

# Czasopismo Naukowe



Edukacja Etyczna

## Foreword from the Editor

The following issue of *Edukacja Etyczna* [Ethical Education] is devoted to the problem of death and dying in the humanities. The article section opens with the text “*Doctors of grief*”, or *the secular masters of the funeral ceremony offered on the market of ideas* [“Lekarze bólu”, czyli oferta świeckich mistrzów pogrzebowych na rynku idei] by Agata Rejowska-Pasek. The primary aim of this article is to analyze the socio-cultural contexts of the services of these secular masters of ceremony and identify the core and distinctive features that distinguish them from religious funeral ceremonies.

The second article discusses three films by Małgorzata Szumowska on death and dying and their contemporary reception. They include the 2006 documentary *A czego tu się bać?* [Nothing to Be Scared of], *33 sceny z życia* [33 Scenes from Life] (2008) and *Body/Ciało* (2015). These pictures are linked by the presence of death, which, though expressed using disparate devices of film rhetoric, is still uniformly palpable, even if obscured and hidden (*Małgorzata Szumowska’s triptych on dying* [Małgorzaty Szumowskiej tryptyk o umieraniu] by Agnieszka Kaczmarek).

The third text is Marta Sałapata’s *Franka and Marta: From two different worlds to one end. Female suicide based on the heroines of Eliza Orzeszkowa’s Cham and Marta* [Franka i Marta – z różnych światów do jednego końca – śmierci samobójczej. Refleksje o śmierci sobie zadanej na podstawie „Chama” i „Marty” Elizy Orzeszkowej] discusses the problem of women’s suicide in 19th-century Poland. The starting point for this critical literary analysis is the story of two characters in the analyzed novels. This article also illustrates the words of Bernard Mandeville: “There are things to which man feels, or may feel an even greater aversion than to death, which suicide clearly demonstrates [Są rzeczy, do których człowiek żywi lub może żywić silniejszą awersję niż do śmierci, o tym jasno świadczy samobójstwo].”

The fourth article, *Grief and its influence on the understanding of ethics* [Żałoba oraz jej wpływ na rozumienie etyki] presents a positive view of grief as a symbolic overcoming of death. This concept of grief juxtaposes death with the dimensions of meaning, time and ethics. At the same time, grief remains characterized as a process that plays out on the plane of the individual psyche, as seen in the work of Sigmund Freud and Melanie Klein. Finally, the fifth and last article discusses philosophical issues in Emmanuel Levinas’ work (Marta Szabat, *The concept of substitution as an expression of the paradox of death: Comments on Emmanuel Levinas’ thought* [Koncepcja substytucji jako wyraz paradoksu śmierci – komentarz do myśli Emmanuela Lévinasa]).

In this issue, we have also published two reviews (A review by Andrzej Młynarski on Helmut Wagner's *Unser Europa: Die Konstruktion und Zukunft der Europäischen Union* and Joanna Hebda's *On (non)randomness in education* [O (nie)przypadkowości edukacji]) as well as three class scenarios from philosophical and ethical classes (Leszek Zembaty's *Values in pop culture* [Wartości w popkulturze] and two scenarios by Marcin Wróbel: *Does art deceive?* [Czy sztuka zwodzi?] and *Pretty – good, bad – ugly?* [Ładny – dobry, zły – brzydki?]).

We wish you fruitful reading!

The *Edukacja Etyczna* Editorial Team

# „Lekarze bólu”, czyli oferta świeckich mistrzów pogrzebowych na rynku idei<sup>1</sup>

AGATA REJOWSKA - PASEK

## STRESZCZENIE

Tytułowi „lekarze bólu” to nawiązanie do obserwacji Philippe’a Ariès, który pod koniec XX wieku opisywał, że w zachodnim społeczeństwie funkcjonariusze religijni zostali zastąpieni przez *doctors of grief* (lekarzy bólu), czyli przedsiębiorców pogrzebowych i mistrzów ceremonii, których zadaniem jest *grief therapy* (terapia bólu) osieroconych rodzin. W większości społeczeństw Zachodu kościoły chrześcijańskie utraciły monopol na odprawianie obrzędów pogrzebowych. W Polsce świeckie ceremonie pogrzebowe wciąż są rzadkością (to około 2–5 % wszystkich ceremonii pogrzebowych), jednak ich obecność w kraju, w którym katolicyzm jest tak silnie zakorzeniony i odgrywa rolę religii kulturowej, można potraktować jako świadectwo dokonującej się zmiany społeczno-kulturowej. Po osłabieniu autorytetu instytucji religijnych, tradycyjnie odpowiedzialnych za te rytę, dla wielu ludzi głównym punktem odniesienia stało się ich własne „ja”. Powstał mechanizm rynku: o „produkcje” decydują indywidualne upodobania „klientów”. W związku z przyjętą perspektywą, artykuł nawiązuje do rynkowej teorii religii Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a, zgodnie z którą religie i świeckie perspektywy sensotwórcze niczym przedsiębiorstwa rywalizują ze sobą na rynku idei. Celem artykułu jest analiza społeczno-kulturowych kontekstów oferty usługowej świeckich mistrzów ceremonii i identyfikacja ich głównych cech odróżniających je od religijnych ceremonii pogrzebowych.

## Lekarze bólu

Tytułowi „lekarze bólu” to nawiązanie do obserwacji Philippe’a Ariès, że choć temat śmierci we współczesnym świecie został wyeliminowany, to w pewnych przypadkach pozostała ona na dobrze widocznym miejscu, a zajęli się nią przedsię-

<sup>1</sup> Artykuł ten napisany jest na podstawie referatu wygłoszonego na konferencji „Dawna i współczesna kultura funeralna” z cyklu „Dialog z tradycją” IV, 7 grudnia 2016 roku, powstał w ramach projektu K/ZDS/005729 pt. *Odpowiedzialność umierania i śmierci*.

biorcy pogrzebów, którzy „zostali bezpośrednimi następcami pastorów i autorów ksiąg pocieszenia [...]. Pozostawili spirytystom kontakty z zaświatami, a sami zajęli się realnymi ceremoniami, w których przejawiała się wola przedłużania obecności zmarłych. [...] Postanowili zostać *doctors of grief* (lekarzami bólu), których zadaniem jest *grief therapy* (terapia bólu). Odtąd oni mieli łagodzić ból osieroconych rodzin. Przenieśli żałobę z życia codziennego, skąd ją wykluczono, na krótki okres pogrzebu, gdzie jest jeszcze dopuszczalna”<sup>2</sup>. Socjolożka religii Grace Davie przewiduje, że liczba osób zainteresowanych świeckimi rytuałami przejścia będzie stale rosła i zauważa, że coraz częściej autorytet kościoła jako instytucji związanej ze „sprawami śmierci” jest zastępowany przez „ziemskie” autorytety (np. medycynę czy naukę), a w większości zachodnich społeczeństw kościoły chrześcijańskie utraciły swój monopol na odprawianie obrzędów towarzyszących śmierci<sup>3</sup>. Na Zachodzie przejawem procesu „zmiany autorytetu” i utraty monopolu mogą być takie inicjatywy jak np. holenderskie *All Souls’ Day Obviously* czy *All Souls’ Day All Around*, których organizatorka – Ida van der Lee – podkreśla, że osoby, które nie identyfikują się z żadną religią, często odczuwają brak rytualnych „środków” pozwalających na radzenie sobie ze śmiercią<sup>4</sup>. A zatem we współczesnym świecie rolę twórcy nowych rytów, w oparciu o własne przekonania i wartości, przejmują same jednostki.

W Polsce świeckie pogrzeby wciąż są rzadkością i choć nikt nie prowadzi dokładnych statystyk, to sami mistrzowie ceremonii szacują, że w przybliżeniu stanowią one od 2 do 5% organizowanych ceremonii pogrzebowych, a w samej Warszawie odbywa się około 60 takich pogrzebów w ciągu miesiąca<sup>5</sup>. Mistrzowie przyznają, że obserwowalne są pewne tendencje wzrostowe<sup>6</sup>. Mimo że w naszym kraju opisywane zjawisko jest marginalne, to warto pamiętać, że jego pojawienie się w polskim kontekście jest szczególnie znaczące, bowiem Polska przez socjologów religii określana jest jako „ostoja rytuałów”<sup>7</sup> i „rytuały takie jak chrzest, komunie, ślub kościelny czy pogrzeb katolicki w sposób naturalny wyznaczają rytm życia jednostek”<sup>8</sup>. Irena Borowik zauważa, że praktyki religijne są dla Polaków

<sup>2</sup> Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć*, przeł. E. Bąkowska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa, 1989, s. 588.

<sup>3</sup> G. Davie, *Socjologia religii*, przeł. R. Babińska, Nomos, Kraków 2010, s. 337.

<sup>4</sup> E. de Maaker, E. Venbrux, Th. Quartier, *Reinventing “All Souls’ Day”: Spirituality, Contemporary Art and the Remembrance of Death*, [w:] *Proceedings of the conference “Science of Ritual”*, (red.) G. Ahn, Harassowitz, Wiesbaden 2011, pg. 618. Motto tej inicjatywy brzmiało: „Zamiast milczeć na temat zmarłych, celebrowaj to, kim byli, i to, co wciąż mogą przekazać”.

<sup>5</sup> Zob. A.E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze życie*, IFIS PAN, Warszawa 2015, s. 223.

<sup>6</sup> Wywiad MC1, Zob. też. J. Podgórska, *Bliżej ziemi*, „Polityka”, 28 XI 2013, s. 32–34 i <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/swieckie-pogrzeby-coraz-popularniejsze,88855.html>, 13 V 2009, dostęp: 6 I 2017.

<sup>7</sup> R. Tyrała, *Ślub humanistyczny po polsku – konteksty i konsekwencje*, 2009; online: <http://www.racjonalista.pl/xpliki/tyrala.slub.humanistyczny.po.polsku.pdf>, dostęp: 04 VII 2015.

<sup>8</sup> R. Tyrała, *Czy ateści w Polsce są dyskryminowani?*, [w:] „Przegląd” 2007, nr 27, online: <http://www.tygodnikprzeglad.pl/czy-ateisci-sa-dyskryminowani/>, dostęp: 30 XI 2016.

„istotniejszym niż wiara elementem identyfikacyjnym”<sup>9</sup>. Badaczka ta nawiązuje do obserwacji Davie, które dotyczyły sytuacji w Wielkiej Brytanii, gdzie wiara w Boga jest deklarowana częściej niż przynależność do instytucji religijnych, co określane jest jako „wiara bez przynależności” (*believing without belonging*). Zdaniem Borowik, do opisu częstej sytuacji w Polsce należałoby dokonać trawestacji frazy Davie, mówiąc o „przynależności bez wiary” (*belonging without believing*), bowiem wysokim wskaźnikiem uczestnictwa w rytuałach i przynależności do Kościoła towarzyszą niższe wskaźniki wiary w doktrynę, np. w życie pozagrobowe<sup>10</sup>. Warto dodać, że o możliwości odwrócenia frazy Davie w kontekście innych europejskich krajów, np. Danii czy Francji, pisała też Daniele Hervieu-Leger<sup>11</sup>.

Jak wykazują sondaże, obrzędy religijne związane z takimi wydarzeniami jak narodziny czy śmierć mają dla Polaków szczególne znaczenie. Zgodnie z wynikami badań CBOS, 85% badanych za „ważną” uznaje ceremonię pogrzebu, w tym dla 71% obrzęd ten jest „bardzo ważny”<sup>12</sup>. I choć udział w praktykach religijnych staje się coraz rzadszy (np. w 2013 roku – po raz pierwszy od 1980 roku – na niedzielne msze chodziło mniej niż 40% wiernych<sup>13</sup>), to można powiedzieć, że rytuał przejścia „umiera ostatni” – uczestnictwo w nim jest praktyką, która zanika najpóźniej. Jak zauważa Ernest Gellner: „w momencie wyłonienia się wielkich światowych religii nastąpiło przeniesienie akcentów z przeżywania rytuału na transcendentną doktrynę i wygląda obecnie, że koło zatoczyło pełen obrót, religia bowiem tylko tam jest żywa, gdzie na powrót stała się publiczna”<sup>14</sup>. A zatem rytuał ożywia religię, być może nawet utrzymuje ją przy życiu i częściowo zapobiega jej erozji.

W Polsce coraz częściej dochodzi do częściowego zrywania z religią instytucjonalną, ale przywiązanie do religijnych rytów jest wciąż obecne (można nawet mówić o pewnej formie „religii kulturowej” – przejawiającej się m.in. właśnie w rytuale, syntezującej symbole narodowe i religijne, które często „zawłaszczają” przestrzeń publiczną<sup>15</sup>. Religia jest wtedy traktowana jako wartość ogólna, stano-

<sup>9</sup> I. Borowik, *Religijność – wymiar rytualny*, [w:] *Pluralizm religijny i moralny w Polsce*, red. I. Borowik, T. Doktor, Nomos, Kraków 2001, s. 140.

<sup>10</sup> I. Borowik, *Religijność w Polsce w kontekście innych krajów*, [w:] *Pluralizm religijny i moralny...*, dz. cyt., s. 151.

<sup>11</sup> D. Hervieu-Leger, *The role of Religion in Establishing Social Cohesion*, [w:] *Religion in the New Europe*, K. Michalski (red.), Central European University Press, Budapeszt 2006, online: <http://books.openedition.org/ceup/1275>, dostęp: 13 III 2017.

<sup>12</sup> *Sfery sacrum i profanum w życiu społecznym*, komunikat z badań, oprac. K. Kowalczyk, CBOS, Warszawa 2015.

<sup>13</sup> M. Wilgocki, *Ubywa owieczek*, „Gazeta Wyborcza”, 11 VII 2014, nr 159, online: [http://wyborcza.pl/1,76842,16305829,Kosciolowi\\_ubywa\\_owieczek\\_Bog\\_staje\\_sie\\_coraz\\_mniej.html](http://wyborcza.pl/1,76842,16305829,Kosciolowi_ubywa_owieczek_Bog_staje_sie_coraz_mniej.html), dostęp: 6 I 2017.

<sup>14</sup> E. Gellner, *Postmodernizm, rozum i religia*, przeł. Maciej Kowalczyk, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997, s. 14.

<sup>15</sup> G. Kubica, *Katolickie krzyże, luterkański kamień i pustka po żydach – polski krajobraz i jego wymiar religijny*, [w:] *Śląskość i protestantyzm*, G. Kubica, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 112.

wiąca element kultury narodowej, ściśle powiązana z tradycją i ogólnonarodowymi wartościami<sup>16</sup>. W poszukiwaniu odpowiedzi na przyczyny tego rozdarcia Polaków warto odwołać się do Clifforda Geertza i jego analizy jawańskiego pogrzebu. Ojciec zmarłego chłopca, mimo że należał do partii postulującej wprowadzenie świeckich (tj. nieislamskich) rytuałów pogrzebowych, zdecydował się na tradycyjny, zgodny z rytuałem islamskim pochówek. „W zasadzie nie wyznaję żadnej konkretnej religii, ale nie jestem też chrześcijaninem, a jeśli w grę wchodzi śmierć, to pogrzeb powinien być islamski. Całkowicie islamski” – powiedział<sup>17</sup>. Jak tłumaczy Geertz: „mieszkańcy *kampongu* [na wpół wiejska, na wpół miejska ludność – A.R-P] są już w sensie społecznym mieszczuchami, choć w sensie kulturowym nadal pozostają wieśniakami”<sup>18</sup>. Być może w podobny sposób można opisać „rozdarcie” Polaków: w sensie społecznym przynależą już oni do silnie zlaicyzowanej kultury miejskiej, natomiast kulturowo wciąż przywiązani są do katolickiej religijności typu ludowego (w której właśnie rytuał odgrywa szczególną rolę). Warto zaznaczyć, że również Irena Borowik łączy przywiązanie polskiego społeczeństwa do rytuału z trwałością modelu religijności ludowej<sup>19</sup>. A zatem pojawienie się pewnej alternatywy dla religijnych rytuałów przejścia można potraktować jako zwiastun społeczno-kulturowej zmiany.

Jak wskazuje Anna Kubiak, w Polsce pracuje 20 mistrzów ceremonii pogrzebowych, ale tych doświadczonych i zajmujących się tym od lat – jest jedynie sześciu<sup>20</sup> („przyrost” celebrantów także można potraktować jako pośredni wskaźnik wzrostu popularności badanego zjawiska). Mistrzowie pełnią rolę „reżyserów i scenarzystów świeckiego pogrzebu” i są odpowiedzialni za przebieg pochówku. Mistrz przyrównywany jest do dyrygenta, który daje znać o przejściu do kolejnej fazy obrzędu<sup>21</sup>. Na początku ceremonii często pojawia się swoista „narracja litotyczna” (gr. *litotes* – skromność, prostota), rozumiana jako „zamierzona skromność oratorska”<sup>22</sup>: „jestem takim samym uczestnikiem dzisiejszego spotkania jak każdy z Państwa, tylko ja jestem tym, który poprowadzi, przekaże Państwu, jaki będzie porządek tego spotkania”<sup>23</sup>. Celebranci często podkreślają, że nie mogą swoją osobą „przyćmić” całego wydarzenia.

<sup>16</sup> I. Borowik, *Proces instytucjonalizacji i prywatyzacji religii w powojennej Polsce*, Nomos, Kraków 1997, s. 70; zob. także W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1996, s. 65.

<sup>17</sup> C. Geertz, *Rytuał a zmiana społeczna: przykład jawański*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, te goż, przeł. M.M. Piechaczek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 187.

<sup>18</sup> Tamże, s. 191.

<sup>19</sup> I. Borowik, *Religijność...*, dz. cyt., s. 142.

<sup>20</sup> A. E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, dz. cyt., s. 223.

<sup>21</sup> Tamże, s. 223. Znamienny jest tytuł książki Stefana Szwankego, jednego z mistrzów ceremonii pogrzebowych, zawierającej wspomnienia dotyczące jego życia zawodowego i specyfiki jego pracy – *Dyrygent smutku. Wspomnienia mistrza...*, Expol, Włocławek 2009.

<sup>22</sup> A. Okopień-Sławińska, hasło *Litota*, [w:] *Słownik terminów literackich*, red. W.J. Sławiński, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2002, s. 286.

<sup>23</sup> Wywiad MC1.

Warto dodać, że w Polsce (w przeciwieństwie do np. Stanów Zjednoczonych, gdzie mistrzowie ceremonii pogrzebowych to absolwenci kolegiów funeralnych) brak uregulowań dotyczących scenariusza czy stroju i obowiązków mistrza ceremonii. Brak także urzędowego certyfikatu tego zawodu. To powoduje, że ceremonie w Polsce są mocno zróżnicowane i zindywidualizowane (każdy celebrant ma własny styl i wizję obrzędu)<sup>24</sup>. Zawodu można nauczyć się na specjalnym kursie, organizowanym przez Polskie Stowarzyszenie Pogrzebowe – najstarszej działającej organizacji tej branży w Polsce – ale szkolenie nie jest obowiązkowe. Kurs trwa rok, obejmuje 7 przedmiotów teoretycznych i 7 praktycznych<sup>25</sup>.

Niektórzy mistrzowie określają prowadzone przez siebie ceremonie jako „humanistyczne” („Pogrzeb świecki, czyli niereligijna ceremonia pogrzebowa, która często nazywana jest humanistyczną”)<sup>26</sup>. To, co ich zdaniem wyróżnia humanistyczne rytuały, które stanowią pewną subkategorię świeckich rytuałów, to humanizm, zgodnie z deklaracjami będący nadrzędną wartością. Humanizm stanowi tutaj *differentia specifica*. Nasuwa się jednak pytanie, w jaki sposób jest on rozumiany? Współcześnie pojawiają się bowiem różne dookreślenia tego pojęcia: naukowy, świecki, naturalistyczny, demokratyczny, w zależności od tego, na co kładziony jest nacisk<sup>27</sup>. Jak zaznacza Tony Walter, wspólnym rdzeniem tych perspektyw są etyka i świeckość, które narodziły się w XIX wieku<sup>28</sup>. Mistrzowie ceremonii nie podają precyzyjnej definicji humanizmu, jednak analiza kontekstów, w jakich używają oni określenia „humanistyczny”, pozwala stwierdzić, że znaczenie tego słowa zostało zredukowane do „tego, co świeckie” i stało się synonimem „świeckości” (a warto pamiętać, że istnieje przecież humanizm religijny i początki ruchu humanistycznego związane były z chrześcijaństwem).

A zatem należy zaznaczyć, że nie każdy pogrzeb świecki jest humanistyczny (jak już podkreślałam, rytuały humanistyczne stanowią raczej subkategorię świeckich). Warto przypomnieć, że tradycja świeckich pogrzebów w Polsce sięga już dwudziestolecia międzywojennego. W tym okresie Stowarzyszenie Wolno-

<sup>24</sup> A. E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, dz. cyt., s. 224.

<sup>25</sup> R. Badowski, *Jedynie takie małżeństwo w Polsce. Wykonują zawód, przy którym trudno się nie rozplakać*, online: <http://innpoland.pl/128349,jedynie-takie-malzenstwo-w-polsce-wykonuja-zawod-przy-ktorym-trudno-sie-nie-rozplakac>, dostęp: 2 I 2017.

<sup>26</sup> <https://www.chelmskidompogrzebowy.pl/p/dom-pogrzebowy/mistrz-ceremonii-pogrzebowej>, dostęp: 2 I 2017.

<sup>27</sup> C. Lamont, *The philosophy of humanism*, eight edition, Humanist Press, New York 1997, s. 15.

<sup>28</sup> T. Walter, *Sekularyzacja*, [w:] *Przemijanie w kulturach. Obyczaje żałobne, pocieszenie i wsparcie*, C.M. Parkes, P. Laungani, B. Young (red.), przeł. K. Ciekot-Roczon, Wydawnictwo Astrum, Wrocław 2001, s. 233. W celu usystematyzowania i uporządkowania terminologii Walter proponuje, aby nazwę współczesnego, świeckiego humanizmu pisać z dużej litery, a „bardziej ogólne manifestacje ludzkiego potencjału”, które mogą być określane jako „humanistyczne” i mogą być udziałem ludzi religijnych, pisać z litery małej. Wprowadzenie tej zasady do języka polskiego byłoby jednak dosyć nienaturalne w związku z odmiennymi (niż w angielskim) zasadami ortograficznymi dotyczącymi zapisu nazw religii i ich wyznawców.



myślicieli Polskich i Polski Związek Myśli Wolnej postulowały stworzenie bezwyznaniowych nekropolii. Pierwszy cmentarz komunalny w Polsce powstał dopiero po II wojnie światowej w Warszawie<sup>29</sup>. Tradycja świeckich pochówków rozwinęła się w okresie PRL-u, ale dotyczyła przede wszystkim reprezentantów służb mundurowych i działaczy partyjnych. Państwowa symbolika zastąpiła religijną, pojawiły się poczty sztandarowe wojska lub związku zawodowego, orkiestra wojskowa lub zawodowa, mowy pogrzebowe wygłaszane przez reprezentantów środowisk zmarłego, współpracowników i podwładnych czy śpiewanie rewolucyjnych pieśni<sup>30</sup>. Jednak świecki pogrzeb „zwykłego obywatela” był zubożony, a wielu jego uczestników nie wiedziało, jak się zachować, brak bowiem było pewnej „standaryzacji” i ujednolicenia rytuału, która obecna była w przypadku pochówków działaczy partyjnych i społecznych. Badacze obyczajowości tamtych czasów pisali, że dopiero w roku 1967 opracowano laicki ceremoniał inhumacji<sup>31</sup>. W roku tym, jak podają Ciołek, Olędzki i Zadrożyńska, po raz pierwszy w Polsce ustanowiono urząd mistrza ceremonii i nadano mu specjalne insygnia: strój w postaci czarnej togi z kryzą pod szyją (czarna toga jest częstym ubiorem mistrzów do dziś), zawieszany na szyi łańcuch z godłem państwowym<sup>32</sup> i łopatkę służącą do symbolicznego rzucania ziemi na grób<sup>33</sup>. Zgodnie ze skonstruowanym scenariuszem, za symbole żałoby uznano znicze, palmy<sup>34</sup> i połączenia kolorów: czarnego i srebrnego oraz białego i złotego. Zalecano też wykonywanie utworów takich jak: *Marsz pogrzebowy Chopina*, *Pieśń bez słów Czajkowskiego*, *Largo Haendla* czy pieśń *W mogile ciemnej... Rączkowskiego*<sup>35</sup>.

W pierwszym 10-leciu XXI wieku inicjatywę wprowadzenia świeckich ceremonii przejścia (nie tylko pogrzebów, ale także ślubów czy ceremonii „powitania”) podjęło Polskie Stowarzyszenie Racjonalistów (funkcjonujące od roku 2006). Obecnie jednak świeccy (humanistyczni) mistrzowie ceremonii pogrzebowej działają niezależnie od Stowarzyszenia.

Należy zaznaczyć, że sami mistrzowie ceremonii również podkreślają różnicę między świecką a humanistyczną ceremonią pogrzebową: „Znaczy, wydaje mi się, że pogrzeb świecki jest inny od humanistycznego, bo po pierwsze humanizm jednak to jest jakiś światopogląd, to nie jest tak, że to jest zupełnie obojętne, na przy-

<sup>29</sup> A.E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, dz. cyt., s. 221.

<sup>30</sup> Tamże, s. 221; B. Krzywobłocka, *Stare i nowe obyczaje*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, wydanie II uzupełnione i poprawione, Warszawa 1986, s. 186.

<sup>31</sup> T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Białystok 1976, s. 244.

<sup>32</sup> Współcześnie mistrzowie miewają łańcuchy z godłem miasta, ale coraz częściej z nich rezygnują ze względu na to, że ich działalność nie ogranicza się do jednego miasta i jest mobilna.

<sup>33</sup> A.E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, dz. cyt., s. 222.

<sup>34</sup> Warto zwrócić uwagę, że w chrześcijańskiej symbolice palma oznacza nieśmiertelność duszy, ale także męczeńską śmierć.

<sup>35</sup> *Scenariusz komunalnego ceremoniału pogrzebowego*, „Argumenty” 1969, nr 21, [w:] T.M. Ciołek, J. Olędzki, A. Zadrożyńska, *Wyrzeczysko...*, dz. cyt., s. 301–307.

kład nie wyobrażam sobie, żeby jakiś neonazista, który jest ateistą, otrzymał od nas ślub, pogrzeb humanistyczny przy jednoczesnym wyrażaniu jego jakichś tam nie wiem, [przekonań o – A.R-P] wyższości rasy aryjskiej [...], a to byłby pogrzeb świecki prawda, bo mógłby być ateistą, który [...] ma światopogląd dotyczący wyższości rasy aryjskiej czy jakiejś [...]. Czyli tutaj jest jednak pewien światopogląd humanistyczny, który jednak wyklucza taki skrajny pluralizm w oparciu tylko o to, że ktoś tam nie wierzy w jakiś byt nadprzyrodzony, jest jakiś humanistyczny światopogląd, który nie sprowadza się tylko i wyłącznie do indywidualizacji<sup>36</sup>. Można zatem stwierdzić, że nie każdy pogrzeb świecki jest humanistyczny. Warto również zadać pytanie, czy każdy pogrzeb humanistyczny jest w pełni świecki? Czasami nie jest on w pełni pozbawiony elementów religijnych (np. pieśni czy modlitw)<sup>37</sup>. Motywacje dla świeckiego pochówku nie zawsze są bowiem podyktowane a-(lub anty-)religijną postawą. Często mają one charakter antyinstytucjonalny: przyjmowany jest dystans do Kościoła jako instytucji przy jednoczesnym deklarowaniu religijnej postawy. Zdarza się także, że pogrzeb jest współprowadzony z księdzem, który odprawia nabożeństwo, a mistrz ceremonii odpowiedzialny jest za przedstawienie biografii i przypomnienie życia zmarłego<sup>38</sup>.

## Rynek idei

### RYNKOWA TEORIA RELIGII

Pod koniec lat 80. ubiegłego stulecia w ramach socjologii religii wyłonił się paradygmat nazywany rynkowym, czy też ekonomicznym, za którego twórców uważa się Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge'a. Paradygmat ten ma dużą wartość eksplanacyjną, jednak nie jest pozbawiony wad, np. ograniczenie się do zewnętrznie obserwowalnych aspektów ludzkiego działania, amerykańskiego (specyficznego) kontekstu czy metod ilościowych. Rynkowa teoria religii neguje założenie o nieuchronnym charakterze sekularyzacji, zapomina jednak, że w ramach paradygmatu sekularyzacyjnego istnieje wiele definicji sekularyzacji, a hipoteza o „zaniu religii” jest jedną z wielu (obok np. hipotezy prywatyzacyjnej). Warto również

<sup>36</sup> Wywiad MC3.

<sup>37</sup> Zob. A. Rejowska-Pasek, *Pogrzeby „hybrydowe” i „zorientowane na życie”, czyli rzecz o humanistycznych rytuałach pogrzebowych*, [w:] *Problematyka umierania i śmierci w perspektywie medyczno-kulturowej*, red. J. Hartman, M. Szabat, Wolters Kluwer, Warszawa 2016, s. 263–272. Bywa jednak, że obecne w humanistycznych rytuałach elementy o religijnej proveniencji są dekodowane w sposób „niereligijny”. Stąd popularność np. *Pieśni nad Pieśniami*, którą można interpretować w kategoriach religijnych (Oblubieniec – Jezus i Oblubienica – Kościół), ale także świeckich (opowieść o miłości).

<sup>38</sup> Wywiad MC1. Trudno jednoznacznie stwierdzić, jakie motywy stoją za decyzją o pogrzebie współprowadzonym przez księdza i mistrza ceremonii. Wydaje się, że najczęściej jest to chęć zaspokojenia duchowych czy też religijnych potrzeb gości oraz „złagodzenia” świeckiego wydzwięku pogrzebu. Mistrzowie ceremonii tłumaczą taką sytuację również tym, że księża niechętnie poświęcają aż tak dużą uwagę osobie i biografii zmarłego.

dodać, że zgodnie z rynkową teorią religii, sekularyzacja jest zjawiskiem samograniczającym się, bowiem religia ulega nieustannej odnowie (poprzez ciągłe powstawanie nowych sekt i kultów). Jednakże wzrost popularności świeckich ceremonii pogrzebowych traktować można jako przejaw sekularyzacji, jeśli nie w skali globalnej, to z pewnością w skali indywidualnej. Przede wszystkim zatem zapożyczam tutaj metaforę rynku i rozszerzam jej zakres ze świata religijnego na świat społeczno-kulturowy w ogóle.

Zgodnie z tą perspektywą prawa ekonomii są aplikowalne również w przypadku życia religijnego i możemy mówić o „swoistym rynku dóbr duchowych”, na którym funkcjonują „rozmaite przedsiębiorstwa”<sup>39</sup>. Konkurencyjne systemy kulturowe – przedsiębiorstwa – rywalizują ze sobą. Na rynku funkcjonują klienci oraz „specjaliści religijni”, którzy kalkulują i kierują się rachunkiem zysków i strat. Jak zauważają Bainbridge i Stark, dla specjalisty religijnego „istotnym miernikiem jest [...] cena, jaką inni ludzie są gotowi zapłacić za kompensatory religijne, które ma do zaoferowania. Mówiąc brutalnie: ile pieniędzy krewni są gotowi zapłacić za odprawienie ceremonii pogrzebowej, która ma zapewnić zmarłemu bezpieczną drogę do nieba? Mówiąc delikatniej: jak wielką wdzięcznością obdarzą oni specjalistę w zamian za modlitwy odmawiane w ich intencji?”<sup>40</sup>. Przywoływany już Ariès również stosuje metaforę rynku. W kontekście śmierci i rozwoju „przemysłu funeralnego”, który nabrał tempa pod koniec XIX wieku, pisze o „nowej gałęzi przemysłu” jako „jednym z najbardziej cenionych i najbardziej dochodowym rynku zbytu”. Jego zdaniem „rynek śmierci” stał się jednym z wielu „rynków handlowych”, którym również rządzą zasady kapitalizmu<sup>41</sup>.

#### KIM JEST KLIENT?

Analiza ofert internetowych i wywiadów z mistrzami ceremonii pozwoliła wyodrębnić kilka wstępnych zespołów motywacji, które według rozmówców charakteryzują osoby decydujące się na świeckie i humanistyczne ceremonie (kategorie te nie są rozłączne):

- antyinstytucjonalna (religia – tak; instytucja – nie) – dystans do Kościoła jako instytucji przy jednoczesnym deklarowaniu religijnej postawy. Sytuację tę opisuje Józef Baniak: „Ludzie, nie tracąc wiary w Boga, tracą wiarę w sens obrzędów kościelnych. Zaczynają je postrzegać jako coś na granicy magii. Ten proces będzie się nasilał, bo młode pokolenie jest wobec Kościoła skrajnie krytyczne i coraz mniej ich interesuje stanowisko tej instytucji w jakiegokolwiek kwestii. Powoli, ale nieuchronnie dokonuje się w naszym społeczeństwie zmiana mentalna”<sup>42</sup>; Taka motywacja powoduje, że świeckie pogrzeby nie zawsze są

<sup>39</sup> T. Doktor, *Teoria religii Rodneya Starka i Williama S. Bainbridge’a*, [w:] *Teoria religii*, R. Stark, W.S. Bainbridge, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2000, s. 9–10.

<sup>40</sup> R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii*, przeł. T. Kunz, Nomos, Kraków 2010, s. 118.

<sup>41</sup> Ph. Ariès, *Człowiek i śmierć...*, dz. cyt., s. 587.

<sup>42</sup> Za: J. Podgórska, *Bliżej ziemi...*, dz. cyt., s. 32–34.

pozbawione elementów religijnych. Broszura reklamowa jednego z mistrzów ceremonii informuje: „Jeśli rodzina sobie życzy, można włączyć do ceremonii elementy religijne, jak modlitwy czy czytanie fragmentów Świętych Ksiąg”<sup>43</sup>. Ten sam mistrz opowiadał m.in. o pogrzebie organizowanym dla gminy żydowskiej, na którym nie życzo sobie obecności rabina, ale odmówiono „wszystkie podstawowe modlitwy po hebrajsku”<sup>44</sup>. Stąd właśnie określenie „pogrzeby hybrydowe” – czyli takie, w których nie uczestniczy ksiądz, ale zawierają one elementy religijne. Ich obecność Matthew Engelke, który badał społeczność humanistów organizujących świeckie rytuały przejścia w Wielkiej Brytanii, tłumaczy tym, że „świeccy humaniści często chcą przerwać więzy z przeszłością, w tym przypadku z tym, co rozumieją jako elementy religii chrześcijańskiej. Jednocześnie chcą zachować te aspekty chrześcijaństwa, które pojmują jako humanistyczne, a nie religijne”<sup>45</sup>. Jak zauważa Engelke, humanizm w Wielkiej Brytanii jest artykułowany w relacji do zachodniej, judeochrześcijańskiej tradycji. Na wiele sposobów humaniści przejmują to dziedzictwo, szczególnie jeśli chodzi o historyczną i społeczną spuściznę anglikanizmu. Co znamienne, w jednym z przeprowadzonych wywiadów mistrzyni humanistycznych ceremonii nazwała chrześcijański rytuał „naszym” (mimo że w innym fragmencie wyraźnie dystansowała się od religii): „żeby to nie była ziemia kojarząca się w tym naszym rytuale chrześcijańskim z prochem”<sup>46</sup>. Być może zatem mimo wolnym kontekstem dla świeckich pogrzebów zawsze będzie chrześcijaństwo, które stanowi w tym przypadku kulturowy punkt odniesienia, a zarazem kontrapunkt?

- areligijna/antyreligijna (religia – nie; instytucja – nie) – motywacja ta jest związana z postawą irreligijną, indyferentną religijnie, agnostyczną, ateistyczną czy brakiem przynależności religijnej i/lub aktywnym sprzeciwem i kontestowaniem religii. W tym przypadku rezygnacja z religijnego obrządku przyjmuje postać od pasywnego zaniechania po aktywną afirmację. Powyższe zróżnicowanie postawy opisywanej jako „areligijność” czy „antyreligijność” może wynikać z tego, że kategoria „niewierzący” jest pojemna, co wiąże się z wewnętrznym zróżnicowaniem środowiska niewierzących w Polsce (Mucha wyróżnia np.: „rdzeń zbiorowości niewierzących”, „antyreligijnych dogmatyków”, „niewierzących, którzy żywo interesują się religią” czy „oportunistycznych niewierzących”<sup>47</sup>;

<sup>43</sup> Broszura reklamowa, materiał własny.

<sup>44</sup> Wywiad MC1.

<sup>45</sup> M. Engelke, *Christianity and the Anthropology of Secular Humanism*, „Current Anthropology” 2014, 55, s. 292.

<sup>46</sup> Wywiad MC2.

<sup>47</sup> J. Mucha, *Niewierzący jako zbiorowość*, „Studia Socjologiczne” 1988, nr 3 (110), s. 188–198; zob. też. R. Tyrała, *Czy ateści w Polsce*, dz. cyt.

- indywidualistyczna – indywidualizację konceptualizuję za Urlichem Beckiem jako „wykorzenie sposobów życia nowoczesnego społeczeństwa i [...] ponowne zakorzenie nowych, w których jednostka sama musi konstruować, reżyserować i montować własną biografię”<sup>48</sup>. Beck proces ten wiązał z uwalnianiem się obszarów życia spod panowania tradycji, która traci swój wpływ na tożsamość jednostek. A zatem ludzie coraz bardziej angażują się w konstruowanie aspektów życia, którymi wcześniej rządziły „oczywiste normy”<sup>49</sup>. Kreowanie rytuału, formowanie go z różnorodnych elementów, jest być może charakterystycznym dla późnej nowoczesności „wymyślaniem siebie” i formą interpretacji własnego życia. Świeckie i humanistyczne rytuały mogą być zatem traktowane jako „refleksyjne eksperymenty” i formy zaangażowania w konstruowanie obszarów życia uwolnionych spod supremacji tradycji. Są one spersonalizowane, dają niemalże nieograniczoną możliwość wyrażania siebie i samoekspresji, ich kreowanie stanowić może element budowania wizerunku i tożsamości (która w późnej nowoczesności nie jest już nadana i narzucona, ale staje się projektem), współcześnie bowiem „uczyniono rytuał z konstruowania własnego ja”<sup>50</sup>, a człowiek szuka ostatecznych znaczeń w samym sobie i własnej biografii. Centrum ceremonii stanowi człowiek i jego biografia, jej rdzeniem jest afirmacja jednostki i jej życia, którym nadawany status jest wyjątkowy, niemalże „święty”<sup>51</sup>.
- finansowa – Czasem motywacją dla wyboru świeckiego pochówku przybiera charakter czysto pragmatyczny – kwota, którą pobiera mistrz ceremonii, jest często mniejsza niż kwota, którą pobiera ksiądz<sup>52</sup>.

### „SPECJALIŚCI KULTUROWI”

Warto zwrócić uwagę, że wypowiedzi mistrzów ceremonii często nawiązują do metafory rynku i dyskursu ekonomicznego. Mowa np. o reklamowaniu usług: „każdy pogrzeb to jest moja reklama, po każdym pogrzebie przychodzą do mnie ludzie i mówią: jakie to było piękne, jak ja bym chciała mieć pogrzeb”<sup>53</sup>, konkurencyjności: „Rozumiejąc trudne położenie finansowe wielu polskich rodzin, moje hono-

<sup>48</sup> U. Beck, *The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernisation*, [w:] *Reflexive Modernisation. Politics, Tradition and Aesthetic in Modern Social Order*, red. U. Beck, A. Giddens, S. Lash, Cambridge 1994, s. 13.

<sup>49</sup> U. Beck, *Spółczesność ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. S. Cieśla, Scholar, Warszawa 2002, s. 235.

<sup>50</sup> R.D. Abrahams, *Doświadczenie zwyczajne i niezwykłe*, [w:] *Antropologia doświadczenia*, przeł. E. Klekot, A. Szurek, red. W.V. Turner, E.M. Bruner, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 56.

<sup>51</sup> Th. Luckmann, *Niewidzialna religia*, przeł. D. Motak, Nomos, Kraków 1996, s. 147.

<sup>52</sup> Wywiad MC1.

<sup>53</sup> Wywiad MC1.

riaria są zróżnicowane i konkurencyjne<sup>54</sup>, czy „rynku”: „Proboszcz polskokatolicki «psuje rynek» [ponieważ odprawia tanie ceremonie pogrzebowe – A.R-P]”<sup>55</sup>.

Mistrzowie ceremonii dostosowują się do swoich „klientów”. Po osłabieniu aury instytucji religijnych, tradycyjnie odpowiedzialnych za te rytę, pozostał mechanizm rynku: o „produkcie” decydują indywidualne upodobania „usługobiorców”. Dostosowanie podaży do popytu wyraża stwierdzenie jednego z mistrzów ceremonii, że „szyją pogrzeby na miarę”<sup>56</sup>. Dostrzega je również Roch Sulima mówiąc: „Rytuały nie są już całością kulturową, ale kartą dań, z której wybieramy”<sup>57</sup>. Produkty oferowane przez świeckich celebrantów są dopasowane do potrzeb, a więc zindywidualizowane i spersonalizowane. Na te cechy świeckich i humanistycznych ceremonii zwraca uwagę większość badaczy<sup>58</sup>. Niemniej jednak ta indywidualizacja jest do pewnego stopnia ograniczona. Jak bowiem zauważają językoznawca Guy Cook i socjolog Tony Walter, porównujący dyskurs tradycyjnych i humanistycznych rytuałów: produkcja współczesnego rytuału przypomina produkcję auta – spersonalizowane dobra i tak powstają masowo na taśmie i dochodzi do indywidualizacji masowej produkcji<sup>59</sup>. Cechy „zindywidualizowanej masowej produkcji” dostrzegalne są w świeckich-humanistycznych rytuałach przejścia. Co znamienne, jedna z mistrzyń ceremonii pogrzebowych porównuje nawet zróżnicowaną jakość usług świadczonych przez celebrantów do jakości samochodów: „Podstawową usługę za 300 zł wykonują zwykle chałturnicy, którzy myślą, że łatwo jest zostać mistrzem ceremonii, tylko trochę tańszym. Nie mają doświadczenia, a liczą na łatwy zarobek. To często świeżo upieczeni absolwenci różnych uczelni bez pracy – Jeśli ktoś oferuje panu fiata pandę za połowę ceny porsche carrera, to chyba jest to drogo, prawda?”<sup>60</sup>.

Główne założenie rynkowej teorii religii można zatem ekstrapolować, stwierdzając, że prawa ekonomii rządzą całym życiem społeczno-kulturowym, które tworzy między innymi „rynek idei”. Jak zauważył bowiem Tadeusz Doktor, obok religii istnieją inne, świeckie perspektywy sensotwórcze<sup>61</sup>. Te świeckie systemy kulturo-

<sup>54</sup> <http://krzysztofapawlicki.pl/4/oferta>, dostęp: 7 I 2017.

<sup>55</sup> Wywiad MC1.

<sup>56</sup> Cyt. za: A.E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>57</sup> Cyt. za: J. Podgórska, *Bliżej ziemi*, dz. cyt., s. 32–34.

<sup>58</sup> K. Aston, *For the one life we have: Past, Present, Future/ Beginning, Middle, End*, [https://www.academia.edu/7741077/Past\\_Present\\_Future\\_Beginning\\_Middle\\_End](https://www.academia.edu/7741077/Past_Present_Future_Beginning_Middle_End), 2014, dostęp: 30 VIII 2015; A.E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, s. 239; R. Tyrała, *Ślub humanistyczny po polsku...*; K. Tempczyk, *Ceremonie humanistyczne jako alternatywa dla ich religijnych pierwowzorów*, [w:] *Uniwersalizm chrześcijaństwa wobec alternatywnych propozycji współczesności*, red. R.T. Ptaszek, M. Piwoarczyk, Wydawnictwo KUL, Lublin 2012, s. 243–257.

<sup>59</sup> G. Cook, T. Walter, *Rewritten rites: language and social relations in traditional and contemporary funerals*, „Discourse&Society” (16) 2005, 3, 365–391.

<sup>60</sup> R. Badowski, *Jedynie takie małżeństwo w Polsce...*, online: <http://innpoland.pl/128349,jedynie-takie-malzenstwo-w-polsce-wykonuja-zawod-przy-ktorym-trudno-sie-nie-rozplakac>, dostęp: 2 I 2017.

<sup>61</sup> T. Doktor, *Teoria religii Rodneya Starka...*, dz. cyt., s. 10.

we również mogą rywalizować o klientów na „rynku idei”. Poruszając się nadal w polu semantycznym wytworzonym przez metaforę rynku, można powiedzieć, że te pojawiające się w polskim kontekście świeckie alternatywy stanowią próbę przełamania monopolu wielkiego przedsiębiorstwa, jakim jest Kościół katolicki. Podczas gdy „specjaliści religijni” określani są jako „osoby, które specjalizują się w produkcji i wymianie kompensatorów o dużym stopniu ogólności, opartych na założeniach nadprzyrodzonych”<sup>62</sup>, świeccy mistrzowie ceremonii pogrzebowych mogliby być określani jako „specjaliści kulturowi”, rezygnujący z owych założeń. Określenie „świecki” odnosi się bowiem do tych obszarów społeczeństwa i kultury, które pozostają wolne od założeń nadprzyrodzonych<sup>63</sup>. Warto zastanowić się zatem, jakie „kompensatory”<sup>64</sup>, czyli „nagrody postulowane” (np. w przypadku wielu religijnych systemów obietnica „zbawienia” jest takim kompensatorem), daje świecka perspektywa i świeccy „lekarze bólu”<sup>65</sup>?

### „Żadnego pocieszenia”?

Anna Kubiak zauważa, że świecki pogrzeb jest „zubożony, bez podniosłej i liminalnej symboliki religijnej”. Po treściach religijnych pozostają „puste miejsca”, które dopiero można wypełniać na nowo<sup>66</sup>. Podobne spostrzeżenia wyrażają też sami uczestnicy ceremonii. Jak relacjonuje Engelke, jeden z gości po uroczystości podszedł do Sophie – mistrzyni ceremonii i uścisnął jej rękę, mówiąc o minionym rytuale: „Tak pusty! Tak zimny!”. Mąż Sophie, który przypatrywał się jej pracy, tak to skomentował: „Potrafię zrozumieć jego punkt widzenia! Nie przedstawiasz żadnego pocieszenia, nie oferujesz niczego. Z ich perspektywy nie mówisz, że cokolwiek wspianiałego może się wydarzyć”<sup>67</sup>. Świecki rytuał pogrzebowy może być zatem odbierany jako wyłącznie negatywny, eliminujący pewne treści, ale nieproponujący w zamian niczego nowego. Warto jednak pamiętać, że niereligijny rytuał przejścia nie musi opierać się wyłącznie na kontestowaniu, ale także na afirmowaniu alternatywnych (np. humanistycznych) wartości. Może on również świadczyć o istot-

<sup>62</sup> R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii...*, dz. cyt., s. 121.

<sup>63</sup> Tamże, s. 351.

<sup>64</sup> T. Dóktór, *Teoria religii Rodneya Starka...*, dz. cyt., s. 12.

<sup>65</sup> Skupiam się przede wszystkim na kompensatorach, bowiem to właśnie w tym zakresie widoczne są największe różnice. W świetle teorii wymiany, pula nagród, których pragną ludzie jest do pewnego stopnia ograniczona. Jak zaznaczają Stark i Bainbridge, kiedy pożądana nagroda jest relatywnie niedostępna, ludzie konstruują „wyjaśnienia”, które obiecują jej osiągnięcie i „umieszczają odebranie nagrody w odległej przyszłości lub nieweryfikowalnym kontekście”. To właśnie te „wyjaśnienia” i przedstawione w oparciu o nie „kompensatory” charakteryzują się największym stopniem zróżnicowania. Zob. R. Stark, W.S. Bainbridge, *Teoria religii...*, dz. cyt., s. 52–53.

<sup>66</sup> A.E. Kubiak, *Pogrzeby to nasze...*, dz. cyt., s. 230.

<sup>67</sup> M. Engelke, *Not mine, not mine: On the Coffin Question in Non-religious funerals*, lecture delivered at the Utrecht University on 18 October 2012 and Stockholm University on 1 November 2012, online: <http://www.esrc.ac.uk/my-esrc/grants/RES-000-22-4157/outputs/Read/99bf6ceb-551e-448d-94e1-ba4daec70183>, dostęp: 31 VIII 2015, pg. 7.

ności samej idei rytuałów przejścia jako symbolicznego zaznaczenia przełomowych momentów w życiu człowieka, które pozostają ważne nawet wtedy, gdy sama instytucjonalna religia traci na znaczeniu.

### Wspominanie jako „terapia bólu”

Podstawową funkcją religijnego pogrzebu, zdaniem Władysława Piwowarskiego, jest „wyprowadzenie” mieszkańca parafii ze społeczności „religijnej, lokalnej i ogólnokościelnej”<sup>68</sup>. Natomiast zasadniczym elementem świeckiego i humanistycznego pogrzebu zdaje się być nacisk na wspomnianie życia „w tym” świecie. Jak zaznacza jeden z mistrzów ceremonii, w centrum świeckiego pogrzebu znajduje się „cała osoba zmarłego”, jej życie stanowi swoisty „szkielet”, który zostaje „obranym mięsem literatury”<sup>69</sup>. Struktura tego rytuału stanowi swoisty „łuk”, a punktem szczytowym i kulminacyjnym pożegnania jest przedstawienie życiorysu zmarłej osoby<sup>70</sup>. Dochodzi zatem do redukcji wymiaru liminalnego na rzecz memoratywnego. Pamięć o zmarłym stanowi kluczowy element ceremonii, a cała narracja budowana jest wokół jego życia. Jak dowiadujemy się z jednej z internetowych ofert świeckich-humanistycznych ceremonii: „Najważniejszą częścią pogrzebu świeckiego jest wspomnienie osoby, która odeszła. Zgromadzeni na uroczystości bliscy zmarłego chcą oddać mu hołd poprzez wspomnienie jego osoby, czynów i zalet. Tekst pożegnania współtworzony jest przez bliskich zmarłego i mistrza, a wygłasza go mistrz ceremonii. [...]. Uczestnicząc w pogrzebie wyznaniowym, raczej nie spotkamy się z taką formułą”<sup>71</sup>. Dlatego też mistrzowie ceremonii w trakcie rozmowy z rodziną starają się dowiedzieć o zmarłym jak najwięcej. Celebrant w trakcie uroczystości powinien być do pewnego stopnia niezauważalny, jego obecność i osobowość nigdy nie mogą przyćmić osoby, której życie jest właśnie wspomniane i celebrowane<sup>72</sup>.

Jeden z mistrzów relacjonował, że przygotowywał się do pogrzebu kobiety, „która tak naprawdę spędzała czas czytając kolorowe gazety, oglądając telewizję, to było całe jej życie. Wypytałem, jakie programy oglądała. I oni powiedzieli: «filmy przyrodnicze». I w tym momencie zbudowałem opowieść na bazie przyrody, na bazie kosmosu, na bazie gatunków kwiatów, wyobrażałem sobie, jakie kwiaty ludzie mogą mieć ze sobą na pogrzebie, symbolika tych kwiatów i odniesienie do symboliki tych kwiatów”<sup>73</sup>. W trakcie ceremonii odwołał się do wspomnień związanych

<sup>68</sup> W. Piwowarski, *Religijność wiejska w warunkach urbanizacji. Studium socjologiczne*, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1971, s. 173-174.

<sup>69</sup> Wywiad MC1.

<sup>70</sup> *Świeckie ceremonie pogrzebowe*, online: <http://www.swieckipogrzeb.republika.pl/page-12947868134b6ea5dd19f81.html>, dostęp: 2 I 2017.

<sup>71</sup> <https://www.chelmskidompogrzebowy.pl/p/dom-pogrzebowy/mistrz-ceremonii-pogrzebowej>, dostęp: 2 I 2017.

<sup>72</sup> M. Engelke, *Not mine, not mine: On the Coffin Question...*, s. 2.

<sup>73</sup> Wywiad MC1.



ze zmarłą, mówiąc: „Zobaczcie państwo na te kwiaty, jakie one są piękne, teraz patrząc na te kwiaty przypomnijcie sobie najpiękniejsze momenty, które was łączyły ze zmarłą. Z jednej strony przynosząc te kwiaty dajecie wyraz obecności, a z drugiej strony teraz w waszych sercach, myślach powstaje bukiet dobrych myśli, dobrych wspomnień o tej osobie. Kładąc te kwiaty na trumnę zostawicie te kwiaty jako symbol podziękowania, ale weźmiecie ze sobą te dobre wspomnienia, o których mówiłem”<sup>74</sup>. Podsumowując, świeccy mistrzowie ceremonii pogrzebowej jako „kompensator” oferują zatem obietnicę, że pielęgnowane wspomnienia o zmarłym i jego życiu zapewnią, że nigdy nie umrze on „w pełni” i zawsze będzie obecny w „tym” świecie i naszym życiu. Kompensacyjna forma wynika z tego, że związek pomiędzy „pamiętaniem” zmarłej osoby a jej ciągłą „obecnością” w „tym” świecie jest empirycznie nierozstrzygalny i ma raczej charakter postulacyjny, a kontekst odebrania tej nagrody jest nieweryfikowalny. Wspominanie jest zatem podstawową „terapią” proponowaną przez tytułowych „lekarzy bólu”, jakimi są mistrzowie ceremonii.

---

<sup>74</sup> Wywiad MC1.

# Małgorzaty Szumowskiej tryptyk o umieraniu<sup>1</sup>

AGNIESZKA KACZMAREK

## STRESZCZENIE

Artykuł dotyczy trzech filmów Małgorzaty Szumowskiej na temat umierania i śmierci oraz ich współczesnej recepcji. Chodzi o dokument z 2006 roku *A czego tu się bać?*, *33 sceny z życia* z 2008 roku oraz *Body/Ciało* z 2015 roku. Obrazy te łączy obecność śmierci wyrażanej odmiennymi środkami filmowej retoryki, ale jednakowo wyczuwalnej, nawet jeśli przesłoniętej i niejawnej. Proponowana analiza wskazuje na pewne przesunięcie w myśleniu o śmierci – nie jest ono całkowicie wyeliminowane ze społecznej wyobraźni. Śmierć, współcześnie oddalana i marginalizowana, jednocześnie intryguje, pobudza indywidualną wyobraźnię, wywołuje lęk – przy jednoczesnym pragnieniu zbliżenia się do niej, rozpoznania tajemnicy. Taka droga jest zauważalna także w twórczości Szumowskiej, zwłaszcza w wymienionych trzech filmach, które można analizować niezależnie od siebie. Zestawione jednak jako tryptyk, wskazują na sposoby współczesnego rozumienia śmierci, jej adaptacji i prób oswojenia – lub ucieczki od niej.

## Wprowadzenie

Podjęcie problematyki umierania i śmierci w twórczości artystycznej – literackiej, filmowej czy plastycznej – niezwykle często jest łączone z autobiograficznym uwikłaniem autora w doświadczenia graniczne. Wszelka reprezentacja śmierci pojawiająca się w ramach eksponowanych działań wiązana jest z pytaniem o osobiste zaangażowanie, doświadczenie śmierci, które bezpośrednio wpływa na wymowę prezentowanego dzieła. W analogiczny sposób rozpatrywana jest twórczość filmowa polskiej reżyserki Małgorzaty Szumowskiej, a zwłaszcza film z 2008 roku *33 sceny z życia*, które traktowane są jako próba osobistego rozliczenia się reżyserki ze stratą rodziców. Ten pełen osobistych i biograficznych odniesień film nie stanowi, jak wielokrotnie zastrzega Szumowska, formy terapii, przepracowania

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu K/ZDS/005729 pt. *Odpowiedzialność umierania i śmierci*.

straty i żałoby, a raczej jest propozycją przełamania kulturowego tabu, milczenia na temat umierania i śmierci oraz ich nieobecności w dyskursach współczesności. O milczeniu tym francuski filozof Jean Baudrillard pisze: „Koniec z oszołomieniem śmiercią – pozostaje tylko obojętność wobec niej. A rozkwitający obecnie przemysł pogrzebowy nie jest już formą kultu, lecz kolejną oznaką zubożenia – skonsurowania śmierci. Rozwija się zatem w miarę spadku zainteresowania śmiercią. Nie doświadczamy już śmierci naszych bliskich. Widowiskowe i telewizyjne doświadczenie śmierci nie ma nic wspólnego z jej bezpośrednim przeżywaniem. Większość z nas nie ma już nawet możliwości ujrzenia czyjejkolwiek śmierci”<sup>2</sup>.

Proponowana analiza wybranych filmów Małgorzaty Szumowskiej wskazuje jednak na pewne przesunięcie w myśleniu o śmierci – nie jest ono całkowicie wyeliminowane ze społecznej wyobraźni, a raczej sugeruje istnienie dwóch postaw, które zostały wyeksplikowane w kontekście rozważań nad *numinosum* Rudolfa Otto charakteryzujących się tajemniczą, sakralną mocą, przepełniającą człowieka przerażeniem i lękiem (*mysterium tremendum*), a jednocześnie pociągającą go i zniewalającą (*mysterium fascinans*). Śmierć zdaje się współcześnie wywoływać podobne uczucia – oddalana i marginalizowana jednocześnie intryguje, pobudza indywidualną wyobraźnię, wywołuje lęk przy jednoczesnym pragnieniu zbliżenia się do niej, rozpoznania tajemnicy. Taką drogę można zauważyć także w twórczości Małgorzaty Szumowskiej, zwłaszcza w trzech filmach, które można analizować niezależnie od siebie, ale zestawione jako tryptyk wskazują na sposoby współczesnego rozumienia śmierci, jej adaptacji i prób oswojenia – lub ucieczki od niej.

Filmy Małgorzaty Szumowskiej podejmujące problematykę umierania i śmierci oraz ich współczesną recepcję to dokument z 2006 roku *A czego tu się bać?*, 33 sceny z życia z 2008 roku oraz *Body/Ciało* z 2015 roku. Obrazy te łączy obecność śmierci – wyrażanej odmiennymi środkami filmowej retoryki, ale jednakowo wyczuwalnej, nawet jeśli przesłoniętej i niejawniej.

### ***A czego tu się bać?***

Bohaterami tego dokumentalnego filmu są mieszkańcy mazurskiej wsi opowiadający bez skrępowania o umieraniu oraz czynnościach i tradycyjnych obrzędach wykonywanych po śmierci: ubieraniu, modlitwie, schładzaniu ciała, aby „wytrzymało” kolejne dni obrzędów, aż do pogrzebu. Film *A czego tu się bać?* dokumentuje wierzenia i praktyki tradycyjnego społeczeństwa wiejskiego, cechującego się specyficzną synkretyczną religijnością łączącą ze sobą tak elementy magiczne, jak i chrześcijańskie. Łatwo tu dostrzec postawy towarzyszące śmierci, a które coraz rzadziej pojawiają się we współczesnej kulturze. W tych ramach śmierć nadal jest traktowana jako coś oczywistego, a przede wszystkim oswojonego. Wszelkie czynności związane z funeralnym rytuałem gwarantują tu spokój, spełnienie i pewność, nie są natomiast rozważaniem nad samą naturą śmierci. Nikt nie stawia tu

<sup>2</sup> J. Baudrillard, *Wymiana symboliczna i śmierć*, przeł. S. Królak, Sic!, Warszawa 1997, s. 237–238.

filozoficznych pytań, ale traktuje odchodzenie jako naturalną kolej rzeczy wpisaną w los człowieka. Nie jest ona tajemnicą, sferą tabu, nie przysługuje jej milczenie. Zachowanie rytuału jest gwarancją pokoleniowej ciągłości, odpowiedzialności za czas, który się otrzymuje. *A czego tu się bać?* – jak pytają bohaterowie filmu – jest wyrażeniem postawy, dla której bliskość życia i śmierci jest naturalnym stanem, w który wpisana jest ludzka egzystencja. Bohaterowie nie targują się, nie obawiają się śmierci, a raczej przygotowują się ze spokojem – tak w kontekście duchowym, jak i materialnym – na jej przybycie. Śmierć nie jest wyizolowanym, osamotnionym wydarzeniem. Stanowi raczej wspólnotowy integrujący rytuał, w którym biorą udział mieszkańcy całej społeczności. Śmierć oraz towarzyszące jej czynności i obowiązki spoczywające na żywych wpisują się w schemat klasycznej koncepcji rytuału przejścia Arnolda van Geneppa. O sieci zobowiązań pisze on: „Osoby, wobec których nie odprawiono stosownych obrzędów pogrzebowych, podobnie jak nieochrzczone dzieci oraz dzieci, którym nie nadano imienia lub które nie przeszły inicjacji, są skazane na los godny pożałowania. Nie mogą one wejść ani do krainy zmarłych, ani dołączyć do społeczności, która tam istnieje”<sup>3</sup>. Czynności wykonywane przez żyjących mają zapewnić zarówno wieczny spokój zmarłego, jak i zagwarantować samemu sobie spokój sumienia: modlitwa, czuwanie przy zwłokach, oddanie im należnej czci, przygotowanie do ostatniej wędrówki stanowią tradycyjnie wypracowaną metodą wkraczania w obszar liminalności, który dla kultury tradycyjnej stanowił sferę wyjątkowości, lecz nie generował postawy ucieczki i wykluczenia. Dla bohaterów filmu zmarli pozostają uczestnikami ich wspólnoty, nie obcymi ani wykluczonymi – zwracają się do nich po imieniu, są nadal bliscy i oswojeni. Podobnie jak śmierć – nie jest „zdziczała”, używając sformułowania Ariès, ale to „dobra śmierć”, traktowana jako część życia. Mieszkańcy prezentowanej przez Szumowską wspólnoty wiejskiej nie ograniczają się do uroczystości pogrzebowych jako momentu pożegnania – ten ma znacznie dłuższy wymiar czasowy: oznacza przygotowanie się na śmierć – swoją lub cudzą, rozpoznawanie jej bliskości, moment śmierci, który może być zwiastunem kolejnej... Śmierć traktowana jest jako naturalny etap, metonimicznie zbliżony do zmieniających się pór roku i cyklicznego rytmu przyrody, w który wpisuje się również ludzkie życie. Mimo iż akt śmierci stanowi granicę, żywi i martwi pozostają w bliskości, harmonii, śmierć jest jedynie w perspektywie tradycyjnej elementem tę bliskość weryfikującym, stawiającym pytanie o prawdziwe poczucie wspólnoty, integrację, która najsilniej eksponowana jest w obrzędzie przejścia. Postawa ta jest sprzeczna z diagnozą Baudrillarda analizującego nowoczesne postawy przyjmowane wobec śmierci stwierdzającego, że: „Czyż w ostatecznym rozrachunku nie jest ona jedynie *społeczną* linią demarkacyjną oddzielającą «umarłych» od «żywych»? Dosięga wszak zarówno jednych, jak i drugich. Wbrew obłąkańczemu złudzeniu, jakie żywią żywi pragnący życia kosztem umarłych, wbrew złudzeniu, które sprowadza życie do rangi *bezwzględnej war-*

<sup>3</sup> A. van Genepp, *Obrzędy przejścia*, przeł. B. Biały, PIW, Warszawa 2006, s. 163.

tości *dotatkowej* poprzez wykluczenie z niego śmierci, bezlitosna logika wymiany symbolicznej przywraca równoważność życia i śmierci – w postaci obojętnego *fatum* życia pośmiertnego. Ponieważ życie pośmiertne wypiera śmierć, życie doczesne staje się – zgodnie ze znaną zasadą zwrotności – życiem pozagrobowym determinowanym przez śmierć<sup>4</sup>.

### 33 sceny z życia

- Wiesz co, chciałabym zawsze być dzieckiem. Z moim tatą, z Piotrkim, z moją mamą. Nie wiem, czy potrafię tak żyć...
- Tego się nie da odwrócić.
- Teraz tak będzie zawsze?
- Zawsze...

Powyższy dialog pochodzący z ostatniej sceny filmu Małgorzaty Szumowskiej *33 sceny z życia* zdaje się symbolicznym zamknięciem pewnego etapu życia głównej bohaterki. Bowiem gdy kończy się czas naszych rodziców, to wszystko się zmienia. Zmiana ta dotyczy życia Julie – artystki, fotografa, mającej już na swoim artystycznym koncie pewne sukcesy i nagrody. Pasma artystycznych osiągnięć, zaangażowanie w pracę zostaje nagle, nieoczekiwanie przerwane. Przyczyną tego zawieszenia jest wiadomość o chorobie matki, dalece posuniętym nowotworze, którego nie może powstrzymać żadna operacja, a chemioterapia jest jedynie sposobem przedłużenia życia, bez szans na wyleczenie.

Młoda kobieta, jej siostra, ojciec, mąż oraz bliscy znajomi zostają skonfrontowani z zupełnie nową, nieznaną, a przez to nieoswojoną sytuacją, której nie rozumieją ani nie zaakceptują. Film Szumowskiej w znacznym stopniu ekshibicjonistycznie przedstawia nowoczesne postawy wobec choroby, umierania i śmierci, które radykalnie zrywają ze zrytualizowanymi, utwierdzonymi tradycją sposobami radzenia sobie z ostatecznością.

W podjętej analizie zamierzam przedstawić trzy wybrane problemy spośród wielu zasugerowanych w omawianym filmie, a które mogą być przedmiotem innych interpretacji. Moją intencją jest przybliżenie tych postaw, które odzwierciedlają spojrzenie i recepcję śmierci typowe dla współczesnej kultury Zachodu. Pierwszym z podejmowanych zagadnień będzie przybliżenie specyfiki samego obrazu – to, według jakich reguł filmowych reżyserka skonfrontowała się z problematyką śmierci. Następnie podejmę próbę scharakteryzowania postaw samych bohaterów: na ile te postaci odzwierciedlają współczesne postawy, jak konfrontują się z sytuacjami granicznymi – wg terminologii Jaspersa:

Sytuacjami granicznymi nazywam to, że stale znajduję się w jakichś sytuacjach, że nie mogę żyć bez walki i cierpienia, że biorę na siebie winę i nie mogę tego uniknąć, wreszcie, że muszę umrzeć. Sytuacje graniczne nie zmieniają się, różnią się jedynie sposobem, w jaki się przejawiają; są one w odniesieniu do naszego bytu empirycznego osta-

<sup>4</sup> J. Baudrillard, dz. cyt., s. 159.

teczne. Nie da się ich przeniknąć poznawczo: empirycznie nie widzimy już poza nimi nic innego<sup>5</sup>.

Na tym tle zarysowany zostanie trzeci problem, wynikający z wcześniejszej charakterystyki, a dotyczyć będzie rytuałów funeralnych i ich aktualności. Spróbuję postawić pytanie o „ars moriendi”: czy obserwując zachowania bohaterów filmu, można mówić o jej aktualności, czy raczej zbanalizowaniu i zmarginalizowaniu.

### **Pokazywać śmierć**

Pokazywanie śmierci w kinie może wywoływać – i wywołuje – skrajne emocje. Wydaje się być oburzające i skandaliczne, a jednocześnie zabawne i banalne. Ta skrajność odczuć jest często związana z samym sposobem jej prezentowania: przerysowana, komiczna, przyodziana w maskę jednego z wielu bohaterów horroru. Bywa też dramatyczna, usytuowana w obrazie katastrof. Tak sfilmowana popkulturowa śmierć wydaje się być odległa, a nawet niemożliwa. Oddalona tak bardzo, jakby nigdy nie miała dotyczyć widza. Zupełnie inny obraz śmierci ujawniony jest w jej metafizycznych ujęciach: gdy raczej samej śmierci się domyślamy, odgadujemy, gdyż ta nie została do końca wyraźnie przedstawiona, sfilmowana ani wypowiedziana. Jak pisze o filmowych adaptacjach tematów związanych ze śmiercią Tadeusz Miczka:

Od początku istnienia jednym z dominujących na ekranie tematów była szeroko podejmowana problematyka śmierci, a więc umieranie, choroby terminalne, drastyczne sceny wojenne, pojedynki, żałoba, tzw. motywy przejścia, refleksja nad nieśmiertelnością i inne zagadnienia związane z końcem życia ludzkiego. Artyści i krytycy tłumaczyli taki stan rzeczy na ogół zdroworozsądkowo, po prostu ludzką ciekawością, którą kino oferujące bezpieczne i społecznie akceptowane podglądanie zaspokaja, oraz możliwością, dzięki ambitnym twórcom, „ocieranie się” w zaciemnionej sali o najgłębsze tajemnice człowieczeństwa, lub po prostu zwykłym dreszczykiem emocji, który wszyscy widzowie lubią przeżywać. Natomiast teoretycy X muzy, chociaż często odnotowywali fakt, że jednym z najbardziej popularnych bohaterów filmowych jest Tanatos, niezwykle rzadko poświęcali swoją uwagę ekranowej śmierci<sup>6</sup>.

Film polskiej reżyserki stawia przed widzem obraz mimetyczny, dosłowny, gdzie śmierć jest unaoczniona, nazwana, nie pozostawiając widzowi miejsca na wątpliwość co do jej realności. Oglądając film, stajemy się współtowarzyszami w procesie terminalnej choroby, a także świadkami śmierci matki głównej bohaterki. Poszczególne sceny – od momentu zawyrokowania choroby nowotworowej – stają się jakby pamiętnikiem z umierania, dziennikiem obwieszczanej śmierci, która niebawem – lecz nikt nie wie dokładnie kiedy – nastąpi. *33 sceny z życia* nie są filmem popkulturowym ani zawoalowaną metafizyczną metaforą. Film, między innymi ze względu na technikę montażu, ustawienia kamery, ekspresję aktorów,

<sup>5</sup> K. Jaspers, *Sytuacje graniczne*, przeł. A. Staniewska, M. Skwieciński, [w:] R. Rudziński, Jaspers, Wiedza Powszechna, Warszawa 1978, s. 188.

<sup>6</sup> T. Miczka, *O śmierci na ekranie*, Wyższa Szkoła Administracji, Bielsko-Biała 2011, s. 5.

przypomina dokument, realistyczną opowieść, w której poprzez zbliżenia niemal się uczestniczy. Kolejne sceny niczym w teatralnym przedstawieniu odsłaniają poszczególne akty, etapy umierania, radzenia sobie z chorobą najbliższych, trudną żałobą, osamotnieniem, a w końcu z nagłą i niezapowiedzianą śmiercią drugiego rodzica. Praca kamer, gra, realistyczna konwencja filmu odzierają śmierć z patosu, a poszczególne wnętrza – korytarze szpitalne, sale chorych, urzędnictwa medyczne – wzmacniają autentyczność i nieodwracalność. Bohaterowie nie są estetyzowani. Poddawana chemioterapii matka traci włosy, jej wychudzone i wyniszczone ciało staje się tematem „czarnego humoru” rodziny. Trudno jednoznacznie powiedzieć, czy to ironia, cynizm czy bezsilność wobec nieuchronnego:

- No popatrz...
- Ładnie sobie śpi. Pierwszy raz dała mi się upić. Nie ma siły krzyczeć.
- Ładnie śpi, ale trochę wygląda na martwą.
- Ale z ciebie dowcipnisia. Rysy twarzy się wyostrzają... Piotruś... chodź tutaj do nas. Powiedz... Troszkę jak nieżywa mamusia wygląda. Nochal taki wielki.
- Pinokio!

Dosłowność, realizm filmu Szumowskiej dokonuje przełamania pewnego tabu milczenia, które dotknęło współczesne społeczeństwo Zachodu. Ono oddaliło się od śmierci, odgrodziło się uciekając od dyskomfortu świadomości własnej śmiertelności. Zmarginalizowało dyskurs o śmierci, czyniąc z niej temat krępujący, a nawet niestosowny. Szumowska dokonuje radykalnej transgresji, łamie obowiązujący nakaz milczenia, sytuując śmierć na wysokości oczu widza, a jednocześnie dokonując w nim wiwisekcji.

### Zobaczyć lęk

Postawy bohaterów w filmie Szumowskiej, w tym także głównej bohaterki, mogą wywoływać bardzo odmienne opinie i radykalne emocje. Reżyserka dotyka najintymniejszych sfer, odziera swoich bohaterów z tajemnic, pokazuje ich dramatyzm zmagania się z granicznością doświadczenia. Poszczególne postacie filmu przeżywają moment rozstania na swój własny samotny, skrajnie zindywidualizowany sposób. Reagują płaczem, śmiechem, złością, ucieczką w pracę... Pomimo łączących ich, niekiedy skomplikowanych więzi są skrajnie samotni – tak fizycznie, jak i emocjonalnie. Widz obserwuje grupę szarpiących się, niezgodnych, pełnych buntu osób, które wobec śmierci stają się dosłownie osierocone. Julia – główna bohaterka, pomimo obecności najbliższych jej osób – ojca, męża (którego w skrajnej sytuacji zdradzi i – jak można się domyślić – opuści), siostry i przyjaciela Adriana, pozostaje samotna. Doświadczenie umierania i śmierci radykalnie przewartościowuje jej życie – zostaje opuszczona w krótkim czasie przez obojga rodziców. Przystaje być czymś dzieckiem, a konfrontacja ze śmiercią jest przerastającym ją doświadczeniem. Jakby wraz z utratą rodziców zaczynała wszystko od nowa. Ta figura nowego życia, które staje przed człowiekiem po stracie rodziców, ma już w historii kultury swoją długą interpretacyjną tradycję – oznacza bezpowrotne za-

mknięcie etapu życia, który często pozostaje w pamięci jako kraina szczęśliwości, stanu bezpieczeństwa, dziecinnej bez troski. Dla Julii moment ostatecznego rozstania z najbliższymi jest jednocześnie egzaminem relacji z bliskimi. Ten niekomfortowy czas dzielony z siostrą i mężem eksponuje odrzucenie, negację, brak akceptacji i przygotowania. Mimo to nie potrafią od sytuacji uciec – zepsute drzwi windy, które nie pozwalają swobodnie i szybko wyjść ze szpitala – podkreślają napięcie i nerwowość sytuacji. Umieranie wszystkich denerwuje: „Miała umrzeć już w śróde”, a jednocześnie zmienia perspektywę. Nikt z bohaterów nie jest przygotowany, nie odnajduje się w dotychczas nierozpoznanej sytuacji. Powodów może być wiele – dynamika artystycznego życia, które wiodą postaci z filmu, rozmycie ram religijnych czy metafizycznych. To w znacznym stopniu odzwierciedlenie kultury pozbawionej pytań o zagadnienia fundamentalne. Coraz większa atomizacja, indywidualizacja życia spowodowała, że uczestnictwo w liminalności śmierci stało się formą wyboru własnej drogi. Można powiedzieć, że każdy z bohaterów reprezentuje własne studium narcyzmu, przepełnione buntem, który bardzo spektakularnie afirmuje. Julia nie chce nawet zmieniać ojca w szpitalu, jej mąż nie rezygnuje z prób w filharmonii w Kolonii, ojciec po śmierci żony ucieka w samotność alkoholowych upojeń. Adrian – niespokrewniony przyjaciel rodziny – zachowuje dystans, jest niczym obserwator, a nawet sumienie, ale nawet on najczęściej wypowiada słowa „nie wiem”, jakby strach przed nieodwracalnym odbierał wszelką mądrość i kwestionował każdą odpowiedź.

*Śmierć wchodzi w życie bohaterów psując zabawę, hamując dynamikę dotychczasowego istnienia. Jednak oni nadal się bawią, show trwa dalej, słycać śmiech, który staje się szczelną barierą niedopuszczającą powagi sytuacji. Śmierć ma być niezauważona...*

### **Rytuały bezsilności**

Tak przedstawiona wspólnota ucieka, stając się coraz bardziej bezsilna, wyzuta z rytuału, staje się całkowitym przeciwieństwem spójnej grupy z *A czego tu się bać?*. Rytuał w swoim klasycznym kształcie i rozumieniu demaskuje wszelkie praktyki, które we własnym niezmiennym symbolicznym porządku zapewniały ład uczuć i odpowiednie kanalizowanie emocji wywołanych śmiercią. Współczesność dostarczyła zupełnie nowy wachlarz postaw, wcześniej nieznanych, wypracowała narzędzia i metody (terapia, psychoanaliza), które mają ułatwiać przepracowanie straty. Śmierć jednak zostaje wyparta, a wraz z nią rytuały, które pełniły funkcję tak symboliczną, jak i deponowały swoistą „społeczną mądrość”. Umożliwiały akceptację śmierci, konstituowały późniejszą drogę i pracę żałoby, pełniły funkcję terapii zrozumiałej dla każdego uczestnika wspólnoty. Jak pisze o tym Hans-Georg Gadamer:

W odniesieniu do naszego oświeconego świata kulturowego ma sens mówienie nawet o systematycznym wypieraniu śmierci. Wystarczy tylko pomyśleć o tym, jak wcześniejsze zwyczaje i struktury kulturowe wskazywały śmierci w życiu społeczeństwa miejsce uroczyste, oraz jak ci, którzy pozostawali przy życiu, byli za sprawą obyczajów i ce-



remonii włączani we wspólne przeżywanie. Podobne zwyczaje można spotkać i dziś – a jednak płaczki starych kultur, które nadawały dramatycznego wymiaru żałobie wszystkich, byłyby dla człowieka współczesnej cywilizacji z pewnością czymś trudnym do pomyślenia i do zaakceptowania<sup>7</sup>.

Rodzina, wspólnota bohaterów *33 scen z życia*, znajduje się poza ramami jakiegokolwiek rytuału. Pogrzeb matki pozostaje pustym obrzędem, a pogrzeb ojca przypomina farsę – gdy kondukt gubi się w alejkach cmentarza, podążając za jadącym na wstecznym biegu elektrycznym karawanem. Uczestnicy pogrzebu zupełnie nie potrafią się na nim odnaleźć – nerwowo palą papierosy, zasłonięci niczym gwiazdy filmowe dużymi, ciemnymi okularami i w zupełnie niedopasowanych do sytuacji ubraniach. Pogrzeb wydaje się być dla nich egzotycznym obrzędem, z którego nic nie rozumieją. Nie ma tu szlochów, rozpaczy, nawet teatralnych szeptów czy krzyków. Pogrzeb ma całkowicie świecki charakter, prowadzony przez urzędniczkę, która, podobnie jak pozostali bohaterowie, nie potrafi znaleźć swojego miejsca w rytmie ceremonii. Tak jak sam pogrzeb omija problem religijności, tak podobnie wcześniejsze pośmiertne rytuały – a raczej ich karykatura – które po śmierci Barbary postanawiają odprawić mąż i córka. Namaszczenia udziela były już ksiądz – zresztą aktualny narzeczony drugiej z córek. Sytuacja powtarza się po śmierci ojca, przy czym prośba o jego udzielenie brzmi zupełnie groteskowo: „Tomek, słuchaj, czy ty mógłbyś teraz przyjechać do mieszkania rodziców? Bo, wiesz co, ojciec chyba zmarł. To weź może ten balsam, co mamę nim też... Tylko nie mów Kaśce, bo ja nie wiem. Może on nie zmarł...”.

Zastosowany sakrament – o ile można go tak tu nazwać – wyzuty jest z jakiegokolwiek religijnych kontekstów. Jest zbiorem teatralnych gestów i słów, które dla zgromadzonych nie mają żadnego znaczenia. Pomijane są co dłuższe fragmenty modlitwy, a niby-ksiądz nie może pojawić się w sutannie, „aby przypadkiem nie wystraszyć Basi”. Sceny te – poza ich absurdalnością – akcentują zarówno bezradność opuszczonych nagle dzieci, jak i obcość rytuałów. Są one poza ramami jakiegokolwiek sacrum, pozbawione katartycznej roli „ostatniego pożegnania”.

Zarówno Michel Vovelle, jak i Philippe Ariès piszą o społecznym konsensusie, zgodzie na milczenie o śmierci. Społeczeństwo wypracowało – wraz z postępem racjonalności, nauki, w tym medycyny – szereg kurtuazyjnych zachowań i gestów, by zgrabnie omijać temat umierania. Bohaterowie *33 scen z życia* są całkowicie nieprzygotowani na to doświadczenie, którego mimowolnie stają się uczestnikami. Starają się od niego uciec, ominąć, zignorować. Jean Baudrillard pisze:

Śmierć, podobnie jak żałoba, staje się czymś obscenicznym i krępującym, dziś w dobrym tonie jest jej ukrywanie, może przecież zburzyć komuś dobre samopoczucie. Dobre manieri każą nam unikać wszelkich odniesień do śmierci<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> H.-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, Media Rodzina, Poznań 2011, s. 84.

<sup>8</sup> J. Baudrillard, dz. cyt., s. 237.

Swoim filmem *33 sceny z życia* Szumowska łamie barierę „dobrego smaku”. Dotyka problemu skrajnego, uniwersalnego dla ludzkich przeżyć. Jednocześnie odziera śmierć z jej patosu – pokazuje ludzką bezradność, egoizm, a nawet cynizm. Film swoim tematem wprowadza doświadczenie śmierci z obszaru zakazanego dyskursu, ale jednocześnie portretuje człowieka całkowicie obnażonego z woali metafizyki czy nawet sentymentu.

### **Ciało – śmierć – nieobecność**

Trzecim filmem portretującym śmierć jest *Body/Ciało* z 2015 roku, w którym reżyserka kolejny raz konfrontuje widza z doświadczeniem śmierci, jednak jej obecność pozostaje w nim niejako przesłonięta, oddalona, ale jednak obecna. W przeciwieństwie do *33 scen z życia* – ten obraz wydaje się znacznie bardziej ascetyczny, przypominając raczej sztukę teatralną niż film fabularny. Wielokrotnie przyrównywany do kina Krzysztofa Kieślowskiego film Szumowskiej zawiera wiele elementów spójnych z poetyką reżysera *Przypadku*, jednak metafizyka w nim zawarta jest dużo bardziej zdystansowana, nieco ironiczna. Porównania do filmów Kieślowskiego odnoszą się nie tylko do samego podjęcia tematu śmierci, ale również do sposobu filmowania – blokowiska przypominające ujęcia z *Dekalogu*, dramatycznie zarysowane postaci, problematyka graniczności. Szumowska nie odtwarza jednak atmosfery filmów Kieślowskiego, raczej demaskuje bezradność, nieumiejętność odnalezienia się w sytuacji liminalnej. Zderza odbiorcę z problemem utraty – żony, matki, z którą osamotnieni bohaterowie, mąż i córka, nie potrafią sobie poradzić. Pomimo upływu lat ich żałoba nie jest przepracowana, osamotniona rodzina nie tworzy już wspólnoty – córka, aby zwrócić na siebie uwagę, a także aby odreagować emocje, popada w bulimię, z kolei ojciec, cyniczny prokurator, spotykający się ze śmiercią innych – anonimową, odległą – stara się zapomnieć o swoich dramatach w alkoholu. Pod tą pozornie twardą, grubą skorupą obojętności i milczenia o utracie istnieje jednak trudna do zdefiniowania obecność matki, a raczej jej duch, który powraca do mieszkania, praktykując tam dawne zachowania – jak słuchanie muzyki czy regulowanie grzejników.

Nieprzepracowana śmierć powoduje, że każdy z bohaterów ucieka we własne introwertyczne zachowania, wypierając tym samym realność utraty. Ojciec – owdowiały prokurator – zdaje sobie sprawę z niejednoznaczności sytuacji, dostrzega niepokojące sygnały, pojawia się na wykładzie dotyczącym spirytystyki, jednak chłodna racjonalna kalkulacja nie pozwala mu uwierzyć w obecność siły nadprzyrodzonej. Bez obaw jednak zbliża się do zwłok – porzuconego noworodka, wisielca (który ostatecznie ożywa), rozpoznaje zwłoki swojej żony podczas ekshumacji. Martwe ciała, trupy są dla niego przedmiotami, pozbawionymi cech indywidualizmu, jednostkowości. Jak o trupie pisze Louis-Vicent Thomas:

Uprzedmiotowanie trupa to odebranie mu wszelkiej wartości przypominającej istotę, jaką był. W optyce realistycznej poprzestać można jedynie na zjawisku biologicznym, jakie reprezentuje; można także, nadal uznając w martwym ciele atrybuty, negocjować ją

dla potwierdzenia swej mocy, rozmyślnie traktując ją jako rzecz celem powtórnego zabicia<sup>9</sup>.

To martwe ciała, które mogą stanowić punkt wyjścia dla śledztwa, pracy, jednak pozbawione historii, która mogłaby poruszyć czy zainteresować chłodny, zdystansowany umysł urzędnika.

W zupełnie inny kontekst rozważań wpisuje się ciało, które definiuje córka – ta ma żal do ojca o przeszłość, śmierć matki, brak emocji, alkoholizm, zmagając się z neurotyczną potrzebą miłości, o której pisze Karen Horney:

Pragnienie miłości występuje tak często w nerwicach i tak łatwo daje się rozpoznać wyszkolonemu obserwatorowi, że można je uważać za jeden z najpewniejszych wskaźników lęku. Dla kogoś odczuwającego absolutną bezsilność wobec niezmiennie zagrażającego i wrogiego świata poszukiwanie miłości wydaje się najbardziej logicznym i bezpośrednim sposobem szukania życzliwości, pomocy czy uznania<sup>10</sup>.

Wychudzone, chore ciało jest dla dziewczyny źródłem obrzydzenia, tym samym jednak skupiając uczucie wstrętu na samej sobie. Kierując się estetycznymi oczekiwaniami, własne ciało doprowadza do chorobliwego wychudzenia, osłabienia doprowadzającego ją do granicy śmierci. Analizując wstręt do pokarmu, Julia Kristeva pisze:

Obrzydzenie do jedzenia to prawdopodobnie najbardziej podstawowa i archaiczna postać wstrętu. Kiedy ten niegroźny kożuch na powierzchni mleka – cienki jak bibułka papierosa, żalony jak skrawek paznokcia – zostaje dostrzeżony albo dotknie ust, wówczas skurcz gardła i jeszcze niżej, żołądka, brzucha wszystkich wnętrzości napina ciało, wyciska łyzy i żółć, przyspiesza bicie serca, pocą się czoło i dłonie. Ten zawrót głowy mąci wzrok, chwytają mnie *mdłości* wobec tej warstewki na mleku i oddzielają mnie od matki, od ojca, którzy mi ją podsuwają<sup>11</sup>.

Zerwana relacja z matką, pragnienie ucieczki od życia z ojcem splata los osieroconej dziewczyny z trzecią bohaterką filmu – terapeutką Anną. Pracująca w szpitalu dla nerwowo chorych kobieta tylko pozornie prowadzi uporządkowany tryb życia – w rzeczywistości jej biografia uwikłana jest w wiele kontekstów mortualnych.

Najbliższym i najbardziej osobistym doświadczeniem jest śmierć dziecka, które umiera jako niemowlę w wyniku tzw. „śmierci łóżeczkowej”. Kobieta tylko pozornie daje sobie radę z tą utratą – jej mieszkanie nadal wypełniają zabawki, łóżeczko dziecięce, pokój niemowlęcia. Spokój emanujący od kobiety i niewątpliwa życzliwość nie są rezultatem przepracowania żałoby, lecz głębokiego stłumienia utraty, do której się nie przyznaje nawet przed matką, pokazując fotografię zmarłego kilkuletniego chłopca zerwaną z zamieszczonego na drzwiach klatki schodowej nekrologu. To nieprzyznanie się do śmierci eksponuje osobistą bezradność,

<sup>9</sup> L.-V. Thomas, *Trup*, przeł. K. Kocjan, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1991, s. 100.

<sup>10</sup> K. Horney, *Neurotyczna osobowość naszych czasów*, PWN, Warszawa 1982, s. 82.

<sup>11</sup> J. Kristeva, *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie*, przeł. M. Falski, Wydawnictwo UJ, Kraków 2007, s. 9.

ukrywaną i zasłanianą jak własne ciało. Ciało Anny jest starannie ukrywane, chronione, nie jest eksponowane, dowartościowane, a raczej zasłonięte, jakby ukrywało tajemnicę – jest jak wytykają jej podopieczne – wstrętne, zdeformowane, niekobiece. Jednak postać ta ciało przekracza, dokonuje transgresji ku światu niematerialnemu. Jest to możliwe dzięki predyspozycjom medium, które jak twierdzi, posiada – kontaktuje się ze zmarłymi, przekazuje informacje, listy, znaki, widzi ich. Anna-medium realizuje potrzebę duchowości, obecności spirytyzmu, pragnienia potwierdzenia istnienia życia po śmierci, którego świadomość, jak mówią jej „pacjenci” na seansach spirytystycznych, bardzo im pomaga. Działalność bohaterki – funkcja zarówno psychologa, jak i medium przywołuje działania Elisabeth Kübler-Ross, niejednokrotnie deklarującej autentyczność kontaktów ze zmarłymi. Jak pisze o jej aktywności promującej Raymonda Moody’ego Vovelle:

Opublikowane pod koniec 1976 roku *Życie po życiu*, niewielka książeczka, której autor miał zresztą naukowe wykształcenie, pozornie wydaje się ciągiem dalszym wywiadów z umierającymi, od dziesięciu lat przeprowadzanych przez Elisabeth Kübler-Ross (która napisała wstęp), i tych, którzy podjęli jej myśl. Ale tu wywiady przeprowadza się ze zmarłymi, to znaczy wybawionymi, którzy wyszli z klinicznej śmierci i zdają cenną relację z krótkiego pobytu na tamtym świecie. Wszystkie wywiady potwierdzają, że tamten świat istnieje, bo prawie wszyscy widzieli tunel, światło. Kilku żydów widziało anioła, kilku chrześcijan brodatą postać<sup>12</sup>.

Postać Anny łączy dramat ojca i córki – nieudany seans spirytystyczny, którego celem miało być nawiązanie kontaktu ze zmarłą matką, porządkuje ich stosunek, oczyszcza relację, śmierć przestaje być wyrzutem i argumentem podczas kolejnej kłótni. To forma przekroczenia cielesności, racjonalności i wprowadzenia w jej miejsce porozumienia.

## Podsumowanie

Bohaterowie Małgorzaty Szumowskiej nie deklarują metafizycznych doświadczeń – mieszkańcy mazurskiej wsi traktują śmierć jako naturalne doświadczenie, które wymaga skupienia troski, nie jest jednak zjawiskiem nienaturalnym, któremu należałoby się sprzeciwiać. Cykl rytuałów wyznaczających ich życie zapewnia stabilność i przewidywalność kolei losu. Doświadczenie graniczne, jakim jest śmierć, jeszcze bardziej ich ze sobą integruje, a wspólne przeżycia stają się punktem wyjścia do dalszych opowieści.

Tej opowieści pozbawieni są członkowie rodziny zaprezentowanej w *33 scenach z życia* – izolacja, atomizm, brak porozumienia pogłębia emocjonalną przepaść i skłania ku narcyzmowi, walce o własną przyjemność. Brak rytuału, nieumiejętność odnalezienia się w nowych okolicznościach rozbijają to, co – jak się okazuje –

<sup>12</sup> M. Vovelle, *Śmierć w cywilizacji zachodu. Od roku 1300 po współczesność*, przeł. T. Swoboda, M. Ochab i in., Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 720.

tylko pozornie integrowało. Miejsca dawnego obyczaju zastąpiła afirmacja samotności, zagubienie i strach obcy dawnej wspólności.

Strach ten jest na nowo pokonywany w *Body/Ciele*. Śmierć nie jest w tym filmie Szumowskiej tak wyraźnie wyeksponowana, widać jednak jej bolesne konsekwencje w postaci nieprzepracowanej śmierci całej trójki bohaterów, którzy uciekają się do samotnych działań, a ich rezultaty stają się oraz wyraźniej destruktywne.

Trylogia Małgorzaty Szumowskiej może zostać wpisana w schemat przemiany, który zaobserwować można w dynamicznym społeczeństwie i kulturze współczesności. Dawne porządkujące rytuały tracą te właściwości i wagę, ich miejsce wypełnione jest samotnym negowaniem śmierci i coraz bardziej wyrafinowanymi metodami stłumienia poczucia utraty i żalu z nią związanymi. Miniona obyczajowość regulująca wspólnotowe zachowania została zastąpiona indywidualnymi poszukiwaniami i neurotycznymi postawami. Śmierć nie jest już elementem codzienności, ale zmarginalizowanym doświadczeniem, które dla współczesności staje się zgorzzeniem i skandalem.

# Franka i Marta – z różnych światów do jednego końca – śmierci samobójczej. Refleksje o śmierci sobie zadanej na podstawie „Chama” i „Marty” Elizy Orzeszkowej<sup>1</sup>

MARTA ANNA SAŁAPATA

## STRESZCZENIE

W prezentowanym artykule podjęta zostaje próba spojrzenia na literacki obraz samobójcy. Punktem odniesienia dla analizy krytycznoliterackiej i pedagogicznej stają się losy dwóch bohaterek z twórczości Elizy Orzeszkowej, które na kartach jej powieści *Cham* i *Marta* odebrały sobie życie, a mianowicie Franciszki Chomcówny oraz Marty Świckiej. Artykuł to także ilustracja słów Bernarda Mandeville’a: „są rzeczy, do których człowiek żywi lub może żywić silniejszą awersję niż do śmierci, o tym jasno świadczy samobójstwo”. Chomcówna nie potrafi odnaleźć się w wiejskiej wspólnotce. Nie umie zaakceptować szczerej miłości i wybaczenia popełnionych przez nią błędów ze strony swojego męża. Świcka nie wie, jak odnaleźć się w społeczeństwie po śmierci męża. Nie znajduje pracy, stopniowo staczając się „po równi pochyłej” wraz z chorującą córką. Obie kończą życie w tragicznych okolicznościach.

*Że zaś są rzeczy, do których człowiek żywi lub może żywić silniejszą awersję niż do śmierci, o tym jasno świadczy samobójstwo.*

Bernard Mandeville

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu nr: K/ZDS/005729 pt. *Odpowiedzialność umierania i śmierci*.

## Wstęp

W *Księdze żałoby i śmierci* o samobójstwie czytamy, iż jest to zjawisko polegające na zabiciu samego siebie<sup>2</sup>. Stanowi ono kontrowersyjny i trudny temat, aczkolwiek niezwykle interesujący. Wszelkie teoretyczne egzemplifikacje i dane uzyskiwane w wyniku podejmowanych badań stanowią jedynie kolejne kroki do zrozumienia jego istoty, gdyż problem ten nie jest – i nie wydaje się, aby był kiedyś – do końca poznany.

Odpowiedź na wciąż – od wieków już – zadawane pytanie, *dlaczego ktoś decyduje się na odebranie sobie życia*, zależy, jak pisze Marek Adamkiewicz, od określonej tradycji kulturowej, światopoglądu (filozofii, religii, prawa) oraz wykształconych historycznie obyczajów<sup>3</sup>, dlatego też ocena społeczna tego zjawiska rozpina się na linii apoteoza – potępienie; od najwyższego aktu niezależności i wolności do destrukcji życia człowieka, grzechu śmiertelnego<sup>4</sup>. Socjologia traktuje samobójstwo przede wszystkim jako fakt społeczny, psychologia jako wynik specyficznych właściwości jednostki oraz skutek choroby psychicznej, medycyna – jako swoistą chorobę cywilizacyjną. Jest to zjawisko wielowymiarowe, będące wynikiem interakcji pomiędzy czynnikami biologicznymi, genetycznymi, psychologicznymi, socjologicznymi i środowiskowymi. Taksonomia samobójstw obejmuje m.in.: samobójstwo bezpośrednie i pośrednie; symboliczne, emocjonalne czy też popełniane z motywów duchowych. Spotyka się samobójstwa będące ucieczką od problemów, demonstracyjne (popełniane z zemsty, jako element emocjonalnego szantażu), jako efekt wierności określonej idei/zasadzie czy też grupie; z pietyzmu, z rezygnacji i z poświęcenia. Ze względu na liczbę potencjalnych ofiar wyróżnia się samobójstwo indywidualne i rozszerzone. Zenomena Płużek zaznacza, iż samobójstwo jest ostatnim etapem drogi, która wiedzie od myśli przez tendencje do aktu samobójczego<sup>5</sup>, Erwin Ringel zaś za decydujące elementy syndromu presuicydalnego uważa zawężenie, agresję hamowaną i autoagresję oraz fantazje samobójcze<sup>6</sup>.

Emil Durkheim – francuski filozof, pionier socjologii i pedagog, w drugiej połowie XIX wieku wyróżnił cztery społeczne typy samobójstw. Jak twierdzi cytowana

<sup>2</sup> Za: *Samobójstwo*, [w:] *Księga żałoby i śmierci*, red. M. Wańczowski, M. Lenart, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa 2009, s. 441.

<sup>3</sup> M. Adamkiewicz, *Oblicza śmierci. Propedeutyka tanatologii*, Europejskie Centrum Edukacyjne, Toruń 2004, s. 291.

<sup>4</sup> O owych punktach odniesienia w ocenie zjawiska samobójstwa pisała Mirosława Michalska-Suchanek w książce *Fenomen samobójstwa*: „W obejmującej wiele setek lat przestrzeni czasowej postrzeganie i moralną kwalifikację samobójstwa wyznaczały dwie poważne doktryny normatywne. Pierwsza – filozofia starożytnych Rzymian – głosiła apoteozę wolności, przeradzającą się wręcz w pochwałę samouniżenia, druga zaś to – egzekwująca bezwzględny zakaz pozbawiania się życia – filozofia chrześcijańska”. M. Michalska-Suchanek, *Fenomen samobójstwa. Długa historia krótko opisana*, Instytut Mikołowski, Mikołów 2011, s. 12.

<sup>5</sup> Z. Płużek, *Samobójstwo*, [w:] *Encyklopedia psychologii*, red. W. Szewczuk, Fundacja Innowacja, Warszawa 1998, s. 783–87.

<sup>6</sup> E. Ringel, *Gdy życie traci sens. Rozważania o samobójstwie*, Wydawnictwo Glob, Szczecin 1987, s. 57.

powyżej M. Michalska-Suchanek: „uczony całkowicie zmienił sposób postrzegania i klasyfikacji samobójstwa”<sup>7</sup>. W swoich analizach uznał, że samobójstwa nie są determinowane przez stany indywidualnej świadomości ani organiczno-psychiczne konstytucje jednostki, ale kondycją społeczeństwa, które, z uwagi na postępującą dezintegrację (anomię), nie jest w stanie zapobiec tego typu tragediom. Wyróżnił on samobójstwo egoistyczne (popełniane przez ludzi osamotnionych, nieodczuwających związku ze społeczeństwem, ogarniętych albo melancholijnym znużeniem, epikurejską obojętnością), anomiczne (do których dochodzi w następstwie zakłócenia porządku i zachwiania struktur składających się na istotę społeczeństwa). Jak podaje M. Michalska-Suchanek:

sytuacja przyczyniająca się do zaistnienia samobójstwa anomicznego może być zlokalizowana w przestrzeni makrosocjalnej w przypadku kryzysu, gospodarczego czy politycznego, lub mikrosocjalnej (anomia domowa), gdy na przykład umiera jeden z małżonków albo małżeństwo się rozwodzi<sup>8</sup>.

Kolejne zdefiniowane przez Durkheima rodzaje samobójstwa to samobójstwo altruistyczne (których dopuszczają się jednostki odczuwające z kolei nadmierny związek z daną grupą, dla której poświęcają poczucie własnej indywidualności na rzecz wartości grupowych) oraz fatalistyczne (wywołane tragiczną sytuacją jednostki, która nie znajduje dla siebie z żadnych alternatyw wydobywania się z trudnego położenia).

Po motyw śmierci samobójczej bohatera poeci i powieściopisarze sięgają od dawna. Judasz Iskariota, Antygona, Ofelia, Werter, Gustaw, Petroniusz i Eunice, Wołodyjowski, Ziembiewicz – wspomnienie powyższych postaci pokazuje, w jak wielorakich kontekstach osadzona jest ich śmierć, otwierają różne możliwości interpretacji, rozważań, refleksji. Śmierć samobójcza bohatera jest wielokrotnie polemiką z poglądami, dogmatami, organizacją otaczającą go rzeczywistości. Może być to działanie podjęte z rozpacz, w wyniku wyrzutów sumienia, szaleństwo z powodu odrzuconej miłości czy spektakularny akt wolności, wyraz niezależności woli. Gdzie indziej przybiera formę narzędzia walki, jest wyrazem protestu bohatera, spektakularnego sprzeciwu wobec świata lub bezkresnym świadectwem patriotyzmu i honoru. Może być to również ucieczka od odpowiedzialności lub wyraz bezdennej rozpacz, niemocy, bezsilności wobec przytłaczającego świata.

W poniższym tekście podjęłam próbę spojrzenia na literacki obraz samobójcy jako osoby, o której – według słów Jean-Claude Schmitta – „mówimy zawsze jako o osobie odartej z wszelkiej nadziei, przez „beznadziejność” rozumiejąc pewien stan psychiczny”<sup>9</sup>. Te słowa stały się punktem odniesienia do analizy losów dwóch

<sup>7</sup> M. Michalska-Suchanek, *Fenomen samobójstwa...* dz. cyt., s. 54.

<sup>8</sup> Tamże, s. 69.

<sup>9</sup> J.-C. Schmitt, *Samobójstwo w średniowieczu*, [w:] *Antropologia śmierci – myśl francuska*, red. S. Cichowicz, J.M. Godzimirski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993, s. 193.



bohaterek z twórczości Elizy Orzeszkowej, które na kartach jej powieści odebrały sobie życie, a mianowicie Franciszki Chomcówny oraz Marty Świckiej.

### **Żona nadniemeńskiego chama**

Pierwszą opisywaną kobietą, która postanowiła sama zakończyć swe życie, jest bohaterka powieści ukończonej przez pisarkę w marcu 1888 r. Mowa o *Chamie*, który zdobył – obok *Nad Niemnem* – „największy i najogólniejszy rozgłos w krytyce i w publiczności”<sup>10</sup>. W utworze tym Orzeszkowa „zajęła się ludzkimi charakterami, przypadkami życia i śmierci, sprawami uczuć wiążących dwoje ludzi i całym systemem napięć określających i współżycie”<sup>11</sup>. Owych dwoje ludzi to właśnie Franka i Paweł Kobycycki. Julian Krzyżanowski tak omawia treść utworu:

Powieść o rybaku nadniemeńskim, Pawle Kobycyckim, nie obfituje w nadmiar niezwykłych wydarzeń. Stanowią je dzieje jego małżeństwa z pokojówką miejską, która po jakimś czasie porzuca „chama” dla lokaja; zmuszona nędzą, powraca do męża z cudzym dzieckiem, bałamuci krewniaka, usiłuje otruc męża, gdy zaś ten jej wszystko wybacza, przerażona zarówno jego nieludzką dobrocią, jak i własną zbrodniczością, popełnia samobójstwo<sup>12</sup>.

Faktycznie, jest to powieść o Pawle, na co wskazuje nawet sam tytuł, lecz postacią wybijającą się ponad wszelkie inne jest – jak ją określa Krzyżanowski – „żona-wywłoka”<sup>13</sup>:

[...] postać jej, szczupła, zgrabna, wpoólnaga, z żałośnie wyciągniętymi ramiony, posiadała wydatność doskonale wypukłej wierzby. Była ona wpoólnaga, bo wysoko podniesiona spódnica nie zakrywała nawet jej kolan, a ciemny kaftan, z zawiniętymi rękawy i szeroko otwarty, odkrywał prawie całe ramiona, szyję i część piersi, którym blaski wschodu nadawały barwę złotawą. Bardzo czarne włosy podnosiły się bezładnie nad zgrabną jej głową i obfitymi, krótkimi, krętymi strugami spadały na plecy<sup>14</sup>.

Taką Frankę zobaczył Paweł po raz pierwszy. Spodobala mu się, ze swym żywym uśmiechem na ustach i śmiałością w oczach. Ale nie tylko powierzchowność Franki zaintrygowała Pawła. Było w niej jeszcze coś:

[...] uderzające połączenie cech, na pozór zupełnie sprzecznych; wezbranej siły ciała i jego niezdrovia, rozhasanej prawie swawoli i dręczącego cierpienia<sup>15</sup>.

Cierpienie to było spowodowane sytuacją życiową Franki. Była ona służącą na pańskich dworach, co godziło w jej poczucie własnej wartości. Była niezwykle dum-

<sup>10</sup> E. Orzeszkowa, *O sobie.... Wstęp* Julian Krzyżanowski, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa 1974, s. 111.

<sup>11</sup> J. Detko, *Eliza Orzeszkowa*, Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1971, s. 277.

<sup>12</sup> J. Krzyżanowski, *O „Chamie” Elizy Orzeszkowej*, [w:] Tenże, *W kręgu wielkich realistów*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1962, s. 196.

<sup>13</sup> Tamże, s. 197.

<sup>14</sup> E. Orzeszkowa, *Cham*, Wydawnictwo „Czytelnik”, Warszawa 1979, s. 8.

<sup>15</sup> Tamże.

na ze swojej rodziny, wciąż powtarzała: „Sroce spod ogona nie wyskoczyłam, a że w służbę poszłam, to już taka dola moja nieszczęśliwa... Rodziców szelmów Pan Bóg mnie dał...”<sup>16</sup>. Bieda i ciężka praca, do jakiej Franka zmuszona była przywyknąć, spowodowały wyidealizowanie „dawnych czasów”. Uważała się za lepszą od wszystkich tych, z którymi musiała przebywać, a wrodzony temperament nie pozwolił jej nigdzie dłużej zagrzać miejsca. Było jej wszystko jedno, gdzie i u kogo miałaby służyć, a to dlatego, że ta praca pozwalała jej jednocześnie poruszać się w przestrzeni kamienicy jak też dworu, co zdecydowanie poprawiało jej samopoczucie. Narrator tak mówi o jej postrzeganiu świata:

Wszędzie ściany cudze i ludzie cudzy, wszędzie jest sierotą, której nikt prawdziwie nie polubi i nikt nie przygarnie. [...] Sierotą ją Pan Bóg zrobił i tułać się po tym świecie kazał, a za każdą kropelkę przyjemności cały dzbanek trucizny wypijać...<sup>17</sup>.

Znalazł się jednak ktoś, kto współczuł France. W trakcie rozmów z nią dziwił się bardzo, że można w taki sposób żyć. Swym pojawieniem się wniosła zamęt „w spokojny, wśród ciężkiej pracy kryształowy żywot ustronia wiejskiego”<sup>18</sup>. Życiem Pawła kierował nurt życia przyrody, był on człowiekiem spokojnym, szanującym zastany przez siebie porządek świata. Natura określała jego osobowość – spokój wód Niemna porównywać można do spokoju jego duszy. Lecz właśnie ów spokój zmąciło pojawienie się Franki. Dokładniej – Franki cierpiącej, skazanej na w o ł o c z a s z c z e życie. Paweł zauważył w jej osobie iskry żalów, smutków, niepokojów, które targały tą nieszczęśliwą kobietą – i postanowił ją uratować. O decyzji tej Henryk Markiewicz napisał:

Nadniemeński rybak podejmuje jako oczywisty obowiązek, „zadanie ludzkie, dobre, święte” – uratowanie moralne swej żony, ofiary deprawującego wpływu miasta i patologicznych cech własnej psychiki<sup>19</sup>.

Franka została żoną Pawła. Ofiarował jej miejsce na ziemi, które należeć miało tylko do niej. Ofiarował jej swe uczucia: serdeczność, przywiązanie, miłość. W czasie pierwszego spotkania płakała, że nie ma nikogo na tym świecie, ani brata, ani siostry, że pewnie umrze gdzieś pod płótem. Teraz zyskała własny dom, gospodarstwo i kochającego męża, przyjaciela. Ale była to chłopska chata, mąż – chłop. Czy złożyła przysięgę małżeńską powodowana nagłym impulsem, nastrojem chwili – nie wiadomo. Wprawdzie była tym „nadniemeńskim rybakim” przez jakiś czas zafascynowana, ale perspektywa życia wśród chłopów, pracy w polu, wsłuchiwanie się w spokojny ton głosu Pawła – mówiącego o uspokajaniu swej duszy i czynieniu dobra – przerażała ją:

Otóż i chłopinka ze mnie! otóż i przemieniłam się w chłopinkę! [...] Ot, już i po mnie! Pochowana ja i zakopana na wieki i nie będzie już dla mnie innego życia na świecie jak

<sup>16</sup> Tamże, s. 22.

<sup>17</sup> Tamże, s. 27.

<sup>18</sup> J. Krzyżanowski, *O „Chamie” Elizy Orzeszkowej...*, dz. cyt., s. 197.

<sup>19</sup> H. Markiewicz, *Pozytywizm*, PWN, Warszawa 1999, s. 149.

te chłopskie, którego ja nigdy nie znała i znać nie chciała! Twarz rękoma zakryła i rozplakała się na całą chatę<sup>20</sup>.

Z tej reakcji widać, że ślub z chłopem poczytywała za mezalians. Przeczuwała nadchodzącą tęsknotę do dawnego życia, zabaw miejskich, towarzystwa paniczów. Jednak na pewien czas przycichła. W domu Pawła nie miała żadnych obowiązków – on wypływał na rzekę, przygotowywał obiad, przynosił drewno do paleniska, zajmował się gospodarstwem. Franka sypiała do południa, miała odpoczywać, uspokajać swą wzburzoną duszę i stawać się dobrą. Jednak pobłażliwość Pawła nie odniosła skutku. Przyszło znudzenie ciszą i martwością egzystencji ludzi z niższego stanu. Natura zachwyliła ją jedynie na krótko, przytłoczyła ją monotonia spokojnego wiejskiego rytmu<sup>21</sup>. Tęsknota za miejskim gwarem i poczucie wtrącenia w próżnię pchnęło ją w ramiona lokaja służącego w pobliskiej willi. Jakis czas później uciekła z nim do miasta, bez słowa pożegnania.

Ból Pawła był ogromny. Utracił kobietę, którą pokochał, lecz poniósł też klęskę jako pedagog<sup>22</sup> – nie nauczył Franki życia w spokoju, bez gwałtownych uniesień. Twierdził, że przegrał też jako chrześcijanin – nie potrafił uratować jej duszy. Zmierzniał, posmutniał, od ludzi się odciął. Pocieszano go słowami:

C z o r t o u s k a córka do swego b a ć k a c z o r t a powróciła. Wiadomo c z o r t swoje dzieci lubi i nigdy ich zupełnie od siebie nie puszcza. [...] Tak już musi być; tak już widać Pan Bóg najwyższy chce, żeby jedno ludzkie Jemu, a drugie c z o r t u służyli. Ty, Pauluk, Bogu służ, a o czortowską córkę nie dbaj. Cudza ona tobie była i cudza znów zrobiła się. Niechaj sobie marnie ginie i przepada<sup>23</sup>.

Czas mijał, Franka bawiła się w mieście, Paweł nadal wypływał na Niemen. Modelił się o miłosierdzie dla niej, a słowem szeptanym codziennie wieczorem towarzyszyła cicha nadzieja, że może jeszcze kiedyś powróci i tak też się stało:

W sieni słyhać było stąpanie [...]. Ktoś tam szedł cicho, nieśmiało, na podobieństwo skradającej się myszy. [...] Z ciemności zalegających sięń, spod samej ściany wyszedł nieśmiały szepc:

– To ja.

– Kto? – powtórzył i cały naprzód się podał.

<sup>20</sup> E. Orzeszkowa, *Cham...*, dz. cyt., s. 48.

<sup>21</sup> Jak pisała Magdalena Kreft: „Ludzi o chorych duszach uleczyć może także natura, jednak nie tych, którzy jej nie dostrzegają i nie cenią (np. nie uleczy Franki z *Chama*, Julka z *Widm*, Wiktor z *Braci*). Zachwyty nad naturą stale bowiem wykracza u Orzeszkowej poza relacje estetyczne i wiąże się z relacją etyczną”. M. Kreft, *Koncepcja „przecywilizowania” w twórczości Elizy Orzeszkowej*, „Roczniki Humanistyczne” 2005, nr 1, s. 143.

<sup>22</sup> Określenie to nie jest użyte bezzasadnie, Paweł bowiem postanowił Frankę wychować. Jak pisze Patrycja Hładoń: „Jej dzika «inność» nie mieści się w granicach znanej mu kultury, stąd czuje, że spoczywa na nim obowiązek «misji wychowawczej», polegający przede wszystkim na wyrugowaniu tej dziwacznej, niemożliwej do zaakceptowania przez jego kulturę – obcości, która krzyczy już z jej cielesności”. P. Hładoń, *Wbrew lekturowej tradycji – o ciele i cielesności w „Chamie” Elizy Orzeszkowej*, „Anthropos” 2008, nr 10–11, s. 99–100.

<sup>23</sup> Tamże, s. 101–102.

– Ja... Franka<sup>24</sup>.

Nie wróciła sama, gdyż owocem jej trzyletniego bywania w świecie był chłopiec, Oktawian. Aleksandra Bigay-Mianowska tak mówi o postaci Pawła:

Kochać umiał ten nadniemeński rybak, nad wszystkimi górujący, którego by śmiało umieścić można gdzieś nad jeziorem Genezaret w czasach, kiedy Chrystus chodził jeszcze po ziemi i do czynów wielkich i świętych porywał<sup>25</sup>.

Według Krzysztofa Kłosińskiego, Orzeszkowa, kreując postać rybaka, odwoływała się do psychologii religii i przeżyć religijnych autorstwa Ernesta Renana, stąd też Paweł jest chłopem kontemplującym, uduchowionym, o świętym imieniu, w cierpliwości swej i wyrozumiałości niczym Jezus<sup>26</sup>. Przyjął on Frankę – choć po długiej walce wewnętrznej, ofiarując swe cierpienie i wstyd „Bogu przenajświętszemu na ofiarę... za jej nawrócenie... za zbawienie duszy grzesznej”<sup>27</sup> – znów nazwał ją gospodynią, dziecka zaś nie nazywał bękartem, ale za swoje uznał. Wdzięczność Franki nie miała granic, a w uniesieniu powiedziała nawet, że:

[...] teraz już zawsze, zawsze pocziwiał i posłuszną będzie, a jego kochać i szanować nie przestanie do śmierci, gdyby zaś przestała, sama sobie pętlę na szyi zawiąże lub otruje się, aby ziemia takiego potwora już nie nosiła [...] <sup>28</sup>.

Niestety Franka po pewnym czasie poczuła, że jest w potrzasku. Paweł zmienił swój sposób postępowania w stosunku do żony i uznał, że skoro „rozpieszczanie” nie przyniosło oczekiwanych efektów, to pomogą praca i posłuszeństwo. Pilnował, aby codziennie odmawiała modlitwę, sumiennie wykonywała swoje obowiązki, dbała o dziecko, którym poniewierała w czasie mieszkania w mieście. France taka srogość zaczęła przeskadzać, a obowiązki ciążyły. Dlatego też zaczęła szukać ukojenia w kolejnych męskich ramionach, które należały tym razem do młodego Daniłka – brata Filipa (męża Pawłowej siostry). Tym razem zdrada nie spotkała się z wyrozumiałością. Dając upust swej złości, Paweł pobił Frankę, jednak zaraz potem popłakał się i z żalem mówił, że dla niej już chyba nie ma żadnego ratunku. Podniesienie ręki na kobietę było dowodem bezsilności, klęski. A Franka?

Żeby jemu Pan Bóg nigdy tego nie darował, jak ja mu nie daruję! [...] Nie daruję... nie daruję... do śmierci pamiętać będę, taką obrazę, taką hańbę... oj, hańbę! hańbę! hańbę! Oj, Bożeż mój, czego ja dożyłam, czego się doczekałam! Czy mnie na to matka rodziła, żebym chamskie kulaki na swoich piersiach czuła! [...] <sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Tamże, s. 124.

<sup>25</sup> A. Bigay-Mianowska, *Spółczesność polskie w twórczości Elizy Orzeszkowej*, Księgarnia Stefana Kamińskiego, Kraków 1944, s. 18.

<sup>26</sup> K. Kłosiński, *Mimesis w chłopskich powieściach Orzeszkowej*, „Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach” 1990, nr 1129, s. 180–181.

<sup>27</sup> E. Orzeszkowa, *Cham...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>28</sup> Tamże, s. 142.

<sup>29</sup> Tamże, s. 169.

Czuła się poniżoną, niesprawiedliwie ukaraną, sponiewieraną. Ponownie przypominała swe pochodzenie, swych bogatych krewnych, – i rósł w niej żal ogromny, że Paweł – ten „cham, grubianin, niedźwiedz, rozbójnik, krwiożerca [...] wół, nudny, stary...”<sup>30</sup>

– śmiał podnieść na nią rękę! Znienawidziła go i postanowiła za swą „krzywdę” odpłacić. W tej chwili nie była już rozżaloną pokojową sługą z pierwszego spotkania z rybakiem. Była chorą, zawziętą i pragnącą zemsty, szaloną istotą.

Orzeszkowa wielokrotnie sugeruje, że to choroba psychiczna Franki miała bardzo duży wpływ na jej postępowanie, nerwowość, która „zgodnie z kwestionariuszem Krafft-Ebinga”<sup>31</sup> stanowiła dla pisarki podstawę do stworzenia wizerunku bohaterki. Do tego momentu zachowanie bohaterki determinował „świat marzeń i aspiracji”<sup>32</sup>, który dawał jej poczucie wyższości nad innymi członkami społeczności wiejskiej, ale nie był to motor napędowy działań bohaterki. Orzeszkowa kilkakrotnie zwracała uwagę czytelnika na silne bóle głowy, które towarzyszą France, te zaś, których dostała po konfrontacji ze zdradzonym mężem, były nie do zniesienia:

Przez kilkanaście dni potem Franka miała już ciągle głowę mokrą chustą obwiązaną, a widać było po niej, że cierpienia, przeciw którym środka tego używała, istotnymi były i dotkliwymi. Ciało jej coraz więcej nabierało suchości i żółtości trzaski, a na woskowo-żółtych, bezkrwistych policzkach płonęły czasem czerwone rumieńce. Wstając z pościeli drżała jak w febrze i chwiała się na nogach, a w napadach gniewu okazywała zadziwiająco sprężystość i siłę. Choroba, której silne już zadatki z niezdrowo spędzonego dzieciństwa, z młodości tułaczkiej i burzliwej tu z sobą przyniosła, którą w czasie ostatniej włóczęgi wzmogły nędza, poniewierka, hańba więzienia i trwoga o przyszłość, rozwinęła się teraz i szybko wzrastała. Była to jedna z tych dziwnych i tajemniczych chorób, których nasiona przynoszą z sobą na świat pewne ustroje ludzkie, które w atmosferze spokojnej i czystej zanikać niekiedy mogą, ale wśród burz tragicznych albo błotnistych wyziewów życia wydają owoc zatruwający mózg i wolę<sup>33</sup>.

Franka oszalała – „oszalała z rozpacz, że już nie może wrócić do życia miejskiego; oszalała z gniewu, że Paweł, zwykły cham, śmiał ją uderzyć; oszalała z okazanego jej przez Daniłka poniżenia, oszalała, gdyż starano się jej narzucić więzy, które raniły ją głęboko i których znieść nie mogła”<sup>34</sup>. Więzy te, jak interpretuje P. Hładoń, to również granice kultury patriarchalnej, która szybko weryfikuje wartość kobiety<sup>35</sup>. Franka, jako ta gadatliwa, ruchliwa, o słabej kondycji fizycznej, ze swą „cienką i gibką kibicią [...] ze zmiętą i niezdrową cerą”, eksponując swą cieleśność, którą Paweł ubrał w surowy, wiejski strój, walczył z kruczocarnym roz-

<sup>30</sup> Tamże, s. 171.

<sup>31</sup> K. Kłosiński, *Mimesis w chłopskich powieściach...* dz. cyt., s. 175.

<sup>32</sup> M. Głowiński, „Cham”, czyli „Pani Bovary” nad brzegami Niemna, [w:] „Lalka” i inne – studia w stulecie polskiej powieści realistycznej, red. J. Bachórz, M. Głowiński, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 1992, s. 137.

<sup>33</sup> E. Orzeszkowa, *Cham...*, dz. cyt., s. 172.

<sup>34</sup> J. Detko, *Eliza...*, s. 280.

<sup>35</sup> Wg P. Hładoń, *Wbrew lekturowej tradycji...*, dz. cyt., s. 100.

wianym włosem, wciąż wychodzącym spod chustki nie znalazła akceptacji wśród społeczności wiejskiej. Jej bunt – wobec sytuacji, w której się znalazła, wobec narzucającej zbyt silne więzi miłości – „zostanie skompromitowany w tekście, gdy zostaje «wtłoczony» w społecznie nieakceptowaną i deprecjonującą formę choroby nerwowej – histerię”<sup>36</sup>.

Jej szaleńcza próba samostanowienia o sobie samej znalazła swój wyraz w chęci otrucia Pawła:

Zgotuję ja tobie strawę, zobaczysz, jaka będzie smaczna! Wywdzięczę się ja tobie... Pokażę ja wam wszystkim... będziesz ty kontent z tej strawy, którą ja! dziś zgotuję... będzie tobie dobrze po niej! Poczekaj! poczekaj! na tamtym świecie chyba spróbujesz swoje chamskie kułaki na takie, jak ja, spuszczać<sup>37</sup>!

Paweł nie krzyczał, nie złorzeczył, nie pytał dlaczego. Złej sile tkwiącej we France przypisywał ten czyn. Kolejny raz pomyślał, że nie ma już dla niej ratunku. Pozwolił, aby urzędnik zabrał Frankę – czekałby ją proces i wyrok. Ale nie pozwolił, by do tego doszło. Z ogromnym wysiłkiem podniósł się z łóżka i z wiosłem w ręce poszedł nad rzekę, wziąwszy ze sobą wszystkie posiadane pieniądze. Postanowił wykupić Frankę. Przywiózł ją do domu i zachowywał się tak, jak gdyby sytuacja z zatrutym posiłkiem nie miała miejsca. Nadal traktował ją jak gospodynię, ufał jej – nie obawiał się jeść tego, co mu zrobiła, rozmawiał z nią jak dawniej. Wszystko dlatego, że wciąż wierzył, że pomoże w zbawieniu jej duszy. Pobłażanie nie pomogło, surowość doprowadziła Frankę do chęci odwetu. Teraz zaś – po tym jak targnęła się na jego życie – pozostał taki jak dawniej, cichy, spokojny:

Zwyciężył ostatecznie, ale straszliwie; wielkość jego dobroci poraziła Frankę, co od dziecka do złości ludzkiej przywykła i w o ł o c z a s z c z e życie wiodła – przeraziła się samej siebie i aby tej złej istocie nie dać się już nigdy przemóc, kolorową wzięła dziachę i powiesiła siebie, tę sukę<sup>38</sup>.

Michał Głowiński zapytał: kim jest Franka? Według własnego mniemania była „panią z panów”, kimś lepszym niż ta gromada chłopska, wśród której przyszło jej żyć. Dla społeczności wiejskiej c h w i k s a t k ą – c z o r o u s k ą córką, która swą osobą wniosła do wsi zamęt i grzech. Według Pawła – nieszczęśliwą dzieciną, której wyratować od złego nie można. Sama zaczęła widzieć w sobie drugą postać – tę złą, tę, która do wszelkich występków namawiała, która wraz ze swym pojawieniem się raniła najbliższe osoby.

Ogarnęło ją ogromne poczucie winy. Miała żal do siebie, że targnęła się na życie męża. A on taki dobry, choć jak mówi: „Zabił on mnie tą swoją dobrocią, zamordował tak, że już żyć na świecie nie mogę... z samego strachu żyć nie mogę”<sup>39</sup>. Bała się samej siebie – swej impulsywności, nieprzewidywalności. Dlatego też postano-

<sup>36</sup> Tamże, s. 102.

<sup>37</sup> E. Orzeszkowa, *Cham...*, dz. cyt., s. 187.

<sup>38</sup> A. Bigay-Mianowska, *Spółeczeństwo...*, dz. cyt., s. 19.

<sup>39</sup> Tamże.

wiła zakończyć życie, w ciągu którego – jak uznali wszyscy wokół – niczego dobrego nie zrobiła.

Z rana bardzo wcześnie obudził go rozlegający się w pobliżu chaty gwar ludzkich głosów, wśród którego powtarzano wciąż imiona jego i Franki. [...] Paweł z głośniejszych rozmów i krzyków kilka wyrazów dosłyszał i ku [...] przerażonej gromadce ludzi jak szalony biegł. Zanim jednak dobiegł, wiatr silnie powiał, a pomiędzy sosen wyfrunął i o parę stóp nad ziemią gwałtownie zaszamotał się różowy fartuch Franki [...]<sup>40</sup>.

Alina Kowalczykowa w *Słowniku literatury polskiej XIX wieku* pod hasłem *Samobójstwo* napisała następujące słowa:

Samobójcze decyzje wszystkich tych [pozytywistycznych – M.A.S.] bohaterów są znakomicie umotywowane. [...] w książkach Prusa, Sienkiewicza, Orzeszkowej zabijają się ludzie dojrzały, doświadczony przez życie, których nadzieje zostały niespełnione. [...] Samobójstwo wynika z zawiedzionych, lecz jakże zawiłych uczuć popełniła Franka w *Chamie* [...]<sup>41</sup>.

Śmierć Franki była dla Orzeszkowej – jak sama powiedziała – środkiem dla zaspokojenia czytelnika co do ostatecznego losu bohatera<sup>42</sup>. W rozmowie z Marią Konopnicką w 1888 roku zaznaczyła, że kobieta, która stanowiła pierwowzór postaci Franki, przebywała na oddziale grodzieńskiego domu dla obłąkanych. Potwierdziło się tym samym przypuszczenie wystąpienia choroby psychicznej u bohaterki *Chama*, a jej śmierć w utworze służyć miała zwiększeniu dramatyzmu wypowiedzi. Franka, znarowiona przez miejskie środowisko, pielęgnująca w sobie „pokraczne poczucie wyższości”<sup>43</sup>, rzucona przez los do nadniemeńskiej wsi, została „zabita” również przez dobre intencje ludzi, którzy chcieli ją zmienić. Jak pisze Grzegorz Marchwiński:

Efektorem zabiegów przedstawionych w utworze staje się destrukcja osobowości bohaterki, rozpad jej wyobrażeń o sobie i, w konsekwencji, o całym świecie<sup>44</sup>, a pozostał po niej tylko „chłopak, o długich, czarnych rzęsach, niewinna „Boża krowka” – jedyny kwiat na bagnistym jej życiu wykwitły...<sup>45</sup>.

## Młoda wdowa w nieprzyjaznym świecie

Marta Świcka jest tytułową bohaterką powieści tendencyjnej, która – jak mówi sama autorka – „[...] gdy wyszła w świat, wielki ruch stał się między niewiasta-

<sup>40</sup> Tamże, s. 217–218.

<sup>41</sup> A. Kowalczykowa, *Samobójstwo*, [w:] *Słownik literatury polskiej XIX wieku*, red. J. Bachórz, A. Kowalczykowa, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1991, s. 858.

<sup>42</sup> Por. E. Jankowski, *Eliza Orzeszkowa*, PIW, Warszawa 1964, s. 331.

<sup>43</sup> J. Krzyżanowski, *O „Chamie” Elizy Orzeszkowej...*, dz. cyt., s. 196.

<sup>44</sup> G. Marchwiński, *Ostatnie słowa pani Latter i Franki Chomcówny oraz kilka uwag w kwestii kryzysu światopoglądu pozytywistycznego*, „Wiek XIX: Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza”, 2011, nr 46, s. 41.

<sup>45</sup> A. Bigay-Mianowska, *Społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 19.

mi<sup>46</sup>. Już pierwsza sytuacja, w jakiej poznajemy bohaterkę utworu, powstałego najprawdopodobniej w 1872 r., jest dla niej tragiczna:

Na ganku stała młoda kobieta w żałobnej sukni z bladą bardzo twarzą. Błada również i w żałobę przyodziana czteroletnia dziewczynka czepiała się rąk jej, które, nie załamane wprawdzie, zwisały jednak bezsilnie, nadając postaci kobiety pozór wielkiego smutku i znękania<sup>47</sup>.

Kobieta ta stała na progu domu i patrzyła na wynoszone – bo sprzedane – sprzęty, stanowiące niegdyś wyposażenie jej mieszkania.

Dom jej, niegdyś urządzony dla niej kochającą ręką męża, opuszczony przez nią, przyjmował teraz w ściany nowych mieszkańców; dobry, ukochany człowiek, który dotąd otaczał ją miłością i dostatkiem, od kilku dni spoczywa w mogile...<sup>48</sup>.

Jan Świcki, młody, pracowity, sumienny urzędnik, dbał o to, aby jego ukochanej małżonce niczego w życiu nie brakowało. Otaczał ją wszelkimi wygodami, chciał zapewnić jej „spokój każdego jutra”. Niestety, nie przewidział, że choroba i śmierć nie wybierają swych ofiar. Ciężko zachorował, nie pomogły starania lekarzy i błagania zrozpaczonej małżonki. Mąż, ojciec, jedyny żywiciel rodziny – spoczął w ciemnej mogile. Pozostawił dwie istoty, które musiały stawić czoło następczej sytuacji – młodą, niedoświadczoną Martę, oraz Jancię – czteroletnie, przyzwyczajone do wygod i zabaw dziecko. Niestety Jan nie okazał się zbyt przezornym człowiekiem. Nie zadbał o materialne zabezpieczenie przyszłości swej rodziny, dlatego też Marta zmuszona była borykać się z ogromnym problemem: zastanawiała się, jak zapewnić sobie i swej córce środki do życia. Już w chwili pożegnania ze służącą Zosią głośno wypowiedziała słowa, których znaczenia do końca jeszcze nie rozumiała: „– I ja także, Zosiu, pracować będę – wyrzekła głosem pewniejszym niż ten, którym przemawiała dotąd – i ja mam dziecię, na które pracować powinnam...”<sup>49</sup>.

Postanowiła spróbować swych sił w zawodzie nauczycielki. Biuro informacji dla nauczycieli i nauczycielek Ludwika Żmińskiej stało się dla Marty pierwszym miejscem, gdzie poznała realną wartość swych wiadomości i umiejętności. Niestety – nie były to miłe chwile dla młodej wdowy.

Nie znasz świata, choć przeżyłaś na nim lat dwadzieścia kilka, tak jak nie umiesz grać, choć uczyłaś się muzyki lat dziewięć. [...] W społeczeństwie naszym, pani, taka tylko kobieta zdobyć sobie może zarobek dla życia dostateczny i los swój od wielkich cierpień i nędzy ochronić, która posiada wysokie udoskonalenie w jakiegokolwiek umiejętności lub prawdziwy jaki i energiczny talent. Wszelkie początkowe wiadomości i mierne uzdolnienia nie zdobywają nic wcale albo, co najwięcej, zdobywają suchy i twardy kęs chleba, rozmoczony chyba w łzach i okraszony – upokorzeniami. Środka tu nie ma, kobieta musi w jakimkolwiek dziale pracy być doskonałą, doskonałością tą wyrobić sobie imię,

<sup>46</sup> E. Orzeszkowa, *O sobie...*, dz. cyt., s. 110. Por. J. Jaśkiewicz, *Kobiety-matki w wybranych tekstach publicystycznych Elizy Orzeszkowej*, [w:] „Acta Universitas Lodziensis, Folia Litteraria Polonica” 2010, nr 13, s. 135–152.

<sup>47</sup> E. Orzeszkowa, *Marta*, PIW, Warszawa 1973, s. 7.

<sup>48</sup> Tamże, s. 12.

<sup>49</sup> Tamże.



rozgłos, a więc wziętość. Jednym, dwoma stopniami stojąc niżej w umiejętności, talencie, wszystko ma przeciwko sobie – za sobą nie ma nic<sup>50</sup>.

Namiastka wiedzy zdobytej od guwernantki gwarantowała Marcie jedynie możliwość bycia nauczycielką „na początku”. A najważniejsze dla niej były w tej chwili „czarne oczy dziecięcia, których wzrok bódl serce jej jak nieustanne, natarczywe przypomnienie jakiejś wielkiej, gwałtownej, nieodegnanej potrzeby...”<sup>51</sup>.

Kolejnym ciosem dla młodej wdowy była informacja, że o wiele łatwiej byłoby jej znaleźć pracę, gdyby była mężczyzną. Ten fakt miał być jeszcze kilkakrotnie powodem odmówienia posady, o którą się ubiegała. Gdy bohaterka z rozpaczą w głosie i widokiem nieuchronnej śmierci głodowej pytała, „[...] dlaczego, dlaczego pole pracy, otwarte dla jednych od początku do końca, mierzy się innym na piędzie i całej?”<sup>52</sup>, usłyszała, że „[...] dlatego zapewne najbardziej i przede wszystkim, że mężczyźni są głowami domów, ojcami rodzin”<sup>53</sup>.

Jak widać tragiczne losy bohaterki warunkowały dwa aspekty ówczesnej rzeczywistości społecznej. Orzeszkowa wielokrotnie wypowiadała się na temat tzw. kwestii kobiecej, zarówno co do nieodpowiedniego, nieprzystającego do potrzeb nauczania i wychowania kobiet, jak ich nierówności prawnej i obyczajowej<sup>54</sup>. Salonowe wiadomości i umiejętności szydełkowania czy śpiewu nie wystarczały kobietom, by mogły samodzielnie się utrzymać:

Kobieta wychowywana była zawsze tylko jako dopełnienie mężczyzny, i tak by temu ostatniemu było jak najwygodniej; stąd wypływała [...] krzywdą wyrządzona tym, które albo mężów wcale nie znalazły, albo zostały przez nich porzucone, albo – najczęstszy przypadek – po śmierci mężów, którzy im nie zostawiali zaopatrzenia. Zostawały same, do życia zupełnie nieprzygotowane i co gorsza, obciążone obowiązkiem utrzymania dzieci [...]; kobieta jest zerem, jeśli mężczyzna nie stanie obok niej jako cyfra dopełniająca. I wedle praw obyczajów ludzkich kobieta nie jest człowiekiem, kobieta to rzecz<sup>55</sup>.

Młoda wdowa otrzymała posadę nauczycielki, jednak Jadzia okazała się uczennicą bardzo pojętną, posiadającą nawet więcej wiadomości niż nowa nauczycielka, a wrodzona duma nie pozwoliła Marcie oszukiwać swych pracodawców. Wymagali oni bowiem wszechstronnego i gruntownego wykształcenia córki – Marta jej takiego zapewnić nie mogła. Rudziński dowiedziawszy się o zdolnościach rysunkowych Marty, postanowił dać jej próbne zlecenie. Mimo że w pracę włożyła całe swe serce, wszystkie swe umiejętności, wszystkie swe pragnienia, pan Adam stwierdził:

[...]w ręku swym nie posiadałaś dostatecznych środków umiejętności, wprawy... Oto jest cała prawda, którą wypowiadam z podwójnym smutkiem.[...] Posiadasz pani nie-

<sup>50</sup> Tamże s. 38–39.

<sup>51</sup> Tamże.

<sup>52</sup> Tamże, s. 40.

<sup>53</sup> Tamże.

<sup>54</sup> Por. J. Detko, *Eliza Orzeszkowa...*, dz. cyt., s. 111.

<sup>55</sup> A. Bigay-Mianowska, *Społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 91.

zaprzeczony talent; szkoda, że nie uczyłaś się więcej, gruntowniej, obszerniej, że uczyć się teraz już jej podobno nie sposób...<sup>56</sup>.

Nieudolność bohaterki to rezultat niedouczenia, a nie tak potępianego przez Orzeszkową niedołęstwa kobiecego<sup>57</sup>.

W głowie jej była zrazu jedna tylko myśl powtarzająca się z uporczywą nieustannością i nadzwyczajną szybkością: „Nie umiem!” Myśl ta rozstrzeliwała się na tysiące błyskawic, na tysiące sztyletów, które przesywały mózg, kłuły w skronie i ostrzami spuszczały się aż na dno piersi. Po kilku minutach Marta pomyślała: „Zawsze i wszędzie to samo... [...]”

Wszędzie i zawsze idę ja sama ze sobą i sama siebie wypycham zewsząd... [...] Zawsze to samo! – powtórzyła w myśli – wszystkiego po trochu, nic gruntownie i do dna... wszystkiego dla ozdoby lub drobnych wygódek życia, nic dla jego użytku...<sup>58</sup>

Jak pisze Anna Adamiec: „Marta uległa złudzeniu, że jej życie zawsze będzie szczęśliwe i bezpieczne”<sup>59</sup>. Za tę pozorną stabilizację opartą jedynie na beztróskim powierzeniu swego losu w ręce ukochanego męża, która skutkuje posiadaniem jedynie drobnych oszczędności oraz pogłębiającym się poczuciem niemożliwości odnalezienia się w sytuacji, winę ponosi również sama bohaterka. Nie odczuwała potrzeby rozwijania swych umiejętności ani uczenia się nowych. W obliczu tragedii została sama, bez pieniędzy, rodziny, realnych umiejętności, za to walczyć musiała również z konwencją i panującymi zwyczajami, które nie wpuściły Marty również za ladę sklepową.

Została za to wyposażona przez autorkę „w cechy budzące jej największy szacunek: siłę charakteru, wytrwałość, opanowanie, godność osobistą”<sup>60</sup>, a przede wszystkim ogromną miłość do swego dziecka. Dlatego też zdecydowała się na pracę w „Zakładzie szycia bielizny męskiej i damskiej” B. Szwejcowej.

Jan Detko napisał, że „wyzysk kapitalistyczny w szwalni Szwejcowej, nędza robotnic tam pracujących, system pośrednictwa, groźba upadku moralnego jako konsekwencja nędzy społecznej – oto niektóre symptomy dokonujących się przemian”<sup>61</sup>, rozumianych jako „gospodarcze konsekwencje przełomu historycznego ukazane jako następstwo niedostatków wychowania”<sup>62</sup>. Właśnie owe niedostatki w wychowaniu, na które uwagę Marcie zwróciła Żmińska, panna Bronisława czy Adam Rudziński, stały się przyczyną podjęcia przez nią pracy w uwłaczających

<sup>56</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 81.

<sup>57</sup> M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa – Młodość pozytywizmu*, PIW, Warszawa 1956, s. 399.

<sup>58</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 104–105.

<sup>59</sup> A. Adamiec, *Czy można było uratować Martę Świcką? Przyczyny tragedii samotnej matki [w:] Modele kobiecej samotności – panny, wdowy, rozwiedzione*, red. B. Wałęciuk-Dejneki, Wydawnictwo Aureus, Kraków 2015, s. 111.

<sup>60</sup> M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa – Młodość...*, dz. cyt., s. 398.

<sup>61</sup> J. Detko, *Eliza Orzeszkowa...*, dz. cyt., s. 112.

<sup>62</sup> Por. tamże, s. 47.

godności ludzkiej warunkach, za głodowe wynagrodzenie – czterdzieści groszy na dzień<sup>63</sup>.

[...] posiadała przecież dostateczną dozę rozsądku i oświaty, aby pojąć niskość tego szczebla pracy ludzkiej, na jaki zstąpiła, na jakim zatrzymała się bez najmniejszego widoku podniesienia się kiedykolwiek na wyższy.

Był to szczebel, na którym zasiadało niedołęstwo wszelkie, opierając się śmierci głodowej.[...]

Był to szczebel na koniec, na którym pająki snuły gęste pajęczyny i oplątywały muchy, dobrowolnie ku nim zlatujące, na którym panowała krzywda i gniotła głowy, kornie, w uznaniu nieudolności własnej schyłone<sup>64</sup>.

Pająkiem takim, bezlitośnie wysysającym soki ze swych ofiar była właśnie Szwejcowa. Doskonale wiedziała, że te nienauzione niczego arystokratyczne pаниenki, jeśli nie chcą umrzeć z głodu, prędzej czy później przyjdą do niej, prosić o pracę. Dlatego też ofiarowywała ją na takich właśnie warunkach. I taką przyjęła Marta, po miesiącu zaś bycia szwaczką:

[...] zakaszłała suchym, krótkim, lecz uporczywym kaszlem. [...] Zza przezroczystej białości jej twarzy tu i ówdzie przebijały się żółte smugi, ciemne koła okrążyły oczy, które wklęśły i rozszerzyły się, pośród czoła, przedziwnie pięknie zarysowanego, głęboką leżała bruzda. [...] Czarna wełniana chustka okrywała jej włosy, grubymi fałdami otaczając blade czoło i wklęśłe policzki<sup>65</sup>.

Nie było jej łatwo pogodzić się z taką sytuacją. Po śmierci męża mówiła o sobie: jestem młoda i zdrowa, będę pracować. Teraz zdawała sobie sprawę, że ową sytuację, w jakiej wraz z córką się znalazły, porównać można by było do otchłani ciemnej, „w której dwie istoty ludzkie nie żyły, ale skute kajdanami najprostszymi, najniższymi, a nigdy nie zadowolonych, nigdy nie kończących się potrzeb powoli umierały”<sup>66</sup>.

Postanowiła spróbować swych sił w jeszcze jednej profesji. Odwiedziła księgarza, który dał jej „świeże dziełko jednego z francuskich myślicieli” w celu przekładu na język polski. Pomimo włożonego wysiłku usłyszała, że praca „[...] nie kwalifikuje się do druku... [...] Posiadasz pani zdolności niezaprzeczone, szkoda tylko, wielka szkoda, że nie uczyłaś się więcej, obszerniej, gruntowniej...”<sup>67</sup>. Gdy podobną opinię wygłosił Rudnicki, Marta powiedziała zaledwie kilka słów, żaląc się, że nie-

<sup>63</sup> Dla porównania warto zaznaczyć, że w biurze informacji dla nauczycieli i nauczycielek Ludwiki Żmińskiej w momencie wizyty Marty przebywała także francuska guwernantka. Jej warunki pracy były następujące: czterysta rubli rocznie, pozwolenie zatrzymania przy sobie małej siostrzenicy, osobny pokój, konie do przejażdżek, dwa miesiące wakacji. 40 groszy dziennie – wynagrodzenie Marty za dziesięć godzin pracy! – dawałoby zaś 146 rubli rocznego dochodu, zakładając pracę 365 dni w roku.

<sup>64</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 116.

<sup>65</sup> Tamże, s. 122.

<sup>66</sup> Tamże, s. 124.

<sup>67</sup> Tamże, s. 143.

stety jest już za późno, by mogła doskonalić swe umiejętności w rysowaniu. Teraz zaś – w towarzystwie obcego jej mężczyzny – zapłakała.

– Zawsze to samo! – szepnęła po chwili, po czym pochyliła głowę i głośniej wyrzekła:  
– Boże mój, Boże, Boże!

Jęk ten wydarł się z ust jej szybki, stłumiony, lecz przesywający. Nie tylko więc płakała już wobec świadków, ale i wydawała jęki. Gdzież więc podziała się dawna duma jej i mężna powściągliwość? Przymioty te, właściwe charakterowi Marty, stały w części w stopniowo nabywanym przyzwyczajeniu do nieustannie przenoszonych upokorzeń<sup>68</sup>.

Stały także w nędzy, w której wraz z Jancią się pograżały oraz w niej samej, zdawała sobie bowiem sprawę z tego, że dziecko cierpi z jej winy.

Policzki Janci wklęśły i chorobliwą okryły się żółtością; żalobna, zrudziała i w kilku miejscach rozdarła jej sukienka zwisała na jej chudym ciałku, czarne oczy rozszerzyły się, utraciły dawny blask i ruchliwość, a w wyrazie posiadały tę niemą, bolesną skargę, którą odznacza się wzrok dzieci gnębionych fizycznie i moralnie<sup>69</sup>.

Jednakże nie był to szczyt cierpień, jakie miały jeszcze dotknąć te dwie istoty. Marta, z powodu nietaktownego zachowania się pewnego młodzieńca<sup>70</sup>, powodowana poczuciem własnej godności, zrezygnowała z pracy u Szwejcowej i pozbawiła się jedyne go możliwego źródła utrzymania.

Marta przyjęła jałmużnę. Nie przyjęłaby jej może, uczucie godności osobistej nie ustąpiłoby w niej może przed obawą nędzy, gdyby była samą na świecie. Ale u szczytu wysokiej kamienicy, pomiędzy czterema nagimi ścianami dziecię jej drżało od zimna, tęsknymi oczami spoglądało w okopconą głębię pustego komina, bladeścią twarzyczki, zapadnięciem policzków, chorobliwą szczupłością drobnego ciała wzywało obfitego pożywienia...<sup>71</sup>.

Jałmużną były, ofiarowane w kopercie z liliowymi brzeżkami, pieniądze za miesiąc nauczania języka francuskiego, których – jako wypłaty – przyjąć nie chciała. Po pewnym czasie zdarzyła się podobna sytuacja:

Zeszyt padając roztworzył się; nachyliła się, aby go podnieść, i na tle zakreślonej przez nią karty ujrziała dwa trzyrublowe papierki.

Był to dar litościwego księgarza, który odrzucając nieudolną pracę kobiety, pragnął jednak dać jej czynny dowód swej litości. Marta wyprostowała się z zeszytem w jednym ręku, szeleszczącymi papierkami w drugim. Oczy jej miały w tej chwili blask ostry i przesywający, pierś drżała tłumionym, głuchym śmiechem.

<sup>68</sup> Tamże, s. 144.

<sup>69</sup> Tamże, s. 134.

<sup>70</sup> Mowa o Olesiu – młodym, próżnym paniczu, który zachwycał się pięknnością Marty, która najwięcej uroku miała dla niego jako „młoda wdówka! – [...] nie ma na ziemi milszych istot jak młode wdówki... naturalnie wtedy, gdy są ładne... twarz blada, oczy sentymentalne... Uwielbiam blade twarze i sentymentalne oczy u kobiet” [tamże, s. 50]. Dlatego też nie zważał na to, że swoim zachowaniem kompromitował Martę, a „[...] rozmowa z nim była dla niej dekretem niesławy...”. Tamże, s. 176.

<sup>71</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 98.

– Tak! – wymówiła głośno prawie – im nauka i praca, mnie jałmużna...  
 Wyrazy syczały w ustach jej, tak prawie białych jak papier, który przymała w dłoni.  
 – Dobrze! – szepnęła po chwili – niech i tak będzie! Dlaczego nie dali mi tego, czego dziś wymagają ode mnie, dlaczego wymagają ode mnie tego, czego mi nie dali! Niech teraz dają pieniądze... tak... pieniądze... darmo... będę brała... niech dają...<sup>72</sup>.

Anna Martuszczyńska, analizując treść powieści, stwierdza, że „ciąg wydarzeń układa się konsekwentnie, każde z nich jest skutkiem istnienia poprzedniego i powodem następnego”<sup>73</sup>. Ciągłe napięcie towarzyszące Marcie – dotyczące zarówno problemów ze znalezieniem pracy i związanych z tym problemów finansowych, jak i argumentowaniem odmownych odpowiedzi, gdzie zarzuca się jej niedouczenie – są powodem jej powolnej degradacji moralnej. Niestety spowodowane utratą ukochanego człowieka, konieczność stawienia czoła nowej sytuacji, dodatkowy „bat nad głową” w postaci spojrzenia nieszczęśliwego i – co ważniejsze – głodnego! dziecka, zasiały w tej kobiecie ziarno żalu. Po pewnym czasie pojawiło się również rozgoryczenie i rezygnacja.

Bez łzy, bez uśmiechu i bez westchnienia szła prosto ku swemu mieszkaniu krokiem równym, wciąż jednostajnym. Niema i zimna jak grób weszła do izby, przelotne tylko spojrzenie rzuciła na skurczoną przed kominem dziewczynkę, [...] Oczy jej szklanno patrzyły w przestrzeń.

– Wyrzutek społeczeństwa! [...]

Nic tak szybko i do dna nie wyczerpuje sił fizycznych i moralnych, jak rzucanie się na różne drogi pracy, gorączkowe szukanie jej i rozpaczne nieznajdowanie<sup>74</sup>.

Autorka Chama od początku powieści oswaja czytelnika z myślą, że koniec bohaterki musi być tragiczny. „Mimo uczuciowego zaangażowania po stronie ginącej ofiary złych ustaw społecznych Orzeszkowa z okrutną dokładnością notuje kolejne stadia obserwowanego zjawiska, które ma potwierdzić jej pesymistyczną tezę o fatalnych skutkach ograniczenia prawa kobiet do pracy”<sup>75</sup>. Ale samo wycieńczenie i zubożenie Marty nie musiało jeszcze doprowadzić do owego tragicznego końca. Ostateczną przyczyną porażki okazała się choroba Janci. Warunki, w jakich zmuszone były żyć – przede wszystkim zimne pomieszczenie i bardzo skromne pożywienie, doprowadziły Jancię do bronchitu<sup>76</sup>.

Nagle usłyszała jakby przez sen, chrapliwy, zanoszący się kaszel. [...]

Porwała dziecko na ręce i posadziła je na swych kolanach. Dłonią dotknęła czoła, które gorzało, przyłożyła rękę do piersi, w której dziecięce serduszek uderzało mocą spazmatyczną, rozrywającą.

<sup>72</sup> Tamże, s. 148.

<sup>73</sup> A. Martuszczyńska, *Poetyka polskiej powieści dojrzałego realizmu (1876–1895)*, PAN, Wrocław 1977, s. 197.

<sup>74</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>75</sup> M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa – Młodość...*, dz. cyt., s. 396.

<sup>76</sup> Zapalenie oskrzeli.

– O mój Boże! – jęknęła kobieta – tylko nie to. Wszystko już, wszystko, tylko nie to!<sup>77</sup>.

Kochająca matka cierpi, widząc chorujące dziecko. Z całych sił pragnie, aby wyzdrowiało, bowiem choroba niesie ze sobą ból, wycieńczenie. O ileż większe musiało być cierpienie Marty, gdyż to sobie przypisywała przyczyny, z powodu których Jancia zachorowała. Mówiła do swej córeczki:

– O moje dziecko! jedyne dziecko moje! – szeptała – przebacz, twej matce, przebacz! Nie potrafiłam ogrzać cię i wyżywić, dałam cię na pastwę zimnu i głodowi! Jesteś słaba, wyniszczona... jesteś chora... o dziecko moje... Zsunęła się bezwiednie z pościeli, czołem uderzyła o ziemię, ręce zatopiła we włosach. O, jakim ja nikczemna, niegodziwa, występna!<sup>78</sup>.

Ogromu jej cierpien dopęłniają jeszcze słowa Janci: „– Ojczy! – zawołało dziecko wyciągając w powietrzu obie ręce chude i rozpalone. – Ojczy! ojczy!...”<sup>79</sup>. Właśnie ten rozpaczliwy krzyk chorej dziewczynki spowodował, że Marta – ta, która na początku postanowiła oddać ofiarowane sobie przez Rudzińską pieniądze – teraz postanowiła żebrac.

Szła [...] na widok ludzi w głowie jej po raz pierwszy wyraźnie ozwała się myśl obwiniająca. Żal do ludzi zawrzał w jej piersi wszystkimi łzami, które w niej skrzepły, a teraz przemieniały się z wolna w kipiący wrzątek. Po raz pierwszy myślała, że ludzie to winni bezbrzeżnej jej niedoli, że p o w i n n i oni dźwignąć ciężar życia jej i jej dziecka. W tej chwili zagasło w niej do szczytu uczucie osobistej odpowiedzialności. Czuła się słabą jak dziecko, bezsilną i znużoną jak istota konająca<sup>80</sup>.

W istocie konała. Gdy pomyślała, że to ci wszyscy, którzy są szczęśliwi i zdolni, mają majątki – dary od świata, których ona już nie ma – powinni wziąć na siebie odpowiedzialność za cierpienie jej i dziecka, umarła w niej świadomość własnej winy. Wcześniej potrafiła przyznać, że to niedostatki w wychowaniu i brak zaangażowania w doksztalcenie są przyczyną jej niepowodzeń, teraz oskarżała cały świat o swe nieszczęście, o chorobę swego dziecka. Chciała prosić przechodniów o drobne datki na lekarstwa dla Janci. Nie potrafiła zdobyć się jednak na żebrzący ton głosu. Swym zachowaniem nie sprawiała wrażenia żebraczki. Dlatego też, gdy zduszonym głosem poprosiła bogatego człowieka o pieniądze dla chorego dziecka, odpowiedział:

– Moja pani! [...] czy nie wstydzisz się żebrac? Jesteś młoda i zdrowa, możesz pracować!

[...] Słowa, które usłyszała, były kroplą przepełniającą tę czarę jadowitych wpływów, z której piła od tak dawna [...]<sup>81</sup>.

<sup>77</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 200.

<sup>78</sup> Tamże, s. 202.

<sup>79</sup> Tamże, s. 203.

<sup>80</sup> Tamże, s. 207.

<sup>81</sup> Tamże, s. 211.

Człowiek ten nie mógł znać kolei jej losów. Nie mógł wiedzieć, że jest ona zrozpaczoną matką, której dziecię umiera w chłodzie, bez lekarstw. Jednak jego słowa wywarły bardzo silne wrażenie na Marcie.

Nie należy żadnej istoty ludzkiej mordować tak śmiertelnie, wstrząsać tak gwałtownie, aby poruszyć się w niej mogło to dno tajemnicze z zacząjonymi na nim w milczeniu załatkami występów<sup>82</sup>.

W Marcie, niestety, poruszono to „dno tajemnicze”, które – w odruchu skrajnej rozpacz – pozwoliło na dokonanie czynu haniebnego:

Jakie myśli krążyły po głowie kobiety, gdy patrzyła ona w ten sposób na cudze bogactwo? [...] Nie było tej nadziei, bo nie było już w niej dość siły, aby oprzeć się mogła haniebnej pokusie; [...] bo nie było już wstydu odegnanego pogardą, którą czuła dla samej siebie, długim szeregiem przenoszonych upokorzeń i po tylekroć przyjmowaną jałmużną... Nie było dla niej na koniec nadziei zwycięstwa, bo nie była ona przytomną, bo ciało jej paliła gorączka z głodu, zimna, bezsenności, łez i rozpacz powstała, a ducha porwały i oplątały ciemne furie z dna jej wzburzonej istoty wylęgłe.

Nagle kobieta uczyniła szybki ruch ręką, jeden z papierków zniknął z marmurowej płyty, zarazem drzwi szklane otworzyły się i zamknęły z gwałtownym trzaskiem<sup>83</sup>.

Marta ukradła trzy ruble. Narrator mówi nam, że nie ma już w niej sumienia – tej siły, która powstrzymuje człowieka od dokonywania rzeczy haniebnych. Zrozpaczonej wdowy już nic nie mogło powstrzymać:

Podając Martę drobiazgowej obserwacji socjologicznej i psychologicznej, autorka notuje nie tylko etapy jej zsuwania się na dno społeczne, ale i załamania psychiczne, z góry przygotowanej czytelnika na nieuchronną konieczność wystąpienia symptomów strachu, zatrąty ambicji, gotowości na żebranię i kradzież. Marta nie może bowiem pozostać tylko szlachetną ofiarą, nieskazitelną uciśnioną niewinnością z wczesnych romansów. Zarówno rosnąca przenikliwość społecznej obserwacji, jak i pozytywistyczna teza, iż niezależność materialna jest nieodzownym warunkiem niezależności moralnej, a dobrobyt stanowi niezbędną społecznie podstawę „cnoty”, wymagały ukazania powolnej deprawacji Marty<sup>84</sup>.

Kradzież dokonana przez Martę była nie do uniknięcia – stanowiła ostatni szczebel dramatu załamanej matki. Miała ona pomóc jej w ratowaniu córeczki. Gdyby Jancia nie była chora, Marta nie posunęłaby się do przestępstwa. Niestety – szok spowodowany dokonaniem czynem sprawił, że Świcka zaczęła uciekać jak oszalała. Gdyby myślała racjonalnie, starałaby się nie zwracać na siebie uwagi. Jak najszybciej ukryłaby się w jakimś zaułku i pospieszyła do mieszkania. Ona jednak biegła poprzez uliczny tłum, potrącając przechodniów i wywołując zamieszanie. Tłum zaczął gonić tę „niegodziwą żebraczkę”, a ona – znalazłszy się pomiędzy krzyczącą gromadą a konnym tramwajem – wybrała śmierć.

<sup>82</sup> Tamże, s. 212.

<sup>83</sup> Tamże, s. 215.

<sup>84</sup> M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa – Młodość...*, dz. cyt., s. 399.

Stój! stój! – krzyczał tłum nieustannie, przeraźliwie. Woźnica porwał się na koźle, stanął, zgarnął w dłoń długie lejce i głosem ochryplym z przerażenia krzyknął na konie, aby stanęły.

Stanęły, ale wtedy, gdy ciężkie koło z lekkim stukiem zsunęło się już z piersi rozciągniętej na ziemi kobiety.

W grobowym milczeniu stał tłum pośród wspaniałej ulicy, pobladłe od zgrozy twarze i dyszące przestrachem piersi schylały się nad ciemną postacią, która na kształt nieruchomej plamy leżała na białej pościeli śniegu.

Koło olbrzymiego wozu zgruchotało pierś Marty i wyгнаło z niej życie. Twarz jej pozostała nietknięta i szklistymi oczami patrzyła na gwiaździste niebo<sup>85</sup>.

Maria Żmigrodzka napisała, że „Marta woli śmierć niż hańbę”<sup>86</sup>. Wdowa rzuciła się pod koła nadjeżdżającego omnibusu – uciekając przed goniącym ją tłumem. Uciekała przed światem, „w którym nie było dla niej miejsca”<sup>87</sup>. Uciekała także przed samą sobą – przeraził ją ten czyn, mimo że dokonała go dla umierającego dziecka. Chcąc ratować życie – wybrała śmierć. Popelniła samobójstwo.

Powyżej napisano, że samobójca to człowiek odarty ze wszelkiej nadziei. Marta „nie miała już nadziei zwycięstwa”. Zwycięstwa nad nędzą, chorobą dziecka, zwycięstwa nad sobą samą. Czy przerażona swym czynem nie chciała dalej żyć, bo obawiała się, że dokona czegoś jeszcze gorszego?<sup>88</sup> A może nie miała nadziei na możliwość dalszego życia w społeczeństwie, które swymi nakazami, zakazami i zwyczajami doprowadziło ją na skraj rozpacz?

Marta Świcka nie żyje. Leży na śniegu ze zmiażdżoną piersią. A u „szczytu wysokiej kamienicy, pomiędzy czterema nagimi ścianami” leży chora dziewczynka. Czeką na swą matkę. Przez godzinę pilnowała jej żona stróża – tylko przez godzinę, bowiem potem musiała zająć się swoim dzieckiem. A matka Janci nie wróci za godzinę, nawet za dwie...

Jaki los czeka to dziecko – łatwo się domyślić. Ale kto będzie winien jej śmierci? Śmierci dziecka, która jest pojmowana jako najtragiczniejsza, najbardziej niesprawiedliwa. Czy ojciec, który nie myślał o przyszłości ukochanych osób i nie pozostawił im żadnego majątku? Czy matka, która nie potrafiła należycie zadbać o córkę? Czy wreszcie społeczeństwo, które, choć o krok od pozwolenia na uczciwą pracę, ale kierowane konwencjami bezdusznie oceniło jej matkę jako „niegodziwą żebraczkę”?

## Podsumowanie

Według Mirosławy Michalskiej-Suchanek, „[n]iewątpliwie najczęściej bohaterów literackich ku samobójstwu popycha nieszczęśliwa miłość – czasem nieod-

<sup>85</sup> E. Orzeszkowa, *Marta...*, dz. cyt., s. 219.

<sup>86</sup> M. Żmigrodzka, *Orzeszkowa – Młodość...*, dz. cyt., s. 401.

<sup>87</sup> Tamże.

<sup>88</sup> Istniała wszakże jeszcze jedna możliwość zarobkowania. Marta, jako piękna kobieta, z łatwością mogłaby zostać damą do towarzystwa.



wzajemniona, innym razem niespełniona”<sup>89</sup>. Bohaterkę *Chama* – jak sama mówi – zabiła dobroć, mająca swe źródło w miłości do Boga, natury i jej wszelkich stworzeń. Marta zginęła w wyniku miłości (u)traconej – w osobie zmarłego męża oraz umierającej córki. Natomiast referując stanowisko Viktora Frankla, Brunon Hołyst stwierdził, że „[n]ie ma w życiu człowieka sytuacji rzeczywiście bezsensownych, to człowiek jako osoba wewnętrznie wolna i odpowiedzialna decyduje czy – i jakim sensem – wypełnia swoją konkretną sytuację”<sup>90</sup>. Pojawia się zatem pytanie, czym wypełniły swój świat bohaterki Orzeszkowej, skoro zaprowadziło je to do targnięcia się na własne życie? I czy rzeczywiście były to osoby wewnętrznie wolne i odpowiedzialne?

Marta Makara-Studzińska przytacza dziesięć cech wspólnych wszystkim samobójstwom. Pierwszą z nich jest wspólny cel – pragnienie znalezienia rozwiązania problemu.

Franciszka Chomcówna pragnęła wielu rzeczy. Czuła się skrzywdzona, doświadczona przez życie, które nie dało jej nadziei na spełnienie marzeń. Miała być kimś innym, „panią”, która – jak jej matka – miała grać na fortepianie:

[...] oczyma dziecka wszystko chłonącymi patrzyła na umizgi matki z kawalerami i na ojca prawie zawsze pijanego, i za wcześniej poznała plugawość otaczającego ją świata; [...] wszystko „złe” płynęło u niej [...] po części z potrzeby serca gorącego, a przedwcześnie zatrutego, po części ze zwichniętego systemu nerwowego, a w największej mierze z owego złego dzieciństwa”<sup>91</sup>.

Chciała być kochaną, podziwianą, szanowaną za to, jaka jest. Pragnęła wolności, a zarazem poczucia bycia zaopiekowaną. Marta Świcka pragnęła zaś – nade wszystko – pracy, aby móc zapewnić sobie i swemu dziecku godne warunki życia po śmierci ukochanego mężczyzny.

Kolejne cechy to wspólne zadanie – zmniejszenie świadomości bólu oraz wspólny bodziec – ból psychiczny, który jest nie do zniesienia,

Ból Franciszki odbijał się w wyrozumiałych oczach Pawła. Widoczny był w wymiarze fizycznym (bóle głowy), jak i emocjonalnym (wyrzuty sumienia, poczucie winy, poczucie nieprzystosowania i strach przed sobą samą). Ból Marty jak w zwierciadle przeglądał się w oczach jej dziecka, które skazane było na głód, samotność i cierpienie.

Wspólny stresor, czyli frustracja jakiejś potrzeby psychologicznej, wyrażała się u Franki zarówno w sytuacji niezaspokojonych potrzeb fizjologicznych (między innymi potrzeb seksualnych), społecznych (brak więzi ze społecznością wiejską i przewaga pogardy dla Pawła nad miłością do niego), jak i psychicznych (brak poczucia własnej wartości w obliczu nieustannej próby zmienienia jej przez męża

<sup>89</sup> M. Michalska-Suchanek, *Fenomen samobójstwa...* dz. cyt., s. 110.

<sup>90</sup> B. Hołyst, *Na granicy życia i śmierci. Studium kryminologiczne i wiktymologiczne*, Warszawa 1997, Agencja Wydawnicza CB, s. 405.

<sup>91</sup> A. Bigay-Mianowska, *Społeczeństwo...*, dz. cyt., s. 74.

oraz oceny dotychczasowych doświadczeń i decyzji, a także brak zaufania do siebie samej). Marta doświadcza natomiast braku poczucia bezpieczeństwa (została sama w obliczu trudów codzienności bez ukochanej osoby), wsparcia społecznego oraz poczucia własnej wartości (w obliczu każdej kolejnej próby podjęcia pracy).

Obie bohaterki znajdowały się w stanie emocjonalnym związanym z poczuciem bezradności i beznadziejności, wspólny zaś stan kognitywny określała ambiwalencja potrzeb, uczuć i ocen.

Kolejne wspólne cechy to spostrzeżenie – zawężenie pola widzenia (widzenie tunelowe); wspólna akcja – uciezka; interpersonalna akcja – komunikowanie zamiaru samobójstwa oraz wspólna cecha – zgodność samobójstwa z zaradnością w trudnościach<sup>92</sup>.

W psychologii, w syndromie presuicydalnym, czyli poprzedzającym próbę popełnienia samobójstwa, widzeniem tunelowym określa się stan, w którym osoba nie dostrzega żadnych innych wyjść z ciężkiej sytuacji, w której się znalazła, jak tylko odebranie sobie życia. Niestety przy żadnej z nich nie było osoby życzliwej, która by mogła zaproponować inne rozwiązanie istniejących problemów. We Francie wzbierała mieszanina wstydu, żalu, gniewu i potrzeby wolności. Popełniając samobójstwo niejako uciekła – przed Pawłem, jego miłością i „metodami wychowawczymi”, grupą, która ją odrzuciła, przed sobą samą...<sup>93</sup>. Jej zachowanie, sposób bycia, wygląd, a nawet charakter komunikowania miały być podporządkowane regułom ustalonym przez męża. Były to normy i zasady, których ona nie akceptowała. Sytuację postrzegała jako niemożliwą, bez szans na zmianę<sup>94</sup>. Jedyna droga uciezki wiodła poprzez śmierć – jej akt samobójczy określić można jako samobójstwo fatalistyczne<sup>95</sup>.

Marta przeraziła się swego czynu. Patrząc na zwitek pieniędzy miała przed oczami twarz swojego chorego dziecka, chwilę później zatrwożył ją fakt, że w ekstremalnych sytuacjach człowiek może dokonać postępuku, o jaki nigdy by siebie nie podejrzewał. Nie znajdowała też dla siebie miejsca w społeczności, która doprowadzała do degradacji moralnej obywateli. Również uciekła – przed tłumem żądającym kary, przed traumą i hańbą, które okazały się paradoksalnie silniejsze niż miłość i poczucie obowiązku wobec dziecka.

Odnosząc losy Marty do Durkheima kategorii samobójstwa anomicznego, stwierdzić można, że wzięła swoje źródło z przypadku kryzysu w przestrzeni mikrospołecznej (anomia domowa). Jej samobójstwo było „dynamicznym, ekspresywnym aktem gniewu, złości, rozgoryczenia”<sup>96</sup>. Została gwałtownie wyrwana

<sup>92</sup> Wszystkie wspólne cechy za: M. Makara-Studzińska, *Wybrane zagadnienia z problematyki suicydologii*, [w:] „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska Lublin – Polonia” 2001/17, s. 227–228.

<sup>93</sup> P. Hładoń stwierdza, że samobójstwo bohaterki „jest swoistą szczeliną w tekście, przez którą wymyka się postać Franki”. P. Hładoń, P. Hładoń, *Wbrew lekturowej tradycji...*, dz. cyt., s. 105.

<sup>94</sup> Której próbę wcześniej podjęła, z omówionymi powyżej skutkami.

<sup>95</sup> Por. M. Michalska-Suchanek, *Fenomen samobójstwa...*, dz. cyt., s. 70–71.

<sup>96</sup> Tamże, s. 70.

z bezpiecznej przestrzeni, jej dotychczasowy, piękny, bezpieczny i szczęśliwy świat legł w gruzach, a ona, pomimo poszukiwania sposobów na wyjście z sytuacji, pograżała się coraz bardziej. Ogarnęło ją poczucie zawodu i klęski. Faktem jest, że Marta jest przedstawioną jako jedna z wielu kobiet borykających się z problemem nieprzystosowania do życia, a Jancia jest jednym z wielu dzieci, które zmarły z głodu, wycieńczenia czy choroby. Tym większą winą za to, że Marta wraz z dzieckiem spada na dno nędzy, obarcza autorka społeczne zależności, ograniczanie prawa kobiet do pracy i podrzędne traktowanie kobiety jako „młodszej, słabszej, mniej obdarzonej umysłowo i fizycznie części społeczeństwa”.

Motto tego tekstu głosiło, „że zaś są rzeczy, do których człowiek żywi lub może żywić silniejszą awersję niż do śmierci, o tym jasno świadczy samobójstwo”. Podjęłam próbę zobrazowania prawdy słów Bernarda Mandeville’a poprzez przywołanie losów Franciszki Chomcówny oraz Marty Świckiej. Sören Kierkegaard napisał, że „samobójstwo jest negatywnym wyrazem absolutnej wolności”<sup>97</sup>. Pojawia się tylko pytanie o to, kiedy bohaterki, odarte z wszelkiej nadziei, były (stały się) absolutnie wolne – przed czy po śmierci?

---

<sup>97</sup> S. Kierkegaard, *Albo albo*, PWN, Warszawa 1982, przeł. K. Toeplitz, t. II, s. 334.

# Żałoba oraz jej wpływ na rozumienie etyki<sup>1</sup>

MONIKA BAKALARZ

## STRESZCZENIE

W artykule przedstawione zostało pozytywne ujęcie żałoby jako symbolicznego przezwyciężenia śmierci. Taka koncepcja żałoby konfrontuje śmierć z wymiarem znaczenia, czasu oraz etyki. Jednocześnie żałoba ukazana zostaje w oparciu o stanowiska charakteryzujące ją jako proces rozgrywający się na planie indywidualnej psychiki, tak jak to się dzieje u Sigmunda Freuda i Melanie Klein. Dokonując analizy stanowisk psychoanalitycznych, skonfrontowane zostają założenia oraz przesłanki towarzyszące tym teoriom w celu pokazania zarówno ich ograniczeń, jak i ich mocy odkrywczych. Teoria freudowska ukazuje żałobę jako naturalną odpowiedź na utratę obiektu mającą zakończyć się oderwaniem od niego, a M. Klein przedstawia złożoności wewnętrznego świata jednostki, ukazując obiekty istniejące wewnątrz psychiki w postaci utrwalonej w mentalnych – negatywnych i pozytywnych – reprezentacjach. Zadaniem jednostki jest konfrontacja wewnętrznych obrazów z realnymi obiektami oraz z groźbą ich utraty skutkującą powrotem na dziecięcą pozycję depresyjną. Jednocześnie koncepcja Klein zakłada możliwość przezwyciężenia depresyjnej pozycji w żałobie, co daje pozytywne ujęcie żałoby, rozwinięte na planie antropologicznym przez Alfonso M. di Nolę uzasadniającego teoretycznie zamiar pozytywnego ujęcia znaczenia żałoby jako symbolicznego zwycięstwa nad śmiercią, co stanowi motyw przewodni niniejszego artykułu.

## Pytanie dla góry

W jednej z legend wschodnich<sup>2</sup> jest mowa o świętej górze – Narayamie, na którą, jak nakazywał pradawny obyczaj, okoliczna ludność zanosila starców nie będących w stanie już żyć. Obowiązek ten należał do ich własnych dzieci. Na górze

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu K/ZDS/005729 pt. *Odpowiedzialność umierania i śmierci*.

<sup>2</sup> F. Shichiro, *Ballada o Narayamie*, [w:] *Ballada o Narayamie: opowieści niesamowite z prozy japońskiej*, autor zbiorowy, przeł. Blanka Yonekawa, PIW, Warszawa 1986.

dusza człowieka odchodziła do Boga. Gdy padał śnieg, uważano to za wyraz błogosławieństwa. Znak, iż ciało nie będzie cierpiało, a dusza ludzka szybko wróci do Boga. W zekranizowanej opowieści o Narayamie główny bohater – młody mężczyzna – zanoszą swoją ukochaną matkę na własnych plecach na górę. Przed wędrówką nie może się pogodzić z utratą matki i pragnie wiedzieć, czy jej dusza odejdzie do Boga, jak poucza starszyzna. Gdy śnieg spadnie na górę, będzie to dla niego znak, iż Bóg istnieje. Niosąc matkę na górę, nie wolno im z sobą rozmawiać, gdyż należy to do części religijnego obrzędu pożegnania. Kiedy nadchodzi pora pożegnania i matka zostaje przez syna wniesiona na górę, syn nie chce odejść i tuli z rozpaczą swoją matkę w ramionach. Wtedy ona wymierza mu policzek. Syn z pokorą odchodzi. Obraz ukazuje matkę siedzącą z zamkniętymi oczami, w całkowitym spokoju oczekującą śmierci. Pada śnieg. Gdy jej syn wraca do wioski, widzi pierwsze płatki. Czy są one odpowiedzią na jego pytanie? Czy są znakiem? Czy święta góra udzieli prawdziwej odpowiedzi? Czy matka tego człowieka wróci do Boga, gdy spadnie śnieg?

## Wprowadzenie

Obraz przywołany przeze mnie na wstępie pokazuje, jak ważne dla każdego człowieka jest pożegnanie ze swoim życiem i z życiem ludzi, których kocha. Dzięki temu często udaje się dostrzec wagę i znaczenie życia. Każdy taki proces pożegnania jest formą żałoby.

Od czasów Sigmunda Freuda, po raz pierwszy badającego naukowo zjawisko ludzkiej żałoby, w literaturze humanistycznej, szczególnie w psychologii, zwykło się zwracać uwagę na „pracę” żałoby. Wskazuje to na dwie rzeczy. Po pierwsze żałoba, będąc zjawiskiem psychicznym wywołanym utratą bliskiej osoby, dokonuje w ludziach pewnej „pracy” – wywołuje w ich życiu zmiany. Po drugie człowiek „przepracowuje” w sobie utratę drugiego człowieka, a więc zmaga się doświadczeniem cierpienia. Można jednak postawić pytanie, jakiego „dzieła” dokonuje to wewnętrzne działanie duchowe, które można nazwać „żałobą”? Czy dzieło żałoby można zatem nazwać „dziełem pożegnania”?

W artykule będę badała żałobę jako odpowiedź na utratę drugiego człowieka. Tego rodzaju odpowiedź może być nacechowana ambiwaletnym doświadczeniem znaczenia życia. Z jednej strony żałoba wystawia na próbę nasze przekonanie o znaczeniu życia z powodu jego kruchości. Z drugiej strony jest też w stanie otworzyć nas na bardziej etyczne postępowanie oraz większy szacunek dla życia. Badanie teorii żałoby nie może pominąć, czy też pozostać neutralne wobec pytań o sens życia oraz pytań, co to znaczy żyć dobrze, w jaki sposób żałoba może zainicjować dla tego, kto ją przeżywa, nową drogę życiową, przeorganizować jego pojęcia etyczne oraz pogłębić wymiar etycznego postępowania.

Wprawdzie wiara w kontynuację życia po śmierci może złagodzić ból pożegnania ze zmarłym, ale nie sprawia, że nie doświadczamy żałoby. Jest możliwe, iż nie jesteśmy w stanie przyjąć całkowitej utraty i pożegnania z ukochanymi osobami,

gdyż „żyją” oni w nas – w naszych uczuciach i pamięci. W tym sensie problemem poznawczym jest sama możliwość utraty kogoś drugiego – jego śmierci. Wydaje się, iż w śmierci kogoś drugiego spotykamy się z dwoma wymiarami tej śmierci, które przeżywamy w żałobie – ze śmiercią cielesną i symboliczną – znaczeniem drugiego człowieka w naszym życiu. W tym ostatnim sensie śmierć nie oznacza tego samego: ktoś może umrzeć fizycznie, lecz nadal jest dla nas ważny. Powyższe wprowadzenie definiuje wstępne założenia pojęciowe pracy. Dalsze analizy będą polegały na badaniu, w myśli humanistycznej, ujęć procesu żałoby oraz znaczenia żałoby dla etycznego postępowania oraz szacunku dla życia.

## 2. Żałoba w psychoanalizie

### 2.1. STANOWISKO SIGMUNDA FREUDA

W tekście *Żałoba i melancholia* Freud po raz pierwszy dokonał metodycznej analizy i obiektywizacji naukowej procesu żałoby w związku z porównaniem oraz odróżnieniem tego zjawiska od melancholii. Wydaje się, iż definicja żałoby przez niego ustalona jest dość oczywista. Nie dokonuje on szerszego jej rozwinięcia, przyjmując, iż proces żałoby dokonuje się samoistnie i nie podlega leczeniu. Żałoba w tym ujęciu oznaczałaby odżałowanie realnej straty obiektu, a więc czegoś ważnego dla nas, z czym związałyśmy naszą energię miłosną. Po tym odżałowaniu następuje wycofanie energii miłosnej związanej z utraconym obiektem i przeniesienie jej na inne występujące dla nas obiekty. Freud definiuje ten proces oraz objawy żałoby następująco:

Żałoba jest zazwyczaj reakcją na utratę kochanej osoby lub jakiego abstraktu – na przykład ojczyzny, wolności, ideału. [...] Głęboką żałobę, będącą reakcją na utratę kochanej osoby, cechuje, podobnie jak w melancholii, obniżenie nastroju, utrata zainteresowania światem zewnętrznym, niemożność zastąpienia utraconego obiektu miłości innymi oraz wycofanie z każdej aktywności, która nie jest związana ze wspomnianiem utraconego obiektu. To zahamowanie i ograniczenie *Ego* jest wyrazem całkowitego oddania się żałobie. Reakcja ta nie wydaje nam się patologiczna, ponieważ znając jej przyczynę, rozumiemy ją. Prześledźmy teraz, na czym polega i jak przebiega proces żałoby. Rzeczywistość pokazuje, że obiekt kochany nie istnieje, co wymaga wycofania całego *libido* z tego obiektu. Wymóg ten powoduje zrozumiały sprzeciw – powszechnie wiadomo, że ludzie niechętnie porzucają swe libidynalne pozycje, nawet wtedy, gdy substytut obiektu jest w pobliżu. Sprzeciw może być tak silny, że powoduje odwrócenie się od rzeczywistości [...]. Wymóg porzucenia obiektu i wycofanie z niego *libido* nie realizuje się nagle – proces ten jest rozciągnięty w czasie, realizując się stopniowo, przy ogromnym wydatku energii katektycznej. W czasie trwania tego procesu istnienie tego obiektu jest przedłużone – istnieje on nadal, wbrew trudnej do przyjęcia rzeczywistości, w psychice odbywającego żałobę. [...] Gdy zaś proces żałoby dokona się – *Ego* staje się znowu wolne i niezahamowane<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> S. Freud, *Żałoba i melancholia*, przeł. J. Jabłońska-Dzierża, [w:] *Depresja. Ujęcie psychoanalityczne*, red. K. Walewska, J. Pawlik, PWN, Warszawa 1992, s. 20–30.

W powyższych zdaniach autor stwierdza, iż żałoba jest reakcją na zrozumiałą utratę, a więc jest racjonalna. Freud wychodzi z poziomu ego tracącego swój obiekt. Stąd żałoba stanowi formę reakcji na pozbawienie czegoś, co ma cechy własności, przynależąc do ego inwestującego w ten obiekt swoje uczucia. W ten sposób pozbawienie ego jego obiektu skutkuje przeżyciem braku obiektu w rzeczywistości. Skutkiem tego jest odwrócenie się od rzeczywistości. Freud uznaje żałobę za proces trudny, wymagający przekształcenia, a także wycofania uczuć z obiektu, oderwania się emocjonalnego, dzięki czemu ego odzyskuje wolność do ponownego wchodzenia w związki oparte na miłości. Taka ocena procesu żałoby jest niewątpliwie słuszna, a Freud jest pionierem w badaniach nad żałobą.

Powołując się na przeprowadzone w książce Alfonso M. di Noli badania nad pojęciem żałoby w szkole freudowskiej można rozwinąć analizę pojęcia żałoby. Autor następująco charakteryzuje występujące u Freuda pojęcie żałoby:

Pozorny brak uczuć u osób dotkniętych świeżą żałobą może być spowodowany utożsamieniem się ze zmarłym. Złudzenie, że utracona osoba jest jeszcze żywa i utożsamienie się z nią są ze sobą ściśle związane. [...] Jednocześnie dokonuje się ambiwalentna introjekcja utraconego przedmiotu, umacnianie się uczuć w stosunku do wcielonego przedmiotu, uprzednio skierowanych do przedmiotu rzeczywistego: z tymi fazami związane jest poczucie winy. *Trauerarbeit*, „wypracowanie cierpienia”, powinno być zatem rozumiane jako „praca międzypsychiczna”, następująca po utracie ukochanego przedmiotu, w której wyniku podmiotowi udaje się uwolnić od bólu [...]. Podstawowym elementem tej psychicznej pracy nie jest, jak można sądzić, tak zwana *negacja*, w różnych znaczeniach niemieckiego *Verneigung* i *Verleugnung*, to znaczy zachowywanie się w obliczu zaistniałego faktu śmierci tak jakby nie miał on miejsca. Fundamentalną rolę odgrywa natomiast *oderwanie się* (*Unbesetztheit*), pojęcie bardzo lubiane przez szkołę freudowską. Oznacza ono wycofanie zaangażowania uczuciowego skierowanego uprzednio na przedmiot. Podmiot uzyskuje swoją wolność i swobodę dopiero wtedy, gdy dokona się proces oderwania. Innymi słowy, utrata jakiejś rzeczy, jakiejś osoby, niekoniecznie powodowana śmiercią, stanowi dramatyczne przeżycie, a żałoba, jako wypracowanie tematów tego przeżycia, pozwala na powrót do normalnego życia<sup>4</sup>.

Tak więc, idąc za przytoczonym przez autora komentarzem do eseju Freuda, można zauważyć, iż w reakcji na śmierć drugiej osoby możemy się spotkać z różnymi formami radzenia sobie z bólem wywołanym utratą ukochanej istoty ludzkiej. Jedna może polegać na zaprzeczeniu samej utracie, druga na takich próbach ocelenia zmarłego, które polegają na jego introjekcji, czy też utożsamieniu się z obiektem utraconym. Obie stanowią jeszcze nieskuteczne formy przepracowania żałoby, gdyż oznaczają niemożność oderwania się od utraconego obiektu, tak jakby nie został utracony – przez zaprzeczenie śmierci, czy też tak, jakbyśmy mogli go zastąpić – poprzez utożsamienie z nim. Właściwym rozwiązaniem pracy żałoby okazuje się więc oderwanie. Oderwanie się od zmarłego może oznaczać właśnie wspomniane wyżej dzieło pożegnania. Z tym, że pożegnanie nie musi, według wyżej przedłożonej interpretacji, wyzbywać się znaczenia tego obiektu i zachowania go

<sup>4</sup> A.M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, dz. cyt., s. 17–18.

w przeszłości, lecz oznacza jednak pewien rodzaj emocjonalnego pozostawienia. U Freuda wydaje się, iż obiekt miłości może mieć dla ego znaczenie jedynie w rzeczywistości teraźniejszej. Rzeczywistość wskazuje, iż obiektu już nie ma, więc, pomimo bólu, ego musi odłączyć od niego uczucia. Freud nie przywołuje więc, niezależnego od śmierci obiektu, wymiaru jego symbolicznego znaczenia.

Trzeba odróżnić tu dwa doświadczenia – utratę istnienia obiektu oraz nie zawsze z nim związaną – utratę znaczenia tego obiektu dla ego. Wprawdzie znaczenie obiektu nie odnosi się wtedy do realnego istnienia, lecz obiekt trwa w pamięci w postaci znaczenia. Wydaje się, że mówiąc o „przedłużonym” istnieniu obiektu w psychice, Freud ma na myśli właśnie owo znaczenie obiektu. Nie tyle więc to obiekt „istnieje” w psychice, co istnieje nadal umysłowa reprezentacja obiektu w postaci jego znaczenia.

Żałoba u Freuda jest widziana przez pryzmat ego – w formie pozbawienia go w rzeczywistości jego obiektu, wydaje się być jedynie formą wywłaszczenia ego z przynależnej mu postaci energii, która była z obiektem związana. Dlatego u Freuda obiekt ulega podwójnemu zniszczeniu dla ego – raz w rzeczywistości realnej, a drugi raz, gdy odbierane jest mu znaczenie. Możliwe jest jednak, moim zdaniem, bycie w kontakcie ze znaczeniem zmarłego, które nie oznacza zaprzeczenia rzeczywistości śmierci, lecz utrzymuje pozytywne uczucia wobec utraconej osoby. Nie musi to oznaczać, jakby wynikało ze spojrzenia psychoanalitycznego, tkwienia w melancholii, lecz postawę afirmatywną wobec życia, etyczną, jak pokażę w dalszych częściach pracy. Taka forma bycia w żałobie nie odrzuca rzeczywistości, lecz dodaje do niej wymiar znaczenia. W ten sposób przeżyta żałoba staje się procesem, w którym nie tracimy znaczenia życia wraz ze śmiercią kogoś drugiego, lecz który może stać się szansą na pogłębienie wymiaru znaczenia.

## 2.2. STANOWISKO MELANIE KLEIN

W jednej ze swoich prac Klein, w nawiązaniu do tekstu Freuda o żałobie, ukazuje ją nie tyle jako jedną z wielu sytuacji, z którymi boryka się ego oraz stanowiących wyzwanie na drodze do uznania rzeczywistości, lecz, żałoba staje się według niej wyznacznikiem pierwszej sytuacji utraty obiektu przez dziecko, mającej miejsce w sytuacji utraty matczynej piersi symbolizującej miłość oraz bezpieczeństwo. Klein pisze następująco o tej sytuacji pierwotnej dziecięcej straty:

Powiedziałam [...] że dziecko doświadcza uczuć depresyjnych, które osiągają punkt kulminacyjny tuż przed, w trakcie i po odstawieniu od piersi. Ten stan umysłu niemowlęcia nazwałam „pozycją depresyjną” i sugeruję, że jest to melancholia *in statu nascendi*. Obiektem, po którym dziecko przeżywa żałobę, jest pierś matki oraz wszystko, co w umyśle dziecka reprezentuje pierś i mleko: miłość, dobroć, bezpieczeństwo<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> M. Klein, *Żałoba i jej związek ze stanami maniako-depresyjnymi*, [w:] *Depresja. Ujęcie psychoanalityczne*, dz. cyt., s. 43.



Ta pierwsza sytuacja utraty przez dziecko czegoś ważnego dla jego życia staje się prototypem – rodzajem matrycy, w oparciu o którą w późniejszym życiu przeżywa żalobę. Sytuacja pierwszej straty aktywizuje dziecięcą pozycję depresyjną stanowiącą centralną pozycję w rozwoju dziecka. W oparciu o pierwszą stratę dziecko uczy się przezwyciężać żalobę przez tworzenie wewnętrznych reprezentacji mentalnych obiektów występujących w świecie i dąży do rekonstruowania sytuacji bezpieczeństwa oraz spokoju wewnętrznego przez odtworzenie „dobrego obiektu” oraz jego wewnętrznej reprezentacji będącej źródłem siły psychicznej w życiu dziecka umożliwiającej pokonanie pozycji depresyjnej. Wewnętrzne reprezentacje obiektów zewnętrznych są utrzymywane przez procesy introjeksji i projekcji uczestniczących w procesie budowania wewnętrznego świata. Oprócz uczuć strachu i poczucia winy, którym towarzyszy myśl o pochłanianiu zewnętrznych obiektów w procesie introjeksji wynikających ze strachu przez możliwością naruszenia dobrego obiektu, pojawiają się uczucia troski i tęsknoty za dobrym obiektem. Znajduje on swoją reprezentację psychiczną w umyśle dziecka, podlegając odtworzeniu i utrwaleniu, dając mu poczucie siły oraz bezpieczeństwa, w sytuacji gdy ma ono do czynienia z „dobrymi” obiektami. Klein stwierdza:

Tak więc dziecko buduje w nieświadomości wewnętrzny świat na podstawie rzeczywistych doświadczeń i wrażeń, związanych z ludźmi i zewnętrznym światem, zmienionych jednakże przez jego własne fantazje i impulsy<sup>6</sup>.

Jak przebiega ten proces tworzenia wewnętrznego świata obiektów? Klein opisuje jego kształtowanie następująco:

W umyśle niemowlęcia „wewnętrzna” matka jest powiązana z „zewnętrzną”, której jest „dubletem”, choć od razu podlega zmianom w jego umyśle poprzez sam proces internalizacji i można powiedzieć, że jej obraz pozostaje pod wpływem jego fantazji oraz wewnętrznych bodźców i wewnętrznych doświadczeń wszelakiego rodzaju. Gdy zewnętrzne sytuacje, których dziecko doświadcza, zostaną zinternalizowane – a uważam, że są internalizowane od najwcześniejszych lat życia – podlegają one temu samemu wzorcowi i stają się „dubletami” realnych sytuacji i znów zmieniane z tych samych powodów. [...] W procesie nabywania wiedzy każdy nowy element doświadczenia musi być wpasowany we wzorce dostarczane przez rzeczywistość psychiczną, która przeważa w danym momencie; tymczasem rzeczywistość psychiczna dziecka ulega krok po kroku stopniowemu wpływowi rosnącej wiedzy o rzeczywistości zewnętrznej. Każdy taki nowy krok następuje równolegle do coraz bardziej pewnego tworzenia wewnętrznych „dobrych” obiektów i *Ego* używa go jako środka do przekroczenia pozycji depresyjnej<sup>7</sup>.

Tak więc rzeczywistość zewnętrzna jest nie tyle percypowana przez dziecko, lecz dublowana, dzięki czemu dopiero, na podstawie wewnętrznych wzorców obiektów, może ono dokonać porównania ich reprezentacji mentalnej z rzeczywistością zewnętrzną i przez pryzmat tych psychicznych reprezentacji obiektów są

<sup>6</sup> Tamże, s. 44.

<sup>7</sup> Tamże, s. 46.

one percypowane w rzeczywistości. Zachodzi więc swoisty rozwój interakcji między światem wewnętrznym dziecka a realnymi sytuacjami i osobami w jego otoczeniu, które to mogą mu pomóc w wytworzeniu się poczucia dobra oraz bezpieczeństwa – wytworzeniu dobrego obiektu wewnętrznego przy jednoczesnym przezwyciężeniu pozycji depresyjnej. W taki sposób, wraz z każdą żałobą konkretną i daną w rzeczywistości, odnawia się strata jako pierwotna oraz konstytutywna sytuacja życia psychicznego jednostki w rozwoju osobniczym. Utrata osoby zmarłej odnawia w nas sytuację utraty obiektu pierwotnego i może przywrócić pozycję depresyjną, w sytuacji gdy nie znajdujemy oparcia w naszej reprezentacji dobrego obiektu i więzi z nim mogącej przywrócić poczucie bezpieczeństwa w świecie. Na tym polega ryzyko procesu żałoby – może on ograniczyć się do depresyjnej postawy, która nie ulegnie przezwyciężeniu. Jak podają autorzy pracy dotyczącej żałoby:

Żałoba psychologiczna jest prawdziwym wysiłkiem, zwanym przepracowaniem, nad przeobrażeniem psychiki i nad reorganizacją uczuciową. Wysiłkowi temu poddana jest jednostka po utracie obiektu głębokiego przywiązania (osoby, rzeczy, statusu, symbolu itp.). Freud i bliższy naszym czasom Lagache kładli szczególnie nacisk na pracę psychiczną nad odbywaniem żałoby psychologicznej w sytuacji utraty obiektu<sup>8</sup>.

Proces ten był badany przez myśl psychologiczną i został podług pewnej prawidłowości podzielony na różne etapy. Autorzy wyżej wymienionej pracy podają jej podstawowe fazy wyodrębnione wcześniej przez J. Gauchera. Do faz żałoby należą:

- faza szoku;
- faza uświadomienia;
- faza depresyjno-agresywna;
- faza poszukiwania nowego sposobu życia;
- faza zablźniania<sup>9</sup>.

Pomyślnie przejście powyższych etapów żałoby zależy od różnych czynników. Czasami nawet po latach odnawia się proces żałoby po kimś bliskim, jeśli nie została ona przeżyta właściwie z powodu różnych okoliczności zarówno środowiskowych, kulturowych, jak i uwarunkowań emocjonalnych. Nieprzeżyta żałoba może mieć skutki dla całej postaci indywidualnego życia, prowadząc często do spustoszenia emocjonalnego oraz wycofania ze społecznego funkcjonowania. Ponowne przeżycie żałoby jest możliwe na każdym etapie życia, lecz trzeba wykonać ponownie pracę odżałowania, jak pisze autorka książki o żałobie i terapeutka pracująca z ludźmi przeżywającymi stratę. Wyróżnia ona następujące kroki, które pomagają w konstruktywnym przeżyciu żałoby:

- dostrzec problem, przezwyciężyć skłonność do jego unikania;
- zidentyfikować sposoby pozornego radzenia sobie z trudnymi uczuciami spowodowanymi przez stratę i starać się z tych nieskutecznych sposobów zrezygnować;

<sup>8</sup> G. Le Gous, Y. Memin, H. Segal, *Depresja wieku podeszłego*, przeł. A. Szyszko, [w:] *Depresja. Ujęcie psychoanalityczne*, red. K. Walewska, J. Pawlik, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992, s. 191.

<sup>9</sup> Por. tamże, s. 192–193.

- znaleźć dla siebie wsparcie;
- rozpoznać realne rozmiary straty, zobaczyć zarówno pozytywne, jak negatywne strony utraconej osoby, relacji, miejsca;
- dzielić się uczuciami związanymi ze stratą;
- dokończyć niedokończone sprawy;
- przeprowadzić rytuał pożegnania<sup>10</sup>.

Wprawdzie żałoba jest procesem indywidualnym, jednak pewna próba jej uschematyzowania może być pomocna w badaniu zjawiska oraz procesu rozumienia doświadczenia radzenia sobie z utratą drugiej osoby. Istotną rolę odgrywa tu świadome oraz wyrażone przeżycie uczuć oraz odzyskanie realnego obrazu osoby utraconej, a także dokończenie wszystkich spraw wiążących się z nią, w tym emocjonalnych, do których mogą zaliczać się takie jak wymienione przez autorkę: zadośćuczynienie, wybaczenie, wyrażenie ważnych, niewypowiedzianych do tej pory uczuć wobec osoby utraconej<sup>11</sup>.

Pomyślny przebieg tego procesu pozwoli na zachowanie znaczenia utraconej osoby w naszym życiu – wraz z całym procesem odżałowania doświadczonej utraty oraz powrotu do świata po żałobie. Na koniec przywołanej tu książki autorka przywołuje metaforę rozbiórki starego domu po to, by móc zbudować na jego miejsce nowy. Może to oznaczać zarówno proces pożegnania z kimś bliskim, jak przyzwolenie, by część naszego życia z tą osobą uzyskała miejsce w przeszłości, nie zaś odgradzała od aktualnego życia.

### **3. Ujęcie żałoby w psychologii – krótkie omówienie podstawowych zasad**

Kenneth J. Doka objaśnia współczesne badania i rozumienie żałoby, a jego praca jest jednocześnie pewną formą przewodnika po żałobie, którą określa jako „podróż”. Książka tego autora pokazuje żałobę niejako „w praktyce”, a jej autor zajmuje się terapią żałoby. Stara się rozprawić z szeregiem „mitów” dotyczących żałoby. Przy czym można zauważyć, iż niewątpliwie do wygenerowania rzeczonych mitów przyczyniły się psychologiczne teorie żałoby. Autor broni stanowiska, zgodnie z którym żałoba jest procesem indywidualnym i mimo pewnych cech wspólnych towarzyszących jej u wielu ludzi – każda reakcja na stratę jest inna. Żałoba zależy do osoby ją przeżywającej oraz od niepowtarzalnego charakteru relacji międzyludzkich. Swoje nowe ujęcie żałoby, Doka proponuje przedstawić w postaci paru naczelných zasad. Dobrze jest je przyjąć, aby mity na temat żałoby nie utrudniały jej przeżywania. Zasady te podaję za autorem, gdyż rzucają one światło na przesłanki rozumienia żałoby w zakresie praktycznym. Należą do nich następujące twierdzenia:

<sup>10</sup> A. Dodziuk, *Żal po stracie, czyli o przeżywaniu żałoby*, Instytut Psychologii Zdrowia, Warszawa 2007, s. 34.

<sup>11</sup> Tamże, s. 43–44.

- Każdy z nas ma swoją własną, osobistą drogę i sposób przeżywania żałoby.
- Żałoba to nie tylko uczucie. Składają się na nią reakcje fizyczne, behawioralne, poznawcze, społeczne i duchowe. Nasze reakcje są warunkowane przez przekonania religijne i zmysł duchowy, kulturę, pozycję społeczną i doświadczenie życiowe.
- Żałoba nie polega wcale na porzuceniu więzi ze zmarłym czy zmarłą. Jest rozumieniem złożonych sposobów zachowywania ciągłej więzi z osobą, którą kochaliśmy.
- Konsekwencją jednej straty czy śmierci jest doświadczenie wielu związanych z nią strat. Owe drugorzędne straty również wpływają na nasze życie; także i je musimy nazwać i opłakać.
- Żałoba nie sprowadza się do radzenia sobie ze stratą. Jest w nią wpisana możliwość wzrostu, nawet jeśli czasem tego nie dostrzegamy<sup>12</sup>.

Autor pracy potwierdza moją tezę, iż wprawdzie nie zawsze, ale jednak często żałoba może prowadzić do rozwoju, a w szczególności do rozwoju postaw etycznych oraz nowej reorganizacji życia i jego rozumienia w oparciu o zasadę szacunku dla życia i jego wartości. Jednocześnie to, że Doka wprowadza zasadę indywidualnego przeżywania tak ważnego doświadczenia jak żałoba, sprawia, iż osoby w żałobie mogą odzyskać prawo do autentyzmu i wolności, często ograniczanych przez różne formy „mitów” dotyczących żałoby. Te ostatnie są też pewnymi oczekiwaniami co do formy, czasu, przebiegu oraz skutków żałoby. Wprawdzie autor sygnalizuje, iż istnieją też niepokojące i skomplikowane formy przeżywania żałoby, lecz kładzie nacisk na indywidualną mądrość osób w żałobie w odnajdywaniu właściwej drogi do zmagania się z nią. Pogląd ten jest zbieżny z moim stanowiskiem: nawet jeśli jest to doświadczenie bardzo trudne, to żałoba może być szansą na ujrzenie życia w jego głębszym znaczeniu.

#### 4. Wymiar etyczny w żałobie

Akt etyczny nie tylko sytuuje się poza zasadą rzeczywistości [...] oznacza on działanie, które zmienia same współrzędne zasady rzeczywistości. Akt etyczny jest nie tylko „niemożliwym” gestem, ale działaniem, które zmienia współrzędne tego, co postrzegane jest jako możliwe. Nie jest po prostu poza dobrem, lecz na nowo definiuje, czym jest dobro<sup>13</sup>.

Żałoba to cena, jaką płacimy za miłość<sup>14</sup>.

Zarówno zaprzeczenie śmierci drugiej osoby, jak i mogące występować utożsamienie z nią, jak trafnie zauważył Freud, uważam za wstępną próbę zachowa-

<sup>12</sup> Kenneth J. Doka, *Żałoba jest podróżą. Jak zmagać się ze stratą*, przeł. M. Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017, s. 19.

<sup>13</sup> S. Zizek, *Melancholia i akt etyczny*, [w:] źródło internetowe: <http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=869> [dostęp: 28.11.2016]

<sup>14</sup> Kenneth J. Doka, *Żałoba jest podróżą. Jak zmagać się ze stratą*, przeł. Marek Chojnacki, Wydawnictwo Charaktery, Kielce 2017, s. 16.

nia jej znaczenia, gdy osoba w żałobie nie jest w stanie jeszcze przedstawić sobie zmarłego jako byłego, a więc przekształcenia jej realnej obecności w jej znaczenie w pamięci. Jeśli bowiem wymiar obecności osoby zmarłej jest utracony, to jednak utrzymuje się jej znaczenie w czasie teraźniejszym. Z tego względu żałoba może na nowo definiować wagę ludzkiego życia i określać jego wartość. W niej uczymy się także rozstawać z przekonaniem, iż można zawłaszczyć ukochany obiekt dla siebie. W tym znaczeniu żałoba uczy autonomiczności oraz niepowtarzalności każdego życia. Paul Ricoeur stwierdza:

Troskliwość dodaje wymiar wartości sprawiający, że każda osoba jest *niepowtarzalna* w swojej sympatii i szacunku. Z tego względu dopiero w doświadczeniu niewynagradzalnej straty ukochanego poznajemy, przez przeniesienie drugiego na nas samych, niezastępowalność naszego życia. Najpierw to dla innego jestem niezastępowalny. W tym sensie troskliwość odpowiada na poważanie, jakim inny obdarza mnie samego. [...] Podobieństwo jest owocem wymiany między poważaniem a troskliwością dotyczącą innego. Wymiana ta upoważnia do stwierdzenia, że nie mogą poważać siebie samego, nie poważając drugiego *jako* siebie samego<sup>15</sup>.

W tym sensie troskliwość dodaje wymiar wartości życia, poprzez utratę ukazując niezastępowalność osoby, o którą się troszczyliśmy. Nie można przecież wymienić znaczenia wnoszonego przez nią w nasze życie. W tego rodzaju akcie etycznym, który może wygenerować świadomość osoby przeżywającej żałobę, na nowo podejmuje się pytanie o znaczenie życia, odkrywając jego unikatowość – ponieważ jest ono niezastąpione. Nieobecność życia utraconego skutkuje poczuciem braku. Ten brak wypełnia jedynie doświadczenie znaczenia drugiej osoby. Ten wymiar można nazwać zdolnością przekraczania rzeczywistości.

Jeśli w żałobie doświadczamy utraty obiektu, to jego brak domaga się pewnego uzupełnienia. Uzupełniony może być on symbolicznie w ten sposób, iż rzeczywistość braku zastąpiona zostaje rzeczywistością znaczenia. Jednakże, jak wynikało z obserwacji Freuda, część osób stara się utożsamiać z tym, kogo im brakuje, czy też w jakiś sposób go zastąpić. Możemy, starając się wyjaśnić to zjawisko zastąpienia, przywołać leibnizjańską zasadę mówiącą o tym, iż byt jest *lepszy* od niebytu. W ogólnej formie jest to uzasadnienie istnienia. Jednakże, aby przełożyć je na grunt indywidualnych doświadczeń żałoby, musimy przyjąć, iż utrata bytu przez kochaną przez nas osobę domaga się uzupełnienia przez zastąpienie go naszym bytem. Racją dla tego uzupełnienia jest akt etyczny ujmujący istnienie jako dobro, które trzeba uzupełnić, gdyż, w porządku metafizycznym, brak jest gorszy od substytucji. Jednakże utrata drugiej osoby nie jest naprawialna w związku z brakiem wywoływanym przez substytucję, gdyż etyka substytucji w żałobie odrywa rzeczywistość utraty od rzeczywistości znaczenia, przyjmując tożsamość znaczenia istnienia zastępującego i zastąpionego. Substytucja taka jest paradoksalna, gdyż uzu-

<sup>15</sup> P. Ricoeur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 320–321.

pełnienie zawsze przypomina o braku. Stąd to ostatnie jest niemożliwe ze względu na unikatowość istnienia. Jedynie wprowadzenie porządku etycznego może zapobiec tej niebezpiecznej substytucji, gdyż umożliwi ponowne przywiązanie do kogoś istniejącego, w takim znaczeniu, w jakim miało to miejsce w odniesieniu do osoby zmarłej. Żałoba jest, jak czytaliśmy na wstępie motta do tego podrozdziału, ceną za miłość. Skoro tak jest, to rzeczywistość utraty zastępuje nie utożsamienie z utraconym, lecz świadomość znaczenia brakującego nam istnienia. Świadomość zaś znaczenia istnienia jest już nadaniem mu wartości. Wybór życia jako ważnego jest wyborem etycznym. Określa też sposób traktowania życia. Wybór życia, który może być generowany przez doświadczenie żałoby, to wybór sprawiający, iż doświadczamy przede wszystkim miłości, nie zaś jedynie utraty rzeczywistości będącej jednak jednym z warunków uzyskania świadomości jej wagi.

Fakt niebycia danym sprawia, iż pojawia się różnica między istnieniem a znaczeniem istnienia. W tej różnicy lokuje się nasze pragnienie. Jednakże nie tyle jest ono skierowane na obiekt, ile dokonuje w jakiś sposób jego zawłaszczenia – pragnienie dotyczące znaczenia istnienia w jego sensie autonomicznym, niezależnym od naszych pragnień. Znaczenie utraty odkrywamy, przekraczając jej rzeczywistość. Wówczas znaczenie istnienia zaczyna poprzedzać istnienie jako takie. W ten sposób zasada metafizyczna mówiąca, iż byt jest lepszy od niebytu, stanowi także wybór dobra przed rzeczywistością jego utraty. Przewyciężenie żałoby oznaczać może zatem potwierdzenie życia. W ten sposób brak zmarłej osoby uświadamia jej znaczenie, określając je podług wartości. Uznanie ważności istnienia generuje także etyczne jego traktowanie. Dlatego dopiero ujęcie istnienia jako dobra umożliwia świadomość etyczną – zdolność do dobrego działania. Podmiot etyczny działa przecież w odniesieniu do tego, co dla niego ważne, o co może się troszczyć. Tym odróżniałaby się żałoba od melancholii. Ta ostatnia pozostawałaby przy utraconym znaczeniu, ta druga zaś określałaby znaczenie istnienia jako postać śladu po nim – nieobecności. Jednak ślad po kimś wywołuje niemożliwość zastąpienia, co oznacza niepełność każdej substytucji. Niepełność zaś możliwości ponownego przywiązania po żałobie to cień rzeczywistości sugerujący, iż każdy kochany przez nas obiekt możemy utracić i odzyskać jedynie w postaci znaczenia – śladu jego obecności. Dlatego żałoba wnosi w każdy byt – brak będący odstępem między życiem a jego pragnieniem. W tym odstępem lokuje się też każde etyczne działanie, które jest również ocalaniem wartości życia oraz wynika ze świadomości jego możliwej utraty.

## 5. Wnioski

O ile dla Freuda w żałobie ważne byłoby oderwanie od zmarłego i powrót do życia, to dla Klein każda żałoba dorosłego jest odpowiedzią na stratę z dzieciństwa odnawiającą się w obliczu każdej nowej żałoby, gdyż, jak pisze psychoanalityczka:

Moje doświadczenie prowadzi do wniosku, że jakkolwiek charakterystyczną cechą normalnej żałoby jest *utrwalenie* [podkreślenie – M.B.] utraconego, kochanego obiektu wewnątrz siebie, to jednak jednostka nie czyni tego po raz pierwszy, lecz poprzez pracę

z żałobą odtwarza ten obiekt oraz wszystkie kochane wewnętrzne obiekty, które – jak odczuwa – utraciła. Odzyskuje więc to, co już osiągnęła w dzieciństwie<sup>16</sup>.

Tak rozumiane znaczenie żałoby byłoby dziełem pożegnania i jednocześnie pracą utrwalenia oraz odtworzenia mentalnej reprezentacji utraconego obiektu. Przypisanie i ocalenie znaczenia osoby zmarłej w naszym wewnętrznym świecie podtrzymuje jednocześnie wcześniejsze twierdzenie dotyczące żałoby jako aktu etycznego ustalającego parametry pojmowania rzeczywistości oraz ją przekraczających. O ile bowiem, poprzez utrwalony przez nas wzór obiektu, odbieramy rzeczywiste osoby, z którymi mamy do czynienia, to pewien wzór dobrego obiektu pozwala nam poradzić sobie z koniecznością pożegnania ze zmarłym. W ten sposób dzieło pożegnania jest jednocześnie – na innej drodze – dziełem ocalenia, nie zaś jedynie utraty.

W tym też sensie – niosącym ocalenie, nie zaś zniszczenie – żałobę można nazwać, zarówno w planie życia indywidualnego, jak i społecznego, kulturowego – przezwyciężeniem śmierci, co zauważa di Nola. Odróżnia on archaiczne sposoby radzenia sobie ze śmiercią poprzez rytuały żałobne oraz żałobę ery industrialnej. Ta pierwsza integrowała społeczności otaczające współczuciem osoby żałobników oraz uruchamiały szereg rytuałów kulturowych służących ukojeniu rozpacz i jej przezwyciężeniu, jak pisze autor książki o żałobie widzianej na planie antropologicznym<sup>17</sup>. Ta druga zaś prywatyzuje nieszczęście osób dotkniętych żałobą i nie pozwala mu się wyrazić na planie społecznym, co skutkuje wieloma postaciami „żałoby nieprzeżytej” występującej w wyniku izolacji i tabuizacji faktu śmierci przez społeczność epoki przemysłowej. Tylko żałoba, która została opracowana tak na planie indywidualnym, jak i społecznym, w wymiarze symboliczno-kulturowym, ma szansę wyłonić nowe formy tożsamości oraz być aktywnym przezwyciężeniem śmierci, którą to formę żałoby postuluje di Nola pisząc:

W archaicznym typie opłakiwania [...] żałoba może być pojmowana jako zdecydowanie i zwyczajowe zwycięstwo nad śmiercią, odniesione dzięki ceremoniom i tradycjom niwelującym niszczącą moc zgonu i umożliwiającym jednostce oraz społeczności powrót do normalnego, pogodnego rytmu życia<sup>18</sup>.

Pozytywne ujęcie żałoby na planie indywidualnym przedstawia niniejszy artykuł, ukazując możliwość przeniesienia realnego wymiaru życia w wymiar symboliczny oraz pracy w wymiarze czasu, w którym urzeczywistnia się pamięć o przeszłości, utrwalając ponowne znaczenie życia w postaci aktu etycznego. W żałobie ten ostatni ma dotyczyć nowego zdefiniowania dobra w postaci otrzymanego, unikatowego życia, którego nie da się zastąpić. Wprawdzie żałoba oznacza poczucie nieszczęścia, lecz jest ona też szansą na odkrycie wagi i etycznego wymiaru indywidualnego.

<sup>16</sup> Tamże, s. 63

<sup>17</sup> A.M. di Nola, *Tryumf śmierci. Antropologia żałoby*, dz. cyt., s. 10

<sup>18</sup> Tamże.

W niniejszym artykule potwierdzam tezę, iż żałoba nie musi zamykać przed nami możliwości afirmatywnej postawy wobec życia, a często jest wręcz przeciwnie – właśnie żałoba może być przeżyciem, które mimo bólu wnosi w nasze życie nową świadomość istnienia oraz pogłębia naszą skłonność do zachowań etycznych wobec drugiego człowieka. Dzieje się tak dlatego, iż im większa w nas świadomość życia jako nie wyłącznie naszej własności oraz możliwości jego utraty, tym większa w nas skłonność do postawy etycznej – pełnej szacunku do życia i drugiej osoby. Ponieważ etyka szacunku do życia musi być świadoma jego znaczenia, to istnieją też różne drogi dochodzenia do takiej świadomości. Żałoba jest jedną z nich.

W pracy pokazuję, iż całkowite pożegnanie z kimś drugim nie jest możliwe o tyle, o ile jego obecność w świadomości zostaje zastąpiona przez znaczenie tej obecności w czasie w formie symbolicznej. Dlatego wprawdzie umiera życie, lecz pozostaje jego znaczenie. Na tym polega pewna różnica między teorią psychologiczną, a etyką żałoby, którą tu buduję, odróżniając pragnienie bycia z obiektem od wyboru życia jako wartości, nie zaś własności. Pragnienie obiektu oznacza, iż ego chce go dla siebie. W etyce żałoby uznajemy zaś autonomiczne znaczenie drugiej osoby. Artykuł to zarys pewnej etyki żałoby mogącej także wynikać z tej ostatniej.



# Koncepcja substytucji jako wyraz paradoksu śmierci – komentarz do myśli Emmanuela Lévinasa<sup>1</sup>

MARTA SZABAT

## STRESZCZENIE

Cel artykułu to ukazanie konsekwencji relacyjnej koncepcji śmierci Emmanuela Lévinasa usytuowanej na tle substytucji, którą można ujmować w dwóch wymiarach – indywidualnym i normatywnym. W pierwszym podmiotowość jest oddana Innemu bezgranicznie, nie oczekując wzajemności. W zakresie normatywnym zaś substytucja to jedyna alternatywna dla podmiotowości określająca jej tożsamość. Podmiotowość znajduje tę ostatnią jedynie w substytucji, w przeciwnym wypadku osuwa się w *il y a*, tracąc formę, możliwości osobowego rozwoju. W substytucji tożsamość podmiotowości kształtowana jest za pośrednictwem dynamicznie rozwijającej się relacji z tym, co inne. Jedną z form inności jest śmierć. Jednakże niemożliwość substytucji w zakresie indywidualnej śmierci stawia podmiotowość w sytuacji paradoksalnej – tożsamość wypracowana w relacji z Innym zostaje zawieszona w momencie osobistej śmierci, która przychodzi z innego porządku ontologicznego. Umieranie i śmierć sytuują tożsamość podmiotu poza jego własną egzystencją.

## Wstęp

Celem artykułu jest ukazanie konsekwencji relacyjnej koncepcji śmierci E. Lévinasa usytuowanej na tle substytucji. Ta ostatnia dotyczy postawy, zgodnie z którą podmiotowość poświęca się dla Innego w sposób bezwzględny i absolutny. W substytucji podmiotowość buduje tożsamość dzięki temu, co inne. W obliczu śmierci natomiast indywiduum jest samodzielne, osobne, stąd śmierć zachowuje dualizm podmiotu i Innego, wyrażając swoisty paradoks egzystencjalny – Inny ustanawia podmiotowość, nie jest jednak w stanie zamiast niej umrzeć. Z jednej strony śmierć odbiera podmiotowości jej tożsamość, przekształcając twarz w ma-

<sup>1</sup> Artykuł powstał w ramach projektu K/ZDS/005729 pt. *Odpowiedzialność umierania i śmierci*.

skę, sygnalizując brak Innego. Z drugiej strony śmierć indywiduum to wyraz pełni spełnienia podmiotowej tożsamości ukształtowanej w substytucji, w relacji z Innym.

Koncepcję substytucji można usytuować w dwóch wymiarach – indywidualnym i normatywnym. W pierwszym podmiotowość jest oddana Innemu bezgranicznie, nie oczekując wzajemności<sup>2</sup>. Nie jest to jednak postawa świadomej dobrovolności wywodząca się z tradycji liberalnej. Przeciwnie, zawarty w niej nakaz „Nie zabijaj” (*Tu ne tueras point*) można porównać, z jednej strony, do Ricoeurowskiego nakazu „Kochaj mnie”<sup>3</sup>, w bezpośredni sposób nawiązującego do chrześcijańskiej zasady miłości „cierpliwej, łaskawej, nieszukającej poklasku”. Z drugiej strony tego rodzaju postawa opiera się na koncepcji anarchicznego dobra determinującego podmiotowe działania. W *Inaczej niż być* czytamy:

Pojęcie anarchii zdaje być może sprawę z pojęcia wartości, której wymiar tak trudno odróżnić od bycia bytu. Wartość bez wątpienia „ciąży” na podmiocie, jednak w sposób odmienny niż przyczyna ciąży na skutku, byt na myśli, której się uobecnia, albo cel na dążeniu lub na woli, którą skłania. Co znaczy to *inaczej*? Sądzimy, że w obliczu wartości powstaje podatność niezdolna do tematykacji – to znaczy niezdolna do zapanowania nad tym, co przyjmuje – stającą się jednak, wbrew sobie, odpowiedzialna za to, nad czym nie panuje. Wartość w swoim źródłowym promieniowaniu czyni „czystym” lub „nieczystym”, jeszcze zanim nastąpi jakikolwiek ruch intencjonalny, przed zajęciem świadomego stosunku do wartości. Śmierć Innego czyni mnie nieczystym przez swoją bliskość i wyjaśnia *Noli me tangere*. Nie jest to fenomen właściwy umysłowości mistycznej, ale niezatarty moment, do którego prowadzi pojęcie wartości<sup>4</sup>.

W zakresie normatywnym substytucja to jedyna alternatywna dla podmiotowości określająca jej tożsamość. Podmiotowość znajduje tę ostatnią jedynie w substytucji, w przeciwnym wypadku osuwa się w *il y a*, tracąc formę, możliwości osobowego rozwoju<sup>5</sup>. W substytucji tożsamość podmiotowości kształtowana jest za pośrednictwem dynamicznie rozwijającej się relacji z tym, co inne. Jedną z form inności jest śmierć<sup>6</sup>, dająca podmiotowości możliwość zmiany jako innego Ja<sup>7</sup>. Paradoksalnie jednak to podmiotowość nieustannie się rozwija, doskonaląc własną odpowiedzialność za Innego, również za pośrednictwem śmierci.

<sup>2</sup> Zob. E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, przeł. P. Mrówczyński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.

<sup>3</sup> Zob. P. Ricoeur, *Miłość i sprawiedliwość*, przeł. M. Drwięga, Universitas, Kraków 2010, s. 24.

<sup>4</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 210.

<sup>5</sup> *Il y a* to zaimek 3 os. w bezosobowej formie czasownika. W myśli Lévinasa oznacza mrok, ciemność, brak formy, degradację.

<sup>6</sup> Zob. m.in. M. Szabat, *Moja i Twoja śmierć. Na podstawie „Bycia i czasu” Martina Heideggera i pism Emmanuela Lévinasa*, [w:] *Ars moriendi, ars vivendi, ars educandi*, red. Z. Rudnicki, Wydawnictwo UAM, Poznań 2012, s. 25–36.

<sup>7</sup> I. Thomson, *Levinas and Heidegger on Death*, „The Harvard Review of Philosophy”, Fall 2009, t. 16, s. 33–34.

## Indywidualny i normatywny poziom śmierci

W myśli Lévinasa śmierć, podobnie jak substytucja, ujawnia się na dwóch poziomach – indywidualnym oraz normatywnym. W pierwszym znaczeniu indywiduum pozostaje ze śmiercią w relacji osobistej. Niemniej, podobnie jak inne relacje z Innym, transcenduje ona poza samą siebie, poza podmiotowość i inność w stronę anarchicznego dobra. Śmierć nie jest jednak wyłącznie takim samym aspektem podmiotowości jak odpowiedzialność za Innego, chociaż myśliciel łączy śmierć z odpowiedzialnością w sytuacjach gdy umierającym jest Inny, potrzebujący pomocy, wsparcia czy wspomnienia, zachowania w pamięci. Można zaryzykować stwierdzenie stanowiące swoistą konsekwencję koncepcji substytucji, zgodnie z którym umieranie oraz następująca po nim śmierć to ostateczny wyraz substytucji jako relacji podmiotowości z Innym. Mimo tego że rozgrywa się ona na płaszczyźnie osobistej, to jednak zawarty zostaje w niej czynnik normatywny, czego wyrazem staje się substytucja jako odpowiedzialność. W tego rodzaju relacji nie można już niczego zmienić, zostaje ona domknięta w ramach anarchicznego dobra, o ile podmiotowość do końca utrzymuje się w postawie odpowiedzialności względem Innego. Akt śmierci stanowiłby zatem swego rodzaju zwieńczenie działania anarchicznego dobra w indywidualnym, podmiotowym wyrazie. Umieranie i śmierć to przejawy cielesności podmiotowości oraz inności, wskazujące na wyjątkowość, niepowtarzalność. Jednakże zasada substytucji wskazuje na transcendentny wymiar cielesności nie wyczerpującej się w samej sobie, wskazujący na egzystencjalne przejawianie się anarchicznego dobra. Lévinas stwierdza:

Wyrażenie „w swojej skórze” nie jest metaforą opisującą w *sobie*: chodzi tu o wycofanie się w czas martwy lub w *między-czas*, który oddziela natchnienie od ostatniego tchnienia, skurcz od rozkurczu serca uderzającego głucho o ściankę swojej skóry. Ciało nie jest tylko obrazem lub figurą, ale *bytem w sobie* [*l'en soi-même*] kurczenia się i rozpadu *ipseitas* [...]. Kurczenia się, które nie jest niemożliwością zapomnienia o sobie i oderwania się od siebie w trosce o samego siebie. Jest cofaniem się do siebie wobec nieodpartego wymogu stawianego mi przez innego, wobec obowiązku, który przewyższa moje bycie, staje się długiem i skrajną biernością, wykraczając poza względny jeszcze spokój inercji i materialności rzeczy w spoczynku. Obowiązku, który jest niepokojem i cierpliwością, doznawaniem wykraczającym poza alternatywę działania i przyjmowania; należnością, która choć żąda więcej niż posiadam, umożliwia jednak *dawanie*<sup>8</sup>.

W powyższym fragmencie zawarta została myśl kluczowa dla całości dorobku myśliciela związana z granicą, jaką wydaje się być nie tyle samo ciało, ile śmierć jako pochodząca z innego porządku ontologicznego i metafizycznego. W pracy *Czas i to, co inne* filozof zaznacza, że w zakresie śmierci *nie mamy żadnego „a priori”* [...]. *Śmierć to niemożliwość posiadania jakiegos projektu*<sup>9</sup>. Stąd o ile ciało zapośrednicza podmiotowość w anarchiczności dobra, stanowiąc swoisty rodzaj bierności podatnej na odpowiedzialność i poświęcenie za oraz dla Innego, o tyle indywidualna

<sup>8</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 183.

<sup>9</sup> E. Lévinas, *Czas i to, co inne*, przeł. J. Migasiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 77.

śmierć to swoiste zaprzeczenie substytucji. Nikt przecież nie umrze w imieniu Innego w znaczeniu egzystencjalnej niezastępowalności istnień we wzajemnych relacjach. Nawet jeżeli podmiotowość poświęca się dla Innego w znaczeniu oddania dlań własnego życia, to w obliczu absolutnie innej inności, jaką stanowi każdorazowo Inny, poświęcenie to będzie jedynie wyrazem indywidualnej podmiotowości realizującej zasadę substytucji będącej normatywną na poziomie odpowiedzialności jako wymogu stanowienia podmiotowości. Można zatem wywnioskować, że śmierć pojawia się wyłącznie na poziomie indywidualnym. Natomiast na poziomie normatywnym, w substytucji, śmierć nie ma racji bytu. Paradoks substytucji polega na tym, że, odnosząc się do twarzy, w jej wymiarze konkretnym i symbolicznym, wyłącznie w tym ostatnim możliwa jest jej ciągłość. W wymiarze konkretnym przerywana jest ona bowiem przez śmierć działającego podmiotu. Co więcej, na poziomie absolutnie Innego śmierć również nie ma racji bytu, ze względu na swobodną pełnię, jaką jest to, co inne, zawsze obecne, nieprzemijające. W tej koncepcji na podmiotowość nałożonych zostaje zatem szereg obowiązków względem Innego, anarchicznego dobra oraz podmiotowości w rozumieniu normatywnym – w znaczeniu realizującej zasadę substytucji jako tożsamości. Śmierć zjawia się na poziomie ciała i indywidualium, przerywając realizację wspomnianych wyżej obowiązków.

### Śmierć, dawanie, doświadczenie

Innym aspektem cielesności w perspektywie śmierci jest możliwość *dawania* (*rendant le donner possible*<sup>10</sup>) przez podmiotowość Innemu tego, czego ten ostatni potrzebuje. Znamienne wydaje się połączenie, czy też raczej zdeterminowanie *dawania* przez anarchiczne dobro w podmiotowej bierności, określone przez Jacquesa Derridę *pewną koniecznością*<sup>11</sup>. *Dawanie* nie pochodzi z wolności jako takiej ani z osobistej wolności czy wolnego wyboru podmiotowości, lecz stanowi wyraz anarchicznego dobra. Autor *Inaczej niż być* wyjaśnia status tego ostatniego następująco:

Anarchia nie jest jednak nieporządkiem przeciwstawionym porządkowi, tak jak rozbicie tematu nie jest powrotem do rozproszonego „pola świadomości” poprzedzającego intencjonalną uwagę. Nieporządek jest jedynie innego rodzaju porządkiem, a to, co rozproszone, może zostać stematyzowane [...]. Anarchia wprowadza w bycie zamęt, wykraczając poza te alternatywy. Wstrzymuje grę ontologiczną, która, właśnie jako gra, jest świadomością i w której bycie gubi i odnajduje siebie, aby w ten sposób się oświetlić. Władza Innego nad Toż-Samym – który jest Ja, lecz Ja anachronicznie *spóźnionym* w stosunku do swojej terażniejszości i nie będącym w stanie nadrobić tego spóźnienia, to znaczy Ja niezdolnym do ujęcia myślą tego, co go „dotyka” [...] – polega na odebraniu Toż-Samemu głosu, na pozostawieniu go bez słowa: anarchia jest przesładowaniem. [...] Ta inwersja świadomości jest bez wątpienia biernością. Ale bierno-

<sup>10</sup> Zob. E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Kluwer Academic, Martinus Nijhoff, 1974, s. 173.

<sup>11</sup> Zob. J. Derrida, *Przemoc i metafizyka. Esej o myśli Emmanuela Levinasa*, przeł. K. Matuszewski, P. Pieniążek, [w:] *Pismo filozofii*, red. B. Banasiak, inter esse, Kraków 1993, s. 193.

ścią, która przekracza wszelką bierność i którą trzeba definiować w kategoriach innych niż kategorie intencjonalności, gdzie doznawanie [*le subir*] jest też zawsze opanowywaniem [*an assumer*], to znaczy doświadczeniem zawsze poprzedzonym przez świadomość i dobrowolnie przyjmowanym, stanowiącym już początek [...]”<sup>12</sup>.

W kontekście *Ja anachronicznie spóźnionego*, o czym była mowa powyżej, śmierć jako swoista konieczność nie wydaje się spóźniona. Co więcej, dla niektórych przychodzi ona zawsze za wcześnie, uniemożliwiając dokończenie spraw rozpoczętych. Niemniej istnieje pewna analogia pomiędzy biernością Ja (podmiotowości) a śmiercią przemieniającą twarz w maskę. Twarz bowiem za każdym razem transcenduje poza Ja, przypomina o konieczności maski, lecz skutecznie ją przekracza w pewnym koniecznym normatywnym wymiarze anarchicznego dobra determinującego pierwotność absolutnie Innego. Collin Davis zauważa, że *Inny wytwarza znaki, którym śmierć nagle przynosi koniec*<sup>13</sup>. Jednakże to nie Inny z konieczności umiera. Przeciwnie, to podmiotowość zostaje skazana na śmierć, jeszcze zanim umrze fizycznie – aby utrzymać tożsamość, musi ona zanikać na rzecz tego, co inne. W przeciwnym razie straci zupełnie swój status, osuwając się w *il y a* (nicność, ciemność, brak formy). Za Davisem można stwierdzić, że Inny jest zawsze z podmiotowością jako potencjalność lub aktualność śmierci. Śmierć bowiem to relacja z Innym<sup>14</sup>. Jednakże, na co zwrócona została uwaga powyżej, śmierć to rodzaj absolutnie Innego, który nadchodzi z innego porządku ontologicznego. To forma inności, dająca podmiotowości możliwość zmiany jako innego Ja<sup>15</sup>. Stąd podmiotowość pozostająca w tej relacji dostrzega oznaki i sygnały śmierci – choćby martwą twarz (rodzaj swoistej maski podtrzymującej stygnące rysy) oraz brak fizycznej osoby. W pamięci także wspomnienia ustalają przebieg faktów i od momentu śmierci będą wykonywać immanentną pracę w pamięci żyjących.

Lévinas opiera relację ze śmiercią na doświadczeniu tego, co inne – twarz zmarłego przybiera postać maski, pozostając jednak tym, co różne od podmiotowości<sup>16</sup>. Maską już nie przekazuje treści nakazu „Nie zabijaj” z powodu zmiany statusu twarzy. Można stwierdzić, że przekaz tej ostatniej został zniwelowany przez śmierć. Z tego względu niemożliwy jest kontakt z maską, która jednakże i paradoksalnie pozostaje w porządku tego, co absolutnie inne. W wymiarze śmierci substytucja nie ma jednak racji bytu, stąd również perspektywa anarchicznego dobra ulegałaby zawieszeniu. W pewnym sensie można jednakże uznać milczenie maski za rodzaj języka mówiącego w problematycznej terażniejszości zmarłego ciała o przeszłości z przyszłości, ku której twarz-maską zmierza. Przekształcenie statusu podmiotowości w wyniku śmierci ujawnia indywidualny wymiar substytucji w milczeniu

<sup>12</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 169–170.

<sup>13</sup> C. Davis, *Can the Dead Speak to Us? De Man, Levinas and Agamben*, „Culture, Theory and Critique” 2004, nr 45 (1), s. 77: *The other is a producer of signs to which death puts an abrupt end*.

<sup>14</sup> Tamże, s. 81.

<sup>15</sup> I. Thomson, dz. cyt., s. 33–34.

<sup>16</sup> Zob. E. Lévinas, *Bóg, śmierć i czas*, przeł. J. Margański, Wydawnictwo Znak, Kraków 2008, s. 18–19.

niemożliwości zastępowania. W ten sposób podmiotowość nie wyczerpuje własnej tożsamości w substytucji, ale zachowuje ją jako pełnię osobistej realizacji w nakazie „Nie zabijaj”. Podmiotowość w zakresie tożsamości należy do Innego, z zastrzeżeniem pojedynczości własnego umierania i śmierci. Warto podkreślić, że sposób i charakter sposobu przynależenia podmiotowości do inności determinuje nie tylko jakość obustronnej egzystencjalnej relacji, lecz także obecność twarzy niebędącej maską w pamięci żyjących. W ten sposób maska jako wymiar inny od Innego milczy, ze względu na dynamikę podmiotowej egzystencji sygnalizując jej niepowtarzalność i niemożność jej zastąpienia przez Innego.

Substytucję można także zinterpretować jako zawartą w milczeniu w formie czasu przeszłego dokonanego, ostatecznie domkniętego. Maska to sygnał wykonanej pracy odpowiedzialności. Treść zaś sygnału weryfikowana jest w pamięci Innego. Tak jak twarz rozpoczyna i umożliwia dyskurs, tak maska domyka ten ostatni, dając sposobność podsumowania indywidualnego istnienia w innym wymiarze ontologicznym, transcendując w kierunku milczenia i pamięci. W ten także sposób śmierć może otwierać znaczenia dotychczas niezauważone, zmieniając perspektywę. Lévinas stwierdza, że moment śmierci niesie ze sobą możliwość *czystego zapytywania, na które nie ma odpowiedzi*, uznając jednocześnie *zapytywanie za rodzaj modalności relacji z pozabyciem*<sup>17</sup>. Poziom tego, co czyste, można odnieść do twarzy-maski, w której cielesność przekroczyła wymiar egzystencji, kierując się w stronę nie-bycia w znaczeniu dosłownego nie-istnienia. Jednak ów status staje się faktem wyłącznie za pośrednictwem przynależności do twarzy wyrażającej nakaz odpowiedzialności w substytucji. Status maski zostaje zapośredniczony w unikalnej podmiotowości potwierdzającej w ten sposób rację własnego istnienia. Inny więc nie tylko umożliwia etyczny rozwój podmiotowości w jej indywidualności, lecz także sankcjonuje wymiar tego, co niecielesne, transcendencji przekraczającej możliwości nadawania znaczeń. Milczenie zaś to swoiście wspólny obszar sensu dobra, w którym relacja podmiotowości z Innym zostaje domknięta ostatecznie i w pełni, czyli w taki sposób, w jakim nic już nie można zmienić. W przypisie do cytowanego wyżej fragmentu czytamy:

Ciało nie jest ani przeszkodą zawadzającą duszy, ani zniewalającym ją grobem, lecz tym, co sprawia, że Sobość jest wyczuleniem samym. Skrajna bierność „ucieleśnienia” – być podatnym na choroby, na cierpienie, na śmierć, to być zdolnym do współczucia i, jako Sobość, do daru, który kosztuje. Poniżej zera wyznaczanego przez inercję i nicość, w braku bycia w sobie, a nie w bycie, bez miejsca, gdzie oprzeć by można głowę, w bez-miejscu i tym samym bez kondycji, sobość okaże się siłą, która dźwiga świat – dźwiganiem, cierpieniem, brakiem spoczynku i ojczyzny, który wiąże się z prześladowaniem – substytucją innego<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Tamże, s. 28.

<sup>18</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 183.

## Pełnia historycznej odpowiedzialności dzięki śmierci

Otwartość śmierci to zatem nie tylko milczenie w wymiarze maski, gdzie pytania pozostają bez odpowiedzi. To także możliwość ucieleśniania wrażliwości i bliskości jako wykładni odpowiedzialności w relacji podmiotowości z Innym. Indywidualny zaś charakter podmiotowości wyrasta z historyczności, na którą możliwość śmierci również otwiera. W tym kontekście sposoby milczenia mogą być zróżnicowane. Inny charakter ma milczenie o dobroci chrześcijańskiego Boga czy o jego obecności w świecie, a inny wymiar zyskuje zbrodnia Holokaustu. Historyczność milczenia w otwartości śmierci daje człowiekowi kulturę i cywilizację, za których pośrednictwem dokonuje się także przekaz treści etycznie niewybaczalnych. Filozof stwierdza:

Jako odpowiedzialność poprzedzająca swobodne zaangażowanie, sobość niezależna od wszelkich tropów istoty jest odpowiedzialnością za wolność innych. Niewybaczalna wina wobec bliźniego niczym koszula Dejaniry zrobiona z mojej skóry<sup>19</sup>.

W omawianej koncepcji wina podmiotowości w stosunku do Innego znajduje swój wyraz nie tylko w substytucji rozumianej jako rodzaj długu, zobowiązania podmiotowości względem Innego, lecz ujawnia także swoisty kryzys tożsamości, chorobę, z której Ja nie może się wyleczyć, ponieważ wyzdrowienie skutkowałoby rozpadem, osunięciem się *w il y a*. Podmiotowość choruje na Innego nie tyle z własnego wyboru, co zostając już uprzednio wybrana w porządku anarchicznego dobra. Choroba więc to rodzaj dobra wyznaczającego cele indywidualnej tożsamości. Wpisując się w ten porządek, zagadnienie śmierci domyka ostatecznie i nieodwołalnie relację podmiotowości z Innym. Niemniej nie można powiedzieć, że celem podmiotowości jest śmierć. Przeciwnie, cel stanowi relacja z Innym mogąca zostać scharakteryzowana jako choroba w substytucji. Myśliciel stwierdza:

Psychika jest formą zdumiewającego rozszczepienia – rozluźnienia lub rozprężenia tożsamości: jest toż-samym nie mogącym zejść się z samym sobą, toż-samym rozdartym i wyrwanym z odpoczynku, między snem a bezsennością, utratą tchu, dreszczem. [...] Jego tożsamość zostaje jednocześnie potwierdzona i zakwestionowana przez odpowiedzialność i służbę dla innego. Za sprawą odpowiedzialności psychiczność duszy staje się innym we mnie; chorobą tożsamości, która jest zarazem zakwestionowana, oskarżona i pozostaje *sobą*, stając się tożsamością za innego, tożsamością przez innego [...] <sup>20</sup>.

W kontekście śmierci choroba byłaby permanentnym stanem warunkującym śmierć podmiotowości w substytucji. Warto zwrócić uwagę na fakt, że, w kontekście osuwania się *w il y a*, myśliciel sygnalizuje raczej bezosobowy szmer zapowiadający bez-sens, rozpad i brak formy, unicestwienie, ciemność, nie zaś umieranie czy śmierć. *Il y a* sygnalizuje przemoc, w przeciwieństwie do choroby i śmierci,

<sup>19</sup> Tamże, s. 184.

<sup>20</sup> Tamże, s. 116–117.

w których ujawnia się relacja tożsamości z innością. Choroba i śmierć są zatem rozumiane pozytywnie jako skorelowane z dobrem. Nawet maska, w którą przeobraża się twarz, nie wydaje się nacechowana negatywnie. To wyraz pewnego stanu, w którym przeminęła oraz wypełniła się odpowiedzialność.

Jak już zostało zaznaczone wyżej, śmierć wpisuje się w potencjalność i w aktualność relacji substytucji. Stąd potencjalność śmierci jest stale w niej obecna. Co więcej, koncepcja substytucji straciłaby swoją dramatyczną wymowę poświęcania się za Innego, gdyby nie możliwość śmierci w tego rodzaju postawie. Dzięki potencjałowi śmierci podmiotowość uzyskuje szansę na swoiście skończoną pełnię jako tożsamość przez i dzięki temu, co inne. To możliwość indywidualnej śmierci uwidacznia ogrom poświęcenia w chorobie na Innego, który staje na pierwszym egzystencjalnie miejscu, negując osobistą wolność rozumianą jako możliwość usprawiedliwienia ze wszelkiego rodzaju wyborów życiowych. Jedyne ontologicznie życie nie może być jedynie moim, ponieważ wówczas wypełniłaby je bezforemna ciemność *il y a*, przemoc i terror wytwarzany przez Ja. Stąd, z jednej strony Inny ratuje mnie przed tym, a z drugiej – wymaga ode mnie odpowiedzi sygnalizowanej w jego/jej twarzy, zanim stanie się ona maską.

Można również uznać, że dzięki śmierci relacja budowana w substytucji osiąga status wyjątkowej, historycznej, niepowtarzalnej. Dzięki niej jest ona cielesna, budząca wiele uczuć i emocji umożliwiających osobisty rozwój. Co ciekawe, relacja w substytucji nie jest możliwa do zamknięcia czy zakończenia w egzystencjalnym porządku ze względu na szczególną wagę otwartości, do której podmiotowość dąży. Dopiero śmierć przychodzi z ostatecznym rozwiązaniem, jednocześnie jednak zmieniając status zarówno podmiotowości oraz Innego, jak i samej relacji. Tym sposobem niemożliwe staje się uprzedmiotowienie, czyli skategoryzowanie, opisanie, zdefiniowanie wszystkich trzech wymienionych obszarów egzystencjalnego funkcjonowania. Ontologiczny poziom absolutnej inności, jaką jest śmierć jako taka, zapobiega tego rodzaju chęci zapanowania nad wydarzeniami. Ujawnia się ona za pośrednictwem Innego bądź podmiotowości, pozostając w ukryciu<sup>21</sup>. Niejawny zaś jej status stanowi tło wydarzeń. Paradoksalnie zatem śmierć niesie wyzwolenie w substytucji wypełniającej się w anarchicznie dobrym dawaniu. W ten sposób dawać oraz odpowiadać Innemu może wyłącznie chora podmiotowość, ponieważ życie to śmiertelna choroba, na którą zdrowym niewskazane jest zapadać ze względu na niebezpieczeństwo opanowania egzystencji brakiem formy – *il y a*.

## Podsumowanie

W kontekście tego, co zostało napisane wyżej, w koncepcji relacji podmiotowości z Innym paradoks śmierci ujawnia się w całej pełni. Z jednej strony śmierć ujawnia się jako inność, w absolutnie innym porządku ontologicznym. Stanowi

<sup>21</sup> A. Budriūnaitė, *The existential experience of one's own death of the 'dispute' of M. Heidegger and E. Levinas in the eyes of everyman*, „Filozofia” 2007, t. 62, nr 8, s. 712.



podstawę doświadczenia inności, z którego podmiotowość uczy się substytucji, tym samym konstytuując własną tożsamość. Z drugiej strony śmierć jako osobiste doświadczenie egzystencjalne jest niezastępowalne przez substytucję – nikt nie zastąpi ani podmiotowości, ani Innego w indywidualnym umieraniu. Jednakże nie można stwierdzić, że samodzielność umierania i śmierci wyklucza substytucję w znaczeniu jej specyficznej normatywności regulującej relację pomiędzy podmiotowością a Innym. Przeciwnie, osobiste doświadczenie własnej śmierci w substytucji domyka relację podmiotowości z Innym, czyniąc ją pełną, unikalną, niezastępowalną. Za jej też pośrednictwem wyrażony zostaje *język etyczny* ujawniający paradoks wszelkiego opisu, z samej swojej natury dążącego do normatywnego ujęcia, choćby tylko w zakresie granic go obejmujących. Śmierć przynosi pełnię domkniętej etyczności anarchicznego dobra zamkniętą w indywidualnym losie i historii. Komentując paradoks zawarty w zależności *l'illéité* (pol. *oność*) od twarzy potrzebującej pomocy, Lévinas stwierdza:

Zagadka, w której daje się słyszeć transcendencja, różni się od arbitralności złudzenia. Zewnętrzność *oności*, odpornej na odsłanianie i ukazywanie, jest powinnością w twarzy Drugiego Człowieka, gdzie jednak daje o sobie znać nie *Sollen* – zawsze asymptotyczne – ale *chwała*<sup>22</sup>.

Z zagadki, w której można usłyszeć transcendencję, oraz z poziomu swego rodzaju normatywności niczym nieograniczonej sprawę zdaje język etyczny stanowiący alternatywę dla neutralnego opisu zarówno naukowego, jak i etycznego. W tego rodzaju języku proponowanym przez autora *Inaczej niż być* zawarty zostaje paradoks cielesnego indywiduum sytuującego się zarówno w obszarze symboliki, jak i empirii. Analogicznie można stwierdzić, że język etyczny to również medium dla śmierci, dzięki której uwidacznia się paradoks zawarty w koncepcji substytucji – w momencie śmierci tożsamość podmiotowości przekracza tę ostatnią, konsolidując się w znaczenie swoistej pełni odpowiedzialności za Innego wypełnionej i zamkniętej raz na zawsze. W tym kontekście maska zastępująca twarz nie tylko oznacza przerwanie relacji odpowiedzialności. Stanowi ona wyraz utrwalenia tego, co nieskończone, za pośrednictwem indywiduum. Dzięki śmierci na jaw ostatecznie wychodzi *chwała*, o jakiej pisze filozof.

<sup>22</sup> E. Lévinas, *Inaczej niż być lub ponad istotą*, dz. cyt., s. 159.

## RECENZJA

ANDRZEJ MŁYNARSKI

Helmut Wagner, *Unser Europa: Die Konstruktion und Zukunft der Europäischen Union. Ein Unikat. Politik und Moderne Geschichte*, red. H. Timmermann, t. 23, LIT Verlag Berlin 2016, 318.

Tytuł recenzowanej książki *Nasza Europa: konstrukcja i przyszłość Unii Europejskiej jako unikat* nie pozostawia żadnych wątpliwości, że stanowi ona zamierzoną kontynuację wcześniejszej opublikowanej już w 2012 roku pracy Helmuta Wagnera poświęconej kwestii niemieckiej w europejskim kontekście. Z jedną ważną różnicą. Autor bardziej szczegółowo zajmuje się konstrukcją i przyszłością Unii Europejskiej [dalej: UE]. Uważa Unię za historyczny unikat, fenomen.

Praca została świadomie podzielona na 16 rozdziałów. Wagner dokonuje w nich wnikliwej, obszernej analizy m.in. tak fundamentalnych problemów jak oryginalność UE, kwestia trudnego dialogu europejsko-rosyjskiego, stosunki polsko-niemieckie w ujęciu historycznym i współczesnym, różne koncepcje oraz wizje Europy. W takim też kontekście przedstawia tezy tak znakomitych badaczy i myślicieli jak Immanuel Kant czy Jürgen Habermas. Zwraca uwagę na aktualność ich idei europejskiej pomimo upływu czasu oraz różnych epok, w których obu badaczom przyszło działać i pracować.

Lektura tej niezwykle wartościowej pracy stale zmusza uważnego czytelnika do własnych przemyśleń nad przeszłością, stanem obecnym, przyszłością UE. Czytelnik odnosi wręcz wrażenie, że autorowi, po pierwsze, chodziło o sprowokowanie merytorycznej dyskusji. Po drugie zaś, że Wagner, pod wpływem najnowszych wydarzeń, takich jak Brexit, nie unika polemiki ze swoimi wcześniejszymi tezami.

W recenzji jego pierwszej książki, w formie zarzutu, pisałem o stałości poglądów autora. Owa stałość poglądów irytowała mnie, skłaniała do krytycznych uwag. Nie zawsze sprawiedliwych i uzasadnionych. Pisałem, że profesor Wagner, pomimo widocznego głębokiego kryzysu UE, formułuje dalej tylko optymistyczne oraz idealistyczne wnioski co do jej przyszłości. Analizowana praca stanowi więc swego rodzaju badawczą niespodziankę. W przypadku recenzowanej książki dostrzegamy bowiem wyraźną ewolucję poglądów autora, który tym razem dostrzeżga genetyczne i konstrukcyjne słabości UE, jej niedostatki. Więcej, w swoim najnowszym tekście, stanowiącym niejako uzupełnienie opublikowanej książki, pisze już wprost o możliwym upadku UE, jeśli nie zostanie ona uratowana poprzez zde-

cydowaną reformę politycznej struktury i konstytucji<sup>1</sup>. Jest to kluczowa teza autora, stanowiąca swego rodzaju przełom w jego całym dotychczasowym myśleniu o współczesności i przyszłości UE.

Stosunki polsko-niemieckie zajmują znaczące miejsce w analizie autora. W istocie poświęca im całe dwa rozdziały swojej pracy: w rozdziale ósmym stawia podstawowe pytanie, czy UE leży w interesie Polski, w rozdziale dziewiątym odnosi się już bezpośrednio do relacji polsko-niemieckich, pisząc o ich wzlotach oraz upadkach. Czytelnik polski znajdzie w tych rozdziałach wiele refleksji, osobistych przemyśleń autora. Zwracają one uwagę przede wszystkim ze względu na ich oryginalność, świeżość spojrzenia. Można i należy w tym kontekście polemizować z wielu tezami autora. Wagner czasami wpada w pułapkę, którą sam na siebie stawiał. Gdy ocenia polskie interesy w UE, zauważa, że bez członkostwa w UE Polsce grozi nieuchronnie powrót do jej fatalnej przeszłości<sup>2</sup>. Nie tej z jednostronnej i propagandowej wersji rozpowszechnianej przez IPN, ale raczej powrót do tradycji II RP z sanacyjną dyktaturą, rządami pułkowników i Berezą Kartuską.

W tym miejscu, wbrew optymistycznym ocenom Wagnera, autor recenzji reprezentuje pogląd, że polski powrót do przeszłości właśnie się dokonuje i to pomimo członkostwa w UE. Teza ta podważa więc przynajmniej w części optymistyczne założenia autora *Naszej Europy*... Jest to jedyna sprzeczność dostrzeżona przez recenzenta w całej pracy znanego niemieckiego badacza. W okresie rządów PiS i szczególnej roli odgrywanej w Polsce przez prezesa tej partii Polska faktycznie już znalazła się na cywilizacyjnych oraz kulturowych peryferiach Europy. Pogląd taki jest zresztą mniej lub bardziej otwarcie wyrażany i akceptowany przez wielu badaczy. W tym miejscu warto byłoby więc postawić Wagnerowi pytanie, gdzie jest i co właściwie robi UE, gdy w Polsce demokracja jest autentycznie zagrożona? Autor recenzji dostrzega raczej bezradność i bezsilność UE w obserwowanej ewolucji polskiej sceny politycznej oraz owego niebezpiecznego marszu Polski ku dyktaturze.

Z punktu widzenia recenzenta niezwykle ważne są historyczne odniesienia Helmuta Wagnera do stosunków polsko-niemieckich. Analizują one przecież tak zasadnicze problemy jak widoczna instrumentalizacja historii w Polsce, problem granicy na Odrze i Nysie, osławiona polityka historyczna akcentująca wyłącznie jasne strony polskiej historii, zakłamująca najnowszą historię Polski, akcentująca wyłącznie jej heroiczny charakter, dzieląca Polaków na bohaterów i zdrajców.

Należy zgodzić się z Wagnerem, że tylko uporowi Stalina Polska zawdzięcza swoje zachodnie granice. Tak jak i z uwagą, że polskie tereny wschodnie, które na przełomie lat 1918–1919 weszły w skład II RP, były w większości zamieszkałe przez Ukraińców i Białorusinów, gdy tymczasem niemieckie tereny wschodnie należące do Niemiec w 1937 r. były terenami praktycznie jednolitymi etnicznie i czy-

<sup>1</sup> H. Wagner, *Der „Schachzug“: Wie die EU zu retten ist!*, Berlin 2016, s. 4.

<sup>2</sup> H. Wagner, *Unser Europa: Die Konstruktion und Zukunft der Europäischen Union*, Berlin 2016, s. 104.

sto niemieckimi<sup>3</sup>. To zasadnicza różnica, której wielu Polaków po prostu nie przyjmuje do wiadomości, ignoruje ją lub ulega wpływowi jednostronnej i tendencyjnej propagandy.

Integralną część książki Helmuta Wagnera stanowią mniej lub bardziej krytyczne teksty naukowców z USA, Rosji, Chin, Korei Południowej, Japonii. Dzięki różnorodności ich stanowisk czytelnik otrzymuje pluralizm ocen. Jest to wielki plus całej pracy. Helmut Wagner po raz kolejny udowadnia, że nie obawia się konfrontacji z odmiennymi tezami, wręcz zależy mu na nich, i potwierdza w ten sposób swoją klasę jako badacza, który potrafi zmierzyć się również z obcymi sobie wizjami i ocenami. Nie ulega także wątpliwości, że właśnie paradoksalnie Brexit podkreślił jeszcze bardziej wielką wartość analiz autora. Z jednego fundamentalnego powodu: otwarcie i wnikliwie przedstawił on konstrukcyjne błędy UE. Nie trzeba tu wyjaśniać, że to właśnie one doprowadziły do wystąpienia Wielkiej Brytanii z UE. Recenzowana praca jest więc ważnym przesłaniem, a zarazem przestrożą. Bez zasadniczej reformy UE czeka ją rozpad i zmierzch. Zasługa autora polega na ostrym uświadomieniu czytelnikowi uwarunkowań, zależności istniejących we współczesnej UE. Jej plusów oraz ewidentnych minusów. UE w zamyśle ojców-założycieli miała być motorem europejskiej integracji. Profesor Wagner i tutaj nie pozostawia wątpliwości, że stało się dokładnie odwrotnie z wszystkimi fatalnymi konsekwencjami dla UE oraz całej Europy.

W podsumowaniu recenzji należy stwierdzić, że Helmut Wagner po raz kolejny dostarczył czytelnikowi znakomitego materiału do własnych przemyśleń. Tylko ludzie znających swoją naukową wartość stać na tak otwartą wymianę myśli i poglądów. Nie obawiają się oni, że podważone zostaną tezy ich własnej pracy. Recenzent wyraża przekonanie, że czytelnik w Polsce otrzyma wkrótce przekład książki, która stanie się przedmiotem wielu poważnych naukowych debat i dyskusji.

---

<sup>3</sup> Tamże, s.119.

## RECENZJA

JOANNA HEBDA

**Piotr Błajet, *(Nie)przypadkowa edukacja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016**

W wstępie do najnowszej publikacji Piotr Błajet wychodzi od metafory twierdzy, która jego zdaniem trafnie oddaje współczesne podejście do edukacji. Szkoła w swoim głównym nurcie przygotowuje do obrony twierdzy i jej rozbudowy. Nie ma w niej jednak miejsca ani przestrzeni na własną celową aktywność uczniów. Autor w sposób płynny przechodzi między kolejnymi ujęciami edukacji. Swoje refleksje zapisuje w postaci esejów, tworząc z nich dziewięć rozdziałów.

W części pierwszej podejmuje problematykę społeczeństwa otwartego. Jego zdaniem otwarte społeczeństwo to takie, które metodą prób i błędów uczy się konstruować własną przyszłość. W tym miejscu następuje odwołanie do filozofii Poppera twierdzącego, że przyszłość zależy od nas samych, my zaś nie zależymy od żadnej konieczności historycznej<sup>1</sup>. Popper dzieli społeczeństwo na otwarte, w którym jednostka ma prawo do osobistych decyzji, oraz zamknięte (magiczne, plemienne).

Błajet odwołuje się do strategii trybalizmu (inaczej kolektywizmu) podkreślającego dominującą rolę plemienia, grupy, klasy, narodu czy państwa w kształtowaniu tożsamości indywiduum. W społeczeństwie otwartym żaden z jego członków nie jest skazany na dożywotnie zajmowanie jednego i tego samego miejsca w strukturze społecznej. Tym, co łączy członków społeczeństwa, są: swobodna współpraca i wymiana myśli. W postrzeganiu szkoły trybalizm przejawia się w traktowaniu jej jako bastionu, w którym nauczyciele to dyktatorzy.

Przywołanie przez autora *Neoliberalnych uwikłań edukacji*<sup>2</sup> ma na celu przedstawienie mitu korporacyjności w edukacji. Strategie korporacyjne w odniesieniu do edukacji przejawiają się m.in. w rywalizacyjnym selekcionowaniu ludzi, ich etykietowaniu. Błajet nie zgadza się jednak w pełni z takim ujęciem tematu. Uważa, że istnienie podobieństw między strategiami szkolnymi i korporacyjnymi nie oznacza, że w nich obu istnieją takie same zasady. Uważa również, że istniejące za-

<sup>1</sup> P. Błajet, *(Nie)przypadkowa edukacja*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016, s. 14

<sup>2</sup> E. Potulicka, J. Rutkowiak, *Neoliberalne uwikłania edukacji*, wyd. I, Impuls, Kraków 2010.

równy Europejskie, jak i Krajowe Ramy Kwalifikacji są jedynie pustymi ramami. Według autora potrzeby rynku pracy są tylko jednymi z wielu wyznaczników programów kształcenia. Cytowane dane pokazują, że maksymalnie 30% rynku pracy to rynek korporacyjny, a co za tym idzie – teza o wpływie korporacji na edukację jest, według autora, znacznie uproszczona.

W rozdziale drugim następuje odwołanie do edukacji jako systemu nieliniowego. Proces edukacji jest traktowany jako nabywanie wiedzy, umiejętności, kompetencji. Sfera poznania naukowego oraz edukacji są ze sobą wzajemnie powiązane, a poznanie naukowe wyznacza treści, strategie. Aby ukazać nieliniowość systemu społecznego, autor odwołuje się do *Płynnej nowoczesności*<sup>3</sup>, gdzie Bauman używa metafory płynności, zgodnie z którą nowoczesność jest płynna (nie zachowuje kształtu, cechuje się dużą zmiennością). Również i w tym miejscu Błajet wchodzi w polemikę z cytowanym autorem, zarzucając mu niekompletną wiedzę oraz tylko częściowo trafną intuicję. Ciekawe jest również odwołanie do terminologii programowania komputerowego. W tym kontekście autor używa terminu „piaskownica”. To środowisko testowania mechaniki gier komputerowych. Piaskownica konstruowana jest tak, by gracz sam tworzył swoją rozgrywkę w sposób twórczy i niepowtarzalny. Tego rodzaju metafora w podejściu do edukacji oznacza, że szkoła powinna być miejscem podejmowania prób, akceptacji błędów. Działania mające charakter nieliniowy zakładają różne drogi, różne interakcje.

W trzecim rozdziale podjęty zostaje temat edukacji w kulturze ryzyka. W tym celu autor odwołuje się do badań Mary Douglas. Badaczka prowadziła badania nad kulturami plemiennymi. Na ich podstawie wyróżnić można dwa typy kultur: kulturę tabu oraz kulturę ryzyka. W kulturze tabu osoby niekompetentne podlegają ostracyzmowi społecznemu i wykluczeniu. Tabu stoi na straży ochrony panującego porządku. Fundamentem szkolnej kultury tabu jest ideologia wiedzy, dlatego każdy, kto czegoś nie wie, nie rozumie czy nie potrafi, ryzykuje wykluczeniem, jest dyskwalifikowany.

W drugim typie kultury odpowiedzialność jest konstruowana na zasadzie ryzyka. Należy ona do kultur wspomagających rozwój jednostki, gdyż tylko w niej kształtowane jest poczucie odpowiedzialności. Edukacja w kulturze ryzyka wymaga otwartości na błądzenie. Każda próba, nawet nietrafna, skutkuje rozwojem. W edukacji niezbędne jest więc otwarcie na nowe nurty i perspektywy. Podstawą edukacji w kulturze ryzyka powinna być celowa, samodzielna aktywność ucznia.

W rozdziale czwartym w centrum rozważań znajduje się temat pogranicza i progowości. Obie kategorie są uważane za kluczowe w prozie Dostojewskiego. Wiąże się to z zasadą komunikacji zakazującej uprzedmiotowienia bohatera narracji. Na polu edukacji przywołaną metaforę można wyjaśnić jako brak zgody na zmianę ucznia w „bezsłowny obiekt poznania”<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Z. Bauman, *Płynna nowoczesność*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006.

<sup>4</sup> P. Błajet, dz. cyt., s. 83.

W piątym rozdziale autor podejmuje temat edukacji do transcendencji. Już na wstępie rozdziału podkreśla, że jeżeli proces edukacji powinien wspierać rozwój ekspansywności oraz kreatywności, to strategia oceniania uczniów powinna raczej wyżej wartościować błędzenie przy wyzwaniach niż poprawność w sprawach nieistotnych. Fundamentem kształcenia transgresyjnego<sup>5</sup> jest stymulowanie oraz wspieranie rozwoju wielostronnego, tak by uczeń stał się nie tylko myślicielem, lecz również sprawcą. Transgresja w tym ujęciu jest zmianą celową. Są to czynności ukierunkowane na przekraczanie aktualnych granic, nawet gdy podejmowane postępowanie kończy się niepowodzeniem. Celowe działania ucznia niepodlegające instrukcjom mają, zdaniem autora, znamiona transgresyjności. Działania transgresyjne wymagają zorientowania na przyszłość.

W szóstym rozdziale głównym tematem jest rozwój duchowy. Autor zauważa, że w pedagogice pojęcie duchowości pojawia się niezwykle rzadko. Dokonuje tutaj krytyki dwóch odmiennych podejść do duchowości: strategii konserwatywnej (teologiczna, zakładająca odgórne kierownictwo, narzucone ramy) oraz liberalnej (humanistyczna, nie uznaje żadnych ograniczeń). Duchowość jest traktowana jako jedna z kilkunastu cnót.

W rozdziale siódmym wyjaśnione zostaje pojęcie *foresight* w kontekście edukacji. Jednym z najważniejszych wyzwań edukacji jest przygotowanie młodego człowieka do funkcjonowania w przyszłości. Przyszłość nie ogranicza się jednak tylko do teorii. Poznanie przyszłości powinno przekładać się na konkretne działanie w teraźniejszości. Pojęcie *foresight*, zaczerpnięte z języka angielskiego, rozumiane jest jako systematyczne patrzenie w przyszłość. Chodzi tu nie tylko o prognozę, a o realny wpływ na bieg wydarzeń. W procesie tym wskazuje się, ocenia przyszłe potrzeby, szanse, zagrożenia związane z rozwojem społecznym i cywilizacyjnym. To, w jaki sposób przyszłość jest widziana, warunkuje nastawienie do niej. Ważnym zatem zadaniem pedagogów jest kształtowanie pozytywnej wizji przyszłości.

W przedostatnim rozdziale podjęty zostaje temat tzw. trzeciej kultury. Ponownie autor odwołuje się do literatury obcojęzycznej, posługując się pojęciem „trzecia kultura” zaczerpniętym z książki Charlesa P. Snowa. Cytowany badacz wyodrębnił dwie kultury: przyrodznawców oraz humanistów. Zdaniem Snowa, naukowcy to ludzie bez większego kontaktu ze społeczeństwem, zajmujący się rzeczami niezrozumiałymi<sup>6</sup>. Jak pisze w podsumowaniu rozdziału Błajet (za Dawidem P. Mindellem), prawie cała wiedza naukowa jest skutkiem obserwacji i weryfikowania hipotez jej dotyczących. Nauczyciel nie wygłasza wykładów, nie pisze podręczników, ale pobudza wrodzoną ciekawość ucznia.

W ostatnim rozdziale autor dokonuje analizy estetyki w poznaniu prawdy. We wstępie rozdziału postanowił zacytować wiersz Wisławy Szymborskiej pt. *Vermeer*.

<sup>5</sup> Zob. J. Koziński, *Psychotransgresjonizm*, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2001, s. 270.

<sup>6</sup> P. Błajet, dz. cyt., s. 167

Jego zdaniem, wiersz ten oddaje naturę edukacji, która często bywa nijaka, nudna. Blokowanie rozwoju dokonuje się pod wpływem edukacji pragmatycznej, zorientowanej na świat zewnętrzny. Edukacja taka kładzie nacisk na ciężką pracę służącą treningowi w trybie funkcjonalnym, hamując tryb organizacyjny. W dalszej części rozdziału Błajet (odwołując się do dokonań Levi-Straussa) podkreśla, że poczucie estetyczne jest traktowane jako odpowiadające konkretnym fenomenom rzeczywistości – w znaczeniu wskaźnika realnie istotnej rzeczywistości. W swoich rozważaniach dokonuje też porównania szkoły m.in. do wojny czy do zdumienia.

Podsumowując, największą zaletą *(Nie)przypadkowej edukacji* jest mnogość odwołań do twórczości filozofów, socjologów, badaczy naukowych, pisarzy. Cytowane fragmenty są idealnie dopasowane do analizowanych treści. Kolejnym atutem publikacji jest zastosowanie szerokiego kontekstu omawianych treści. Kolejne rozdziały są osadzone nie tylko w kontekstach ściśle pedagogicznych, ale również społecznych, filozoficznych czy teologicznych. W poszczególnych rozdziałach, mimo odrębnych tematów, zachowana zostaje spójność i ciągłość. Każdy rozdział zakończony jest obszerną bibliografią, prezentującą przekrój źródeł z różnych dziedzin tematycznych. Autor stara się przedstawiać różne punkty widzenia. Dużym walem jest częste podejmowanie przez niego dyskusji i polemik z cytowanymi źródłami. Omawiana wyżej publikacja może być doskonałą lekturą dla poszukiwaczy ciekawego, nowego spojrzenia na tematykę edukacji oraz wyzwiań współczesnego nauczania. Z drugiej jednak strony książka pisana jest językiem dość specjalistycznym, fachowym, przez co nie dla każdego przystępnym.



**Leszek Zembaty**

## Wartości w popkulturze

**Czas trwania:** 90 minut (możliwość rozszerzenia o kolejne 45 minut w razie dłuższego zatrzymania się nad niektórymi wątkami w dyskusji)

**Poziom edukacyjny:** I–III klasa szkoły ponadgimnazjalnej

**Przedmiot:** etyka

**Cele edukacyjne:**

- **ogólny:** podjęcie krytycznego namysłu nad niektórymi wartościami przekazywanymi przez wytwory popkultury (samo zjawisko popkultury traktowane jest przez nauczyciela jako środowisko, w którym uczeń się porusza; celem lekcji nie jest refleksja nad zjawiskiem popkultury i jego konfrontacja np. z kulturą wysoką; na zajęciach interesują nas przede wszystkim wartości promowane przez popkulturę)

- **szczegółowe:**

### **wiedza**

- uczeń zna termin *wartość*
- uczeń wie, co jest ogólnie określane mianem popkultury
- uczeń zna różne kategorie wartości
- uczeń dostrzega wartości występujące w przykładowych wytworach popkultury
- uczeń rozpoznaje wieloaspektowość wartości obecnych w wytworach popkultury

### **umiejętności**

- uczeń doskonali umiejętność analizy materiałów źródłowych
- uczeń potrafi analizować różne typy wartości
- uczeń rozwija umiejętność klasyfikowania informacji
- uczeń rozwija umiejętność argumentowania
- uczeń doskonali umiejętność wyszukiwania różnych znaczeń pojęć

### **postawa**

- uczeń podejmuje refleksję nad zróżnicowaniem wartości w popkulturze i wyborem jej wytworów ze względu na wartości, które promują

**Metody pracy:** wykład, praca z materiałami audiowizualnymi, dyskusja

**Pomoce dydaktyczne:** czołówki seriali: *Moda na sukces*, *Słoneczny patrol*, *Ekipa z New Jersey*, *Strażnik Teksasu*; zwiastun filmu *300*; fragment programu *Kultura, głupcze*; utwory muzyczne oraz tłumaczenia tekstów: *Pink Floyd – The Happiest Days of Our Lives/Another Brick in the Wall (part II)*, *Depeche Mode – People Are People*

## Przebieg lekcji

### 1. **Czynności organizacyjne** (2 min):

- nauczyciel wita się z klasą
- nauczyciel wyjaśnia temat i planowany przebieg lekcji

### 2. **Wyjaśnienie terminów** *wartość i popkultura* (3 min):

- a) nauczyciel podaje kilka propozycji definicji słowa *wartość*
  - to, co cenne dla człowieka
  - to, co godne pożądania
  - to, co stanowi cel ludzkiego działania
  - to, co łączy się z pozytywnymi przeżyciami
- b) nauczyciel określa zjawisko popkultury (celem jest tutaj nakreślenie obszaru, o jakim będzie mowa w czasie lekcji; nie chodzi o problematyzowanie samego zjawiska)
  - rodzaj kultury powszechnie dostępnej
  - kultura produkowana na masową skalę, dzięki możliwości powielania jej wytworów
  - przekazywana przez mass media
  - lubiana przez większość, modna
  - oferuje coś dla każdego
  - przekazywana w takich wytworach jak: muzyka, filmy, seriale, programy rozrywkowe, książki, gry komputerowe, moda, reklamy.

### 3. **Dyskusja dotycząca wartości przekazywanych przez popkulturę** (80 min)

W tej części nauczyciel korzysta z materiałów audiowizualnych (fragmenty seriali, zwiastun filmu, fragment programu telewizyjnego, utwory muzyczne). Uczniowie oglądają fragmenty materiałów, wskazują na określone wartości, które – ich zdaniem – promowane są przez dany materiał. Praca uczniów dokonuje się w atmosferze dyskusji, która w efekcie doprowadzić ma do klasyfikacji wymienionych wartości i omówienia ich znaczenia. Zanim nauczyciel włączy pierwszy materiał, rysuje na tablicy tabelę, która, po odtworzeniu materiałów, ma być systematycznie uzupełniana o rodzaje wartości (lewa strona tabeli) oraz ich poszczególne komponenty (prawa strona tabeli):

#### Wolność (warunek możliwości wyboru drogi życiowej i hierarchii wartości)

Materialne/ekonomiczne	pieniądze, praca, sukces
Witalne	zdrowie, atrakcyjny/młody wygląd, dobre samopoczucie
Hedonistyczne	zabawa, wygoda, konsumpcja, przyjemność cielesna
Spółeczne	sprawiedliwość, męstwo/odwaga, tolerancja

- a) wartości materialne/ekonomiczne (10 min):
- nauczyciel prosi uczniów, aby obejrżeli materiał i wyłowili z niego najbardziej rzucające się w oczy cechy; następnie nauczyciel włącza czołówkę serialu *Moda na sukces*
  - uczniowie oglądają materiał
  - nauczyciel zadaje pytania, na które uczniowie starają się udzielić odpowiedzi:
    - Czym charakteryzują się występujące w materiale postaci?
    - O czym może być serial rozpoczynający się w ten sposób i noszący taki tytuł?
    - Jakie wartości możemy dostrzec w materiale? [**materialne/ekonomiczne: pieniądze, praca, sukces**]
    - Jakie są wady i zalety poświęcania dużej ilości czasu na pracę?
    - Co w dzisiejszych czasach jest wyznacznikiem sukcesu?
    - Czy promowanie wartości materialnych/ekonomicznych może się wiązać z negacją innych ważnych wartości (np. pogardzanie ludźmi ubogimi – negowanie wartości godności ludzkiej)?
- b) wartości witalne (10 min) – przebieg tej i kolejnych części związanych z omawianiem poszczególnych grup wartości będzie podobny do poprzedniej części:
- pytania do uczniów odnośnie do czołówki serialu *Słoneczny patrol*:
    - Czym charakteryzują się występujące w materiale postaci?
    - Jakie wartości cenią? [**witalne: zdrowie, atrakcyjny/młody wygląd, dobre samopoczucie**]
    - Po co ludzie dbają o wygląd?
    - Jakie są zalety promowania zdrowego trybu życia?
    - Co, oprócz atrakcyjnego wyglądu, promują dzisiejsze teledyski?
    - Czy wygląd zewnętrzny jest dobrym środkiem wyrażania swojej osobowości?
    - Jaki wpływ na ocenę innych ludzi może mieć promowanie wartości witalnych?
    - Czy nadmierne cenie/promowanie wartości witalnych może przyczynić się do pogardzania ludźmi starszymi, niepełnosprawnymi, otyłymi?
- c) wartości hedonistyczne (10 min):
- pytania do uczniów odnośnie do czołówki serialu *Ekipa z New Jersey*:
    - Jakie wartości są ważne dla postaci występujących w materiale? [**hedonistyczne: zabawa, wygoda, konsumpcja, przyjemność cielesna**]
    - Czemu służą programy rozrywkowe? Jaki jest ich cel?
    - Czy życie pozbawione obowiązków, skupione na zabawie i przyjemnościach jest życiem idealnym? Czego w nim brakuje?
    - Czy życie nastawione na konsumpcję (wydawanie pieniędzy na coraz to nowsze przedmioty mające ułatwić życie, na nowe, modne ubrania i ga-

dżety, różnego rodzaju usługi i rozrywkę) jest przepisem na szczęście? Czego może nas pozbawiać?

- Jakie mogą być konsekwencje nadmiernego cenięcia wartości witalnych? (Czy chcielibyście mieć rodziców/partnerów życiowych, którzy przede wszystkim ceniliby wartości hedonistyczne?)

d) wartości moralne (25 min):

- pytania do uczniów odnośnie do czołówki serialu *Strażnik Teksasu*:
  - Kim jest główny bohater?
  - Przeciw jakim zjawiskom występuje bohater?
  - Jakiej wartości głównie strzeże policjant? [**sprawiedliwości**]
  - Jaki aspekt sprawiedliwości jest przedstawiany w serialu? Do czego ogranicza się sprawiedliwość? Jak zdefiniować sprawiedliwość patrząc tylko na fragment serialu? [**przestrzeganie prawa**]
  - Czy sprawiedliwość polega tylko na przestrzeganiu prawa? Jak ogólnie zdefiniować sprawiedliwość? [św. Tomasz – etyka katolicka: **trwała dyspozycja (wola) do oddawania każdemu tego, co mu się należy (szacunek i pomoc dla rodziców, podatki dla państwa, cześć oddana Bogu w modlitwie)**]
  - Jakie mogą być inne rodzaje sprawiedliwości? [**społeczna: dawanie każdemu tego, na co przez swoją pracę zasłużył (każdemu to samo, każdemu według zasług, każdemu według potrzeb, każdemu według pozycji społecznej)**]
  - Co może decydować o tym, że czyjeś postępowanie jest sprawiedliwe?
  - Czy są sytuacje, w których warto postąpić niesprawiedliwie w celu ochrony innych wartości?
- pytania do uczniów odnośnie do zwiastuna filmu *300*:
  - Jakimi cechami wykazywali się Spartanie w przedstawionym fragmencie?
  - Jak inaczej nazywamy człowieka, który nie boi się stawić czoło niebezpieczeństwu? [**odważny/mężny**]
  - Czy odwaga/męstwo dotyczy tylko sytuacji konfliktowej, w której z kimś walczymy?
  - Czy w dzisiejszych czasach jest miejsce na męstwo? Czym się ono charakteryzuje?
  - Jakie mogą być inne wyrazy odwagi/męstwa? [**odwaga cywilna**]
  - Czy człowiek odważny może stać się godny podziwu tylko przez swoją odwagę?
  - Czy nadmierny kult odwagi może stanowić zagrożenie dla innych wartości?
- pytania do uczniów odnośnie do utworu muzycznego Depeche Mode – *People Are People*:
  - Czego nie rozumie autor tekstu piosenki?

- Czego chciałby autor tekstu? O jakiej wartości/postawie jest mowa w piosence? [**tolerancja**]
  - Czym dokładnie jest tolerancja?
  - Czy tolerancja jest tym samym co akceptacja? [**odwołanie do łacińskich źródłosłów – w celu wykazania różnic (tolerare – cierpliwe wytrzymywanie/przyjmowanie)**]
  - Czy można tolerować nietolerancję? [**Jeśli ktoś obraża homoseksualistów, to często jest obrażany w mediach (określany jako homofob). Jest więc to brak tolerancji dla nietolerancji.**]
  - Czy można akceptować brak tolerancji? Np. gdy ktoś posuwa się do słownej bądź fizycznej agresji wobec odmiennej kultury, poglądów, stylu życia? Czy przyzwolenie na taką agresję jest dopuszczalne?
- e) wolność (20 min):
- pytania do uczniów odnośnie do fragmentu programu *Kultura, głupcze*:
    - Czego dotyczy medialny szum wywołany sprawą Pussy Riot? [**17 sierpnia 2012 r. sędzia Marina Syrowa (reprezentująca Chamowiecki Sąd Rejonowy w Moskwie) uznała je za winne chuliganstwa motywowanego nienawiścią religijną. Zostały skazane na dwa lata pozbawienia wolności.**]
    - O co upominają się gwiazdy popkultury takie jak Sting czy Madonna?
    - Czy człowiek może być w pełni wolny i niezależny od wszystkiego? [**uwarunkowania biologiczne, fizyczne, ograniczenie prawne**]
    - Czy żyjąc w społeczeństwie powinniśmy godzić się na częściowe ograniczenie naszej wolności dla dobra wspólnoty?
    - Czy możliwość robienia i mówienia wszystkiego, co tylko chcemy, to stan pożądany? [**utrata szacunku dla odmiennych sposobów bycia, poglądów, zachowań; szkodenie innym dla własnych korzyści; brak empatii i wrażliwości na cierpienie**]
  - pytania do uczniów odnośnie do utworu muzycznego Pink Floyd – *The Happiest Days of Our Lives/Another Brick in the Wall* (part II):
    - Przeciwno czemu wymierzony jest ten utwór?
    - Czy w szkole, w której panują surowe rygory, jest miejsce na indywidualność i wybór?
    - Kim jest człowiek w państwach, w których jednostka jest całkowicie podporządkowana ogółowi?
    - Dlaczego wolność została umieszczona na szczycie tabeli i nie została przyporządkowana do którejś z grup wartości? [**wolność jako niezbędny warunek możliwości obcowania z różnorodnymi wartościami i dziełami kultury, które są nośnikami wartości**]

- 
4. **Podsumowanie lekcji** (10 min):
- a) nauczyciel wskazuje na uzupełnioną tabelę i krótko podsumowuje, co zostało ustalone w toku lekcji, jednocześnie dodając, że tabela nie jest kompletna z racji tego, że wartości przekazywanych przez popkulturę jest znacznie więcej
  - b) nauczyciel pyta uczniów, czy popkultura jest lepszym przekąźnikiem wartości niż kultura wysoka, a także prosi o uargumentowanie ich opinii
  - c) uczniowie odpowiadają
  - d) nauczyciel pyta, czy wielość „płytkich” wytworów popkultury stanowi poważne zagrożenie dla intelektualnego i moralnego rozwoju młodzieży
  - e) uczniowie odpowiadają
  - f) nauczyciel pyta uczniów, czy wybór wytworów popkultury powinien zależeć od wartości, jakie przekazuje, czy raczej od tego, w jakim stopniu daje nam przyjemność, wypoczynek, rozrywkę
  - g) uczniowie odpowiadają.
5. Nauczyciel zadaje **pracę domową**: wybrać jeden wytwór popkultury i krótko opowiedzieć w czasie następnej lekcji, jaką wartość bądź wartości przekazuje i dlaczego są one ważne (wartości mogą być inne niż te wymienione na lekcji).

**Marcin Wróbel**

# Czy sztuka zwodzi?<sup>1</sup>

**Czas trwania:** 30 minut**Poziom edukacyjny:** przedszkolna grupa starszaków / grupa „0” w szkole podstawowej (5–6 lat)**Cele edukacyjne:** Uczestnik potrafi wypowiedzieć się na temat funkcji sztuki i wskazać ulubioną dziedzinę sztuki. Potrafi porównywać dzieła naśladowącej rzeczywistość oraz całkowicie fikcyjne. Umie wypowiedzieć się na temat sensowności poznanych dzieł i ich możliwej funkcji.

Do zajęć tych, których głównym narzędziem pracy jest komputer wyświetlający slajdy i filmy, dobrze jest specjalnie zaadaptować sobie salę i rozsadzić dzieci tak, żeby każde dobrze widziało. Jeśli grupa jest mała lub wyjątkowo przedsiębiorcza, zapewne zostanie jeszcze czas na zadanie rysunkowe na koniec. Przy grupach większych lub gorzej zorganizowanych może go niestety zabraknąć.

## 1. Wprowadzenie (5 minut)

Rozpoczynamy zajęcia od zaaranżowania dyskusji na temat tego, jakie formy aktywności artystycznej dzieci lubią najbardziej. Czemu tak chętnie rysują, śpiewają, wycinają, wyklejają, lepią z plasteliny? Pytamy wszystkich uczestników po kolei, by móc potem zastanawiać się wspólnie, co nam właściwie daje działalność artystyczna [spodziewane odpowiedzi to np.: pozwala wyrażać emocje, dawać coś od siebie, pochwalić się umiejętnościami, zdobyć uznanie].

W dalszej kolejności pytamy, jaką dziedzinę sztuki dzieci uważają za najtrudniejszą, a którą za najbardziej wartościową? Dlaczego akurat te? Wykorzystując te odpowiedzi, przechodzimy dalej do pytania, po co są, ich zdaniem, potrzebni tacy dorośli artyści jak aktorzy, malarze, rysownicy, rzeźbiarze, fotograficy, muzycy. Co właściwie dają ludziom? Czy zastanawiały się kiedyś, jak to możliwe, że ludzie kupują ich prace mimo tego, że nie da się ich zjeść ani nie pomagają w codziennych obowiązkach?

## 2. Fotografia (6 minut)

Następnie prezentujemy dzieciom slajdy. Wybieramy kilkanaście zdjęć wykonanych w okolicznościach i w sposób, który jest niemożliwy do zrealizowania bez bardzo specjalistycznego sprzętu. Moim ulubionym motywem są silnie powiększone fragmenty zwierząt, roślin, ciała ludzkiego, żywych komórek, mikrobów i zdjęcia gwiazdozbiorów wykonane przez teleskop Hubble’a. Bawimy się wspólnie

<sup>1</sup> Konspekt powstał w ramach projektu „Jestem z Wrocławia, więc myślę” (<https://filozowroclaw.wordpress.com/>) i był konsultowany z grupą nauczycieli pracujących przy projekcie.

z dziećmi w zgadywanie, co właściwie oglądamy na obrazkach. W trakcie tego ćwiczenia ujawniamy właściwe odpowiedzi i komentujemy wspólnie.

Potem zastanawiamy się z grupą, czy podobało im się oglądanie czegoś, czego w normalnym życiu nie da się zobaczyć. Jaki mamy pożytek z oglądania takich obrazków?

### 3. **Film** (7 minut)

Proponuję wykorzystać teledysk do piosenki Madonny *Dear Jessie*

<https://www.youtube.com/watch?v=EGYmN-1UQzI>

Sama projekcja trwa 4:35 min. Przed rozpoczęciem prosimy dzieci o zapamiętanie podczas oglądania jak największej liczby bohaterów z bajek oraz zwrócenie uwagi na to, co robią, gdzie i z kim. Dzieci zazwyczaj dobrze reagują na te polecenia i próbują zapamiętać jak najwięcej.

Po zakończonej projekcji wspólnie ustalamy, jak przebiegała fabuła, jakie postacie rozpoznały i co owe postacie robiły. Potem przechodzimy do krótkiej dyskusji, czy to, co tam się działo, jest możliwe. Przecież zabawki i postacie z teledysku nie żyją naprawdę i cała ta historyjka tylko się dziewczynce z teledysku przyśniła...

Zadajemy ważne w kontekście zajęć pytanie: czy fakt, że nic z tego nie może się wydarzyć, tak naprawdę komukolwiek przeszkadza w oglądaniu i zainteresowaniu się teledyskiem?

### 4. **Malarstwo** (7 minut)

W tej części wspólnie oglądamy pokaz slajdów z wybraną serią o malarstwie. Zestaw można zebrać bardzo różnie, sam pokazuję różne style w malarstwie: od realistycznego, przez coraz mniej realistyczne, na abstrakcji kończąc (np. Dürer, Bosch, Dali, Degas, Picasso, aż do fowizmu i kubizmu). Za temat wybieram postać ludzką, ale pomysł można oprzeć na dowolnym wyraźnym wspólnym mianowniku. W ten sposób dzieci na własne oczy będą mogły zobaczyć uderzające różnice w technice, stylu i sile wyrazu przy tym samym temacie.

Razem z dziećmi komentujemy oglądane slajdy, pytamy je o opinie, o to, co jest na obrazku, czy im się podoba itp.

Po zakończeniu wspólnie zastanawiamy się, po co robić takie obrazki, zwłaszcza te niepodobne do tego, co się widzi na co dzień. Pytamy dzieci komu podobają się najbardziej abstrakcyjne style, a komu te bardziej realistyczne.

### 5. **Zadanie rysunkowe**

Nie zostaje na nie za wiele czasu, ale jeśli grupa jest na tyle sprawna, że zostało parę minut na wspólną zabawę, to dobrym podsumowaniem jest rysunek ulubionego bajkowego bohatera, który znalazł się w jakiejś sytuacji, „jak gdyby” był żywy. W zeszłym roku było to najchętniej rysowane przez dzieci zadanie.



**Marcin Wróbel**

## Ładny – dobry, zły – brzydki?<sup>1</sup>

**Czas trwania zajęć:** 30 minut

**Poziom edukacyjny:** grupa przedszkolna starszaków / „zerówka” szkolna (5–6-latki)

**Cele edukacyjne:** Uczestnik po zakończeniu zajęć potrafi świadomie odróżnić to, co dla niego jest ładne i brzydkie, oraz wyjaśnić swoje preferencje w oparciu o przykłady. Rozumie, że ludzie mogą mieć zarówno podobne, jak i różne preferencje. Ponadto umie odseparować walor estetyczny (piękno) od wartości moralnej dzieła (bycia dobrym, dobrego działania). Rozumie, że to, co ładne, ma charakter czasowy (zmienia się i może zbrzydnąć, ale wcale nie musi przestać być dla nas bardzo ważne).

### 1. **Wprowadzenie** (6 minut)

Zajęcia rozpoczynamy od krótkiej dyskusji z dziećmi o tym, co im się podoba. Punkty wyjścia mogą być oczywiście różne, proponuję odwoływać się do wyposażenia sali przedszkolnej (zabawki, meblowanie, tapety, wystawione prace dzieci). Następnie pytamy dzieci, dlaczego podoba im się to, co wymieniają, i czy wszystkie zgadzają się z tym, że owo coś jest ładne.

[Tym, co chcemy uzyskać w toku dyskusji, jest kilka kryteriów preferencji atrakcyjności dla dzieci oraz wyraźne wskazanie na to, że różnym dzieciom mogą się podobać różne rzeczy].

### 2. **Ulubione zabawki** (8 minut)

Dzieci zawsze chętnie rozmawiają o swoich ulubionych zabawkach, co bardziej przedsiębiorcze mają je ze sobą w przedszkolu. Pytamy dzieci, czym najbardziej lubią się bawić. Staramy się przywołać lalki, misie i przytulanki, samochody, dinozaury itp. Prosimy kilku ochotników, aby opowiedzieli, jak dokładnie wyglądają ich ulubieńcy (z czego są zrobieni, jakie ubranka noszą). Po zakończeniu prezentacji pytamy słuchaczy, która z prezentowanych zabawek podobała im się najbardziej i dlaczego.

Następnie pytamy prezentujących, co robią, jak ich ulubieniec się pobrudzi, ubranka się niszczą, a sama zabawka się psuje. Chcą od rodziców coś nowego czy raczej proszą o naprawienie? Czy taki zepsuty ulubieniec jest mniej ulubiony? [Próbujemy naprowadzić dzieci na prosty fakt, iż lubienie zabawek wiąże się z ich użytkowaniem, co prowadzi do ich zużycia. Co wtedy?]

<sup>1</sup> Konspekt powstał w ramach projektu „Jestem z Wrocławia, więc myślę” (<https://filozowroclaw.wordpress.com/>) i był konsultowany z grupą nauczycieli pracujących przy projekcie.

W kolejnym minizadaniu pytamy dzieci o ich ulubione przytulanki z przeszłości, kiedy były małe (ewentualnie można zapytać o młodsze rodzeństwo i o to, w jakim stanie są przytulanki brata czy siostry). Chcemy, by dzieci przywołały w pamięci jednego ulubionego misia, być może dziś całego wytarמושonego, obślinionego, bez uszka czy noska, który był najulubieńszą i najważniejszą zabawką, bez której nie mogły spać.

Pokazujemy specjalnie spreparowany obrazek (powinien zawierać pokój dziecięcy, a w nim mnóstwo nowych drogich zabawek jakiegoś dziecka, a wśród nich taki właśnie zabiedzony miś) i pytamy dzieci, czym, ich zdaniem, najchętniej bawi się właściciel pokoju z obrazka.

### 3. **Ulubieni bohaterowie kreskówek** (8 minut)

W kolejnym punkcie przechodzimy do bohaterów filmów animowanych. Dobrze będzie przygotować sobie zestaw obrazków albo animacji filmowych. Docelowo powinny tam się znajdować pozytywne i negatywne postacie z filmów (najlepiej i najłatwiej chyba będzie przywołać Disneya). Pokazujemy po jednym bohaterze i prosimy dzieci o ocenienie, czy dana postać jest miła i przyjemna, czy niemiła i zła [W bajkach Disneya da się znaleźć prosty klucz, np.: Cruella, Desdemona, kpt. Hook to bohaterowie negatywni; Arielka, Mickey czy Flint to bohaterowie pozytywni. Użyteczne byłoby umieścić kilka niejednoznacznych postaci, które mają albo mylącą aparycję, albo są celowo nieco skrzywione – jak Goofy, Aligator z *Piotrusia Pana*, Hefalump z *Kubusia Puchatka* czy Bestia z *Pięknej i bestii*, oraz ładne a niekoniecznie dobre, jak ostatnio popularna Elsa z *Krainy Lodu* czy Mała Mi z *Muminków*].

Na podsumowanie pytamy dzieci o to, czy rzeczywiście tak jest, że to, co brzydkie, musi być od razu złe, i czy wszystko, co ładne, jest zawsze dobre. W trakcie dyskusji posiłkujemy się w zamyśle wykreowanym przez siebie zestawem bohaterów z bajek i filmów animowanych. Staramy się pokazywać kontrowersyjne postacie, które nie są jednoznaczne.

### 4. **Zadanie rysunkowe** (8 minut)

W ramach podsumowania wszystkiego, co się wydarzyło na zajęciach, prosimy dzieci o narysowanie obrazka, który problematyzuje temat zajęć. Na przykład prosimy o narysowanie ulubionego bohatera filmowego/zabawki w sytuacji, która powoduje, że jest brudny, ale godny naśladowania. Niech robi coś, przy czym trzeba się ubrudzić, ale daje się rozpoznać jako postać dobra i wartościowa (przykładowe sytuacje: wyciąganie z pożaru, sprzątanie u siebie lub pomaganie w tej czynności komuś innemu, pomaganie komuś na spacerze). W trakcie rysowania krążymy i pomagamy, pytając poszczególne dzieci o to, jaki mają pomysł, jak ich bohater się ubrudził lub ubrudzi (większość dzieci narysuje najpierw „ładnego” bohatera, a dopiero potem go „pobrudzi”, niektórym będzie trzeba o tym przypomnieć).