

Anetta Bogusława Strawińska
Uniwersytet w Białymstoku

Self-monitoring w stylu *glamour*
jako *logos* filozofii subiektywistycznej¹.
Podstawowe triki
„przywdziewania” autopromocyjnej maski
na podstawie internetowych
poradników modowych i lifestylowych

Self-monitoring, w skrócie – kontrolowanie sposobu, w jaki jednostka jest postrzegana przez społeczne audytorium; tworzenie pożądanego wizerunku poprzez demonstrację sprawności i kompetencji (wskazując tym samym niezwykle przydatność w rozwiązywaniu problemów partnera interakcji) oprócz ingracji, egzemplifikacji, intymidacji i suplikacji² – niewątpliwie należy do najczęściej wykorzystywanych strate-

¹ Niniejszy artykuł jest próbą usytuowania doświadczenia *glamour* w kontekście szerszym niż wyłącznie językoznawczy. Sądy natury filozoficznej traktuję jako tło rozważań dotyczących istoty i specyfiki pojęcia *glamour*. Termin „*logos*” przywołuję w znaczeniu ‘wewnętrzna racjonalność i uporządkowanie świata’, tzn. zasada kierująca do celu – określająca sens każdej rzeczy, a zatem także cel i powinności człowieka, G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 2004, s. 333.

² Przytaczam podstawowe strategie autoprezentacji według Edwarda Jonesa i Thone’a Pittmana, za: A. Szmajke, *Autoprezentacja: maski, pozy, miny*, Olsztyn 1999. Ingracjator podnosi swoją siłę wpływu poprzez redukcję prawdopodobieństwa, że partner interakcji doświadczy wzmocnień negatywnych. Egzemplifikator natomiast podwyższa osobiste możliwości wpływu społecznego przez aktywizowanie norm społecznych związanych z poczuciem winy. Intymidator z kolei zwiększa swój wpływ społeczny przez grożenie partnerowi negatywnymi konsekwencjami w przypadku niespełnienia oczekiwań. Suplikator zaś zwiększa własne możliwości sprawowania kontroli nad otoczeniem poprzez aktywizowanie u partnera normy społecznego zobowiązania.

gii autoprezentacyjnych³ w kulturze późnej ponowoczesności (znamionowanej m.in. pluralizmem i relatywizmem doświadczeń, wartości oraz kryteriów prawdy), kulturze, w której indywidualizacja konstytuuje się jako tendencja dominująca. Według prof. Tadeusza Palcznego współczesna kultura

w coraz większym stopniu staje się atrybutem jednostki, a nie grupy. (...) Subiektywizacja zjawisk kultury polega nie na ich dematerializacji, lecz na osobistej interpretacji ich roli w świadomości jednostki. Komunikacja międzykulturowa staje się coraz bardziej zindywidualizowana, poddana personalnemu, subiektywnemu wyborowi, wyznaczonemu przez przynależność do wspólnego kręgu kulturowego⁴.

Autopromocja, element autoprezentacji⁵, to zatem znak czasów. Autoprezentację znawcy przedmiotu (tacy jak Barry Schenker i Michael Weigold) traktują jako „wszechobecny aspekt wszystkich zachowań społecznych, równie powszechny i naturalny jak oddychanie”⁶. Termin *self-presentation* – podobnie jak dwa inne bliskoznaczniki, tj. *impression management* oraz autoprezentacja – jest przez specjalistów wielu dyscyplin naukowych, zwłaszcza socjologów oraz ekspertów od marketingu i PR, utożsamiany ze zjawiskiem manipulowania wrażliwością w celu dozorowania obrazu własnej osoby powstającego w umys-

³ Por. A.B. Strawińska, *Autopromocja współczesnych polityków – językowe i pozajęzykowe mechanizmy na wybranych przykładach*, w: *Odkrywanie słowa – historia i współczesność*, red. U. Sokólska, Białystok 2015, s. 469–494; też, *Celebrytyzm a dziecko. Autopromocyjne strategie wykorzystujące wizerunek dziecka w polskim show-biznesie*, w: *Współczesny i dawny obraz dziecka w języku*, red. L. Mariak J. Rychter, Szczecin 2017, s. 277–294.

⁴ Za: A. Wojnar, *Współczesne ujęcie kultury*, „Alma Mater” 2008, nr 100, s. 113, online: <http://www2.almamater.uj.edu.pl/100/29.pdf>, dostęp: 21.07.2017.

⁵ Andrzej Szmajke autoprezentację definiuje jako „celowe działanie zmierzające do wytworzenia w otoczeniu pożądanego przez jednostkę wizerunku własnej osoby (...) poprzez kontrolowanie informacji o sobie, innych ludziach, poglądach, ideach, rezultatach i motywach aktywności, planach i zamierzeniach, ujawnianych przez podmiot audytorium, obecnemu realnie bądź symbolicznie w jego otoczeniu”, tegoż, *Skromnie czy asertywnie? Poziom osiągnięć szkolnych i styl autoprezentacji jako wyznaczniki ustosunkowania nauczycielek do uczniów*, „Przegląd Psychologiczny” 2002, t. 45, nr 1, s. 124.

⁶ B.R. Schlenker, *Impression management: The Self-concept, Social Identity, and Interpersonal Relations*, Monterey 1980, s. 75–85; B.R. Schlenker, M.F. Weigold, *Interpersonal Processes Involving Impression Regulation and Management*, w: *Annual Review of Psychology*, red. M.R. Rozenweig, L.W. Porter, Palo Alto 1992, s. 133–168.

łach innych ludzi⁷. Badacze dostrzegają bowiem, że autoprezentacja, jako tekst kulturowy przynależący do sądów prawdziwych⁸ (potwierdzających zgodność opisu z faktami), może prowadzić i do kłamstwa, i do „ukrycia się w społecznym świecie pod wizerunkiem, maską rozszerzoną (...) – [dop. – A.B.S.] nieodłączną częścią naszej natury w późnej nowoczesności”⁹. Nie da się zaprzeczyć, że obecnie ludzie prezentując siebie, często bywają w sposób świadomy wybiórczy¹⁰, przez co nieświadomie – stronniczy. Ważne staje się nie tyle to, co decydują się oni powiedzieć o sobie, ile raczej to, czego nie mówią¹¹.

Zachowania autoprezentacyjne, skoncentrowane na jednostce, nstawione są głównie na realizację jej własnych, niejednokrotnie egoistycznych celów. Wypadkową procesu koncentracji uwagi jednostki na niej samej (dostrzeżenia niedoskonałości, czasem defektów, tj. cech wykraczających poza jej wewnętrzne normy lub niezgodnych z ogólnie przyjętą etykietą) jest niewątpliwie przemiana, inaczej mówiąc metamorfoza, transformacja lub autokreacja (*self-monitoring*). Naturalnym wydaje się, że jednostka chętniej przyjmuje informacje przyjemne, niezależnie od tego, czy są prawdziwe, czy też nie¹². Jeśli natomiast ich zabraknie lub dostarczane są jej wyłącznie informacje nieprzyjemne, wówczas „ja” spontanicznie, niejako w sposób naturalny¹³, tworzy sobie własny, selektywny obraz siebie, mniej lub bardziej odbiegający od rzeczywistości. Proces przekonywania siebie samego o własnej wartości zachodzi praktycznie nieustannie. Niezmiennie istotnym eta-

⁷ M. Nieć, *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Warszawa 2013, s. 179.

⁸ Zdaniem Marka R. Leary'ego: „w wypadku autoprezentacji człowiek jednak nie kłamie, a raczej selektywnie ujawnia prawdziwe informacje o sobie”, tegoż, *Wynieranie wrażenia na innych. O sztuce autoprezentacji*, przeł. A. Kacmajor, M. Kacmajor, Gdańsk 2007, s. 30.

⁹ M. Nieć, dz. cyt., s. 22.

¹⁰ Autopromocja wiąże się zatem z „nadinformowaniem o niektórych faktach i niedoinformowaniem o innych”, M. Leary, dz. cyt., s. 31.

¹¹ Leary opisywany proces nazywa tzw. „wyluczającą techniką autoprezentacji”, tamże, s. 31.

¹² K. Kaszewski, *Język dyskusji radiowej*, Warszawa 2006, s. 193.

¹³ „Jest to skłonność wrodzona – jednostka jest w znacznym stopniu zdeterminowana przez mechanizm podtrzymywania korzystnej samooceny”, M. Ławecka, *Styl osobniczy jako kreacja medialna? – o wypowiedziach Kuby Wojewódzkiego*, w: *Dyskurs autopromocyjny i jego współczesne odłamy*, red. I. Loewe, E. Tylc, A. Kalisz, t. 1, Katowice 2015, s. 87.

pem kreacji interpersonalnej jest również dążenie „ja” jako bytu niezależnego / odrębnego do przekonania społecznego audytorium do siebie „innego”. Czyni się to za pomocą wypowiedzi, „zachowań niewerbalnych i działań prób zakomunikowania, kim jestem albo za kogo chciał(a)bym być uważany(a) przez innych”¹⁴. W konsekwencji zatem jednostka – zgodnie z ogólnymi założeniami *self-promotion*, tj. przez wizerunek, zachowanie oraz słowne komunikaty – prezentuje obraz siebie albo prawdziwy, albo niezgodny z rzeczywistym¹⁵. Jednocześnie podkreślenia wymaga fakt, że działania autopromocyjne są zazwyczaj „dostosowywane do wartości cenionych przez odbiorców autoprezentacji”¹⁶. Podstawowym „wyrazicielem” wartości i estetyki¹⁷ we współczesnej kulturze transformacji¹⁸ bez wątpienia stają się środki masowego komunikowania, zwłaszcza Internet. Tożsamość jest w mediach elektronicznych nie tyle projektowana, ile wręcz sprzedawana¹⁹. Pamiętać należy, że dzisiejsza kultura transfiguracji / transmutacji jest tworzona przede wszystkim przez zespół tekstów medialnych, gatunków, formatów czy praktyk komunikacyjnych, stylów, zwyczajów i mód. Konstytuują ją także rzeczy i usługi związane z ideą natychmiastowej, spektakularnej (a zatem i publicznej) przemiany jednostki, zwłaszcza jej ciała (obecnie stojącego się podstawowym kryte-

¹⁴ A. Jankowiak, R. Krupiński, *Słownik psychologiczny. Leksykon ludzkich zachowań*, Konin 2012, s. 33.

¹⁵ Tamże, s. 34.

¹⁶ M. Tabernacka, *Negocjacje i mediaje w sferze publicznej*, Warszawa 2009, s. 169.

¹⁷ M. Lisowska-Magdziarz, *Feniksy, łabędzie, motyle*, Kraków 2012, s. 9–14.

¹⁸ Termin przywołuję za Magdaleną Lisowską-Magdziarz, dz. cyt.

¹⁹ Zjawisko kupowania tożsamości coraz częściej staje się przedmiotem uwagi współczesnych psychologów, socjologów oraz antropologów kultury. Zob.: B. R. Baber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantyлізуje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawa 2007; K.J. Gergen, *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody, Warszawa 2009; A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Sulżycka, Warszawa 2001; E. Łyszczowska, *Zachowania mimetyczne kobiet pod wpływem telewizji i doświadczeń codzienności. Studium socjopedagogiczne*, Kraków 2009; G. Ritzer, *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. I. Stawowy, Warszawa 2009; A. Zambrzuska, *Współczesne poradnictwo – między upelnomocnieniem a manipulacją*, w: *Manipulacja. Pedagogiczno-społeczne aspekty*, red. J. Aksman, cz. 2, Kraków 2010; M. Zielińska, *Wykluczenie konsumpcyjne – wymiar jednostkowy i społeczny – zarys problematyki*, w: *Życie w konsumpcji, konsumpcja w życiu. Psychologiczne ścieżki współzależności*, red. A.M. Zawadzka, M. Górnik-Durowe, Sopot 2010.

rium oceny²⁰; dominantą „ja”, dokładniej wizytówką jej tożsamości podlegającej „ścisłym wytyczonym przez dane wzory, zasadom”²¹) przy pomocy: wiedzy (*kenon-hon*) czy konkretnych produktów²².

Doświadczenie *glamour*²³ – wpisujące się ogólny nurt kulturowy – traktować należy jako projekt typu humanistycznego²⁴. Zjawisko to oferuje spójny model egzystencji eksponujący indywidualizm umożliwiający jednostce „wzniesienie się ponad ogół (...) poprzez (...) osobowość”²⁵. *Glamour* jest wizją nie tyle życia, ile świata doskonalego – przestrzeni nieograniczonych możliwości, sposobów funkcjonowania w kulturze Internetu, gdzie natychmiast można stać się zupełnie kimś innym²⁶ oraz – przywołując Elizabeth Wilson – jednocześnie „metodą sztuki jako życia albo siebie jako sztuki”²⁷. *Glamour*

²⁰ Por. M. Čabrić, L. Pokrywka, *Piękno ciała*, Warszawa 2010; C. Shilling, *Sociologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2011.

²¹ Dorota Nowalska zauważa, że zwłaszcza „współczesne młode kobiety są (przynajmniej ich zdecydowana większość) kopiami powszechnie występujących wzorów”, też, *Rekonstrukcja wzorów zachowań konsumpcyjnych wśród kobiet na przykładzie województwa śląskiego*, Katowice 2007, s. 170, online: www.sbc.org.pl/content/4452/doktorat2693.pdf, dostęp: 10.11.2014.

²² Zob. online: http://www.wuj.pl/UserFiles/File/FRAGMENTY/Lisowska_fragment.pdf, dostęp: 13.11.2014.

²³ Typologia *glamour* w badaniach naukowych jest ustabilizowana. Wyróżniamy kilka jego odsłon: mityczny *glamour* „garażowych przedsiębiorców” *glamour* architektury, *glamour* przemysłu, *glamour* religii czy *glamour* polityki.

²⁴ Za tę cenną uwagę dziękuję Profesorowi Marianowi Śliwińskiemu, dzięki któremu artykuł sporządzony przez językoznawcę diachronistę zyskał dodatkowe – według mnie niezwykle ważne w kontekście zjawiska / doświadczenia *glamour* – filozoficzne „osadzenie”.

²⁵ C. Dyhouse, *Glamour, Women, History, Feminism*, London 2010, s. 1, online: [http://eds.b.ebscohost.com/bcscohostresearchdatabasestest0.han3.lib.uni.lodz.pl/eds/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzMxMzQ4Ni9fQU41?sid=72fc871c-7-9af-4402-bdcf-](http://eds.b.ebscohost.com/bcscohostresearchdatabasestest0.han3.lib.uni.lodz.pl/eds/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzMxMzQ4Ni9fQU41?sid=72fc871c-7-9af-4402-bdcf-eb8ed1f8a056@sessionmgr113&vid=1&format=EB&rid=1)

[eb8ed1f8a056@sessionmgr113&vid=1&format=EB&rid=1](http://eds.b.ebscohost.com/bcscohostresearchdatabasestest0.han3.lib.uni.lodz.pl/eds/ebookviewer/ebook/bmxlYmtfXzMxMzQ4Ni9fQU41?sid=72fc871c-7-9af-4402-bdcf-eb8ed1f8a056@sessionmgr113&vid=1&format=EB&rid=1), dostęp: 7.10.2015 [tłum. własne – A. B. S.].

²⁶ Więcej: M. Obrębska, A. Doda-Wyszyńska, *Narcystyczny urok glamour. Bohaterowie i wartości*, w: *Glamour – magia czy mistyfikacja? Dawny urok w nowym wymiarze*, red. A. Kisielewska, M. Kostaszuk-Romanowska, A.B. Strawińska, Białystok 2016, s. 67–84.

²⁷ E. Wilson, *A Note on Glamour*, „Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture” 2007, vol. 11, Issue 1, s. 101, online:

„»ubarwia / zabarwia« proces postrzegania otaczającej rzeczywistości i zmienia sposób, w jaki chcemy doświadczać świata»²⁸. Według Marii Poprzęckiej, *glamour* „polega na oddziaływaniu, jest pochodną interakcji, subiektywnych odczuć (...); podobnie jak mit czy legenda obiecuje nie tyle doświadczenie ideału, ile ewokuje inną rzeczywistość; poprzez obietnicę metamorfozy umożliwia ucieczkę od pospolitości»²⁹. Opisywane zjawisko demaskuje tendencję ogólną kultury naszych czasów, „kultury kompensacyjności i nadmiarowości»³⁰, mianowicie obnaża „obowiązek samookreślenia»³¹.

Glamour, który traktować trzeba jako słowo-klucz, wielowarstwowy, specjalistyczny kod, stworzony przez ekspertów i zarezerwowany dla „wtajemniczonych»³², bez wątpienia należy odczytywać w kategoriach „falszerstwa»³³ wykorzystującego naturalną ludzką potrzebę „powoływania do życia ideałów, których nie można zrealizować w rzeczywistości»³⁴. Jest iluzją³⁵ zapraszającą do magicznej, półprzejrzystej³⁶

<http://eds.b.ebscohost.com.ebscohostresearchdatabase/test0.han3.lib.uni.lodz.pl/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=a2a255cb-8f66-47a5-ace6-aaa8f31acf56%40sessionmgr112&vid=5&hid=104>, dostęp: 8.10.2015, [tłum. własne – A.B.S.].

²⁸ E.E. Smith, *Glamour's false charm*, „The New Criterion” 2013, vol. 32, s. 76, online: <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/Glamour-s-false-charm-7773>, dostęp: 7.10.2015, [tłum. własne – A. B. S.].

²⁹ M. Poprzęcka, *Glamour - uwodź, kusź, urzeka, koi*, „Książki” 2014, nr 1 (12), s. 33.

³⁰ E. Paczoska, *Za co (nie) lubimy Harry'ego Pottera?*, w: *Kultura literacka dzieci i młodzieży u progu XXI stulecia*, red. J. Papuźńska, G. Leszczyński, Warszawa 2002, s. 183.

³¹ Z. Bauman, *Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni*, w: *Kultura popularna i (re)konstrukcje tożsamości*, red. A. Gromkowska-Melosik, Poznań – Leszno 2007, s. 64–66.

³² A. Friedman, *Merchandising Miami Beach: Morris Lapidus and the Architecture of Abundance*, „The Journal of Decorative and Propaganda Arts” 2010, t. 25: *The American Hotel*, s. 5.

³³ Dzięki magii *glamour* inercyjnie ulegamy wrażeniu, że jesteśmy w stanie uczynić życie lepszym. A my – podobnie jak wybitni aktorzy, przedstawiciele świata *celebrity*, wielcy politycy czy gwiazdy współczesnej kultury pochodzący z nizin społecznych – możemy osiągnąć sukces, sławę, poklask oraz dobrobyt dzięki własnym talentom oraz determinacji i konsekwencji w działaniu.

³⁴ V. Postrel, *The Power of Glamour: Longing and the Art of Visual Persuasion*, New York 2013.

³⁵ „Nie tyle oszukuje, ile proponuje publiczności wyidealizowane wrażenie, wysuwając na pierwszy plan pewne fakty i ukrywając inne”, [tłum. własne – A.B.S.]

przestrzeni, która jest równocześnie tajemnicza i odległa, ale zarazem bliska i osiągalna³⁷. Umożliwia znalezienie się w świecie fantazji³⁸. Daje gwarancję bycia kimś innym, np. Supergirl czy Superwoman, czyli „pozwala mentalnie eksperymentować z nowym wizerunkiem”³⁹. Szczególnego podkreślenia wymaga fakt, że ktoś (lub coś) *glamour* musi przede wszystkim odznaczać się cechą „przekraczania” zwłaszcza barier światopoglądowych czy stereotypów; „umiejętnością pokonywania granic świata realnego i docierania do miejsc nieosiągalnych, doskonałych, nieziemskich”⁴⁰. Fenomen *glamour* polega na tym, że ukazuje on ideał piękna w sposób sztuczny (tzw. teatralność *glamour*). Robi to jednak szczerze. By uzyskać *glamour*, zdaniem Virgi-

za: E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 1981, s. 108.

³⁶ „Półprzejrystość pozwala zobaczyć tylko tyle kuszących cech pożądanego obiektu, ile jest w naszym zasięgu. W efekcie maksymalnie pobudza to naszą wyobraźnię i rodzi tęsknotę” [tłum. własne – A.B.S.], za: V. Postrel, *The Power of Glamour...*, dz. cyt., s. 4. Mimo że sam ideał jest poza zasięgiem, zawsze istnieje możliwość zdobycia jakiegoś substytutu. Kolekcjonerski model Ferrari jest zarezerwowany dla nielicznych, ale designerski plakat może mieć już każdy.

³⁷ Alice Drake twierdzi, że *glamour* „oferuje dorozumianą obietnicę życia pozbawionego przeciętności”; sprawia, że nasze pragnienia wydają się „osiągalne”, [tłum. własne – A.B.S.], za: V. Postrel, *The Power of Glamour...*, dz. cyt., s. 4.

³⁸ *Glamour* to tylko propozycja ukazująca możliwości realizacyjne; jest „czystym dążeniem”, „ogromną obietnicą”, rodzajem „sennego marzenia”, które może się spełnić, gdyż każda osoba *glamouros* (leksem przywołany przez Gundle’a na Facebooku, online: <http://www.facebook.com/notes/hollywood-golden-era-screen-sirens/glam-rocks-adapted-by-claire-coleman-from-glamour-a-history-by-stephen-gundl/10150254750552768>, dostęp: 6.02.2013) jest w stanie w dowolny sposób wykreować swój własny uwodzicielski wizerunek [tłum. własne – A.B.S.]. Zob. GLAM ROCKS – Adapted by Claire Coleman from *Glamour: A History* by Stephen Gundle, z dnia 10 lipca 2011 roku, online:

<http://www.facebook.com/notes/hollywood-golden-era-screen-sirens/glam-rocks-adapted-by-claire-coleman-from-glamour-a-history-by-stephen-gundl/10150254750552768>, dostęp: 6.02.2013; „każda może stać się lepszą wersją siebie” (S. Gundle, *Glamour: A History*, dz. cyt., s. 7 [tłum. własne – A.B.S.]). Wyjaśnia to, dlaczego doświadczenie *glamour* pojawia się jako kompletna wizja. *Glamour* trwa tak długo, aż zostanie zastąpiony przez nowszą wersję czaru.

³⁹ Zdaniem Postrel, przełamywanie granic realnego świata jest możliwe dzięki nowym technologiom. Taż, *The Power of Glamour...*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁰ A. Friedman *Merchandising Miami Beach...*, dz. cyt., s. 243.

nii Postrel, konieczna jest renesansowa *sprezzatura*, czyli „sztuka, która ukrywa sztukę”⁴¹. Osiągnięcie *glamour* zatem wymaga umiejętności nieujawnia szczegółów, przez co kreowany w ten sposób obraz nie ukazuje rzeczywistości *sensu stricto*. *Glamour* jest bowiem zarazem wielką tajemnicą. Transformację w stylu *glamour* ucieleśnia kulturowo ustabilizowany mit Kopciuszka⁴², którego rdzeń stanowią dwie wiecznie kuszące obietnice: możesz być wyjątkowy(a) i życie może być cudowne”⁴³. Mit czy baśń, według Jolanty Maćkiewicz, wychodzą poza standardową interpretację realiów widzialnych i niewidzialnych (psychicznych), stwarzają nowe światy, choć nie są to światy całkowicie niezależne od świata realnego”⁴⁴. *Glamour* rozpatrywać należy więc przez pryzmat „empirycznych pragnień, fantazji, seksualności”⁴⁵. To jednak nie tyle zewnętrzna⁴⁶, ile przede wszystkim wewnętrzna przemiana. To tajemny proces „stawania się” pięknym, lepszym, doskonalszym, głównie w wyniku – umiejętnie skrywanej – pracy na sobą.

Podstawowe źródło informacji na temat strategii manipulacji wrażeniem w stylu *glamour*⁴⁷ wykorzystywane w niniejszym tekście stano-

⁴¹ Termin „sprezzatura” został stworzony przez Castiglione w *Il Cortegiano*, zaś na grunt polski przeniesiony przez Łukasza Górnickiego w *Dworzanie polskim* w formie abstraktów „niedbalszość” albo „nizaczmiennienie” oznaczających postępowanie odznaczające się swobodą, swobodą nonszalancką, ukrywającą sztuczność, zob. R. Sinielnikoff, *Z badań nad kulturą językową XVI wieku. Nazwy pojęć w „Dworzanie” Łukasza Górnickiego*, „Poradnik Językowy” 1962, z. 1, s. 6, 11. Zdaniem Posterl, ta cecha *glamour* powoduje, że słowo to samo w sobie jest mistyczne.

⁴² V. Posterl, *The Power of Glamour...*, dz. cyt., s. 49.

⁴³ C. Dyhouse, dz. cyt. s. 114,

⁴⁴ J. Maćkiewicz, *Co to jest „językowy obraz świata”?*, „Etnolingwistyka” 1999, t. 11, s. 11–12.

⁴⁵ *Glamour* kusil (i nadal kusi) tym, że wszystko i wszystkich może zmienić. Świat może być lepszy, ludzie atrakcyjniejsi, a osiągnięcie bogactwa jest realnie możliwe; wystarczy determinacja i konsekwencja, zob. J. Brown, *Glamour in Six Dimensions: Modernism and the Radiance of Form*, London 2009.

⁴⁶ Zdaniem Eduarda Ferreiry – kultowego wizażysty pracującego dla marki kosmetycznej Bobbi Brown – do uzyskania olśniewającego wyglądu w stylu *glamour* „wystarczy cztery podstawowe kosmetyki: rozświetlająca baza, róż w delikatnym różnym odcieniu, błyszczki i maskara (...). Podstawą pięknego wyglądu jest nieskazitelnie rozświetlona skóra, delikatny rumieniec i mocno wytuszowane rzęsy. Eyeliner podkreślający oko jest zarezerwowany tylko dla tych kobiet, które mają czas”. (online: www.kobieta.onet.pl>Uroda>Makijaż, dostęp: 7.08.2014).

⁴⁷ Przywoływany leksem pod względem formalnym jest leksykalnym zapożyczeniem pośrednim (H. Rybicka-Nowacka, *Łasy wyrazów obcych w polszczyźnie*, Warszawa

wią poradniki zamieszczone na stronach internetowych Styl.fm oraz wikiHow⁴⁸ obecnie plasujących się w grupie najpoczytniejszych internetowych magazynów modowych i lifestylowych.

Analiza zjawiska kreowania czy (auto)kreacji, najogólniej rzecz ujmując, rozumianego jako powoływanie nowych stanów rzeczy byłaby niekompletna bez uwzględnienia kreatywnej funkcji języka, która w pracach naukowych bywa definiowana w sposób niejednorodny⁴⁹. W przypadku omawianych informatorów zamieszczanych w Internecie mamy do czynienia z rozumieniem, raczej utożsamieniem kreatywności z procesem stwarzania światów przedstawionych w tekstach o charakterze perswazyjnym⁵⁰, publikatorów tworzących rzeczywis-

1976, s. 37–54) o pierwotnej grecko-lacińskiej proveniencji zaanektowanym przez współczesny język polski poprzez medium angielskie i oznacza: ‘blask’, ‘czar’, ‘magię’, ‘piękno’, ‘bycie pociągającym (atrakcyjnym fizycznie)’, ‘przepych’, ‘splendor’, ‘światłość’, ‘urok (uniemożliwiający prawidłową percepcję)’, ‘wspaniałość’, ‘zakłęcie (kogoś lub czegoś)’, ‘rodzaj mgły w powietrzu powodującej, że rzeczy są inne niż w rzeczywistości’, ‘wszelkie sztuczne zainteresowanie, tzn. związek z obiektami, przez które wydaje się, że ktoś (lub coś) staje się do kogoś (czegoś) ludzaco podobnym, także fałszywie uwielbianym’. Przywołuję etymologię za portalem: Ling. pl, online: <http://www.ling.pl/glamour>, dostęp: 20.04.2014). Szczegółowe informacje pochodzenia omawianego słowa przedstawiam w tekście zatytułowanym *Glamour – Magic or Manipulation? A Short History and Definition*, „Białostockie Archiwum Językowe” 2014, nr 14, s. 165–177. Wersja polskojęzyczna została opublikowana w pracy pt. *Obszary polonistyki. Język – kultura – literatura*, red. J. Pasterska, M. Kulakowska, A. Antas, K. Krzysztół, Rzeszów 2014, s. 119–129.

⁴⁸ Online: <http://styl.fm/newsy/103955.10-sposobow-na-bycie-glamour>, dostęp: 11.06.2014; <http://www.wikihow.com/Be-Glamorous>, dostęp: 14.09.2014.

⁴⁹ Zasadniczo wyróżniamy cztery główne obszary kreacji: „1. kreatywność języka w modelu generatywnym Noama Chomsky’ego, 2. stwarzanie nowych stanów rzeczy przy performatywnym użyciu wyrażen językowych, 3. kreowanie zbitek pojęciowych wyrażonych przez słownictwo, 4. stwarzanie światów przedstawionych w różnego typu tekstach, zwłaszcza tekstach perswazyjnych. Por. K. Pisarkowa, *Pojęcie kreatywności językowej w nowej lingwistyce*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1978, t. 36, s. 13–33; R. Grzegorzczkowska, *Jak rozumieć kreatywny charakter języka*, w: *Kreowanie świata w tekstach*, red. A.M. Lewicki, R. Tokarski, Lublin 1995, s. 13–25.

⁵⁰ R. Grzegorzczkowska, dz. cyt., s. 14–15.

tość postulatywną⁵¹, subiektywną (podmiotową), w której przedmiot poznania istnieje w zależności od sposobów i warunków poznawania właściwych podmiotowi poznającemu⁵². Analizowane internetowe poradniki dotyczące mechanizmów transformacji w stylu *glamour* – w myśl filozofii subiektywistycznej⁵³ – dopuszczają bowiem w ocenie faktów „stronniczość, kierowanie się osobistymi względami, upodobaniami, obawami, uprzedzeniami i pragnieniami”⁵⁴. Główne założenie subiektywizmu filozoficznego⁵⁵ – z którego (z jego odłamu umiarkowanego) wyłoniła się tzw. filozofia podmiotu poszukująca w ludzkim poznaniu (świadomości) transcendentálnych (powszechnopodmiotowych) warunków przedmiotu⁵⁶ – zawarte jest w tezie, że podmiot jest

⁵¹ Por. M. Karwatowska „*Gazetowa*” *dziennica*. Wybrane elementy nizerunku nastolatki w czasopismach młodzieżowych, w: *Kultura popularna w szkole. Pobłażliwe przyzwolenie czy autentyczny dialog*, red. B. Myrdzik, M. Latoch-Zielińska, Lublin 2006, s. 141–151, Tejże, *Kreowanie obrazu chłopaka w czasopismach młodzieżowych (na materiale „Twista” i „Dziennicy”)*, w: *Kreowanie światów w języku mediów*, red. P. Nowak, R. Tokarski, Lublin 2007, s. 281–295.

⁵² Hasło: „subiektywizm”, *Słownik języka polskiego PWN*, online; <https://sjp.pwn.pl/sjp/subiektywizm;257657>, dostęp: 18.07.2017.

⁵³ Łac. *subiectivus* ‘podmiotowy’, *subiectum* ‘podmiot’, od: *subicere* ‘podporządkować, podłożyć’, za: H. Kieraś, *Subiektywizm*, online; <http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/subiektywizm.pdf>, dostęp: 20.07.2017.

⁵⁴ Hasło: *subiektywizm*, w: J. Didier, *Słownik filozofii*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 1995; W. Kopalinski, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, online, [www.slovníkonline.pl/kopalinski/BC48FAB B6 E231393412 5659900502A16.php](http://www.slovníkonline.pl/kopalinski/BC48FABB6E2313934125659900502A16.php), dostęp: 18.07.2017.

⁵⁵ Henryk Kieraś wskazuje, że z subiektywizmem ściśle związany jest tzw. immanentyzm głoszący, że „poznanie ludzkie nie wykracza poza granice świadomości (wszystko, co poznajemy, jest częścią świadomości i jest zależne treściowo oraz bytowo od świadomości), zatem to, co nazywamy światem, jest wyłącznie treścią świadomości, a nawet utożsamia się ze świadomością”, online;

<http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/subiektywizm.pdf>, dostęp: 20.07.2017. Zdaniem badacza, konsekwencją immanentyzmu jest solipsyzm, według którego „jedynym istniejącym bytem jest aktualnie poznające »jak«, a świat jest wewnętrzną treścią świadomości »jak«; nie istnieje lub nie da się dowieść, że istnieje obiektywnie (realnie) jakiś zewnętrzny świat (W. Schuppe). Antropologiczną konsekwencją immanentyzmu i solipsyzmu jest indywidualizm, egoizm oraz egocentryzm (M. Stirner)”, dz. cyt.

⁵⁶ K. Ajdukiewicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949; R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, red. M. Szymaniak, Warszawa 1971; A. B. Stępień, *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971; S. Rainko, *Rola podmiotu w poznaniu*, Warszawa 1972; D. Davidson, *The Myth of the Subjective*, w: *Relativism. Inter-*

warunkiem przedmiotu, czyli człowiek nie zastaje rzeczy, lecz je aktywnie współtworzy czy wręcz tworzy (kreuje) w procesie tzw. konstytucji. Filozofia subiektywistyczna sytuująca jednostkowy podmiot z jednej strony z zewnętrzną rzeczywistością, z drugiej zaś w relacjach z innymi stała się niewątpliwie jednym ze znaczących wyznaczników kategorii – przywołując Michała Głowińskiego – „człowieka współczesnego”⁵⁷ funkcjonującego nie w społecznej próżni, lecz ustawicznie wpłatanego „w grę z innymi, którzy go określają, wywierają na niego wpływ, oddziałują; stającego się istotą – dla innych. Nie znaczy to jednak, że im podporządkowaną. Przeciwnie, jeśli człowiek ma być sobą, musi nieustannie walczyć o swoją niezależność, ale nie w ten sposób, że w ogóle zignoruje obecność drugiego i wszystkie z nim związki”⁵⁸. Nie rozpoczynamy przecież, cofając się do myśli Martina Heideggera, „życia jako odizolowane od innych jednostki, bo od początku nasze życie ma charakter społeczny. Poprzez życie pośród ludzi człowiek uczy się wykonywania czynności poprzez naśladowanie pewnej normy. Jest to w istocie rodzaj zniewolenia. Głównym naszym problemem jest to, jak odnaleźć autentyczny sposób istnienia”⁵⁹, jak indywidualnie (a nie pod wpływem społeczeństwa czy religii) – zgodnie z postulatami Sorena Kierkegaarda⁶⁰, prekursora egzy-

pretation and Confrontation, Notre Dame 1989, s. 159–172; H. Szabala, *Między obiektywizmem a s. transcendentalnym czyli podwójne oblicze dualizmu Kartezjańskiego*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego”: *Filozofia i Socjologia* 1992, s. 151–162.

⁵⁷ Zob. M. Głowiński, „*Ferdynand*” *Witolda Gombrowicza*, Warszawa 1985, s. 9–10.

⁵⁸ Tamże.

⁵⁹ Online: www.wssm.edu.pl/files/15Egzystencjalizm.pdf, dostęp: 19.07.2017.

⁶⁰ Według Kierkegaarda człowiek – jako mający przed sobą „albo-albo”, rozdarty między wiecznością i doczesnością / skończonością – w zależności od tego, które z dążeń (tj. pragnienie poznania samego siebie czy chęć funkcjonowania powierzchownego) wybierze, może żyć w sposób estetyczny albo etyczny lub też religijny. Życie estetyczne obejmuje dwie postawy: bezpośrednią (życie artystów, poszukujących spełnienia w doznaniach zmysłowych) i refleksyjną (życie poetów i filozofów skupione na myśli i słowach). Stadium estetyczne, zarówno w swej formie bezpośredniej, jak i refleksyjnej, pozostaje zawsze dążeniem. online: <http://www.edukator.pl/sorenkirkegaard,3566.html>, dostęp: 21.10.2017. Życie etyczne jest trwaniem (a nie przemianą). Typ etyczny poszukuje w życiu nie możliwości, lecz rzeczywistości. Typ religijny z kolei wprowadza Boga do istnienia, zakładając, że człowiek jest czymś więcej niż tym, co może zrealizować podczas

stencjalizmu – ustalać cel i wartość swojego życia. Bo przecież człowiek, zgodnie z filozofią Jeana Paula Sartre’a, jest wolny w sposób absolutny, „jest wolnością”. W przeciwieństwie do bytu-w-sobie wybiera siebie i tworzy, czyli w pełni organizuje siebie i historię. Jest bytem możliwym⁶¹. Najważniejsze w życiu, przywołując Heideggera, jest nie dać się „zawłaszczyć” i „wyzwolić się z krępujących więzów użyteczności”⁶². Zaś kulturowa autonomia jest możliwa tylko wtedy, gdy jednostka w pełni uświadomi sobie własne położenie wobec innych, zaakceptuje fakt, że „istnienia innych ludzi mają wpływ na jej istnienie, że robi wszystko tak mniej więcej jak inni robią, tzn. (...) jak »się« robi: chodzi – jak »się« chodzi, je – jak »się« je; że owo »się« włada nią i przez nie nie jest naprawdę sobą”⁶³. Samoświadomość, to znaczy z jednej strony określenie siebie poprzez zestawienie / przyrównanie własnych zachowań oraz predyspozycji z postępowaniem i cechami innych ludzi należących do tzw. grupy odniesienia, z drugiej zaś „umiejętność koncentracji uwagi na sobie samym, oceniania własnego zachowania i porównywania go ze swymi wewnętrznymi normami i wartościami oraz wartościami preferowanymi przez innych”⁶⁴, dokładniej „obserwowany przez jednostkę sposób odbierania jej przez innych, na podstawie którego wnioskuje ona o tym, kim jest”⁶⁵ stanowi – jak wykazałam – jeden z najistotniejszych elementów kreacji.

swego ograniczonego istnienia. Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, Warszawa 1999, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, s. 66–67; S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981.

⁶¹ W koncepcji Sartre’a, „człowiek najpierw istnieje, zdarza się, powstaje w świecie, a dopiero później się definiuje. Człowieka (...) nie można zdefiniować, dlatego że jest on pierwotnie niczym. Będzie on czymś dopiero później, i to będzie takim, jakim się sam uczyni. (...) Człowiek będzie tym, co stanowi realizację jego woli. (...) Człowiek skazany jest na wolność. (...) Nie widzimy przed sobą wartości czy nakazów, które usprawiedliwiłyby nasze postępowanie. Tak więc nie mamy ani poza sobą, ani ponad sobą w dziedzinie wyższych wartości potwierdzenia czy usprawiedliwienia. Jesteśmy sami, nikt nas nie usprawiedliwi”, tenże, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1989, s. 128 i in., 130–136, 138–142, 143–145.

⁶² Online: www.wssm.edu.pl/files/15Egzystencjalizm.pdf, dostęp: 19.07.2017.

⁶³ Cyt. za: W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 350.

⁶⁴ E. Aronson, T.D. Wilson, R.M. Akert, *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. A. Bezwińska, Poznań 1997, s. 197.

⁶⁵ W. Wośńska, *Psychologia życia społecznego. Podręcznik psychologii społecznej dla studentów i praktyków*, Gdańsk 2004, s. 69.

Leksem „kreować” w słownikach współczesnego języka polskiego⁶⁶ definiowany jest jako 1. *książk.* ‘powodować powstanie czegoś, być twórcą czegoś’, np.: „Projektanci mody kreują w tym sezonie wizję kobiety romantycznej”, „Media kreują wizerunki gwiazd filmowych”; grać rolę, odtwarzać (np. postać utworu scenicznego, filmu) w sposób oryginalny, wyróżniający się, np.: „Tytułową rolę kreuje primabalerina naszej sceny baletowej. Przejmująco kreowała postać starej matki”; 2. *publ.* ‘sprawiać, że jakaś osoba postrzegana jest w określony, pożądany sposób’, np.: „Kreować kogoś na swojego następcę / swoim następcą”, „Nowo kreowani gubernatorzy”.

Po wpisaniu hasła „kreować” w wyszukiwarkę internetową Google otrzymujemy 910 tys. użyc⁶⁷. Słowo pojawia się przede wszystkim w połączeniach wyrazowych o konstrukcji: czasownik + rzeczownik, typu: kreować markę, wizerunek, styl, trend, idee, gwiazdy, postać, ceny, postawy, potrzeby, przyszłość, zachowania, przestrzeń, życie, dialog, smak. Występuje również w konstrukcjach o strukturach: czasownik + przymiotnik + rzeczownik, na przykład: kreować piękny uśmiech, własną przyszłość, przyszłych liderów, akademicką przedsiębiorczość, współczesne produkty, marketingowe kampanie, konsumenckie decyzje, bezpieczny świat; rzeczownik + wyrażenie przymikowe, chociażby: kreować na dresiarz⁶⁸, księżniczki i księcia, złego lub dobrego policjanta; czasownik + rzeczownik w N. l.p., takich jak: kreować glosem, spojrzeniem, gestem.

Internetowy słownik synonimów języka polskiego w wersji on-line⁶⁹ podaje ponad sto równoznaczników słowa „kreować”. Są to m.in.: „tworzyć”, „stwarzać”, „nadawać kształt czemuś”, „stylizować się na

⁶⁶ *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak, t. 1–3, Warszawa 1992; *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. 1–2, Warszawa 2000; *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1–4, Warszawa 2003.

⁶⁷ Dane z 24 kwietnia 2016 roku.

⁶⁸ Słowo „dresiarz” to żeński odpowiednik terminu „dresiarz”, który pochodzi od zwyczaju noszenia na co dzień ubrań sportowych (dresów). Leksem „dresiarze” jest określeniem osób należących do subkultury młodzieżowej, która pojawiła się w Polsce w latach 90. XX wieku w ramach klasy robotniczej. Zob. J. Dąbrowski, *O tym, dlaczego dresiarze noszą dresy. Rozważania nad antropologią odzieży sportowej w subkulturach chuligańskich*, „Dialogi Polityczne” 2005, nr 5–6, s. 123–130.

⁶⁹ Online: synonim.net, dostęp: 20.05.15.

kogoś”, „upodabniać (się)”, „przeobrażać (się)”, „zmieniać (się)”, „przekształcać (się)”.

Niniejszy artykuł przywołuje proponowane przez poradniki internetowe rudymenarne sposoby i metody glamourowych stylizacji / przeobrażeń / przekształceń wizerunku kobiet i mężczyzn⁷⁰, a tym samym generacji *glamour*⁷¹ realizowanych poprzez konsekwentne wykorzystanie technik *know-how*⁷². Internetowe informatory proponują wybór między czterema najczęściej pojawiającymi się zespołami wzorów osobowych (nowoczesnej kobiety i współczesnego mężczyzny) w stylu *glamour* obejmującymi zarówno propozycje wizerunku, jak i związane z nim cechy osobowe⁷³.

⁷⁰ Pojęcia „kobieta *glamour*” i „mężczyzna *glamour*” w potocznej praktyce komunikacyjnej funkcjonują inaczej. Przedstawiciele polskiego świata *show-businessu* na pytanie o definicję pojęcia kobieta *glamour* wymieniają takie cechy desygnatu, jak: elektryzująca; „skupiająca na sobie uwagę specjalnie się o to nie starając” (cyt. za prezentem telewizyjnym Marcinem Prokopem, online: tv.se.pl/.../kobieta-dekady-glamour-jaka-jest-kobieta-glamour, dostęp: 14.09.2014); „taka, która ma to coś i zachowała to mimo upływu lat” (z wywiadu Anny Muchy, online:

<https://pl.wikipedia.org/wiki/Mods>, dostęp: 26.07.2015), lśniąca; „zadbana, ale nie przerysowana i nie ukrywająca się pod toną pudru, za tapetą szminki” (Marcin Prokop, online: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Mods>, dostęp: 26.07.2015). „Mężczyzna *glamour*” natomiast definiowany jest przez pryzmat tego „jaki powinien być”: apetyczny, taki „do zjedzenia” (z wywiadu Małgorzaty Sochy, online: plejada.onet.pl/newsy/jaki-powinien-byc-mezczyzna-glamour-fxOwz, dostęp: 18.06.2014).

⁷¹ Zob. A.B. Strawińska, *Pokolenie glamour – najnowszy „produkt” medialny*, w: *(Nowe) Media. Implikacje kulturowe, językowe i edukacyjne*, red. M. Karwatowska, B. Jarosz, Lublin 2015, s. 37–51; *Pokolenie glamour w świadomości młodzieży akademickiej (na podstawie badań ankietowych)*, w: *Glamour – magia czy mistyfikacja?...*, dz. cyt., s. 31–54.

⁷² W prawie europejskim definicja *know-how* zawarta jest w Rozporządzeniu Komisji Wspólnot Europejskich nr 772/2004 w sprawie stosowania art. 81 ust. 3 Traktatu do kategorii porozumień o transferze technologii (Dz.U. L 123 z 27 kwietnia 2004, s. 11-17), online: <https://www.uokik.gov.pl/download.php?id=466>, dostęp: 14.08.2016.

⁷³ Mechanizmy transformacji kobiet w stylu *glamour* szczegółowo opisuję w artykule zatytułowanym *Metamorfroza w stylu glamour. Metody i sposoby kreowania kobiecości prezentowane przez autorów internetowych poradników modowych i lifestylowych*, w: *Metamorfozy kobiecości w życiu i w literaturze*, red. W. Jakimiuk-Sawczyńska, J. Dziedzic, Białystok 2016, s. 207–219. Wielokierunkową charakterystykę mężczyzn w stylu *glamour* wraz z typologią przedstawiam w tekście: *Mężczyzna w stylu glamour*

Pierwszym z modeli jest operowa *diva*⁷⁴. To postawy typ *glamour* określane także mianem *Diva Glamour*. Odnosi się on wyłącznie do młodych ludzi żyjących we własnym świecie; którzy sami dla siebie są trendsetterami. Żeńskim ucieleśnieniem *Divy Glamour* we współczesnej popkulturze jest niewątpliwie Daphne Guinness, 46-letnia angielska ikona mody i skandalistka; dziedziczka fortuny Guinnessów, która talent do szokowania odziedziczyła w genach⁷⁵. *Glamour* w męskim wydaniu jest naturalnie sfeminizowany⁷⁶. Zdaniem Agaty Araszkiewicz „w historii męski *glamour* zawsze podszyty był *cross-dressingiem*, transwestytyzmem, zapożyczeniem z obfitych zapasów zasobów kobiecego teatru atrakcyjności (wystarczy spojrzeć na kultowe role Rudolpha Valentino⁷⁷, chwytliwe zagrania sceniczne Elvisa Presleya). Od lat 70. narasta obecność jawnych wcieleń drag na muzycznej scenie rockowej i popowej (od Boya George’a, Fredy’ego Mercury’ego po heavy metal, np. w odsłonach: X Japan, D’erlanger, Buck-Tick czy Color)”⁷⁸.

Drugi typ stanowi hollywoodzka gwiazda filmowa, tzw. *Hollywood Glamour*, czyli przedstawicielka legendarnego stylu lat 50. i 60. XX wieku, którego znakami rozpoznawczymi stały się: futro (w przypadku kobiet najlepiej z norek, lisów lub soboli), złoto, kapelusz i bezsprzecznie – papieros. Do ikon starego hollywoodzkiego *glamour* należą: Marilyn Monroe, Grace Kelly, Elizabeth Tylor, Audrey He-

(na podstawie internetowych poradników modowych i lifestylowych), w: *Współczesny i dawny obraz męskości w języku*, red. L. Mariak, J. Rychter, Szczecin 2016, s. 269–285.

⁷⁴ Współczesne słowniki języka polskiego leksem „diva” / „diwa” rejestrują w dwóch znaczeniach, tj. jako ‘słynna artystka; gwiazda’ albo ‘słynna śpiewaczka operowa, operetkowa; primadonna (z kwalifikatorem: *prześtarzała*)’. Wersja elektroniczna *Słownika języka polskiego* poświadcza również słowo „diw” ‘(z mitologii perskiej) demon, zły duch’ z adnotacją: „dopuszczalne w grach”, online: www.sjp.pl/diwa, dostęp: 25.07.2015; online: www.kobieta.onet.pl/moda/stylizacja-gwiazd, dostęp: 11.09.2014.

⁷⁵ Jej matka bowiem, Suzanne Linsley, była jedną z muz hiszpańskiego artysty Salvadora Dalego, zaś babka, Diana Mitford, należała do grona największych skandalistek lat 40. ubiegłego stulecia.

⁷⁶ Więcej: A. Strawińska, *Męskizna w stylu glamour...*, dz. cyt.

⁷⁷ Np. postać Ahmeda w znanym amerykańskim filmie – będącym adaptacją powieści E. M. Hull – z udziałem aktora, zatytułowanym *The Son of the Sheik* (pol. *Syn szajki*) z 1926 roku (reż. G. Fitzmaurice u boku Vilmy Banky wcielającej się w rolę Yasmin).

⁷⁸ A. Araszkiewicz, *Glamouryzowanie chłopca*, online: www.obieg.pl/teksty13450, dostęp: 15.09.2014.

pburn. Męski *Hollywood Glamour* lat 50. XX wieku cechował konserwatyzm i jednolite zasady zgodne z obowiązującymi kanonami mody. Szczególną rolę odgrywają – oprócz kapelusza i papierosa – takie szczegóły, jak: Martini oraz górna kieszeń marynarki z poszetką. Wyjątkowo: hawajskie koszule, szantungowe (tj. jedwabne) kurtki, madrasowe wzory (tzn. z lekkiej, sprowadzanej z Indii bawełny w charakterystyczny kraciasty wzór). Lata 60. to okres rewolucji. Arystokratyczna formalność, której wzorem był John Fitzgerald Kennedy, ustąpiła miejsca kwiecistym koszulom, szerokim kłapom, „podpalanym spodniom” oraz różnego rodzaju wzorom i akcesoriom stylu hippie i groovy. Ikona męskości w odsłonie „starego” hollywoodzkiego *glamour* był bezsprzecznie Humphrey Bogart.

Trzecia poradnikowa propozycja to *femme fatale*. Ten model (auto)kreacji ucieleśniają na przykład „Scarlett Johansson i Joan Crawford o uwodzicielskim niskim głosie lub Poison Ivy oraz Cat Woman o nieco gotyckim wyglądzie; pociągająca, seksowna, uwodzicielska, inteligentna, sprytna tajemnicza i trochę nieprzewidywalna zarazem”⁷⁹.

Ostatnim wariantem glamourowej wizualizacji jest typ *street-trendsetter*, to znaczy osoby preferującej tzw. miejski *look*. Nowe stulecie redefiniuje *glamour*. Wyróżnikami żeńskiego miejskiego szyku są przede wszystkim dobrze skrojone płaszcze, czarne okulary i „drapieżne” dodatki w stylu Angeliny Jolie, w przypadku mężczyzn dodatkowo, z jednej strony dopasowane, wykonane z dobrej jakości tkanin garnitury, migoczące marynarki oraz błyszczące obuwie (por. styl Davida Beckham – ikony współczesnej popkultury). Z drugiej zaś bawełniana bluza z długim rękawem (zazwyczaj biała), sweter (najlepiej w norweskie wzorki zapinany na suwak lub „guziki-kolki”), flanelowa koszula w kratę, dzinsy, masywne skórzane buty, czapka (najlepiej zrobiona na drutach), tj. podstawowe elementy stylu „na drwala” mężczyzny drwaloseksualnego / lumberoseksualnego (ang. *lumbersexual*) jako najnowszego wzorca męskiego miejskiego szyku (którego ucieleśnieniem jest chociażby Rafał Maślak – Mister Polski 2014, trzeci vice-Mister International 2014)⁸⁰ lub hipstera (*bad boy*)⁸¹.

⁷⁹ Online: <http://www.wikihow.com/Be-a-Femme-Fatale>, dostęp: 14.12.2013.

⁸⁰ Ma on stanowić przeciwagę „metroseksualnego, wymuskanego eleganta w garniturze”, online: www.glamour.pl/... jakie – sa – ideały – meskiego – piekna – na – calym – swiecie, dostęp: 25.07.2015; online: www.wprost.pl/ar/481422/Drwal-na-salonach/, dostęp: 23.07.2015; online:

Skuteczność transformacji w stylu *glamour* jest możliwa dzięki respektowaniu „*glamourowego* kodeksu”, którego pierwsze prawo brzmi: Mów zawsze prawdę! „Lepiej niewiele mówić o sobie niż kłamać. Brak informacji bowiem – jak informuje *wikiHow* – pozostawi pole do domysłów dla tych, którzy chcą znać cię lepiej”. Drugą zasadą postępowania *glamour* jest ustawiczne poszerzanie swojej wiedzy. „Wyszkolenie i mądrość życiowa, to co odróżnia człowieka *glamour* z tłumu. W myśl zasady: piękno rozumu dodaje seksapilu”⁸². Kolejnymi komponentami postawy *glamour* są: kultura osobista, niekonfliktowość, szacunek do drugiego człowieka, tajemniczość, poczucie humoru oraz aura wyjątkowości. Osobą *glamour*, w myśl poradników lifestylowych, można stać się przede wszystkim modelując swój głos („ma być niski, stonowany, magnetyzujący”), stwarzając własny niepowtarzalny zapach („ktoś, kto zawsze pachnie tak samo jest z łatwością rozpoznawalny i zapamiętany”)⁸³ czy drink („na imprezach pij drinki: Long Island, Margarita, Cosmopolitan – to twoja imprezowa Trójca Święta”)⁸⁴, stając się miłośnikiem kina lat 40. XX wieku, odwiedzając miejsca o niepowtarzalnym klimacie (ekskluzywne kawiarnie, sklepy z an-

ta.dziennik.pl/.../477998, dostęp: 13.07.2015. online: dziendobry.tvn.pl/.../meczyczna-drwaloseksualny-marzenie-niejednej-ko..., dostęp: 25.07.2015), online: czasgentlemanow.pl/2013/11/style-brody-dla-eleganckiego-meczyny/..., dostęp: 25.07.2015.

⁸¹ Hipster to dziś słowo-wytrych określające współczesną subkulturę, która obejmuje zarówno nastolatków, jak i pokolenie trzydziesto- i czterdziestolatków. Wyznacznikiem stylu hipsterów jest przede wszystkim deklarowana niezależność wobec głównego nurtu kultury masowej (tzw. „mainstreamu”) i ironiczny stosunek do niego oraz akcentowanie własnej oryginalności i indywidualności. Znakem identyfikacyjnym subkultury hipstersów jest kombinacja stylów, np. sportowego z retro albo kiczu z elegancją. Do dobrego tonu należy wzorowanie się na konkretnych „modowych epokach”, online: urodaizdrowie.pl/kim-sa-hipsterzy-czyli-jak-wyglada-hipster-w-polsce, dostęp: 25.07.2015; online: <http://www.polityka.pl/>, dostęp: 25.07.2015; online: <http://kobieta.gazeta.pl/>, dostęp: 25.07.2015; online: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Mods>, dostęp: 26.07.2015.

⁸² *How to be a femme fatale*, online: <http://www.wikihow.com/Be-a-Femme-Fatale>, dostęp: 14.12.2013.

⁸³ Tamże.

⁸⁴ *10 sposobów na bycie glamour*, online: <http://styl.fm/newsy/103955.10-sposobow-na-bycie-glamour>, dostęp: 14.12.2013.

tykami) oraz używając podwójnego nazwiska, dwóch imion bądź oryginalnego pseudonimu⁸⁵.

Szeroki kontekst *self-monitoringu* umożliwia sytuowanie doświadczenia *glamour* w kategoriach projektu estetycznego. Kompleksowe, multidyscyplinarne badania zjawiska *glamour* wyraźnie zmierzają w kierunku wykazania analogii do Kierkegaardenowskiego typu „życia estetycznego” mającego tę właściwość, że jest „pochłonięte (...) możliwościami: człowiek bawi nimi wyobraźnię, bawi swobodnie, bo nie krępują go, skoro są tylko możliwościami. Wciąż je przemienia, robi z nich coraz to nowe kombinacje i życie przekształca w kalejdoskop”⁸⁶. Dodatkowo *glamour* staje się współczesną próbą odnalezienia metody / formy / możliwości nadania sensu ludzkiej egzystencji w świecie⁸⁷, w którym tradycyjne wartości uległy relatywizacji, gdzie wszystko jest dozwolone, gdzie człowiek ma wolność wyboru definicji samego siebie. Poza tym *glam* ucieleśnia dążność do stworzenia wzorca / matrycy człowieka wybieranego przez jednostkę, tj. reprezentanta współczesnej popkultury; człowieka, którego istnienie jest możliwe oraz skutecznie podtrzymywane dzięki rozwojowi przemysłu kosmetycznego, mody, samochodowego, filmowego i telewizyjnego, a także poprzez oddziaływanie popularnych również wśród Polek i Polaków XXI wieku miesięczników typu: „*Glamour*”⁸⁸ czy „*Men’s Health*” świadomie ograniczających się do prezentacji wybranego aspektu kategorii człowieka *glamour*, mianowicie – typ / wariant zredukowany do płaszczyzny *image’u*.

⁸⁵ „Zamiast dostojnej Jadwigi bądź wesolą Jagodą, ze staroświeckiej Romany przemieni się w Romę. W niektórych sytuacjach możesz używać obcych odpowiedników: zamiast Stefy być Stefanie, Małgosi – Megge, Antonii – Toni (jak np. Toni Braxton), Tomasza – Tomem, Jana – Johnem, Grzegorza – Gregorym czy Gregiem, online: www.kafeteria.pl/seks-i-zwiazki/byc-glamour-albo-budzic-respekt-a_283, dostęp: 14.09.2014.

⁸⁶ Cyt. za W. Tatarkiewicz, dz. cyt., s. 66.

⁸⁷ Pragniemy nadać swemu życiu sens, lecz nie mamy gwarancji, że on obiektywnie istnieje. Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.

⁸⁸ W kampanii promującej czasopismo m.in. uczestniczyła aktorka Joanna Brodzik. Począwszy od roku 2007 „*Glamour*” ogłasza plebiscyty: „Kobieta Roku”, „Kreatywna w biznesie”, „Wejście w styl *glamour*”, „Show-biznes”, „Gwiazda zagraniczna”.

Bibliografia

Literatura:

- Ajdukiewicz K., *Zagadnienia i kierunki filozofii*, Warszawa 1949.
- Araszkiewicz A., *Glamouryzowanie chłopca*, online: www.obieg.pl/teksty13450, dostęp: 15.09.2014.
- Aronson E., Wilson T.D., Akert R.M., *Psychologia społeczna. Serce i umysł*, przeł. A. Bezwińska, Poznań 1997.
- Baber B.R., *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i polyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawa, 2007.
- Bauman Z., *Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni*, w: *Kultura popularna i (re-)konstrukcje tożsamości*, red. A. Gromkowska-Melosik, Poznań – Leszno 2007.
- Brown J., *Glamour in Six Dimensions: Modernism and the Radiancy of Form*, London 2009.
- Čarbić M., Pokrywka L., *Piękno ciała*, Warszawa 2010.
- Davidson D., *The Myth of the Subjective*, w: *Relativism. Interpretation and Confrontation*, Notre Dame 1989, s. 159–172.
- Dąbrowski B., *O tym, dlaczego dresiarze noszą dresy. Rozważania nad antropologią odzieży sportowej w subkulturach chuligańskich*, „Dialogi Polityczne” 2005, nr 5.
- Dyhouse C., *Glamour, Women, History, Feminism*, London 2010, online, <http://eds.b.ebscohost.com.Ebscohostresearchdatabasesest01.han3.lib.uni.lodz.pl/eds/ebookviewer/ebook/bmxLYmtfXzMxMzQ4Nl9fQU41?sid=72fc871c-7-9af-4402-bdcf eb8ed1f8a056@sessionmgr113&vid=1&format=EB&rid=1>, dostęp: 7.10.2015.
- Friedman A.T., *Merchandising Miami Beach: Morris Lapidus and the Architecture of Abundance*, „The Journal of Decorative and Propaganda Arts” 2010, t. 25: *The American Hotel*, s. 216–253.
- Gergen K. J., *Nasycone Ja. Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*, przeł. M. Marody, Warszawa 2009.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w późnej nowoczesności*, przeł. A. Sulżycka, Warszawa 2001.
- Głowiński M., *„Ferdynand” Witolda Gombrowicza*, Warszawa 1985.
- Goffman E., *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 1981.
- Grzegorzczkowska R., *Jak rozumieć kreatywny charakter języka*, w: *Kreowanie świata w tekstach*, red. A.M. Lewicki, R. Tokarski, , Lublin 1995, s. 13–25.
- Gundle S., *Glamour: A History*, Oxford 2008.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 2010.
- Ingarden R., *U podstaw teorii poznania*, red. M. Szymaniak, Warszawa 1971.
- Jankowiak A., Krupiński R., *Słownik psychologiczny. Leksykon ludzkich zachowań*, Konin 2012.
- Karwatowska M., *„Gazetowa” dziewczyna. Wybrane elementy wizerunku nastolatki w czasopiśmie młodzieżowym*, w: *Kultura popularna w szkole. Pobłażliwe przyzwolenie czy autentyczny dialog*, red. B. Myrdzik, M. Latoch-Zielińska, Lublin 2006, s. 141–151.
- Karwatowska M., *Kreowanie obrazu chłopaka w czasopiśmie młodzieżowym (na materiale „Twista” i „Dziewczyny”)*, w: *Kreowanie światów w języku mediów*, red. P. Nowak, R. Tokarski, Lublin 2007, s. 281–295.

- Kaszewski K., *Język dyskusji radiowej*, Warszawa 2006.
- Kierkegaard S., *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1981.
- Leary M.R., *Wynwieranie wrażenia na innych. O sztuce autoprezentacji*, przeł. A. Kacmąjor, M. Kacmąjor, Gdańsk 2007.
- Lisowska-Magdziarz M., *Feniksy, labędzie, motyle*, Kraków 2012.
- Ławecka M., *Styl osobniczy jako kreacja medialna? – o wypowiedziach Kuby Wojewódzkiego*, w: *Dyskurs autopromocyjny i jego współczesne odstoni*, red. I. Loewe, E. Tylc, A. Kalisz, t. 1, Katowice 2015.
- Łyszkowska M., *Zachowania mimetyczne kobiet pod wpływem telewizji i doświadczeń codzienności. Studium socjopedagogiczne*, Kraków 2009.
- Maćkiewicz J., *Co to jest „językowy obraz świata?”*, „Etnolingwistyka” 1999, t. 11, s. 7–23.
- Nieć M., *Komunikowanie polityczne w nowoczesnym państwie*, Warszawa 2013.
- Nowalska D., *Rekonstrukcje wzorów zachowań konsumpcyjnych wśród kobiet na przykładzie województwa śląskiego*, Katowice 2007, online: www.sbc.org.pl/content/4452/doktorat2693.PDF, dostęp: 10.11.2014.
- Obrębska M., Doda-Wyszyńska A., *Narcystyczny urok glamour. Bohaterowie i wartości*, w: *Glamour – magia czy mistyfikacja? Dawny urok w nowym wymiarze*, red. A. Kisielewska, M. Kostaszk-Romanowska, A. B. Strawińska, Białystok 2016, s. 67–84.
- Paczoska E., *Za co (nie) lubimy Harry’ego Pottera?*, w: *Kultura literacka dzieci i młodzieży u progu XXI stulecia*, red. J. Papużyńska, G. Leszczyński, Warszawa 2002.
- Pisarkowa K., *Pojęcie kreatywności językowej w nowej lingwistyce*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego” 1978, t. 36, s. 13–33.
- Poprzęcka M., *Glamour – uwodzi, kusci, urzęka, koi*, „Książki” 2014, nr 1 (12), online: http://wyborcza.pl/1,75517,15519327,O_potedze_glamouru_czyli_co_laczy_dzihadyste_Obame.html, dostęp: 21.07.2017.
- Postrel V., *The Power of Glamour: Longing and the Art of Visual Persuasion*, New York 2013.
- Rainko S., *Rola podmiotu w poznaniu*, Warszawa 1972.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 3, Lublin 2004.
- Ritzer G., *Magiczny świat konsumpcji*, przeł. I. Stawowy, Warszawa 2009.
- Rybicka-Nowacka H., *Losy wyrazów obcych w języku polskim*, Warszawa 1976.
- Sartre J. P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł. J. Krajewski, Warszawa 1989.
- Shilling C., *Sociologia ciała*, przeł. M. Skowrońska, Warszawa 2011.
- Sinielnikoff R., *Z badań nad kulturą językową XVI wieku. Nazny pojęć w „Dworzaniu” Łukasza Górnickiego*, „Poradnik Językowy” 1962, z. 1, s. 1–12.
- Schlenker B.R., *Impression Management: The Self-concept, Social Identity and Interpersonal Relations*, Monterey: Brooks/Cole 1980, s. 75–85.
- Schlenker B.R., Weigold, M. F., *Interpersonal Processes Involving Impression Regulation and Management*, w: M.R. Rozenweig, L. W. Porter, *Annual Review of Psychology*, Palo Alto 1992, s. 133–168.
- Smith E.E., *Glamour’s false charm*, „The New Criterion” 2013, t. 32, s. 76, on-line: <http://www.newcriterion.com/articles.cfm/Glamour-s-false-charm-7773>, dostęp: 7.10.2015.
- Stępień A.B., *Teoria poznania. Zarys kursu uniwersyteckiego*, Lublin 1971.

Strawińska A., *Glamour – magia czy mistyfikacja? Historia i definicja zjawiska w zarysie*, w: *Obszary polonistyki. Język-kultura-literatura*, red. J. Pasterska, M. Kulakowska, A. Antas, K. Krzysztoń, Rzeszów 2014, s. 119–128.

Strawińska A., *Pokolenie glamour – najnowszy „produkt” medialny*, w: *(Nowe) media. Implikacje kulturowe, językowe i edukacyjne*, red. M. Karwatowska, B. Jarosz, Lublin 2015, s. 37–51.

Strawińska A., *Autopromocja współczesnych polityków – językowe i pozajęzykowe mechanizmy na wybranych przykładach*, w: *Odkrywanie słowa – historia i współczesność*, red. U. Sokółska, Białystok 2015, s. 469–494.

Strawińska A., *Pokolenie glamour w świadomości młodzieży akademickiej (na podstawie badań ankietowych)*, w: *Glamour – magia czy mistyfikacja? Dawny urok w nowym wymiarze*, red. A. Kisielewska, A. Strawińska, M. Romanowska, Białystok 2016, s. 31–54.

Strawińska A., *Metamorfiza w stylu glamour. Metody i sposoby kreowania kobiecości prezentowane przez autorów internetowych poradników modowych i lifestylowych*, w: *Metamorfozy kobiecości w życiu i w literaturze*, red. W. Jakimiuk-Sawczyńska, J. Dziedzic, Białystok 2016, s. 207–218.

Strawińska A., *Mężczyzna w stylu glamour (na podstawie internetowych poradników modowych i lifestylowych)*, w: *Współczesny i dawny obraz mężczyzny w języku*, red. L. Mariak, J. Rychter, Szczecin 2016, s. 269–285.

Strawińska A., *Celebrytizm a dziecko. Autopromocyjne strategie wykorzystujące wizerunek dziecka w polskim show-biznesie*, w: *Współczesny i dawny obraz dziecka w języku*, red. L. Mariak, J. Rychter, Szczecin 2017, s. 277–294.

Szabala H., *Między obiektywizmem a s. transcendentalnym czyli podwójne oblicze dualizmu Kartezjańskiego*, „Zeszyty Naukowe Wydziału Humanistycznego Uniwersytetu Gdańskiego”: *Filozofia i Socjologia* 1992, s. 151–162.

Szmajke A., *Autoprezentacja: maski, pozy, miny*, Olsztyn 1999.

Szmajke A., *Skromnie czy asertywnie? Poziom osiągnięć szkolnych i styl autoprezentacji jako wyznaczniki ustosunkowania nauczycielek do uczniów*, w: *Przegląd Psychologiczny*, Lublin 2002, t. 45, nr 1, s. 123–139.

Tabernacka M., *Negocjacje i media w sferze publicznej*, Warszawa 2009.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. 3: *Filozofia XIX wieku i współczesna*, Warszawa 1999.

Wilson E., *A Note on Glamour*, „Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture” 2007, t. 11 (1), s. 101, online: <http://eds.b.ebscohost.com/Ebscohostresarchdatabasetest0.han3.lib.uni.lodz.pl/eds/pdfviewer/pdfviewer?sid=a2a255cb-8f66-47a5-ae66-aaa8f31acf56%40sessionmgr112&vid=5&hid=104>, dostęp: 8.10.2015.

Wojnar A., *Współczesne ujęcie kultury*, „Alma Mater” 2008, nr 100, s. 113–115, online: <http://www2.almamater.uj.edu.pl/100/29.pdf>, dostęp: 21.07.2017.

Wosińska W., *Psychologia życia społecznego. Podręcznik psychologii społecznej dla studentów i praktyków*, Gdańsk 2004.

Zambrzuska A., *Współczesne poradnictwo – między upelnomocnieniem a manipulacją*, w: *Manipulacja. Pedagogiczno-społeczne aspekty*, red. J. Aksman, cz. 2, Kraków 2010.

Zielińska M., *Wykluczenie konsumpcyjne – wymiar jednostkowy i społeczny – zarys problematyki*, w: *Życie w konsumpcji, konsumpcja w życiu. Psychologiczne ścieżki współzależności*, red. A.M. Zawadzka, M. Górnik-Durowe, Sopot 2010.

Słowniki i encyklopedie:

- Didier J., *Słownik filozofii*, przeł. K. Jarosz, Warszawa 1995.
 Kopaliński W., *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, online, www.slovníkonline.pl/kopaliniski/BC48FABB6E2313934125659900502A16.php, dostęp: 18.07.2017.
 Ling.pl, online: <http://www.ling.pl/p/slovník/angielski/>, dostęp: 3.12.2012.
 Markowski A., *Nowy słownik poprawnej polszczyzny*, Warszawa 2002.
Słownik języka polskiego, red. M. Szymczak, t. 1–3, Warszawa 1992.
Słownik języka polskiego PWN, online: www.sjp.pwn.pl
Słownik współczesnego języka polskiego, red. B. Dunaj, t. 1–2, Warszawa 2000.
Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, t. 1–4, Warszawa 2003.

Strony internetowe:

- Dziennik.pl, online: www.kobieta.dziennik.pl
 Dzień Dobry TVN, online: www.dziendobry.tvn.pl
 Egzystencjalizm, online: www.wssm.edu.pl/files/15Egzystencjalizm.pdf, dostęp: 19.07.2017.
 Glamour, online: www.glamour.pl
 How To Do Anything, online: wikihow.com
 Kafeteria, online: www.kafeteria.pl
 Kieraś H., *Subiektywizm*, online: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/subiektywizm.pdf>, dostęp: 20.07.2017.
 Onet.pl, online: www.kobieta.onet.pl
 Plejada, online: www.plejada.onet.pl
 Polityka, online: www.polityka.pl
 Polskie Towarzystwo Tomsza z Akwinu, online: www.ptta.pl
 Słownik synonimów, online: synonim.net.pl
 Søren Kirkegaard, online: <http://www.edukator.pl/sorenkirkegaard,3566.html>, dostęp: 21.10.2017.
 Styl.fm, online: www.styl.fm.pl
 Subiektywizm, online: <http://www.ptta.pl/pef/pdf/s/subiektywizm.pdf>, dostęp: 20.07.2017.
 Subiektywizm, online: <https://pl.wikipedia.org/wiki/Subiektywizm>, dostęp: 19.07.2017.
 Super Express TV, online: se.tv.pl
 Uroda i Zdrowie, online: www.urodaizdrowie.pl
 Urząd Ochrony Konkurencji i Konsumentów, online: uoik.gov.pl
 Wikipedia. Wolna Encyklopedia, pl.wikipedia.org
 Wirtualne Media, online: wirtualnemedial.pl
 Wprost, online: www.wprost.pl

Streszczenie

W artykule przedstawiona jest analiza zjawiska manipulacji wrażeniami. Manipulacja ta, mająca na celu kontrolowanie tego, jak nasz wizerunek kształtuje się w umysłach innych ludzi, nazywana jest w literaturze przedmiotu zarządzaniem wrażeniami i autopromocją. W analizie wykorzystano dwa portale internetowe: *Styl.fm* oraz *wikiHow*. Autorka omawia główne narzędzia i metody autokreacji wizerunku glamour (u kobiet, mężczyzn, oraz całego tzw. pokolenia glamour) oraz wzorce wizerunkowe znane jako Diva Glamour, Hollywood Glamour, femme fatale oraz trendsettera/trendsetterki, z naciskiem na tzw. „miejski look”.
Słowa kluczowe: glamour, styl, self-mentoring

Self-monitoring in *glamour* style as the logos of subjectivism. Basic tricks of putting on an autopromotion mask based on Internet fashion advice sites and lifestyle portals

Summary

The article presents an analysis of the phenomenon of manipulating impressions to control one's image in other people's minds, referred to in literature as self-monitoring, impression management, self-promotion, on the basis of two internet advice portals: *Styl.fm* and *wikiHow*. The author presents the main tools and methods of (auto)creation of a glamour image (of women and men, and the glamour generation itself) presented in these outlets, which is attained through consistent use of know-how. These include image patterns known as: Diva Glamour, Hollywood Glamour, femme fatale and trendsetter with a preference for the so called „city look”.

Key words: glamour, style, self-monitoring

Ewa Gorlewska
Uniwersytet w Białymstoku

Nazwy wartości uniwersalnych w polskiej Konstytucji – znaczenia tekstowe i konotacje potoczne¹

1. Wprowadzenie

Artykuł dotyczy fundamentalnych kategorii dóbr pojawiających się w aktualnej polskiej Konstytucji². Ze względu na to, że ustawa zasadnicza jest dokumentem obowiązującym wszystkich obywateli, niezależnie od uznawanego przez nich światopoglądu, powinna odwoływać się do najmniej dyskusyjnych kategorii wartości, akceptowanych przez ogół społeczeństwa. Wybór katalogu wartości wyznawanych przez mieszkańców państwa jest niemożliwy ze względu na silne zróżnicowanie postaw aksjologicznych. Prawodawca uwzględnił zatem szereg dóbr kojarzonych z różnymi stanowiskami ideologicznymi³, co w założeniu miało skutkować powszechnym zaakceptowa-

¹ Artykuł ten powstał na podstawie przygotowywanej aktualnie rozprawy doktorskiej pt. *Słownictwo aksjologiczne w Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej – znaczenia tekstowe a konotacje potoczne*, pisanej na Wydziale Filologicznym UwB pod kierunkiem prof. dr hab. Ireny Szczepankowskiej. Przywołany tu materiał leksykalny dotyczący konotacji potocznych wartości uniwersalnych i ich źródeł został pozyskany z badania ankietowego przeprowadzonego na potrzeby dysertacji.

² W całym artykule cytowane fragmenty Konstytucji pochodzą z wydania 15, Warszawa 2014.

³ Stanowiska te wyodrębnił Piotr Winczorek, który wskazał na istnienie w polskim społeczeństwie następujących postaw ideologicznych wraz z dominującymi w nich wartościami: 1) nacjonalistyczno-autorytarnej (naród, rasa), 2) narodowo-chrześcijańskiej (religia, naród, tradycja), 3) konserwatywno-autorytarnej (własność, autorytet, tradycja), 4) konserwatywno-liberalnej (własność, wolność, tradycja, prawo), 5) chrześcijańsko-demokratycznej (praca, własność, religia, prawo), 6) agrarystycznej (praca, własność, prawo, tradycja), 7) liberalno-demokratycznej (własność, wolność, prawo, tolerancja), 8) socjoliberalnej (własność, wolność,

niem katalogu wartości chronionych przy pomocy nowego prawa. O ile jednak ochrona poszczególnych wartości powodowała i nadal powoduje liczne dyskusje i spory⁴, o tyle ustanowienie pewnych ugruntowanych w tradycji europejskiej dóbr jako uniwersalnych, tj. powszechnie uznanych, spaja naród jako wspólnotę.

Poszczególne idee kodowane są w języku. Jednostki językowe mają określone znaczenie, które jest zmienne w czasie i zależne od okoliczności ekstralingwistycznych (np. sytuacji społeczno-politycznej) i pragmatycznych (m.in. cech interlokutorów, rodzaju kontaktu). Te same pojęcia mogą być różnie profilowane w zależności od tego, kto i w jakiej sytuacji się nimi posługuje. W związku z tym również nazwy upojeciowionych wartości mogą zawierać różne składniki znaczeniowe, co warunkuje wielowymiarowe rozumienie tych określeń.

Niniejszy artykuł stanowi zestawienie znaczeń tekstowych nazw wartości uniwersalnych z konotacjami potocznymi⁵ tej kategorii. Znaczenia tekstowe odzwierciedlają sposób rozumienia pewnych nazw wartości zakodowany w warstwie leksykalnej i pragmatycznej Konstytucji. Konotacjami potocznymi nazywam zaś sposoby rozumienia słów ujawniające się w codziennych sytuacjach mówienia. Jako że prawo dotyczy wszystkich obywateli, znaczenia nazw ujęte w tekstach prawnych nie powinny zasadniczo różnić się od powszechnie przyjętego rozumienia słów⁶. Na konieczność zachowania podobieństwa znaczeniowego leksyki prawnej i potocznej ze względu na wymóg

praca, tradycja), 9) socjaldemokratycznej (praca, równość, wolność, tolerancja), 10) komunistycznej (równość, praca, autorytet), 11) anarchistycznej (wolność, równość, tolerancja), 12) populistycznej (równość, autorytet) – P. Winczorek, *Nowa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Problem aksjologii*, „Przegląd Sejmowy”, 1996, nr 4, s. 12.

⁴ Przykładem może być tocząca się od lat debata światopoglądowa dotycząca rozmaitych problemów szczegółowych (m.in. ochrony życia, równouprawnienia). Punktem wspólnym tych rozmów jest refleksja nad aktualnością dotychczasowego prawa związanego z konstytucyjną ochroną określonych dóbr.

⁵ Konotacje potoczne zostały pozyskane w wyniku przeprowadzenia w 2016 r. ankiety lingwistycznej dotyczącej wyboru cenionych wartości oraz sposobu rozumienia nazw wartości konstytucyjnych. Respondentami było 300 studentów białostockich uczelni.

⁶ Por. A. Choduń, *Język prawny a język potoczny*, w: *Język, prawo, społeczeństwo*, red. E. Malinowska, Opole 2004, s. 77; R. Mastalski, *Wykładnia językowa w interpretacji prawa podatkowego*, „Przegląd Podatkowy” 1999, nr 47, s. 3; J. Pieńkos, *Podstawy juryslingwistyki*, Warszawa 1999, s. 100.

rozumiałości komunikatów wskazuje Irena Szczepankowska, według której „prawodawca, podobnie jak inni uczestnicy dyskursów społecznych, powinien respektować wymagania odbiorców w zakresie takim, jaki narzuca zasada kooperacji [M.P. Grice’a – dopisek mój, E.G.] i uszczegóławiające ją maksymy konwersacyjne”⁷.

Porównanie Konstytucji z wypowiedziami potocznymi pod kątem wyboru wartości uznanych za uniwersalne oraz rozumienia nazw konstytucyjnych dóbr ogólnoludzkich pozwoli odpowiedzieć na pytanie, czy pojęcia wartości uniwersalnych są przez prawodawcę i respondentów rozumiane w zbliżony sposób. Semantyka omawianych konstytucyjnych pojęć aksjologicznych jest uzupełniona o definicje słownikowe nazw wskazanych wartości⁸.

2. Konstytucyjne wartości uniwersalne – charakterystyka semantyczna

We wstępie do Konstytucji ustrojodawca wymienia cztery wartości uniwersalne: prawdę, dobro, piękno i sprawiedliwość:

(...) my – Naród Polski – wszyscy obywatele Rzeczypospolitej, zarówno wierzący w Boga będącego źródłem prawdy, sprawiedliwości, dobra i piękna, jak i nie podzielający [zapis oryginalny – E.G.] tej wiary, a te uniwersalne wartości wywodzący z innych źródeł (...).

(Preambula)

Trzy z nich (poza sprawiedliwością) tworzą klasyczną triadę wartości, mającą swoje źródło w filozofii Platona, i leżą u podstaw europejskiego kanonu aksjologicznego. Sprawiedliwość natomiast jest głównym wyznacznikiem etycznego porządku realizowanego w państwie. O właściwe jej respektowanie dbają odpowiednie instytucje wymiaru sprawiedliwości⁹. Warto zauważyć, że cztery dobra wymienione w ustawie zasadniczej jako wartości uniwersalne zyskały status obiekt-

⁷ I. Szczepankowska, *Polszczyzna wobec wymagań komunikacyjnych współczesnego społeczeństwa*, w: *Język polskiego prawa: nowe wyzwania*, red. D. Kondratczyk-Przybylska, A. Niewiadomski, E. Walewska, Warszawa 2016, s. 231.

⁸ Wypowiedzi ankietowe pozwalają dotrzeć do rozumienia słów przez danego respondenta. Rozumienie to może, ale nie musi, być zbliżone z ogólnie przyjętym pojmowaniem pewnych nazw zapisanym w słownikach języka polskiego.

⁹ Z. Stawrowski, *Aksjologiczne podstawy Konstytucji*, online:

<http://www.rpo.gov.pl/pliki/12180269390.pdf>, dostęp: 3.09.2016.

tywnych – ich ocena nie zależy od indywidualnych preferencji moralnych człowieka. Stałość tych kategorii daje aksjologii konstytucyjnej obiektywistyczne ugruntowanie¹⁰, które winno ideologicznie spajać wspólnotę narodową złożoną z grup i jednostek wyznających różne idee. Dodatkowo, jak twierdzi Ryszard Piotrowski, wartości uniwersalne mają charakter transcendentálny, absolutny – nie podlegają negacji, ponieważ istnieją obiektywnie, niezależnie od preferencji aksjologicznych poszczególnych społeczeństw¹¹.

Wartości uniwersalne stanowią podstawę konstytucyjnej (państwowej i społecznej) aksjologii, ich odbiorcą i dysponentem jest człowiek. Nawet dobra absolutne, istniejące obiektywnie, aby się pojawić, muszą zostać zrealizowane przez podmiot. Jak twierdzi Roman Ingarden, wszystkie wartości istnieją w sposób niezależny, jednakże ich bytowa niesamodzielnosc wymaga, by zostały „odkryte” przez człowieka i przez niego były praktykowane¹².

Prawda

Leksem ten literalnie pojawia się w ustawie zasadniczej tylko raz – w preambule. Przez prawodawcę został usytuowany wśród nazw wartości uniwersalnych leżących u podstaw europejskiej i polskiej aksjologii. Prawda rozumiana jako byt abstrakcyjny nie jest jedynym profilem tego pojęcia, jaki występuje w analizowanym dokumencie. Omawiana wartość zyskuje także dwie inne postacie: wiedzy o świecie oraz znajomości ważnych dla państwa wydarzeń. Narzędziami pozytywnie wartościowanymi w Konstytucji, pozwalającymi dotrzeć do prawdy, są nauka i wykształcenie. Natomiast instrumentami pomocnymi w zdobywaniu wiedzy z zakresu funkcjonowania państwa jest informacja (a wraz z nią jawność). W obu kontekstach prawda postrzegana jest jako wartość poznawcza związana z wiedzą człowieka o otaczającym go makro- i mikroświecie. Różne profile prawdy są

¹⁰ M. Piechowiak, *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Synteza prawa polskiego od 1989 roku*, red. T. Guz i in., Warszawa 2013, s. 66.

¹¹ R. Piotrowski, *Powiązanie wartości społecznych i obywatelskich w Konstytucji RP*, online: <http://przegląd-socjalistyczny.pl/debaty-redakcyjne/32-debata/414-powiazanie-wartosci-spoecznych-i-obywatelskich-w-konstytucji-rp>, dostęp: 18.02.2017.

¹² R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987; por. W. Furmanek, *Niektóre problemy związane z procesami urzeczywistniania wartości*, w: *Wartości w pedagogice. Urzeczywistnianie wartości*, red. W. Furmanek, A. Długosz, Rzeszów 2015, s. 45.

w Konstytucji rozmaicie waloryzowane, o czym świadczy status prawny związanych z nią wartości instrumentalnych. Oto wybrane fragmenty ustawy zasadniczej obrazujące omawiany brak równowagi w ocenie poszczególnych form przejawiania się prawdy:

Art. 45. (...) 2. Wyłączenie jawności rozprawy może nastąpić ze względu na moralność, bezpieczeństwo państwa i porządek publiczny oraz ze względu na ochronę życia prywatnego stron lub inny ważny interes prywatny.

Art. 61. 1. Obywatel ma prawo do uzyskiwania informacji o działalności organów władzy publicznej oraz osób pełniących funkcje publiczne. (...) 3. Ograniczenie prawa (...) może nastąpić wyłącznie ze względu na określone w ustawach ochronę wolności i praw innych osób i podmiotów gospodarczych oraz ochronę porządku publicznego, bezpieczeństwa lub ważnego interesu gospodarczego państwa.

Art. 54. 1. Każdemu zapewnia się wolność wyrażania swoich poglądów oraz pozyskiwania i rozpowszechniania informacji.

Art. 70. 1. Każdy ma prawo do nauki. Nauka do 18 roku życia jest obowiązkowa. Sposób wykonywania obowiązku szkolnego określa ustawa

Art. 213. 1. Krajowa Rada Radiofonii i Telewizji stoi na straży wolności słowa, prawa do informacji oraz interesu publicznego w radiofonii i telewizji.

Możliwość ograniczenia jawności informacji – ze względu na moralność publiczną, bezpieczeństwo i dobro państwa, porządek publiczny, ochronę życia prywatnego – wskazuje na podrzędność płynącej z nich wiedzy (prawdy) wobec wymienionych dóbr. Z kolei inne wartości instrumentalne związane z analizowaną wartością, takie jak wykształcenie i nauka, mają w Konstytucji wysoki status dóbr powszechnie dostępnych. Z przytoczonych artykułów wynika, że prawda nie jest wartością o jednoznacznej charakterystyce. Pewne jej aspekty są cennie bezwzględnie wysoko, inne zaś ustępują miejsca wartościom uznanym za ważniejsze.

Prawda w ujęciu słownikowym różni się od jej portretu konstytucyjnego. Leksykografowie podkreślają jej związek z rzeczywistością obiektywną, nawiązują tym samym do klasycznej koncepcji prawdy

sformułowanej przez Artystotelesa¹³. Zdaniem autorów definicji „prawdy” jest ona ‘zgodnością tego, co się mówi z tym, co jest’ oraz ‘tym, co istnieje obiektywnie’¹⁴. Ponadto podkreśla się jej powszechność i wolność od indywidualnych zapatrywań, o czym świadczą następujące charakterystyki: (prawda to) ‘idea, zasada, teza, uważana powszechnie za niepodważalną’, ‘to, co istnieje rzeczywiście i jest niezależne od subiektywnych doznań i ocen’¹⁵.

Dobro

Dobro jest najbardziej rozpowszechnioną kategorią wartości w ustawie zasadniczej. Aktualizuje się jako wartość sama w sobie oraz w postaci innych pojęć aksjologicznych implikujących obecność dobra określonego rodzaju. Właściwie cała Konstytucja, czyli wszystkie zawarte w niej prawa, zasady, obowiązki i wolności (również zakazy) służą określonemu dobru¹⁶. Ewa Malinowska zauważa, że w ustawie zasadniczej głównym obiektem ochrony nie jest dobro samo w sobie, lecz dobro określonego podmiotu: jednostki, grupy (narodu, społeczeństwa) czy struktury (ojczyzny, państwa)¹⁷.

Nazwa „dobro” oznacza w Konstytucji wartość uniwersalną mającą swoje źródło w Bogu bądź w sumieniu człowieka. Poszczególne profile omawianego pojęcia w odniesieniu do konkretnych obiektów wartościowanych w Konstytucji można podzielić na trzy aspekty: dobro jednostki, grupy i państwa. O dobru jednostki traktuje art. 25 ust. 3 dotyczący współpracy państwa i kościoła:

Stosunki między państwem a kościołami i innymi związkami wyznaniowymi są kształtowane na zasadach poszanowania ich autonomii oraz wzajemnej niezależności każdego w swoim zakresie, jak również współdziałania dla dobra człowieka i dobra wspólnego.

Mimo tego, że przywołany artykuł odnosi się do relacji między dwiema strukturami (państwem i kościołem), przedmiotem troski

¹³ Zdaniem Artystotelesa „Powiedzieć, że istnieje, o czymś, czego nie ma, jest fałszem. Powiedzieć o tym, co jest, że jest, a o tym, czego nie ma, że go nie ma, jest prawdą”, zob. J. Łukasiewicz, *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1978, s. 18.

¹⁴ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. T. Zgólkowa, t. 32, Poznań 2001, s. 266–267.

¹⁵ *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. S. Dunaj, t. 2, Warszawa 1999, s. 142.

¹⁶ Zob. E. Malinowska, *Konstytucja jako gatunek tekstu prawnego*, Opole 2004, s. 129.

¹⁷ Tamże, s. 129–130.

państwa jest tu również dobro człowieka. Wyrazem tej troski jest dbałość o dobro grupy, wspólnoty, w której każda jednostka musi funkcjonować.

Zdecydowana większość wypowiedzi ustrojodawcy odnosi się do dobra wspólnoty. W preambule pojawia się wyrażenie „dobro Rodziny Ludzkiej”, ze względu na które winno się podtrzymywać współpracę ze wszystkimi krajami. Ustrojodawca wpisuje adresatów dokumentu, obywateli III Rzeczypospolitej, w ramy całej ludzkości, nadając tym samemu dobru status ogólnoludzki. W dalszej części dokumentu uwaga prawodawcy zostaje skierowana na dobro ogółu rozumiane wąsko jako dobro wspólnoty obywatelskiej i polskiego społeczeństwa. Innym punktem widzenia, choć pokrewnym poprzednio omówionemu, jest dobro publiczne. W Konstytucji chroni się je poprzez ograniczenie prawa do strajku – mówi się o tym w art. 59 ust. 3:

Związkom zawodowym przysługuje prawo do organizowania strajków pracowniczych i innych form protestu w granicach określonych w ustawie. Ze względu na dobro publiczne ustawa może ograniczyć prowadzenie strajku lub zakazać go (...).

Prawodawca nie precyzuje, co ma na myśli, gdy używa określenia „dobro publiczne”, ale kontekst użycia tego wyrażenia może wskazywać na ochronę bezpieczeństwa ludzi lub dbanie o nienaruszenie mienia publicznego.

Interesującym sposobem widzenia dobra jako wartości jest dobro obywateli. Pojawia się ono w artykułach ustawy zasadniczej (art. 104 ust. 2, 130 i 151), które nakazują złożenie przez polityka odpowiedniego przyrzeczenia przed objęciem przez niego urzędu prezydenta, prezesa i wiceprezesa rady ministrów, ministra lub posła. Ochrona dobra obywateli przybiera wówczas następującą formę:

Uroczycie ślubuję rzetelnie i sumiennie wykonywać obowiązki wobec Narodu, strzec suwerenności i interesów Państwa, czynić wszystko dla pomyślności Ojczyzny i dobra obywateli, przestrzegać Konstytucji i innych praw Rzeczypospolitej Polskiej.

Z tego, że ochrona tej wartości jest elementem ślubowania składanego przez najważniejsze osoby w państwie, wynika, że dobro obywateli zajmuje szczególne miejsce w hierarchii konstytucyjnych wartości. Sąsiedztwo wyrażenia predykatywnego „czynić wszystko” za-

wierającego kwantyfikator ogólny („wszystko”) podkreśla rangę obiektów, do których odnosi się wyrażone za jego pomocą zapewnienie. W przytoczonym artykule słowa „dobro” i „pomyślność” są synonimami.

Podobnie brzmią ślubowania złożone przez Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej i osoby należące do Rady Ministrów:

Obejmując z woli Narodu urząd Prezydenta Rzeczypospolitej Polskiej [Prezesa Rady Ministrów, wiceprezesa Rady Ministrów, ministra – E.G.], uroczystie przysięgam, że dochowam wierności postanowieniom Konstytucji, będę strzegł niezłomnie godności Narodu, niepodległości i bezpieczeństwa Państwa, a dobro Ojczyzny oraz pomyślność obywateli będą dla mnie zawsze najwyższym nakazem.

Pojęcie dobra pojawia się w Konstytucji także w odniesieniu do rodziny. Troska o nią przejawia się w ochronie tworzących ją osób i relacji. Z artykułu 71 ustępu 1 wynika, iż operując pojęciem, dobra prawodawca ma na uwadze aspekt ekonomiczny i socjalny: „Państwo w swojej polityce społecznej i gospodarczej uwzględnia dobro rodziny”.

Innymi przestrzeniami przejawiania się dobra w Konstytucji są państwo i Ojczyzna. Postulat ich ochrony uzewnętrznia się w preambule oraz w artykułach: 85, 113, 130 i 151 Konstytucji i wiąże się z troską o pomyślność przestrzeni zarówno politycznej, jak i kulturowej:

W trosce o byt i przyszłość naszej Ojczyzny, (...) ustanawiamy Konstytucję Rzeczypospolitej Polskiej (...).Wszystkich, którzy dla dobra Trzeciej Rzeczypospolitej tę Konstytucję będą stosowali, wzywamy, aby czynili to, dbając o zachowanie przyrodzonej godności człowieka, jego prawa do wolności i obowiązku solidarności z innymi, a poszanowanie tych zasad mieli za niewzruszoną podstawę Rzeczypospolitej Polskiej.
(Preambula)

Art. 85. 1 Obowiązkiem obywatela polskiego jest obrona Ojczyzny. (...)

Art. 113 Posiedzenia Sejmu są jawne. Jeżeli wymaga tego dobro państwa, Sejm może bezwzględną większością głosów w obecności co najmniej połowy ustawowej liczby posłów uchwalić tajność obrad.

Interpretacja pojęcia ‘dobro’ ujęta w ustawie zasadniczej jest zgodna z ogólną definicją leksemu „dobro”, w której wskazuje się takie elementy jego znaczenia, jak: ‘to, co pomyślne’, ‘to, co poży-

teczne', 'to, co wartościowe'¹⁸. Poza tym profilem leksykografowie podkreślają także moralny aspekt dobra. Ujawnia się on w następujących charakterystykach: 'to, co jest cenione w kodeksie moralnym człowieka', 'chęć pomagania innym', 'życzliwe nastawienie do świata', 'wrażliwość na czyjeś cierpienie'¹⁹, 'to, co jest zgodne z zasadami moralności, etyki i religii'²⁰.

Polska Konstytucja aktualizuje zarówno transcendentny, jak i społeczny wymiar omawianej wartości. Prawodawca skupia się jednak na konkretnych działaniach, które mają zapewnić realizację dobra pojmowanego jako pomyślność człowieka, grupy obywatelskiej i państwa.

Piękno

W przeciwieństwie do wartości współtworzących kategorię dóbr uniwersalnych leksem ten nie został szczegółowo zaprezentowany w badanym tekście. Piękno pojawia się w Konstytucji wyłącznie jako element klasycznej triady wartości, nie zostało przez ustrojodawcę w żaden sposób skonkretyzowane.

Definicje słownikowe nazwy „piękno” nie podają szczegółów, które pomogłyby zrekonstruować sposób rozumienia wartości przez prawodawcę. Leksykografowie podkreślają, iż „piękno” znaczy tyle, co ‘szczególna wartość moralna’²¹. Poza aspektem etycznym w definicjach ujawnia się także sens estetyczny „piękna” określany jako ‘zespół cech wywołujących przyjemne wrażenia estetyczne’²², ‘zespół cech (...), który sprawia, że coś się podoba, budzi bezinteresowny zachwyt’²³ czy ‘zespół cech wywołujących przyjemne wrażenia estetyczne’²⁴. Przywołane elementy definicji hasła „piękno” odsyłają do subiektywnie ocenianych cech estetycznych obiektów oraz do niesprecyzowanej

¹⁸ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 2, Warszawa 1965, s. 164; *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 8, Poznań 1996, s. 418; *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 1, Warszawa 2003, s. 625.

¹⁹ *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. 1, Warszawa 1999, s. 175.

²⁰ *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki, online, <http://wsjp.pl>, dostęp: 18.02.2017.

²¹ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 6, Warszawa 1964, s. 364; *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. 2, Warszawa 1999, s. 42; *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 28, Poznań 2000, s. 349.

²² *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 28, dz. cyt.

²³ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 6, dz. cyt.

²⁴ *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. 2, dz. cyt.

wartości moralnej. Ochrona tej wartości w Konstytucji w pewnym sensie może przejawiać się w dbałości o teksty kultury oraz wolność ich tworzenia i odbioru.

Sprawiedliwość

Można przypuszczać, iż ta niepochoząca z klasycznej triady wartość znalazła się wśród ogólnoludzkich dóbr ze względu na jej związek z prawem – jednym z filarów funkcjonowania państwa jako struktury politycznej²⁵. Sprawiedliwość jest miernikiem słuszności postępowania władz i obywateli. Podniesienie jej do rangi wartości ogólnoludzkiej, kanonicznej podkreśla wysoki status demokratyczności ustroju Rzeczypospolitej, który oparty jest na rządach prawa. Poza wymiarem uniwersalnym sprawiedliwość przybiera w ustawie zasadniczej postać prawnego terminu „sprawiedliwość społeczna” rozumianego jako ‘przyznanie jednostce należnych jej praw zgodnie z zasadami demokracji’²⁶. Sprawiedliwość społeczna, interpretowana w kategoriach egalitaryzmu i wolności, należy do wartości fundamentalnych dla funkcjonowania Rzeczypospolitej jako struktury politycznej. O wysokiej kwalifikacji omawianego dobra świadczy uznanie go za zasadę realizowaną przez państwo polskie, które w myśl artykułu drugiego „ureczywistnia zasady sprawiedliwości społecznej”. Społeczna perspektywa sprawiedliwości wiąże się także z jej aspektem prawnym. Artykuł 45 ust. 1 głosi, że „każdy ma prawo do sprawiedliwego i jawnego rozpatrzenia sprawy”. W tym rozumieniu sprawiedliwość oznaczałaby ‘działanie zgodne z przyjętymi w państwie zasadami prawa i równe traktowanie obywateli podług tych zasad’ [wyjaśnienie własne – E.G.]. Konstytucyjna sprawiedliwość kojarzona jest także z ponoszeniem odpowiedzialności karnej za złamanie reguł prawnych obowiązujących w państwie. O wysokiej ocenie tej wartości świadczy również to, iż jej realizacja nie podlega ograniczeniu nawet w czasie trwania stanu wojennego i wyjątkowego. Podobny brak ograniczeń dotyczy ponoszenia odpowiedzialności karnej za działanie wbrew sprawiedliwości i prawu (art. 233 ust.1).

Konstytucyjne rozumienie nazwy „sprawiedliwość” jest konkretyzacją ogólnego jej pojmowania ujętego w opisach leksykograficznych.

²⁵ Por. Z. Stawrowski, *Aksjologia i duch Konstytucji III RP*, „Przegląd Sejmowy” 2007, nr 4, s. 49–64.

²⁶ *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 3, Warszawa 2003, s. 1349.

W słownikach hasło „sprawiedliwość” objaśniane jest jako: ‘uczciwe, prawe postępowanie’, ‘obiektywizm’, ‘bezsronność’²⁷. Nieczęsto podkreślany jest moralny sens sprawiedliwości – odwołuje się do niego Halina Zgólkowa, która formułuje następującą definicję: ‘wszystko, co jest zgodne z przyjętymi w danej społeczności zasadami etycznymi’²⁸.

3. Semantyka nazw wartości uniwersalnych w opinii respondentów²⁹

Osobną kwestię stanowi to, jak ankietowani rozumieją nazwy uniwersalnych wartości konstytucyjnych. W celu skonfrontowania konotacji potocznych tych nazw ze znaczeniami tekstowymi umieściłam w kwestionariuszu pytanie: „Jakie obiekty, zjawiska lub zachowania kojarzą Ci się z takimi wartościami, jak prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość”³⁰. Wynik badania prezentuję poniżej w postaci potocznych charakterystyk semantycznych nazw wartości uniwersalnych³¹.

Prawda

Z wypowiedzi respondentów wylania się lista piętnastu hasel i wyrażań charakteryzujących omawianą wartość: „szczerłość” (80 powtórzeń), „sąd” (29), „rodzina” (23), „sprawiedliwość” (11), „zaufa-

²⁷ *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 8, Warszawa 1966, s. 626; *Słownik współczesnego języka polskiego*, red. B. Dunaj, t. 2, Warszawa 1999, s. 342; *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 3, Warszawa 2003, s. 1349.

²⁸ *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 40, Poznań 2003, s. 78.

²⁹ Semantyce nazw wartości w ich ujęciu potocznym poświęcona jest praca pod redakcją Jerzego Bartmińskiego pt. *Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych*, Lublin 2006.

³⁰ Tak sformułowane pytanie pozwoli wydobyć językowy obraz wartości absolutnych (podstawowych), które trudno opisać inaczej niż poprzez odniesienie ich do ludzkiego doświadczenia. Lista wartości ujętych w przytoczonym pytaniu jest dłuższa i obejmuje także: wolność, niepodległość, równość, bezpieczeństwo, godność, moralność i poczucie tożsamości.

³¹ Opisy semantyczne wynikające z wypowiedzi ankietowych mają z konieczności charakter skrótowy, w ramach artykułu trudno bowiem dokonać szczegółowej analizy znaczeń. Lista hasel i charakterystyk nazw wartości uniwersalnych obejmuje: 53 jednostki kojarzone z nazwą „prawda”, 71 jednostek związanych z nazwą „dobro”, 53 jednostki charakteryzujące nazwę „piękno” oraz 54 jednostki odnoszące się do nazwy „sprawiedliwość”.

nie” (9), „przyjaciół” (9), „uczciwość” (7), „religia” (7), „Bóg” (7), „zależy od punktu widzenia” (6), „przyjaźń” (6), „rodzice” (6), „ewangelia” (5), „dziecko” (5), „zgoda ze sobą” (5).

Prawda jako dobro kojarzona jest z obiektami należącymi zarówno do sfery sacrum, jak i profanum; nie jest postrzegana jednoznacznie ani jako wartość absolutna, ani relatywna. Konotacje potoczne analizowanej nazwy skupione są wokół konkretnych zjawisk w rzeczywistości, będących nośnikami prawdy. Ankietowani upatrują tej wartości przede wszystkim w określonych postawach i zachowaniach wobec innych ludzi i siebie. Do zachowań ściśle związanych z komunikowaniem prawdy i prezentowaniem postawy świadczącej o rzetelności należą szczerść i uczciwość. Semantycznie skorelowany z leksemami „szczerść” i „uczciwość” jest wyraz „zaufanie” oznaczający ‘przekonanie, że czyjeś słowa, informacje są prawdziwe’³². Interesująca wydaje się charakterystyka wskazująca na to, że prawda przejawia się nie tylko w stosunku podmiotu do osób postronnych, lecz także do samego siebie – według respondentów takie rozumienie prawdy mieści się w wyrażeniu „zgoda z samym sobą”. Nośnikami prawdy są też osoby (oraz grupy osób) i związane z nimi relacje. Respondenci uznali, że z prawdą wiążą się takie osoby i mikrospołeczności, jak: dziecko, przyjaciel, rodzice i rodzina. Powiązanie prawdy z wartościami rodzinnymi nie jest zaskakujące – w polskiej (i europejskiej) kulturze rodzina jest podstawową jednostką społeczną. Rodzina to pierwsze najbliższe otoczenie człowieka, grupa osób zaufanych, na których można polegać. Dodatkowo leksem „dziecko” niewolny jest od kulturowych skojarzeń z tym, co autentyczne, szczerze, niewinne, naturalne. Co ciekawe, studenci nie wskazali miłości (uczucia i relacji międzyludzkiej) jako nośnika prawdy, lecz za nośnik ten uznali przyjaźń. Prawda jest też potocznie kojarzona ze sprawiedliwością i normami, o czym świadczy wielokrotne wskazanie sądu jako instytucji chroniącej tę wartość. Za prawdą kryje się więc autorytet w postaci sędziów, którzy określają, co leży w granicach prawdy (i w domyśle – sprawiedliwości), a co poza nią wykracza. Oprócz konotacji związanych z przyziemnymi obiektami rzeczywistości w wypowiedziach respondentów pojawiają się także inne skojarzenia, świadczące o tym, że

³² *Słownik języka polskiego PWN*, hasło: „zaufanie”, online: <http://sjp.pwn.pl/szukaj/zaufanie.html>, dostęp: 20.02.2017.

prawda bywa przez studentów postrzegana jako wartość wiązana ze świętością. W tym kontekście wartość ta zyskuje wymiar ponadczasowy i ponadludzki; przysługują jej takie cechy, jak wieczność, niezmiennosc i (w pewnym sensie) niepoznawalność. Do takiej interpretacji skłaniają następujące zjawiska kojarzące się respondentom z prawdą: Bóg, ewangelia, kościół. Przypisanie prawdzie boskiej proveniencji lokuje tę wartość w kategorii dóbr najwyższych, sakralnych, tym samym niepodważalnych. W religijnym obrazie świata dominuje przekonanie, że nośnikami świętości są odpowiednie instytucje (kościół) i teksty czy księgi (ewangelia) przekazujące, według wyznawców, wolę Boga.

Prawda jest postrzegana przez ankietowanych zarówno jako dobro absolutne, jak i relatywne. O absolutnym charakterze tej wartości świadczy jej powiązanie z innymi kategoriami aksjologicznymi z rzędu sakralnych i uniwersalnych, przede wszystkim z Bogiem i sprawiedliwością. Pozostałe konotacje ujawniają względność tej wartości, na co wskazują m.in. takie wypowiedzi, jak: „zgoda ze sobą” (prawda jest tu zależna od postawy człowieka wobec świata) czy „zależy od punktu widzenia”.

Dobro

Jak wynika z przeprowadzonej ankiety, wartość ta kojarzona jest przede wszystkim z określonymi działaniami w sferze społecznej lub w najbliższym otoczeniu oraz z konkretnymi osobami. W rankingu wypowiedzi mających nie mniej niż 5 powtórzeń zabrakło charakterystyk odnoszących się do sfery sacrum i do innych wartości absolutnych. Lista określeń konotowanych przez nazwę „dobro” jest następująca³³: „pomoc” (94), „rodzina” (24), „miłość (16), „bezinteresowność” (14), „akcje charytatywne” (11), „dom” (10), „mama” (8), „człowiek” (7), „uprzejmość” (7), „szacunek” (7), „wolontariat” (7), „przyjaciół” (6).

Analizowana wartość w opinii respondentów przejawia się w zachowaniach określonych wspólnym mianem „pomoc”, związanych ze wspieraniem drugiego człowieka w trudnej sytuacji. Z leksemem „pomoc” semantycznie skorelowane są nazwy pewnych postaw człowieka wobec innych ludzi, takie jak „uprzejmość”, „szacunek” i „bezinteresowność”. Interpretacja semantyczna tej grupy wyrazów pozwa-

³³ Podaję w kolejności od największej do najmniejszej liczby wskazań.

la na zrekonstruowanie potocznego znaczenia słowa „dobro”, w którym mieszczą się następujące informacje³⁴: ‘praca na rzecz innych’, ‘ułatwienie komuś czegoś’, ‘wykonanie wysiłku na rzecz innej osoby’ („pomoc”), ‘uznanie kogoś za osobę wartościową’ („szacunek”), ‘traktowanie kogoś z zachowaniem zasad etykiety, grzeczności’ [objaśnienie moje – E.G.], („uprzejmość”), ‘działanie na rzecz innych wolne od oczekiwania zysku’ [objaśnienie moje – E.G.], („bezinteresowność”). W świetle przytoczonych objaśnień dobro jawi się jako wartość ogólnospołeczna, urzeczywistniająca się w trosce o drugiego człowieka, w działaniach mających pozytywne skutki dla otoczenia. Obraz ten uzupełniają inne hasła – nazwy działań i instytucji, wskazane przez respondentów jako charakterystyczne dla dobra: „wolontariat”, „akcje charytatywne”, „kościół”. Aktywności i podmioty ukryte za tymi nazwami wiążą się z niesieniem bezinteresownej pomocy tym, którzy jej potrzebują, stanowią więc realizację wskazanych wcześniej postaw i zachowań.

Ostatnią grupą określeń związanych z dobrem, są „osoby i relacje”. Zgodnie z opinią ankietowanych z dobrem kojarzy się człowiek, zwłaszcza ktoś, kto należy do najbliższego otoczenia. Relacja bliskości jako ważny czynnik lokalizowania dobra jest odzwierciedlona w hasłach: „rodzina”, „mama”, „dom”³⁵, „przyjaciół”. Ważna w tym kontekście jest także „miłość” denotująca zarazem uczucie i związek z drugim człowiekiem.

Z konotacji potocznych nazwy „dobro” przywołanych w ankietach wynika, że denotowana wartość ujmowana jest w kategoriach społeczno-pragmatycznych, nie zaś sakralnych czy duchowych. Dobrem, zdaniem respondentów, jest humanitarne postępowanie, zaś jego nosicielami są przede wszystkim instytucje pomocowe oraz osoby z najbliższego otoczenia.

Piękno

„Piękno” zostało scharakteryzowane za pomocą kilku leksemów dających się podzielić na określone kategorie: „natura” (49), „sztuka” (60), „kobieta” (21), „przyroda” (20), „muzyka” (13), „estetyka” (10),

³⁴ Cytowane objaśnienia pochodzą ze *Słownika języka polskiego PWN*, dz. cyt.

³⁵ W moim przekonaniu słowo „dom” w kontekście aksjologicznym oznacza nie tyle miejsce, budynek, co przyjazną atmosferę i poczucie bezpieczeństwa zapewniane przez osoby ten dom tworzące.

„muzeum” (8), „wygląd zewnętrzny” (7), „dobro” (7), „krajobraz” (7), „moda” (6), „malarstwo” (5), „literatura” (5), „teatr” (5).

Wymienione leksemy denotują elementy rzeczywistości związane z dwiema sferami: naturą i kulturą. Wiele wskazuje na to, że respondenci wiążą piękno z estetyką, tym, co ładne, co się podoba, co wzbudza zachwyt. Do leksemów, których denotaty spełniają wymienione kryteria, zdaniem respondentów należą: „natura”, „przyroda” i „krajobraz”. Ich znaczenie związane jest z otoczeniem bliskim człowiekowi. Zachwyt nad pięknem świata wynika być może ze spektakularności i potęgi pewnych zjawisk (burz, huraganów, trzęsień ziemi); możliwe też, że powodem uznania przyrody za piękno jest jej niepowtarzalność i tajemniczość. Powiązanie wartości absolutnej z przyrodą wskazuje na wysoką waloryzację natury jako czegoś, co zawiera w sobie wyższy pierwiastek aksjologiczny. Elementem stojącym w pewnej sprzeczności z naturą jest kultura rozumiana jako katalog norm, zachowań, sztuk wykreowanych przez człowieka na potrzeby własne i społeczności. Wypowiedzi respondentów łączące piękno z kulturą odnoszą się do kilku elementów. Przede wszystkim do sztuki jako takiej oraz sztuk szczegółowych. Ankietowani wymieniają nazwy takich zjawisk, jak: „sztuka” (w rozumieniu ogólnym), „muzyka”, „malarstwo”, „literatura”. Są to określenia wytworów ludzkiego talentu, danego artystom, co prawda, w sposób naturalny, lecz szlifowanego w toku ciężkiej, trwającej latami pracy. Piękno zatem tkwi nie tylko w człowieku jako części natury, lecz także w efektach pewnych jego działań. W obręb kategorii kultury włączyłam także nazwy miejsc kojarzonych z prezentowaniem sztuk: „teatr”, „muzeum”. Interesujące wydaje się to, że poza sztuką pojmowaną jako coś wykwintnego, danego wybranym, ankietowani z wartością piękna skojarzyli także przyziemne elementy kultury, takie jak moda czy wygląd zewnętrzny, których ocena estetyczna zależy przecież od aktualnie dominującego trendu. Piękno w ujęciu potocznym kojarzy się zarówno z niepowtarzalną naturą, względnie trwałą sztuką, jak z przemijalną modą będącą owocem upodobań. Poza wskazanymi konotacjami respondenci ujawnili jeszcze dwie, które wyróżniają się na tle przywołanych kategorii. Pierwszą z nich jest kobieta – *nomem omen* pleć piękna, uosobienie urody i wdzięku. Ankietowani posłużyli się jedną ze stereotypowych wizji kobiety, osoby pojawiającej się choćby w reklamie czy mediach w roli swoistej ozdoby. Drugą natomiast jest skojarzenie pięk-

na z dobrem³⁶. Współwystępowanie i przenikanie się różnych wartości absolutnych jest naturalne – wartości nie istnieją w próżni, lecz funkcjonują obok siebie, ich drogi często się splatają. Jak widać nie tylko w teoretycznych rozważaniach, lecz także w empirycznie pozyskanych potocznych konotacjach nazw wartości, związki te są dostrzegalne.

Sprawiedliwość

Ostatnią z analizowanych kategorii aksjologicznych jest sprawiedliwość charakteryzowana w ankietach przez następujące leksemy i wyrażenia: „sąd” (117), „prawo” (25), „Bóg” (11), „równość”, „zaniechanie tej wartości”, „równouprawnienie” (7), „państwo” (6).

Wartość ta zdaniem respondentów przejawia się przede wszystkim w równym (takim samym) traktowaniu wszystkich ludzi – o takim jej pojmowaniu świadczy obecność wśród charakterystyk dwu leksemów mających w swym znaczeniu komponent semantyczny ‘jednakowość’³⁷: „równość” i „równouprawnienie”. Jak wynika z analizy wypowiedzi ankietowych, poszanowania i realizacji sprawiedliwości studenci upatrują w określonych instytucjach i normach. Kluczowe są w tym kontekście organa władzy, a także ustanawiane przez rządzących prawo. Sprawiedliwość okazuje się zatem jedyną wartością uniwersalną, która (w opinii badanych) nie przejawia się w spontanicznych, solidarnych zachowaniach, lecz musi być w pewien sposób narzucona przez polityków, sędziów i normy prawne. Postawa ta jest być może potwierdzeniem słuszności obserwacji Waldemara Furmanka, który stwierdza, że „zagadnienie konieczności (...) realizacji wymagań norm wiąże się z sensem wartości, przeświadczeniem osoby o ich koniecznej obecności. W ten sposób i w tym znaczeniu doświadczenie wartości przyjmuje charakter doświadczenia deontologicznego”³⁸.

Ankietowani wiążą sprawiedliwość nie tylko z ogólnoludzkimi zachowaniami, lecz także z Bogiem, czyniąc ją wartością absolutną. W transcendentnym ujęciu wartość ta osiąga wymiar świętości, stoi

³⁶ Ideal łączący piękno fizyczne z dobrocią ducha, czyli cnotą moralną był wyznawany w starożytnej Grecji jako kalokagatia (Zob. *Encyklopedia PWN*, online: <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo/kalokagatia;3919374.html>, dostęp: 21.02.2017).

³⁷ Podaję za: *Słownik języka polskiego PWN*, online: sjp.pwn.pl, dostęp: 22.02.2017.

³⁸ W. Furmanek, dz. cyt. (zob. R. Ingarden, dz. cyt., s. 44).

więc na najwyższym szczeblu aksjologicznej hierarchii. Wobec licznej reprezentacji potocznych charakterystyk nazwy „sprawiedliwość” świadczących o konieczności ochrony prawnej denotowanego przez nią dobra, zwrócenie uwagi przez młodych ludzi na sakralny wymiar tej wartości wynika być może z potrzeby uznania jej za stałą i obiektywnie istniejącą kategorię aksjologiczną.

4. Podsumowanie

Przytoczona analiza nazw wartości uniwersalnych umieszczonych w Konstytucji oraz konotacji potocznych tych nazw pozwala na udzielenie odpowiedzi na pytanie postawione we wprowadzeniu: czy nazwy konstytucyjnych wartości uniwersalnych są przez prawodawcę i respondentów rozumiane w zbliżony sposób?

Autorzy ustawy zasadniczej ograniczyli zasób chronionych ogólnoludzkich dóbr do czterech kategorii: prawdy, dobra, piękna i sprawiedliwości. Studenci zaś wyróżnili kilkanaście wartości o zróżnicowanej kwalifikacji (wśród nich znalazły się m.in. dobra społeczne, osobiste, moralne, materialne). Semantyka pewnych nazw wartości wskazanych przez respondentów łączy się z profilami znaczeniowymi kategorii ujętych w ustawie zasadniczej. Podobieństwo to, na kilku przykładach, obrazuję w tabeli:

Wartość uniwersalna	Profile konstytucyjne	potocznie kojarzone kategorie ³⁹
prawda	– wiedza o świecie (wykształcenie, nauka), – znajomość dziejów Polski	– wiedza, – wykształcenie, – mądrość
dobro	– dobro jednostki, – dobro wspólnoty	– dobro własne, – wspólnota, – pomoc, wsparcie, poświęcenie
piękno	– wolność twórczości artystycznej	– kultura
sprawiedliwość	– sprawiedliwość społeczna, – sprawiedliwość karna	– równość, równouprawnienie, – prawo, sąd

³⁹ Sposoby rozumienia zaprezentowane w tej części tabeli nie stanowią pełnej listy wypowiedzi respondentów, lecz jedynie te, które są semantycznie zbliżone z konstytucyjnymi profilami analizowanych pojęć aksjologicznych.

Podstawową różnicą między oboma źródłami jest to, że w Konstytucji dobra uniwersalne są widziane przede wszystkim jako pewne byty abstrakcyjne, ankietowani zaś rozumieją je bardzo konkretnie jako określone działania, postawy czy osoby. Mimo to uznać można, że potoczne ujęcie katalogu wartości uniwersalnych jest zbliżone do ich konstytucyjnego zbioru.

Między konstytucyjnym i potocznym ujęciem wartości istnieją oczywiste podobieństwa, wynikające z funkcjonowania prawodawcy i respondentów w tej samej przestrzeni językowo-kulturowej, oraz równie oczywiste różnice, których przyczyną jest chociażby odmienny cel komunikacyjny realizowany przez autorów badanych źródeł. Inne są też funkcje obu badanych komunikatów. Z analizy porównawczej poszczególnych kategorii aksjologicznych można wyciągnąć kilka wniosków.

Desygnat nazwy „prawda” tylko przez ustrojodawcę jest pojmowany jako abstrakcyjna, bliżej nieokreślona idea. Respondenci przywoływali skonkretyzowane charakterystyki tej nazwy, odnosili ją do takich zjawisk, jak przyjaźń czy zaufanie. W Konstytucji prawdę odnosi się do społeczno-politycznego wymiaru (wiedza o świecie, przymusowa edukacja), podczas gdy w ankietach ujawnił się jej wymiar indywidualny („zgoda ze sobą”), osobisty („przyjaciół”, „rodzina”) i międzyludzki („szczerłość”).

Nazwa „dobro” pojmowana jest przez ustrojodawcę m.in. jako pomyślność państwa i obywateli. W Konstytucji podkreśla się potrzebę współpracy między instytucjami dla dobra społeczeństwa. Taki sposób rozumienia tej kategorii nie występuje w ankietach. Uwypukla się w nich przede wszystkim społeczny i etyczny aspekt tej wartości. Respondenci zwracają uwagę głównie na bezinteresowną pomoc innym ludziom i potrzebę organizowania akcji charytatywnych. W podobnym duchu wypowiada się również prawodawca, gdy pisze o „dobru Rodziny Ludzkiej”.

Leksem „piękno” w ustawie zasadniczej jest niemal niescharakteryzowany. Możliwym tropem semantycznym wydaje się powiązanie desygnowanej nim wartości z wolnością twórczości artystycznej. Uprawnienie to wskazywałoby wówczas na rozumienie piękna w kategoriach kultury i sztuki. Konotacje potoczne nazwy „piękno” dotyczą również sfery kulturowej i wytworów ludzkiego talentu. Ponadto

ankietowani powiązali piękno ze sferą przyrody, o czym w Konstytucji nie ma mowy.

Nazwa „sprawiedliwość” zarówno w Konstytucji, jak i w wypowiedziach ankietowych charakteryzowana jest przez pryzmat sądu i norm prawnych. Podmiotem decydującym o tym, co jest sprawiedliwe, uznanym przez oba źródła, jest państwo. W ustawie zasadniczej dodatkowo pojawia się termin „sprawiedliwość społeczna”, którego semantyka bliska jest konotacjom potocznym: ‘równość’ i ‘równouprawnienie’.

Jadwiga Puzynina, wybitna badaczka języka wartości, zauważa, że niebezpiecznie jest mówić o wartościach uniwersalnych, jeśli nie odnoszą się one do potrzeb fizjologicznych lub psychicznych człowieka⁴⁰. Teza ta sprawdza się na poziomie globalnym. Wydaje się, że w granicach konkretnej kultury można wyodrębnić kilka kategorii uznanych przez jej przedstawicieli za ogólnoludzkie i im wspólne. Analizowane tu znaczenia tekstowe i konotacje konstytucyjnych nazw wartości uniwersalnych wskazane przez respondentów są podobne, co świadczy o ich zbliżonej interpretacji prawnej i potocznej. Za tymi znaczeniami kryje się określony obraz świata, zatem podobieństwo semantyczne omawianych kategorii aksjologicznych w obu źródłach wskazuje także na zbieżność światopoglądów reprezentowanych przez badane podmioty.

⁴⁰ J. Puzynina, *Język wartości*, Warszawa 1992, s. 39.

Bibliografia:**Źródło:**

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 roku, Dz. U. z 1997 roku, nr 78, poz. 483.

Literatura:

Choduń A., *Język prawny a język potoczny*, w: *Język, prawo, społeczeństwo*, red. E. Malinowska, Opole 2004, s. 77–86.

Furmanek W., *Niektóre problemy związane z procesami urzeczywistniania wartości*, w: *Wartości w pedagogice. Urzeczywistnianie wartości*, red. W. Furmanek, A. Długosz, Rzeszów 2015, s. 42–60.

Ingarden R., *Książeczka o człowieku*, Kraków 1987.

Język – wartości – polityka. Zmiany rozumienia nazw wartości w okresie transformacji ustrojowej w Polsce. Raport z badań empirycznych, red. J. Bartmiński, Lublin 2006.

Łukasiewicz J., *O zasadzie sprzeczności u Arystotelesa*, Warszawa 1978.

Malinowska E., *Konstytucja jako gatunek tekstu prawnego*, Opole 2004.

Mastalski R., *Wykładnia językowa w interpretacji prawa podatkowego*, „Przegląd Podatkowy” 1999, nr 8, s. 3–9.

Piechowiak M., *Aksjologiczne podstawy polskiego prawa*, w: *Synteza prawa polskiego od 1989 roku*, red. T. Guz i in., Warszawa 2013, s. 39–70.

Pieńkos J., *Podstawy jurslingwistyki*, Warszawa 1999.

Piotrowski R., *Powiązanie wartości społecznych i obywatelskich w Konstytucji RP*, online: <http://przegląd-socjalistyczny.pl/debaty-redakcyjne/32-debata/414-powiazanie-wartosci-spoecznych-i-obywatelskich-w-konstytucji-rp>, dostęp: 18.02.2017.

Puzynina J., *Język wartości*, Warszawa 1992.

Stawrowski Z., *Aksjologia i duch Konstytucji III RP*, „Przegląd Sejmowy” 2007, nr 4, s. 49–64.

Stawrowski Z., *Aksjologiczne podstawy Konstytucji*,

online: <http://www.rpo.gov.pl/pliki/12180269390.pdf>, dostęp: 3.09.2015.

Szczepankowska I., *Polszczyzna wobec wymagań komunikacyjnych współczesnego społeczeństwa*, w: *Język polskiego prawa: nowe wyzwania*, red. D. Kondratczyk-Przybylska, A. Niewiadomski, E. Walewska, Warszawa 2016, s. 231–241.

Winczorek P., *Nowa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej. Problem aksjologii*, „Przegląd Sejmowy”, nr 4/1996, s. 12.

Słowniki i encyklopedie:

Encyklopedia PWN, online: <http://encyklopedia.pwn.pl>, dostęp: 21.02.2017

Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny, red. T. Zgółkowska, t. 8, Poznań 1996; t. 32, Poznań 2001, t. 40, Poznań 2003.

Słownik języka polskiego, red. W. Doroszewski, t. 2, Warszawa 1965; t. 6, Warszawa 1964; t. 8, Warszawa 1966.

Słownik języka polskiego PWN, online: <http://sjp.pwn.pl>, dostęp: 20.02.2017.

Słownik współczesnego języka polskiego, red. S. Dunaj, t. 1, 2, Warszawa 1999.

Uniwersalny słownik języka polskiego, red. S. Dubisz, t. 1, 3, Warszawa 2003.

Wielki słownik języka polskiego, red. P. Żmigrodzki, online: <http://wsjp.pl>, dostęp: 18.02.2017.

Streszczenie

Artykuł dotyczy nazw konstytucyjnych wartości uniwersalnych: „prawdy”, „dobra”, „piękna” i „sprawiedliwości”. W tekście dokonano porównania tekstowych znaczeń przywołanych nazw z ich potocznymi konotacjami. Celem tego zestawienia jest wskazanie podobieństw i różnic w pojmowaniu wartości uniwersalnych przez prawników i młodych użytkowników języka. Materiał tekstowy pozyskano z Konstytucji z 1997 roku, leksykę potoczną zebrano na podstawie badania ankietowego przeprowadzonego wśród studentów białostockich uczelni. Analiza obu źródeł wykazała wysoki stopień zbieżności między prawnym i potocznym pojmowaniem prawdy, dobra, piękna i sprawiedliwości. Prawda zarówno przez prawodawcę, jak i ankietowanych rozumiana jest w kategorii wiedzy. Dodatkowo w ankietach ujawniła się osobista i międzyludzka perspektywa tej wartości związana m.in. ze szczerością i zgodą z samym sobą. Dobro w obu wypadkach związane jest z pomyślnością człowieka i wspólnoty. Prawodawca podkreśla jednak państwowy i obywatelski wymiar tej wartości, ankietowani zaś społeczny i etyczny. W Konstytucji i w ankietach piękno kojarzone jest z kulturą (przez ustawodawcę – z wolnością twórczości artystycznej, przez studentów – z różnymi rodzajami sztuk, z modą). Ponadto respondenci wiążą tę wartość z naturą – takie skojarzenie nie pojawia się w ustawie zasadniczej. Sprawiedliwość w obu badanych źródłach łączona jest z instytucją sądu i normami prawnymi, a także z równością.

Słowa kluczowe: wartości uniwersalne, prawda, dobro, piękno, sprawiedliwość

Names of universal values in the Polish Constitution – textual meanings vs. folk connotations

Summary

The article focuses on the names of universal constitutional values, i.e. “truth”, “goodness”, “beauty” and “justice”. The Author compares textual meanings of the values under scrutiny to their “folk” connotations present in the ordinary, everyday language with the aim to show similarities and differences in the way universal values are understood by lawyers and young language users. The material for linguistic studies was taken from the text of the Polish Constitution dated 1997, while colloquial vocabulary was obtained from questionnaires (empirical study was conducted among students of Białystok universities). The analyses of both sources revealed high degree of similarity between the legal and folk understanding of truth, goodness, beauty and justice. Lawyers and respondents of the survey see truth in terms of knowledge. Additionally, questionnaires revealed a personal and interpersonal dimension of truth, that is connected with, for example, sincerity and being in harmony with oneself. Goodness – in both cases – is associated with wellbeing of individuals and a community. However, the legislator emphasize the civil and civic aspect of the value in question, whereas the respondents focus on the social and ethical dimensions. In the Constitution and the questionnaires, beauty is connected with culture. While the legislator highlights the artistic freedom of artistic, the respondents think about fine arts and fashion. Interestingly, the participants of the study also relate beauty to nature, which association is not present in the Constitution. Justice, in both groups, is associated with courts of justice and legal norms, as well as with equality.

Key words: universal values, truth, goodness, beauty, justice.

część druga

Anna Kazimierczak-Kucharska

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

Słowo mówione jako *logos*-pośrednik. Uwagi na temat sokratejskiej pasji dialogu

Przyjęło się mówić o Sokratesie jako o postaci niezwyklej, wręcz przełomowej. Wynika to głównie z faktu, że uczynił on z filozofii dzieło swojego życia. Miało to być dzieło pozwalające na nowe odkrycia, które gdzieś już w nim drzemiały. Ponadto filozofia ta wydaje się pełna sprzeczności i wątpliwości, których nie da się rozwikłać. Można domniemywać, że myśl Sokratesa daje szczęście w pełni, ponieważ odkryta wiedza przekłada się na życie praktyczne.

Sokrates był tym filozofem, który uczynił filozofię przedsięwzięciem niezwykle ambitnym, pokazującym nowe i niespotykane dotąd możliwości stojące przed człowiekiem. Miała ona prowadzić go do spełnienia, szczęścia, a nawet do bezwzględного wyróżnienia w kategoriach eschatologicznych. Ale była to też filozofia o niezwykle silnym ładunku krytycznym i autokratycznym; zawierała aporie, rodziła wątpliwości i odsłaniała wiedzę¹.

Być może poniekąd tak jest, choć nie wszyscy dzisiaj podzielają tę opinię². Bez wątpienia jednak jest to postać kontrowersyjna i bez znaczenia jest, czy był to mędrzec przełomowy w swoich poglądach, czy raczej nie. Nie sposób odmówić mu sławy, jeśli nawet nie dzięki zasadniczym kwestiom poglądowym, to na pewno dzięki sposobowi

¹ R. Legutko, *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013, s. 636.

² Janina Gajda-Krynicka wyraźnie podkreśla, że przełomową postacią bez wątpienia jest Platon, nie zaś Sokrates. Dopiero u Platona pojawia się radykalny podział metafizyczny, w którym widoczne jest odniesienie człowieka do transcendencji, por. J. Gajda-Krynicka, *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007, s. 7–8. Jednak Cyceon wyraźnie przypisywał Sokratesowi „ściągnięcie filozofii z nieba na ziemię”, por. Cyceon, *Rozmowy tuskulańskie*, V 11.

życia i swoistej metodzie „przekazywania wiedzy”³ swoim „uczniom”⁴. W przypadku Sokratesa nauczanie odbywało się poprzez dialektykę, którą ateński mędrzec traktował raczej jako ćwiczenie duchowe, nie zaś metodę *sensu stricto*, która miała służyć zdobywaniu wiedzy przez tych, z którymi Sokrates rozmawiał⁵. Rozmowy z nim służyły przede wszystkim trosce o duszę.

Dialektyka jest dziedziną, której początki mają związek z kształtowaniem się filozofii, traktuje się więc ją jako metodę filozoficzną. Istnieje hipoteza, że dialektyka sięga swoimi początkami filozofii Heraklita, jednak teoria ta nie ma zbyt wielu zwolenników. W dialektyce, o jakiej mowa, nie powinniśmy również doszukiwać się żadnych konotacji z dialektyką w ujęciu Hegla, która polegała na nieustannym ścieraniu się sprzecznych idei. Arystoteles stał na stanowisku, że twórcą tej dyscypliny mownej jest Zenon z Elei, jednak Ryszard Palacz twierdzi, że jej ślady widoczne są już u Parmenidesa⁶.

Dialektyka, z jaką spotykamy się u Sokratesa, jest sztuką prowadzenia rozumnej rozmowy w postaci zadawania pytań i udzielania bardzo konkretnych odpowiedzi. Osiągnięcie porozumienia przez co najmniej dwie rozmawiające osoby powinno stanowić efekt końcowy tego zabiegu. Takie rozumienie dialektyki wyraża również Adam Krokiewicz⁷.

Nie ma dzisiaj najmniejszych wątpliwości co do tego, że Sokrates znał dialektykę, którą uprawiali tzw. pierwsi wychowawcy, czyli sofisci. Jednak całokształt jego poglądów wyraźnie pokazuje, dlaczego jej nie popierał. Sofisci nie nauczali zgodnie z istnieniem pewnej prawdy obiektywnej, lecz zgodnie z siłą tego, kto posługuje się dialektyką. Ich zdaniem moc słowa wyrażała się w tym, kto i w jaki sposób je wypowiadał. Sokratejskie dążenie do prawdy czyniło jego dialektykę prawdziwą. Termin „*logos*” miał dla filozofa zatem znaczenie zasadnicze,

³ Termin „przekazywanie wiedzy” występuje w cudzysłowie, ponieważ – jak będzie to widoczne w dalszej części artykułu – Sokrates nie przekazywał wiedzy, rozbudzał ją jedynie w tych, w których ona już drzemie.

⁴ Termin „uczniowie” zapisałam w cudzysłowie, ponieważ Sokrates mówił o swoich uczniach bardziej jako o przyjaciółach, co już w punkcie wyjścia powodowało nieco inną relację, w której więzi mistrz-uczeń mogły wydawać się silniejsze.

⁵ Por. G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999, s. 369.

⁶ Por. R. Palacz, *Sokrates*, Zielona Góra 1994, s. 105.

⁷ Por. A. Krokiewicz, *Sokrates*, w: tegoż, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000, s. 61.

zaś według sofistów był pewnym umownym znakiem, który można zmienić w zależności od zaistniałych okoliczności. Słowo było zatem jedynie elementem umowy społecznej, co powodowało, że sofisci mogli z silnego słowa uczynić słabe, ze słabego zaś silne. Nie miało ono żadnego wymiaru obiektywnego⁸.

Zainicjowania sokratejskiej dialektyki powinniśmy poszukiwać w gimnazjach i w związku z ich przeznaczeniem wydaje się to zupełnie naturalne⁹, tym bardziej, że Sokrates z powodu swojego „nauczania” oraz specyficznej postawy wobec życia był postacią powszechnie znaną.

Kwiat młodzieży ateńskiej gromadził się wokół Sokratesa, a kto raz zbliżył się do niego, temu magnetyczna siła jego osobowości nie pozwoliła już odejść. Kto z przewrażliwienia lub zarozumiałości usiłował zachować wobec niego dystans albo gorszył się pozornym pedantyzmem jego pytań i celową trywialnością przytaczanych przezeń przykładów – ten bardzo prędko zostawał ze swoich wyżyn ściągnięty na ziemię¹⁰.

Zatem Sokratesowi już w punkcie wyjścia chodziło o wypracowanie pewnej postawy intelektualnej, co było niezbędne do dalszych etapów jego procesu nauczania, jakim była troska o duszę.

Podstawowym etapem na drodze do troski o duszę było dla Sokratesa słowo. Powszechnie dzisiaj wiadomo, że filozof ten nie pozostawił po sobie żadnej spuścizny literackiej. Wyższość słowa mówionego nad pisanym była dla niego czymś zupełnie naturalnym. O tej wyższości w sposób szczególny wypowiedział się w Platońskim dialogu *Fajdros*, gdzie opowiedział historię o egipskim bogu Teucie, który wynalazł m.in. sztukę pisania. Postanowił on nauczyć tej sztuki króla Tamuza, aby ten mógł następnie rozpowszechnić ją w kraju. Wydawało mu się bowiem, że dzięki sztuce pisania ludzie będą mą-

⁸ Por. I. Krońska, *Sokrates*, Warszawa 1964, s. 72.

⁹ Gimnazja w starożytnej Grecji przypominały park, w którym znajdował się budynek przeznaczony do uprawiania ćwiczeń fizycznych. Z biegiem czasu wprowadzono do programu gimnazjów prowadzenie dysput, później zaś stały się one po prostu szkołami. W gimnazjach spotykano się regularnie, co zaowocowało powstaniem wielu nowych idei i prądów. To właśnie w gimnazjach zrodziła się swoista gimnastyka myśli, o którą troska z biegiem czasu stała się nie mniej ważna niż pielęgnacja ciała, por. W. Jaeger, *Paideia*, t. 2, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964, s. 84.

¹⁰ Tamże, s. 85.

drzejši oraz posiadają większą sprawność w pamiętaniu. Jednak, według króla Tamuza, bóg Teut przypisał błędną wartość literom. Otóż, jeśli człowiek zacznie używać liter, wcale nie stanie się lepszy w zapamiętywaniu, lecz skutek tego zabiegu będzie wprost przeciwny, ponieważ ludzie, stosując pismo, będą sobie wszystko przypominać z zewnątrz zamiast z siebie samego. Pokazuje to, że pismo nie stanowi pomocy w zapamiętywaniu, lecz jedynie w przypominaniu sobie, to z kolei doprowadzi do tego, że ludzie nie będą zdobywali prawdziwej wiedzy, lecz jedynie pozorną¹¹. Ponadto pismo milczy, samo się nie obroni, zaś zinterpretować można je różnorodnie, zwłaszcza że każdy może wziąć je do ręki – zarówno ten, kto świetnie je rozumie, jak i ten, który nie powinien mieć z nim żadnej styczności. Mowa spisana, w przeciwieństwie do słowa żywego nie wie, do kogo się zwracać, jest to od niej niezależne, zaś największe niebezpieczeństwo tkwi w tym, że w przypadku ataku nie potrafi się obronić¹².

Sokratejska metoda dialogu składa się z kilku elementów, a każdy z nich ma swoją specyfikę. Od samego początku Sokrates zadziwia – znane jest jego porównanie metody dialogu do zawodu, jaki wykonywała jego matka, która była akuszerką. Grecki termin *μαευτική* oznacza właśnie sztukę położniczą. Metoda majeutyczna to jeden z elementów metody Sokratesa. Etap ten polega na tym, że uczeń posiada już pewną wiedzę, zaś zadaniem nauczyciela jest jedynie wydobyć jej na zewnątrz. Tego typu nauczanie ma formę bezpośredniej rozmowy. Zatem jest to sytuacja, w której nauczyciel może pomóc uczniowi tylko pod warunkiem, że uczeń nosi w sobie drzemiącą w nim wiedzę¹³. Nie jest to więc metoda nauczania *sensu stricto*, lecz stanowi ona raczej wspólne dochodzenie do prawdy. Sokrates nie może przekazywać wiedzy, ponieważ, jak sam często podkreśla, nie posiada jej¹⁴. Wiedzę posiadają jedynie bogowie, zaś człowiek może być tylko miłośnikiem mądrości, czyli filozofem¹⁵. Nie można jednak zaprzeczyć, że Sokrates uważa siebie za mądrzejszego od innych. Wynika to poniekąd z faktu, że takim ogłosił go bóg poprzez wyrocznię delficką, co było

¹¹ Por. Platon, *Fajdros*, 274e–275b.

¹² Por. Tamże, 275d–e.

¹³ Por. R. Palacz, dz. cyt., s. 107.

¹⁴ „Wiem, że nic nie wiem” – słowa przypisywane Sokratesowi, jednak w rzeczywistości nigdy ich nie wypowiedział.

¹⁵ *φιλοσοφία* – umiłowanie mądrości.

skutkiem świadomości Sokratesa jego własnej niewiedzy. On wie, że nic nie wie i nie twierdzi, że jest inaczej, podczas gdy inni również nic nie wiedzą, jednak wydaje im się, że posiadają obszerną wiedzę. „Bo z nas dwóch żaden, zdaje się, nie wie o tym, co piękne i dobre, ale jemu się zdaje, że coś wie, a ja, jak nic nie wiem, tak mi się nawet i nie zdaje. Więc o tę właśnie odrobinę jestem od niego mądrzejszy”¹⁶. Zatem główne zadanie Sokratesa polega na uświadomieniu swoim uczniom, że oni nic nie wiedzą. Jest to ważna wiedza, którą powinni oni zdobyć, a najlepszą do tego metodą jest właśnie żywe słowo, czyli rozmowa. Nie ma ona na celu przekonania ich do żadnych tez, lecz jej głównym zadaniem jest rozbudzenie w uczniu drzemiącej już w nim wiedzy¹⁷.

Kolejny ważny element w sokratejskiej metodzie dialogu to elenktika. Ponieważ metoda stosowana przez ateńskiego mędrca jest bardzo rozbudowana, bierze ona pod uwagę różne grupy ludzi. Sokratesowi w całym jego życiu towarzyszył pewien głos wewnętrzny – *daimonion*, który podpowiadał mu, czy ma on do czynienia z człowiekiem, w którym drzemie jakaś wiedza, czyli z człowiekiem mądrym wewnętrznie, czy ze zwyczajnym głupcem. Wobec tych pierwszych Sokrates stosował metodę majeutyczną, wobec drugich natomiast metodę elenktyczną (*ἔλεγχος* – zbijanie, obalanie, odpieranie argumentu, zarzutu, tezy strony przeciwnej¹⁸). Polega ona na udowodnieniu rozmówcy, że stawiane przez niego tezy, w których przechwala się swoją pozorną wiedzą są bezpodstawne, błędne i kwalifikujące się do odrzucenia. Metoda elenktyczna stanowi ponadto właściwe miejsce dla słynnej sokratejskiej ironii, ponieważ tu właśnie Sokrates ją stosował, aby udowodnić interlokutorowi, że mówi rzeczy niesłuszne. Jednak, jak twierdzi Kierkegaard, dla Sokratesa ironia nie jest jedynie postawą, lecz jest również, a nawet przede wszystkim metodą polegającą na badaniu wypowiedzi i wskazywaniu jej słabych punktów¹⁹.

Sokrates w metodzie tej udaje, że wierzy w bardzo obszerną i rozległą wiedzę swojego rozmówcy na omawiany temat i rzekomo ocze-

¹⁶ Platon, *Obrona Sokratesa*, 21 D.

¹⁷ Por. I. Krońska, dz. cyt., s. 78–79.

¹⁸ Por. O. Jurewicz, *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015.

¹⁹ Taką tezę można znaleźć na kartach książki Kierkegaarda; por. S. Kierkegaard, *O pojęciu ironii: z niustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł. A. Dąkowska, Warszawa 1999.

kuje od niego pouczenia. Oczywiście przeważnie zamiast tego otrzymuje odpowiedź, którą w niezwykle łatwy sposób można zakwestionować. W tym miejscu rozpoczyna się postępowanie elenktyczne, podczas którego Sokrates udaje, że odpowiedź jego interlokutora jest bardzo interesująca, obdarzając go licznymi komplementami. Na kolejnym etapie Sokrates stopniowo wykazuje słabe strony danej wypowiedzi, dzięki czemu zmusza rozmówcę do jej zmiany. Odpowiedź zaś w takich okolicznościach zwykle traci swój pierwotny sens i znaczenie. Wówczas rozmówca przestaje być pewny siebie, co skutkuje używaniem przez niego coraz słabszych argumentów, Sokrates zaś wykorzystuje to do sprowadzania każdego z nich do absurdu. Wówczas dialog mógł zakończyć się trojako: czasami rozmówca Sokratesa sam przyznawał się do swojej niewiedzy, czasami przerywał dyskusję z powodu braku argumentów, czasami natomiast Sokrates sam kończył dialog, wymyślając ku temu jakiś pretekst²⁰.

Zastanawiający jest jednak fakt, że nigdzie w *Dialogach* Platona nie znajdziemy nawet jednego pozytywnego rozwiązania ze strony Sokratesa. Otóż najważniejsze zadanie, jakie napotkać można w dialektyce Sokratesa to „rozdzielanie rzeczy według ich rodzajów”²¹, czyli definiowanie. Dlatego zwykło się mówić, że dialektyka jest „sztuką uświadomionego mówienia”²², której głównym celem jest zdobycie wiedzy pojęciowej, to z kolei pozwalało Sokratesowi na rozumowanie dedukcyjne²³. Warto zwrócić w tym miejscu uwagę na rozróżnienie zdobycia wiedzy pojęciowej i możliwości wyrażenia tej wiedzy. Wyrażanie pojęciowej wiedzy poprzez słowo było dla Sokratesa niezwykle ważne, nie tak ważne jednak, jak posiadanie tej wiedzy w swoim wnętrzu. Wydaje się, że nieco pochopne są wnioski niektórych badaczy Sokratesa, którzy twierdzili, że zdobycie wiedzy pojęciowej oznaczało

²⁰ Por. I. Krońska, dz. cyt., s. 79–80.

²¹ Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, IV, 5, 12.

²² Wydaje się, że prekursorem tego określenia w Polsce, jest T. Femiak, który postuluje, że – oprócz sfery intelektualnej i emocjonalnej – należy mieć na uwadze również koncentrację jaźni. Chodzi zatem przede wszystkim o to, aby podczas owego uświadomionego mówienia koncentrować swoją uwagę zwłaszcza na intelekcie i emocjach. Oznacza to, że dialog angażuje całego człowieka, nie pomijając w nim żadnej sfery, por. T. Femiak, *O sztuce uświadomionego mówienia – czyli jakiej filozofii uczniowie potrzebują (rzecz o wychowawczych i rozwojowych aspektach filozofii w praktyce)*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, nr 32, s. 148.

²³ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 66.

umiejętność powiedzenia, czym dana rzecz jest, o ile wcześniej zadeklarowało się posiadanie takiej wiedzy²⁴. Właściwe poznanie znaczenia danego słowa oznaczało dla Sokratesa dotarcie do rzeczywistości przez nie desygnowanej.

(...) zacząłem się bać, żeby mi dusza całkiem nie oślepla, jeżeli będę na rzeczy patrzył oczyma i każdym zmysłem po kolei będę ich próbował dotykać. Więc wydało mi się, że trzeba się uciec do *słów* i w nich rozpatrywać prawdę tego, co istnieje. Być może ta przenośnia moja nieco kuleje, bo ja wcale nie przyznam, żeby ten, który rzeczywiście w słowach rozpatruje, bardziej ją w obrazach oglądał niż ten, który ją w jej dziełach widzi. Więc tak: tędy ci ja poszedłem i w każdym wypadku zakładam jakieś słowo, które oceniam jako najmocniejsze, i cokolwiek mi się wyda z nim zgodne, to przyjmuję za prawdę, czy to o przyczynę chodzi, czy o cokolwiek innego, a co się nie zgadza, to biorę za nieprawdę²⁵.

Fragment ten wyraźnie wskazuje na sokratejski pogląd, że wiedza jest niezbędnym czynnikiem cnotliwego postępowania. Sokrates w sposób jednoznaczny głosił, że jeśli ktoś wie, jak należy postępować, zaś postępuje inaczej, ten po prostu nie posiada prawdziwej wiedzy, a jedynie pozorną, występującą jako pewne złudzenie. A. Krokiewicz określa tę wiedzę jako martwą²⁶, która całkowicie odcięta jest od woli, uczuć oraz czynów. Jest ona ograniczona jedynie do intelektu i w żaden sposób nie odpowiada sokratejskiemu pogładowi na temat wiedzy jako wiedzy etycznej. W tej nowej wiedzy rozum, wola i uczucia scalone są w nierozzerwalną całość, co w praktyce przekłada się na jedno przeświadczenie wewnętrzne, z którym zawsze zgodne są czyny²⁷.

Jest to zatem pojęciowa wiedza etyczna, która nierozzerwalnie wiąże się ze słynnym dominującym w filozofii Sokratesa intelektualizmem etycznym. Do wiedzy pojęciowej Sokrates wdrażał swoich uczniów poprzez trzy stopnie. Pierwszy z nich to opisana już elenkytika. Drugi stopień stanowi protreptyka – tu zadaniem mędrca jest dodawanie otuchy zawstydzonemu uczniowi i pouczenie go, co powinien zrobić, aby pozbyć się swojej niewiedzy. Trzeci stopień to właśnie majeutyka, czyli właściwa pomoc w „uświadamionym mówieniu”

²⁴ Taką teorię zdaje się głosić m. in. I. Krońska, dz. cyt., s. 79–73.

²⁵ Platon, *Fedon*, 99c–100a.

²⁶ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 64.

²⁷ Por. Tamże, s. 64.

oraz w definiowaniu pojęć. Jednak, jak już wyżej wspomnieliśmy, nie spotykamy się z pozytywnym rozwiązaniem u Sokratesa, jeśli chodzi o definicje. Nieustannie pytał on swoich uczniów o to, czym jest prawda, dobro czy piękno, lecz sam nigdy nie określił żadnego z tych pojęć. Z pewnością jest to spowodowane faktem, że Sokratesowi nie chodziło o samo używanie rozumu, lecz odwoływał się właśnie do woli i uczuć swoich rozmówców. Ważne było nie tyle używanie pojęć, ile to, aby miały one przełożenie na życie praktyczne, zgodne z moralnością. Dlatego celem definiowania pojęć było jak najsilniejsze wyteżanie świadomości uczniów, aby ich myślenie stawalo się coraz bardziej jasne i klarowne. Zatem definicje same w sobie ważne są jedynie z pozoru, ponieważ najważniejszy jest wysiłek intelektualny, który doprowadza do ich powstania. Ów wysiłek powodował swoisty postęp w definiowaniu pojęć, dzięki czemu rzeczywiście stawały się one coraz bardziej precyzyjne. To z kolei powodowało – zgodnie z wyznawanym przez Sokratesa intelektualizmem etycznym – że czyny ludzkie również były coraz piękniejsze. Tu właśnie pojawia się swoiste rozumienie ograniczenia słowa-*logosu*, które nie jest w stanie stworzyć doskonałej definicji. Oznacza to, że definicja doskonała nie istnieje, każda zaś wypowiedź nie zawiera wiedzy, lecz jedynie mniemanie. Wiedza jako taka jest niedefiniowalna. Pewne ograniczenie *logosu* polega na tym, że nigdy nie sformułuje on tego, czym w swojej istocie jest „cicha wiedza wewnętrzna”, czyli wiedza prawdziwa, ponieważ słowa zawsze będą zawodne i niewystarczalne. Jest to główny powód, dla którego Sokrates nigdy nie formułował żadnych definicji, a jedynie zachęcał do tego swoich uczniów. Była to bowiem jedyna możliwość, aby mogli oni samodzielnie kroczyć na drodze do pojęciowej wiedzy etycznej, ponieważ dzięki tej metodzie ich postępowanie stawało się coraz lepsze moralnie, coraz bardziej cnotliwe. Dlatego też Sokrates najchętniej rozmawiał tylko z jednym rozmówcą – aby „zmusić” go do podawania definicji coraz bardziej doskonałych, musiał czynić to indywidualnie, nie zaś przemawiając do tłumów²⁸.

W świetle powyższych rozważań wydaje się oczywiste utożsamianie przez Sokratesa wiedzy i cnoty²⁹. „Sokrates uważał za znamię mądrego i cnotliwego męża to, że znając rzeczy piękne i dobre wpro-

²⁸ Por. I. Krońska, dz. cyt., s. 77.

²⁹ Oczywiście mamy tutaj na myśli wiedzę wewnętrzną, której nie da się wyrazić poprzez słowo.

wadza je w czyn na własny pożytek i wystrzega się tych rzeczy, o których wie, że są szpetne”³⁰. Znajomość „piękna i dobra” jest podstawą wiedzy etycznej – to właśnie w tym punkcie wola, uczucia oraz czyny tworzą jedność, która zanalizowana od strony rozumu określana jest jako „wiedza”, zaś rozpatrywana od strony uczuć i woli jest nazywana „cnotą”³¹.

W poglądach Sokratesa można dostrzec ogromne braki w aspekcie słowa – z jednej strony słowo mówione jest najważniejsze dla mędrca ateńskiego, jest to element, bez którego uprawianie filozofii staje się niemożliwe, z drugiej zaś nadal wydaje się ono za słabe, aby wyrazić nim prawdziwą wiedzę wewnętrzną w postaci definicji. Można mówić tu o pewnej sile słowa w jego słabości, ponieważ gdyby nie ono właśnie, nie byłoby żadnej drogi pośredniej, która łączyłaby wiedzę z cnotliwym postępowaniem. W dialogu sokratejskim współlistnią liczne elementy, których rozwiązanie sięga daleko poza nim samym, jednak bez dialogu filozof nie osiągnie zamierzonego celu. Dlatego można wskazać na *logos* jako swoisty pośrednik dla człowieka. Słowo pisane nie spełniłoby tej roli, ponieważ tylko dialog z mistrzem pozwala na dojście do istoty rzeczy, choć nigdy jej do końca nie wyrazi. Pomimo że słowa nigdy nie oddadzą w doskonały sposób prawdziwej wiedzy wewnętrznej, są one niezbędne do zdobycia tej wiedzy w pełni. Myślę, że można również zaryzykować twierdzenie, że próba podania coraz bardziej zbliżonej do doskonałości definicji w myśli Sokratesa jest czymś, co u kolejnych myślicieli będzie nosiło miano kontemplacji, czyli szczególnego oglądu rzeczywistości, którego proces kończy się swoistą wiedzą na temat świata stworzonego lub rzeczywistości ponadmysłowej.

³⁰ Ksenofont, dz. cyt., III, 9, 4.

³¹ Por. A. Krokiewicz, dz. cyt., s. 71.

Bibliografia

Literatura:

Cyceron, *Rozmowy tuskulańskie*, przeł. J. Śmigaj, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. III, Warszawa 1961.

Femiał T., *O sztuce uświadomionego mówienia – czyli jakiej filozofii uczniowie potrzebują (ręczę o wychowawczych i rozwojowych aspektach filozofii w praktyce)*, „Edukacja Filozoficzna” 2001, nr 32 s. 148–160.

Gajda-Krynicka J., *Filozofia przedplatońska*, Warszawa 2007.

Jaeger W., *Paideia*, t. 2, przeł. M. Plezia, Warszawa 1964.

Kierkegaard S., *O pojęciu ironii: z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*, przeł.

A. Dąkowska, Warszawa 1999.

Krokiewicz A., *Sokrates*, w: tegoż, *Sokrates. Etyka Demokryta i hedonizm Arystypa*, Warszawa 2000.

Krońska I., *Sokrates*, Warszawa 1964.

Ksenofont, *Wspomnienia o Sokratesie*, w: tegoż, *Pisma sokratyczne*, przeł. L. Joachimowicz, Warszawa 1967.

Legutko R., *Sokrates. Filozofia męża sprawiedliwego*, Poznań 2013.

Palacz R., *Sokrates*, Zielona Góra 1994.

Platon, *Fedon*, w: tegoż, *Uczta, Eutyfron, Obrona Sokratesa, Kriton, Fedon*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 1982.

Platon, *Fajdros*, przeł. W. Witwicki, Warszawa 2002.

Platon, *Obrona Sokratesa*, przeł. R. Legutko, Kraków 2003.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. 1, przeł. E. I. Zieliński, Lublin 1999.

Słowniki:

Jurewicz O., *Słownik grecko-polski*, Warszawa 2015.

Streszczenie

Dialog Sokratesa jest bardzo ważnym elementem jego filozofii. Wydaje się, że składa się on z kilku etapów, które są bardzo ważne dla jego skuteczności. Metody dialogu, jakie stosował Sokrates, były ważne dla kreowania jego poglądów, jednak najważniejszą rolę odegrała ironia. Ów sposób nauczania Sokratesa ma znaczenie epistemologiczne, ponieważ tylko dzięki metodzie dialogu można osiągnąć pełnię wiedzy, nawet jeśli nie jest możliwe, aby ją w pełni wyrazić. Dlatego też *logos* jest pośrednikiem w drodze po wiedzę, jednak ma on też braki, ponieważ nie da się przy pomocy słowa zbudować doskonałej definicji. Można jedynie dotrzeć do wiedzy, która pozwala na dobre postępowanie w życiu, a przecież to jest głównym celem filozofów.

Słowa kluczowe: Sokrates, dialog, *logos*, pośrednik

Spoken word as *logos*-mediator: some notes on Socratic dialogue

Summary

Socratic dialogue is a very important part of his philosophy. The dialogue seems to have developed in a few phases that shaped the way it works. The methods of dialogue employed by Socrates were an important factor in the development of his views, yet the key role was played by irony. The specificity of the Socratic approach to teaching has epistemological importance as dialogue seems to be the only method by which complete knowledge can be attained, even though such knowledge may not be possible to express. That is why *logos* is the mediator in the quest for knowledge. However, *logos* is not free from shortcomings: it is impossible to build an absolute and perfect definition using words. The only thing we can do is the attainment of knowledge that shows what it is to live a good life – which question is the main objective of philosophical pursuits.

Key words: Socrates, dialogue *logos*, mediator

Roman Waldemar Rynkowski

Suwałki

Genezis z Ducha. Antylogos Juliusza Słowackiego

„Przez pięć lat pracowałem tak, jak może jeszcze żaden człowiek nie pracował – skutki tej pracy nie w księgach są – ale w żywych sercach i w duchach, w które je wrzuciłem i posiałem. (...) – A jednak mam tę wiarę i ufność pewną – że praca moja żywa – lepszą jest niż praca moja umarła – która już w foremkach się swoich glinianych pokazała – i nazywa się poezją moją”¹ – napisał Juliusz Słowacki w liście do Wojciecha Stattlera z 23 grudnia 1848 roku. Ta zaskakująca deklaracja świadczy, jak się zdaje, o radykalnej zmianie dotyczącej zarówno stosunku Juliusza Słowackiego do własnej twórczości literackiej, jak i postępowania z powstającymi tekstami. Początków tej zmiany należy doszukiwać się przy tym w pracy nad poematem czy raczej pseudopoematem *Genezis z Ducha*, a będzie ją stosował poeta konsekwentnie aż do śmierci. O ile jeszcze bowiem w ciągu kilku miesięcy przelomu lat 1843–1844 do księgarń trafiły aż trzy duże teksty – dramaty *Książę Marek* i *Sen srebrny Salomei* oraz quasi-tłumaczenie Calderona *Książę Niezłomny* – o tyle przez prawie pięć ostatnich lat życia zdecydował się Słowacki na publikację jedynie *Rapsodu I Króla-Ducha* oraz kilku krótkich tekstów poetyckich i prozatorskich². Inne utwory pozostały w poskreszlanych i wielokroć przerebianych rękopisach, które choć gorączkowo dopracowywane, nigdy nie trafiły do czytelników w odautorskiej – zamkniętej, książkowej formie. Tak radykalna zmiana ma, musi mieć, ważne uzasadnienie. Wedle Stanisława Makowskiego „zerwanie z Kołem towiańczyków

¹ K, t. II, s. 229. Korespondencję Słowackiego podajemy za *Korespondencja Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, t. I – II, Wrocław 1962 i oznaczamy K wraz z oznaczeniem tomu cyfrą rzymską i strony cyfrą arabską.

² Przyjmujemy, że *Odpowiedź na Psalm przyszłości* została opublikowana raczej bez wiedzy Słowackiego.

ulatwiło krystalizację własnego »systemu« filozoficznego. Wyłożył go poeta w roku 1844 w niezwykle skomplikowanym pod względem gatunkowym dziele zatytułowanym *Genezis z Ducha*³. To trop niezwykle ciekawy, wymagający jednak pewnego doprecyzowania.

Podczas próby analizy *Genezis z Ducha* już na wstępnym jej etapie natrafimy na sytuację paradoksalną. Oto utwór, który otwiera szereg dzieł pozostałych najczęściej w postaci odmian, wariantów, pomieszczonych dodatkowo w pokreślonych i nieuporządkowanych rękopisach, ma w porównaniu do nich formę zupełnie odmienną. Znamy wprawdzie aż cztery wersje tego utworu, jednak, na co zwróciła uwagę Danuta Danek, każda z nich przedstawia postać „skończenie całościową”⁴. Dodatkowo sam Słowacki w szkicu przedmowy, najprawdopodobniej z 1844 r., tłumaczy zamkniętą formę *Genezis* specyficznym pochodzeniem i sposobem pisania: „Dzieło to jest owocem dwuletniego stanu nadzwyczajnej egzaltacji – (...). Napisane jednym ciągiem pióra – jednym tchnieniem modlącego się ducha – ale rozważone głęboko – a często dyktowane wyraźnie przez samą światła i form widzialność” (DW, t. XIV, s. 85⁵). Zdaje się więc ten utwór, jak go w stosunku do dzieł filozofów-mystyków nazywa Jan Tomkowski, jednym z „(...) listów z nieba nie wymagających żadnych uzupełnień, Aniołowie, a czasem sam Bóg, dyktują w sposób doskonały, z nadprzyrodzoną perfekcją”⁶. Utwór powstaje przez to jakby przy niewielkim udziale pisarza.

Tak właśnie było zapewne i w przypadku Słowackiego, bowiem traktował on *Genezis z Ducha* jako dzieło ważne, bodaj jako ukoronowanie całej swojej twórczości. Zaświadcza o tym jednoznacznie treść notatki sekretarza poety w ostatnich dniach życia, późniejszego biskupa Zygmunta Szczęsnego Felińskiego, dołączonej obecnie do trzeciej redakcji utworu. „Pismo zdaniem Autora najważniejsze ze wszystkich, jakie kiedykolwiek napisał, zawiera bowiem Alfę i Omegę

³ S. Makowski, *Juliusz Słowacki*, Warszawa 1980, s. 112.

⁴ D. Danek, *Zagajenie*, w: *Słowacki Mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka Warszawa 1981, s. 80

⁵ J. Słowacki, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, tomy I–XVII, Wrocław 1952–1975. Tu i w dalszej części tekstu adres bibliograficzny przywoływanych cytatów podaje się za niniejszym źródłem i umieszczam je w nawiasie okrągłym z oznaczeniem tytułu (DW), tomu i numeru strony.

⁶ J. Tomkowski, *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984, s. 20

świata”⁷. Feliński, jak słusznie zauważył Jarosław Marek Rymkiewicz, nie mógł „czegoś takiego (takiego horroru)”⁸ wymyślić. Rzeczywiście pomysł, by jeden utwór zawierał Alfę i Omegę – sumę wiedzy o świecie, здаwać się może właśnie horrorem. Jednak nie jest to w późnej twórczości Słowackiego coś wyjątkowego. Podobne zapisy znajdziemy też w innych dziełach z tego okresu, choćby w przedmowie do drugiego rapsodu *Króla-Ducha*. Zdaje się więc, że według Słowackiego sumę wiedzy zawierały w zasadzie wszystkie utwory powstałe po *Genezis z Ducha*. Dużo istotniejsza wydaje się natomiast informacja o tym, że jest to utwór najważniejszy ze wszystkich. Usprawiedliwia Słowackiego wspomniana duchowa czy boska ingerencja, posunięta wręcz do dyktowania dzieła. Jednak przy tym założeniu zupełnie niezrozumiała jest decyzja autora o rezygnacji z wydrukowania *Genezis*. Dysponujemy przecież licznymi wskazówkami, że zamiar taki istniał.

Bezpośrednią odautorską wskazówką jest szkic przedmowy z 1845 r. ze słowami: „kiedym się wahał z wydaniem tej książki (...) – coraz mocniej przerażony odpowiedzialnością przed Bogiem – oświecony zostałem ogniami niebieskimi w nocy z dnia 20. na 21. kwietnia” (DW, t. XIV, s. 86). Po prawie roku⁹ od powstania *Genezis*, dyktowanego przecież przez duchy, poeta potrzebuje jeszcze jednego, może silniejszego, impulsu w postaci wizji kwietniowej, aby wrócić do decyzji o publikacji utworu. Cytowany fragment przedmowy dostarcza jednak dodatkowych informacji. Słowacki waha się, bo jest przerażony „odpowiedzialnością przed Bogiem”. Strach przed wydaniem poematu pojawi się również w relacjach Konstantego Gaszyńskiego, umieszczonych w listach do Augusta Cieszkowskiego. Charakterystyczny jest zapis z 6 kwietnia 1845 r., więc jeszcze sprzed doświadczenia wspomnianej wizji kwietniowej. Słowacki „w gorączkowym jest stanie, gada banialuki, słyszy nocami głosy tajemnicze, które mu

⁷ *Wstęp filologiczny*, DW, t. XIV, s. 30

⁸ J. M. Rymkiewicz, *Słowacki. Encyklopedia*, Warszawa 2004, s. 135

⁹ Przyjmujemy tu jako czas powstania pobyt w Pornic w lipcu i sierpniu 1844 za autorami *Kalendarza* por. *Kalendarz życia i twórczości Juliusza Słowackiego*, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1960, s. 473, poz. 1146. Za powstaniem podczas wizyty w Pornic w roku 1843 opowiada się natomiast Alina Kowalczykowa por. A. Kowalczykowa, „*Genezis z Ducha*” Słowackiego – czy na pewno rok 1844?, „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 4, s. 209–215.

dyktują książkę (przypuszczalnie drugą redakcję *Genezis* – R. R.), którą on za dyktowaniem pisze i ogłosi drukiem, chociaż się tego lęka, bo jak mi mówił: »Oto głowa mi pęka, bo tam są straszne rzeczy«¹⁰. O tym lęku wspomni Gaszyński po raz kolejny w liście do Cieszkowskiego z 26 kwietnia 1845 r.¹¹, pamiętać o nim będzie również sześć lat później, kiedy w liście do Lucjana Siemieńskiego zacytuje Słowackiego: „Są tu straszne rzeczy i lękam się ogłosić to drukiem”¹². Skoro Gaszyńskiemu, który uważał Słowackiego, przynajmniej w tym okresie, za wariata, te słowa o lęku przed wydaniem tak mocno zapadły w pamięci, musiał je słyszeć od poety często. Czego Słowacki się bał i dlaczego nawet po wizji kwietniowej, którą uznał za duchową aprobata, nie opublikował *Genezis*?

Juliusz Kleiner sądził, że przed wydaniem *Genezis*, którą zresztą uważał za utwór znakomity, „jeden z najbardziej uniwersalnych poematów, jakie zna literatura światowa”¹³, powstrzymała Słowackiego świadomość tego, „że społeczeństwo polskie nie przyjmie objawienia jego tak, jak by pragnął”¹⁴. Tak właśnie mogło być, a dowodem stała się zapewne dla poety lektura początkowych fragmentów poematu przez Gaszyńskiego. Opis wyboru przez duchy światła i ciemności spuentował on następująco: „Gdym był w szkołach, nietęgi byłem chemik i fizyk, a zatem sądzić nie mogę; może to jest wielki rezultat, a może tylko odgrzewany i nic nieznaczący”¹⁵. Po takich słowach poeta rzeczywiście mógł porzucić wszelką myśl o publikacji dzieła.

Inaczej tłumaczy to Jarosław Marek Rymkiewicz. Obawę poety łączy on z owym dyktowaniem dzieła przez duchy. „Słowacki mógł mianowicie uważać, że ewoluujące duchy, (...) będą niezadowolone z ujawnienia ich wielkich tajemnic („strasznych rzeczy”) – i mógł się lękać, że będą się na nim mścili”¹⁶. To też trop ciekawy i tym bardziej może uzasadniony, że i sam poeta asekuruje się niejako pomieszczeniem w tekście zastrzeżenia, że nie może przedstawić całego

¹⁰ Cyt. wg *Sądy współczesnych o twórczości Słowackiego (1826–1862)*, oprac. B. Zakrzewski, K. Pecold, A. Ciemnociński, Wrocław 1963, s. 239.

¹¹ Tamże, s. 240.

¹² Tamże, s. 334.

¹³ J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. IV, Kraków 1999, s. 272.

¹⁴ Tamże, s. 292.

¹⁵ Cyt. wg *Sądy współczesnych...*, dz. cyt., s. 334.

¹⁶ J. M. Rymkiewicz, dz. cyt., s. 138.

łańcucha wcielen: „Łańcuch ten na teraz tajemnicą jest; i przeraziłby się duch ludzki, gdybyś mu od razu, Panie, pokazał te wszystkie dzieje jego” (DW, t. XIV, s. 53). Jednak to lęk innego chyba rodzaju, Słowacki nie obawia się duchów, lecz przestrochu, jaki wywołałoby w nich ujawnienie całej prawdy o wędrowce. Może więc chodzi o strach przed czymś innym, może odpowiedź uzyskamy, identyfikując w utworze owe „straszne rzeczy”, o których mówił Gaszyńskiemu.

To natchnione przez duchy dzieło powstało jako swoisty konglomerat dzieł już istniejących. „Księga Mojżeszowa *Genezis* pierwszymi, najdosłowniejszymi wersetami nakreśliła poematowi linie wytyczne, *Ewangelia św. Jana* oświeciła go rewelatorskim początkiem o Słowie, a nauka współczesna zasilila odkryciami swymi i hipotezami”¹⁷. W tę gotową ramę Słowacki wtłoczył wielką opowieść o wędrowce ducha od Boga i ku Bogu poprzez materialną formę. Poeta jest i narratorem, i bohaterem jednocześnie. Łączy w sobie pamięć o prapoczątkach, o których opowiada, i bezpośrednie uczestnictwo w wydarzeniach:

Na skałach Oceanowych postawiłeś mię, Boże, abym przypomniał wiekowe dzieje ducha mojego, a jam się nagle uczul w przeszłości Nieśmiertelnym, Synem Bożym, stwórcą widzialności i jednym z tych, którzy Ci miłość dobrowolną oddają na złotych słońce i gwiazd girlandach (DW, t. XIV, s. 47).

Opowiada więc Słowacki nie historię hipotetycznego ducha, lecz jakby historię własną. Rozpoczyna się ona od żądania duchów słowa nadania im przez Boga bardziej fizycznych kształtów. Wybierane są i tworzone dowolnie, co oddaje zapis w redakcji pierwszej poematu: „albowiem Tyś jest Stworzycielem w duchu moim – a jam jest stwórcą kształtów” (DW, t. XIV, s. 67). Zrazu są to kształty niejasne, jakieś siły „elektryczne i piorunowe”, jednak i na tym etapie duchy doświadczenia bolesnej lekcji, kiedy nazbyt długo pozostają w jednej z owych enigmatycznych form: „A gdy oto zaleniwiony w pracy mój duch słoneczności z siebie wydobyć zaniedbał i z drogą się Twórczości rozminął, Tyś go, Panie, walką sił wewnętrznych i rozbratnieniem onym ukarał” (DW, t. XIV, s. 48). Owa zasada obowiązywać będzie już na zawsze. Wraz z przyjęciem przez duchy form stałych – orga-

¹⁷ J. Kleiner, dz. cyt., s. 276.

nicznych lub cielesnych, pojawi się jedynie dodatkowo śmierć jako konieczne ogniwo łańcucha coraz doskonalszych wcieleń:

Wtenczas to, o Panie, pierwsze, a idące już ku Tobie duchy w umęczeniu ogniemem złożyły ci pierwszą ofiarę. Ofiarowały się na śmierć. Co zaś dla nich śmiercią było, to w oczach Twoich, o! Boże, było tylko zaśnięciem Ducha w jednej, a obudzeniem się jego w drugiej doskonalszej formie (DW, t. XIV, s. 49).

Ta dobrowolna lub czasem wymuszana przez Boga, który czuwa nad wędrówką duchów, ofiara jest dodatkowo sakralizowana poprzez zestawienie z ofiarą Chrystusa, podobnie zresztą zostaje nagrodzona zmartwychwstaniem. Pierwsza śmierć zapoczątkowuje wielki pochód coraz doskonalszych kształtów, których finalnym celem w *Genezis* jest człowiek: „Człowiek był przez długi czas finalnym celem ducha tworzącego na ziemi” (DW, t. XIV, s. 54).

Dyskutować można przy tym w nieskończoność nad aspektami czysto ludzkimi tak zarysowanej historii. Marta Piwińska rozpoznaje to raczej pesymistycznie: „Gdy człowiek spojrzy teraz »jakąś pamięcią ciemną i pełną przerażeń« w owe czasy, widzi przeszłość tytaniczną i kainową. Widzi piekło. Bo piekło to przeszłość i przeszłość to piekło w filozofii genezyjskiej, a duch idący przez materię, niszczący glob ogniem i potopem, zalewający ziemię krwią całych gatunków był »szatański«”¹⁸. To rozpoznanie wymaga wszakże kilku wyjaśnień. Rzeczywiście opisany przez Słowackiego zarys dziejów świata wydawać się może nieludzki. Pochód żywych istot – zwierząt, roślin i w końcu ludzi – przymuszanych każdorazowo do zagłady, budzi zdecydowanie złe skojarzenia. Widziany jest głównie przez pryzmat dwudziestowiecznego ludobójstwa. Jednak to chyba wnioski krzywdzące dla Słowackiego i stworzonej przez niego idei. Nie jest ona wprawdzie, przynajmniej w potocznym odbiorze, optymistyczna, jednak rządzące nią prawa są czytelne. To nie jest dzika eksterminacja. Istnieje właściwie jeden podstawowy grzech podlegający karze: „Albowiem zleniwienie się jego w drodze postępu, chęć pobytowania dłuższego w materii, dbanie o trwałość i o formy wygodę, były i są dotąd jedynym grzechem braci moich i duchów synów Twoich” (DW, t. XIV, s. 51). Poddanie się ducha materii, formie jest więc największą jego winą.

¹⁸ M. Piwińska, *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992, s. 113.

Może ona dotknąć duchy dotąd najlepsze – liderów duchowego postępu: „Nieraz zleniwiał i usnął na drodze twórczości, nieraz cofnął się, (...) drugi zaś śmielszy, choć później urodzony, (...) wyprzedzał potomstwo brata swoim potomstwem” (DW, t. XIV, s. 55). W tej wizji świata Juliusza Słowackiego swoje szczególne miejsce miało zabijanie:

To było pierwsze kaimostwo natury, (...) lecz w oczach Twoich, Panie, nie czynił się przez to żaden uszczerbek w łańcuchu przyrodzenia, bo przez przyspieszenie śmierci ciał przyspieszał się pęd duchowy żywota, a śmierć jako prawo formy została, że tak powiem, królową mask, powłok i szat duchowych i dotychczas jest marą bez żadnej rzeczywistej władzy nad stworzeniem (DW, t. XIV, s. 53).

Właściwie chyba dopiero w tym momencie dotykamy istoty idei genezyjskiej Juliusza Słowackiego i jego szczególnej teodycei. Jest tu oczywiście piekło, lecz piekło ciał, a więc tworów nie Boga, lecz duchów. Ich cierpienie i męka są o tyle istotne, o ile służą doskonaleniu się ducha. Mówi o tym finał *Genezis z Ducha* z pewnego rodzaju genezyjskim dogmatem: „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje” (DW, t. XIV, s. 64).

Dla przekazania tak zarysowanego prymatu ducha nad materią niezbędna jest jakaś specjalna forma literacka, „konieczna jest jednolitość tekstu objawienia i jego poetyki”¹⁹. Wydaje się, że Słowacki, może za podszeptem duchów, wybierając konwencję biblijną zamiar taki osiągnął. Tym bardziej zaskakujące jest więc stwierdzenie umieszczone w projekcie przedmowy do poematu z 1844 r., następujące tuż po cytowanych wyżej słowach o dyktowaniu utworu przez duchy. Dzieło „uchybi może formą, ale bronić się będzie prawdą” (DW, t. XIV, s. 85). W podobnym tonie wypowie się poeta również po raz kolejny w odmiennym szkicu przedmowy, kiedy nazwie *Genezis* „błahym i niedostatecznym wykładem tej filozofii ducha...” (DW, t. XIV, s. 88). Tutaj mamy do czynienia, by nawiązać do opinii J. Rymkiewicza, z prawdziwym „horrorem”. Oto natchniony list z nieba, podyktowany przez duchy, a spisany przecież w uświęconej, biblijnej kon-

¹⁹ A. Kowalczykowa, *Zagajenie*, w: *Słowacki Mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 154

wencji, nie tylko poddany został ocenie formy, lecz ocena to wypadła zdecydowanie negatywnie!

Przywołujemy tutaj wprowadzie teksty wstępne, uboczne, nie stanowiące zasadniczej osi przekazu prawd genezyjskich, jednak podobne fragmenty znajdują się również w tekście właściwym *Genezis*, w szczególności zaś w jego pierwszej wersji:

A teraz wiercie, że nie z dumy – ale z upokorzeniem prawdziwym i z uczuciem własnej niemocy – odczytałem te księgi – smętny, że w nich rzeczy Boże tak blahym i ludzkim są pisane językiem... i nie wydawałbym na świat pisma mojego – gdyby nie ta natura rzeczy, że sprawie Bożej służyć inaczej nie można, jak przez ofiarę. (DW, t. XIV, s. 66).

Umieszczenie tego zapisu wydaje się tym bardziej istotne, że Słowacki w kolejnych partiach tekstu wyjaśnia, dlaczego pisanie o „rzeczach Bożych” traktuje w kategoriach ofiary – „Kto więc kształtem chce dowodzić ducha, (...) będzie wyśmiany...” (DW, t. XIV, s. 74).

Te zapisy o wyraźnym charakterze metatekstowym wskazują jasno, że Słowacki w zasadzie kwestionował możliwość przekazania prawdy o wędrówce duchów za pomocą pisma, „kształtu”, „literackości”. Czuł obcość zakrzepniętej formy w stosunku do przekazywanej idei o wędrówce Ducha. Może dowodem tej właśnie świadomości jest obecność w tekście *Genezis* owych metatekstowych wtęgotów. Jakby Słowacki chciał sygnalizować własną świadomość, że zamykając duchową prawdę w ulomnej formie-tekście popelnia błąd. Tworzy bowiem coś sztucznego, martwego. W ten sposób określi pismo w liście do Zygmunta Krasińskiego: „Oto jest list – oto jest jedna z kar piekielnych – litera martwa i papier martwy pomiędzy duchem a duchem”²⁰.

Może właśnie to były owe „straszne rzeczy” w *Genezis*, bolesna świadomość, że zamknięcie prawdy genezyjskiej w tradycyjnym, literackim tekście jest niemożliwe. Być może właśnie dlatego bał się wydać to dzieło. W takiej formie wydawać mu się musiało wręcz wyrazem grzesznego „zleniwienia”. Przerabiał je przynajmniej trzykrotnie, lecz chyba na niewiele się to zdało, bowiem nie zdecydował się na publikację tego dzieła.

²⁰ K, t. II, s. 118.

Czy jednak owa wariantowość *Genezis ɔ Ducha* oraz kolejnych „utworów” jest dowodem klęski Słowackiego? Warto zauważyć, że taka właśnie forma łączyłaby się w sposób niezwykle czytelny z samą ideą genezyjską. Konstrukcja utworów – wyodrębnionych, a jednak tworzących koherentną całość, w pewnym stopniu zamkniętych, a jednak niejednoznacznych w bogactwie odmian i fragmentów, stanowi przecież idealne odwzorowanie drogi duchów podążających ku Bogu przez „piekło” materialności. Być może właśnie tak ściśle powiązanie formy dzieła z genezyjską ideą miało być swoistym ostatecznym ciosem zadany literackości i materialności. Pozornie tworząc utwory literackie, naprawdę przekazywałby Słowacki, również w ich specyficznej formie, rzecz najistotniejszą – genezyjską ideę. Idea i poetyka tego pseudoutworu poczęłyby w ten sposób stanowić upragnioną jedność. W tym sensie rację ma Stefan Treugutt, kiedy twierdzi, że „Słowacki przestał być, (...), pisarzem profesjonalnym”²¹. Może należałoby stwierdzić raczej, że swój kunszt poetycki poświęcił w imię stworzenia formy idealnej do przekazania duchowej rewelacji. Jej szczególnego autentyzmu należy doszukiwać się zapewne w tym właśnie, że nigdy nie stała się i chyba stać się nie miała formą zakrzepłą – literaturą. Udało się dzięki temu poecie zniwelować ów właściwy mistykom paradoks związany z koniecznością i jednoczesną niemożnością przekazania prawdy o świecie, uzyskanej w kontakcie z Absolutem. Słowacki, na co wskazują dylematy związane z wydaniem *Genezis ɔ Ducha*, czuł podobnie jak mistycy ułomność systemu językowego w przekazaniu duchowej rewelacji. To jest chyba źródło owych metatekstowych wtężeń w *Genezis*. Przekaz językowy postanowił więc wzmocnić szczególną rozproszoną formą. Rację miał Jan Gwałbert Pawlikowski, kiedy twierdził, że „nie »czyta się« *Króla-Ducha*, ale wchodzi się w jego aurę”²². Podobnie nie czyta się *Genezis ɔ Ducha*. Trzeba wejść w labirynt fragmentów i wersji, by odnaleźć drogę Ducha podążającego ku Bogu. Odnaleźć i zrozumieć, a może raczej Duchowi wewnątrz siebie ją przypomnieć.

²¹ S. Treugutt, *Zagajenie*, w: *Słowacki Mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981, s. 32.

²² J. Słowacki, *Król–Duch, Wydanie zupełne, komentowane*, oprac. J. G. Pawlikowski, M. Pawlikowski, t. II, Lwów 1925, s. 13.

Bibliografia

Danek D., *Zagajenie*, w: *Słowacki Mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981.

Kalendarz życia i twórczości Juliusza Słowackiego, oprac. E. Sawrymowicz, Wrocław 1960.

Kleiner J., *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, t. IV, Kraków 1999.

Kowalczykowska A., *Zagajenie*, w: *Słowacki Mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981.

Kowalczykowska A., „*Genezis z Ducha*” Słowackiego – czy na pewno rok 1844?, „Pamiętnik Literacki” 1990, z. 4.

Makowski S., *Juliusz Słowacki*, Warszawa 1980.

Piwińska M., *Juliusz Słowacki od duchów*, Warszawa 1992.

Rymkiewicz J. M., *Słowacki. Encyklopedia*, Warszawa 2004.

Sądy współczesnych o twórczości Słowackiego (1826–1862), oprac. B. Zakrzewski, K. Pecold, A. Ciemnoczołowski, Wrocław 1963.

Słowacki J., *Genezis z ducha*, w: tegoż, *Dzieła wszystkie*, red. J. Kleiner, tomy I–XVII, Wrocław 1952–1975.

Tomkowski J., *Juliusz Słowacki i tradycje mistyki europejskiej*, Warszawa 1984.

Treugutt S., *Zagajenie*, w: *Słowacki Mistyczny*, red. M. Janion, M. Żmigrodzka, Warszawa 1981.

Streszczenie

Artykuł koncentruje się na analizie różnych wersji tekstu *Genesis z Ducha* Juliusza Słowackiego jako próbie przekazania czytelnikom tworzonej w tym utworze oraz innych, napisanych w latach 1844–1849, tzw. filozofii genezyjskiej. Stanowi próbę kodyfikacji doznań mistycznych autora oraz objawionego mu wówczas systemu filozoficznego, zawierającego obraz duchów podążających ku zjednoczeniu z Bogiem poprzez kolejne materialne inkarnacje. Podstawowym dogmatem tej filozofii są końcowe słowa *Genesis z Ducha* „wszystko przez Ducha i dla Ducha stworzone jest, a nic dla cielesnego celu nie istnieje”. Największym grzechem duchów jest „zaleniwienie” – zbytne związanie z cielesną powłoką. Ogromna nieufność w stosunku do materii powoduje powstanie nierozwiązywalnego dylematu. Tekst sam jest wytworem materialnym. Nie może więc w klasycznej, zamkniętej formie, stać się właściwym przekaznikiem systemu filozoficznego. Jako taki jest narzędziem ułomnym. Słowacki dokonuje na nim swoistej dematerializacji i otwarcia, tworząc kolejne wersje utworu, ostatecznie zaś rezygnując z jego wydania. Finalnym efektem tych zabiegów jest utwór wariantowy, przez to zaś otwarty, który nie prezentuje czytelnikowi jednolitego wykładu filozofii genezyjskiej.

Słowa kluczowe: Juliusz Słowacki, *Genesis z Ducha*, filozofia genezyjska

Genesis from the Spirit. Juliusz Słowacki's anti-logos

Summary

The appearance of “*Genesis from the Spirit* Antilogos by Juliusz Słowacki” is focused on an analysis of various versions of *Genesis from the Spirit* by Juliusz Słowacki. The analysis is meant to provide readers with the so-called philosophy of Genesis that was created in the work in question and also in other works written in the years 1844 – 1849. This philosophy is an attempt to codify Słowacki's mystical experiences as well as the philosophical system that was revealed to him at that time and that contained the picture of spirits heading towards the final unification with God through subsequent material incarnations. The basic dogma of the philosophy is the final words of *Genesis from the Spirit*: “everything is created by the Spirit and for the Spirit, and nothing exists for a physical purpose”. In this context, the greatest sin of the spirits is “idleness” coming from too strong attachment to physical body. This great distrust towards matter produces insolvable dilemma. A text, even when it carries a revealed philosophy of Genesis, belongs to the material world and as such it cannot be deemed a perfect tool cannot to properly transmit the philosophical system in question. Juliusz Słowacki dematerialises and opens the texts by creating subsequent versions of the work, to finally resign from its publication. The final effect of these procedures is a variant work, and thus an open one, that does not present a uniform lecture of the philosophy of Genesis to a reader.

Key words: Juliusz Słowacki, *Genesis from the Spirit*, *philosophy of Genesis*

Daria Trela
Uniwersytet Warszawski

Logos w intertekstualnym projekcie Harolda Blooma

Dla Harolda Blooma charakterystyczne jest krytyczne podejście do literatury, w której się specjalizuje – zachodniej literatury XIX wieku. Bloom jest zarówno „wielkim miłośnikiem i znawcą romantyzmu, jak i demaskatorem jego naiwnej wiary w autonomiczną jaźń i swobodną ekspresję”¹. Fenomen autora *Lęku przed wpływem* stanowi ponadto fakt, że podaje w wątpliwość dotychczasowy stan wiedzy w dziedzinie wskazanego obszaru historyczno-literackiego. Jednocześnie sam podejmuje się trudu stworzenia spójnego systemu i wypracowania narzędzi badawczych, które byłyby odpowiednie do odczytywania każdego typu literatury poświeceniowej.

Według Blooma autonomia tworzącej jednostki nie jest możliwa. Badacz dostrzega fakt, iż poezja wstępującego później twórcy stanowi interpretację wierszy poprzedników. W tekście *The Breaking of Form* snuje następującą refleksję: “Words, even if we take them as magic, refer *only* to other words, to the end of it. Words will not interpret themselves, and common rules for interpreting words will never exist”². Słowo jako jednostka autonomiczna nic nie znaczy. Samo siebie nie może zinterpretować, a jego znaczenie można określić jedynie za pomocą kolejnych wyrazów. Bloom zauważa, iż jest to niekończący się proces referencji.

Badacz posługuje się typem wnioskowania analogicznego i przenosząc te spostrzeżenia na grunt literaturoznawstwa, stwierdza, że

¹ A. Lipszyc, *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma z nieustającym odniesieniem do podmiotoburstwa*, Kraków 2004, s. 21.

² H. Bloom, *The Breaking of Form*, w: *Deconstruction and Criticism*, red. H. Bloom, P. de Man, J. Derrida, G. Hartman, J. H. Miller, London 1979, s. 9.

tak, jak znaczeniem wyrazu mogą być tylko inne słowa, „znaczeniem wiersza może być tylko inny wiersz”³. Każdy kolejny powstający tekst odnoszący się do jakiegoś dzieła stanowi jego interpretację, próbę objaśnienia. Bloom posługuje się w tym celu jednym ze znaczeń słowa „interpretacja”, tj. sensem ‘translacja’ i powołuje się na Freudowskie porównanie analizy marzeń sennych „do tłumaczenia z języka na język”⁴.

Koncepcję Blooma wzbogacają w tym ujęciu wątki talmudyczne. Podążając za myślą Gershoma Scholema, który wyjaśniał fenomen *Tory*, Bloom konstruuje pojęcie „the poet in the reader”⁵. Kładąc nacisk na oralny aspekt tekstu, cytuje wprost Scholema: „there is no written Torah, free from the oral element, that can be known or conceived of by creatures who are not prophets”⁶. Przekładając zjawisko nieustannego odczytywania i tłumaczenia świętego tekstu na realia tekstów literackich, Bloom wyznaje: „I only *knew* a text, any text, because I know a reading of it, someone else’s reading, my own reading, a composite reading”⁷. Konkretny, zapisany i zamknięty tekst nie istnieje, jest bowiem „wypowydany” dalej przez kolejnych interpretatorów.

Bloom został zaliczony do myślicieli mocno „hebraizujących”⁸ m.in. z uwagi na podkreślenie symbolicznej wagi słowa wypowiadanego jako indywidualnego komunikatu jednostki. Daje się urzec „hebrajskiej obsesji głosu”, koncepcji słowa *dawhar*, w którym ukryta jest obecność Boga. Jednocześnie pojawia się w nim głos „(...) który wykrzykuje swe własne żywe imię – wbrew i na przekór równającym

³ Tenże, *Międzyrozdział*, w: *Współczesna teoria badań za granicą. Antologia*, oprac. H. Markiewicz, t. IV, cz. 2, , Kraków 1996, s. 261.

⁴ Tegoż, *Na mapie błędzenia*, w: *Współczesna teoria...*, dz. cyt., s. 265.

⁵ Tegoż, *The Breaking of Form...*, dz. cyt., s. 8.

⁶ Tamże.

⁷ Tamże.

⁸ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni. Rewizja romantyczna i filozoficzna*, Kraków 2004, s. 36. Należy wyjaśnić, że korespondencja z tradycją hebrajską jest zestawiana ze skłonnością do kultywowania dziedzictwa hellenistycznego. Obie tendencje są przeciwstawne, bowiem „hellenizm wierzy w postęp ludzkiego ducha – hebraizm tymczasem koncentruje się na moralnym oglądzie świata, opisując go w naczelnych kategoriach dobra, zła i grzechu. Zgodnie z tą dystynkcją hellenistyczny jest więc cały niemiecki idealizm, z Hegłem na czele, hebrajski natomiast pozostaje najbardziej zacięty wróg Hegla, Søren Kierkegaard”. Tamże.

siłom losu, historii, kartezyjańskiego »wszechświata śmierci« (...). To słowo, o które walczy Jakub z Aniołem Śmierci, domagając się od niego błogosławieństwa w postaci nowego imienia”⁹. Oznacza to, że ów głos jest jednocześnie sygnałem pewnego rodzaju naznaczenia danej osoby przez Boga, który przemawia przez usta adepta¹⁰. Poeta w tym ujęciu byłby więc kimś wybranym, kto jest władny uczestniczyć w nurcie tradycji. Drugie znaczenie niesie równie istotny przekaz. Poeta nie jest tylko ustami Boga, a więc tym, który anonimowo przekazuje Słowo. Wręcz przeciwnie. Nowy „prorok”, współuczestnicząc w tradycji, walczy o swoje trwanie, które zapewnia mu wygrana batalia z jego poprzednikami o prawo do przemawiania oraz o najważniejsze słowo – własne imię. Wstępujący prorok jest bowiem w koncepcji Blooma zawsze poróżniony z prekursorami.

Badacz neguje istnienie tradycji konserwatywnej, zgodnie z którą każdy poeta, stanowiąc odrębne ogniwo, współtworzy łańcuch literackiego dziedzictwa oraz jednocześnie podporządkowuje się „spokojnemu nurtowi tradycji, by w ramach niej mówić jej językiem”¹¹. Według Blooma nie istnieje możliwość zgodnego i autonomicznego współlistnienia poetów. Poezja jest według niego „z natury krytyczna”¹². Badacz skonstruował agoniczną wizję poetyckiej tradycji, u źródeł której leży pragnienie wyparcia i zastąpienia słów poetyckich mistrzów przez słowa nowo wstępujących twórców.

W związku z powyższym należy wyjaśnić, że podstawą koncepcji Blooma jest przekonanie, że poeci poprzez własne teksty nieustannie prowadzą dialog z dziełami poprzedników, natomiast za sprawą przedkładania własnych interpretacji tekstów prekursorów wypierają poniekąd władzę swoich mistrzów. W *Manifestie krytyki antytetycznej* Bloom wyjaśnia, że:

Prawdziwą historią poezji jest opowieść o tym, jak poeci jako poeci znosili (*have suffered*) innych poetów, podobnie jak każda prawdziwa biografia jest opowieścią o tym, jak ktoś znosił swą własną rodzinę – lub, zamiast niej, swoich kochanków i przyjaciół. (...) Każdy wiersz jest błędną interpretacją wiersza-antenata¹³.

⁹ Tamże, s. 38, 39.

¹⁰ Najlepszym przykładem są prorocy, przez których przemawiał Bóg.

¹¹ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 62.

¹² Tamże, s. 213.

¹³ H. Bloom, *Międzywzrostki*, dz. cyt., s. 261.

Istotne jest w tym fragmencie zwłaszcza słowo *suffer*, które wskazuje na cierpienie z jakiegoś powodu. Bloom wyraża przekonanie, że narodziny indywiduum oraz konstytuowanie się silnej podmiotowości ani nie jest czynnością prostą, ani pozbawioną cierpienia.

Bloom w *The Breaking of Form* rozważa powinowactwo dwóch na pozór niemających ze sobą nic wspólnego słów. Krytyk zaczyna narację od refleksji, która rzutuje na projekt zależności poetyckiej oraz całą koncepcję procesu współtworzenia tradycji przez nowego poetę:

The word *meaning* goes back to a root that signifies „opinion” or „intention”, and is closely related to the word *moaning*. A poem’s meaning is a poem’s complaint, its version of Keats’ Belle Dame, who looked *as if* she loved, and made sweet moan. Poems instruct us in how they break form to bring about meaning, so as to utter a complaint, a moaning intended to be all their own¹⁴.

W tekście powstającym, w którym znaczenie jest dopiero nadawane i musi ono być z konieczności odniesione do zastanych przez twórcę form, wyrażony jest rodzaj lamentu. Ukrytym znaczeniem nowego wiersza jest zawarta w nim skarga, zażalenie wniesione przez poetę. Odnosi się ono do starych dzieł, łamie ich konwencje znaczeniowe.

Agata Bielik-Robson, odnosząc się do tego fragmentu, wyjaśnia, że Bloom wywodził słowo *meaning* od *moaning*, „mając na myśli nie co innego, jak właśnie skargę romantycznego Ja dążącego do swej jedynej w swoim rodzaju *singularity*, którą zewsząd osacza to, co ogólne”¹⁵. Owo „Ja” poprzez tworzenie nowych znaczeń walczy (nie bez uskarżania się) o indywidualizm i o własne imię. Jednakże trudno zgodzić się z tym, że podmiot walczy z ogólnością. Lęk jednostki jest wywoływany jednak w koncepcji Blooma nie przez ogólność, lecz coś również jednostkowego, bardziej konkretny i bliski cel. Jest nim najczęściej jeden konkretny prekursor.

Bloom nawiązywał do gnostyckiego¹⁶ ujęcia ludzkiej egzystencji, od którego zapożyczył zwłaszcza takie elementy, jak: koncepcję stworzenia człowieka, negatywny wpływ czasu na ludzkie działania oraz konieczność podejmowania nieustannej walki. Gnostyk gardzi wszys-

¹⁴ Tenże, *The Breaking of Form...*, dz. cyt., s. 1.

¹⁵ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni*, dz. cyt., s. 39.

¹⁶ Zob. A. Lipszyc, dz. cyt., s. 47–60.

tkim, co skończone, nienawidzi zwłaszcza czasu „jako nędznej imitacji wieczności”¹⁷. Jednostka jest zmuszona do walki¹⁸ z każdym Innym oraz z tym, co niedoskonałe, skończone i ograniczające, a więc także z własną materialnością. Poprzez walkę indywiduum dostępuje boskiej pneumy, którą odkrywa w sobie czy może raczej, jak trafnie sygnalizuje Lipszyc, wywalcza ją¹⁹. Bloom w znaczący sposób modyfikuje oryginalny paradygmat. Badacz wybiera opcję posługiwania się:

(...) gnostycką, katastrofalną wizją stworzenia. Równocześnie, co charakterystyczne, w koncepcji Blooma znika praktycznie wymiar etyczny: mamy tu do czynienia z samotnym człowiekiem, przerażonym faktem, że wrzucono go w czas. Pozostaje on w relacji raczej z tymi, którzy *byli*, niż tymi, którzy żyją *równocześnie* z nim. W rezultacie cała ta paradoksalna pozytywność, jaką do świata samotnego człowieka wnosi obecność Innego, nie pojawia się u Blooma. Wizja czasu będzie u niego dużo bardziej dramatyczna, marzenie o zbawieniu – dużo bardziej niecierpliwe. (...) myśl Blooma (...) wywodzi się raczej z tradycji apokaliptyczno-gnostycko-kabalistycznej, która – jak dowiodły badania Gershoma Scholema – przez cały czas obecna była w judaizmie²⁰.

Należy dodać, że Bloom wykracza poza tradycyjnie pojęty gnostycyzm i ukazuje, że poeta, choć jest wtłoczony w niesprzyjający mu świat, to jego losy są silnie splecione z losami innych twórców. W tym

¹⁷ Tamże, s. 50.

¹⁸ Bloom kładzie nacisk na ukazanie dynamicznej kondycji gnostyckiego człowieka. Toteż w książce: *Agon: Toward a Theory of Revisionism* ukazuje różnice w rozumieniu statycznej *psyche* i wypełniającej człowieka, dynamicznej *pneumy*. „As a mythological comparison, rather than a scientific analogy, the Gnostic contrast between *psyche* and *pneuma* lends itself to Jonas’s Heideggerian distinction between an orthodox or Platonic concept of being, the *psyche*, and a Gnostic concept of happening, the *pneuma*. Being is static; happening, or movement, leads to a difference”. H. Bloom, *Agon: Toward a Theory of Revisionism*, Oxford 1983, s. 8.

¹⁹ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 51. Koncepcję tę uzupełnia fraza, którą Bloom posługuje się w *Lęku przed wpływem*, nazywając człowieka za Walentynem „bezsilnym kobiecym owocem”. Zob. H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002, s. 57. Dzięki podjętej walce jednostka jest w stanie pokonać to, co materialne i przyziemne, na rzecz partycypacji w boskiej *pneumie*. W kontekście literatury krytyk stosuje ten zwrot w odniesieniu do określenia zmagania efeba w stosunku do jego realnego przeciwnika, literackiego prekursora.

²⁰ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 42.

ujęciu Bloom czerpie z refleksji Sorena Kierkegaarda oraz Zygmunta Freuda.

Badacz powołuje się na Kierkegaardowską „scenę pouczenia”²¹, która rozgrywa się pomiędzy mistrzem a uczniem oraz przekłada ją na relację wstępującego poety z jego poprzednikami. Poprzez ową scenę pouczenia, stanowiącą rodzaj pierwszej edukacji, mistrz wprowadza ucznia w otoczenie, a wpływając na niego, poniekąd stwarza go dla świata. Uczeń natomiast naśladuje swojego mistrza. Dzięki temu początkowo więź pomiędzy nauczycielem i adeptem jest silna. W przypadku analizy zależności między poetami należy zauważyć, że:

Wcześniejszy poeta tworzy nowego poetę, rozkochując go w swojej poezji, a zatem i w poezji jako takiej, poucza go, choć ten jest być może jeszcze niezdolny do przyjęcia nauki. Dzięki temu pierwotnemu pouczeniu adept dowiadyuje się, czym jest poezja i odtąd – gdy zapragnie sam pisać wiersze – będzie dręczony przez lęk przed wpływem, przez myśl, że przyszedł za późno. Jak pamiętamy, będzie chciał powtórzyć tę wspaniałość, której doznał, ale powtórzyć ją samemu, na własnych prawach²².

Psychologia dostarcza argumentów, że analogiczną edukację pobiera dziecko od rodziców. W związku z tą refleksją należy zauważyć, że Bloom powołuje się wielokrotnie na badania Freuda i jego teorię istnienia romansu rodzinnego²³. Krytyk podkreśla w *The Breaking of Form*, że dziecko, obserwując rodzica, tworzy jego fantazmat. Funkcja tej czynności jest ściśle określona – łączy się z ograniczeniem władzy rodzica i dążeniem dziecka do wolności. Jej zaistnienie jest możliwe tylko dzięki temu, co Bloom określa jako „child’s fantastic interpretation of its parents” oraz w konsekwencji działania wyobraźni dziecka zwanej przez niego: „child’s fantasy-making power”²⁴. Prze-

²¹ Tamże, s. 79–80.

²² Tamże, s. 80.

²³ Zwraca na ten fakt uwagę Lipszyc, pisząc o „dramacie miłości i nienawiści pomiędzy synem i ojcem”, który przypomina relację młodego poety z mistrzem. Zob. Tamże, s. 80. Bloom sam zaś wskazuje w tekście *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, że zajmują go takie relacje pomiędzy poetami, które są „zbliżone do tego, co Freud nazywał powieścią rodzinną”, a więc ni mniej, ni więcej: „fantazmaty psychiki dziecięcej dotyczące rodziców”. H. Bloom, *Lęk przed wpływem*, dz. cyt., s. 252.

²⁴ Tenże, *The Breaking of Form...*, dz. cyt., s. 3. Akt, którego dopuszcza się dziecko w drodze do wolności, ma niekiedy rewolucyjne intencje, celem jest, jak zaznacza Bloom, odwrócenie porządku władzy: „The child provides a myth, and this myth

kładając tę psychologiczną zależność na grunt literatury, Bloom konstatuje, że podobnie jak dzieci, nowi poeci dążą do wolności poprzez analogiczną postawę, prezentowaną względem swoich poprzedników.

W *Lęku przed wpływem* Bloom ukazuje na przykładzie Miltona, że akt kreacyjny jest umożliwiany dzięki obecności „lęku twórczego” ukazanego symbolicznie pod postacią Cheruba Skrywającego²⁵. Stąd też kluczowy jest fakt, że lęk jest wartością pozytywną. Stanowi początkowe stadium procesu twórczego. Następnie poeta odnosi się do wierszy już napisanych i z nich jedynie czerpie natchnienie („The truest sources, again necessarily, are in the powers of poems *already written*, or rather, *already read*”²⁶), a nowe znaczenia buduje z roztrząskanych form poezji prekursora²⁷.

Istotny jest fakt, że adept nie od razu odczuwa wrogość w stosunku do swojego nauczyciela. Wcześniej ukazano, że dziecko dąży do uwolnienia się od władzy rodzica. Nim jednak to nastąpi, kieruje się miłością do poprzednika. Owa pierwotna więź nie zostaje później wyparta:

(...) dramat Bloomowskiego silnego poety polega na tym, że jest on absolutnie zbuntowany przeciw prekursorowi i absolutnie w nim zakochany, że targają nim sprzeczne popędy, które Bloom przyrównuje do Freudowskiego Erosa i popędu śmierci, że (...) nowy twórca chce być sobą i być wielkim, podczas gdy wie, że wielką poezją jest dla niego poezja prekursora, w której zakochał się na samym początku²⁸.

is close to poets' myths of being a changeling. A changeling-fiction is one of the stances of freedom. The changeling is free because his very existence is a disjunction, and because the mystery of his origins allows for Gnostic reversals of natural hierarchy between parents and children”. Tamże.

²⁵ Tęgoż, *Lęk przed wpływem*, dz. cyt., s. 80. Cherub Skrywający „czyni ludzi ofiarami, a nie poetami, jest demonem dyskursywności i ponurych ciągłości, pseudoegegetą, który sprawia, że czyjaś twórczość zyskuje status Pisma”. Tamże.

²⁶ Tęgoż, *The Breaking of Form...*, dz. cyt., s. 3.

²⁷ Bloom, chcąc ukazać proces powstawania nowego znaczenia, posługuje się obrazem roztrzaskiwanej formy: „I will try to show that the lustres of poetica meaning come rather from the breaking apart of form, from the shattering of a visionary gleam”. Tamże, s. 1.

²⁸ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 21. Motyw Tantalosa pojawi się jeszcze w tym artykule w innym kontekście. Śmierć bowiem dla Blooma wiąże się nie tylko ze słabością wstępującego poety, który nie podolawszy sile swoich poprzedników, gdy jest zbyt słabym twórcą, umiera jako poeta. Śmierć grozi adeptowi również, gdy ogranicza się do naśladowania mistrza.

Adept rozpoczyna pochód w stronę ukonstytuowania własnej tożsamości od afirmacji i przyswojenia nauki mistrza. Później pojawia się pragnienie wolności, uwolnienia od swojego „fundatora”, do czego adept używa racji rewizyjnych, sposobów obrony przed poprzednikiem.

Kluczowa dla ukazania relacji mistrza i ucznia jest wieloznaczność pojęcia *misprision*. Prócz określenia strategii defensywnej oznacza ono pewien rodzaj pomyłki oraz niesprawiedliwości. Powyższe sensy objaśniła Bielik-Robson, powołując się na kontekst Szekspirowski:

(...) u Szekspira oznacza ono także „niesprawiedliwe uwięzienie” oraz „niedocenie” wynikające z niewiedzy. Dwuznaczność jest tu obecna wszędzie; uwięziony jest i nieoczekiwanie obdarowany, który na przyjęcie daru nie był gotowy i dar, który znalazł się w rękach osoby niegodnej, nie mogącej właściwie go docenić. *Misprision* staje się więc w rozmyślnej i przekornej dezinterpretacji Szekspira figurą rozmyślnej i przekornej dezinterpretacji; pierwszym „unikiem”²⁹.

Reakcją na niedocenie jest wprowadzenie w poetycki czyn określonej strategii obrony, za pomocą której podmiot nie powtarza działań poprzednika, a dzięki postępowaniu według pewnego schematu dąży do oddalenia jego wpływu. Uciekanie się do aktów rewizyjnych, które stanowią rodzaj podstępного uniku, jest spowodowane początkową słabością podmiotu. Są one jednak ważnymi i niedającymi się pominąć etapami, które kończy moment przewyższenia poety-mistrza:

Podmiot jest jeszcze słaby i dlatego musi się bronić: ale defensywna strategia „przejmowania wpływu” (*misprision*) staje się przewrotnym źródłem subiektywnej siły. Słaby podmiot robi wobec wpływu „unik”, „uskok” (*swer*), sprawiając, że staje się on nową jakością, budulcem jego własnej i niepowtarzalnej jaźni. Przyswajając obronnie i unikowo, w długim procesie kolejnych przesunięć i przepracowań, których celem jest zatarcie obcego pochodzenia wpływu – sam powoli staje się swoim wpływem. Im niegdyś słabszy, tym teraz silniejszy³⁰.

Ponieważ według Blooma naśladowanie twórczości swojego wzorca przez młodszego poetę jest równoznaczne z dosłownością

²⁹ A. Bielik-Robson, *Inna nowoczesność: pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000, s. 97.

³⁰ Tamże, s. 95.

i z poetycką śmiercią tego drugiego, adept będzie starał się tego uniknąć, o czym pisała Bielik-Robson. Badacz odnosi się w tym kontekście do retoryki:

Retoryka jest kłamstwem, przede wszystkim kłamstwem przeciw tyranii czasu. U Blooma jednak pojęcie kłamstwa nabiera dość dramatycznego zabarwienia. Retoryka – cała poezja, a w ostatecznym rozrachunku cała kultura – jest kłamstwem, które przepowiadamy sami sobie, by bronić się przed naporem otoczenia i znaleźć dla siebie miejsce. (...) Kłamstwa, które opowiadamy, to nie tyle narzędzia radosnego podboju, co instrumenty obrony – obrony przed trupim literalizmem minionych interpretacji, przed wpływem poprzedników³¹.

Twórczość każdego kolejnego poety może być postrzegana jako coraz dalej idące kłamstwo w stosunku do nieosiągalnego pierwowzoru, posiadającego status prawdy. Wówczas twórczość byłaby ściśle związana ze słabością poety, koniecznością podjęcia defensywnej walki. Lecz kłamstwo obejmuje nie tylko sferę literacką, ale i cały obszar twórczej działalności człowieka. Jest implikowane przez wolę życia, którą kierują się wstępujący twórcy, chcący znaleźć dla siebie miejsce w tradycji. W takim ujęciu mielibyśmy do czynienia z postępującym zafalszowaniem stanów poprzednich i coraz bardziej znaczącym oddalaniem się od prawdy. Co więcej, gdy Bloom pisał o zafalszowaniu języka, nawiązał do Fryderyka Nietzschego, modyfikując jego frazę: „każde słowo jest przesadą, uprzedzeniem” do zasady „każde słowo to *clinamen*”³². W tym kontekście figura ironii jest dla Blooma ogólną zasadą poetyckiej negacji, której podporządkowane są pozostałe, uszczegółowione gesty obrony.

Według badacza retoryka i jej tropy stanowią nie tylko zafalszowanie twórczości poprzedników, lecz także budują nowe znaczenie. Dzieje się tak poprzez zastępowanie słów i obrazowania stosowanego przez poetyckiego mistrza innymi obrazami, które wstępujący poeta

³¹ A. Lipszyc, dz. cyt., s. 108.

³² Zob., H. Bloom, *The Breaking of Form...*, dz. cyt., s. 9.

konstruuje na podstawie sześciu tropów retorycznych: ironii, synekdochy, metonimii, hiperboli, metafory i metalepsis³³.

W świetle powyższego retoryka oraz tropy są rodzajem błędu, odejścia od poetyckiego wzorca. Błąd jest u Blooma związany ze świadomą decyzją poety, który wiedząc, iż nie może osiągnąć prawdy, zmuszony jest do sięgania po dostępne mu narzędzie obrony – retorykę.

(...) wraz z wejściem w osobiwy obszar psychogenezy, wkraczamy również w dziedzinę *błędu*. Nie tyle jednak błędu jako po prostu fałszu, ale tego, co Bloom nazywa *willing error*, zamierzonego odejścia od prawdy, stanowiącego podstawę dyskursu nie tyle filozoficznego, co *retorycznego*. Wszystkie tropy retoryczne, stanowiące odejście od znaczeń dosłownych, są bowiem, z czysto logicznego punktu widzenia, błędami, czyli *errors of figuration*.

To właśnie retoryczne „błędy” okazały się kanwą, na jakiej tworzyć się będzie podmiotowość romantyczna, usiłując radzić sobie ze sprzecznością swej sytuacji wyjściowej. Tylko „błędy” bowiem są w stanie zdać sprawę z nielogiczności, jaka cechuje permanentny stan przejściowy – owo ciągle, agoniczne wydobywanie się z sytuacji wpływu, jakie cechuje byt subiektywny³⁴.

Ze względu na posługiwanie się mową lub pismem w przypadku twórców, obrony językowe podlegają pewnym regulacjom, zasadom sztuki poetyckiej i retorycznej, co daje możliwość ich systematycznej wykładni. Dla Blooma „poezja i retoryka są sztukami walki obronnej”³⁵.

Odwolując się do Bloomowskiej koncepcji adepta przychodzącego zbyt późno, porównującego się do swojego prekursora oraz zafalshowującego pierwotnie wypowiedziane treści, Lipszyc przytacza kategorię *homo rhetoricus*. Jednostka określona w ten sposób to: „aktor nieustannie kreujący samego siebie i fabrykujący nowe opisy rzeczywistości. Człowiek retoryczny odrzuca klasyczną definicję prawdy na rzecz jakiegoś rodzaju pragmatyzmu”³⁶. Co istotne, konieczność stosowania retoryki jako narzędzia obronnego jest związana z koncepcją

³³ Zasadzie występowania wymienionych tropów retorycznych w poezji Bloom poświęcił *Lęk przed wpływem* oraz szczególnie wartościowy tekst: *Na mapie błądzenia*. Zob. *Na mapie błądzenia*, dz. cyt., 275 i kolejne.

³⁴ A. Bielik-Robson, *Duch powierzchni...*, dz. cyt., s. 150.

³⁵ A. Lipszyc, *Między ludźmi...*, dz. cyt., s. 76.

³⁶ Tamże, s. 103.

człowieka jako istoty z natury słabej, niewyposażonej naturalnie w żadnego rodzaju narzędzie obrony. Toteż „właśnie z ideą człowieka jako istoty wybrakowanej, upośledzonej wiąże się pozytywna koncepcja retoryki jako narzędzia przetrwania we wrogim świecie”³⁷.

Teoria poezji w wersji Bloomowskiej to specyficzny, choć pieczołowicie skonstruowany system, w którym zostały ze sobą powiązane motywy kabalistyczne, gnostyckie, psychoanalityczne, retoryczne oraz teksty poetyckie. Złożoność systemu Blooma wymaga długich studiów i zasługuje na odrębną publikację. Na podstawie powyżej przedstawionych informacji możliwe jest określenie, czym dla Blooma jest *logos*. Badacz traktuje koncepcję słowa niemogącego się samodefiniować jako punkt wyjścia do wypracowywania swojego projektu intertekstualności. Realizacja projektu jest z kolei gwarantem zdobycia nieśmiertelności przez poetów. Wpisanie się w nurt tradycji przez twórcę jest możliwe dzięki rozbijaniu form twórczości mistrza i tworzeniu na ich gruzach własnych konstruktów poetyckich poprzez zastosowanie uników, chwytów retorycznych. Dla Blooma język to za mało. Poeta wykracza poza *logos*, sięga do psychoanalizy, retoryki i wielkich systemów światopoglądowych, takich jak gnostycyzm i kabalistyka.

³⁷ Tamże.

Bibliografia

Bielik-Robson A., *Inna nowoczesność: pytania o współczesną formułę duchowości*, Kraków 2000.

Bielik-Robson A., *Duch powierzechni. Renizja romantyczna i filozoficzna*, Kraków 2004.

Bloom H., *Agon. Toward a Theory of Revisionism*, Oxford 1983.

Bloom H., *Międzyrozdział*, w: *Współczesna teoria badań za granicą. Antologia*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996.

Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji. 1973. Medytacje o pierwszeństwie wraz z synopsis*, w: *Współczesna teoria badań literackich za granicą. Antologia*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996.

Bloom H., *Na mapie błędzenia*, w: *Współczesna teoria badań za granicą. Antologia*, t. IV, cz. 2, oprac. H. Markiewicz, Kraków 1996.

Bloom H., *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, przeł. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Kraków 2002.

Bloom H., *The Breaking of Form*, w: *Deconstruction and Criticism*, red. H. Bloom, P. de Man, J. Derrida, G. Hartman, J. H. Miller.

Lipszyc A., *Międzyludzie. Koncepcja podmiotowości w pismach Harolda Blooma z nieustającym odniesieniem do podmiotoburstwa*, Kraków 2004.

Streszczenie

W artykule autorka przedstawiła sposób objaśniania przez Harolda Blooma tego, czym są: słowo, znaczenie, interpretacja oraz koncepcja referencji słów i dzieł poetyckich. Punkt wyjścia rozważań stanowi wyjaśnienie magicznej oraz agonicznej idei *logosu* w ujęciu Blooma, które badacz symbolicznie określa hebrajskim słowem *danbar*. Następnie autorka skupiła się na przedstawieniu koncepcji znaczenia oraz uczestniczenia słów w permanentnym procesie referencji, który dotyczy także słów magicznych oraz całych tekstów. Na agonicznej koncepcji referencji słów Bloom kładzie fundament swojego autorskiego projektu teorii poezji, w której przeplatają się wątki gnostyczne, kabbalistyczne, apokaliptyczne, psychoanalityczne oraz retoryczne.

Słowa kluczowe: lęk, wpływ, znaczenie, agon, błędne odczytywanie.

Logos in Harold Bloom's intertextuality project

Summary

The Author of the article attempts to present the nature of *logos*, as well as the meaning, interpretation and the very idea of reference of the words and poems in Harold Bloom's intertextual system. The starting point is the explanation of magic and agonic idea of *logos* in Bloom's thought, which he symbolically describes using a Hebraic word *danbar*. Next, the author focuses on the concept of meaning and the role of words in the permanent process of reference, which also concerns magic words and full texts or poems. The agonic idea of reference of the words is the basis on which Bloom lays the foundation of his project theory of poetry. Bloom's theory is unique for its interplay of the Gnostic, Kabbalistic, apocalyptic, psychoanalytic and rhetoric motives.

Key words: anxiety, influence, meaning, agon, *misprision*.

Od ekfrazy do infrazy

Wprowadzenie

Ekfrazy we współczesnym dyskursie humanistycznym pojawia się w towarzystwie takich pojęć, jak mimesis, reprezentacja, transpozycja (jednego systemu znaków na inny), ikoniczność (języka naturalnego i języka literatury), obrazowość (języka literatury), intertekstualność, intersemiotyczność... Oczywiście pojęcia te, mimo że stykają się w różnych punktach, zachowują właściwe sobie treści i konteksty. Pole działania jest niezwykle szerokie, dlatego zmuszona jestem zawęzić problematykę zapowiedzianą w tytule jedynie do zaakcentowania pewnych punktów. Chciałabym dotrzeć do – w pewnym sensie – przeciwieństwa ekfrazy, a raczej jej odbicia, czyli infrazy jako zjawiska rozpoznanego i nazwanego w XXI wieku. Bez wątpliwości można powiedzieć, że tak jak celu ekfrazy nie stanowi werbalizowanie wyglądu dzieła malarskiego, lecz wyraz uniwersalnej emocji związanej z patrzeniem na obraz¹, tak celem infrazy nie jest ilustracja do tekstu, lecz zobrazowanie emocji wzbudzanej przez dzieło literackie. O ile jednak od czasu powstania ekfraz do momentu ich wyodrębnienia i nazwania upłynęło w przybliżeniu tysiące lat², o tyle pojęcie infrazy kształtuje się niejako *hic et nunc*, na naszych oczach. Prawdopodobnie rozwój tego zjawiska wiąże się z intensyfikacją fenomenu przenikania się sztuk oraz z ekspansją szeroko rozumianej kultury obrazkowej i jest swego rodzaju jej uszlachetnieniem.

¹ Por. A. Grodecka, *Wiersze o obrazach. Studium z dziejów ekfrazy*, Poznań 2009, s. 12.

² Ekfrazy w literaturze europejskiej pojawia się u jej początków, w eposach Homera (VIII wiek epoki przedchrześcijańskiej); jako ujęty w normy gatunek literacki zostaje określona w II wieku naszej ery w kręgach tzw. sofistyki drugiej. Por. W. Juszcak, *Ekfrazy poetycka w antycznej Grecji*, Warszawa 2012, s. 7.

Od ekfrazy

Najpierw więc parę słów związanych z genologią słowa „ekfraza”. Wywodzi się ono z greckiego *ekphrasis* i znaczy tyle, co ‘dokładny opis’. Niejako od samego początku semantycznie rozwijało się w dwóch osobnych nurtach: retorycznym i poetyckim. Anna Grodecka pisze o pierwszym z tych prądów:

W szkołach drugiej sofistyki ekfraza stanowiła rodzaj ćwiczenia przygotowawczego i częśćkę kompozycyjną mowy, a jej przedmiotem, oprócz dzieła sztuki, mogły stać się np. ogród, tarcza, wojna, pora roku³.

W *Słowniku rodzajów i gatunków literackich* pod redakcją Grzegorza Gazdy i Słownii Tyneckiej-Makowskiej czytamy:

Preparowanie przez uczniów różnego typu deskrypcji należało do ćwiczeń wstępnych (...) i służyło nauce osiągnięcia słowem wyrazistego obrazu rzeczy (łac. *evidentia*), konstruowania okresu oraz wyrabiał poczucie decorum⁴.

Jednakże brak ewidentnych dowodów na wpływ antycznej retoryki na powstałą w czasach nowożytnych ekfrazę poetycką.

Bardziej interesujący wydaje się drugi, równoległy do prądu retorycznego, nurt literacki, którego najstarszymi przykładami są fragmenty Homeryckich eposów, takie jak opis tarczy Achillesa i zbroi Agamemnona w *Iliadzie* czy deskrypcja palacu Alkiona w *Odysei*. Istotny wydaje się gatunek epigramatu ekfrastycznego:

Te krótkie wiersze o rozmiarach pomnikowej inskrypcji, popularne w starożytności, zawierały, zgodnie z konwencją, wyraźne odwołanie do obrazu w tytule lub w tekście. Pojawiał się w nich zarówno ton podziwu, jak i uwagi krytyczne, np. złośliwości dotyczące podobieństwa portretu do pierwowzoru⁵.

Konwencja epigramatyczna stanowi pewien początek pisania wierszy połączonych z obrazem. Następnie ekfrazy powoli przestają być

³ A. Grodecka, *Wstęp*, w: *Interakcje sztuk: literatura, malarstwo, ekfraza*, red. D. Heck, Wrocław 2008, s. 12.

⁴ R. Krzywy, *Ekfraza*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda i S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006, s. 197.

⁵ A. Grodecka, *Poezi patrzyła... Obrazy, wiersze, komentarze*, Warszawa 2008, s.6–7.

niewielkimi wycinkami większych całości, a zaczynają funkcjonować w formie odrębnego gatunku, który Janusz Sławiński charakteryzuje jako „utwór poetycki będący opisem dzieła malarskiego, rzeźby lub budowli”⁶. Pierwszym zachowanym dziełem rozpoczynającym historię tej formy lirycznej wypowiedzi są *Obrazy* Filostrata Starszego będące swoistym przewodnikiem po galerii dzieł sztuki. Ekfrazy odnaleźć możemy także w *Antologii Palatyńskiej*, w tekstach Filostrata Młodszego, Kaliostratososa oraz u wielu późniejszych autorów⁷.

Na gruncie polskim teksty ekfrastyczne znajdziemy już w XVI wieku w utworach spisanych zarówno w rodzimym języku, jak i po łacinie. Za pierwsze polskie utwory o „zacięciu ekfrastycznym” wspomniana Aneta Grodecka uznaje epigramaty ze *Żwierzynia* Mikołaja Reja:

Od tego momentu wiersze o obrazach zaczynają występować coraz obficie, a odszukać je możemy choćby w twórczości Jana Kochanowskiego, Kazimierza Sarbiewskiego, Adama Naruszewicza, Samuela Twardowskiego, Kajetana Koźmiana... Nie brakuje ekfraz i w rodzimej literaturze XIX wieku (Cyprian Kamil Norwid, Kazimierz Przerwa-Tetmajer)⁸.

Okres ten staje się punktem, w którym zmienia się postrzeganie terminu ekfrazy.

Można zauważyć, że już w okresie romantyzmu pojawiły się wiersze pisane „przed obrazem”, „według obrazu”, „na motywach obrazu”, „w myśl obrazu”, „na widok obrazu”, których tytuły świadczyły o rozluźnieniu tradycyjnej formy i podkreślały obecność obserwatora, wykrzystującego kontakt z dziełem sztuki do stworzenia swobodnej relacji artystycznej.⁹

Szczególnym momentem w rozwoju ekfrazy jako formy literackiej stała się twórczość Charlesa Baudelaire’a. Wreszcie oderwała ekfrazę od deskrypcyjnej i dydaktycznej funkcji, otwierając ją na nowe możli-

⁶ J. Sławiński, *Ekfrazy*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Sławiński, Wrocław 2002.

⁷ Por. P. Bernacki, *Przepisać obraz – kilka uwag na temat ekfrazy*, online <http://lyzkamleka.poezja-art.eu/wp-content/uploads/2013/07/ekfrazy-Przepisać-obraz.pdf>, dostęp: 10.05.2012, s. 2.

⁸ Tamże.

⁹ A. Grodecka, *Wstęp*...dz. cyt., s. 14.

wości. Forma artystyczna zrywa ze statycznością i sztywnym przywiązaniem do konkretnego obrazu. Zdarzają się już ekfrastyczne liryki, w których brak bezpośredniego nawiązania do malarzkiego płótna ani w tytule, ani w treści, albo takie, które są kontaminacją wielu plastycznych dzieł. Na cześć obrazów powstają nie tylko epigramaty, ale również sonety, ody, hymny, polemiki, a nawet piosenki. Niezwykle istotny, szczególnie od czasu powstania psychoanalizy Freuda, staje się odbiorca dzieła plastycznego, który już nie tylko opisuje obraz, ale zyskuje swoistą autonomię. „Przepuszcza” płótno przez własną wyobraźnię i tworząc ekfrazę, świadomie wplata w nią pierwiastek subiektywny – autorskie ja¹⁰:

Nie tylko opis, nie tylko naśladowanie i próby przepisania. Także nadpisanie, dodanie części własnej osobowości, stworzenie historii, wyrwanie obrazu z wektora przestrzeni i przeniesienie na wektor czasu...¹¹

Do dzieła wchodzi również wspomnienia patrzącego i jego wyobrażenia o sobie. Jego przywiązania, brudy, świństwa, sentymenty i resentymenty, społeczne uwarunkowania. Wszystko to dostaje się do cudzego utworu. Zmienia go, opanowuje, szuka w nim usprawiedliwień, potwierdzeń bądź zaprzeczeń¹².

Oprócz wplecenia owego pierwiastka subiektywnego ekfrazą sprawia, że dzieło plastyczne ożywa. Powstałe w konkretnym czasie i miejscu zastygło po skończeniu. Autor ekfrazy odnawia je „w czasie”, jako rewaloryzuje, konfrontuje z przemijaniem – martwy moment zmartwychwstaje, wzbogacony przez nowe konteksty i interpretacje:

Kluczowy okaże się fakt, iż chwyt, które w tym kontekście występują, nie są wcale nowe, odnajdziemy je bowiem zarówno u Filostrata, jak i we wcześniejszych ćwiczeniach retorycznych, powtarzane były też w literackich ekfrazach malarstwa przedstawiającego i rzeźby figuralnej aż do współczesności. Niejednokrotnie stały się one przyczyną negowania możliwości przełożenia statycznego obrazu na czasowość werbalnej reprezentacji, gdyż, jak można stwierdzić, słowo literackie wybiega poza to, co widoczne na malowidle, rozbija typową dłoń jednostki sytuacyjną. Wspomniane chwyt (...), to narracja (zrelacjonowanie przed i po akcji

¹⁰ Por. P. Bernacki, dz. cyt., s. 2.

¹¹ Tamże.

¹² J. Łukasiewicz, *Grochowiak i obrazy*, Wrocław 2002, s. 8.

ukazanego w dziele sztuki zdarzenia) oraz dialogizacja (udramatycznienie opisu przez użycie prozopopei bądź wprowadzenie apostrof, szczególnie tych skierowanych do postaci z przedstawienia wizualnego)¹³.

O owych chwytach jeszcze inaczej pisze Wojciech Kudyba, zwracając uwagę na trzy możliwe sposoby modelowania relacji pisarz – obraz. Uważa on, że autor ekfrazy może przyjmować postawę reportera, „impresjonisty” lub interpretatora „tekstu” sztuki. Choć nie da się całkowicie odrzucić przekonania, że niejedna ekfraz zawiera zarówno elementy reportażowe, jak i hermeneutyczne oraz impresyjne, to jednak równie prawdopodobna wydaje się teza o zróżnicowanej obecności tych elementów w poszczególnych utworach. Istnieją wiersze, w których cechy reportażu, impresji bądź interpretacji wyraźnie dominują, spychając inne na dalszy plan¹⁴.

To natomiast, jakich chwytów użyje autor, zależy wyłącznie od twórcy. Zbigniew Herbert stara się zachować wierność oryginałowi, ograniczyć się do pozornie chłodnej i beznamietnej relacji. Stanisław Grochowiak wręcz przeciwnie – sięga po eksperymenty, kontaminacje, wprowadzanie dialogów, wchodzenie w skórę malarza, modyfikacje widzianych płócien przez dodawanie bądź usuwanie z nich w wierszu niektórych elementów. Czesław Miłosz w swoim cyklu *O!* skupia się na impresji, jednorazowym, gwałtownym uczuciu, jakie zostało wywołane przez kontemplację obrazu. W niezwykle sposób podsumowuje proces powstawania ekfraz Paweł Bernacki:

Pozwólmy sobie więc na podsumowujące uproszczenie: najpierw mamy do czynienia z chwilą, momentem, jedną małą scenką w teatrze świata – naturalną, wolną, osadzoną w kontekście. Później pojawia się malarz, chociaż nie tylko – czasami także fotograf, który czyni z owej chwili kompozycję i zamyka w ramy obrazu czy zdjęcia. Coś, co w rzeczywistości trwało nie więcej niż mrugnięcie oka, staje się teraz wieczne, utrwalone na płótnie. Jednocześnie jest już jednak oderwane od swojej naturalności, zaczyna żyć innym życiem. Jest już obrazem, ikoną jakiegoś muzeum, czasem nawet symbolem popkultury. Niewiele ma już wspólnego z pierwotną chwilą, którą zauważył malarz, zakrzyknął *O!* i zaczął ją malować. W końcu na scenie pojawia się pisarz. Ten z kolei pod wrażeniem

¹³ D. Lisak-Gębala, *Ultraliteratura*, Kraków 2014, s. 37–38.

¹⁴ Por. W. Kudyba, *Trzy żywioły ekfrazy – impresja, hermeneutyka, reportaż* w: *Interakcje sztuk: literatura, malarstwo, ekfrazja*, red. D. Heck, Wrocław 2008, s. 147.

dziela sztuki, już zakonserwowanego momentu, zakrzykuje swoje *O!* i zaczyna tworzyć – opisywać obraz, ale i wrażenia, jakie w nim wywołał. Chwila ponownie zaczyna żyć. Przedstawione na płótnie postacie chwytają oddech, w ich ustach rodzą się słowa, budowane są nowe konteksty. Zahibernowany czas zaczyna się znowu poruszać¹⁵.

Badacz widzi istotę ekfrastyczności

w ciągłym przeplataniu się nieśmiertelności i przemijania, wiecznej statyczności i dynamiki. W bezustannych napięciach między zamykaniem momentów w sztywne ramy obrazu i uwalnianiem z nich przez przekład plastyki na literaturę¹⁶.

Poeta wstępuje w dzieło, zamieszkuje w nim, wnosząc całego siebie – swoje przeżycia, doświadczenia, odczuwanie. Czasami wręcz zapomina o zewnętrznej warstwie obrazu, przekuwając go na nową historię. Straciła więc ekfrazja już dawno swoją rolę „dokładnego opisu” – we współczesnym ujęciu bliżej jej do impresji, a dalej od opisywania.

Przez ilustrację, korespondencję sztuk oraz arteterapię

Równolegle z powstawaniem tekstów do dzieł plastycznych możemy śledzić odwrotną sytuację – powstawanie obrazów, rysunków, ilustracji do dzieł literackich. Dzieła plastyczne ilustrujące tekst to zjawisko powszechne i sięgające korzeniami do ilustrowania ksiąg przepisywanych ręcznie. Jednakże w pewnym momencie pojawiła się zmiana związana z postrzeganiem sztuki i stała się jednym z ważniejszych założeń twórczości artystycznej. W XIX wieku „korespondencja sztuk” była kluczowym elementem twórczości artystycznej. Ma ona filozoficzne podłoże – wywodzi się od niemieckich filozofów i pisarzy romantycznych, którzy

uniwersum analogii wywodzili z idei powszechnej odpowiedniości ducha i materii, z metafizycznej wizji wszechświata, spojonego niewidzialnymi siłami „sympatii” pomiędzy tym, co ogólne, a tym, co szczególne, pomiędzy słowem a obrazem, dźwiękiem i kolorem¹⁷.

¹⁵ P. Bernacki, dz. cyt., s. 4–5.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ M. Poprzęcka, *Wiersze i obrazy*, w: *Zbliżenia: literatura, obraz, mit*, red. A. Kowalczykowa, Warszawa 1998, s. 123.

W Galerii Malarstwa Polskiego w warszawskim Muzeum Narodowym, w sali Młodej Polski znajduje się obraz Jacka Malczewskiego zatytułowany *Idź nad strumienie*. Słowa zaczerpnięte zostały z IV Pieśni poematu Juliusza Słowackiego *Benionski*:

Idź nad strumienie, gdzie wianki koralów
 Na twoje włosy kładła jarzębina;
 Tam siądź i słuchaj tego wichru żalów,
 Które daleka odnosi kraina;
 I w pieśń się patrzaj tę – co jest z opalów,
 A więcej kocha ludzi, niż przeklina.
 I pomyśl: czy ja duszę mam powszedną?
 Ja – co przebiegłszy świat – kochałem jedną.

Użycie w tytule słów wziętych ze Słowackiego podpowiada kierunek poszukiwań odczytania dzieła. Tryptyk w głównej części przedstawia adorację Madonny, ale adorację nietypową. Maryja jako wiejska kobieta trzyma na kolanach Dzieciątko, stopy opiera na półksiężycu, a pokłon składają zaskakujące postacie: wygnaniec w szynelu, chimera z wielkimi kocimi łapami, w nieestetycznym skłonie, fauny w dziwnych pozach oraz prowadząca z oddali uskrzydłonego Pegaza naga kobieta. Lewa i prawa strona tryptyku to tzw. „Pejzaż z jarzębiną” – prawdopodobnie nawiązanie do słów poematu „...gdzie wianki koralów / Na twoje włosy kładła jarzębina”. Na obu skrzydłach widnieje pod dachem z gałęzi jarzębinowych obsypanych owocami na tle świetlistego krajobrazu drobna dziewczęca postać. „Spotkanie” Malczewskiego i Słowackiego, spotkanie słowa i obrazu, zaskakujące powinowactwo zachodzące między poematem a tryptykiem ukazuje zjawisko poetyczności malarstwa i malarskości poezji. Zjawisko to

wiąże się z wielkim dążeniem sztuki XIX stulecia, dążeniem, które nasiliło się szczególnie w symbolistycznym schyłku wieku – wykrzycia, uchwycenia, nawiązania wzajemnych związków między różnymi rodzajami sztuk: literaturą, malarstwem, muzyką. Związki te dostrzegano zawsze – powiedzenie starożytnego myśliciela Symonidesa z Keos, że malarstwo jest milczącą poezją, a poezja milczącym malarstwem przez wieki przywoływano w rozważaniach o sztuce¹⁸.

¹⁸ Tamże, s. 122.

W przypadku owego „spotkania” Słowackiego i Malczewskiego istotne jest to, że pierwszy był poemat, w dalszej kolejności pojawił się obraz. Dodatkowo warto zwrócić uwagę na fakt, że nie jest to malarstwo ilustracyjne, przedstawiające opisaną scenę. Czy wobec tego mamy tu do czynienia z nienazwanymi jeszcze infrazami?

Od czasów wspominatej już psychoanalizy Freuda podkreśla się rolę odbiorcy dzieła. W ostatnich latach pojawiają się warsztaty terapeutyczne, warsztaty arteterapii, czasami określane jako warsztaty tworzenia ekfrazy i infrazy lub praca z obrazem. Ta forma arte-psychoterapii analitycznej opiera się na pracy z symbolem i daje możliwość przeżycia, rozpoznania i integracji emocji, wyrażenia siebie, refleksji. Nie tylko odbiorca dzieła plastycznego może wyrazić się za pomocą tekstu. Również dzieło literackie sprawia, że reakcją może być obraz.

Do infrazy

Pojęcie infrazy pojawiło się całkiem niedawno i funkcjonować zaczęło jako proces odwrotny do ekfrazy. O ile więc ekfaza to słowo do obrazu, o tyle infraza to obraz, dzieło plastyczne do słowa. Wejście w tekst prowokuje artystę do wyrażenia owego tekstu w sposób plastyczny. Na podstawie słowa, które staje się bodźcem wywołującym przeżycie w człowieku, powstaje praca plastyczna. Mamy zatem terapię sztuką, modną w naszych czasach arteterapię. Nie chcę jednak zatrzymać się na terapeutycznym aspekcie infrazy. Pragnę także uwolnić ją z pojęcia ilustracji do wiersza, tekstu, bo jednak nie o samą ilustrację chodzi. Nie realizm przecież kieruje umysłem infrastyka (określenie ukute przez Krzysztofa Schodowskiego), ale silne wrażenie lektury, niemal zmysłowe doznanie tekstu. Z takim postrzeganiem obrazu tworzonego do tekstu zetknęłam się w ramach idei propagowanych przez Stowarzyszenie Promocji Sztuki Łyżka Mleka w czasie Ogólnopolskiego Festiwalu Poetyckiego im. Wandy Karczewskiej w Kaliszu. Kolejne edycje przedsięwzięcia mają charakter interdyscyplinarny i są m.in. próbą przywrócenia czytelnikom i krytykom twórczości Wandy Karczewskiej. W wyniku działalności Łyżki Mleka w ramach serii *Powrót do Karczewskiej* ukazały się: zbiór listów Wandy Karczewskiej do Seweryna Pollaka *Listy do Seweryna*, powieść *Odejście*, poemat *Spacer w alei parkowej* oraz opowiadania *Tragedia prowincjonalna i Rezerwat*. Autorem ilustracji i projektów okładek jest Krzysztof Schodowski, oprawa plastyczna książek stała się przykładem infrazy, wy-

razem emocji wywołanych przez literaturę, wejściem w świat stworzony przez autorkę. Nie jest to świat jasny i łagodny, przeciwnie – przepelniony mrokiem, szaleństwem, goryczą, świat, w którym powracają przeżycia II wojny światowej, a bohaterowie targani są problemami, z którymi nie potrafią sobie poradzić. Infrazy Krzysztofa Schodowskiego nie są typowymi ilustracjami, raczej wyrażają emocje, które budzi lektura Karczewskiej, same w sobie są przeżyciem. Ciemne, wyraziste linie, sposób, w jaki pracuje artysta, ekspresja ostrej kreski, mają niezwykłą siłę rażenia. Świat w infrazie Schodowskiego zdaje się niepokodzony sam ze sobą, pęknięty. Twarze, które pojawiają się w infrazach, mają znamię przemijalności i cierpienia. Oto przykłady infraz Krzysztofa Schodowskiego do utworów Wandy Karczewskiej:

Powieść *Odejskie*





Poemat *Spacer w alei parkowej*



Opowiadania *Tragedia prowincjonalna* i *Rezerwat*



Podsumowanie

Przenikanie się obrazu i tekstu

metaforycznie (i zarazem „obrazowo”) można by opisać za pomocą chiasmu. Graficzny obraz tej figury opiera się na greckiej literze χ , w której dwie proste jednocześnie przecinają się i rozchodzą w dwu różnych kierunkach. Jest to figura podwójnego gestu, podwójnej przynależności, w której splata się obraz i słowo. To również figura doskonale ilustrująca wzajemne przenikanie się ukrytych w obrazach i tekstach sensów¹⁹.

Przyglądając się ekfrazie i infrazie jako przenikaniu się tekstu i obrazu, można by rozpatrywać podobieństwa i różnice, istotny jest jednak punkt wyjścia. Jeżeli mówimy o graficznym obrazie litery χ , ekfraz „wydłuża” prostą sensu słów, ponieważ słowo staje się głównym budulcem formy wypowiedzi, infraza zaś „działa” drugim ramieniem, prostą obrazu, ponieważ twórca sięga po plastyczny środek wyrazu.

O ile jednak ekfraz została dość szeroko opisana w teorii literatury, o tyle infraza nie tylko funkcjonuje pod tą nazwą od niedawna, ale praktycznie dopiero rozpoczyna swoje wyodrębnianie ze sztuk plastycznych. Wiele pytań pozostaje wciąż bez odpowiedzi, właściwie nie istnieją opracowania dotyczące tego zagadnienia. Myślę jednak, że można mówić o nowym zjawisku, które ma swoje korzenie w sztuce, a jednocześnie rozpoczyna poszukiwania swojego miejsca na arenie sztuki.

¹⁹ A. Dziadek, *Obrazy i miersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*, Katowice 2011, s. 15.

Bibliografia

Literatura:

Bernacki P., *Przepisać obraz – kilka uwag na temat ekfrazy*, online <http://lyzkamleka.poezja-art.eu/wp-content/uploads/2013/07/ekfrazaprzepisac-obraz.pdf>, dostęp: 10.05.2012.

Dziadek A., *Obrazy i wiersze. Z zagadnień interferencji sztuk w polskiej poezji współczesnej*, Katowice 2011.

Grodecka A., *Wiersze o obrazach. Studium z dziejów ekfrazy*, Poznań 2009.

Grodecka A., *Wstęp*, w: *Interakcje sztuk: literatura, malarstwo, ekfaza*, red. D. Heck, Wrocław 2008.

Grodecka A., *Poezi patrzą... Obrazy, wiersze, komentarze*, Warszawa 2008.

Juszczak W., *Ekfaza poetycka w antycznej Grecji*, Warszawa 2012.

Kudyba W., *Trzy żywioły ekfrazy – impresja, hermeneutyka, reportaż*, w: *Interakcje sztuk: literatura, malarstwo, ekfaza*, red. D. Heck, Wrocław 2008.

Łisak-Gębała D., *Ultraliteratura*, Kraków 2014.

Łukasiewicz J., *Grochowiak i obrazy*, Wrocław 2002.

Poprzeczka M., *Wiersze i obrazy*, w: *Zbliżenia: literatura, obraz, mit*, red. A. Kowalczykowa, Warszawa 1998.

Słowniki:

Krzywy R., *Ekfaza*, w: *Słownik rodzajów i gatunków literackich*, red. G. Gazda, S. Tynecka-Makowska, Kraków 2006.

Ślawiński J., *Ekfaza*, w: *Słownik terminów literackich*, red. J. Ślawiński, Wrocław 2002.

Streszczenie

Artykuł dotyczy interesujących zjawisk na pograniczu literatury i sztuk plastycznych. Ekfrazą przedstawiona jest jako zjawisko już znane i opisane w literaturze, sięgające korzeniami starożytności. Infraza wyłania się z „korespondencji sztuk”, kształtując się aktualnie i realizując na pograniczu. Omówione zjawiska są, w pewnym sensie, swoją odwrotnością, lustrzanym odbiciem, oba jednak łączą słowo i obraz.

Słowa kluczowe: ekfrazą, infrazą

From ekphrasis to infphrasis

Summary

The article concerns interesting borderline phenomena of literature and visual arts. Ekphrasis is presented as a phenomenon already known and described in the literature, reaching the roots of antiquity. The infphrasis emerges from the so-called "correspondence of arts", currently shaped and implemented on the borderline. The phenomena discussed are, in some respects, their reverse, a mirror reflection, but both combining word and image.

Key words: ekphrasis, infphrasis

Piotr Białomyzy
Uniwersytet w Białymstoku

Skazony boskością. Charakterystyka antagonisty *Gravity Falls*, Billa Ciphera

Nie można mówić o serialu animowanym *Gravity Falls* w oderwaniu od wytwórni, w której powstał. Disney wielokrotnie był oskarżany o powiązania z masonerią i Illuminati (w jednym z odcinków *Ducktales* na tabliczce w pokoju lekarskim pojawia się napis *Ask about Illuminati*¹, co może być żartobliwą odpowiedzią na te podejrzenia). W Internecie jest mnóstwo dowodów na to, że tworzone przez niego niewinne animacje mogą mieć mroczną genezę. *Gravity Falls* wydaje się potwierdzeniem istnienia teorii spiskowych. Główny adwersarz bohaterów, Bill Cipher, wychodzi poza klasycznie pojmowaną teorię spiskową, pozostawiając dojrzałego widza z mieszanymi uczuciami.

Gravity Falls zostało stworzone przez Alexa Hirscha. Autor przyznał, że inspiracją było dla niego dzieciństwo, a dokładnie wakacje, które spędzał ze swoją siostrą. Główni bohaterowie: rodzeństwo Dipper i Mabel Pines oraz tytułowe miasteczko, mają źródło w przeżyciach rodzeństwa Hirsch. Produkcja na samym początku wydaje się nie odbiegać od innych pod względem fabuły. Dipper odnajduje tajemniczy dziennik, w którym opisane są sekrety i dzieje miasteczka. Wraz ze swoją bliźniaczką podejmuje się rozwiązania zagadki rękopisu. W toku rozwoju fabuły pojawia się coraz więcej tajemnic oraz... szyfrów. W każdym odcinku ukryte są ciągi znaków, które widz powinien złamać. To nie jest trudne. Wiadomości są zapisywane metodą przesunięcia Cezariańskiego² oraz innymi rodzajami szyfrów przedstawieniowych. Te typy szyfrów dawno już wyszły z użytku ze wzglę-

¹ *Yuppy Ducks, Ducktales*, Disney 1987.

² D. Kahn, *The Codebreakers – The Story of Secret Writing*, Scribner 1996.

du na łatwość ich łamania³. Oczywiście to proste z perspektywy dorosłych widzów – kreskówka ta wbrew pozorom nie jest dla dzieci (nie chodzi jedynie o rozwiązywanie tajemnic, lecz o dwuznaczne żarty, aluzje między innymi do serialu *Twin Peaks* i do symboliki tajnych stowarzyszeń⁴).

Przeciwnikiem rodzeństwa jest Bill Cipher, którego wizerunek pojawia się w intrze serialu – to trójkąt z okiem, cylindrem i kończynami narysowany w centrum koła ze znakami, które symbolizują pojedynczych mieszkańców miasteczka niczym bluźnierczych apostołów.

Bill we własnej osobie pojawia się dopiero w przedostatnim odcinku pierwszego sezonu. Zostaje przyzwany dzięki rytuałowi dokonanemu przez Gideona – fałszywego magika, który zazdrości sukcesów wujkowi rodzeństwa, Stanowi Pinesowi. Bill od początku nazywany jest demonem snu, sam rytuał zaś wydaje się parodią tych stosowanych na przykład w *Goecji*⁵. Jedną z części magicznej inkantacji jest pięciokrotne powtórzenie słów: *backwards massage* wspak. Możemy więc założyć, że rytuał nie ma większego znaczenia, jest jedynie pretekstem i wezwaniem do zwrócenia na siebie uwagi tej istoty. Bill jest wszechobecny i gotowy na wezwanie, ponieważ, jak sam mówi, zawsze obserwuje bohaterów. Jego wizerunek pojawia się na banknotach (Bill Cipher jest grą słów. Słowo *bill* może być imieniem lub oznaczać zarówno ‘rachunek’, jak i ‘banknot’⁶ – to aluzja do wizerunku piramidy widniejącego na amerykańskim dolarze). Bill jest nie tylko wszechobecny, lecz także wszechwiedzący. Jego nazwisko zobowiązuje i na pytanie Gideona, skąd ten zna jego imię, odpowiada:

Oh, I know lots of things. LOTS OF THINGS⁷.

Gdy padają te słowa, Bill wyświetla fałszywemu magikowi serię obrazów: UFO, prezydenta Stanów Zjednoczonych oraz... więzienia, do którego trafi wkrótce Gideon. Po zawarciu paktu z przywołującym istota znika, wypowiadając tajemnicze słowa.

³ B. Schneier, *Kryptografia dla praktyków. Protokoły, algorytmy i programy źródłowe w języku C*, Warszawa 2002, s. 38.

⁴ N. Wójtowicz, hasło: *Illuminati*, w: tegoż, *Masoneria. Mały Słownik*, Warszawa 2006, s. 163–164.

⁵ A. Crowley, *Goecja według Aleistera Crowleya*, Wrocław 2000.

⁶ *Słownik Angielsko-Polski Polsko-Angielski*, red. E. Jaszczurowska, Poznań 2008, s. 64.

⁷ *Gravity Falls*, Dreamscapers Disney 2013.

Remember, reality is an illusion, the universe is a hologram, buy gold, bye!

Mogą to być zarówno prawdziwe przestrogi i nauki, jak i kłamstwa. Bill staje się szalony i, mimo ciągle odczuwanego entuzjazmu, sprawia wrażenie niepoczytalnego. Można odnieść wrażenie, że dzięki swojej mocy istota jest wszechmocna, a bezbronne rodzeństwo nie ma szans z imitacją Boga. Do tego szyfry, które ma rozwiązać widzieć są zostawiane przez samego Billa. Postać ta bawi się zarówno z Dipperem, Mabel, jak i osobą oglądającą serial. Bill bez trudu przechodzi przez ekran telewizora. Myślę, że można tutaj odwołać się do ustaleń fizyki kwantowej⁸, która tłumaczy zarówno jego wygląd, jak i moc. Bill może być istotą pochodzącą z wyższego wymiaru. Może wykorzystywać czwarty wymiar (czas) do swoich celów, zatrzymywać bieg świata czy mieć dostęp do nieograniczonej wiedzy. Musi jednak pochodzić ze znacznie wyższej sfery: potrafi się przecież z nami porozumiewać. Ta umiejętność tłumaczy również jego osobliwy wygląd – trójkąt z okiem. Jak przeniesiony do dwuwymiarowej przestrzeni obiekt, np. kula, będzie postrzegany przez hipotetycznie żyjące w tym świecie istoty jako okrąg zmieniający ciągle swoją wielkość, tak i Bill może być czymś, co wymyka się zmysłom istot żyjących w trójwymiarowym świecie. Można podejrzewać, że Bill był kiedyś... człowiekiem. W jednym z odcinków zwraca on uwagę, że kiedyś miał ciało. Ponadto, od kiedy zdołał opętać jednego z bohaterów, czynności takie jak picie napoju czy bicie samego siebie sprawiają mu przyjemność graniczącą z ekstazą. Możemy domniemywać, że Bill dzięki jakiemuś procesowi osiągnął transcendencję i to, co widzimy jako jego ciało, jest jedynie swoistą maską, która umożliwia mu interakcję ze światem trójwymiarowym z miejsca, w którym żyje. Czy jednak bohaterowie nie mają szans w walce z nim? Jeden z zostawionych przez Billa tekstów brzmi:

Pure energy, not skin and bone, rising like the Shepard tone⁹.

⁸ M. Kaku, *Hiperprzestrzeń. Naukowa podróż przez wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar*, Warszawa 1995.

⁹ *Gravity Falls, Sock Opera*, Disney 2013.

Shepard tone jest iluzją dźwiękową i owe wznoszenie się w gamie jest pozorne. Tajemnicza istota być może przez przypadek ukazuje swoją słabość. Jest zbudowana z czystej energii i jej oddziaływanie w tym świecie jest ograniczone, opiera się na manipulacji, iluzjach i kłamstwach. Bez ciała prawie niczego nie może zrobić, co jednocześnie jest i zaletą, i wadą eteryczności. Do tego odwołuje się Bill w swoich przestrożach, które układają się w wiersz:

No puppet strings can hold me down
So patiently I watch this town
Abnormal Soon will be norm
Enjoy the calm before the storm.¹⁰

Istota nie ukrywa, że zarówno wobec miasteczka, jak i całego świata ma duże plany. Mówi o nadchodzącej ciemności i o wielkich zmianach. Aby zabezpieczyć się przed swoją porażką, Bill chce zniszczyć dzienniki, w których opisane są sekrety Gravity Falls i samej nad-istoty znającej wszystkie tajemnice wszechświata (Pismo Święte?). Aby zniszczyć dzienniki, istota podstępem przejmując władzę nad ciałem Dippera i przy pomocy jego cielesnej powłoki niszczy zdobyty podczas jednej z przygód laptop z danymi należącymi być może do autora dziennika. Cipher w mętny i chaotyczny sposób tłumaczy duszy chłopca, dlaczego to zrobił:

Look kid, you've been getting way too close to figuring out some major answers. I've got big plans comin' and I don't need you gettin' in my way. Destroying that laptop was a cinch. Now I just need to destroy your journal. Race ya' to the bottom of the stairs¹¹.

I dalej:

Welcome to the mindscape, kid! Without a vessel, you're basically a ghost! (...) How you would stop me if you dont exist?

Czy rodzeństwo jest bezbronne? Nie. Billowi, o dziwo, nie udaje się dopiąć swego, mimo zyskania ciała i nadprzyrodzonych mocy. Dlaczego? W jednej ze scen po przeszukaniu szafki parokrotnie zatrza-

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże.

skuje ją na własnej ręce. Odwraca od tego uwagę stwierdzeniem, że „te rączki są urocze”. Bill może być nie do końca świadomy tego, co robi. Jeśli był kiedyś człowiekiem, może nie potrafi odróżnić przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, co skutkuje skupieniem się na jednej czynności i ciągłym jej powtarzaniu. Drugą przyczyną jego porażki, jest sfera, w jakiej żyje. *Mindscape* (Mysloplan), w którym zostaje na krótki czas umieszczona dusza opętanego bliźniaka. Bill zwraca uwagę, że w tym wymiarze jest się właściwie duchem i się nie istnieje. Być może dla świata trójwymiarowego lub w ogóle. Zostaje się zawieszonym poza czasem, przestrzenią i można jedynie biernie obserwować wydarzenia. Jak długo mógł być w tym stanie Bill? Może parę setek lat. W Northwestów istnieje obraz przedstawiający ludzi czczących wizerunek złowrogiego Ciphera. Przypomina on tym samym stworzonego przez H. P. Lovecrafta boga Nyarlathotepa¹² – tak jak on jest „pelznącym chaosem”.

Billa Ciphera, człowieka, który stał się Bogiem, a raczej jego wynaturzonym obrazem, złym okiem opatrności, nie da się powstrzymać wodą święconą ani krzyżem. W samym Gravity Falls brak jakichkolwiek czynnych świątyń, znajduje się tam jedynie zniszczony kościół, który jest usytuowany poza miastem. Czyżby to był efekt działania Billa? Niszczenie Boga i oczekiwanie na zmiany, które mogą zmienić wszystko? Oczekiwanie na apokalipsę? Nie wszystkie odcinki serialu zostały już nakręcone, więc na odpowiedzi na te pytania będziemy musieli zaczekać.

Na zakończenie chciałbym przytoczyć słowa z książki *Żyć w sobie nauki baula*¹³:

Życie codzienne większości ludzi toczy się pod wpływem jakiegoś ślepego impulsu, jak w głębokim śnie albo w stanie odurzenia narkotycznego. Chociaż takie życie nie jest pozbawione celu, to jednak brakuje mu zarówno wyżyn, jak i głębi. Tylko niewielu się budzi. Zgnębieni z powodu nieodpowiedniości, którą czują i widzą wokół siebie, tęskniąc do życia, które wykracza poza zwykłe fizyczne potrzeby, poza życiowe popędy i umysłowe skojarzenia, podejmują w końcu nowe poszukiwanie. Od tego momentu rozpoczyna się podróż człowieka ku pełni życia, w skrytości serca i w bezgranicznej niezależności duszy. (...) Ta podróż prowadzi

¹² H. Ph. Lovecraft, *Nyarlathotep*, w: tegoż, *The Doom that Came to Sarnath*, Nowy Jork 1971, s. 57–60.

¹³ S. Anirwan, L. Raymond, *Żyć w sobie nauki baula*, Warszawa 1994.

przez wynikające z niewiedzy wielorakości i przeciwstawności, aż do samych brzegów poznania. Świat jest polem doświadczalnym, na którym człowiek poszukuje Jedności.

W takim właśnie stanie Bill Cipher stara się utrzymać cały świat. Szyfry, zasłony, tajemnice. Wszystko po to, aby nikt nie odkrył, kim jest. By pozostał nieodgadniony. Być może wynika to z zazdrości. Gdyby ludzie uzyskali taką samą wiedzę jak on, gdyby zbliżyli się do tych odpowiedzi, on przestałby być wyjątkowy, straciłby swoją moc. Ludzie wyzwoliliby się z tego chochołowego tańca. Zyskaliby władzę nad Billem i nie byłiby marionetkami w jego dłoniach. Zazdrość i skąpiec wiedzy mogą być bodźcem, który kieruje Cipherem, spaja jego osobowość „skrzywdzoną” niemal absolutną władzą. I chociaż wydaje się, że istnieje on poza rzeczywistością, w istocie jest jej nieodłącznym elementem. Popycha wszystko do działania, jak trójkątny trybik w maszynie życia. Czy warto ten tryb zatrzymać? Nie dowiemy się tego, póki nie będziemy zgłębiać natury wynaturzonego Boga. Nasza wiedza może go jednak zniszczyć.

Bibliografia

Literatura:

- Anirwan S., Raymond L., *Życ w sobie nauki baula*, Warszawa 1994.
 Crowley A., *Goeja według Aleistera Crowleya*, Wrocław 2000.
 Kahn D., *The Codebreakers – The Story of Secret Writing*, Scribner 1996.
 Kaku M. *Hiperprzestrzeń. Naukowa podróż przez wszechświaty równoległe, pętle czasowe i dziesiąty wymiar*, Warszawa 1995.
 Lovecraft H. P., Nyarlathotep, w: *The Doom that Came to Sarnath*, Nowy Jork 1971.
 Schneier B., *Kryptografia dla praktyków. Protokoły, algorytmy i programy źródłowe w języku C*, Warszawa 2002.

Słowniki:

- Oxford Advanced Learner's Dictionary*, red. M. Ashby, Oxford 2000.
Słownik Angielsko-Polski, Polsko-Angielski, red. E. Jaszczurowska, Poznań 2008.
 Wójtowicz N., hasło: *Illuminati*, w: tegoż, *Masoneria. Mały Słownik*, Warszawa 2006, s. 163–164

Multimedia:

- Gravity Falls*, Dreamscapers Disney 2013.
Yuppy Ducks, Ducktales, Disney 1987.

Streszczenie

Skażony boskością. Charakterystyka antagonisty »Gravity Falls«, Billa Ciphera jest tekstem, w którym autor stara się zarysować sylwetkę jednego z bohaterów serialu animowanego *Gravity Falls*. Autor przybliża czytelnikowi osobliwą istotę poprzez źródła kultury i źródła naukowe.

Słowa kluczowe: kultury, tajemnice, fizyka kwantowa, film animowany, bóg, boskość, szyfr

Infected by divinity. Some remarks on an antagonist of *Gravity Falls* by Bill Cipher

Summary

The paper is an attempt to present one of the characters of the *Gravity Falls* animated television series. The author tries to characterize and explain this peculiar creature by drawing on certain cultural and scientific sources.

Key words: cults, mysteries, quantum physics, animated film, god, divinity, code

część trzecia

Angelika Małek

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Logos i Sofia jako tytuły Chrystusa w świetle teologii feministycznej

Język jest środkiem przekazu Objawienia i w konsekwencji narzędziem tworzenia teologii – wedle klasycznej definicji będącej systematyczną refleksją nad Objawieniem. Jako rzeczywistość stworzona i skończona z natury jest jednak ograniczony. Zmiany dotyczące języka i tego, co go warunkuje – określonej kultury czy kontekstu historycznego – znajdują swoje odzwierciedlenie także w teologii. Celem niniejszego artykułu jest pokazanie roli języka w teologii na przykładzie tytułów chrystologicznych *Logos* i *Sofia* w kontekście teologii feministycznej.

Wprowadzenie do teologii feministycznej

Chrześcijańska teologia feministyczna¹, rozwijana od lat 60. XX w. z różnym skutkiem w ramach różnych denominacji, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych i Europie Zachodniej², na bazie dorobku drugiej fali feminizmu³, dąży do religijnej, wewnątrzkościelnej emancypacji kobiet. Z uwagi na dużą różnorodność poglądów i rozwój w ramach różnych wyznań nie da się sformułować wspólnej dla wszystkich przedstawicielek tego nurtu listy postulatów. Każdej z nich chodzi jednak o równouprawnienie kobiet i mężczyzn w ramach

¹ Ściślej mówiąc teologie – ze względu na zróżnicowanie tego nurtu.

² Warto zauważyć tu, że prócz „białych” zachodnich teologii istnieją także kształtujące się w odmiennych kontekstach kulturowych i etnicznych teologia *womanist* (czarna teologia feministyczna w Stanach Zjednoczonych), teologia *mujerista* (latynoska teologia feministyczna w Stanach Zjednoczonych) oraz teologie południowoamerykańskie, afrykańskie i azjatyckie.

³ Więcej na temat drugiej fali zob: S. Kuźma-Markowska, *Druga fala*, w: *Encyklopedia gender. Płeć w kulturze*, red. M. Rudaś-Grodzka i in., Warszawa 2014, s. 97–99.

wspólnoty Kościoła poprzez proklamację pełnego człowieczeństwa tych pierwszych i dopuszczenie kobiet do kapłaństwa urzędowego.

Teologia feministyczna to teologia kontekstualna – innymi słowy taka, która kładzie nacisk na warunki panujące w określonej sytuacji historycznej i kulturowej. Ponadto jest jedną z licznych obecnie teologii odwołujących się do paradygmatu teologii wyzwolenia – przez to, że jej nadrzędnym celem jest walka z opresją, w tym przypadku dotyczącą kobiet, a punktem wyjścia uwzględnienie ich specyficznego, indywidualnego i zbiorowego, doświadczenia. Sposobem wywalczenia zmian w praktyce jest m.in. krytyczna lektura Pisma Świętego, starająca się oddzielić czysty przekaz Objawienia od naleciałości nieprzyjaznej kobietom patriarchalnej kultury. Jako teologia z założenia lingwistyczna z zagadnień językowych czyni podstawę dalszej refleksji, kładzie przy tym nacisk na praktyczny wymiar używanego języka teologicznego i jego wpływ na postrzeganie opisywanej rzeczywistości i kształtowanie ziemskiego wymiaru wspólnoty religijnej.

Logos i *Sofia* to biblijne tytuły Chrystusa mające swoje określone miejsce w tradycji teologicznej i będące przedmiotem refleksji uprawianej w ramach teologii feministycznej, w której próbuje się na nowo je odczytać i określić zachodzącą między nimi relację. Na początku nakreślone zostanie znaczenie i źródła obu tych tytułów, a następnie przedstawiona będzie refleksja na ich temat rozwijana przez kilka reprezentatywnych przedstawicieli omawianego nurtu.

Logos w Piśmie Świętym i tradycji teologicznej

Logos (gr. ὁ Λόγος) to według słownika grecki biblijnej ‘mówienie, mowa, słowo, nauka’⁴. Pojęcie *Logosu* jako rozumnej zasady świata wywodzi się z filozofii greckiej, jego źródła dopatruje się u Heraklita z Efezu (VI/V w. p.n.e.)⁵. Najważniejszym fragmentem biblijnym związanym z tym tytułem jest prolog Ewangelii wg św. Jana:

Na początku było Słowo, a Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo. Ono było na początku u Boga. Wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, [z tego], co się stało. W Nim było życie, a życie było światłością ludzi, a światłość w ciemności świeci i ciemność jej nie ogar-

⁴ R. Popowski, Λόγος, w: tegoż, *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007, s. 194-195.

⁵ Por. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2007, s. 32.

nęła (...). Na świecie było [Słowo], a świat stał się przez Nie, lecz świat Go nie poznał. Przyszło do swojej własności, a swoi Go nie przyjęli. Wszystkim tym jednak, którzy Je przyjęli, dało moc, aby się stali dziećmi Bożymi, tym, którzy wierzą w imię Jego – którzy ani z krwi, ani z żądz ciała, ani z woli męża, ale z Boga się narodzili. A Słowo stało się ciałem i zamieszkało wśród nas. I oglądaliśmy Jego chwałę, chwałę, jaką Jednorodzony otrzymuje od Ojca, pełen łaski i prawdy (J 1,1-5.10–14)⁶.

Czasem rozkwitu nauki o *Logosie* był okres apologetów – refleksja teologiczna stawiała się wtedy coraz bardziej dojrzała i abstrakcyjna⁷. Nowe pokolenie chrześcijan starało się w większym niż wcześniej stopniu przystosować filozofię grecką do potrzeb uprawianej przez siebie teologii⁸. Wśród ważnych autorów należy wspomnieć tu Justyną Męczennika (II w.), który na określenie Syna Bożego używał stale określenia *Logos*⁹:

Jezus Chrystus bowiem sam został zrodzony jako prawdziwy Syn Boży, jest *Logosem* (Słowem) Boga, Pierworodnym i Mocą, z Jego woli stał się człowiekiem i tego wszystkiego nas nauczył, by odmienić i podźwignąć rodzaj ludzki¹⁰.

Sofia w Piśmie Świętym i tradycji teologicznej

Sofia (gr. ἡ Σοφία) to ‘mądrość, wiedza, nauka, uczoność’¹¹. W Starym Testamencie mądrość pojawia się bądź jako przymiot Boga (w konsekwencji także postępujących zgodnie z Bożym prawem ludzi), bądź jako Osoba¹². W odniesieniu do drugiego znaczenia najczęściej cytowanym fragmentem jest część VIII rozdziału starotestamentowej Księgi Przysłów, w której upersonifikowana Mądrość przedstawia się jako zrodzona przez Boga kobieta – Jego towarzyszka i pomocnica stwarzająca wraz z Nim świat:

⁶ Wszystkie cytaty biblijne podaję za *Biblią Tysiąclecia*, wyd. V, Poznań 2008.

⁷ Por. R. M. Leszczyński, *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003, s. 211.

⁸ Por. tamże, s. 212.

⁹ Por. tamże, s. 217.

¹⁰ Justyn Męczennik, *I i II Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, przeł. L. Misiarczyk, Warszawa 2012, s. 58.

¹¹ R. Popowski, *Σοφία*, w: dz. cyt., s. 304.

¹² Por. J. Bolewski, *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.

Pan mnie zrodził jako początek swej mocy, przed dziełami swymi, od pradawna. Od wieków zostałam ustanowiona, od początku, przed prądziejami ziemi. Przed oceanem zostałam zrodzona, przed źródłami pełnymi wód; zanim góry zostały założone, przed pagórkami zostałam zrodzona. Nim głębę i pola uczynił przed pierwszymi skibami roli. Gdy niebo umacniał z Nim byłam, gdy kreślił sklepienie nad bezmiarem wód; gdy w górze utwierdzał obłoki, gdy źródła wielkiej Otchłani umacniał, gdy morzu ustawiał granice, by wody z brzegów nie wystąpiły; gdy ustalił fundamenty ziemi. I byłam przy Nim mistrzynią, rozkoszą Jego dzień po dniu, cały czas igrając przed Nim. Igrając na okręgu ziemi, radowałam się przy synach ludzkich (Prz 8,22–31)¹³.

Ponadto wcześniej w tym samym rozdziale Mądrość mówi o sobie: „Moja jest rada i powodzenie, jam rozsądek, moja jest potęga” (Prz 8,14), co komponuje się z cechami mającego przyjść Mesjasza wymienionymi przez proroka Izajasza: „I wyrośnie różdżka z pnia Jessego, wypuści odrośl z jego korzeni. I spocznie na niej Duch Pański, duch mądrości i rozumu, duch rady i męstwa, duch wiedzy i bojaźni Pańskiej” (Iz 11,1–2). Podobnie w Księdze Hioba, gdzie jej tytułowy bohater mówi o Bogu: „U Niego jest mądrość i potęga, On ma radę i rozum” (Hi 12,13). W Księdze Mądrości znaleźć można taką pochwałę Mądrości:

Jest bowiem w niej duch rozumny, święty, jedyny, wieloraki, subtelny, rączy, przenikliwy, nieskalany, jasny, nie zadający bólu, miłujący dobro, bystry, niepowstrzymany, dobroczynny, miłujący ludzi, mocny, niezawodny, beztroski, wszechmogący i wszytkowidzący, przenikający wszelkie duchy rozumne, czyste [i] najsubtelniejsze. Mądrość bowiem jest ruchliwsza od wszelkiego ruchu; przez wszystko przechodzi i przenika dzięki czystości. Jest bowiem tchnieniem mocy Bożej i przeczystym wypływem chwały Wszechmocnego, dlatego nic skażonego do niej nie przylgnie. Jest bowiem odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci. Jedna jest, a wszystko może, pozostając sobą, wszystko odnawia, a przez pokolenia zstępując w dusze święte, kształtuje przyjaciół Bożych i proroków. Bóg bowiem miłuje tylko tego, kto przebywa z Mądrością. Bo ona piękniejsza niż słońce i niż wszelki gwiazdozbiór. Porównana ze światłością – uzyska

¹³ Por. Mdr 9,9: „Z Tobą jest Mądrość, która zna Twe dzieła, i była z Tobą, kiedy świat stwarzałeś, i wie, co jest mile Twym oczom, co słuszne według Twych przykazań”.

pierwszeństwo, po tamtej bowiem nastaje noc, a Mądrości zło nie prze-może (Mdr 7,22–30)¹⁴.

Świętość, jedyność, wszechmoc, wszechwiedza to przymioty boskie, stąd też wynika interpretowanie w przytoczonych wyżej fragmen-tach Mądrości jako Osoby, a nie jedynie kolejnego przymiotu właści-wego Bogu. W XXIV rozdziale Mądrości Syracha czytamy z kolei:

Mądrość wychwala sama siebie, chlubi się pośród swego ludu. Otwiera usta na zgromadzeniu Najwyższego i chlubi się przed Jego potęgą: Ja wy-szłam z ust Najwyższego i niby mgła okryłam ziemię. Rozbiłam namiot na wysokościach, a tron mój na słupie obłoku. Okrąg nieba sama obe-szłam i przechadzałam się w głębi przepaści. Na falach morza, na ziemi całej, w każdym ludzie i narodzie zdobyłam »panowanie«. Pomiędzy nimi wszystkimi szukałam, gdzie by spocząć i w czyim dziedzictwie mam się zatrzymać. Wtedy przykazał mi Stwórca wszystkiego, Ten co mnie stwo-rzył, wyznaczył mi mieszkanie i rzekł: »W Jakubie rozbij namiot i w Izra-elu obejmij dziedzictwo!«. Przed wiekami na samym początku mnie stworzył i już nigdy istnieć nie przestanę. W świętym przybytku, w Jego obecności, zaczęłam pełnić służbę i przez to na Syjonie mocno stanę-łam. Podobnie w mieście umiłowanym dał mi odpoczynek, w Jeruzalem jest moja władza. Zapusiłam korzenie w sławnym narodzie, w posiadło-ści Pana, w Jego dziedzictwie (Syr 24,1–12).

Przytoczone wyżej fragmenty ze Starego Testamentu są z koniecz-ności ograniczonym wyborem najistotniejszych z punktu widzenia omawianego zagadnienia. W Nowym Testamencie, w rozdziale XI Ewangelii wg św. Mateusza Jezus określa się mianem Mądrości: „Przyszł Syn Człowieczy, je i pije, a oni mówią: »Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników«. A jednak mądrość usprawiedli-wiona jest przez swe czyny” (Mt 11,19)¹⁵. Kilka wersetów dalej (Mt 11,27) padają z ust Chrystusa słowa „Wszystko przekazał Mi Ojciec mój. Nikt też nie zna Syna, tylko Ojciec, ani Ojca nikt nie zna, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić” odpowiadające przytoczonym

¹⁴ W odniesieniu do liczby epitetów (21) warto zwrócić uwagę, iż jest to trzykrot-ność symbolizującej doskonałość liczby 7. Por. E. A. Johnson, *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 1994, s. 94.

¹⁵ Por. Łk 7,34–35: „Przyszł Syn Człowieczy: je i pije; a wy mówicie: »Oto żarłok i pijak, przyjaciel celników i grzeszników«. A jednak wszystkie dzieci mądrości przyznały jej słusność”.

wyżej fragmentom z Ksiąg Przysłów i Mądrości (Prz 8,22–31; Mdr 9,9)¹⁶. Samookreślenie Jezusa jako Mądrość można także wywnioskować z zestawienia dwóch innych fragmentów, pierwszego pochodzącego, podobnie jak poprzedni, z Ewangelii wg św. Mateusza: „Dlatego oto Ja posyłam do was proroków, mędrców i uczonych. Jednych z nich zabijecie i ukrzyżujecie; innych będziecie biczować w waszych synagogach i przepędzać z miasta do miasta” (Mt 23,34), i drugiego z Ewangelii wg św. Łukasza: „Dlatego też powiedziała Mądrość Boża: Poślę do nich proroków i apostołów, a niektórych z nich zabiją i prześladować będą” (Łk 11,49). Św. Paweł zaś w I Liście do Koryntian pisze:

Skoro bowiem świat przez mądrość nie poznał Boga w mądrości Bożej, spodobało się Bogu przez głupstwo głoszenia słowa zbawiać wierzących. Tak więc, gdy Żydzi żądają znaków, a Grecy szukają mądrości, my głosimy Chrystusa ukrzyżowanego, który jest zgorszeniem dla Żydów, a głupstwem dla pogan, dla tych zaś, którzy są powołani, tak spośród Żydów, jak i spośród Greków – Chrystusem, mocą Bożą i mądrością Bożą (1 Kor 1,21–24).

W Liście do Kolosan i Liście do Hebrajczyków wspomniane słowa z Księgi Mądrości „jest bowiem odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga, obrazem Jego dobroci” dotyczą Chrystusa:

On jest obrazem Boga niewidzialnego – Pierworodnym wobec każdego stworzenia, bo w nim zostało wszystko stworzone: i to, co w niebiosach, i to, co na ziemi, byty widzialne i niewidzialne, czy to Trony, czy Pano-
wania, czy Zwierzchności, czy Władze. Wszystko przez Niego i dla Niego zostało stworzone (Kol 1,15–16).

Wielokrotnie i na różne sposoby przemawiał niegdyś Bóg do ojców [naszych] przez proroków, a w tych ostatecznych dniach przemówił do nas przez Syna. Jego to ustanowił dziedzicem wszystkich rzeczy, przez Niego też stworzył wszechświat. Ten [Syn], który jest odbłaskiem Jego chwały i odbiciem Jego istoty, podtrzymuje wszystko słowem swej potęgi, a dokonawszy oczyszczenia z grzechów zasiadł po prawicy Majestatu na wysokościach (Hbr 1,1–3).

¹⁶ Por. też Łk 10,22: „Ojciec mój przekazał Mi wszystko. Nikt też nie wie, kim jest Syn, tylko Ojciec; ani kim jest Ojciec, tylko Syn i ten, komu Syn zechce objawić”.

Nowotestamentowe utożsamienie Chrystusa z Mądrością znalazło swoją kontynuację w pismach Ojców Kościoła. Klemens Aleksandryjski (II / III w.), dzięki któremu między innymi definitywnie zwyciężyło rozumienie Mądrości właśnie jako Chrystusa, a nie Ducha Świętego (co miało miejsce u niektórych innych pisarzy kościelnych), stwierdził w *Kobiervach*: „I w najważniejszym znaczeniu jako Mądrość Boga mógł On być nazwany również Nauczycielem istot za Jego pośrednictwem stworzonych”¹⁷.

Sofia była centralnym tytułem w teologii tytułów chrystologicznych rozwijanej przez Orygenes (II / III w.). Pisali o niej także Grzegorz z Elwiry (III / IV w.), Grzegorz z Nazjanzu (IV w.), Leon I Wielki (IV / V w.). W średniowieczu refleksję nad Chrystusem-Mądrością kontynuował między innymi Piotr Abelard (XI / XII w.)¹⁸.

Po przeanalizowaniu wyżej cytowanych fragmentów Pisma łatwo dostrzec można oczywiste dowartościowanie tytułu Mądrości-*Sofii* w Starym Testamencie i odwoływanie się do tej tradycji w Nowym. Dlaczego w prologu Ewangelii wg św. Jana pojawia się więc *Logos* a nie *Sofia*? Australijski teolog, jezuita Gerald O’Collins tłumaczy to między innymi tym, że: po pierwsze, co najbardziej oczywiste, nie zachodzi zgodność płci między osobową Mądrością a Jezusem – niezręczne byłoby mówienie o Mądrości jako Pani (por. zwłaszcza Mdr 8,2–4), która wcieliła się w męczyznę. Po drugie judaizm hellenistyczny z mądrością utożsamiał Torę – użycie słowa *Sofia* mogłoby sugerować, że „Tora była Bogiem i stała się ciałem”, co w jego opinii byłoby dla ówczesnych słuchaczy absurdalne i całkowicie niezrozumiałe. Po trzecie użycie przez Jana terminu *Logos* zostało poprzedzone przez inne, wcześniej powstałe pisma Nowego Testamentu¹⁹.

¹⁷ Klemens Aleksandryjski, *Kobiervce*, przeł. J. Niemirska-Pliszczyńska, Warszawa 1994, VII: 7, 4–5.

¹⁸ Więcej na temat Mądrości w pismach tych i innych autorów zob. B. Ferdek, *Mądrość jako tytuł chrystologiczny*, „Perspectiva. Legnickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2002, nr 1, s. 178–182 oraz Z. A. Brzozowska, *Sofia – upersonifikowana Mądrość Boża. Dziejny wyobrażeń w kręgu kultury bizantyjsko-słowiańskiej*, Łódź 2015, s. 26–43 i bibliografia tam zawarta.

¹⁹ Por. G. O’Collins, *Chrystologia. Jezus Chrystus w ujęciu biblijnym, historycznym i systematycznym*, Kraków 2008, s. 38–39.

Logos czy Sofia?

Jednym z głównych zagadnień poruszanych w ramach teologii feministycznej, podobnie jak w każdej innej teologii, jest kwestia obrazu Boga. Dla zrównoważenia dotychczas panującego modelu pojmowania Go przede wszystkim w kategoriach męskich, akcentuje się tutaj w różnych formach Jego kobiece cechy. W oczywisty sposób wiąże się to z używanym językiem teologicznym. Teologie feministyczne bazują na paradygmatach językoznawstwa kognitywnego, które ściśle wiążą język z procesami poznawczymi, czyli postrzeganiem rzeczywistości przez podmiot²⁰. W omawianym przypadku podkreśla się relację między mówieniem o Bogu jako o mężczyźnie lub kobiecie a sposobem, w jaki postrzega się przedstawicieli obu płci w Kościele.

Teolożki reprezentujące ten nurt wydobywają z Pisma Świętego obecne tam liczne metafory, które opisują Boga mniej lub bardziej wprost w kategoriach żeńskich. W związku z powyższym w pracach części autorek następuje pewna reinterpretacja tytułów *Logos* i *Sofia*. *Logosowi*, jako na przestrzeni wieków bardziej uprzywilejowanemu, zostaje przeciwstawiona *Sofia*, która choć zawsze była w teologii obecna i na poziomie lingwistycznym znaczenia obu słów są zbliżone, to dotychczas była niedowartościowana, zwłaszcza w teologii zachodniej. *Logos* jako rzeczownik rodzaju męskiego niesie za sobą sposób myślenia ukierunkowany maskulinistycznie, zaś *Sofia* odsyła do kobiecej symboliki charakterystycznej dla feministycznego dyskursu w teologii. Przedmiotem rozważań jest tu nie tylko zasadność używania obu tytułów. Mówi się także o szukaniu przyczyn dotychczasowego niedowartościowania jednego kosztem drugiego, o konsekwencjach teologicznych takiego stanu rzeczy oraz skutkach przełożenia na antropologię teologii osnutej wokół każdego z nich.

Jedna z najważniejszych przedstawicielek tego nurtu, amerykańska teolożka katolicka s. Elizabeth A. Johnson CSJ (ur. 1941), uważa tradycyjną chrystologię za najbardziej poszkodowaną pod względem dowartościowania kobiecości dziedzinę teologii. Według Johnson historyczny Jezus-mężczyzna pojmowany jest jako wcielenie *Logosu*, tj. ontologicznego symbolu związanego z racjonalnością, więc – w myśl filozofii greckiej – z męskością. Słowo, które stało się ciałem, jest wtedy związane z bytem ludzkim definiowanym w związku z andro-

²⁰ Zob. E. Tabakowska, *Gramatyka i obrazowanie. Wprowadzenie do językoznawstwa kognitywnego*, Kraków 1995.

centryczną antropologią, która widzi mężczyznę jako człowieka *per se*, a kobietę jako swego rodzaju pochodną, co niesie za sobą określone skutki praktyczne w postaci podporządkowania kobiet mężczyznom²¹. Kolejna amerykańska teolożka, pierwotnie katolicka, później odłączająca się od tradycyjnego chrześcijaństwa – Mary Daly (1928–2010) – dla wyrażenia podobnej myśli sformułowała swoje słynne już zdanie: „Jeśli Bóg jest mężczyzną, to mężczyzna jest Bogiem”²². Daly wskazywała przez to na fakt, iż konsekwencją takiego obrazu Boga i zarazem mężczyzn jest dyskryminacja kobiet jako tych mniej do Boga podobnych. Inna amerykańska teolożka katolicka, Rosemary Radford Ruether (ur. 1936) używanie jednego normatywnego obrazu Boga, nawiązującego do jednej płci i konkretnego kontekstu kulturowego nazywa wprost idolatrią²³.

Alternatywą dla maskulinistycznego ujęcia jest w teologii feministycznej pojmowanie Chrystusa jako wcielonej *Sofii*. Johnson sugeruje tu, że taka chrystologia umożliwia nie tylko zrelatywizowanie tradycyjnej chrystologii, lecz także zaprezentowanie Jezusa jako (w duchowym sensie) jednocześnie męskiego i kobiecego²⁴. Związana z *Sofią* płynność symboliki płci obecna w tekstach biblijnych przełamuje androcentryczne myślenie o Jezusie i otwiera drogę do inkluzywnego języka chrystologii²⁵. Jezus pojmowany jako wcielona *Sofia* przełamuje myślenie skoncentrowane na męskości Jezusa, męskich metaforach *Logosu* i Syna czy też relacji między Ojcem a Synem. Prowadzi to do sytuacji, w której płeć przestaje być elementem konstytutywnym chrześcijańskiej doktryny o Wcieleniu²⁶.

Ruether uznaje *Sofię* za tożsamą z *Logosem* i wykazuje, że biblijnie oba te tytuły pełnią tę samą kosmologiczną rolę – *Sofia* i *Logos* są podstawą stworzenia, uwidaczniają umysł Boga i jedną z Nim ludzkość. Silniejsze zaakcentowanie tytułu *Logos* – słowa rodzaju męskiego –

²¹ Por. E. A. Johnson, *Redeeming the Name of Christ*, w: *Freeing Theology: The Essentials of Theology in Feminist Perspective*, red. C. M. LaCugna, San Francisco 1993, s. 118.

²² M. Daly, *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, Boston 1985, s. 19.

²³ Por. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983, s. 66–67.

²⁴ Por. E. A. Johnson, *She Who Is...*, dz. cyt., s. 165

²⁵ Por. tamże, s. 99.

²⁶ Por. tamże, s. 165, 167.

przesłania rzeczywistą płynność symboliki płci przez ukonstytuowanie Syna Bożego jako jednoznacznie męskiego, który z kolei jest obrazem Ojca²⁷. Ujmując to inaczej, tworzy się przez to powiązanie między męskością historycznego Jezusa a domyślną męskością *Logosu* jako manifestacją domyślnie męskiego Boga²⁸.

Zdaniem rumuńsko-niemieckiej teolożki katolickiej Elisabeth Schüssler Fiorenzy (ur. 1938), najwcześniejszą chrześcijańską teologią była sofiologia²⁹. Ponadto podkreśla ona, że ponowne odkrywanie chrystologii Mądrości pobudza do walki z konwencjonalnym, maskulinistycznym językiem mówienia o Bogu. Teologia feministyczna powinna akcentować symbole, wizerunki i imiona Mądrości Bożej by zwalczać w ten sposób skostniały i zmaskulinizowany język, który w Chrystusie został radykalnie zakwestionowany. Ta krytyczna feministyczna praktyka ma poukładać i ocenić te ścieżki emancypacyjnej chrystologii, które umożliwiają osiągnięcie wyzwolenia³⁰.

Elga Sorge (ur. 1940), niemiecka teolożka ewangelicka, wychodząc od rozważań nad tytułami *Logos* i *Sofia*, proponuje zastąpienie terminu „teologia” (wywodzącego się od słów *theos* i *logos*) słowem „teasofia” (*Thea-sophie*), co wprost miałooby wskazywać na pierwiastek żeński w Bogu³¹.

W każdorazowym poruszaniu kwestii związanych z szeroko pojętym językiem teologicznym należy pamiętać o jego ograniczeniach – język, którym się w tym przypadku posługujemy, zawsze jest analogiczny. Tytuły Chrystusa rozważane w tym artykule (i wszystkie inne) spełniają swoją rolę o tyle, o ile w refleksji nad nimi bierzemy pod uwagę ich niedoskonałość – każde z określeń niesie ze sobą z natury niepełny przekaz. Należy więc dążyć nie tyle do wypierania jednych tytułów kosztem drugih, ile do ukazywania tego, jak nawzajem się one uzupełniają. Innym zastrzeżeniem odnośnie do języka jest zmie-

²⁷ Por. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, dz. cyt., s. 58.

²⁸ Por. tamże, s. 117.

²⁹ Por. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983, s. 134.

³⁰ Por. Taž, *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical issues in feminist theology*, London 1994, s. 162.

³¹ Por. E. Sorge, *Religion und Frau. Weibliche Spiritualität im Christentum*, Stuttgart-Berlin – Köln 1985.

niający się kontekst kulturowy, który nie pozostaje bez wpływu na rozumienie pojęć w nim funkcjonujących.

W wielu pracach z zakresu teologii feministycznej podkreślany jest tytuł *Sofia*, nie powinno się jednak stawiać go w opozycji do *Logosu*, ale traktować te dwa pojęcia jako dopełniające się elementy jednej całości. Porzucenie jednego na rzecz drugiego, w tym wypadku całkowite wyparcie *Logosu* przez *Sofię*, byłoby takim samym nadużyciem, jak „zapomnienie” o *Sofii*, z którym obecnie część teologek feministycznych, m.in. cytowane wyżej, starają się uporać. Na niebezpieczeństwo takiego odwrócenia ról wskazuje w swoich publikacjach Ruether, która przestrzega przed zastępowaniem patriarchalnego języka matriarchalnym i sugeruje raczej uzupełnienie jednego języka drugim w celu zachowania równowagi i niepopadnięcia w kolejną, równie złą, co poprzednia, skrajność³². Autorka ta używa także połączenia obu tytułów: *Logos-Sophia*³³.

Refleksja teologiczna biorąca pod uwagę powyższe zastrzeżenia może przyczynić się do reinterpretacji tego, co w gruncie rzeczy należy do kultury, a nie do wiary. Choć Objawienie nastąpiło w historii i nie da się z absolutną dokładnością oddzielić go od kultury, w której nastąpiło, było i jest interpretowane, należy ciągle starać się odróżnić to, co objawione przez Boga od tego, co pochodzi od ludzi. Teologia feministyczna liczy się z tym, jak język wpływa na rzeczywistość i w jaki (pozytywny bądź negatywny) sposób ją kształtuje. Wskazując na kobiecy pierwiastek w naturze Boga – w tym wypadku odwołując się do tradycji sapiencjalnej – stara się nie tylko odsłonić Jego nieprzekłamaną patriarchalną kulturą obraz, ale także dzięki temu wpłynąć na poprawienie sytuacji kobiet w Kościele, a mówiąc bardziej doniośle – ich emancypację.

³² Por. R. R. Ruether, *Sexism and God-Talk...*, dz. cyt., s. 19–20.

³³ Por. Taż, *The Liberation of Christology from Patriarchy*, w: *Feminist Theology. A Reader*, red. A. Loades, London – Louisville 1990, s. 141.

Bibliografia

Źródło:

Biblia Tysiąclecia, wyd. V, Poznań 2008.

Literatura:

Bolewski J., *Misterium Mądrości. Traktat sofio-mariologiczny*, Kraków 2012.

Brock R. N., *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*, New York 1988.

Crouzel H., *Orygenes*, Bydgoszcz 1996.

Daly M., *Beyond God the Father: Towards a Philosophy of Women's Liberation*, London 1986.

Hopkins J. M., *Towards a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Woman, and the Christological Crisis*, Grand Rapids 1995.

Johnson E. A., *She Who Is. The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*, New York 2007.

Johnson E. A., *Wisdom Was Made Flesh and Pitched Her Tent Among Us*, w: *Reconstructing the Christ Symbol*, red. M. Stevens, New York 1993.

Johnson E. A., *Redeeming the Name of Christ*, w: *Freeing Theology*, re. C. Mowry LaCugna, San Francisco 1993.

Justyn Męczennik, *I i II Apologia, Dialog z Żydem Tryfonem*, Warszawa 2012.

Klemens Aleksandryjski, *Kobierce*, przeł. J. Niemierska-Pliszczyńska, t. 1–2, Warszawa 1994.

Leszczyński R. M., *Starożytna koncepcja Logosu i jej wpływ na myśl wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 2003.

Mulder A.-C., *Vrouw, Lichaam, Subjectiviteit en het „Imago Dei”*, „Mara” 1993, nr 1, s. 3–13.

O'Collins G., *Christology: A Biblical, Historical, and Systematic Study of Jesus*, Oxford 2009.

Radford Ruether R., *The Liberation of Christology from Patriarchy*, w: *Feminist Theology. A Reader*, red. A. Loades, London-Louisville 1990.

Radford Ruether R., *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*, Boston 1983.

Ruether R. R., *Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities*, San Francisco 1985.

Schroer S., *Jesus Sophia*, w: *Vom Verlangen nach Heilwerden: Christologie in feministisch-theologischer Sicht*, red. D. Strahm, R. Strobel, Germany 1991.

Schüssler Fiorenza E., *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1983.

Schüssler Fiorenza E., *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Theology*, London 1994.

Tatarkiewicz W., *Historia filozofii*, t. I, Warszawa 2007.

Słowniki:

Popowski R., *Słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, Warszawa 2007.

Streszczenie

Logos i *Sofia* to tytuły Chrystusa mające określone miejsce w tradycji teologicznej. W pracach części autorek z nurtu teologii feministycznej następuje pewna ich reinterpretacja. Tytułowi *Logos*, na przestrzeni wieków bardziej uprzywilejowanemu zostaje przeciwstawiony tytuł *Sofii*, wprawdzie zawsze obecny i na poziomie lingwistycznym względem *Logosu* bliskoznaczny, ale jako taki dotychczas, zwłaszcza w teologii zachodniej, niedowartościowany. *Logos* jako rzeczownik rodzaju męskiego niesie za sobą sposób myślenia ukierunkowany maskulinistycznie, zaś *Sofia* – w Księdze Przysłów współtworząca świat – odsyła do symboliki kobiecej. Przedmiotem rozważań jest tu nie tylko kwestia zasadności używania obu tytułów, ale także szukanie przyczyn dotychczasowego niedowartościowania jednego kosztem drugiego, konsekwencje teologiczne takiego stanu, a także skutki przełożenia na antropologię teologii osnutej wokół każdego z nich.

Słowa kluczowe: *Logos*, *Sofia*, Chrystus, teologia feministyczna

Logos and Sophia as Christ's titles in the view of feminist theology

Summary

Logos and *Sophia* are the titles of Christ that have a specific place in the theological tradition. A kind of reinterpretation of these titles occurs in the works of some of the feminist theology authors. The title *Logos*, as more privileged over the ages, is being opposed to the title of *Sophia*, that has always existed, and has always been synonymous to *Logos* on the linguistic level, but has also been substantially undervalued, especially in western theology. *Logos* as a masculine noun causes masculine way of thinking. *Sofia* – which in Book of Proverbs co-creates the world – refers to feminine symbolism characterizing a feminist discourse in theology. The question of legitimacy of using both titles is not the sole issue the issue here; the paper focuses at on the possible causes of undervaluation of one of the titles at the expense of the other, theological consequences of this state, and their implications for anthropology.

Key words: *Logos*, *Sophia*, Christ, feminist theology

Magdalena Ickiewicz-Sawicka
Politechnika Białostocka

Ludobójstwo, czystka etniczna, masakra, pogrom – nieookreślone kategorie zła na przykładzie wybranych konfliktów na Bałkanach

*Homo homini lupus est*¹

Wstęp

Ludobójstwo, czystka etniczna, masakra, pogrom to kategorie określające „ciemną” stronę ludzkiej zbiorowości. Określają one zbrodnie dokonywane pod wpływem negatywnych emocji, postaw czy odmiennych poglądów. Swoista natura przytoczonych zjawisk odpowiada starożytnej, reprezentowanej przez Heraklita z Efezu filozofii świata znajdującego się w stanie ustawicznego powstawania i zagłady. Według tego poglądu „wszystko płynie” i ulega przeobrażeniu, zaś w tej walce przeciwieństw tkwi źródło rozwoju i postępu. Ten odwieczny proces dialektyczny posłuszny jest określonym regułom immanentnej prawidłowości, którą Heraklit nazwał „*logosem*”. Filozof naucza, że wszystko w kosmosie dzieje się zgodnie z *logosem*, który jest inteligentną, wieczystą, suwerenną (niezależną od bogów) zasadą wszechrzeczy, czymś w rodzaju powszechnego rozumu².

Ostatnie badania socjologiczne dowodzą, że wymienione zjawiska zbiorowej przemocy podlegają swoistej logice i są przejawem pragmatycznego sposobu myślenia, który porządkuje świat w myśl zasady, że nowoczesne państwo powinno być racjonalnie zaprojektowane i administrowane. Motywacją tego porządku jest zazwyczaj chęć zbu-

¹ Pierwotnie sentencja ta oznaczała stosunek do innego, obcego. Zob. S. Tekieli, *Burdubasta, czyli łacina dla snobów*, Warszawa 2015.

² W. Stróżewski, *Logos. Wartość. Miłość*, 2013.

dowania społeczeństwa idealnego składającego się wyłącznie z „pelnowartościowych” (czystych rasowo i etnicznie) jednostek³. Konsekwencją tego sposobu myślenia stała się mobilizacja ludobójcza będąca efektem wielu procesów społecznych – pozyskiwania ludzi i zasobów, opracowanych na szeroką skalę planów inżynierskich, logistycznych, wykorzystania wyobrażeń i mitów.

Logos jest pojęciem wieloznacznym – może oznaczać ‘rozum’, ‘słowo’, ‘myśl’ czy ‘prawo’. W związku z tym takie słowa, jak „ludobójstwo”, „masakra”, „pogrom”, „czystka etniczna” mają wiele odcieni znaczeniowych, są różnie rozumiane przez prawników, socjologów, psychologów, psychiatrów, politologów, specjalistów od zarządzania czy uczonych z dziedziny stosunków międzynarodowych. W niniejszym tekście została podjęta próba rozwikłania skomplikowanych znaczeń nazw przywołanych w tytule w kontekście filozoficznego znaczenia *logosu*.

„Ludobójstwo” – problemy definicyjne w prawie międzynarodowym

Pojęcia „ludobójstwo” po raz pierwszy użył polski prawnik żydowskiego pochodzenia Rafał Lemkin (1900–1959) – specjalista z zakresu międzynarodowego prawa karnego. R. Lemkin jeszcze przed II wojną światową zabiegał o penalizację masowych mordów zmierzających do eksterminacji grup narodowych, rasowych czy religijnych (m.in. podczas międzynarodowej konferencji poświęconej unifikacji prawa karnego w Madrycie w październiku 1933 roku)⁴. Jednak ogromne zaangażowanie i wysoki poziom naukowy osób biorących udział w tym przedsięwzięciu nie zostały wówczas docenione⁵. Dopiero po tragicznych doświadczeniach II wojny światowej społeczność międzynarodowa aktywnie włączyła się do działania na rzecz uchwalenia międzynarodowej konwencji. W grudniu 1946 roku Zgromadzenie Ogólne ONZ uchwaliło Rezolucję nr 95/1 potwierdzającą zasady prawa międzynarodowego uznane przez Statut Mię-

³ Z. Bauman, *Wieloznaczność jako skandal*, w: *Wieloznaczność nowoczesna*, Warszawa 1995, s. 34–76.

⁴ K. Kosińska, *Zbrodnie ludobójstwa w prawie międzynarodowym*, Toruń 2008, s. 52–54.

⁵ P.R. Bartrop, S. Totten, *The History of Genocide: An Overview*, w: *Teaching About Genocide: Issues, Approaches, and Resources*, red. S. Totten, Greenwich – Connecticut 2004, s. 32–33.

dzynarodowego Trybunału Wojskowego i jego wyrok oraz Rezolucję nr 96/1, która stwierdza:

Ludobójstwo stanowi zaprzeczenie prawa do istnienia całych grup ludzkich, tak jak zabójstwo stanowi zaprzeczenie prawa do życia poszczególnych jednostek (...). Ludobójstwo stanowi zbrodnię w rozumieniu prawa międzynarodowego, którą potępia świat cywilizowany i której główni sprawcy i ich wspólnicy podlegają karze bez względu na to, czy są osobami prywatnymi, funkcjonariuszami publicznymi, mężami stanu i bez względu na to, czy zbrodnia została dokonana z przyczyn religijnych, rasowych, politycznych czy innych⁶.

Niemniej jednak samo pojęcie ludobójstwa budziło wiele problemów poczynawszy od jego etymologii. Wcześniej (jeszcze przed powstaniem ONZ) posługiwano się neologizmem, określając sprawców ludobójstwa „wrogami rodzaju ludzkiego” – *hostis humani generis*. Tym znaczeniem posługiwali się jeszcze niektórzy prawnicy w odniesieniu do procesu A. Eichmanna⁷.

Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa została uchwalona na mocy decyzji Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 roku. Polska ratyfikowała ją 18 lipca 1950 roku. Proces tworzenia konwencji, w tym definiowania samej zbrodni ludobójstwa, był przedmiotem ostrej dyskusji i kontrowersji głównie ze strony ówczesnych mocarstw. W wyniku negocjacji ustalono ostateczną definicję „ludobójstwo” i przyjęto, że jest nim którykolwiek z następujących czynów dokonany w zamiarze zniszczenia w całości lub części grup narodowych, etnicznych, rasowych lub religijnych:

- a) zabicie członków grupy,
- b) spowodowanie poważnego uszkodzenia ciała lub rozstroju zdrowia psychicznego członków grupy,
- c) rozmyślne stworzenie dla członków grupy warunków życia, powodujących ich całkowite lub częściowe wyniszczenie fizyczne,
- d) stosowanie środków, które mają na celu wstrzymanie urodzin w obrębie grupy,

⁶ R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2009, s. 275, P. R. Bartrop, S. Totten, dz. cyt., s. 32–33.

⁷ Zob. H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 2010.

e) przymusowe przekazywanie dzieci członków grupy innej grupie⁸.

Kluczowym elementem definicji „ludobójstwa” jest intencja sprawcy (sprawców). W związku z tym, aby dane czyny przestępcze można było zakwalifikować jako działania ludobójcze, należy bezsprzecznie wykazać, że sprawcy działali w pełni świadomie i z premedytacją. Prawnicza definicja ludobójstwa jest niedookreślona i nadal dzieli środowisko ekspertów⁹. Panuje jednak powszechna zgoda co do tego, że zbrodnia ludobójstwa jest uznawana w prawie międzynarodowym jako norma *ius cogens* – bezwzględnie obowiązująca. Oznacza to, że jej zastosowanie nie zależy od woli stron, a państwo nie może wyłączyć lub ograniczyć jej zastosowania. Dlatego zbrodnia ludobójstwa jest zakazana w każdym przypadku, niezależnie od woli państw, które nie przystąpiły do konwencji¹⁰.

Niedookreślona prawnie definicja „ludobójstwa” jest doprecyzowana w naukach humanistycznych, szczególnie w socjologii i politologii. Najbardziej wyczerpującą charakterystykę pojęcia ludobójstwa podaje H. Fein:

podtrzymywane, celowe działanie sprawców zmierzające do fizycznego zniszczenia wspólnoty zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio, przez wstrzymanie biologicznej i społecznej reprodukcji członków grupy, kontynuowane bez względu na poddanie się ofiar lub też brak rzeczywistego zagrożenia ze strony ofiar¹¹.

L.M. Nijakowski pronuje z kolei modyfikację powyżej zaproponowanej charakterystyki ludobójstwa. Uznaje, że polega ono na:

podtrzymywaniu, celowym działaniu sprawców, zmierzającym do anihilacji wyróżnionej kategorii społecznej zarówno bezpośrednio (poprzez mordy), jak i pośrednio przez wstrzymanie biologicznej i społecznej reprodukcji członków grupy niezależnie od ich płci, wieku czy statusu społecznego, przy założeniu, że opuszczenie anihilowanej kategorii społecznej jest niemożliwe

⁸ Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r., Dz.U. z 1952 roku, nr 2, poz. 9, art. 2.

⁹ D. Rothenberg, *Genocide*, w: *Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity*, red. D.I. Shelton, Detroit 2005, s. 395–397.

¹⁰ Ze względu na socjologiczno-filozoficzny charakter tego opracowania, prawnicza definicja pojęcia „ludobójstwo” została jedynie zasygnalizowana.

¹¹ H. Fein, *Genocide. A Sociological Perspective*, London – Newbury Park, 1993.

bez względu na działania eksterminowanych jednostek i dbałości o to, aby ofiary nie uciekały z kontrolowanego przez sprawców terytorium¹².

Biorąc pod uwagę dorobek nauk społecznych w kwestii pojęcia ludobójstwa, należy wyraźnie zaznaczyć, że politologia czy socjologia wypracowały jego subkategorie. W związku z tym w badaniach nad genocydem wyróżnia się również ludobójstwo totalne i ludobójstwo częściowe, które z kolei dzieli się na masakry i akty elitobójstwa, a także praktyki quasi-ludobójcze¹³.

Ludobójstwo totalne na danym obszarze staje się *de facto* radykalną czystką etniczną prowadzącą do usunięcia wrogiej społeczności poprzez jej anihilację, a nie wypędzenie. Jak słusznie zauważa L. Nijakowski wbrew powszechnej opinii do totalnych czy częściowych aktów ludobójstwa nie dochodziło tak często, jak sugerują to tytuły prasowe, jednakże, jak podkreśla przytaczany autor, morderczy potencjał sprawców był zaspakajany podczas masakr¹⁴. Mobilizacja ludobójcza wymagała znacznego zaangażowania w postaci m.in. planów eksterminacyjnych, ekonomicznej kalkulacji, sprawnej administracji, odpowiedniego ustawodawstwa (np. na wzór ustaw norymberskich), wyszkolonych i sprawnych żołnierzy.

Jak dowodzą powyższe rozważania, zamysł mobilizacji ludobójczej jest niedookreślony, wieloznaczny i trudny do zinterpretowania, dlatego też stale będzie wywoływał emocje wśród badaczy problemu i zmuszał do pogłębionych badań i refleksji filozoficznej nad nim.

Czystka etniczna

Pojęcie czystki etnicznej pojawiło się jeszcze później niż pojęcie „ludobójstwo” i rozpowszechniło się zwłaszcza w czasie wojen toczonych w rozpadającej się Jugosławii. Nie chodzi w niej o zlikwidowanie części lub całości jakiejś grupy etnicznej, ale o przepędzenie jej ze spornego terytorium.

W związku z tym wyrażenie „czystka etniczna” definiuje się jako ‘celowe działanie sprawców zmierzające do usunięcia określonej kategorii społecznej ze spornego terytorium’. Może się ona dokonywać

¹² L.M. Nijakowski, *Rozkosz zemsty*, Warszawa 2014 s. 76.

¹³ Tamże, s. 76.

¹⁴ Tamże, s. 82.

legalnie (wysiedlenia Niemców po drugiej wojnie światowej) lub nielegalnie w świetle prawa międzynarodowego (wypędzenie ludności serbskiej z terytorium Krajiny). „Czystka etniczna” nie jest terminem prawnym i w związku z tym nie ma ustalonej definicji w literaturze naukowej¹⁵.

Nierzadko czystki etniczne postrzega się jako akty ludobójcze. W związku z tym pogromy, masakry, a nawet elitobójstwo, będące częścią działań związanych z czystką, mają na celu przerażenie i osłabienie wrogiej grupy, aby jej członkowie masowo uciekali ze spornego terytorium. Widowskowe tortury, gwałty, okrucieństwa czy okaleczanie mają pragmatyczną funkcję – wywołują panikę, która przyspiesza dokonanie czystki¹⁶. Ta forma pozbywania się ludności była w historii o wiele częstszym zjawiskiem niż ludobójstwo. J. P. Piskorski szacuje, że w okresie do 1914 roku do około 1960 roku „deportacje, ewakuacje, ucieczki lub wygnania” dotknęły około 75 mln Europejczyków. Pierwsza fala czystek etnicznych wystąpiła po wojnie bałkańskiej 1912–1913, druga po zakończeniu II wojny światowej, trzecia – po zakończeniu zimnej wojny¹⁷. Współcześnie znamienym przykładem czystek etnicznych są tragiczne wydarzenia podczas ostatnich jugosłowiańskich wojen na terytorium Bałkanów Zachodnich.

Czystka etniczna na pograniczu sebsko-chorwackim – Krajina

Krajina od XVI do XIX wieku była obszarem buforowym leżącym pomiędzy Cesarstwem Habsburgów a Imperium Otomańskim, na którym osiedlali się Chorwaci, Serbowie, Wołosi, Romowie i inni przedstawiciele środkowoeuropejskich narodów. Następnie Krajinę włączono do Chorwacji, pozostającej w składzie monarchii austro-węgierskiej pod berłem Budapesztu. Po zakończeniu I wojny światowej weszła ona w skład Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (SHS) przemianowanego później na Jugosławię. Na krótko przed wybuchem II wojny światowej stała się autonomiczną prowincją pod nazwą Banovina Chorwacka, a po zajęciu Jugosławii przez Hitlera w 1941 roku została przekazana marionetkowemu państwu ustaszów – Niezależnemu Państwu Chorwackiemu (NDH) kierowanemu przez

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ B. Liberman, „*Ethnic cleansing*” versus genocide, w: *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, red. D. Bloxman, A.D. Moses, Oxford 2010, s. 42–60.

Ante Pavelića. Symbolem reżimu ustaszów stała się eksterminacja Serbów, Żydów i Romów dokonana w obozie koncentracyjnym w Jasenovacu¹⁸, w którym według różnych danych zginęło od kilkudziesięciu do kilkuset tysięcy Serbów, Żydów i Romów.

W czasie II wojny światowej na terenach Krajiny działał zarówno serbski partyzancki ruch четників, jak i ogólnojugosłowiański ruch narodowowyzwoleńczy dowodzony przez Josipa Broz-Titę. Etnicznie składał się z Chorwatów i Serbów, zaś po utworzeniu socjalistycznej Jugosławii region wszedł w skład jugosłowiańskiej Chorwacji. Kolejne konstytucje Jugosławii (z 1963 i 1974 roku) dawały krajinińskim Serbom szeroką autonomię¹⁹, jednak ta sytuacja uległa diametralnej zmianie pod koniec XX wieku. W 1991 roku, w czasie wojny o niepodległość Chorwacji, zamieszkujący chorwacką Krajinę Serbowie, wspomagani przez serbską armię, utworzyli Republikę Serbskiej Krajiny²⁰ ze stolicą w Kninie. Państwo to przetrwało zaledwie kilka lat i nie zostało uznane przez międzynarodową społeczność, choć posiadało wszelkie elementy niepodległego bytu państwowego (ludność, terytorium i władze najwyższe)²¹.

W wyniku błyskawicznej akcji militarnej przeprowadzonej przez wojska chorwackie pod dowództwem gen. Ante Gotoviny (5 sierpnia 1995) sporny obszar został zajęty i wcielony w granice Chorwacji. W trakcie tej operacji członkowie chorwackiej armii i policji mordowali, torturowali oraz wysiedlali siłą ludność cywilną – chorwackich Serbów oraz członków wycofującej się armii serbskiej. Szacuje się, że w wyniku operacji „Oluja” wypędzono około 200 tys. autochtonicznej ludności serbskiej; bez prawa powrotu²².

Działania tego typu wyczerpują znamiona czystki etnicznej. W byłej Jugosławii podczas konfliktów zbrojnych zarejestrowano także in-

¹⁸ Zob. online: <http://www.jasenovac.org/whatwasjasenovac.php>, dostęp 20.03.2015.

¹⁹ Ł. Kobeszko, *Serbsko-chorwacka burza nad „Burzą”*, online: <http://www.psz.pl/127-unia-europejska/lukasz-kobeszko-serbsko-chorwacka-burza-nad-burza>, dostęp 20.03.2015

²⁰ J. Glaurdic, *The Hour of Europe: Western Powers and the Breakup of Yugoslavia*, Londyn 2011, s. 17–18.

²¹ Zob. E. Zieliński, *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 2006.

²² Zob. online: <http://amnesty.org.pl/index.php?keyword=raport+operacja+oluja&cx=0&cy=0&sort=2&id=264&c=1>, dostęp: 20.03.2015.

nego rodzaju czystki, tzw. czystki tożsamości, inaczej zwane czystkami archiwalnymi.

„Czystka tożsamości” to termin używany do opisu strategii stosowanej przez wszystkie strony ostatnich bałkańskich konfliktów. W wyniku tej formy czystki siły bezpieczeństwa wrogich stron konfliktu konfiskowały wszystkie dokumenty tożsamości należące do ludzi uciekających z prowincji. Celem tej strategii było zablokowanie powrotu ludności, która uprzednio opuściła to terytorium. Brak dokumentów tożsamości powodował problemy z ustaleniem pochodzenia etnicznego, obywatelstwa, własności nieruchomości, kont bankowych czy dyplomów potwierdzających wykształcenie.

Powyższe praktyki były wykorzystywane przez wszystkie strony konfliktu, także przez kosowskich Albańczyków, zajmujących bezprawnie serbskie mienie na terytorium Kosowa. Podobną taktykę stosowano celem niszczenia dokumentów archiwalnych zawierających informacje o datach i miejscach narodzin i śmierci obywateli prowincji (czystka archiwalna).

W szerszym znaczeniu termin „czystka tożsamości” odnosi się także do działań mających na celu zafalszowanie historii regionu poprzez usunięcie z jego obszaru pozostałości kultury materialnej świadczącej o historycznej obecności innego narodu lub innej grupy etnicznej. Takie działania od roku 1999 obserwuje się m.in. na obszarze Kosowa – albańscy nacjonaliści niszczą zabytki sztuki prawosławnej (serbskiej) w celu udowodnienia autochtoniczności własnego osadnictwa (w rzeczywistości sięgającego dopiero XVIII wieku)²³. W ten sposób próbują określić swój porządek świata, który powinien odpowiadać tylko ich historycznej wizji z pominięciem śladów istnienia państwa serbskiego na terenie Kosowa i Metochii.

Pogrom

Nazwa „pogrom” oznacza ‘zadanie komuś klęski’, ‘rozgromienie’ (np. wrogich wojsk), ‘unicestwienie’, ‘wybicie’. Współcześnie (za rosyjskim *погром*). Słowo to jest używane najczęściej w odniesieniu do zbiorowych, brutalnych ataków na przedstawicieli mniejszości narodowych, zaś potocznie, zwłaszcza w języku publicystyki, bywa uogólniane jako wszelki grupowy akt przemocy skierowany przeciw jakiejś

²³ T. Bataković, *Serbia's Kosovo Drama. A Historical Perspective*, w: *The Kosovo Chronicles*, Plato Books, red. D.T. Bataković, Belgrad 1992.

grupie narodowościowej lub religijnej, często połączony z niszczeniem własności jej członków (domów, miejsc pracy, miejsc kultu)²⁴.

Do pogromów dochodzi zarówno spontanicznie, w wyniku jakiegoś wydarzenia, jak i planowo, gdy są one prowokowane przez grupy propagujące wrogość wobec jego ofiar²⁵. Celem pogromu jest najczęściej zbiorowe ukaranie wspólnoty ofiar za rzeczywiste lub domniemane działania, nie zaś uśmiercenie ludzi. W czasie pogromów rabuje się i niszczy mienie ofiar, znieważa symbole ich tożsamości grupowej, gwałci, bije i okalecza je, ale rzadko celowo morduje. W *Podręcznym słowniku języka polskiego* definiuje się „pogrom” jako ‘gromadne pobicie jednej części ludności przez drugą’²⁶. Wiele ofiar pogromów to osoby zmarłe w wyniku obrażeń, dlatego też w porównaniu z masakrami przynoszą one relatywnie niewiele ofiar śmiertelnych²⁷.

Przykładem tego rodzaju wybuchu zbiorowej nienawiści były wydarzenia z marca 2004 roku w Kosowie, które uzyskały nazwę tzw.: pogromu marcowego. Wówczas to kosowscy Albańczycy dokonali pogromu Serbów w wielu miejscowościach Kosowa i Metochii. W wyniku zamieszek zginęło 19 osób, w tym ośmiu Serbów, zaś 954 zostało rannych. Ponadto ponad 4 tys. osób wypędzono poza granice prowincji i zburzono co najmniej 900 obiektów, w tym 35 serbskich cerkwi i monastyrów. Zniszczono też 72 pojazdy sił pokojowych ONZ²⁸. W wyniku zbiorowej akcji kosowscy Albańczycy dokonali etnicznej czystki na Serbach w sześciu miastach i dziewięciu wsiach. Spalono 800 serbskich domów. Wśród zrujnowanych obiektów była cerkiew Bogurodzicy Ljewiszke w Prizrenie²⁹ – najcenniejsza świątynia średniowiecznej Serbii, pochodząca z czasów króla Milutina (1282–1321) i będąca pod ochroną UNESCO.

²⁴ M. Kleg, *Hate, Prejudice and Racism*, Nowy Jork 2001, s. 4.

²⁵ Zob. *Encyclopedia of War Crimes And Genocide*, red. H., Leslie, Ch. Catherwood, 2006; *Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, red. D. Shelton, („Macmillan Reference” 2005, vol. 3); *Encyclopedia of Terrorism and Political Violence*, red. J. Thackrah, 1987.

²⁶ S. Arct, Z. de Bondy-Lempicka, *Podręczny słownik języka polskiego*, Warszawa 1957, s. 137, 227.

²⁷ *Krwany cień genocydu*, red. B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L.M. Nijakowski, Kraków 2011.

²⁸ Zob. online: www.cerkiew.pl, dostęp 22.03.2015.

²⁹ Tamże.

W wyniku przeprowadzonego śledztwa, międzynarodowy sąd procedował w sprawie 67 osób odpowiedzialnych za pogrom. Wyroki skazujące oscylowały w granicach od 21 miesięcy do 16 lat pozbawienia wolności. W pogromie ludności serbskiej uczestniczyło ponad 51 tysięcy Albańczyków³⁰. Większość z nich uniknęła kary.

Pretekstem marcowego pogromu skierowanego przeciwko kosowskim Serbom miał być odwet za postraszanie psami grupki albańskich dzieci z wioski Czabar pod Zubin Potokiem, spośród których jedno, uciekając przez rzekę Ibar, wpadło do wody i utopiło się. Dochodzenie śledczych z tymczasowej administracji międzynarodowej UNMIK wykazało jednak, że miejscowi Serbowie nie mieli nic wspólnego ze śmiercią młodego Albańczyka. W toku śledztwa okazało się, że to wydarzenie było medialnie wykreowane przez samych Kosowarów. Działania albańskich terrorystów w Kosowie potępiły Rada Bezpieczeństwa ONZ i Unia Europejska, zaś Rada Europy 29 kwietnia 2004 roku przyjęła w tej sprawie rezolucję³¹. Większość wypędzonych Serbów dotychczas nie powróciła do swoich domów w Kosowie.

Masakra

„Masakra” to potoczna nazwa krwawego starcia zbrojnego lub rzezi ludności cywilnej połączonej z aktami okrucieństwa i znęcania się, inaczej: „krwawa rzeź”. Mianem „masakr” bywają określane zarówno niektóre zbrodnie prawa międzynarodowego, jak i masowe mordy.

Studiów nad zdefiniowaniem opisywanego pojęcia nie charakteryzuje szczególna intensywność badań. Ciekawą propozycję można znaleźć w definicji „masakry”, jaką zaproponował Jacques Semelin³².

Po pierwsze jest ona zjawiskiem, które ma wyraźnie wyróżnione zdarzenia inicjalne i finalne, odbywa się w ściśle określonym miejscu i czasie. Masakra rozpoczyna się z wejściem oddziałów militarnych do miejscowości, kończy się opuszczeniem przez nich miejsca ataku. Jeśli ten sam oddział rozpoczyna później masowe egzekucje w innej miej-

³⁰ Tamże.

³¹ Online: <http://balkanekspres.blog.pl/2014/03/17/serbia-dziesiec-lat-od-kryształowej-nocy-w-kosowie>, dostęp 22.03.2015.

³² J. Semelin, *Purify and Destroy. The Political Uses of Massacre and Genocide*, Kolumbia – Nowy Jork 2007; *Krwawy cień genocydu*, dz. cyt.

scowości, to jest to już nowa masakra³³. Zjawisko to może być częścią szerszego założenia ludobójczego albo stanowić samodzielne, autonomiczne przedsięwzięcie³⁴.

Po drugie opiera się ona na działaniu kolektywnym, dochodzi do niej przy współobecności sprawców i ofiar. Sprawców jest przynajmniej trzech, podobnie ofiarą masakry padają przynajmniej trzy osoby. Masakrą nie jest zatem lincz³⁵, który dotyczy jednej osoby. Analogicznie jeden zabójca uśmiercający w danym miejscu i czasie wiele osób nie jest osobą dokonującą masakry. Sprawcy bezpośrednio zabijają ofiary, nawet jeśli czynią to przy użyciu karabinów maszynowych czy miotaczy ognia. Masakrą nie jest zatem strategiczne bombardowanie lotnicze bezbronnej ludności cywilnej³⁶.

Po trzecie jej główną cechą jest fundamentalna asymetria siły. Sprawcy mają przytłaczającą przewagę nad ofiarami, którymi są zwykle cywile (zwłaszcza kobiety, dzieci i osoby starsze) oraz nieuzbrojeni członkowie sił zbrojnych. Oczywiście, jeśli jedna z ofiar chwyci za broń (kosę, siekiere, strzelbę), to nie unieważnia to podstawowej asymetrii, gdy czynu tego dokonuje wobec oddziału uzbrojonego w karabiny maszynowe.

W zależności od okoliczności masakra może przybrać formę całkowitej anihilacji danej zbiorowości (zamordowania mężczyzn, kobiet i dzieci oraz zniszczenia mienia i znaków pamięci) lub mieć charakter mordu selektywnego, jak w przypadku pacyfikacji miejscowości w czasie wojny i okupacji (np. zabicie w Srebrenicy tylko mężczyzn i chłopców zdolnych do walki czy zemsta na wrogiej grupie lub formacji w przypadku Bleiburgu)³⁷.

³³ *Krwawy cień genocydu*, dz. cyt., s. 28–32.

³⁴ Tamże.

³⁵ L.M. Nijakowski, dz. cyt., s. 76.

³⁶ *Krwawy cień genocydu*, dz. cyt., s. 28–32.

³⁷ N. Thomas, K. Mikulan, D. Pavelic, *Axis Forces in Yugoslavia 1941–45*, Londyn 1995, s. 30–32; B. Jancar-Webster, *Women & revolution in Yugoslavia 1941–1945*, Danver 1989, s. 46.

Podsumowanie

Ludobójstwo, czystka etniczna, masakra czy pogrom to kategorie zła, które towarzyszą ludzkości od zarania dziejów. Często kojarzy się je z wybuchami zbiorowej nienawiści czy działaniami mającymi znamiona kolektywnej zemsty. Jednak badania interdyscyplinarne w tej dziedzinie pokazują, że wyżej wymienione akty nie zawsze stanowią wyraz stłumionej frustracji, ale w wielu przypadkach są zaplanowane, mają rozbudowaną ideologię.

Masakry lub pogromy były inspirowane, podsycane bądź kontrolowane przez elity rządzące. Celem tych działań było uzyskanie politycznych, gospodarczych czy terytorialnych korzyści. Przykładem są kraje bałkańskie, w których te strategie były skutecznie realizowane i pomimo licznych cywilnych ofiar sprawcy uważali swoje działania za słuszne i pożądane. Ewentualne etyczne i moralne konsekwencje były przez nich tłumaczone wyższą koniecznością lub racją stanu.

Podsumowując powyższe rozważania, należy wyraźnie stwierdzić, że pomimo powszechnie panującej opinii na temat ludobójstwa, czystki etnicznej, masakry lub pogromu zjawiska te nie przez wszystkich są jednoznacznie potępiane i próbuje się je tłumaczyć, wyjaśniać, usprawiedliwiać. Generalnie zaś etycy bezwzględnie zaliczają je do kategorii zła, nie pozwalając na jakąkolwiek ich relatywizację.

Bibliografia:**Literatura:**

- Arendt H., *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, Kraków 2010.
- Bartrop P. R., S. Totten, *The History of Genocide: An Overview*, w: *Teaching About Genocide: Issues, Approaches, and Resources*, red. S. Totten, Connecticut 2004, s. 32–33.
- Bataković D. T., *Serbia's Kosovo Drama. A Historical Perspective*, Belgrad 2012.
- Bauman Z., *Wieloznaczność jako skandal*, w: tegoż, *Wieloznaczność nowoczesna*, Warszawa 1995.
- Bierzanek R., J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2009.
- Fein H., *Genocide. A Sociological Perspective*, London 1993.
- Glaurdic J., *The Hour of Europe: Western Powers and the Breakup of Yugoslavia*, London 2011, s. 17–18.
- Jancar-Webster, B., *Women & revolution in Yugoslavia 1941–1945*, Denver 1989.
- Kleg M., *Hate, Prejudice and Racism*, New York 2001.
- Kobeszko Ł., *Serbsko-chorwacka burza nad „Burzą”*, online:
<http://www.psz.pl/127-unia-europejska/lukasz-kobeszko-serbsko-chorwacka-burza-nad-burza>, dostęp: 20.08.2015.
- Kosińska K., *Zbrodnie ludobójstwa w prawie międzynarodowym*, Toruń 2008.
- Krwawy cień genocydu*, red. B. Machul-Telus, U. Markowska-Manista, L. M. Nijakowski, Kraków 2011.
- Lieberman B., „Ethnic Cleansing” versus Genocide, w: *The Oxford Handbook of Genocide Studies*, red. D. Bloxnan, A. D. Moses, Oxford 2010.
- Nijakowski L. M., *Rozkosz zemsty*, Warszawa 2014.
- Semelin J., *The Political Uses of Massacre and Genocide*, New York 2007.
- Stróżewski W., *Logos. Wartość. Miłość*, Warszawa 2013.
- Tekiel S., *Burdubasta, czyli łacina dla snobów*, Warszawa 2015.
- Thomas N., Mikulan K., Pavelic D., *Axis Forces in Yugoslavia 1941–45*, London 1995.
- Zieliński E., *Nauka o państwie i polityce*, Warszawa 2006.

Słowniki i encyklopedie:

- Arct S., Bondy-Lempicka Z. de, *Podręczny słownik języka polskiego*, Warszawa 1957.
- Encyclopedia of Genocide and Crimes Against Humanity*, red. D. Shelton, 2005.
- Encyclopedia of Terrorism and Political Violence*, red. J. Thackrah, 1987.
- Encyclopedia of War Crimes And Genocide*, red. Ch. Catherwood, 2006.
- Rothenberg D., *Genocide*, w: *Encyclopedia of Genocide and Crimes against Humanity*, red. D. I. Shelton, Detroit 2005, s. 395–397.

Akty prawne:

Konwencja w sprawie zapobiegania i karania zbrodni ludobójstwa, uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Narodów Zjednoczonych dnia 9 grudnia 1948 r., Dz.U. z 1952 roku, nr 2, poz. 9, art. 2.

Strony internetowe:

- Amnesty International, online: www.amnesty.org.pl
- Balkanekspres. Blog Jerzego Wiśniewskiego, online:
<http://balkanekspres.blog.pl/2014/03/17/serbia-dziesiec-lat-od-krysztalowej-nocy-w-kosowie/>, dostęp: 22.08.2015.
- Cerkiew, online: www.cerkiew.pl
- Jasenovac, online: <http://www.jasenovac.org>

Streszczenie

Artykuł składa się z czterech części. Pierwsza z nich zawiera rozważania na temat definicyjnych problemów pojęcia ludobójstwa w prawie międzynarodowym na tle socjologicznych, kryminologicznych i politologicznych koncepcji. W drugiej Autorka wyjaśnia pojęcie czystki etnicznej, posługując się przykładem czystki etnicznej na pograniczu sebsko-chorwackim – Krajina. W trzeciej części opisuje zjawisko określane mianem pogromu, w czwartej zaś wyjaśnia pojęcie masakry.

Słowa kluczowe: ludobójstwo, masakra, pogrom, czystka etyczna, *logos*, zło, konflikt, Balkany.

Homicide, ethnic cleansing, slaughter, massacre – fuzzy categories of evil as exemplified by selected conflicts in the Balkans

Summary

The article titled „Homicide, ethnic cleansing, slaughter, massacre” consists of four parts. The first of them deals with definitional problems connected with the notion of genocide in international law against sociology, criminology and political sciences. The second explains the concept of ethnic cleansing, using the example of ethnic cleansing on the border Serbo-Croatian frontier - Krajina. The third part describes a phenomenon called a pogrom (massacre), and the fourth part explains the concept of slaughter as related to human beings.

Key words: genocide, massacre, pogrom, ethnic cleansing *logos*, evil, conflict, the Balkans.

Na początku była kość, a kość chipem się stała. Język nowych mediów jako nowy *logos*

„Nowość” należy do grupy wyrazów, które posiadają znaczną przewagę nad swymi antonimami. O ile w określeniu „nienowy” może jeszcze pobrzmiwać tęsknota za utraconą aktualnością bądź pierwotną tajemnicą, o tyle przymiotnikowi „stary” towarzyszą już wartości degradujące. Pomimo kilku odstępstw (stary, a więc doświadczony fachowiec, dobre stare czasy) przypisanie komuś lub czemuś cechy starości piętnuje. Potwierdzają to wyrazy synonimiczne tj. „pomarszczony”, „zgrzybiały”, „zepsuty”, „zmurszały”, „zetrwały”, „zużyty”.

Problem pojawia się wówczas, gdy nowość rości sobie prawo do bycia paradygmatem i jedyną słuszną wartością, która nigdy nie krzepnie i nie spowalnia. Dlatego Anthony Giddens, charakteryzując epokę nowoczesną, na pierwszym planie sytuuje dynamizm jako cechę odróżniającą ją od poprzedniczek. „Nowoczesny świat – pisze Giddens – ‘ucieka’: nie tylko tempo zmian jest nieporównanie szybsze niż w przypadku jakiegokolwiek wcześniejszego systemu, ale niespotykany jest także ich zasięg i radykalny wpływ, jaki wywierają na zastane praktyki i zachowania społeczne”¹. Nowość przecieka przez palce i trudno nadażyć za tempem przeistaczania się nowego w stare, ponieważ prędkość powstawania tego, co nowe, jest jednocześnie prędkością zużycia. Wydaje się, że gloryfikacja określeń „nowość”, „nowoczesny” czy „aktualności” (ang. *news*) na stałe zagościła w społeczeństwie i stała się akceleratorem uwagi. James Gleick przytacza bodajże najbardziej stosowne określenie na wszystko, co szybkie –

¹ A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulczycka, Warszawa 2002, s. 23.

speed – będące jednocześnie metaforą wewnątrz metafory². *Speed* jest nie tylko slangowym określeniem metamfetaminy, ale także wszystkiego, co szybkie (*on speed*). Dynamiczne tempo muzyki czy sportowy samochód mogą zyskać rangę *methamphetamine*, a inne stymulatory systemu nerwowego są źródłem, z którego czerpiemy *speed*. Nie ulega wątpliwości, że sama „nowość” jest „metamfetaministyczna”, gdyż podnieca, przyspiesza puls, stanowi źródło energii, ale też uzależnia. Prędkość przestaje być bezstronną wartością fizyczną, lecz staje się wartością społeczną kategoryzującą ludzi, miejsca, zjawiska czy środki przekazu. Droga nowości podążają ci, których określa się jako osoby modne, postępowe, obeznane w trendach. Jednakże należy też wymienić ludzi, którzy zbaczają z tej ekspresowej drogi, zyskując, w najlepszym wypadku, status outsiderów i kontestatorów, w najgorszym – ludzi mimowolnie wykluczonych, czyli „nienadążających” (co doskonale oddaje popularny termin obrazujący współczesną formę stratyfikacji społecznej – „wykluczenie cyfrowe”).

Odnosząc powyższe uwagi do sfery mediów i sfery *logosu*, można mieć wątpliwości, czy oba zjawiska potrzebują dowartościowania w postaci przymiotnika „nowy”. Być może nowe media i nowy *logos* są zwyczajnym nadużyciem, stając się raczej demonstracją pewnej tendencji w ubogacaniu spowszedniałych zjawisk? Jeżeli jednak istniałaby zgoda, że współczesna epoka wznosi się na fundamentach dążenia do pośpiechu i innowacyjności, to wartości te powinny cechować w szczególności szeroko rozumiane systemy komunikacyjne charakterystyczne dla tejże epoki – począwszy od dróg szybkiego ruchu, na „infostradach” kończąc. Pytanie, czy podobne wnioski można odnieść do wszystkiego, co mieści się pod pojęciem *logosu*, by jednocześnie nie narazić się na oskarżenia o obrazoburstwo bądź mniej ryzykowną w skutkach naiwność?

Nowe media jako „analogosy”

Używając abstrakcyjnego pojęcia ‘nowe media’³, nie zakłada się, że zastępują one bądź już wyparły media uznane za „stare”. Należałoby raczej stwierdzić, że pojawienie się tzw. mediów cyfrowych jest

² J. Gleick, *Szybciej: przyspieszenie niemal wszystkiego*, przeł. J. Bieroń, Poznań 2003, s. 56.

³ Różne definicje nowych mediów, zob. M. Szpunar, *Czym są nowe media – próba konceptualizacji*, „Studia Medioznawcze” 2008, nr 4 (35), s. 31–40.

zjawiskiem skutkującym wzrostem możliwości w wyborze form komunikowania – poszerzeniem perspektywy komunikacyjnej niosącej zarówno określone nadzieje, jak i wątpliwości. Zbiorczy termin „nowe media” odnosi się do zmian o charakterze technologicznym, tekstualnym, konwencjonalnym i kulturowym, przy czym charakterystycznymi cechami tychże mediów są w pierwszym rzędzie: reprezentacja numeryczna (cyfrowość), interaktywność (dialogiczność i możliwość ingerowania w procesy informatyczne), hipertekstualność (nielinearne połączenie między wszelkimi rodzajami danych), wirtualność (technologiczny świat wyobrażeń, rzeczywistość potencjalna), usieciowienie (integracja przynajmniej dwóch cyfrowych urządzeń), symulacja (m.in. sytuacja, w której doświadczana rzeczywistość nie odpowiada realnie istniejącej rzeczy)⁴. Tym samym za nowe media możemy uznać dane komputerowe przyjmujące postać np. tekstów, ruchomych i nieruchomych obrazów, dźwięków czy trójwymiarowych przestrzeni, które mogą być produkowane, użytkowane, przechowywane, dystrybuowane, wreszcie łączone z sobą (konwergencja) dzięki technice cyfrowej. Wymienione cechy – prócz reprezentacji numerycznej – nie są wyznacznikiem wyłącznie mediów opartych na kodzie binarnym i nie wyczerpują ich specyfiki. W rzeczywistości większość wymienionych właściwości, w mniejszy bądź większy sposób, funkcjonowało przed powstaniem nowych mediów. Skrajnym przykładem może być kwestia usieciowienia, które w wymiarze technicznym (połączenie komputerów i urządzeń peryferyjnych) jest zjawiskiem świeżej daty w przeciwieństwie do wymiaru społecznego, który sięga przynajmniej 12 tysięcy lat wstecz, gdyż według Jana van Dijka: „sieci społeczne są równie stare jak ludzkość”⁵.

Wydaje się jednak, że dzięki nowym mediom takie zjawiska, jak hipertekst, interaktywność, prosumeryzm (w tym wypadku konsument jest równocześnie producentem) otrzymują nową jakość, nie będąc już obietnicą czy potencjalną korzyścią, lecz wymaganym modelem interakcji międzyludzkich, a także modelem komunikacji między człowiekiem a maszyną. Dlatego nowe media różnią się od swoich poprzedni-

⁴ M. Lister i in., *Nowe media. Wprowadzenie*, przeł. M. Lorek, A. Sadza, K. Sawicka, Kraków 2009, s. 22.

⁵ J. van Dijk, *Společné aspekty nových medií. Analýza společnosti síti*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2010, s. 38.

ków podstawowymi cechami funkcjonowania oraz tworzonymi przez nie wzorcami sytuacji komunikacyjnych i komunikacji społecznej⁶.

Niewątpliwie cyfrowa rewolucja umożliwiła dokonywanie płynnej i zakrojonej na szeroką skalę konwergencji różnych platform medialnych (a więc różnych języków, różnych opisów rzeczywistości), które dotychczas funkcjonowały w odosobnieniu. Z kolei

konwergencja mediów – jak pisał Henry Jenkins – wpływa na sposób, w jaki je konsumujemy. Nastolatek odrabiający zadanie domowe może przeglądać cztery lub pięć okienek, sprawdzać sieć, ściągać pliki MP3 i ich słuchać, rozmawiać ze znajomymi na czacie, pisać pracę oraz odpowiadać na e-maile, błyskawicznie przełączając się pomiędzy zadaniami⁷.

Wizja nastolatka, który wykonuje kilkanaście niewspółmiernych czynności jednocześnie, mogłaby posłużyć przeciwnikom współczesnych osiągnięć technicznych za doskonały przykład dezorganizacji czy braku umiejętności skupiania uwagi na jednym zadaniu u użytkowników nowych mediów. Zakładając, że nastolatek wykonuje opisane zadania efektywnie, czyli jest w stanie otrzymać ocenę bardzo dobrą z pracy domowej, jako nadawca został właściwie odczytany lub wysłuchany przez odbiorcę, ściągnął z Internetu te pliki i pozyskał te informacje, które miał w planach – nie sposób zgodzić się, że symulaniczne wykonywanie zadań jest w jakikolwiek sposób koniecznym źródłem przeciążenia poznawczego i implikuje dysfunkcję społeczną jednostki. Jednocześnie wielozadaniowość (elementarna właściwość komputerów i w znacznie mniejszym stopniu młodego człowieka opisanego powyżej) nie musi przecież prowadzić do „pozbawienia siebie mózgu”, czyli tzw. „cyfrowej demencji”, przed którą przestrzega Manfred Spitzer.

Reprezentacja numeryczna sprawia, że takie zjawiska, jak interaktywność, symulacja czy hipertekst, ulegają syntezie, wprowadzając zmiany zarówno o charakterze materialnym (nowe, najczęściej zminiaturyzowane urządzenia, sposoby produkcji i dystrybucji, skrócenie czasu dostępu do informacji), jak i mentalnym (nowe wzorce interak-

⁶ K. Jakubowicz, *Nova ekologia mediów: konwergencja a metamorfoza*, Warszawa 2011, s. 60.

⁷ H. Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007, s. 21.

cji międzyludzkich, sposoby pozyskiwania i przetwarzania danych, brak cierpliwości w sytuacji przedłużenia czasu zdobycia informacji).

Wyżej zauważono, że cechą różnicującą media jest w pierwszym rzędzie ich fizyczny charakter – istota danej technologii, która wyznacza funkcjonalność oraz nakłania do określonych zastosowań. Media cyfrowe bazują na kodzie numerycznym (zero-jedynkowym), który powoduje, iż dotychczasowe podporządkowanie środków przekazu prawom fizyki i chemii (materialność) przestaje mieć znaczenie. Oczywiście, myśląc o wszelkiego rodzaju rzeczywistych urządzeniach oraz podzespołach, przewodach zasilających, betonowych elektrowniach czy satelitach telekomunikacyjnych dryfujących w przestrzeni kosmicznej, zagadnienie dematerializacji staje się jeszcze bardziej problematyczne. Jednakże artefakty kulturowe nowych mediów, np. pliki video, oprogramowanie (*software*), bazy danych są faktycznie pozbawione ciężaru, zapachu, gramatury. Należy przyznać rację Derrickowi de Kerckhove, który pisze, że:

przekaz cyfrowy rozbija wszystko na bity, a następnie oddaje przekształconą w taki sposób rzeczywistość do dyspozycji użytkowników komputerów. Przenosząc sferę handlu i przemysłu z królestwa atomów do królestwa bitów, stała się jednym z najważniejszych zjawisk naszych czasów. Na poziomie bardziej fundamentalnym **przenosi zaś rzeczy z królestwa materii do królestwa myśli** (podkr. moje – K. W.). Bity bardziej niż atomy sprawiają, że materia jest podatna na obróbkę. Dane w postaci cyfrowej powodują, że kształty, zawartość i tożsamość stają się kompatybilne, co przypomina kompatybilność wyobrażeń i idei w naszym umyśle. Rzeczy poddane cyfryzacji wkraczają teraz do królestwa umysłu⁸.

Drugim, nie mniej ważnym problemem, jest odniesienie różnicowania mediów ze względu na ich nazwę. Co może oznaczać „przekroczenie” przez media cyfrowe formy analogowej oraz czym w istocie jest analog? Warto pokusić się o próbę rozwiązania tych nieścisłości, licząc na to, że będzie to próba udana. Greckie słowo *αναλογικός* (gr. ‘analogowy, analogiczny’) dotyczy tego, co posiada proporcję i dające się przenieść lub powielić podobieństwo. Do podobnych wniosków odsyła sens terminów *ανάλογος* i *ἀνάλογον*, czyli również proporcjonalny, będący w bliskim stosunku – odpowiednik. Przedrostek *ανα-*

⁸ D. de Kerckhove, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, przeł. A. Hildebrandt, Warszawa 2001, s. 22.

(ana-) odsyła do powtórzenia, powielenia, do cofnięcia się lub powrotu. Z drugiej strony, nawiązując do rozumienia przedrostka „ana-” przez Jeana-Francoisa Lyotarda, można zakotwiczyć ten znaczący prefiks w takich procesach, jak analiza, anamneza (przypominanie, dociekanie), anagogia (podniosłość) i anamorfoza (deformacja, odbicie obrazu)⁹. Jednakże to, co zasługuje na największą uwagę, dotyczy etymologii wyrazu „analogon”, gdyż po jego analizie dochodzi się do źródła, czyli *logosu* (gr. Λόγος). Media analogowe, o ile można użyć takiego porównania, są typem nośników, które powracają do *logosu*, przypominają o jego istnieniu, zapośredniczają go, a nawet powielają. Służą uwzniośleniu *logosu*, ale mogą też prowadzić do jego deformacji. Najbardziej odpowiednim neologizmem byłoby uznanie mediów tradycyjnych za „analogosy”, chociaż brzmi to dosyć ryzykownie. Z perspektywy technicznej „analogowe” oznaczałoby dosłownie oddające analogiczny stosunek między danymi wejściowymi (czyjaś mowa, znakami wykonanymi odręcznie) a zakodowanym produktem medialnym (rowkami na płycie gramofonowej czy płaskością tekstu wydrukowanej książki). W skrócie: dane materialne są przekształcane na inne obiekty materialne¹⁰.

Wieloznaczność pojęcia „*logos*” uniemożliwia jednak ustalenie, do czego analog powraca: do słowa, rozumu, ujawniania, prawdy, prawa, do tego, co wspólne?¹¹ W związku z tym, że problem analogu odsyła

⁹ J.-F. Lyotard, *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998, s. 108.

¹⁰ M. Lister, dz. cyt., s. 25.

¹¹ Karl R. Popper zastanawiając się nad filozofią Heraklita, definiował jego *logos* jako „prawdziwe słowo”, „płomienie myśjące”, „prawo zmian, które w większości niewidoczne, muszą być wynioskowane rozumowo” (Zob. K. R. Popper, *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999, s. 246 i 279.). Z kolei Hans-Georg Gadamer w *Prawdzie i metodzie* wyjaśnia, że *logos* można interpretować jako ujawnianie, przedstawianie pewnej rzeczy, co świadczy o prawdziwej funkcji mowy. „Prawda zawarta w logosie – pisze Gadamer – nie jest prawdą samego tylko postrzegania, samego tylko ujawniania bytu, lecz zawsze stawia byt w pewnej relacji, coś mu przyznaje i przypisuje, nie słowo, lecz *logos* jest nośnikiem prawdy (i także nieprawdy)” (Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004, s. 556). Uwagi Gadamera pokrywają się w wielu kwestiach z rozumieniem *logosu* przez Martina Heideggera, który odnosił się do tego pojęcia m.in. jako rozumu, racji, ujawniania czegoś, o czym w mowie „mowa”, relacji i stosunku, zauważając tym samym wewnętrzny związek między fenomenem i *logosem* (Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 46–49.). Warto dodać, że pierwotne znaczenie *logosu* zawarte

do zagadnienia stosunku, *logos* interpretuje się tutaj również jako stosunek, ale międzygrupowy czy raczej międzykulturowy. Eric Havelock, który pojęcie *logosu* odnosił do dychotomii: język mówiony (dyskusja) i język pisany (traktat) oraz do operacji intelektualnych potrzebnych do złożenia słów (siła rozumu), zauważa w pracy *Mużę uczy się pisać*, że problem *logosu* to problem „braku języka”. *Logos* to przeciwieństwo eposu, bezpośrednio związanego z mową oralną. Byłby on zatem nowym, piśmiennym (zapośredniczonym przez materialne media) dyskursem posługującym się prozą. Osoby używające owej wyizolowanej od podmiotu odmiany języka, miały możliwość stania się „osobowością”, odkrywając język jako fenomen – oddzielne zjawisko. To pewnego rodzaju „wiedza o wiedzy”¹², ale też sposób tworzenia kultury i komunikacji alternatywnej względem kultury oralnej.

Mimo prób dokonania syntezy różnych objaśnień i interpretacji *logosu*, nie sposób wyczelować z nich ostatecznej definicji. Zastanawiając się nad właściwościami mediów analogowych, można założyć, że rozum, prawda, słowo, uświadamianie, alfabetyzm powinny być warunkiem działania środków przekazu, ale też czerpać z nich źródło rozwoju. Oznaczałoby to, że jeżeli *logos* jest definiowany jako ‘rozum’ czy ‘słowo’, to bez pewnych funkcji intelektualnych i językowych rozpowszechnionych w społeczeństwie (*ratio* i *verbum*) nie mogłyby istnieć media. Bez społeczeństwa *logos* nie istnieje. Co więcej, jeżeli owe media faktycznie stanowią jego materializację (mediatyzują go), to korzystanie z nich może ujawnić ową wiedzę o wiedzy, rozum, prawdę, tworząc jednocześnie nową, alternatywną wspólnotę nadawców i odbiorców. Ta zasada dotyczy również tych treści przekazywanych przez media, które są uznane za nieprawdziwe, gdyż „prawdziwe i fałszywe mogą być części składowe *logosu*”¹³, a nie on sam.

Czy istnieje jednak szansa, by zyskać bardziej pogłębioną wiedzę o samym *logosie*, który, jak się wydaje, stanowi rodzaj korzenia dostarczającego soki zróżnicowanym mediom? Tak, jeżeli podobnie jak Régis Debray – francuski filozof i teoretyk mediów – dokonuje się dekonstrukcji pojęcia, przyznając *logosowi* sekundarność względem „kości”.

w filozofii Heraklita i Parmenidesa Heidegger określał jako zbiorcze skupienie bytu samego, czyli bycie, obecność, istnienie.

¹² E. A. Havelock, *Mużę uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006, s. 128–130.

¹³ Hans-Georg Gadamer, dz. cyt., s. 551.

Według Debray na początku nie było słowa (Λόγος), lecz kość (ὄσ), czyli archiwum pierwotne, zawartość grobowców będących pierwszą formą mnemotechniki człowieka¹⁴. Μνήμη (mnēma) to nic innego jak grób, kurhan, pomnik, megalit poprzedzający „signifikację”, będący jednocześnie materią przynależności, pamięci, dialogu pokoleń. Na początku procesu symbolizacji pojawia się megalit, a nie symbol pisma, gdyż kamienie są poprzednikami słów, a ślady występują przed znakami¹⁵. To, co posiada aspekt materialny i implikuje związek między jednostką a innym / innymi oraz związek między przeszłością a przyszłością, przekazuje. Grzebanie zmarłych i mumifikacja stanowią pierwotną formę symbolizacji, ale służą też utrwaleniu tego, co organiczne, przemijające, ulegające rozkładowi. Niewątpliwie media analogowe pełnią podobną funkcję, zyskując status „przekazników”, co wcześniej było zarezerwowane dla „materii upamiętniającej”. Nośniki fizyczne, jak zauważa Debray, umożliwiają przejście od tego, co czasowe i słyszalne (*audio-temporel*), do tego, co widzialne i przestrzenne (*visio-spatial*), dokonują metamorfozy wiadomości w archiwum, komunikacji w przekazywanie, zapomnienia w upamiętnienie¹⁶. Dodajmy jeszcze jeden, być może kluczowy element – nośniki materialne emancypują człowieka ze środowiska naturalnego do wykreowanego, sztucznego środowiska kultury. *Logos* to pewien rodzaj kultury syntetyzującej rozum, wiedzę, orálność (wszystko, co niematerialne) z papierem, kamieniem, drewnem, plastikiem (tj. z kością, atomami).

Zastanawiając się nad właściwościami nowych mediów, które dzięki formie cyfrowej zostają uwolnione z dotychczasowych restrykcji materii, należy pamiętać o jednoczesnym odejściu takich mediów od „kości” i wszelkich implikacji towarzyszących temu określeniu. Czy w takim rozumieniu nowe media są tylko narzędziami komunikacji, a nie przekazywania informacji? Idąc jeszcze dalej, czy media oparte na kodzie binarnym wciąż jeszcze zapośredniczają *logos*, a jeżeli tak jest, to czy należy mówić o tradycyjnym, analogowym *logosie*, czy może powinno się użyć określenia „nowy *logos*”, „e-*logos*”? O ile wcześniejszą próbę ustalenia dychotomii między mediami można uznać za zasadną i potwierdzoną w literaturze naukowej, o tyle twór przyjmujący

¹⁴ R. Debray, *Wprowadzenie do mediologii*, przeł. A. Kapciak, Warszawa 2010, s. 30.

¹⁵ Tamże, s. 32.

¹⁶ Tamże, s. 32–33.

postać „nowego *logos*” sprawia wrażenie konstrukcji przerysowanej. *Logos* jako byt nie powinien cechować się temporalnością, gdyż podobnie do cyfr, miar, proporcji – istnieje on niezależnie od ludzkiej percepcji, mogąc się ujawnić, ale nigdy „stworzyć” czy „ulec degradacji”. Z kolei *logos* jako pewien dyskurs osadzony w kulturze materialnej i z niej się wywodzący jest już zgoła innym zjawiskiem, mogącym przecież ulec dewaluacji, metamorfozie czy nawet zanikowi.

Język(i) nowych mediów

„Język” zgodnie z definicją zaproponowaną przez Tadeusza Milewskiego jest „tworem ponadindywidualnym, społecznym, jest ogólnym systemem norm porozumienia, którym wszyscy podporządkować się muszą, aby uniknąć nieporozumień”¹⁷. Dodajmy, że z perspektywy lingwistyki język będzie tym, co w mowie jest trwale, społeczne i abstrakcyjne – język będzie zasobem słów i zbiorem ich kombinacji. Jednakże w semiotyce i naukach o kulturze prócz języka istnieją inne formy oznaczania, tj. film, architektura, moda, lecz nie istnieje kompromis, co do faktu, czy systemy oznaczania inne niż język są również „językami”, czy tylko oznaczają jak języki (są językopodobne)¹⁸. Systemy oznaczające zrównują się w kilku kwestiach, np. w tym, że należy je interpretować jako zdolność społeczną, a nie twór empiryczny. Wytwarzane przez nie znaczenie jest wynikiem usystematyzowanych związków między poszczególnymi elementami. Jednostki (użytkownicy) są wytworem języka, a nie jego źródłem¹⁹.

Odnosząc powyższe uwagi do kwestii nowych mediów, nie sposób jednoznacznie stwierdzić, czy cyfrowe media mają język, czy są językopodobne. Język w nowych mediach bądź systemy, które oznaczają jak język, można rozpatrywać przynajmniej na trzy sposoby: a) jako języki programowania, b) języki graficznych interfejsów, które są bezpośrednio związane z kulturą wizualną Zachodu i c) same nowe media jako języki dające nieznanne dotychczas możliwości wyrazu, a wręcz narzucające „nowomediálne” sposoby mówienia.

Pierwszym, najbardziej elementarnym językiem, byłby logiczny język programowania komputerów zawierający zestaw szczegółowych

¹⁷ T. Milewski, *Językoznawstwo*, Warszawa 1967, s. 7.

¹⁸ T. O’Sullivan i in., *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, przeł. A. Gierczak-Bujak, Wrocław 2005, s. 119.

¹⁹ Tamże.

instrukcji (zasad), które komputer ma wykonać. Od języka naturalnego różni się funkcją i ścisłością, lecz w niewielkim stopniu elementami, z których jest złożony, gdyż oba języki zawierają znaki i gramatykę przeznaczoną do ich łączenia. Język programowania można, w skrócie, podzielić na język niskiego i wysokiego poziomu. Pierwszy opiera się na prostych oznaczeniach i może być wykonywany bezpośrednio przez procesor (język maszynowy). Drugi jest językiem bardziej przyjaznym programiście i składa się w przeważającej mierze ze słów, lecz wymaga kompilacji czyli „translacji” na język maszynowy²⁰. Niski stopień komunikatywności języka programowania powoduje, że sprawia on wrażenie „niehumanicznego”. Z założenia taka jest jego funkcja – zniwelowanie problemów, które generuje język naturalny: wieloznaczności czy emocjonalności. Język komputera ma być czytelny przede wszystkim dla dwóch adresatów: urządzenia oraz innego programisty.

Oba warianty języka programowania opierają się na dualistycznym metajęzyku zer i jedynek czyli bitów (ang. *binary unit*, w skrócie „bit”). Bit, będąc wyłącznie stosunkiem dwóch wartości – liczby zero do liczby jeden, w swej uniwersalności pozwala zakodować dowolną informację, od alfabetu zaczynając, a kończąc na wielogodzinnej multimedialnej operze. Pomimo faktu, że grupa szesnastu bitów określa się jako „półслово”, 32 bity to „слово”, a 64 bity programiści nazywają „podwójnym słowem”²¹, podobieństwo systemu binarnego do języka naturalnego na tym się kończy. Można rzec, że z perspektywy człowieka system binarny nie jest słowem, a tym bardziej językiem, lecz raczej substancją języka komputerów. Urządzenia oparte na mikroprocesorach nie posiadają innego języka niż język bitów – ścisłego jak nanotechnologia tworząca ich *hardware*.

Oczywiście programowanie byłoby nazbyt skomplikowane i monotonne, gdyby polegało wyłącznie na obserwowaniu systemu dwójkowego, dlatego opiera się ono w większym stopniu na kombinacjach liter, cyfr i innych znaków umownych. Reprezentowanie znaków odbywa się przy pomocy specjalnych kodów, np. ASCII czy Unicode, które mogą w sposób jednoznaczny i bezstratny przekształcać system

²⁰ D. Hemmendinger, hasło *Computer programming language*, w: *Encyclopaedia Britannica*, online: <https://www.britannica.com/technology/computer-programming-language>, dostęp: 22. 05.2016.

²¹ A. Kingsley-Hughes, K. Kingsley-Hughes, *Programowanie od podstaw*, przeł. R. Meryk, Gliwice 2005, s. 65–67.

dwójkowy na znaki (litery, cyfry, znaki interpunkcyjne i inne znaki umowne oraz znaki będące kodami sterującymi) i odwrotnie – ciągi znaków „zamieniać” na jedyńki bądź zera.

W taki sposób sformułowanie „metafizyka zera i jedyńki”, czyli problem, który za chwilę pojawi się w tej pracy, można zastąpić kodem ASCII (ang. *American Standard Code for Information Interchange*) oraz pójść krok dalej i „przekazać” tę samą treść w systemie binarnym, co wygląda następująco:

077 101 116 097 102 105 122 121 107 097 032 122 101 114 097 032
105 032 106 101 100 121 110 107 105 – ASCII

01001101 01100101 01110100 01100001 01100110 01101001
01111010 01111001 01101011 01100001 00100000 01111010
01100101 01110010 01100001 00100000 01101001 00100000
01101010 01100101 01100100 01111001 01101110 01101011
01101001 – system dwójkowy (w tym wypadku „0” i „1”).

Adrian i Kathie Kingsley-Hughes sądzą, że „system dwójkowy (...) tworzy system nerwowy wszystkich urządzeń związanych z przesyłaniem, przetwarzaniem i zapisywaniem danych. System dwójkowy jest wszędzie – płynie w obwodach, przewodach i w eterze”²². Tego typu sformułowanie ma w sobie coś intrygującego, dlatego nie dziwi, że Gottfried von Leibniz, twórca systemu binarnego, nacechował go silną metafizyką, gdzie „zero” oznacza pustkę przed stworzeniem, a „jeden” obecność Boga²³. Podobna metafizyka, jeżeli można użyć takiego określenia, cechowała transmedialną opowieść, której szczytowym osiągnięciem był film *Matrix* z 1999 roku w reżyserii Lilly i Lany Wachowski. Tytułowy *Matrix* był programem (wizualizowano go jako kombinację zielonych znaków ustawionych w szeregach, które mogły przyjąć postać obrazu świata rzeczywistego), a wyjście z tej wirtualnej rzeczywistości bądź pozostanie w niej głównego bohatera Neo (granego przez Keanu Reevesa) zależało od wyboru niebieskiej bądź czerwonej pigułki, które są metaforą odwiecznej antynomii między Prawdą a Fałszem czy Dobrem a Złem. Dwie pigułki są również metaforą systemu binarnego, a idąc dalej reprezentują antagonistyczną relację między *Mythos* i *Logos*, które samo w sobie jest problema-

²² Tamże, s. 72.

²³ K. Franek, *Intermedium*, Warszawa 2000, s. 62.

tyczne, co opisuje Erazm Kuźma w tekście dotyczącym dwuznaczności diady *Logos / Mythos*²⁴. Okazuje się bowiem, że w zależności od sposobu użycia, kontekstów, retoryki, ideologii czy propagandy – oba te słowa mogą kontrastować (tradycyjne ujęcie), ale też ich opozycyjny charakter może być zniesiony (co oddaje charakter prac poststrukturalistów, jak Roland Barthes, Niklas Luhmann czy Jacques Derrida). Również w *Matrixie* można zauważyć, że *Logos* i *Mythos* posiadają tendencje do scalania się, gdy logiczny, choć opresyjny dla człowieka system jest oparty na fałszywej świadomości. Mit, jak pisał Wojciech Józef Burszta, jest domeną wspólnoty, gdyż może być przyjęty o tyle, o ile dla jednostki staje się rodzajem przymusu, który zniewala na równi całą wspólnotę²⁵. Dodajmy, że tak właśnie działał *Matrix*.

Niezależnie od tego, czy kod jest dwójkowy, ósemkowy, szesnastkowy (jest słowem, pólslowem czy może bajtem), jest on przekształcany na znaki, by dopiero zostać wyświetlony przez aplikację, programy lub systemy operacyjne²⁶. Warto pamiętać, że nie istnieje jeden, powszechnie stosowany język programowania. Jest ok. 2000–2500 języków, chociaż zaledwie niewielka ich liczba jest powszechnie stosowana przez programistów. Myśląc jednak o języku programowania, nie sposób pominąć faktu, że w społeczeństwie informacyjnym jest on symbolem wiedzy, prestiżu i władzy zarezerwowanym dla elity.

Drugim językiem związanym z funkcjonowaniem nowych mediów byłby język interfejsów graficznych (GUI), które abstrakcyjne języki liczb i słów zmieniają na postać wizualną. Jak zauważa Anne Friedberg:

W interfejsie graficznym użytkownik manipuluje bezpośrednio *wirtualną* wersją tego, czym chciałby zarządzać – wybiera, przeciąga, upuszcza, otwiera, zamyka, kopiuje, usuwa, wyrzuca do kosza. Może widzieć dokumenty i aplikacje na „pulpicie” oraz w „oknach” ekranu. W przeciwieństwie do tego użytkownik interfejsu „wiersza poleceń” może „konwersować” z komputerem, wydając mu polecenia wykonania zadań, musi jednak wtedy wypowiadać się jego kodem. Zamiast tłumaczyć trójwymiarowy świat materialny na dwuwymiarową wirtualną reprezentację – jak to czynili malarze, fotografowie i filmowcy – bitmapowy wyświetlacz komputerowy konstruuje swój wirtual-

²⁴ E. Kuźma, *Logos i Mythos we współczesnych doktrynach. Czy zmiana paradygmatu?*, w: *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, red. S. Wysłouch, B. Kaniewska, M. Brzostkiewicz-Klajn, Poznań 2003, s. 33–41.

²⁵ W. J. Burszta, *Logos i mythos w antropologii kultury*, w: *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, dz. cyt., s. 28.

²⁶ A. Kingsley-Hughes, K. Kingsley-Hughes, dz. cyt., s. 83.

ny świat jedynie na podstawie cyfrowej informacji. Bitmapowy ekran dokonuje translacji szczególnego rodzaju: z nie-wymiarowej niematerialności bitów na wizualne (obrazowo-ikoniczne) mapowanie metafory, przenoszona wirtualność dwuwymiarowego ekranu²⁷.

Potencjalny użytkownik cyfrowych mediów obcuje przede wszystkim z interfejsem graficznym, który jest wytwarzany kulturowo i rozpoznawalny przez niego, ale też narzucany mu jako „ten właściwy” sposób produkowania, gromadzenia, dystrybuowania danych. Jego esencję stanowi prymat wizualności, która ma odseparować użytkownika komputera, smartfonu czy tabletu od linearnego, skomplikowanego i chłodnego wiersza poleceń oraz uprzyjemnić mu sterowanie urządzeniem. W kanonicznej już książce *Język nowych mediów*²⁸ Lew Manovich szuka pomostu między tym, co cyfrowe i analogowe, nowe i „stare” w mediach. Badacz próbuje umieścić abstrakcyjny termin „nowe media” w kontekście innych sfer kultury m.in. sztuk i tradycji medialnych, takich jak książka drukowana, teatr oraz kino. Manovich uznaje, że nowe języki kulturowe, w tym języki nowych mediów, są oparte na już istniejących, znanych i przyswojonych formach kulturowych. Przechwytywane i asymilowane w interfejsach komputerowych środki wyrazu oraz rozwiązania techniczne (ruchy kamery, zbliżenia, asocjacyjne łączenie danych, powieściowy paradygmat *flâneura* lub odkrywcy, uznanie własnych wytworów jako danych), są obecnie czymś naturalnym w relacjach międzyludzkich zapośredniczonych przez komputer. Użytkownicy z łatwością nawigują po nieliniarnych tekstach, edytują w czasie rzeczywistym ścieżki dźwiękowe i materiały audiowizualne, wreszcie multiplikują doznania korzystając symultanicznie z wielu „różnych języków” czy interfejsów. Warto w tym miejscu dodać jeszcze jedną istotną kwestię – stabilizację. O ile druk czy kino posiadają już wypracowane, w miarę zakrzeple formy, to język komputerowy jest obciążony koniecznością ciągłej zmiany ze względu na jego implementację w oprogramowaniu²⁹. Manovich pisał również, że interfejs narzuca różnym mediom jego własną logikę

²⁷ A. Fridberg, *Wirtualne okno: od Albertiego do Microsoftu*, przeł. A. Rejniak-Majewska, M. Pabiś-Orzeszyna, Warszawa 2012, s. 406–407.

²⁸ We wstępie do wydania polskiego Manovich tłumaczy się z tytułu książki, pisząc, że *post factum* należałoby uznać istnienie wielu różnych „języków” nowych mediów, a nie jednego.

²⁹ L. Manovich, *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypryański, Warszawa 2006, s. 175.

stając się głównym semiotycznym kodem oraz narzędziem społeczeństwa informatycznego³⁰. W takim znaczeniu sam interfejs, czy będzie to „pulpit” z rozwijanym menu, do którego przyzwyczail nas system Microsoft, czy może rozciągnięte na całą płaszczyznę ekranu urządzenie „okno” przeglądarki – interfejs sam w sobie stanowi medium, przez które możemy jako nie-specjaliści komunikować się z komputerem w sposób zrozumiały dla urządzenia (choćby nasze kliknięcia czy dotyki będzie on w ostateczności odbierał jako reprezentacje numeryczne) oraz komunikować się z innymi użytkownikami, których nie muszą wchodzić na poziom kodu, by nas zrozumieć czy zobaczyć.

„Pojawienie się komputera umocniło tryumf logiki nad poezją” pisał David Bolter w książce *Człowiek Turinga*³¹. Patrząc na współczesne wykorzystanie komputerów do celów rozrywkowych, „grafizację” tekstu i kodu, a więc permanentne odziewanie liter i cyfr szatą graficzną, wydaje się, że poezja (wieloznaczność) wcale nie ugięła się przed logicznym myśleniem.

Powołując się na równie odkrywcze, jak kontrowersyjne tezy Marshalla McLuhana odnoszące się do mediów, można założyć, że istotą medium (prasy, gazet, telewizji czy komputerów) jest ukierunkowanie człowieka ku nienaturalnym, sztucznym sposobom postrzegania świata przy jednoczesnym narzucaniu arbitralnych wartości³². Jak twierdzi Kanadyjczyk: „Dzisiaj (a jest to wypowiedź z 1957 roku – przyp. K. W.) zaczynamy rozumieć, że nowe media nie są li tylko mechanicznymi gadżetami ułatwiającymi stwarzanie świata iluzji, lecz nowymi językami dającymi nowe i wyjątkowe możliwości wyrazu”³³.

Tym samym trzecim wariantem interpretowania języka nowych mediów jest uznanie ich za środki wyrazu służące artykułowaniu wewnętrznych doświadczeń użytkowników bez restrykcji narzuconych przez media analogowe rozpatrywane osobno. Oznacza to, że każde medium następujące po swoim poprzedniku tworzy nową gramatykę i nie tylko kodyfikuje w „oryginalny” sposób zbiorowe doświadczenia, ale też staje się nośnikiem nowych doświadczeń, myśli i warunkuje

³⁰ Tamże, s. 143.

³¹ D. J. Bolter *Człowiek Turinga: kultura Zachodu w wieku komputera*, przeł. i wst. T. Goban-Klas, Warszawa 1990, s. 219.

³² M. McLuhan, *Wybór tekstów*, przeł. E. Różalska, J. M. Stokłosa, red. E. McLuhan i F. Zingrone, Poznań 2001, s. 391.

³³ Tamże, s. 390.

szereg przemian w systemie percepcyjnym użytkowników. Maryla Hopfinger w sposób intrygujący zauważyła, że „może dopiero wspólny digitalny mianownik stwarza materiałowo odmiennym przekazom równą szansę obecności na komunikacyjnej scenie, pozwala na optymalne posługiwanie się nimi. Ponadto pozwala mieszać rozmaite znaki wewnątrz jednej wypowiedzi / sekwencji”³⁴. Niestety, „mówienie” za pośrednictwem nowych mediów jest zjawiskiem będącym Gleickowskim *on speed*, czyli zmienia się ono w nieprawdopodobnie szybkim tempie. Co więcej istnieje tylko jeden paradygmat w świecie nowych mediów, a jest to permanentna dezaktualizacja. Jeżeli osią poglądów Heraklita z Efezu jest wariabilizm³⁵, to analogiczne stwierdzenie można odnieść do kulturowych interfejsów nowych mediów, a także o ich językach ulegających pluralizacji. Jedno jest pewne – wciąż powstają nowe formy uzewnętrzniania przez użytkowników własnego *Self* i jest ich tak wiele, jak wiele możemy spotkać tożsamości, grup społecznościowych, videoblogów i cyfrowych zdjęć dryfujących w sieci. Niestety, ale prace poświęcone współczesnym przemianom nowych mediów mają to do siebie, że szybko stają się anachroniczne, co jedynie potwierdza ich autentyczność.

Zamiast podsumowania – kość, chip czy coś pomiędzy?

Istnieje niezliczona liczba problemów, z których przewyciężeniem zmagają się współczesne społeczeństwa. Jednym z nich jest wykluczenie cyfrowe, znajdujące oddźwięk w programach rządowych zmierzających do jego minimalizacji. Opracowanie pt. *Wykluczenie cyfrowe w Polsce* przygotowane przez Biuro Analiz i Dokumentacji funkcjonujące w strukturze Kancelarii Senatu może posłużyć jako modelowy przykład walki o „cyfryzację człowieka”. Jak czytamy w opracowaniu:

Dostęp do Internetu stanowi obecnie nie tylko ułatwienie, ale niekiedy wręcz warunek konieczny pełnego uczestnictwa w życiu społecznym, kulturalnym i zawodowym. Jednostce coraz trudniej jest w pełni funkcjonować w przestrzeni społecznej bez korzystania z tego narzędzia. Skutkiem tego część społeczeństwa pozostaje – z różnych przyczyn – na marginesie tych zmian, co prowadzi do pojawienia się zjawiska zwanego „wykluczeniem cyfrowym” (e-wykluczeniem) (...) Wykluczenie cyfrowe,

³⁴ M. Hopfinger, *Doświadczenia audiowizualne. O mediach w kulturze współczesnej*, Warszawa 2003, s. 33.

³⁵ S. Świeżawski, *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa – Wrocław 2000, s. 26.

choć tożsame z wykluczeniem społecznym ze względu na skutki, jest jednak zjawiskiem bardziej złożonym, na które składa się wiele różnych czynników decydujących o znalezieniu się w grupie osób zagrożonych. W grę wchodzi zarówno fizyczny dostęp do Internetu, jak również cała gama przesłanek natury psychologicznej³⁶.

O ile czynniki techniczne wpływające na rozwój i eskalację zjawiska określanego mianem „wykluczenia cyfrowego” są oczywiste (dostęp do infrastruktury informacyjno-komunikacyjnej, posiadanie sprzętu i oprogramowania), o tyle czynniki natury psychologicznej nie dają się sprowadzić wyłącznie do kompetencji, obaw i motywacji towarzyszących obsłudze komputera oraz korzystaniu z Internetu. Niepokoje związane z „nowymi mediami” pojawiają się zawsze w sytuacji zmiany już przyswojonego paradygmatu komunikacyjnego, co najlepiej oddaje wysłużone odniesienie do szeregu argumentów Sokratesa wycelowanych w kulturę piśmienną. Platon, który przy pomocy technologii pisma dokonał mumifikacji sokratejskiej myśli, sam stał się wzorcowym modelem medialnego antagonisty, gdyż cała jego epistemologia stanowiła mimowolne odrzucenie świata kultury oralnej, a tym samym ciepła, współdziałania, bezpośredniości i charakteryzujących ją zmienności³⁷. Dlatego już w konflikcie między oralnością (Sokrates) a piśmiennością (Platon) odnajdujemy odwieczną batalię między nowym a starym, uprzedmiotawiającym a humanizującym, wreszcie między wykluczeniem a konfirmacją. Jest to spór o *logos*, a tym samym o pewną wizję kultury i wspólnoty, która (nie) powinna nadejść lub (nie) może odejść. Również dzisiaj jesteśmy świadkami analogicznego antagonizmu, którego cel nadrzędny dotyczy kwestii komunikacji. Jednakże przez termin „komunikacja” należałoby rozumieć szereg właściwości należących do kultury danego *logosu*. Wystarczy zauważyć, że obok rządowych programów przeciwdziałających wykluczeniu cyfrowemu funkcjonują inne programy, których celem jest niwelowanie wtórnego analfabetyzmu. Społeczeństwo jest w sytuacji, gdzie kultywuje się jednocześnie dwa przeciwstawne stany świadomości, dwie wizje komunikacji i interakcji międzyludzkich. Z jednej strony publiczne pieniądze są inwestowane w komputeryzację i zwiększanie kompetencji cyfrowych, a z drugiej z

³⁶ A. Stawicka *Wykluczenie cyfrowe w Polsce*, w: *Wykluczenie cyfrowe w Polsce. Opracowania tematyczne OT-637*, Warszawa 2015, s. 3.

³⁷ W. Jackson Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Warszawa 2011, s. 134.

wielu stron rosną pretensje do dzieci i młodzieży, że tracą czas zatapiając się w wirtualnej rzeczywistości. Niestety, nikt nie wysuwa postulatu, by zmniejszać umiejętności obsługi urządzeń cyfrowych przez dzieci i młodzież, gdyż może to doprowadzić do cyfrowego wykluczenia, które aktualnie straszy bardziej niż wtórny analfabetyzm.

Warto powtórzyć raz jeszcze: *logos* można rozumieć jako pewien wariant kultury syntetyzującej to, co materialne z niematerialnym, z kolei nowy *logos* uprawomocnia „diadę przeciwności” innego typu. Wy-mowny staje się tytuł książki Sherry Turkle *Razem osobno*, który jest doskonałą metaforą syntezy nowego *logosu*. W tradycyjnej, piśmiennej kulturze ludzie również bywali „razem osobno” np. podtrzymując za pomocą listów relacje w sytuacji rozłąki, by w sytuacji pojednania przejść na bardziej „taktylną” interakcję czy bezpośrednią rozmowę. W nowym *logosie* ludzie są razem osobno nawet w sytuacji, gdy nie istnieje wariant rozłąki przestrzennej. Spotykając się w grupie ich „taktylnością” staje się pozostawianie śladów po palcach na ekranach urządzeń cyfrowych, chociaż i ten problem przestaje obowiązywać dzięki udoskonalanym ekranom bądź dodatkowym foliom ochronnym. Czy w takim wypadku spuszczone głowa i wzrok utkwiony w ekranie – klarowna postawa dla każdego badacza komunikacji niewerbalnej – może być tożsama z postawą niewolnika bądź jednostki poddanej sankcjom? Może taka spuszczone głowa jest symbolem namysłu i koncentracji, jakie towarzyszyły społeczeństwu kultury piśmiennej?

Współczesna cywilizacja łapie się w pułapkę aporii: czy lepiej, by to logika triumfowała nad poezją, czy może poezja zastąpiła logikę. Stajemy się „zachipowanymi” psami ogrodnika, które nie chcą oddać kości, chociaż same jej nie pogryzą. Oznacza to, że oferta nowych mediów jest na tyle atrakcyjna, że nie wyobrażamy sobie funkcjonowania w społeczeństwie XXI wieku bez używania cyfrowych języków, a z drugiej strony definitywne rozstanie się z linearną, chłodną, logiczną kulturą „tradycyjnego” *logosu* nie przychodzi nam aż tak łatwo. Niewątpliwie zrozumienie zasad rządzących e-*logosem*, łączenie poezji z logiką, sprzyja zyskiwaniu różnych form przewagi w społeczeństwie. Efektywna i świadoma partycypacja na styku obu *logosów* (nie jednego, jakby się mogło wydawać) skutkuje pozyskaniem władzy, którą mimowolnie tracą roztargnieni i zajęci sobą cyfrowi tubylcy, i której nie potrafią odzyskać anachroniczni humaniści.

Bibliografia

Literatura:

- Bolter D. J., *Człowiek Turinga: kultura Zachodu w wieku komputera*, przeł. T. Go-ban-Klas, Warszawa 1990.
- Burszta W. J., *Logos i mythos w antropologii kultury*, w: *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, red. S. Wyslouch, B. Kaniewska i M. Brzostkowicz-Klajn, Poznań 2003.
- Debray R., *Wprowadzenie do mediologii*, przeł. A. Kapciak, Warszawa 2010.
- Dijk J. van, *Společné aspekty nových médií. Analýza společnosti síti*, przeł. J. Konieczny, 2010.
- Franek K., *Intermedium*, Warszawa 2000.
- Fridberg A., *Wirtualne okno: od Albertiego do Microsoftu*, przeł. A. Rejniak-Majewska i M. Pabiś-Orzeszyna, Warszawa 2012.
- Gadamer H.-G., *Pravda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa 2002.
- Gleick J., *Szybciej: przyspieszenie niemal wszystkiego*, przeł. J. Bieroń, Poznań 2003.
- Havelock E. A., *Muza uczy się pisać. Rozważania o oralności i piśmienności w kulturze Zachodu*, przeł. P. Majewski, Warszawa 2006.
- Heidegger M., *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- Hopfinger M., *Doświadczenia audiowizualne. O mediach w kulturze współczesnej*, Warszawa 2003.
- Jakubowicz K., *Nova ekologia mediów: konwergencja a metamorfoza*, Warszawa 2011.
- Jenkins H., *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. M. Bernatowicz, M. Filiciak, Warszawa 2007.
- Kerckhove D. de, *Inteligencja otwarta. Narodziny społeczeństwa sieciowego*, przeł. A. Hildebrandt, Warszawa 2001.
- Kingsley-Hughes A., Kingsley-Hughes K., *Programowanie od podstaw*, przeł. R. Meryk, Gliwice 2005.
- Kuźma E., *Logos i Mythos we współczesnych doktrynach. Czy zmiana paradygmatu?*, w: *Logos i mythos w kulturze XX wieku*, red. S. Wyslouch, B. Kaniewska i M. Brzostkowicz-Klajn, Poznań 2003, s. 33–41.
- Lister M. i in., *Nowe media. Wprowadzenie*, przeł. M. Lorek, A. Sadza, K. Sawicka, Kraków 2009.
- Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci*, przeł. J. Migasiński, Warszawa 1998.
- Manovich L., *Język nowych mediów*, przeł. P. Cypriański, Warszawa 2006.
- McLuhan M., *Wybór tekstów*, red. E. McLuhan i F. Zingrone, przeł. E. Różalska, J. M. Stoklosa, Poznań 2001.
- Milewski T., *Językoznawstwo*, Warszawa 1967.
- Ong W. J., *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Warszawa 2011.
- O’Sullivan T. i in., *Kluczowe pojęcia w komunikowaniu i badaniach kulturowych*, przeł. A. Gierczak-Bujak, Wrocław 2005.

Popper K. R., *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje*, przeł. S. Amsterdamski, Warszawa 1999.

Stawicka A., *Wykluczenie cyfrowe w Polsce*, w: *Wykluczenie cyfrowe w Polsce. Opracowania tematyczne OT-637*, Warszawa 2015.

Szpunar M., *Czym są nowe media - próba konceptualizacji*, „Studia Medioznawcze” 2008, nr 4 (35), s. 31–40.

Świeżawski S., *Dzieje europejskiej filozofii klasycznej*, Warszawa-Wrocław 2000.

Słowniki i encyklopedie:

Hemmendinger D., hasło: *Computer programming language*, w: *Encyclopaedia Britannica*, online: <https://www.britannica.com/technology/computer-programming-language>, dostęp: 22. 05.2016.

Streszczenie

Celem artykułu jest zwrócenie uwagi na relację zachodzącą między filozoficznym pojęciem *logosu* z jego społecznymi implikacjami a mediami cyfrowymi (nowymi mediami). Media oparte na kodzie binarnym są współcześnie nie tylko dominującym narzędziem poznawczym, ale też posiadają własne języki biorące udział w opisie rzeczywistości i kreowaniu określonych postaw. Niejednoznaczny charakter *logosu* oraz równie problematyczny status ontologiczny mediów cyfrowych sprawiają, że zaproponowana w artykule analiza jest niewystarczająca do pełnego zrozumienia korelacji między badanymi zjawiskami. Istotną rolę w tej interdyscyplinarnej analizie odgrywa kultura, stanowiąca kluczowy mechanizm mający wpływ na użytkowanie pojęć *logos* oraz nowe media, ale też na wartościowanie obu tych matryc formujących wszelkie aspekty życia społecznego. Pomimo tego, że wiele wartości związanych z kulturą cyfrową jest antywartościami dla osób partycypujących w kulturze „anachronicznego” *logosu*, istnieje też między tymi dwoma zjawiskami wiele podobieństw, mających wpływ na powstanie syntetycznej i płynnej kultury e-*logosu*.

Słowa kluczowe: nowe media, kultura pisma, *logos*, kod cyfrowy

First there was a bone, and the bone became a chip.

The language of new media as a new *logos*

Summary

The aim of the article is to pay attention to the relation between the philosophical concept of *logos*, with its social implications, and digital media (new media). Binary-based media are not only the dominating cognitive tool today, but they also have their own languages involved in describing reality and creating specific attitudes. The ambiguous nature of the *logos* and the equally problematic ontological status of digital media make the analysis proposed in the article insufficient to fully understand the correlation between the investigated phenomena. An important role in this interdisciplinary analysis is culture, which is a key mechanism for influencing the use of *logos* and new media, but also for valuing both of these matrices that form all aspects of social life. Despite the fact that many of the values associated with digital culture are antidotes for those who participate in the "anachronistic" culture of *logos*, there are also many similarities between the two, influencing the emergence of a synthetic and fluid e-*logos* culture.

Key words: new media, literary culture, *logos*, digital code

Gry jako nowa forma edukacji

Dzieci stykające się na co dzień z nowoczesną technologią mogą mieć problemy z tradycyjną formą nauki. Ten stan rzeczy często staje się barierą nie do pokonania – uczniowie znacznie dłużej przebywają w uniwersum cyfrowej rozrywki niż w szkole, w której są zmuszeni do odłożenia telefonów z Internetem. Sprawia to, że nauczyciel staje na przegranej pozycji, ponieważ jest postrzegany jako oprawca czy nienawykły do technologii prymityw. Czterdziestopięciominutowa lekcja staje się koszmarem, gdy trzeba korzystać z podręczników i zeszytów, które w porównaniu z nowoczesnymi środkami przekazu są nudne, zaś korzystanie z nich jest powolnym procesem.

Technologia zaczyna dominować w klasach szkolnych. Pojawiają się w nich laptopy, tablice interaktywne, prezentacje multimedialne – te środki dydaktyczne są dziś szeroko dostępne. To jednak nadal za mało. XXI wiek stał się wiekiem interakcji. Mimo powszechnego stwierdzenia, że człowiek uczy się najwięcej z tego, co wykonuje, owa interakcja często niesie ze sobą negatywne skojarzenia. Metodologia nauczania już nie może funkcjonować bez technologii i gier. Najlepszym tego przykładem jest tak zwana grywalizacja (*gamefication*¹) – termin, który pojawia się dzisiaj coraz częściej i który trudno jest już zignorować. Grywalizacja to mechanika zaczerpnięta z gier (dzisiaj – gier komputerowych). Jej celem jest zwiększenie zaangażowania graczy poprzez stosowanie w nauce elementów rozrywki. Uczeń-gracz za swe osiągnięcia zdobywa odznaki, punkty, jego „pasek postępu” rośnie. Grywalizacja wprowadza podział na poziomy: zarówno poziom reprezentujący wiedzę, na którym znajduje się uczeń, jak i poziom trudności zadania (w powszechnym nauczaniu najbliższe tej

¹ G. Zichermann, Ch. Cunningham, *Gamification by Design. Implementing Game Mechanics in Web and Mobile Apps*, Sebastopol 2011.

mechanice są egzaminy maturalne). Gamefication przejmując kolejne dziedziny nauki i życia. Korepetycje stają się coraz mniej popularne ze względu na darmowe strony internetowe oferujące kursy językowe, naukę chemii czy matematyki. Oceny stają się przeżytkiem, istotniejsze okazują się punkty. Dlaczego? Z pomocą może przyjść Alina Mochocka²:

Wynik gry stanowi niezbywalny element gry – każda gra ma swoisty dla siebie wynik; wszelkie działania graczy podczas rozgrywki nastawione są na zrealizowanie założonych celów, a tym samym na wygenerowanie wyniku gry; osiągnięty wynik gry zawsze porównywany jest z celem, który stawiali sobie gracze.

Tradycyjna ocena pozwala jedynie na walkę z systemem, tworem zbyt abstrakcyjnym dla młodego odbiorcy. Gamefication wprowadza elementy rywalizacji z żywym oponentem. Zakończenie „gry” jest znacznie przyjemniejsze niż czekanie na oddanie sprawdzianów. Wynik jest podawany natychmiast, cel staje się dla ucznia ważniejszy i bardziej widoczny. Jeśli ktoś wątpił, że grywalizacja jest przeszczipiana edukacji na siłę, niech zastąpi słowo „gracz” słowem „uczeń”, zaś całą rozgrywkę i wynik porówna do lekcji i ocen.

Na rynku gier pojawiło się mnóstwo produktów, których celem jest zgłębianie wiedzy dzieci. Ukryte pod zachęcająco brzmiącą nazwą „gry rodzinne” gry planszowe i quizy mają jedno zadanie: uczyć młodych. Koncepcja nie wydaje się zła, jednak posiada jedno ograniczenie: papier. Quiz nie może przypominać encyklopedii i ma być przyjazny w odbiorze. Efektem tego jest ograniczenie wiedzy, jaką można w nim umieścić. Po paru partiach dziecko może nauczyć się odpowiedzi na pamięć, co w efekcie kończy się odstawieniem gry na półkę. Jakie więc są alternatywy? Gry komputerowe. Nie posiadają one ograniczeń materiałowych, są atrakcyjne pod względem audiowizualnym.

Omówię pokrótce przykłady gier, na które natrafiłem podczas badań. Pierwszą z nich jest *Scribblenauts*³. Służy ona do nauki języka angielskiego, gracz skupia się na przyswajaniu rzeczowników i przyimiotników. Uczestnik gry kieruje bohaterem posiadającym magiczny

² A. Mochocka, *Mierzalny wynik gry (w kontekście analizy książek-gier)*, „Homo Ludens” 2010, nr 1 (2), s. 108.

³ *Scribblenauts*, 5th Cell, 2009.

notes, który działa podobnie jak nasz rodzimy zaczarowany ołówek – każde zapisane w nim słowo materializuje się. Określenia zmieniają właściwości danego przedmiotu (można „pomalować” w ten sposób pojazd na dowolny kolor, zwiększyć jego wielkość itd.). Celem gry jest pomoc mieszkańcom świata, do którego zostaje wrzucony gracz. Przykładowo, użytkownik programu może zostać poproszony przez pewnego młodzieńca o pomoc w przygotowaniu się do randki. Gracz „wypisuje” (zamawia) więc czekoladki i kwiaty. Na tym się jednak nie kończy. Musi on pomóc na każdym etapie randki, tworząc kolejne niezbędne przedmioty. Za wykonanie zadania otrzymuje „punkty dobrych uczynków”, które pozwalają przejść do następnego etapu tematycznego. Struktura świata gry bardzo przypomina konstrukcję wielu podręczników do języka angielskiego (podział na działy tematyczne, ilustracje). Dodatkowo spełnia ona kryteria stawiane przez Hannę Komorowską, dotyczące tego, w co warto jest zaopatrzyć pracownię, w której chce się pracować:

Spśród pomocy naukowych warto zapewnić w pracowni językowej (...) dla dzieci: zabawki i plastikowe atrapy przedmiotów np. owoców, mebelków, zestawów kuchennych, fryzjerskich, ubranek itp.; maskotki i miękkie zwierzęta, umożliwiające odgrywanie dialogów i scenek.

Gra dzięki swej budowie umożliwia tworzenie własnych „zabawek”. Wirtualna „miętkość” jest tutaj oddana za pomocą stylu graficznego. Ciepłe kolory, okragło narysowane postacie mogą spodobać się dzieciom i aktywizować je do pracy⁴.

Podobną grą jest *Colobot*⁵. Ta jednak nie uczy języka angielskiego, lecz programowania. Gracz otrzymuje roboty różnego rodzaju. Nie steruje jednak nimi w tradycyjny sposób, za pomocą strzałek na klawiaturze, lecz wpisując określone komendy, „programując je”. Astronauta, którego animuje gracz, ma za zadanie stworzyć budynki, nowe maszyny i eksplorować kosmos – wszystko to przy pomocy poleceń wpisywanych z użyciem klawiatury. Wbrew pozorom nauka programowania za pośrednictwem gry nie jest trudna. Na uwagę zasługuje fakt, że gra *Colobot* uzyskiwała rekomendację Ministerstwa Edukacji

⁴ H. Komorowska, *Metodyka nauczania języków obcych*, Warszawa 2005, s. 61.

⁵ *Colobot*, Epsitec 2001.

Narodowej⁶, co świadczy o jej wysokim poziomie. Przystępny w odbiorze, kolorowy program jest w stanie zachęcić każde dziecko do nauki.

Niestety, wśród gier znalazło się kilka takich, które psują edukację i mogą wpłynąć negatywnie (podkreślam – mogą, ale nie muszą) na proces kształcenia. Pierwszą z nich jest *Polskie Imperium: od Krzyżaków do Potopu*. Jest to gra strategiczna, która umożliwia pokierowanie poszczególnymi nacjami. Tytuł *Polskie Imperium* jest chwytem marketingowym, ponieważ Polska w grze nie została szczególnie wyróżniona. Tytuł oryginalny brzmi inaczej: *Reign: Conflict of Nations*⁷, co w wolnym tłumaczeniu można przetłumaczyć jako: *Władza: Konflikt Państw*. Polski tytuł ma zachęcić młodych patriotów do kupna produktu. Ten, kto spodziewał się nauki historii swego kraju, będzie rozczarowany. Mechanika gry zakłada swobodę gracza w jego poczynaniach, co wcale nie jest złe, jeśli mamy ocenić samą grę. Jednak swoboda umożliwia rozegranie bitew innych niż historyczne. Gracz tworzy alternatywną historię, przez co może ona mieszać się z wiedzą zdobytą w szkole. Gra jest atrakcyjniejsza wizualnie niż podręcznik i fałszywa wiedza może znacznie szybciej osadzić się w młodym umyśle, czego efektem może być obniżenie ocen. Chociaż zabawa w alternatywną historię może okazać się plusem, jeśli będzie prowadzona pod nadzorem nauczyciela. Zabawa w „co by było, gdyby...” może służyć utrwaleniu materiału, uwrażliwieniu ucznia na zachodzące w świecie zmiany czy urozmaiceniu lekcji.

Analogicznie, seria *Assassins Creed*⁸, z założenia gra akcji, jest błędnie traktowana przez odbiorców jako źródło historyczne. Bohaterowie serii gier, rozgrywających się na przestrzeni kilku okresów historycznych, spotykają na swej drodze takie postacie, jak na przykład Leonardo da Vinci. Wszystko jednak jest przycięte do wygodnej formy tak, by nie przeszkadzało graczowi w rozrywce. To kwestia proporcji – akcji jest znacznie więcej niż wiedzy i trudno się spodziewać, by gracz cokolwiek się nauczył.

⁶ Biuletyn Informacji Publicznej, online: bip.men.gov.pl/men_bip/dziennik_urzedowy/dz_3_02_tab_9.htm, dostęp: 25.03.2017 r.

⁷ *Reign: Conflict of Nations*, lesta Studio 2009.

⁸ *Assassins Creed*, Ubisoft, Montreal 2007.

Na szczególne wyróżnienie zasługuje gra *Uprising 44*⁹. Polscy twórcy mieli niezwykle pomysł: osadzili grę w czasie powstania warszawskiego. Okazała się jednak rozczarowująca – powstanie wydaje się w niej pretekstem do rozgrywki polegającej na wymianie ognia z nazistami. Poziom realizacji tego elementu był tak żenujący, że w Internecie powstała masa filmów krytykujących tą produkcję, przez co szlachetna misja, jaką postawili przed sobą twórcy, legła w gruzach. Wisienką na torcie jest bohater o imieniu... John. Jego przyjacielem natomiast jest Jimmy. Mało tego, miejsca, w jakich toczy się akcja, w ogóle nie przypominają Warszawy, a bohaterowie mówią po angielsku (tylko niektórzy wypowiadają polskie kwestie).

Wokół gier, szczególnie komputerowych, urosło wiele kontrowersji. W mediach i książkach nie brakuje badań sugerujących szkodliwość tego typu produktów. Sam jednak nie będę tego oceniać. W ciągu ostatnich lat gracze przeciwstawiają się obrazowi szkodliwości gier wskazując, że środowiska badaczy nie posiadają odpowiednich kompetencji w ich badaniu¹⁰. Chciałem zwrócić uwagę jedynie na obecność bardzo wartościowego materiału edukacyjnego, który może być pomocny w szkole. Oczywiście, w Internecie oraz na rynku można znaleźć różnego rodzaju programy pomagające w nauce (między innymi *Mistrz Klawiatury* który uczy szybkiego pisania). Brakuje im jednak tego, czego właśnie oczekuje uczeń. Zachęcam wszystkich do zainteresowania nowymi technologiami, które niekoniecznie muszą być przeszkodą, a mogą okazać się pomocą. Niechęć do gier może wynikać z niewiedzy, ale jako nauczyciele musimy zdawać sobie sprawę, że nawet dla nas proces edukacji nie zakończył się na zdobyciu dyplomu. Tak naprawdę jest to początek naszej przygody z wiedzą i czasami musimy zapuścić się w nią bardzo daleko, poza nasze wyobrażenia i zainteresowania. Moja druga refleksja jest raczej osobista. Mam żal do producentów gier edukacyjnych, że nie są zainteresowani językiem polskim. Nie znalazłem nigdzie gry, która miałaby za zadanie nauczać tego języka bądź przybliżyć graczowi twórczość literacką. Najbliżej tego jest cyfrowa książka paragrafowana, *1812: Serce Zimy*¹¹, która może zachęcić gracza do obcowania ze słowem pisanym. Książki paragrafowe nie są wcale nowe. Postmodernistycz-

⁹ *Uprising 44*, DMD Enterprise 2012.

¹⁰ J. Lorenc, *Prof. S. Jonałsić atakują*, „CD Action” 2011, nr 02, s. 94.

¹¹ *Serce Zimy*, online: www.sercezimy.pl, dostęp: 25.03.2017.

ny wynalazek¹² pozwala czytelnikowi wybrać działanie bohatera. Przeniesienie tego pomysłu na komputer, jak w wypadku *Serva Zimy*, jest trafnym pomysłem. Tekst książki jest czytany przez aktorów, a ich wypowiedzi są wzbogacone o motywy muzyczne i efekty dźwiękowe. Ten „cyfrowy eksperyment” niestety nie został powtórzony, przynajmniej w takiej skali, aby dowiedział się o nim typowy odbiorca dzisiejszej kultury. Tego typu dzieła z pewnością sprawdziłyby się nie tylko jako lektura, lecz także intelektualna forma przyjemnego spędzania czasu. Nauki humanistyczne są zaniedbywane i spychane na dalszy plan, może ze względu na błędne założenie odbiorców i twórców, że nauka własnego języka jest niepotrzebna. Często można odnieść wrażenie, że uczniowie uważają naukę języka polskiego za stratę czasu. Gry mogłyby ich zaciekawić i tym samym odwrócić nieprzyjemną tendencję do spychania języka ojczystego na margines.

¹² B. Muszyński, *Wstęp do paragrafowego świata*, „Masz Wybór” 2010, nr 1, s. 7.

Bibliografia:**Literatura:**

Komorowska H., *Metodyka nauczania języków obcych*, Warszawa 2005, s. 61.

Mochocka A., *Mierzalny wynik gry (w kontekście analizy książek-gier)*, „Homo Ludens” 2010, nr 1 (2), s. 107–120.

Muszyński B., *Wstęp do paragrafowego świata*, „Masz Wybór” 2010, nr 1, s. 7–9.

Zichermann G., Ch. Cunningham, *Gamification by Design. Implementing Game Mechanics in Web and Mobile Apps*, Sebastopol 2011.

Lorenc J., *Prof. S. Jonaliści atakują*, „CD ACTION” 2011, nr 2, s. 94.

Multimedia:

Assassins Creed, Ubisoft, Montreal 2007.

Colobot, Epsitec 2001.

Reign: Conflict of Nations, Iesta Studio 2009.

Scribblenauts, 5th Cell, 2009.

Uprising 44, DMD Enterprise 2012.

Strony internetowe:

Biuletyn Informacji Publicznej

online: bip.men.gov.pl/men_bip/dziennik_urzedowy/dz_3_02_tab_9.htm,

dostęp: 25.03.2017 r.

Serve Zimy, online: sercezimy.pl, dostęp: 25.03.2017 r.

Streszczenie

Artykuł omawia możliwość zastosowania gier jako nowoczesnego środka edukacji. Zwraca uwagę na wartość interakcji jako metody skutecznej w nauczaniu dzieci i młodzieży, na wyższość wyniku gry nad tradycyjną oceną szkolną. Na przykładzie różnego typu gier ukazuje ich wartość edukacyjną, jednocześnie też mówi o tych, które są bezwartościowe jako pomoc edukacyjna. Zwraca uwagę na lukę w rynku gier edukacyjnych dotyczących nauczania języka polskiego.

Słowa kluczowe: technologia, gra, grywalizacja, kontrowersje

Games as a new form of education

Summary

This article tackles the potential use of games as a modern measure of education, with reference to the latest research in the field. It is also focused on the value of interaction as a vial method of teaching children and adolescents and how the game result is superior to traditional school grading system. Taking various game genres as an example, this paper shows their educational perks, while pointing out which games are potentially devoid of such qualities. It draws attention to the lack of proper educational games on the market that would cater to teaching Polish language.

Key words: technology, games, gamification, controversy

Joanna Łapińska
Polska Akademia Nauk w Białowieży

Nauka – ograniczona mimo języka

*kto przysparza wiedzy –
przysparza i cierpień*
(Koh 1,18b)

Zdanie *Noli altum sapere, sed time* (wersja Wulgaty)¹ w Biblii Tysiąclecia ma postać: „Przeto się nie pysznij, ale trwaj w bojaźni”. W Biblii Wujka zaś brzmi: „nie rozumiej wysoko, ale się bój”. Wybór łacińskiej formy na oddanie jej greckiego odpowiednika zadecydował o kształcie przyszłych interpretacji teologicznych. Zdanie to zostało na wiele wieków zinterpretowane w ściśle określony sposób, który miał wpływ na rozwój nauki i podejście do poznania jako zjawiska nie tyle epistemologicznego, co społeczno-moralnego. Jego tłumaczenie zaważyło również na historycznym podejściu do poznawania tajemnic świata i zdobywania wiedzy, gdyż potępienie, jakie święty Paweł nałożył na pychę w wyniku niewielkich różnic w tłumaczeniach spadło na wiedzę i zamiast ostrzegać przed nadmiarem dumy i samozadowolenia, stało się ostrzeżeniem przed intelektualną ciekawością. Błąd ten spotkał się z próbami prostowania go przez wielu biblistów². Niemalże średniowiecznych komentarzy prawidłowo objaśniało ten fragment, ale mimo to w świadomości czytelników utrwalił się obraz ciężaru wiedzy jako zjawiska grzesznego, niebezpiecznego, niezgodnego z ideałem człowieka pobożnego. Przez wieki takie podejście zdołało się ugruntować, skutkując m.in. sformulowaniem: „nie chciej wiedzieć rzeczy wysokich” zawartym w pierwszym wło-

¹ Wers z listu świętego Pawła do Rzymian (XI, 20).

² Zob. C. Ginzburg, *High and Low: The Theme of Forbidden Knowledge in the XVI-XVII*, „Past and Present” 1976, nr 73, s. 29–30.

skim tłumaczeniu Biblii. Zwrot ten stał się ostrzeżeniem zarówno przeciw ciekawości intelektualnej, jak i dociekaniom w sprawach religii. Do zakłętego kręgu wiedzy trafiły zwłaszcza dziedziny pozornie znajdujące się na pograniczu wiedzy religijnej, takie jak astronomia czy optyka. „Spoglądanie w niebo” i „widzenie więcej” wkraczały bowiem w sferę boskich tajemnic.

W kulturze europejskiej „rzeczy wysokie”, przed którymi ostrzegała przywołana sentencja, odnoszą się do przestrzeni boskiej, niebiańskiej, niepojętej przez człowieka. Również przez bliskość geograficzną nieba i miejsca przebywania Boga, „rzeczy wysokie” łączą w sobie nie tylko konteksty religijne, lecz także astronomiczne, stąd też wywieść można historyczne ograniczenia w dostępności do wiedzy astronomiczno-geograficznej. Innym wymiarem „rzeczy wysokich” są zasady funkcjonowania świata, natury i kultury, których nie da się poznać bezpośrednio. Równie niedosiężnym czy zabronionym dla pospółstwa zagadnieniem była władza (polityka). W wielu dziedzinach życia do chwili obecnej istnieją zjawiska dostępne określonym grupom społecznym, zawodowym, ale też ściśle określonym klasom ekonomicznym. Dzięki istnieniu „wyższej” wiedzy możliwe jest utrzymanie pożądanego stanu społecznego czy politycznego.

Oddzielenie wiedzy wysokiej i niskiej wzmacniało przede wszystkim pozycję Kościoła poprzez ukrywanie tradycyjnych dogmatów przed intelektualną ciekawością heretyka czy też onieśmianie niezależnych myślicieli w rozmyślaniach nad kosmosem. Dzięki temu większa władza pozostawała w rękach hierarchów kościoła. Zakłęte koło zakazów broniło dostępu do religii, kosmosu i systemów politycznych. W takich warunkach mogły one bezpiecznie funkcjonować. Wymienione dziedziny mocno się zazębiały, dodatkowo wzmacniając powstający krąg wiedzy wyższej. Jednocześnie umocnienie tej wiedzy podkreślało ograniczenia ludzkiego rozumu.

Historia raju edeńskiego, puszek Pandory, zamiany w słup soli, legenda o nici Ariadny – wszystkie te opowieści sugerują, jakoby wszelkie problemy ludzkości wynikały z ciekawości. Jest to nurt wspólny wielu kultur. Obejmuje on także kategorię wiedzy tajemnej – poznawanej jedynie przez tych, którzy mieli ją poznać. Początkowo wiedza o charakterze magicznym nie była potępiana ze względu na nieprawdziwość lub pogańskie pochodzenie, ale dlatego, że opierała się na pożądaniu wiedzy, próżnym zdobywaniu sekretów natury dla

zaspokojenia intelektualnej ciekawości. Dodatkowo pojawiało się przekonanie, że cała potrzebna człowiekowi wiedza znajduje się w księgach świętych, że należy ją kontemplować i nie ma potrzeby poszukiwania jej poza tekstami objawionymi.

Od wieków trwają spory, czy wiedza zawsze jest wartością pozytywną, czy należy chronić ją jako zbyt niebezpieczną.

Dzięki nieuniknionym, niekontrolowanym wyciekom informacji (np. poprzez średniowieczny handel tajemnicami receptur alchemicznych), odkryciom Kopernika, Galileusza czy dalekomorskim podróżom ciekawość świata i podążanie za wiedzą stały się cechami pożądanymi i chlubnymi³. Istotną rolę odegrał tu także wynalazek druku. Księga wielokrotnie powielona przestawała być niedostępna. Powstające wówczas instytucje naukowe rodziły się niezależnie od państwa i Kościoła, a jednocześnie mieściły się w obszarze zainteresowań intelektualnych należących wcześniej do religii. Podobny proces dotyczył autonomizującej się sztuki, która za cel wytyczyła sobie czystość i bezinteresowność, odrzuciła zaś cele utylitarne i moralne, stała się „sztuką dla sztuki”. Dzięki wolności eksperymentowania, czystości badawczej, wolności wypowiedzi artystycznej i naukowej, sztuka i nauka potwierdzały swoją niezależność wobec dotychczasowych ograniczeń, mogąc wykraczać poza powszechnie ustalone normy działania. Tak ujmowane nauka i sztuka mogły być postrzegane jako zagrożenie dla tradycyjnie funkcjonującego społeczeństwa.

Nauka jest instytucją społeczną, a zatem w jakiś sposób powstająca wiedza jest wytworem systemu, w którym naukowiec musi podjąć wiele decyzji mających wpływ na wartość naukową własnych badań i ich wyników. Jednym z istotniejszych pozanaukowych wyborów wpływających na to, jaką dyscypliną zajmuje się naukowiec, są kwestie materialne. Innym możliwym ograniczeniem naukowca może być świadome lub nieświadome uzależnienie uprawianej nauki od jej zgodności z własnym światopoglądem i wyznawanymi wartościami. Różne badania potwierdziły, że wyznawane wartości odgrywają istotną rolę w wielu aspektach procesu naukowego. Wpływają na wybór projektów badawczych, a także na procesy oceny teorii naukowych⁴, co znalazło odbicie także w koncepcji wyboru pasującej teorii u Kuh-

³ Zob. R. Shattuck, *Forbidden Knowledge. From Prometheus to Pornography*, New York 1996.

⁴ Zob. J. Kempner, C. S. Perlis, J. F. Merz, *Forbidden Knowledge*, „Science” 2005 nr 307/5711, s. 854.

na. W związku z powyższym wskazane staje się poznawanie celów i zamierzeń badacza, by móc zrozumieć wynik pracy naukowej w szerszej perspektywie.

Pytanie, jakie należy zadać, dotyczy tego, skąd i w jaki sposób naukowiec uczy się, jakich kwestii nie należy podnosić, jakiej wiedzy nie poszukiwać, jakich wyników nie publikować.

Wiedza zakazana to przede wszystkim ta otoczona tabu, która próbuje opisać granice wiedzy, błędy popełnione w procesie poznawczym⁵. Według tej koncepcji wiedza zakazana nie powinna pozostać w ukryciu. Niektórzy uznają wiedzę zakazaną, za tę, która została pozyskana metodologicznie niedopuszczalnie, niezgodnie ze sztuką. W tej kategorii umieścić można także wiedzę mogącą służyć do realizacji złych celów⁶.

Inną podnoszoną w literaturze przedmiotu kategorią jest wiedza pozyskana lub rozprzestrzeniana w niemoralny sposób. W sytuacji istnienia zasad określających funkcjonowanie jednostek w ramach społecznej umowy złamaniem jej może być pozyskiwanie informacji w sposób nieetyczny. Innym przykładem jest łamanie prawa do prywatności. Uznać można, że wiedza staje się niemoralna, jeśli krzywdzi jednostkę lub gdy rozprzestrzenianie pewnych danych narusza czyjeś wartości.

Nowoczesna nauka podlega silnej demokratyzacji, przekształca się dynamicznie i formalizuje. Praktyki wprowadzania ograniczeń legislacyjnych w zakresie działalności badawczej niosą za sobą ryzyko pogłębiania ingerencji politycznej w działalność naukową. Ograniczenia normatywne przyczyniają się do osłabienia rozwoju naukowego, zapobiegają potencjalnym odkryciom. Powstanie barier w prowadzeniu badań nad ludźmi czy zwierzętami wynika z kwestii etycznych, nieformalnych, niepisanych zasad.

Wbudowany w naukę proces samoregulacji może funkcjonować sprawnie w ponadpaństwowym układzie – głównie w relacji naukowca z redakcją, recenzentów z instytucjami naukowymi. Im jest ono większe i bardziej otwarte, tym łatwiej wychwytywane są nieprawidłowości, takie jak malwersacje danych naukowych, nieetyczne za-

⁵ Zob. K. Knorr Cetina, *Epistemic Cultures. How the Sciences Make Knowledge* Cambridge 1999, s. 64.

⁶ Zob. D. H. Smith, *Scientific Knowledge and Forbidden Truths. Are There Things We Should Not Know?*, „Hastings Center Report” 1978, nr 8/6, s. 30–35.

chowania badawcze lub prowadzenie zabronionych działań eksperymentalnych. Natomiast w związku z komercjalizacją badań naukowych powstają pytania o rynek opłacanych działań badawczych, które pozostają poza tymi regulacjami⁷. Badania wykazują także, że naukowcy mają świadomość, że ich wolność zależy w znacznej mierze od ich własnych działań, tj. jeśli dbają o etyczność i społeczną odpowiedzialność swoich postępowań badawczych, staje się to wstępnym warunkiem do uzyskiwania publicznego zaufania, jakim obdarzane jest środowisko naukowe.

Ważnym i bardziej niż pozostałe popularnym tematem w kwestii wiedzy zakazanej jest wiedza niebezpieczna, czyli umożliwiająca innym osobom, tj. nienaukowcom, dostęp do odkryć z dziedzin nauk i ich odkryć, użycie do niechlubnych, niosących zagrożenie działań.

Odmiennym ryzykiem obarczone są badania dotyczące biologicznych i genetycznych podstaw cech związanych z rasą, inteligencją i jej dziedziczeniem, przemocą czy seksualnością. Takie badania wzbudzają kontrowersje na tle poprawnościowym, co jest szczególnie istotne w planowaniu działalności badawczej w USA. Poprawność polityczna i daleko posunięta ostrożność nie przeniknęły jeszcze tak głęboko polskiej, a nawet europejskiej rzeczywistości naukowej jak w Stanach Zjednoczonych, gdzie są to kwestie bardzo poważnie traktowane na etapach przygotowawczych procesu naukowego. Polskie środowisko naukowe jest bardziej skoncentrowane na plagiatowaniu i kwestiach pokrewnych, co ma większy związek z etyką postępowania pracownika naukowego niż etyką samego projektu badawczego, choć kwestia moralności nabiera znaczenia również i w polskiej praktyce naukowej.

Jeszcze większe różnice w podejściu do etyki badań odnajdziemy pomiędzy kulturą Zachodu i Wschodu. W przypadku klonowania, użycia komórek macierzystych, badań nad bronią nuklearną, w niektórych krajach azjatyckich, np. w Chinach panuje inne, dużo bardziej liberalne podejście wynikające między innymi z uwarunkowań politycznych. Dochodzą tu do głosu także kwestie historyczne – po ataku terrorystycznym na World Trade Center w Nowym Jorku w 2001 r. ograniczenia próbowano nakładać także na przepływ informacji. Zredukowano możliwości prowadzenia badań ze względu na ryzyko

⁷ Zob. G. E. Marchant, L. L. Pope, *The Problems with Forbidding Science*, „Science and Engineering Ethics” 2009, nr 15, s. 390.

wypłynięcia danych jakiegoś rodzaju. Skutkowało to m.in. deklaracją kilkunastu czołowych czasopism naukowych, że ich redaktorzy mają prawo zaniechać publikacji, jeśli dana wiedza mogłaby nieść niebezpieczeństwo. Wprowadzono również moratoria na wykonywanie określonych analiz. Zagrożenia płynące z badań naukowych traktowane są coraz poważniej, co wpływa na ogólnoswiatową swobodę badawczą.

Udział korporacyjnych sponsorów również odgrywa rolę w sposobach tworzenia i rozprzestrzeniania wiedzy. Sponsorzy prywatni mogą określać, kiedy i na jakich zasadach publikowane będą wyniki zleconych przez nich badań. Odnosi się to do nauk ścisłych i medycznych, natomiast w naukach humanistycznych, zwłaszcza z dziedziny historii, w której budowanie wiedzy nieodłącznie wiąże się z analizowaniem i burzeniem mitów, mamy do czynienia z innymi procesami ograniczającymi wypowiedź naukową. Wytwarzanie wiadomości o ludziach i społeczeństwach może skutkować powstawaniem wiedzy niechcianej, trudnej – taką może być odkrywanie prawdy o sobie samym, o własnej kulturze, o mrocznej naturze człowieka. Innym problemem negatywnej strony wiedzy jest rozczarowanie związane z dowiadywaniem się, że zjawiska i świat nie są takie, jakie znamy z wcześniej zinternalizowanych teorii. Pesymistyczne wizje wiedzy i prawdy mają bogatą historię filozoficzną, a swoistą próbą docierania do wiedzy niezależnej kultury był cały nurt dekonstruktywistyczny, chcący dotrzeć do tego, co jest ukryte pod językowym obrazem świata oraz ukryte w relacji znaczącego i znaczonego.

Odrębnym nurtem analizy ograniczeń wypowiedzi naukowej są analizy dyskursów władzy, rozpatrujące wiedzę z perspektywy jej usankcjonowania, pozwolenia na mówienie, dopuszczania do głosu jako warunku wstępnego do wyrażenia jakiegokolwiek prawdy. Foucault formułuje to następująco: „Dobrze wiemy, że nie mamy prawa powiedzieć wszystkiego, że nie możemy mówić o wszystkim w każdej sytuacji, wreszcie – że byle kto nie może mówić o byle czym. Tabu przedmiotowe, rytuał okoliczności, uprzywilejowanie lub wyłączone prawo podmiotu mówiącego – oto gra trzech typów zakazu, które przecinają się, wzmacniają i kompensują, tworząc złożoną sieć, nieustannie ulegającą modyfikacjom”⁸.

⁸ M. Foucault, *Podmiot i władza*, „Lewą nogą” 1998, nr 9, 174–192.

Standaryzacja i legitymizacja nauki sankcjonują określone sposoby mówienia, nagradzając jedne, a zagłuszając inne⁹. Wskutek takiego procesu mniej zauważalne stają się działania bezpośrednio ograniczające mowę. Obawę tę wyrażał również Foucault, pokazując, że trudniej definiowalne są ograniczenia kładzione na naukę poprzez sam sposób funkcjonowania, tworzenia i rozprzestrzeniania wiedzy¹⁰. Niezależnie od tego, jak ubrana w słowa zostanie wiedza zakazana, to jej istnienie jest niewątpliwe. Oznacza to, że jest ona również poddawana świadomemu namysłowi. Nie jest to jednak powszechna praktyka, lecz raczej domena „szaleńców” nauki wypowiadających się na pograniczu swoich dziedzin naukowych.

⁹ Zob. W. Brown, *Freedom's Silences*, w: *Censorship and Silencing*, red. R. C. Post, Los Angeles 1998, s. 313–327.

¹⁰ Zob. M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, Warszawa 1977.

Streszczenie

Pozanaukowe wpływy na uprawianą naukę nie ograniczają się do zewnętrznie pojmowanej cenzury czy ideologii obowiązującej w danym państwie, kierujących działalność naukową na określone tory, ale mają znacznie szerszy zakres – od autocenzury i pokrewnych zjawisk życia naukowego przez kwestie praktyczne (dostępność finansowania na określone rodzaje badań, łatwość dostępu do materiału badawczego, popularność tematu ułatwiająca robienie kariery naukowej itp.) po osobiste przekonania, poglądy czy zamiłowania pozanaukowe. Powstaje pytanie o to, w jakim momencie ciekawość świata, pasja podążania za wiedzą, stają się sprzeczne z psychologiczną potrzebą bezpieczeństwa, w jaki sposób wiedza staje się złem i zagrożeniem. Artykuł jest próbą zestawienia autotabuizacyjnych i mitologizujących trendów w sposobach myślenia funkcjonujących w nauce. Badanie takich kwestii, jak uwarunkowania rozwoju nauki, ukryte motywy działania naukowców, konflikty interesów, konflikty lojalności, należy do zagadnień pogranicznych różnych dziedzin nauki i jest rzadko podejmowane.

Słowa kluczowe: tabu naukowe, autocenzura, społeczne funkcje ignorancji

Science – limited despite language

Summary

Non-scientific influences on science are not limited to external censorship or to other outer frames like ideology existing in the country, forcing scientific activities to follow certain rules. They are much more complex - from self-censorship (i.e. self-limitation based on learned and internalized external factors) and similar phenomena of scientific life, through practical reasons (availability of financing for specific types of research, the ease of research material access, the popularity of the subject helping in scientific career etc), to internal opinions, beliefs or nonscientific interests. The question then arises in which moment human curiosity, the passion of chasing the knowledge is endangering the psychological need of security, how knowledge becomes evil and danger. The article compiles an array of auto-tabooing and mythologizing trends in the ways of thinking that function in sciences. Research into the circumstances of the development of science, along with the search for hidden motives of scientists, conflicts of interests, compromised loyalty belongs to borderline topics of different fields of science, and is hardly popular as the subject of scholarly pursuits.

Key words: scientific taboo, self-censorship, social functions of ignorance

Łukasz Gomułka
Uniwersytet Opolski

Dlaczego trudno zdefiniować „*logos*”?

Wstęp

Koniec XIX wieku należy uznać za szczyt optymizmu poznawczego. Ówczesne teorie naukowe (z fizyką na czele, a socjologią na końcu) opisywały świat w sposób obiektywny i jednoznaczny. Co ciekawe, po nowych rewolucyjnych odkryciach z zakresu fizyki (Albert Einstein, Max Planck) ostrze optymizmu poznawczego nie stępilo się od razu, gdyż początkowo teorię względności oceniano jako obraz ostateczny, uznając jej skromne dylatacje za maksimum niespodzianki, jaką może zaszerwować nam wszechświat¹. Jednakże dalszy rozwój fizyki przyniósł wiele wątpliwości. Efektem odkryć z zakresu mechaniki kwantowej było podanie w wątpliwość jednoznaczności teorii fizycznej, a tym samym optymizmu poznawczego, którego była ona gwarantem.

W związku z tym, że fizyka była i jest traktowana jako ideał nauki, to jakiegokolwiek rysy na jej wizerunku czy trudności, na które napotykali uprawiający ją uczeni, nigdy nie pozostawały bez echa wśród naukowców z innych dziedzin (również filozofów). Krótko mówiąc, nowa fizyka (fizyka relatywistyczna i fizyka mikroświata) ostatecznie zburzyła pewność ludzkiego poznania.

W tym tekście stawiam tezę, że pojęcie *logosu* rozważane w kontekście odkryć naukowych, jest trudno eksplikowalne, a przez to niełatwe do zrozumienia. Analiza tej sytuacji pozwala także na ujawnienie kilku ciekawych spostrzeżeń z zakresu epistemologii i antropologii filozoficznej, które omawiam w ostatniej części artykułu.

Logos obiektywny i subiektywny

Dziewiętnastowieczny optymizm poznawczy miał dwa aspekty.

¹ J. Życiński, *Granice racjonalności*, Warszawa 1993, s. 109–110.

Pierwszym było przeświadczenie, że świat jest w miarę łatwo poznawalny, a teoria naukowa będąca efektem poznania jest ostateczna i jednoznaczna w opisie. Ostateczność oznaczała, że nie może być już teorii lepszej, jednoznaczność zaś, że w opisie nie ma żadnych luk czy rys, które prowadzić mogłyby nas do zadumy i wątpliwości. Okazało się jednak, że świat wciąż nas zadziwia. Nadal bowiem pozostaje otwarte pytanie o to, „jak wzajemnie uzgodnić ze sobą matematyczny formalizm teorii, dostępne wyniki obserwacji, zasady filozofii określające ontyczną strukturę mikroświata”². Drugi aspekt dotyczył samego języka służącego do opisu rzeczywistości. Pojawiło się pytanie, czy język teorii naukowej nie jest czymś analogicznym do form naoczności z filozofii Immanuela Kanta, czy nie jest podstawą konstrukcji, czyli tworzenia pewnych bytów, które podświadomie traktujemy nie jako własne konstrukcje, lecz jako obiektywny opis świata. Być może powinniśmy, idąc tropem biskupa George’a Berkeley’a, spłaszczyć świat obiektywny i jego opis w jedną całość, świat odczuwany? Dwa aspekty tego, co nazwałem „optymistycznym *logosem* poznawczym”, chciałbym dookreślić jako *logos* obiektywny i *logos* subiektywny³.

Logos obiektywny polega na tym, że uznajemy, iż pomiędzy bytem a myślą zachodzi pewna odpowiedniość. Za twórcę koncepcji *logosu* obiektywnego uznać należy Parmenidesa z Elei, który interpretował logiczną zasadę tożsamości ontologicznie, utożsamiając identyczność, o której się mówi, z identycznością po stronie świata. Oczywiście poznanie *logosu* u Parmenidesa jest czymś innym niż poznanie w naukach empirycznych. U myśliciela tego mamy do czynienia z intuicją intelektualną, dzięki której człowiek może badać byt jako byt (tj. byt sam w sobie), nie zaś „byt mający postać wody, powietrza, ziemi, ognia czy czegoś bliżej nieokreślonego”⁴, czyli jakiś przejaw bytu jako bytu. W koncepcji takiej zagadkowe jest to, jak ma się byt do jego przejawów, dlatego od czasów nowożytnych, czyli od momentu narodzin nauk realnych, koncept, iż „byt sam w sobie” nie jest tożsamy z bytem zmysłowym, został porzucony na rzecz poznania empirycznego. Nowożytny *logos* obiektywny zakładał pewnego rodzaju naiwną teorię odbicia i rekonstrukcji, mianowicie przyjmował, że teoria opisuje rzeczywistość

² Tamże, s. 110.

³ M. Osmański, *Logos*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, online: www.pta.pl/pef/pdf/1/logos.pdf, dostęp: 1.11.2015.

⁴ M. A. Krapiec, A. Maryniarczyk, *Byt*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt.

bezpośrednio taką, jaka ona jest. W tym miejscu napotykamy pierwszą przeszkodę w procesie eksplikacji pojęcia *logosu* (obiektywnego) – czy świat jest w istocie poznawalny? A jeżeli nawet uznamy, że tak, to raczej będziemy skłonni przyznać, że nie ostatecznie i nie w całości.

Rozważmy następującą trójkę pojęć: teorię matematyczną rzeczywistości fizycznej (formalizm matematyczny), zebrane wyniki obserwacji (eksperymentów) oraz ontologię mikroświata. Jeżeli połączymy ze sobą dwa pierwsze pojęcia tak, że otrzymamy matematyczny opis obserwacji mikroświata, to powstaje dziwaczna ontologia naruszająca nasze intuicje oraz jedno z praw logiki – zasadę niesprzeczności (jest to szczególnie widoczne w analizie eksperymentu myślowego tzw. kota Schrödingera). Gdy z kolei zestawimy ze sobą nasze ontologiczne zdroworozsądkowe intuicje i wyniki obserwacji, to powstały opis matematyczny (np. nierówności Bella) będzie trudny, lub nawet niemożliwy do racjonalnego zinterpretowania⁵. Specyficzność sytuacji, w jakiej się znaleźliśmy, polega zatem na tym, iż pomiędzy bytem a naszą myślą nie zachodzi odpowiedniość, ale raczej jakaś niewspółmierność. To z kolei prowadzi nas do stwierdzenia, że „*logos* obiektywny” jest pewnym ideałem, marzeniem, a nie koncepcją trafnie opisującą rzeczywistość. Ideal ten nie jest wyraźny, a poprzez to, że o nim myślimy, wydaje się nam oczywisty i jasny. Gdy jednak próbujemy opisać go nieco dokładniej, to natrafiamy na poważne problemy z jego eksplikacją.

Jak zauważył Józef Życiński, sytuacja taka może prowadzić nawet do irracjonalizmu, w myśl którego uznajemy, że świat jest sam w sobie tajemniczy i niepoznawalny, co z kolei prowadzi nas do konstatacji, iż „najlepiej zanurzyć się w tajemniczym nurcie wrażeń i szukać ukojenia w *satori*, o którym zapomniała cywilizacja zachodnia, wychowana na Euklidesie i Newtonie”⁶. Niczego takiego jednak nie twierdzimy, potrafimy przecież skonstruować komputer oparty na zasadach działania uwzględniających efekty kwantowe, który działa, tj. daje jednoznaczne wyniki. Sam pragmatyzm nie przybliży nas jednak w żaden sposób do rozwikłania trudności teoretycznych, na jakie napotyka nasze poznanie w tej materii.

Logos subiektywny związany jest z koncepcją języka naturalnego, za pomocą którego – z konieczności – wyrażamy poznanie. W ujęciu

⁵ J. Życiński, dz. cyt., s. 110–111.

⁶ Tamże, s. 111.

tym język i rozum stają się jedynym narzędziem pozwalającym nam poznawać otaczający nas świat w sposób racjonalny⁷. Innymi słowy język jest w tym ujęciu gwarantem racjonalności poznania. Poprawić poznanie możemy wyłącznie poprzez reformę samego języka. Zagadnienie roli języka w poznaniu i jego reformy dostrzegł i postanowił rozwiązać Gottfried W. Leibniz już w XVII wieku:

Leibniz rozwijał program, w którym poszczególnym terminom można by przyporządkować ich odpowiedniki arytmetyczne. Gdyby założyć, na przykład, iż „istotę zwierzęcą” oznaczamy przez „3”, a „istotę racjonalną” przez „7”, wówczas, po zastosowaniu zwykłej operacji mnożenia, liczba „21” oznaczałaby racjonalną istotę zwierzęcą, spory zaś o naturę człowieczeństwa można by uwolnić od bagażu krasomówczych popisów⁸.

Tego rodzaju arytmetyzacja języka miała uwolnić ludzi od nieścisłości języka naturalnego zarówno w aspekcie polisemii (semantycznej wieloznaczności słów), jak i przede wszystkim w aspekcie polimorfizmu (gramatycznej nieregularności języka naturalnego). Formalizacja języka miała także doprowadzić do wzmocnienia siły umysłu (poznania) w sposób podobny do tego, w jaki mikroskop czy luneta doskonalili wzrok.

Do końca XIX wieku formalizacja języka napotykała jednak trudności w postaci istnienia zbyt słabych teorii matematycznych. Dopiero wraz z rozwojem aksjomatyzacji matematyki pojawiły się nowe nadzieje na urzeczywistnienie snu Leibniza. Ostatnią wielką próbę podjął na początku XX wieku niemiecki matematyk David Hilbert, który pragnął zaksjomatyzować i wyjaśnić w ten sposób wszystkie istniejące problemy matematyczne). Jak stwierdził: „Matematyka, w której przyjęty zbiór wyjściowych aksjomatów pozwalałby na rozstrzygnięcie dowolnej kwestii, byłaby matematyką zupełną”, a stąd już tylko mały krok dzieliłby ją od aplikacji do problemów epistemologicznych⁹. Tego

⁷ Przedstawione przeze mnie ujęcie *logosu* subiektywnego różni się zasadniczo od swojego odpowiednika źródłowego z tego względu, że *logos* subiektywny był w starożytności często utożsamiany z mową sofistyczną mającą na celu przekonanie słuchaczy, a nie dotarcie do prawdy. Dodać jednak należy, że pojęcie *logosu* miało na przestrzeni wieków niezwykle rozmyty i zmienny charakter. Zob. M. Osmański, dz. cyt.

⁸ J. Życiński, dz. cyt., s. 59.

⁹ Tamże, s. 60.

zadania podjęło się grono filozofów określających siebie mianem Koła Wiedeńskiego, wydające słynne czasopismo „Erkenntnis” (następnie „The Journal of Unified Science”). Dwóch czołowych filozofów tego nurtu nadających mu ton, tj. Mortiz Schlick i Rudolf Carnap w swoich pracach naszkicowało wizję nauki przyszłości jako zbioru pewnych i niepodważalnych teorii naukowych. Obaj ojcowie pozytywizmu logicznego „usiłowali szukać kryteriów zjednoczenia nauki w strukturze logicznej jej formalizowanych teorii oraz w odniesieniu poszczególnych terminów do danych doświadczenia”¹⁰.

Pierwszym problemem *logosu* subiektywnego było to, co zauważył wiele lat później Willard Van O. Quine, a mianowicie, że zasięg wszelkiego rodzaju sformalizowanych języków epistemologicznych był niewielki. Oznacza to, że w istocie niewiele dawało się za ich pomocą powiedzieć na temat świata. Dla przykładu Carnap postulował radykalny redukcjonizm, w którym traktując zdania jako podstawowe jednostki językowe, próbował podzielić je na jednostki opisujące język danych zmysłowych i pozostałe. Istotą radykalnego redukcjonizmu miały być reguły przekładu wyjaśniające i regulujące to, jak zdanie po zdaniu, jednostka po jednostce przekładać pozostałe zdania na język danych zmysłowych, czyli na wypowiedzi sensowne. Jak zauważył Quine, budowa najprostszych twierdzeń o świecie fizycznym tego języka nie wyszła poza stadium szkicu¹¹.

Ponadto należy dodać, że u podstaw programu pozytywizmu logicznego leżał zasadniczy błąd polegający na uznaniu, że każde wyizolowane od pozostałych zdań danego języka zdanie może zostać potwierdzone lub odrzucone. Tak jednak nie jest, gdyż przed trybunałem doświadczenia stają całe systemy zdań, co omawia Quinowski holizm. Terminy naukowe są ściśle powiązane z teoretycznymi Koncepcjami nauki. Wydaje się (pozornie tylko), że poszczególne terminy są nazwami przedmiotów lub rzeczy np. „kombinacyjne rozproszenie światła” jest nazwą pewnego obserwowalnego zjawiska. Sens tego terminu możemy zrozumieć nie tyle poprzez wskazanie tego, co on oznacza i nie opierając się na pewnej definicji semantycznej, ile poprzez poznanie teorii tego zjawiska. Przykładowo takie terminy jak „atom” czy „elektron” mają inne znaczenie dla ucznia szkoły średniej, inne dla

¹⁰ J. Życiński, dz. cyt., s. 57.

¹¹ W. V. O. Quine, *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2000, s. 69.

fizyka, a jeszcze inne dla starożytnych Greków. Jeszcze inaczej funkcjonowało ono w nauce na początku XX wieku.

W nauce może istnieć obok siebie kilka konkurencyjnych hipotez, w których używa się tych samych terminów mogących mieć inne znaczenie. Mamy również teorie usytuowane jedna nad drugą lub zawierające się w sobie np. teoria względności i mechanika klasyczna – teorie posługujące się tymi samymi terminami w odmiennym znaczeniu. Zarówno w mechanice klasycznej, jak i teorii względności występują takie terminy jak: „masa”, „długość”, ale są one interpretowane zupełnie inaczej. Kiedy mówimy w fizyce o przestrzeni możemy mieć na uwadze zarówno euklidesową przestrzeń, jak i opisywaną w przestrzeniach nieeuklidesowych. Staje się to możliwe, kiedy z danym słowem związana jest funkcja rozkładu znaczenia, określana w terminologii naukowej przez daną koncepcję naukową.

Jednak zasadniczym problemem stojącym na drodze do eksplikacji pojęcia *logosu* subiektywnego jest to, że język radykalnego redukcjonizmu nie był językiem danych zmysłowych *sensu stricto*, gdyż oprócz jednostek tego rodzaju zawierał także symbole logiczne, „w rezultacie był w nim zawarty cały język czystej matematyki”¹². Jak wykazał następnie Kurt Gödel, język ten nie może zostać uporządkowany zgodnie z wizją Hilberta¹³.

W 1931 roku austriacki matematyk i logik Kurt Gödel publikuje słynną pracę *O formalnie nierozstrzygalnych zdaniach Principia Mathematica i systemów pokrewnych*. W niniejszym tekście nie będę rozpatrywać twierdzeń Gödla ze względu na ich złożoność. Dowód Gödla poprzedzony jest aż 46 definicjami i kilkoma lematami. Twierdzenie to posiada ogromne znaczenie epistemologiczne, ponieważ zakończyło epokę wiary w determinizm, wiary, której ostatnim wyrazem było pojawienie się pozytywizmu logicznego. Albert Einstein za sprawą Gödla miał zmienić stosunek do matematyki. Austriacki logik zwrócił uwagę wielkiego fizyka na badania matematyczno-logiczne, które rzucają światło

¹² Tamże, s. 69.

¹³ Należy wspomnieć, że na początku XX wieku wybitny niemiecki matematyk David Hilbert podjął próbę udowodnienia absolutnej niesprzeczności arytmetyki, uznając niewystarczalność dowodów względnych. Na przełomie lat 20. i 30. XX w. Hilbert i jego szkoła publikują prace, z których wynikała (jak się wówczas wydawało) niesprzeczność arytmetyki i teorii mnogości.

na ograniczenia ludzkiej wiedzy.¹⁴ Wyniki te były również szokujące dla całego środowiska naukowego (Karl Popper nazwał je „trzęsieniem ziemi”), gdyż zniszczyły dominującą w kręgach pozytywizmu logicznego empirycystyczną filozofię matematyki (głoszącą, że matematyka to wytwór umysłu ludzkiego) oraz sen Leibniza o ostatecznym rachunku poznawczym. Omawiając skrótowo wyniki Gödla, rzecz należy, iż odkrył on, że w systemach logiki, w których można wyrazić takie działania arytmetyczne, jak dodawanie czy mnożenie, zawsze istnieją zdania nierozstrzygalne na gruncie przyjętych aksjomatów, co dowodzi niezupełności tych systemów¹⁵. Innymi słowy język naturalny poddany modyfikacjom przy użyciu najmocniejszych środków, tj. zaawansowanej matematyki i tak będzie dziurawy i niepełny tak samo, jak język potoczny. Oznacza to m.in., że terminy naukowe nie będą posiadały w pełni ścisłych sensów, zaś rozumowania będą Rozmyte. Przez to z kolei pojęcie *logosu*, jakkolwiek próbować je ująć, również pozostanie nieuchwytnie znaczeniowo. W tym kontekście warto odwołać się do Stanisława Lema, który w takich słowach interpretuje filozoficzno-lingwistyczne znaczenie osiągnięć Kurta Gödla:

Prawdopodobnie największym we współczesności nieporozumieniem, które zrodziło zarówno angielską filozofię lingwistyczną, jak i odmienną od niej jawnie filozofię fenomenologiczną, wraz z późnymi naroślami tej filozofii (Heidegger, Derrida, le Man, Lyotard et alii), była ukryta przyczyna przed rozumiejącym spojrzeniem tych myślicieli: mam na uwadze mianowicie słynny dowód Gödla (...) dla naszych potrzeb wystarczy przywołać go na polu metaforycznie (...) żaden system dostatecznie bogaty, razem ze swoim alfabetem i swoją gramatyką (czyli ze swymi zbiorami skończonymi znaków i reguł ich przetwarzania) nie jest pełny. Znaczy to, że dla każdego takiego systemu można wykryć zdania (twierdzenia) prawdziwe, których prawdziwości nie da się dowieść wewnątrz owego systemu jego sposobami¹⁶.

Gwoli podsumowania dotychczasowych rozważań rzecz należy, iż pojęcie *logosu*, z uwagi na swoje podwójne znaczenie, jest trudno eks-

¹⁴ K. Wójtowicz, *O nadużywaniu twierdzenia Gödla w sporach filozoficznych*, online, http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FL/ograniczenia_godla.html, dostęp: 25.10.2015.

¹⁵ J. Życiński, dz. cyt., s. 62–63.

¹⁶ S. Lem. *Moloch*, Kraków 2003., s. 257.

plikowalne w kontekście odkryć naukowych z zakresu fizyki i matematyki. To oznacza, że jest ono trudno zrozumiałe, ponieważ wikła się w sprzeczności natury ontologicznej albo językowej. Koncept *logosu* obiektywnego jest trudny do uchwycenia, gdyż struktura świata, która odbija się w naszym poznaniu, zmienia się nieustannie na przestrzeni dziejów.

Z kolei pojęcie *logosu* subiektywnego jest niejednoznaczne ze względu na polimorfizm gramatyczny i polisemię języka, które ujawniają się nawet w warunkach najmocniejszej z możliwych rekonstrukcji języka naturalnego, tj. rekonstrukcji przy użyciu narzędzi matematyki¹⁷. Rzutuje to z kolei na procesy poznawcze człowieka, które wydają się skażone swego rodzaju pierwotnym grzechem niezupełności i nieścisłości.

Konsekwencje dotychczasowych rozważań dla epistemologii i filozofii człowieka

Epistemolodzy zwykli za Arystotelesem rozróżniać dwa rodzaje wiedzy tj. *doxa* i *episteme*. *Doxa* jest wiedzą pozorną, mniemaniem, podczas gdy *episteme* jest wiedzą prawdziwą i uzasadnioną, wiedzą racjonalną, konieczną i pewną. Poczynione analizy prowadzą nas jednak do wniosku, że koncepcja wiedzy prawdziwej i uzasadnionej jest mitem. To, z czym mamy do czynienia zarówno w poznaniu codziennym, jak i naukowym, to *doxa*, czyli mniemanie. Jak zauważył Józef Życkiński, sama nazwa „epistemologia” oznaczała źródłowo teorię wiedzy w sensie *episteme*¹⁸. Jednak „w świetle wielu szczegółowych zagadnień nowej nauki okazało się, że ogólne zasady wypracowane przez Arystotelesa są zbyt ogólne”¹⁹. Chociaż w każdej epoce można

¹⁷ Polimorfizm języka naturalnego pojawia się z w języku nauki tak, jak w języku potocznym. Takie terminy, jak „informacja”, „statystyka” są zbiorem sądów na temat różnych aspektów tych złożonych koncepcji. W przypadku terminów „statystyka matematyczna”, „model” zakodowanych jest kilka krzyżujących się ze sobą koncepcji. Pojęcia występujące głównie w fizyce, takie jak: „masa”, „siła”, należy traktować również jako pewnego rodzaju koncepcje. Pojęcia te stanowią rezultat twórczej działalności myśli ludzkiej, skierowane są na teoretyczne opanowanie świata, nie stanowią natomiast bezpośrednich uogólnień danych obserwacyjnych. Koncepcji nie można zdefiniować, można je tylko wyjaśnić. Konceptualny charakter terminów wzmacnia polimorfizm języka nauki. Im bardziej złożona jest koncepcja zakodowana w danym terminie, tym większy jest jego polimorfizm.

¹⁸ J. Życkiński, dz. cyt., s. 46.

¹⁹ Tamże.

odnaleźć myślicieli, którzy wskazywali na rolę wiedzy w sensie *doxa* (np. sofisci w starożytności), to „dopiero odkrycia naszego stulecia oraz hipotetyzm Popperowski zdecydowały o zarzuceniu Arystotelesowskiej wiary w niekwestionowalne *episteme*”²⁰. A zatem „*doxa* jest rzeczywistością naszej wiedzy”²¹.

Tym, co łączy epistemologię z filozofią człowieka, jest koncepcja podmiotu poznającego. Epistemolog spogląda na człowieka jako na podmiot poznający, zaś antropolog zastanawia się nad kondycją człowieka jako takiego. Co natomiast do ujęcia antropologicznego wnosi rozważane wyżej ujęcie epistemologiczne? Otóż, osobliwość bytowa człowieka jawi się w tym kontekście niezbyt optymistycznie. Z jednej bowiem strony człowiek jest wrzucony w świat, który sam w sobie jest zagadką, z drugiej zaś strony władze poznawcze człowieka są tym, co łączy go z rzeczywistością fizyczną i z innymi ludźmi. A władze te są słabe i zwodnicze. W ten sposób dochodzimy do sceptycyzmu i to zarówno w kwestii tego, czy możemy coś poznać, jak i w kwestii tego, czy możemy cokolwiek wiedzieć na temat naszych możliwości poznawczych²². Możemy wszakże coś wiedzieć (czego dowodził nam przytoczony wcześniej przykład komputera kwantowego), ale raczej w aspekcie pragmatycznym, a nie teoretycznym. Innymi słowy teoria jest tym, co oddala nas od świata, a człowieka od człowieka. Z punktu widzenia antropologii filozoficznej powinniśmy zwrócić się w kierunku Pascalowskiej „władzy serca”, która jest swoistą intuicją pozwalającą nam uchwycić ogólnie pojęte poczucie ludzkie. Mówiąc prosto, intuicja ta pozwala nam poczuć, co to znaczy być człowiekiem. Żeby jednak tego dokonać, musimy odrzucić pozór wiedzy, czyli niejako otworzyć się na drugiego człowieka. Pascal wskazuje także, obok drogi serca, na rolę wyobraźni, którą to przeciwstawia rozumowi stwierdzając, iż „rozum nie pokona wyobraźni, gdyż wyobraźnia wyważy nieraz rozum z jego osi”²³. Jest ona taką władzą, która pozwala uzupełniać obraz świata częściowo odtworzony przez człowieka, zatem w jakiejś mierze staje się probierzem fałszu. Prawda i fałsz są w człowieku pomieszane, trudno jest mu zatem odróżniać dobro od zła.

²⁰ Tamże, s. 54.

²¹ J. Woleński, *Epistemologia*, t. II: *Wiedza i Poznanie*, Kraków 2001, s. 45.

²² R. Chisholm, *Teoria poznania*, Lublin 1994, s. 12.

²³ B. Pascal, *Myśli*, Warszawa 1962, s. 69.

Bibliografia

Literatura:

Chisholm R., *Teoria poznania*, Lublin 1994.

Lem S., *Moloch*, Kraków 2003.

Pascal B., *Mysli*, Warszawa 1962.

Quine W. V. O., *Z punktu widzenia logiki*, przeł. B. Stanosz, Warszawa 2000.

Woleński J., *Epistemologia*, tom II, *Wiedza i Poznanie*, Kraków 2001.

Wójtowicz K., *O nadużywaniu twierdzenia Gödla w sporach filozoficznych*, online: http://www.opoka.org.pl/biblioteka/F/FL/ograniczenia_godla.html#, dostęp: 25.10.2015.

Życiński J., *Granice racjonalności*, Warszawa 1993.

Słowniki i encyklopedie:

Krąpiec M. A., Maryniarczyk A., *Byt*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, online: www.ptta.pl/pef/pdf/b/byt.pdf, dostęp: 1.11.2015.

Osmański M., *Logos*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, online: www.ptta.pl/pef/pdf/l/logos.pdf, dostęp: 2.10.2015.

Streszczenie

W tekście stawiam tezę (i bronię jej), że pojęcie *logosu* rozważane w kontekście odkryć naukowych (z zakresu fizyki i matematyki) jest trudno eksplikowalne, a przez to trudno zrozumiałe. Wprowadzam dwa ujęcia *logosu* – obiektywne związane ze strukturą samego świata i subiektywne związane z językiem, który pozwala nam mówić o świecie samym w sobie (poznawać). Analiza tej sytuacji poznawczej ujawnia kilka ciekawych spostrzeżeń z zakresu epistemologii i antropologii filozoficznej, które przedstawiam w ostatniej części artykułu.

Słowa kluczowe: poznanie, nowa fizyka, twierdzenie Gödla

Why is the concept of *logos* so difficult to define?

Summary

The Author proposes and defends the following thesis: the notion of *logos* weighed in the context of scientific discoveries (in physics and mathematics) is difficult to explicate and thus difficult to understand. *Logos* is presented in two perspectives: the objective one (connected with the structure of the world itself) and the subjective one (connected with language that allows us to speak about the world and hence is a cognitive tool). The analysis of this cognitive situation reveals a few interesting observations pertaining to epistemology and philosophical anthropology; these are delineated in the final part of the article.

Key words: cognition, new physics, Gödel's theorem

Noty o autorach

Jerzy Białomyzy – magister, doktorant w Zakładzie Gramatyki, Semantyki i Pragmatyki Współczesnego Języka Polskiego, Instytut Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Zainteresowania badawcze: pragmatyka językoznawcza, retoryka, język propagandy politycznej, gry edukacyjne, neuroterapia.

Piotr Białomyzy – magister filologii polskiej, absolwent Uniwersytetu w Białymstoku, magister filologii polskiej. Aktualnie – urzędnik. Publikuje teksty gazecie „Info-Sokółka”.

Zuzanna Maria Danowska – studentka filologii angielskiej UwB, absolwentka VI Liceum Ogólnokształcącego w Białymstoku, uczennica ostatniej klasy PSM II st. w klasie wiolonczeli. Interesuje się socjolingwistyką i prowadzeniem badań statystycznych.

Jolanta Doschek – doktor, mieszka od 1986 r. w Wiedniu, w roku 1993 jest zatrudniona w Instytucie Sławistyki Uniwersytetu Wiedeńskiego. W pracach badawczych zajmuje się głównie najwcześniejszym okresem literatury staropolskiej, ale w kręgu jej zainteresowań znajdują się również problemy nowszej literatury polskiej. Prowadzone zajęcia dydaktyczne dotyczą zagadnień z zakresu teorii i historii literatury i obejmują okres zarówno staropolski, jak i nowszy literatury polskiej.

Łukasz Gomułka – magister, doktorant w Instytucie Filozofii na Uniwersytecie Opolskim. Zajmuje się wybranymi aspektami myśli Stanisława Lema m.in. problemem „filozofii w nauce”, wybranymi kwestiami związanymi z kondycją ludzką oraz relacjami między filozofią a literaturą w myśli Lema.

Ewa Gorlewska – magister, doktorantka Wydziału Filologicznego UwB. Członkini Stowarzyszenia Schola Humana i koła naukowego Klub Humanistów. Zainteresowania badawcze: aksjolingwistyka, semantyka kognitywna, pragmatyka językowa, polszczyzna w Internecie.

Magdalena Ickiewicz-Sawicka – doktor nauk prawnych w zakresie prawa. Pracownik naukowo-dydaktyczny – Katedra Ekonomii i Nauk Społecznych Wydziału Zarządzania PB, opieka naukowa: Katedra Prawa Karnego Wydziału Prawa UwB. Specjalność naukowa: kryminologia, prawo międzynarodowe publiczne, stosunki międzynarodowe, międzynarodowe prawo karne. Zainteresowania naukowe: obszar bałkański ze szczególnym uwzględnieniem problematyki państw postjugosłowiańskich z wyraźnym wskazaniem na Serbię, Kosowo oraz Republikę Serbską na terenie Bosni i Hercegowiny oraz aspekty prawne z zakresu nauk penalnych, politologicznych, socjologicznych oraz z dziedziny stosunków mię-

dzynarodowych, a także umiędzynarodowane konflikty zbrojne, wojna domowa, czystki etniczne.

Anna Kazimierczak-Kucharska – doktor, współpracownik Katedry Historii Filozofii Starożytnej i Średniowiecznej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Autorka licznych publikacji z zakresu starożytnej filozofii pogańskiej i chrześcijańskiej. Jej badania naukowe wiążą się głównie z wpływami starożytnej filozofii klasycznej na chrześcijaństwo pierwszych wieków, a także z filozofią nurtu realistycznego, gdzie zajmuje się metafizyką, antropologią filozoficzną oraz historią filozofii. Redaktor językowy „Rocznika Tomistycznego”.

Aleksandra Kowalewska-Buraczewska – magister, anglistka, absolwentka ILS UW (językoznawstwo stosowane, translatoryka) i doktorantka na Wydziale Filologicznym UwB (językoznawstwo). Pracuje jako nauczyciel akademicki i tłumacz, jej zainteresowania naukowe dotyczą filozofii języka i językoznawstwa kognitywnego. Pracuje pod kierunkiem prof. dr hab. Haliny Świączkowskiej (kierownika Katedry Filozofii i Historii Prawa na Wydziale Prawa UwB) nad problematyką norm pozaprawnych i uogólnień normatywnych. Fascynacje naukowe nie kolidują w jej życiu z fascynacją mroczną subkulturą post-punk i goth.

Joanna Łapińska – Instytut Biologii Ssaków Polskiej Akademii Nauk w Białowieży, absolwentka pedagogiki kulturoznawczej UwB (magister), kustosz biblioteki Instytutu Biologii Ssaków Polskiej Akademii Nauk w Białowieży

Angelika Małek – magister, doktorantka w Instytucie Teologii Fundamentalnej, Ekumenii i Dialogu Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Beata Piecychna – doktor, tłumacz, weryfikator przekładu, nauczyciel akademicki. Zainteresowania badawcze: teoria tłumaczenia, hermeneutyka przekładu, dydaktyka przekładu, kognitywistyka, inteligencja emocjonalna tłumaczy, filozofia języka. Jest autorką artykułów poświęconych aspektom hermeneutycznym procesu tłumaczeniowego, kompetencji tłumaczeniowej oraz technikom nauczania przekładu, a także weryfikacji tłumaczeń. Aktualnie koncentruje się na badaniach związanych z podejściem hermeneutycznym w dydaktyce przekładu.

Teresa Radziejwicz – poetka, laureatka Nagrody Prezydenta Miasta Białegostoku im. W. Kazneckiego oraz Konkursu Poetyckiego im. K. Ratonia. Autorka pięciu książek poetyckich, magister, absolwentka Studium Doktoranckiego Instytutu Badań Literackich PAN, redaktor działu poezji pisma Wydziału Filologicznego Uniwersytetu w Białymstoku *Próby. Nieregularnik filologiczny* oraz działu krytyki literackiej kwartalnika literacko-artystycznego *sZAFa*. Interesuje się literaturą współczesną.

Roman Waldemar Rynkowski – doktor nauk humanistycznych o specjalności literaturoznawstwo, rozprawa doktorska *Sylwa genezyjska Juliusza Słowackiego*. Zajmuje się twórczością ostatniego tzw. mistycznego okresu życia Juliusza Słowackiego.

Anetta Bogusława Strawińska – doktor, asystent w Zakładzie Historii Języka Polskiego, Wydział Filologiczny, Uniwersytet w Białymstoku. Współredagowała (wraz z Alicją Kisielewską i Moniką Kostaszk-Romanowską) książkę *Glamour – magia czy mistyfikacja? Dawny urok w nowym wymiarze* (Białystok 2016). Zainteresowania badawcze: dzieje polszczyzny kresowej, język internetu (zwłaszcza internetowe wypowiedzi i działania na przykładzie polskich portali plotkarskich oraz blog jako środek autopromocji w komunikacji masowej), kicz w języku mediów, estetyka kampu, *children studies* oraz autoprezentacja w języku i kulturze. Jest członkiem Towarzystwa Kultury Języka Polskiego działającego przy Uniwersytecie w Białymstoku oraz Polskiego Towarzystwa Kulturoznawczego. Współpracuje z Podlaskim Oddziałem Wspólnoty Polskiej na Białorusi, Polską Macierzą Szkolną na Białorusi oraz Miejskim Ośrodkiem Doradztwa Metodycznego w Białymstoku.

Daria Trela – magister, doktorantka w Zakładzie Komparatystyki Instytutu Literatury Polskiej na Uniwersytecie Warszawskim. Przygotowuje rozprawę doktorską pt. *Bunt aniołów. Słowacki – Mickiewicz: na mapie błędzenia*, w której bada relację dzieł Słowackiego i twórczości Mickiewicza, używając do tego celu metodologii wypracowanej przez Harolda Blooma. Specjalizuje się m.in. w literaturze polskiego romantyzmu, zagadnieniach związanych z komparatystyką, mitoznawstwem, co znajduje swoje odzwierciedlenie w publikowanych artykułach oraz wystąpieniach konferencyjnych. Jej rozprawa magisterska była poświęcona literaturze doby romantyzmu odczytywanej przez pryzmat mitoznawstwa porównawczego: *Romantyków rozmowny z diablem. Konterfekt boskiego adwersarza w kontekście mitologii ludowej*.

Karol Więch – magister, asystent w Zakładzie Studiów nad Kulturą i Mediami na Wydziale Filologicznym UwB. Prowadzi badania nad mediami niezależnymi i komunikacją zapośredniczoną przez media cyfrowe.

Kamila Wincewicz – magister, doktorantka w Zakładzie Historii Języka Polskiego i Dialektologii (Instytut Języka Polskiego, Uniwersytet Warszawski). Przygotowuje rozprawę doktorską na temat języka *Kazań o siedmi sakramentach* Piotra Skargi. Autorka kilkunastu artykułów naukowych, w tym dotyczących zwłaszcza języka i stylu Piotra Skargi, ale też m.in. homonimii międzyjęzykowej polsko-czeskiej, polsko-włoskiej gramatyki Adama Styli czy nieetycznych metafor we współczesnej prasie.

Summary

Logos – the philosophy of the word **Essays about the boundaries of language, philosophy and literature** Edited by Krzysztof Andruczyk, Ewa Gorlewska, Krzysztof Korotkich

This post-conference publication contains articles associated by their main theme, which is the word - its meanings, transformations, functions. Authors of individual texts in this monograph present various dimensions of the word and the multitude of its functions in various environments: social, literature (poetry, prose, translations), law, and science.

Thematic section of the first part of this publication encompasses texts referring to the issues of linguistics. Jolanta Doschek presents the aspects of the grammar of the Polish poetic language and its relation to other languages. Beata Pieczychna carries out a detailed analysis of translation hermeneutics and cognitive translation theory, then compares similarities between these trends. The author indicates that despite criticism hermeneutics receives from translators, it is an equally valuable translation tool as the popular cognitive theory. Aleksandra Kowalewska-Buraczewska examines the methods of expressing negation. She presents various linguistic indicators of negation, while referring to studies from other fields, like philosophy and logic. Kamila Wincewicz presents the environmental metaphors used in Piotr Skarga's *Eight sermons before the Sejm*. The author analyses the rhetorical texts (preaching) for their suggestiveness related to usage of nature-related metaphors. Zuzanna Maria Danowska presents the results of her own surveys concerning the way of calling family members and describing family relations. The text contains a representation of a rich and varied lexical material, an evidence for a multitude of attitudes towards family members. Anetta Bogusława Strawińska examined the linguistic methods for image-building presented in internet fashion and lifestyle guides. The author presented the methods for manipulating one's image and self-promotion. The linguistic section is concluded with an article of Ewa Gorlewska dedicated to names of constitutional universal values. Textual meanings of these terms were compared with their common understanding.

Part two contains articles focusing on literary and literary-related topics. Anna Kazimierczak-Kucharska analysed selected Dialogues of Plato and used them to distinguish the methods Socrates used to hold talks. The author stresses that these methods were both didactical and epistemological in nature, their goal was to teach his interlocutors how to reach the true knowledge. Roman Walde-mar Rynkowski analysed a number of variants of one of Juliusz Słowacki's poems (*Genesis from the Spirit*). The researcher highlights the phenomenon of the

philosophy of Genesis and mystical experiences through analysing the language of this mysterious work of art. Article by Daria Trela focuses on intertextual project of Harold Bloom. It presents a manner of understanding what are the word, the meaning, the interpretation from the point of view of a literary critic. On the other hand, Teresa Radziejewicz presents relations between poetry and image. She describes a unique correspondence between the arts, the process of the word and its artistic representation mutually complementing each other. The article by Piotr Bialomyzy concluding the second thematic section concerns the mysterious protagonist of the *Gravity Fall* animated series, Billy Cipher. The author presents numerous linguistic peculiarities forming a kind of a personal idiolect of Bill Cipher, and portray this character with use of references to philosophy, science and conspiracy theories.

The last, third part is the most varied in terms of subjects of articles. Angelika Malek presents the terms *Logos* and *Sophia* (describing the Christ) in relation to feminist theology. The author stresses that an important part of the process of interpretation of reality is carried out through the language – its grammar and semantics. Linguistic analysis of words *Logos* and *Sophia* leads to the conclusion that their meaning has a significant impact on anthropology of theology and the order of social roles in the religious space. Magdalena Ickiewicz-Sawicka carries out an analysis of the terms *genocide*, *ethnic cleansing*, *massacre*, *pogrom* against the backdrop of the Balkan conflict. On this basis, she comes to the conclusion that the manner these terms are defined significantly impacts the assessment (also legal) of the phenomena they describe. Karol Więch presents the language of the new media in the context of cultural changes that took place due to development of digital media. Jerzy Bialomyzy presents the ways of using games in the course of scholarly education. He points out the possibilities and dangers usage of such didactic measures may bring. The author provokes an important discussion about responsibility of game designers for young users and the knowledge passed on through the plot of the game. Joanna Lapińska reflects on the limits of science (scientific cognition) and its ties to intuitive means of cognition. She notes that despite of vast possibilities the language of science allows for, human cognition is limited, among others, by cultural taboos, fear of knowledge and the need for safety. The last article, by Łukasz Gomułka focuses on the problems related with defining the term “logos”. Definition-related limitations impede the human’s quest for knowledge. Chaos in communication (linguistic ambiguities) impacts what and to what extent can we learn.

The multitude of research contexts establishes a holistic approach to the issues related to the word and manners of its usage, thus provoking an interdisciplinary discussion about it.

Indeks nazwisk

- Abelard Piotr 199
Abelson Robert 29
Abramowicz Zofia 67
Antas Jolanta 42
Araszkiewicz Agata 95
Arystoteles 38, 39, 110, 130, 264
Barthes Roland 232
Bartlett Frederic 29
Baudelaire Charles 170
Beckham David 95
Berkeley George 257
Bernacki Paweł 171
Bielawski Tomasz 17
Bielik-Robson Agata 156, 160, 161
Biolik Maria 75
Bloom Harold 153, 154, 155, 156,
157, 158, 159, 160, 161, 162, 163
Bogart Humphrey 96
Bogusławski Andrzej 44
Bolter David 234
Broz-Tito Josip 213
Burszta Wojciech Józef 232
Calderon de la Barca Pedro 141
Carnap Rudolf 261
Cercel Larisa 23
Cieszkowski August 143, 144
Cieślakowa Aleksandra 74
Danek Danuta 142
Daly Mary 201
Debray Régis 227, 228
Demokryt 38
Derrida Jacques 232, 263
Dijk Jan van 223
Dysney Walt 183
Dobrzyńska Teresa 51
Drake Alice 87
Eichmann Adolf 209
Einstein Albert 257, 262
Euklides 259
Fein Helen 210
Feliński Zygmunt Szczęsny 142, 143
Femiak Tomasz 134
Ferreiro Eduard 88
Fillmore Charles 29
Filostrat Młodszy 169
Filostrat Starszy 169
Foucault Michel 255
Freud Zygmunt 158, 170, 174
Friedberg Anne 232
Furmanek Waldemar 120
Gadamer Hans 25, 26, 226
Gajda-Kryncka Janina 129
Galilei Galileo 251
Gaszyński Konstanty 143, 144, 145
Giddens Anthony 221
Gil Alberto 23
Gleck James 221, 235
Gliwa Renata, 67
Głowiński Michał 91
Gotovin Ante 213
Górnicki Łukasz 88
Grice Paul 29
Grimm Jacob 16
Grochowiak Stanisław 171
Groddecka Anna 168, 169
Gödel Kurt 262, 263
Grzegorzczkova Renata 63
Grzegorz z Elwiry 199
Grzegorz z Nazjansu 199
Guinness Daphne 95
Havelock Eric 227
Hegel George 130
Heidegger Martin 91, 92, 226, 263
Hejwowski Krzysztof 24, 29, 30, 32
Hepburn Audrey 95–96
Heraklit z Efezu 130, 194, 207,
227, 235
Herbert Zbigniew 171
Herrmann Thomas 29
Hilbert David 260, 262
Hirsch Alex 183
Homer 168

- Hopfinger Maryla 235
 Hozjusz Stanisław 53
 Hörmann Hans 29
 Idzikowska Małgorzata 68, 73
 Ingarden Roman 108
 Iwanow Waczesław Wsiewołodo-
 wicz 15, 16, 18
 Johnson Elizabeth A. 200, 201
 Johnson Mark 52
 Jolie Angeliny 96
 Justyn Męczennik 195
 Kaliostratos 169
 Kant Immanuel 157
 Karczewska Wanda 174, 175
 Karwatowska Małgorzata 64
 Katičić Radosław 18, 19
 Kelly Grace 95
 Kennedy John Fitzgerald 96
 Kerckhove Derrick de 225
 Kiklewicz Aleksander 41
 Kierkegaard Søren 91, 133, 158
 Kingsley-Hughes Adam 231
 Kingsley-Hughes Kathie 231
 Kisiel Anna 40, 42, 43, 45
 Kleiner Juliusz 144
 Klemens Aleksandryjski 199
 Kochanowski Jan 169
 Komorowska Hanna 243
 Kopernik Mikołaj 251
 Koźmian Kajetan 169
 Krasiński Zygmunt 148
 Krokiewicz Adam 130, 135
 Kromer Marcin 53
 Kuczborski Walenty 53
 Kudyba Wojciech 171
 Kuźma Erazm 232
 Lakoff George 29, 46, 52
 Langacker Ronald 29, 31, 32
 Leibniz Gottfried von 231, 260, 263
 Lem Stanisław 263
 Lemkin Rafał 208
 Leon I Wielki 199
 Lipszyc Adam 157, 162
 Lovcraft Howard Philips 187
 Luhmann Niklas 232
 Lyotard Jean-Francoise 226, 263
 Maćkiewicz Jolanta 88
 Makowski Stanisław 142
 Malinowska Ewa 110
 Malczewski Jacek 173, 174
 Manovich Lew 233
 Maślak Rafał 96
 Matasović Ranko 17, 19
 McLuhan Marshall 234
 Mercury Fredy 95
 Mihanović Anton 15
 Milewski Tadeusz 229
 Miłosz Czesław 171
 Mochocka Alina 242
 Monroe Marylin 95
 Naruszewicz Adam 169
 Newton Isaak 259
 Nietzsche Fryderyk 161
 Nijakowski Lech 210, 211
 Norwid Cyprian Kamil 169
 Nowalska Dorota 85
 O'Collins Gerald 199
 O'Dowd George Alan 95
 Orygenes 199
 Orzechowski Stanisław 53
 Palacz Ryszard 130
 Paleczny Tadeusz 82
 Parmenides z Elei 130, 227, 258
 Pascal Blaise 265
 Pavelić Ante 213
 Pawlikowski Jan Gwalbert 149
 Piotrowski Ryszard 108
 Piotrowski Tadeusz 40, 45
 Piwińska Marta 146
 Planck Max 257
 Platon 38, 39, 107, 129, 131, 134,
 236
 Popper Karl 263, 265
 Poprzeczka Maria 86
 Postrel Virginia 89
 Powodowski Hieronim 53
 Przerwa-Tetmajer Kazimierz 169
 Przybylska Renata 65
 Quine Willard 261
 Ramczykowska Beata 52

Rej Mikołaj 169
 Robinson Douglas 23
 Ruether Rosemary Radford 201, 203
 Rymkiewicz Jarosław Marek 143, 144, 147
 Sarbiewski Kazimierz 169
 Sartre Jean Paul 92
 Semelin Jacques 216
 Schanek Roger 29
 Schenker Barry 82
 Schlick Mortiz 261
 Schodowski Krzysztof 174, 175
 Scholem Gershom 154
 Skarga Piotr 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59
 Siemieński Lucjan 144
 Sławiński Janusz 169
 Słowacki Juliusz 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 173, 174
 Sokrates 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 236
 Sorge Elga 202
 Spitzer Manfred 224
 Stanley John 23
 Stattler Wojciech 141
 Stolze Radegundis 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33
 Szczepankowska Irena 107
 Szekspir William 160
 Szuman Stefan 47
 Symonides z Keos 173
 Tokarski Ryszard 63, 66
 Tomkowski Jan 142
 Toporow Władimir Nikołajewicz 15, 16, 18
 Treugutt Stefan 149
 Turkle Sherry 237
 Twardowski Samuel 169
 Weigold Michael 82
 Wilson Elizabeth 85
 Wierzbicka Anna 43
 Wilde Oscar 45
 Winczorek Piotr 105
 Wittgenstein Ludwig 39
 Zenon z Elei 130

Zgólkowa Halina 115
 Życiński Józef 259, 264

Fotorelacja z konferencji



Prof. U. Sokólska, Prof. J. Doschek



Prof. U. Sokólska, Prof. E. Wesółowska



Prof. D. Kulesza, Mgr T. Radzewicz



Dr W.R. Rynkowski



Prof. I. Szczepankowska



Obrady plenarne



Prof. Z. Kaźmierczak



Prof. D. Kulesza, Mgr K. Kiseleva

Rada Naukowa

Jolanta Doschek | Zofia Abramowicz | Edward Jakiel | Jarosław Klejnocki |
Halina Krukowska | Irena Szczepankowska | Krzysztof Korotkich | Aleksander
Nawarecki | Anna Szóstak | Jolanta Sztachelska | Włodzimierz Szturc |
Violetta Wejs-Milewska |

Zespół Redakcyjny

Marcin Bajko | Ewa Gorlewska – sekretarz | Elżbieta Jurkowska |
Krzysztof Korotkich – przewodniczący | Teresa Radziejewicz | Janusz Taranienko |
Daniel Znamierowski |