



literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ
UNIWERSYTETU WROCŁAWSKIEGO**

**NR 2 (62)
MARZEC-KWIECIEŃ**

WROCŁAW 2018

RADA NAUKOWA

CRISTINA BACCHILEGA (UNIVERSITY OF HAWAII)
JERZY BARTMIŃSKI (UNIWERSYTET MARII CURIE-SKŁODOWSKIEJ W LUBLINIE)
PAULINE GREENHILL (UNIVERSITY OF WINNIPEG)
MARIA JAKITOWICZ (UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU)
JERZY JASTRZĘBSKI (UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE)
ANTONI KUCZYŃSKI (UNIWERSYTET WROCŁAWSKI)
KATIA MICHAJŁOWA (BUŁGARSKA AKADEMIA NAUK)
SADHANA NAITHANI (JAWAHARLAL NEHRU UNIVERSITY, NEW DELHI)
MAREK OZIEWICZ (UNIVERSITY OF MINNESOTA)
DOROTA SIMONIDES (UNIWERSYTET OPOLSKI)
JOHN STEPHENS (MACQUARIE UNIVERSITY)
ROCH SULIMA (UNIWERSYTET HUMANISTYCZNOSPÓŁECZNY SWPS)
LARISA WACHNINA (NARODOWA AKADEMIA NAUK UKRAINY)
RYSZARD WAKSMUND (UNIWERSYTET WROCŁAWSKI)
KATARZYNA WILLIAMS (AUSTRALIAN NATIONAL UNIVERSITY)
JACK ZIPES (UNIVERSITY OF MINNESOTA)

KOMITET REDAKCYJNY

VIOLETTA WRÓBLEWSKA
KATARZYNA SMYK
JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK

REDAKTOR NACZELNY

JOLANTA ŁUGOWSKA

REDAKTOR TEMATYCZNY (KULTURA POPULARNA)

ANNA GEMRA

REDAKTOR JĘZYKOWY

EWA SERAFIN

SEKRETARZ REDAKCJI I REDAKCJA TECHNICZNA CZASOPISMA

SABINA WALERIA ŚWITAŁA

TŁUMACZENIE I KOREKTA STRESZCZEŃ

JUSTYNA DESZCZ-TRYHUBCZAK I AUTORZY

Adres redakcji:

Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl; www.ptl.info.pl

ISSN 2544-2872 (online)

ISSN 0024-4708 (print)

Na okładce: Projekt graficzny Sabina Waleria Świtała.
Źródła ilustracji: <https://pixabay.com/pl/kapsułka-medycyna-apteka-pigułka-2953589/>
<https://pixabay.com/pl/plód-łożysko-pępowina-cięża-1788082/>
Licencja CC0 Public Domain



KATARZYNA LEŃSKA-BĄK

Uniwersytet Opolski

PLACENTOFAGIA: MODA, MIT CZY TERAPIA?

Wprowadzenie

Spożywanie łożyska¹ (jako składnika potraw lub przetworzonego na pigułki) nosi nazwę placentofagii i stało się, zwłaszcza w świecie Zachodu, praktyką popularną, wspieraną przez dyskurs publiczny. Propagowanie i zachęcanie do placentofagii w mediach spowodowało dość powszechne przekonanie, że może być ona traktowana jako remedium na kłopoty i dolegliwości kobiet po porodzie, tym samym wpisując się w popularny trend coraz większego zainteresowania medycyną naturalną. Problem polega na tym, że współcześnie wiele niekonwencjonalnych metod uzasadnia swą sensowność, odwołując się do tradycyjnych sposobów leczenia stosowanych przed okresem medykalizacji, a ich rzecznicy przekonują, że mechanizmy stosowania tych praktyk skuteczne dawniej, muszą się sprawdzać również współcześnie. Niestety, w wielu wypadkach zachęcający do tej metody leczenia chorób lub ich zapobiegania, odwołują się do prostych i zbyt łatwych (obiektywnie) teorii. Dzięki temu zresztą tym łatwiej docierają do ludzi i przekonują ich do ich stosowania, zwłaszcza w sytuacjach, gdy medycyna oficjalna wydaje się być bezradna, a także z tego powodu, że dostęp do leczenia profesjonalnego może się wydawać trudniejszy – łatwiej wszak wyszukać informacje w Internecie (czasem nawet szukać nie trzeba, docierają do nas jako liczne powiadomienia) niż udać się do specjalisty. Do tego jeszcze populistyczne hasła są przekonujące i łatwiej trafiają do odbiorcy, bo posługują się szczególną retoryką. Przekonywanie za pomocą prostych komunikatów, że dana metoda jest skuteczna, powoływanie się na niezliczone przypadki uzdrowień, albo „autorytetów” – celebrytów lub nawet badań naukowych, które często w ogóle nie istnieją, jest zabiegiem o wysokim stopniu perswazyjnym. Tym bardziej gdy wyjaśnienia są opiniami/sądami zdecydowanymi, nieskomplikowanymi, współbrzmiącymi z otoczeniem i sprawiającymi przyjemność (Hołówka 1986: 22), czyli obiecującymi wyleczenie lub zapobieżenie chorobie. Przyjmują wtedy charakter poglądów oczywistych, zatem nie wymagają skomplikowanych metodologii i dowodów i z racji tej oczywistości są z łatwością aprobowane i przyjmowane jako jedynie słuszne i skuteczne. W gruncie rzeczy te demagogiczne opinie są przecież oparte nie na twardych dowodach, lecz na wierze w ich skuteczność.

Placentofagia, co spróbuję wykazać, jest właśnie jednym z takich współcześnie funkcjonujących wierzeń upowszechnianych w medialnej przestrzeni. Warto zatem przyjrzeć się temu zjawisku, wskazać na przyczyny jej popularności, spróbować znaleźć mechanizmy, które doprowadziły do jej powszechności. Aby to ustalić przeprowadzono badania internetowe polegające na przeglądzie zamieszczonych tu artykułów w popularnych czasopismach, stron internetowych poświęconych temu zagadnieniu, blogów tzw. ekorodzicielskich, opinii wygłoszonych przez rozmaitych „ekspertów”, w tym także celebrytów itp. Kolejnym zadaniem jest skonfrontowanie powszechnie i bezrefleksyjnie powtarzanych w mediach opinii z naukowymi ustaleniami i zrewidowanie ich zasadności. Należy też pokazać, na ile ta uznawana za tradycyjną metodę leczenia, jest taką w istocie, czy znajduje swój odpowiednik w dawnym

¹ Podobno w smaku przypomina coś pomiędzy dobrą polędwicą a wątrową (Łuczaj 2015).

sposobie myślenia i dawnych praktykach leczniczych, do których tak chętnie się odwołuje.

Placentofagia we współczesności

W Wielkiej Brytanii co ósma para zabiera ze sobą łóżysko do domu i znaczna część z nich je spożywa. Można z tego organu przyrządzić koktajl (wystarczy, że weźmiemy kawałek placenty, dodamy owoce i/lub mleko kokosowe, miód, a następnie zmielimy w blenderze), w którym podobno „nie można wyczuć smaku mięsa” (Stępniewska 2014). Można ugotować gulasz, przygotować tacos, pasztet, kotlety w sosie cytrynowym, strogonowa, kebab, burgera, spaghetti, lasagne, czekoladowe i pistacjowe trufle, pudding, a nawet nalewkę alkoholową. Przepisy z tym składnikiem można znaleźć na wielu internetowych stronach, dostępna też jest *Książka kucharska. 25 przepisów na łatwe i pyszne dania z łóżyska* (Keller 2014).

Ten dla jednych szokujący, dla innych obrzydliwy, a dla innych jeszcze wart zastosowania zwyczaj ma swą genezę w Wielkiej Brytanii i w Stanach Zjednoczonych, gdzie został podobno zapoczątkowany w latach 60. i 70. przez hipisów (Karwowska 2014). Jednak od kiedy aktorka January Jones, gwiazda popularnego amerykańskiego serialu *Mad Men* przyznała się do spożycia własnego łóżyska (wprawdzie w postaci specjalnie sporządzonych pigułek), zainteresowanie i popularność placentofagii znacznie wzrosło (Stępniewska 2014). Wkrótce do aktorki *Mad Mena* dołączyły inne znane osoby, m.in. Kim Kardashian miała zjeść łóżysko, podobno deklarował to także Tom Cruis (<http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114881,4865094.html>). Recenzent kulinarny brytyjskiego dziennika „The Guardian” Nick Baines po narodzinach syna z łóżyska zrobił koktajl i nadzienie do tortilli (Karwowska 2014). Mamy też naszego polskiego amatora placentofagii, który zresztą chętnie się tym chwali, a jest nim Łukasz Łuczaj, polski botanik, popularyzator przyrody i działacz na rzecz jej ochrony, a od roku 2011 wykładowca Uniwersytetu Rzeszowskiego, jednocześnie autor wielu książek i bloger. Miał on możliwość zjedzenia tego organu, ponieważ jego dzieci przyszły na świat w Wielkiej Brytanii, gdzie dozwolone jest zabranie łóżyska do domu (Łuczaj 2015). Na swoim blogu opisuje dokładnie, w jakiej postaci je spożywał i jak namawiał swą żonę do dzielenia z nim „rozkoszy stołu”:

Jedną trzecią [łóżyska po urodzeniu pierwszej córki – K. Ł.-B.] zjadłem na surowo. Drugą porcję zjadłem jak tatar, z pieprzem, jajkiem, tylko nie miałem ogórków, bo to w Anglii było. Z trzeciej zrobiłem curry *tikka masala*, chciałem dać Sarze, przyniosłem do szpitala, ona nie chciała, zasłaniając się wegetarianizmem, to zjadłem. Druga córka urodziła się już w warunkach domowych, też w Anglii [...]. Z tego łóżyska większość spożyła już moja żona, stopniowo: parzyła z papryczkami chilli i imbirem, potem ususzyła i zjadała po odrobinie, jak Chińczycy. Mi się udało dostać tylko mały kawałek (Łuczaj 2015).

Gdzie tkwi tajemnica popularności placentofagii? Czy jest nią li tylko chęć naśladowania znanych i lubianych? Jeśli wziąć pod uwagę siłę oddziaływania mediów we współczesnym świecie, nie sposób całkowicie ten czynnik wykluczyć. W tej sytuacji mielibyśmy do czynienia ze zwykłą modą. Lecz ta ma przecież to do siebie, że jest ulotna i raczej krótkotrwała. Tymczasem ze zjawiskiem placentofagii mamy do czynienia od wielu lat i, co więcej, jej zwolenników oraz agitatorów wciąż przybywa. „Tajemnicza” moc musi być zatem ulokowana inaczej. Ważne z pewnością jest to, jak uzasadnia się powody, dla których warto podjąć się tego procederu. Przytaczane argumenty układają się w trzy grupy. Po pierwsze zwolennicy tej metody wskazują na mnóstwo korzyści płynących ze spożycia łóżyska. Powołując się na opinie ekspertów, (bliżej nieokreślonych) twierdzą, że łóżysko jako wytworzone przez samą kobietę, musi

być dla niej najlepszym lekiem, tym bardziej, że zawiera naturalne hormony, które po porodzie przyczyniają się do zrównoważenia systemu, uzupełniają żelazo, dodają energii, zmniejszają krwawienie po urodzeniu, wpływają na zwiększenie laktacji oraz przyspieszają obkurczanie macicy. Po drugie spożycie łożyska należy traktować jako czynność, która jest zgodna z naturą, albowiem wszystkie ssaki spożywają swoje łożyska zaraz po porodzie, co musi wskazywać, że jest to dla nich korzystne. Po trzecie wreszcie zwolennicy placentofagii odwołują się do chińskiej medycyny naturalnej, w której używano łożyska w zaszuszonej, sproszkowanej formie jako składnika leków na rozmaite schorzenia, m.in. na impotencję i niepłodność (<http://placentabenefits.info/articles/>).

Wszystkim tym argumentom wspólna wydaje się być jedna myśl, którą najprościej można by ująć następująco: spożywanie łożyska jako naturalny odruch wszystkich ssaków, logicznie rzecz ujmując, powinien być także czynnością właściwą gatunkowi ludzkiemu. Praktyka ta znajduje więc swoje uzasadnienie i legitymizację w ramach niezwykle dziś popularnej koncepcji powrotu do natury (nie przypadkiem zresztą placentofagia cieszy się wielkim uznaniem w środowiskach ecorodzicielskich). Dlatego w argumentacji stosuje się analogię do zachowań zwierząt nie zastanawiając się nad powodami, dla których nasi mniejsi bracia zjadają łożysko, a przecież te powody są bardzo ważne. Jeden z najistotniejszych polega na tym, że zwierzęta czyszczą w ten sposób teren wokół siebie, żeby zapachem nie przyciągnąć innych zagrażających matce i jej dzieciom drapieżników. Człowiek jednak nie ma takiej potrzeby. Inne powody, na które wskazują specjaliści, to: wzmocnienie więzi samicy z potomstwem, działanie znieczulające oraz zwiększenie szansy na kolejną ciążę (Kristal, DiPirro, Thompson 2012: 177-179).

Dobrze brzmiące hasła powrotu do natury, koncepcje, wedle których człowiek powinien podlegać przyrodzie, ta bowiem, jak komentuje relację Zbigniewa Nowaka Czesław Robotycki, cała jest świętością (Robotycki 1998: 156) oraz niemal New Age'owsko brzmiące sentencje, że człowiek i natura to jedno, że od natury nie należy się separować, lecz przeciwnie, łączyć się z nią, z całą pewnością nie sprawia, że placentofagia stanie się skuteczna w takim rozumieniu, jakby oczekiwali tego jej zwolennicy. Na jednym z brytyjskich blogów rodzicielskich autorka mówi, że żałuje zjedzenia swojego łożyska przetworzonego na kapsułki, które, jak obiecywano, miały działać jak ziołowe oczyszczenie, tymczasem relacjonująca już po dwóch tabletkach miała uczucie roztrzęsienia, a po ośmiu: załamanie nerwowe, uczucie strachu, płacz i gniew. Jak stwierdziła: był to prawdopodobnie skutek zbyt dużej dawki hormonów (Redd 2012). Możliwe jednak, a nawet niemal pewne, że efekt nie był związany z zakładaną przez blogerkę przyczyną – przyjmowaniem tabletek. Kobieta zapewne doświadczyła depresji poporodowej, pojawiającej się zupełnie niezależnie i mającej zgoła inne przyczyny. Nie ma bowiem żadnych naukowych badań klinicznych, żadnych jasnych i pewnych naukowych dowodów na to, że zjadanie przez ludzi łożyska, tym bardziej w postaci przetworzonej (potrawy, kapsułki) miało by odnosić pozytywne skutki.

Wzrastające zainteresowanie zjadaniem łożyska, podsycane jeszcze dodatkowo przez media, wypowiedzi znanych i lubianych zmusiły środowisko medyczne do przeprowadzenia badań na ten temat. Jednym z pierwszych, który takie badania prowadził, lecz głównie na zwierzętach, jest Mark B. Kristal, badacz, a jednocześnie zdeklarowany zwolennik spożywania łożyska. To na jego zresztą opinie bardzo często powołują się rzecznicy tej metody, a równocześnie właściciele firm sprzedających kapsułki czy produkty spożywcze przyrządzone z łożyska. Prócz niego jednak są i tacy

badacze, którzy nie podchodzą już z takim zapałem do propagowania omawianego zjawiska. Przeciwnie, zalecają rozważę. Emily H. Hayes w artykule na temat konsumpcji łożyska w okresie poporodowym dokonuje przeglądu literatury dotyczącej tej praktyki i w podsumowaniu dochodzi do wniosku, że choć zwolennicy placentofagii widzą w tym zjawisku fizyczne i psychiczne korzyści zdrowotne, w tym poprawę samopoczucia, zapobieganie depresji poporodowej, zwiększonej energii i poprawy laktacji, to wciąż brakuje mocnych dowodów na poparcie tych twierdzeń. Zauważa także, że nie można na podstawie badań na zwierzętach wnioskować o wpływie spożywania łożyska na ludzi oraz zwraca uwagę na kumulujące się w łożysku metale ciężkie mogące stanowić potencjalne źródło zagrożenia dla zdrowia. Wskazuje też na badania, według których potencjalnie aktywne związki estrogenowe w tkance łożyska mogą być przyczyną wzrostu ryzyka problemów zakrzepowo-zatorowych. Na koniec przestrzega przed nieprzemyślanym i zbyt pochopnym, entuzjastycznym udzielaniem informacji na temat placentofagii przez personel medyczny, oraz wskazuje na potrzebę dalszych badań na ten temat (Hayes 2015). Do podobnych ustaleń dochodzą i inni badacze, jak choćby: Marisa E. Marraccini, Kathleen S. Gorman, autorzy tekstu *Exploring Placentophagy in Humans: Problems and Recommendations* (*Badania nad placentofagią u ludzi: problemy i zalecenia*) (Marraccini, Gorman 2015), a także Rachel Joseph, Marissa Giovinazzo, Megan Brown, którzy opublikowali artykuł: *A Literature Review on the Practice of Placentophagia. Nursing for Women's Health* (*Przegląd literatury na temat praktyki placentofagii*) (Joseph, Giovinazzo, Brown 2016). Autorzy tekstu *Placentophagy: therapeutic miracle or myth? (Placentofagia. Terapeutyczny cud czy mit?)* (Coyle, Hulse, Wisner, Driscoll, Clark 2015) wyjaśniają, na czym właściwie polega problem z placentofagią, a dokładniej z wykorzystywaniem wyników badań przez rzeczników tej metody. Mówią na przykład, że były prowadzone badania nad obecnością w łożysku hormonów i składników odżywczych, ale jednocześnie podkreślają, że nie przeprowadzono badań, jaki mają one wpływ na organizm, jeśli zostaną spożyte w łożysku. (Coyle et al. 2015). Tymczasem agitolatorzy placentofagii powołują się na badania nad składnikami łożyska, ale sami już dodają, że są one zbawienne dla kobiety po porodzie (to przecież nie było przedmiotem badań). Do odbiorcy przekazu dociera informacja, że badania zostały przeprowadzone, tym samym utwierdza się go w przekonaniu o słuszności zalecanej metody. Podobnie Coyle i współautorzy artykułu obalają inne mity, jak choćby związany z przekonaniem o zwiększeniu laktacji dzięki placentofagii. Przywołują, owszem, badania, ale ostatecznie stwierdzają, że nie były one przeprowadzone zgodnie z aktualnymi standardami naukowymi (o czym rzecznicy spożywania łożyska już nie wspominają) i nie można na ich podstawie wyciągać pewnych wniosków (Coyle et al. 2015). Przytaczają m.in. dowody, które wskazują na to, że nie należy z pełnym przekonaniem wnioskować o działaniu przeciwbólowym łożyska. Wskazują także, podobnie jak wcześniejsi naukowcy, że badania nad zwierzętami nie mogą być podstawą do twierdzeń na temat reakcji ludzkiego organizmu, choćby z tego powodu, że efekt placebo, który jest bardzo silny u człowieka, nie był testowany na zwierzętach. Ostatecznie dochodzą do takich samych wniosków jak inni sceptycy, że na podstawie dotychczasowych badań nie można wyciągnąć żadnych wniosków dotyczących zdrowia ludzkiego, są natomiast potrzebne dokładne i właściwie przeprowadzone badania z zachowaniem wszelkich naukowych standardów (Coyle et al. 2015).

Skoro żadne badania medyczne nie potwierdzają skuteczności spożywania łożyska, można przyjąć, że proceder ten należałoby potraktować jako kolejną modną koncepcję w rodzaju panaceum, równie skuteczną jak leczenie rozmaitych chorób

głodem, czy raka kapsaicyną (Łeńska-Bąk 2018) albo urynoterapia. Każdą z tych metod tłumaczy się koniecznością powrotu do natury, dającą możliwość całościowego potraktowania człowieka. Czesław Robotycki komentuje takie praktyki następująco (i trudno się z nim nie zgodzić): „Globalne projekty naprawy człowieka i kultury są kolejną wersją dawnej utopii. Gdy używamy jej we współczesnym życiu społecznym, staje się ona hasłową nadbudową polityki lub potoczną mitologią” (Robotycki 1998: 147)². W dodatku może się okazać groźna w skutkach. Przypomnijmy przypadek blogerki wyjątkowo źle znoszącej okres poporodowy, która pojawiające się symptomy łączyła z przyjmowanymi tabletkami, wierząc, że wystarczy ich odstawienie, a wszystko wróci do normy. Tym samym odwlekała wizytę u specjalisty i uzyskanie profesjonalnej pomocy.

Kto zatem korzysta na placentofagii, skoro nie ci, którzy ją stosują? Z całą pewnością skłonność współczesnego człowieka do powrotu do natury, często tłumaczonej potrzebą odzyskania pewnej „zapomnianej” wiedzy i „utraconej” mocy (por. Sztandara 2002: 23), która miałaby tkwić pod nawarstwieniami kulturowymi i cywilizacyjnymi, bywa skutecznie wykorzystywana i stała się podwaliną łożyskowego biznesu. Powstają specjalne firmy, prowadzone głównie przez położne, które zabierają od matki łożysko, gotują je na parze, zaszuszą, mielą i zamykają w kapsułkach. Właścicielka jednej z tego typu firm o nazwie Fruit of the Womb, Amerykanka Tamara Guida twierdzi, że w pierwszych dwóch latach działalności miała około 100 zleceń. Z jednego łożyska można, jak podaje, uzyskać 60-200 kapsułek. Liczba ta zależy od wielkości dostarczonego organu, a koszt takiego zamówienia to 300-330 dolarów (<http://www.placentapills.com/>).

Zamieszczane na różnych stronach internetowych (głównie firm zajmujących się produkcją pigułek) entuzjastyczne opinie kobiet na temat odniesionych przez nie korzyści po zażyciu tego „leku”, ich świetnym samopoczuciu, energii, szybkim powrocie do pełni sił itp. pełnią niewątpliwie funkcje świetnej reklamy. Jeśli jeszcze dodamy do tego rekomendację znanej gwiazdy, aktorki January Jones, która powiedziała: „Na początku byłam bardzo sceptyczna, ale później przekonałam się do tego pomysłu. To jest bardzo zdrowe i polecam to wszystkim mamom” (Stępniewska 2014), to idea spożywania „magicznych” łożyskowych pigułek staje się jeszcze bardziej przekonująca oraz w prosty sposób przekłada się na zwiększenie zysków firm produkujących te specyfiki.

Czerpiących profity ze spożywania łożyska jest więcej, np. właściciele sklepów internetowych zachęcający bogatą ofertą artykułów. W jednym z takich sklepów: Full Circle Placenta (<http://www.fullcirclebirthcollective.com/>) poza „klasycznymi” pigułkami można również zamówić ciasteczka, czekoladowe i pistacjowe trufle, nalewkę, pudding czy różne rodzaje smoothie (wśród koktajli do wyboru są napoje mango, jagodowy i zielony). Wykorzystane w ich produkcji łożysko spożywa się jednak nie w postaci sproszkowanej, a na surowo. Ta dostępność produktów przygotowanych z łożyska – w końcu można je po prostu kupić, nawet jeśli nie posiada się własnego organu, w dodatku, jak już zostało powiedziane, spożywają je także mężczyźni prowokuje do powtórnego pytania o korzyści wynikające z jego konsumpcji, a także o skutki negatywne (pokazane już wcześniej na przykładzie przywołanej wyżej blogerki). Bo skoro, jak się twierdzi, organ ten naszpikowany jest hormonami błyskawicznie przywracającymi formę kobiecie w połogu, to co czyni kobietom, które

² Takie ustalenia zgodne by były z tym, jak mity współczesne rozumieją i definiują inni badacze. Por. choćby: Barthes 2008; Baudrillard 2006.

wcale nie rodziły, rodziły bardzo dawno, albo jakie skutki ma wywołać u mężczyzn zainteresowanym ekstremalnym jedzeniem? Trzeba by tu zadać pytanie: Czy wobec powyższego daje się jeszcze utrzymać w mocy argument o zbawiających skutkach jedzenia łożyska, bo jakkolwiek argument ten mógł być przekonujący w odniesieniu do kobiet w połogu, u których miał m.in. zwiększać laktację, to jak wytłumaczyć tę praktykę w odniesieniu do mężczyzn? I czy nadal można tu mówić o powrocie do natury przez naśladowanie ssaków, czy raczej mamy tu do czynienia ze zjawiskiem zupełnie innym, np. poszukiwaniem czegoś nowego, innego, wyjątkowego? Czegoś ekstremalnego, wykraczającego poza przyjęte dotąd zasady społecznego funkcjonowania? Może to już nie powrót do natury, a jakaś kulturowa fantazja kulinarna przyjmująca w istocie postać współczesnej aberracji pokarmowej?

Praktyki związane z łożyskiem w kulturze tradycyjnej

Mówiąc o placentofagii jako zjawisku zyskującym coraz większą popularność we współczesności, należy postawić pytanie, czy jest to rzeczywiście praktyka, która pojawiła się dopiero w latach 60. i 70. ubiegłego wieku, czy też była właściwa kulturom wcześniejszym. Jak na to wskazują dotąd zebrane i spisane materiały etnograficzne z terenów europejskich, nic nie potwierdza faktu, jakoby ludzie kiedykolwiek wcześniej oddawali się spożywaniu łożyska (Coyle et al.). Nie traktowano go jednakże w kulturach tradycyjnych jako czegoś całkowicie niepotrzebnego, czegoś co w klasyfikacji Krzysztofa Pomiana znalazłoby się w kategorii *odpadów*, można nawet powiedzieć, że w pewnym sensie po porodzie wartość łożyska w ujęciu semiotycznym rosła. Podczas ciąży było ono *rzeczą* – czyli czymś co spełniało konieczne funkcje fizjologiczne³, natomiast po porodzie w sensie biologicznym stawało się *odpadem*, było bezużyteczne⁴, w ujęciu semiotycznym stawało się *semioforem* (Pomian 2006: 138) nabierając symbolicznych znaczeń i tym samym stając się bądź dogodnym rekwizytem w działaniach magicznych i leczniczych, bądź niebezpiecznym, bo przez kontakt z nim groził skalaniem. Dobrze pokazuje to praktyka odnotowana przez Danutę Tylkową na Podhalu:

³ Podstawową funkcją łożyska jest „fizjologiczna wymiana między układem naczyniowym matki i płodu. Może ona zaistnieć dopiero po wytworzeniu się tych dwóch systemów krążenia. Naczynia płodowe pojawiają się w rosnących kosmkach łożyska w 5 tygodniu ciąży (licząc od pierwszego dnia ostatniej miesiączki). Serce płodu zaczyna bić w 6 tygodniu i w tym czasie sieć naczyń płodowych w kosmkach jest już rozwinięta, umożliwiając przepływ krwi płodowej przez łożysko. Poczynając od 10 tygodnia ciąży łożysko stopniowo przejmuje produkcję hormonów (m.in. progesteronu i estradiolu), zastępując w ten sposób czynność ciała żółtego ciążowego. W 12 tygodniu ciąży waży około 10 gramów, w 22 tygodniu – około 170 gramów, w 32 tygodniu – około 430 gramów, a największą swą masą osiąga w 42 tygodniu ciąży – około 650 gramów” (zob. Traczyk 1989: s. 394).

⁴ Co więcej w Polsce zgodnie z obowiązującym prawem jest odpadem medycznym i musi zostać poddany utylizacji. Nie można więc w Polsce zabrać łożyska do domu, bo uznane by to zostało za naruszenie zakazu przetwarzania odpadów medycznych – za to zaś grozi kara grzywny, a nawet aresztu. Podstawa prawna: Ustawa o odpadach z 14 grudnia 2012 r. (Dz. U. z 2013 r. poz. 21) w szczególności art. 3 ust. 1 pkt 8) i 14), art. 94, art. 183; Rozporządzenie Ministra Zdrowia w sprawie rodzajów odpadów medycznych i odpadów weterynaryjnych, których odzysk jest dopuszczalny z 24 lipca 2015 r. (Dz. U. z 2015 r. poz. 1116); Rozporządzenie Ministra Zdrowia z 23 grudnia 2002 r. w sprawie rodzajów odpadów medycznych i weterynaryjnych, których poddawanie odzyskowi jest zakazane; Rozporządzenie Ministra Zdrowia z 30 lipca 2010 r. w sprawie szczegółowego sposobu postępowania z odpadami medycznymi. Jednak w USA i Wielkiej Brytanii prawo takie nie obowiązuje i po porodzie można zażyczyć sobie zabrania łożyska do domu i poddania go dowolnym praktykom, z czego zresztą społeczeństwa te od wielu lat coraz chętniej korzystają.

Po porodzie dbano o zabezpieczenie łożyska, aby utrudnić do niego dostęp ptakom. Po wykonaniu niezbędnych czynności porodowych przy noworodku, odcięciu pępowiny, zabezpieczeniu łożyska położna zajmowała się matką (Tylkowa 2000: 307).

Zaraz po dokonaniu najpilniejszych czynności związanych z matką i dzieckiem należało jak najszybciej pozbyć się łożyska, zakopując je na przykład w jakimś odległym miejscu. W dawnych kulturach organ ten bowiem uznawano

raczej za część ciała matki niż dziecka. Traktowano je jak „opakowanie”, w którym przesyłka z „tamtego” świata dotarła do świata ludzi. A więc owijano je w białą, lnianą, czystą szmatkę i zakopywano po prostu w mieszkalnym domu pod kuchennym progiem czy w sieni i mówiono, że wtedy wszystkim będzie się szczęściło (Zadrożyńska 2002: 129); rzadziej palono (np. Kaszubi, Cyganie) lub wrzucano do wody (np. Żydzi). [...] Żydówki poznawały po nim, ile jeszcze mogą wydać na świat dzieci; jeżeli położnica nie chciała mieć więcej potomstwa, zlecała babce, aby ta przenicowała łożysko na drugą stronę (Białoruś); krew z łożyska służyła Cyganom, Słowakom, Węgrom do czarów miłosnych; likwidowano u dzieci łożyskiem znamiona, ogniki, płomienie, a u matek plamy połogowe – przy czym najskuteczniejsze było łożysko pierwsiastki, które, np. w Chinach, służyło do zwalczania wielu niedomagań, a także do przedłużania życia ludzkiego; profilaktycznie pocierano łożyskiem ciało dziecka, aby „krost nie miało”. Często też sądzono, że łożysko pierwotnego w rodzinie może być lekiem dla następnych dzieci (Paluch 1995: 53).

Dlaczego w kulturach tradycyjnych łożysko, choć traktowane ze szczególną troską, jednak nigdy nie było spożywane? Odpowiedź zdaje się tkwić właśnie w tym, że był to organ ludzki, stąd po pierwsze tabu pokarmowe i niebezpieczeństwo związane z kanibalizmem. Po wtóre zaś odium, jakie przypisane było temu organowi wiązało się z właściwą mu nieczystością. Źródło tej nieczystości wydaje się być oczywiste – łożysko pochodzi wszak z wnętrza kobiety, która już z definicji jest nieczysta, a w czasie ciąży, stanie przejściowym jej skażenie ulega spotęgowaniu. Dalej – łożysko łączy ją z nienarodzonym dzieckiem, które przecież aż do porodu jest czymś nieokreślonym, niezdefiniowanym, a tym samym niebezpiecznym i skalanym. Następna istotna sprawa – łożysko po porodzie, jak powiedziano wyżej, traci swe podstawowe fizjologiczne funkcje i zostaje wydalone. Wiadomo zaś, że wszystkie wydaliny, wydzieliny ludzkiego ciała w kulturach tradycyjnych pojmowane były jako substancje marginalne, którym zawsze, w każdej kulturze przypisywano określoną kulturowo i społecznie moc (Kowalski 2011). Jedno jednakże było pewne – to co zostało z ciała wydalone, nie mogło już doń powrócić, albowiem „W odróżnieniu od tego, co wchodzi w usta i odżywia, to, co z ciała wychodzi przez pory i otwory, nosi znamię nieskończoności własnego ciała i wywołuje wstręt” (Kristeva 2007: 102). Wobec tego, jak pisała Mary Douglas, nie może „w nie z powrotem wnikać i trzeba tego starannie unikać. Najgroźniejsze zanieczyszczenie następuje wskutek ponownego wejścia w ciało czegoś, co raz się z niego wydostało” (Douglas 2007: 157). Warto przy okazji mieć cały czas na uwadze, że mówimy o sytuacji szczególnej, porodzie, w którym najważniejszymi osobami są matka i dziecko i jeśli mówimy w tym przypadku o wydzielinach ciała, to mamy do czynienia z sytuacją dość ekstremalną. W kulturach tradycyjnych wszak, u podłoża zakazów magiczno-religijnych tkwiła, na co zwraca uwagę m.in. Jerzy S. Wasilewski, „raczej skłonność do widzenia ludzkiego ciała *en bloc* jako fabryki nieczystości” (Wasilewski 2010: 222-223). Ciało kobiety rodzącej oraz przychodzącego na świat płodu musiało zatem być nieczyste w sposób wielokrotniony:

Pośród tej fabryki nieczystości, którą jest ciało, ma swoje miejsce także ludzki płód (wraz z towarzyszącymi mu płynami) i bodaj o wszystkich archaicznych systemach tradycji da się powiedzieć, że traktowały poród jako ekstremalną postać wydalania (Wasilewski 2010: 249).

Nie wolno przy tym zapominać o pojawiającej się zawsze podczas porodu kalającej, brukającej krwi kobiecej – „Nie każda śmierć musi być krwawa, lecz są takie każde narodziny” (Roux 2013: 46), zawsze tabuizowanej. Kobieta przecież, „która traci krew w czasie porodu, [...] tym samym staje się co najmniej tak samo – a właściwie jeszcze bardziej – niebezpieczna niż kobieta miesiączkująca, jest traktowana tak jak ta ostatnia” (Roux 2013: 95). Wydalone po porodzie łożysko, skalane samym porodem (będącym wszak ekstremalną formą wydalania), naznaczone krwią, kontaktem z kobietą ciężarną i płodem w myśleniu magiczno-symbolicznym musiało mieć szczególny charakter, stawało się nie-przedmiotem, czymś, co znajdowało się poza granicą, to coś pomiędzy, coś niezdefiniowane i niejednoznaczne, co burzy system, porządek i tożsamość. Łožysko reprezentowało niebezpieczeństwo płynące z samego wnętrza kobiecego ciała, „nie mając przy tym żadnego innego znaczenia aniżeli znaczenie immanentnie związane z samym oddzielaniem oraz ładem, który w ten sposób się rodzi” (Kristeva 2007: 102). Akt rodzenia oraz wszystko, co z tym związane było tym samym zwieńczeniem, zakończeniem pewnego etapu w życiu człowieka i społeczności, do której przynależał, etapu, który burzył tożsamość, strukturę społeczną, dezintegrował, po dokonaniu którego należało wprowadzić w miejsce chaosu porządek. Dlatego kobietę i nowo narodzone dziecko trzeba było objąć szeregiem nakazów i zakazów, które miały im pozwolić stać się pełnoprawnymi członkami społeczności. Kobietę należało izolować aż do czasu, gdy pozbędzie się wszelkich wydzielin poporodowych, samo łożysko tym samym należało traktować ze szczególną ostrożnością. Na pewno nie można go było spożywać, co jednak nie oznaczało, że nie można go było wykorzystać do innych celów. Przywołane wyżej przykłady wskazują, że ludzie w kulturze tradycyjnej używali go w praktykach wykorzystujących ambiwalentny charakter tego organu – z jednej strony skalanie, nieczystość, brud, a z drugiej – moc wynikającą z niego z skalania, nieczystości, brudu właśnie. Tej mocy z kolei trzeba było koniecznie unikać jako szkodzącej (pod żadnym pozorem więc nie wolno było spożywać łożyska), albo użyć z korzyścią dla siebie, np. usuwając przy jej pomocy różne dolegliwości skórne (przez pocieranie zmian łożyskiem), czy zapewniając sobie szczęście przez zakopywanie łożyska pod progami. Te praktyki to w istocie dążenie do unicestwienia niebezpiecznych mocy tkwiących w łożysku, dezintegracja nieczystości, sprawienie za pomocą magicznych działań, że nieczyste, szkodliwe, niebezpieczne może się stać dobroczynne: mając swój początek w nieodróżnicowaniu, pełniąc w trakcie całego procesu różnicowania rolę zagrożenia dla wprowadzonych rozróżnień, ostatecznie unicestwione (zakopane, spalone) wraca do swego pierwotnego nieodróżnicowania, wyrzucone poza margines społeczny, już nieistniejące ustala na powrót ład i porządek, jest tym samym jednocześnie „symbolem narodzin, wzrostu, jak i zniszczenia” (Douglas 2007: 191). Innymi słowy: zjedzenie łożyska w kulturze tradycyjnej jedynie by spotęgowało stan odróżnicowania i chaosu, zaś pozbycie się go, unicestwienie podczas rytualnych praktyk było próbą ujarzżenia złych mocy i przeniesienia ich, obrócenia dla dobrych celów.

Takie samo podejście do kwestii kobiety w połogu, nowo narodzonego dziecka, a także łożyska i innych wydzielin macicznych prezentowane jest w biblijnym przekazie. W Księdze Kapłańskiej mówi się wprost o kobiecej nieczystości:

Powiedz do Izraelitów: Jeżeli kobieta zaszła w ciążę i urodziła chłopca, pozostanie przez siedem dni nieczysta, tak samo jak podczas stanu nieczystości spowodowanego przez miesięczne

krwawienie. Ósmego dnia [chłopiec] zostanie obrzezany. Potem ona pozostanie przez trzydzieści trzy dni dla oczyszczenia krwi: nie będzie dotykać niczego świętego i nie będzie wchodzić do świątyni, dopóki nie skończą się dni jej oczyszczenia. Jeżeli zaś urodzi dziewczynkę, będzie nieczysta przez dwa tygodnie, tak jak podczas miesięcznego krwawienia. Potem pozostanie przez sześćdziesiąt sześć dni dla oczyszczenia krwi (Kpł 12,2-5).

Julia Kristeva, odwołując się do powyższego cytatu, zauważa, że zaraz po rozdziale, w którym mówi się o nieczystości położnicy następuje rozdział *Przepisy dotyczące trądu*. Stwierdza, że jest to znaczące przesunięcie: „od ciała matki (poród, krew menstruacyjna) do ciała gnijącego” i zadaje pytanie: „na drodze jakiego wewnętrznego przewrotu matka została skojarzona z gniciem?”, po czym odpowiada:

Można przypuszczać, że tekst biblijny dokładnie, na swój sposób śledzi drogę analogicznego fantazmatu. Wyobrażenie ciała matki i porodu wprowadza obraz narodzin jako aktu gwałtownego wyrzucenia; dzięki niemu rodzące się ciało wyrwa się substancjom matczynemu wnętrza. Tymczasem wydaje się, że skóra wciąż nosi ślad tych substancji. Ślady prześladowcze i groźne; przez nie fantazmat zrodzonego ciała, uchwyconego przez już nie odżywcze, lecz **niszczące łożysko** [podkreślenie K. L.-B.], łączy się z realnością trądu (Kristeva 2007: 97).

Można się zastanawiać, na ile uprawniona jest taka interpretacja i założenie, że kolejność rozdziałów w Biblii rzeczywiście sugeruje analogię między łożyskiem a trądem, niemniej faktem jest, że w Starym Testamencie rzeczywiście kobieta w połogu postrzegana jest jako nieczysta i aby wrócić do swej społeczności musi być izolowana, a potem jeszcze przejść przez ofiarę oczyszczenia (Kpł 12, 6-8). A skalana była porodem, krwią i wydzielinami, w tym także łożyskiem, którego jedzenie tym samym musiało należeć do praktyk zakazanych, co zresztą znajduje potwierdzenie w innym miejscu Pisma, gdzie mówi się o placentofagii jako o jednej z najokrutniejszych kar, jakie mogą zostać zesłane na ludzi. W Księdze Powtórzonego Prawa uznano to zjawisko (na równi z kanibalizmem) jako coś okropnego, ohydneho, złego, jako koszmara, który miał być zesłany na ludzi, gdyby ci nie chcieli wypełniać poleceń i praw danych przez Pana. Wtedy na człowieka miały spaść rozliczne przekleństwa i kary, jak choćby kanibalizm i placentofagia. Bóg bowiem ściągnie na lud Izraela wrogów, którzy będą tak długo oblegać wszystkie grody, aż nastąpi głód tak wielki, że ludzie zaczną zjadać owoc swego łona: ciała synów i córek, a także łożyska (Pwt 28,53-57).

Końcowe refleksje

Ten przegląd praktyk związanych z traktowaniem ludzkiego łożyska pokazuje zmiany, jakie zachodzą w kulturze, zmiany w sposobie myślenia i postrzegania świata. W kulturach tradycyjnych jako nieczystość i wydzielina posiadało łożysko tym samym zaświatową moc i stąd mogło być wykorzystane w praktykach magicznych czy leczniczych, albo należało je zniszczyć, unicestwić, wyrzucić poza granicę własnej ekumeny (ale nigdy zjadać). Z czasem jednak łożysko te symboliczne właściwości utraciło, za to zyskało nowe znaczenia, podchwyczone i rozpowszechnione przez dyskurs medialny oraz rzeczników naturalnych metod leczenia. Po zapoznaniu się z sądami i opiniami rozpowszechnianymi w mediach, przede wszystkim zaś po dokonaniu ich rewizji, pogląd jakoby jedzenie łożyska miało zapobiegać i leczyć różne dolegliwości, nie da się utrzymać w mocy. Przegląd praktyk w kulturze ludowej dowodzi, że z medycyną tradycyjną jedzenie tego organu także nie ma nic wspólnego. Dotychczasowe badania medycyny oficjalnej, podobnie – pokazują brak zasadności dla propagowania tej metody jako terapeutycznej. Metody, która, jak pokazano, pełna jest

uproszczeń i przekłamań, choćby wtedy gdy jej rzecznicy powołują się na naukowe dowody skuteczności. Metody, która mami odbiorców, karmi ich iluzjami, odwołuje się do magicznych źródeł wykorzystując odpowiednie techniki retoryczne i perswazyjne. Wniosek jest jednoznaczny: nie mamy w tym wypadku do czynienia z teorią wspartą twardymi dowodami, albo choćby statystycznie uzasadnionymi badaniami, lecz raczej z czymś, co Wojciech Burszta określiłby jako „hasła i zaklęcia [które] zastępują argumentację i logiczne racje” (Burszta 1996: 93), a propagatorów tej specyficznej konsumpcji „magami [...], współczesnymi demiurgami roszczącymi sobie prawo do stanowienia o obrazie świata” (Burszta 1996:90).

Bibliografia

- BARTHES, R. (2008). *Mitologie* (przeł. A. Dziadek, wstęp A. Kłosiński). Warszawa: Aletheia.
- BAUDRILLARD, J. (2006). *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury* (przeł. S. Królak). Warszawa: Sic!
- BURSZTA, W. J. (1996) *Czytanie kultury. Pięć szkiców*, Łódź: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.
- COYLE, C. W., HULSE, K. E., WISNER, K. L., DRISCOLL, K. E., CLARK, C. T. (2015) *Placentophagy: therapeutic miracle or myth?* “Archives of Women’s Mental Health”, 18, 673-680. doi 10.1007/s00737-015-0538-8.
- DOUGLAS, M. (2007). *Czystość i zmaza* (przeł. Marta Bucholc). Warszawa: PIW.
- GERLICH, H. (1984). *Narodziny, zaślubiny, śmierć. Zwyczaje i obrzędy w katowickich rodzinach górniczych*. Katowice: Śląski Instytut Naukowy.
- HAYES, E. H. (2015). *Consumption of the Placenta in the Postpartum Period*. “Journal of Obstetric, Gynecologic & Neonatal Nursing”, 45, 78-89. doi: 10.1016/j.jogn.2015.10.008
- HOŁÓWKA, T. (1986), *Myślenie potoczne. Heterogeniczność zdrowego rozsądku*, przedmową opatrzył M. Czerwiński, Warszawa: PIW.
- JOSEPH, R., GIOVINAZZO, M., BROWN, M. (2016). *A Literature Review on the Practice of Placentophagia*. “Nursing for Women’s Health”, 20, 476-483. doi: 10.1016/j.nwh.2016.08.005
- KOWALSKI, P. (2011). *Ekskrementy i defekacja. Przeróżenie, wstyd i instrukcja obsługi*, „Znaczenia. Kultura – Komunikacja – Społeczeństwo”, 5.
- KRISTAL, M. B., DIPIRRO, J. M. & THOMPSON, A. C. (2012). *Placentophagia in Humans and Nonhuman Mammals: Causes and Consequences*. “Ecology of Food and Nutrition”, no. 51(3), p. 177-197. doi: 10.1080/03670244.2012.661325.
- KRISTEVA, J. (2007). *Potęga obrzydzenia. Esej o wstręcie* (przeł. M. Falski). Kraków: WUJ.
- ŁEŃSKA-BAK, K. (2018). *Natchniony przez Boga skutecznie uleczy... Przypadek Jana Fabisiaka*. W: M. Dąsal (red.), *Medycyna a religia*, Wrocław (w druku).
- MARRACCINI, M. E., GORMAN, K. S. (2015). *Exploring Placentophagy in Humans: Problems and Recommendations*. PubMed.gov. “Journal of Midwifery & Women’s Health”, 60, 371-379. doi 10.1111/jmwh.12309.
- PALUCH, A. (1995). *Etnologiczny atlas ciała ludzkiego i chorób*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

- POMIAN, K. (2006). *Historia. Nauka wobec pamięci*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- ROBOTYCKI, Cz. (1998). *Nie wszystko jest oczywiste*. Kraków: WUJ.
- ROUX, J.-P. (2013). *Krew. Mity, symbole, rzeczywistość* (przeł. M. Chrobak). Kraków: Znak.
- SZTANDARA, M. (2002). „Dotknięcie” natury. „Literatura Ludowa”, 1, s. 21-32.
- TRACZYK, Wł. (1989). *Fizjologia człowieka w zarysie*. Warszawa: Państwowy Zakład Wydawnictw Lekarskich.
- TYLKOWA, D. (2000). *Podhale. Tradycja we współczesnej kulturze wsi*, Kraków 2000: Instytut Archeologii i Etnologii PAN.
- WASIŁEWSKI, J. (2010). *Tabu*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- ZADROŻYŃSKA, A. (2002). *Świętowanie polskie*. Warszawa: Twój Styl.

Źródła internetowe:

- ŁUCZAJ, Ł. (2015). *Placentofagia. Ludzkie łożysko jako produkt kulinarny i leczniczy*. Pozyskano z <http://lukaszluczaj.pl/placentofagia-ludzkie-lozysko-jako-produkt-kulinarny-i-leczniczy/>.
- KELLER, Th. (2014). *The Worst Things for Sale*. Pozyskano z <http://theworstthingsforsale.com/2014/03/31/25-placenta-recipes/>.
- KARWOWSKA, A. (2014). *Z czym zjeść łożysko swojego dziecka*. Pozyskano z http://wyborcza.pl/TylkoZdrowie/1,137474,15998884,Z_czym_zjesc_lozysko_swojego_dziecka.html.
- BURDA, K. (2015). *Dlaczego niektóre kobiety po porodzie zjadają łożysko?* Pozyskano z <http://www.newsweek.pl/nauka/jedzenie-lozyska-po-porodzie-moda-ekoparentingu-czy-to-zdrowe-,artykuly,364698,1.html>.
- STĘPNIEWSKA, K. (2014). *Zjadanie łożyska – moda celebrytek czy medycyna naturalna?* Pozyskano z http://www.edziecko.pl/ciaza_i_porod/1,79333,11476619,Zjadanie_lozyska___moda_c_elebrytek_czy_medycyna_naturalna_.html.
- REDD, N. (2012). *I Regret Eating My Placenta*. Pozyskano z <https://parenting.blogs.nytimes.com/2012/03/25/i-regret-eating-my-placenta/?mcubz=0>. <http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114881,4865094.html>.

KATARZYNA ŁEŃSKA-BĄK**PLACENTOPHAGY: A TREND, A MYTH OR A THERAPY?**

The article describes the increasingly popular phenomenon of placentophagy. It is becoming more and more common in the First World countries of the West, where a woman can take her placenta home after delivering a baby. It is forbidden under the Polish law. The first part of the text focuses on the origins of placentophagy, the reasons for its popularity and for showcasing motives for which people eat parts of their own bodies. The text explores opinions confirming the positive impact of placenta consumption and the medical evidence refuting the majority of these theses. The second part of the article is in turn focused on practices of treating placenta in traditional culture and the reasons for which placenta consumption was strictly forbidden in the past. Finally, it seeks to explain what has led to the dramatic changes in the perception of placentophagy.



ILONA KULAK
Uniwersytet Jagielloński

**FONETYCZNE WYKŁADNIKI STYLIZACJI GWAROWEJ
HISTORII FILOZOFII PO GÓRALSKU JÓZEFA TISCHNERA**

„Wykorzystanie gwary jako tworzywa literatury ma bogatą tradycję. Jej obecność w strukturze utworów [często – uzup. I.K.] związana bywa z [...] tematyką poruszającą problemy społeczności wiejskich” (Wyderka 2017: 333). Na tym tle niewątpliwie wyróżnia się *Historia filozofii po góralsku* Józefa Tischnera, która wciąż może wywoływać dyskusję nie tylko w środowisku filozoficznym, lecz także filologicznym.

W dotychczasowych opracowaniach językoznawczych zwracano uwagę na problem tożsamości tekstu zapisanego *Historii filozofii po góralsku*, a następnie wygłoszonego (Krupska-Perek 1999). Omówione zostały także konstrukcje syntaktyczne utworu: typy zdań bezpodmiotowych (Pospiszyl 2001), struktury fleksyjno-syntaktyczne oraz konstrukcje leksykalno-frazeologiczne (Pospiszyl 2002). Nie przyglądano się natomiast szczegółowo, jakie gwarowe cechy fonetyczne wprowadza autor utworu i z jaką konsekwencją je realizuje. Opis dialektyzmów fonetycznych przyjęto więc za cel niniejszego artykułu. Do analizy włączono również wybrane zjawiska morfologiczne¹. Cechy systemowe gwary podhalańskiej opracowano na podstawie wstępu do *Ilustrowanego leksykonu kultury i gwary podhalańskiej* (Kąs 2015: 35–37). Pomocne w opisie gwary było porównanie wprowadzonej przez autora postaci wyrazu z formą mówioną².

Według typologii Stanisława Dubisza (1996: 17–18) opowiadania filozofa stanowią przykład dialektyzacji całościowej ze względu na zakres występowania składników stylizacyjnych. Pojawiają się one we wszystkich rodzajach wypowiedzi, zarówno w dialogach bohaterów, jak i narracji, na każdym poziomie języka (por. Wilkoń 1984: 15). Maksymalny stopień realizacji wyznaczników gwarowych sprawia, że tekst sprawia wrażenie autentyku (Dubisz 1996: 18–19), a sposób tworzenia wypowiedzi jest naturalny, wiarygodny. Tłumaczyć to można swoistym „bilingwizmem” językowym autora – jego umiejętnością posługiwania się dwoma kodami: ogólnym oraz gwarowym. J. Tischner, jako autochton, wprowadza cechy dialektalne na bardzo szeroką skalę. Na zawarcie w utworze pełnego systemu gwarowego nie pozwala oczywiście forma pisana.

Z zakresu wokalizmu najlepiej rozpoznawalne i uświadamiane przez użytkowników gwar południowomałopolskich są obecne w wymowie samogłoski pochylone. Autor na ogół konsekwentnie (z kilkoma wyjątkami³) oddaje realizację *a* pochylonego za pomocą litery *o*, w różnych kategoriach gramatycznych, np.

1. w rdzeniach wszystkich rzeczowników, czasowników, przymiotników, przysłówków i in. części mowy, także w przyrostkach słowotwórczych, por. *powde*, *budorze* ‘rzemieślnicy zajmujący się budową domów’⁴ (8)⁵, *Podholu*, *pocierzu* (9), *Zokopanego*, *holny* (10), *Łaciok* (11), *trowa*,

¹ Np. realizacje samogłosek nosowych zależne są od pozycji morfologicznej (Kąs 2015: 36).

² Korzystano z nagrań magnetofonowych dołączonych do wydania III *Historii filozofii po góralsku* (Tischner 2008).

³ Np. *Skalki*, *halny* (14), *nas* (17).

⁴ Objasniano jedynie mniej znane wyrazy gwarowe.

robocek, przykład (12), *gwiozdy* (14), *zolu* (15), *gorzółka* (16), *biedoka* (17), *Dunojcem, Grobki, Zorębku* (19), *sekretoży* (26), *kramorze* (33); *musioleś, spytoleś, godać, ukozała, poli, zozdrości* (15), *przyświadcyla* (19), *rod* (23); *Biołego* (9), *rzodki* (14), *wozny* (20), *cornym* (24), *włosnej* (26); *teroz* (7), *colkiym* (9); *sesnoście* (20), *naprowde* (7);

2. w formach czasu teraźniejszego czasowników koniugacji -m/-sz, por. *mo* (5), *nazywo* (7), *przysypio, popuko, poslucho, gro* (9), *ubywo, przepycha* (11), *zastawio, ceko* (12), *ogarnio, ucieko, rozrzydzo* (14), *wyobłapio* (15), *pyto* (17), *zacyno* (19); *umieros* (8), *mos* (18);

3. w formach czasu przeszłego czasowników rodzaju męskiego lp., por. *opowiadał, godał, miał, chował, broł, został, spytał* (7), *dogodał, umierał* (8), *falszował* (9), *targoł, siadał, przykładł, przyciskoł, zabacował* 'zapominał', *wyrwał* (10);

4. w końcówkach fleksyjnych przymiotników oraz imiesłów i zaimków w mianowniku lp. rodzaju żeńskiego, por. *drugo* (8), *zywo* (12), *cało* (14), *chudobno* 'biedna' (19), *pogodno* (21), *masońsko* (22), *piykno* (23), *ludzko* (27), *wydano* (32), *dziko, wściekło* (36), *wymarzono* (49), *tako* (59);

5. w końcówkach fleksyjnych rzeczowników w dopełniaczu lp. rodzaju nijakiego, por. *zycio* (8), *wąchanio* (32), *wierzynio* (63).

Zwężona przed spółgłoskami półotwartymi samogłoska pochylona *a* (dźwięk pośredni między samogłoskami *o* i *u*) zapisywana jest zwykle jako litera *ó*, np. *kochóm* (7), *godóm* (11), *mómy* (59), *lómie* (13), *pón* (17), *zómku* (17), *tóniec* (20), *wiónka* (24), *tónica, tóniecznika* 'mężczyzny, który dobrze tańczy' (56), *wóm* (9), *nóm* (24). Od przyjętej przez autora zasady są liczne odstępstwa, por. *spuscom* (18), *zomku* (17), *Pon* (18), *poński* (17), *wom* (49). Dowolność panuje także w zapisie samogłoski *o* ścieśnionej przed sonorantami, np. *skóńcyła* (7), *góniyli* (11), *gónieły, dogónić* (25); *kónie* (9), *stróny* (15), *slónka* (17), *ocóm, smakóm, usóm* (23), *ogón* (36), *nosióńka* (37), *dóm* (47), *Grónkowa* (89), *Platón* (75); *spokrewnióno* (19), *przerobióne* (25); *óna* (10), *ón* (10), *óni* (13); *kóronami* (58); półfonetyczne *korune* (102); por. zapis nieuwzględniający zwężenia: *skońcyła* (47), *końca* (11), *plomienie* (16), w pierony 'piecz' (20), *slonko* (31), *Gronkowa* (89), *pierscionek* (45), *cyrwone* (9), *wypuscony* (47), *drobiony* 'krok taneczny' (51), *oni* (18), *one* (24).

W gwarze samogłoski pochylone oraz zwężone *o* występują także w grupach powstałych z rozkładu samogłosek nosowych. Autor nie stosuje jednak połączeń literowych samogłoska i spółgłoska nosowa, a głoski będące odpowiednikami liter *ę* i *ą* zapisuje najczęściej zgodnie z ortografią ogólnopolską⁵.

Rozbieżności pojawiają także się w zapisie samogłoski *e* ulegającej zwężeniu do *y*. Nie można jednoznacznie stwierdzić, jakie kryterium w zapisie pochyleń przyjął autor. Niekonsekwencja ta wydaje się przypadkowa, niemotywowana. Przykładowo w narzędniku rzeczowników lp. pojawiają się zarówno końcówki -em, jak i -ym, m.in. *okiem, cłkiem* (9), *Łaciokiem* (12), *Stefkiem* (13), *śniegiem, potokiem, Rogoźnikiem, Anaksymandrem* (14), *Jędrzkiem, dymem* (15), *Dunajcem* (18), *Turbaczem* (19), *fundamentem* (73), por. *Anaksymandrym* (11), *dyscym, dychym, muzykantym, wiatrym* (14), *popiołym* (15), *chłopym, Dunajcym, uchym* (37), *brzuchym* (41), *klogiym*

⁵ W nawiasach okrągłych podawano stronę książki, na której występuje cytowany wyraz. Odnotowywane jest tylko pierwsze wystąpienie jednostki leksykalnej. Jeśli numer strony znajduje się po kilku oddzielonych przecinkami wyrazach, oznacza to, że wszystkie poprzedzające nawias słowa zamieszczone są na tej samej stronie.

⁶ Zjawisko omówione zostało szerzej w części artykułu dotyczącej realizacji samogłosek nosowych.

‘podpuszczka naturalna’ (43), *dzieckiy* (45), *Jędrzkiy* *Kudasikiy* (46), *biskupiy* (46). Podobnie rzecz ma się z realizacją samogłoski w grupie wygłosowej -ej, np. *Bańskiej* (10), *pierwej*, *Waksmundziej* (11), *nobardziej*, *Lopusnej* (12), *Józkowej* (25), *włosnej* (26), *inacej* (38), ale *całyj* (7), *totyj*, *wysyj* (10), *cielesnyj* (41). W zakończeniu dopełniacza, celownika i miejscownika przymiotników czy zaimków oraz w stopniu wyższym i najwyższym przysłówków spółgłoska może w gwarze ulegać redukcji, takich przykładów jednak nie odnotowano. W wielu wypadkach formy o podobnej strukturze (nie tylko wyrazy pokrewne) zapisywane są w odmienny sposób, np. *Czerwinnego* (25) / *cyrwone* (9), *cyrniawe* (11), *cyrwiyni* (15), *cyrwinnego* (23), *ocyryniać* (43); *dzień* (13) / *tydziyń* (74); *piersy* (7), *pierwej* (11), *piersóm* (19), *pierwse* (37), *piersé* (39) / *piyrsymi* (5), *piyrsy* (58); *pomierzanie*, *pomierzali* (8) / *pomiyrzyć* (8); *ser* (66), *serowate* (92) / *syr* (92); *stery* (20) / *stiry* (21); *ten* (7) / *tyn* (11); *ziem* (9) / *ziym* (19). Zwężenie samogłoski e pojawia się także w czasownikach trzeciej osoby lp., por. *wiy* (6), *ziy* (17).

Zapis samogłosek nosowych uzależniony jest od ich pozycji w wyrazie. W śródgłosie autor, zgodnie z zasadami ortograficznymi, używa liter *q*, *ę*, np. *pocątku* (5), *książkach* (7), *mąci*, *wiązóm*, *przyciągały* (9), *gałąź*, *bolący ząb*, *ląka*, *odsunąć* (10), *pająk*, *rządzi* (12), *wyprzagniesz*⁷ (16); *wsędy*, *mędroł* (5), *Nędza*, *ozbębniela*, *księdza* (7), *Lędaku*⁸ (9), *zęby*, *przysięge*, *wystygniętemu*, *między* (10), *pamięć* (12), *zgęstnieje* (13). Jedynie w dwóch czasownikach odpowiednik *ę* zapisany jest zgodnie z wymową, por. *potympienie* (43), *spyntać* (49). W utworze pojawia się też forma *renke* (36), w tym wypadku jednak ścieśniona wymowa samogłoski nie została przez piszącego uwzględniona; por. *ręce* (46). Częściowy rozkład samogłoski nosowej następuje w wyrazach *gęmbi* (32), *gęmbie* (42), *gęmbe* (47); por. *gębe* (17). Denazalizacja w śródgłosie występuje jedynie leksykalnie, choć i tak nie we wszystkich wypadkach, np. *bede* (7), *bedóm*, *bedzie* (28), *miyso* (27), *miysopusty* ‘karnawał’ (51), *piyknie* (16), *piekno* (57), *piytności* (101), por. *będzie* (25), *nopiękniejszej*, *piękności* (61).

W wygłosie, gdzie realizacje zależne są od pozycji morfologicznej (Kąs 2015: 36), odpowiednik ogólnopolskiego *ą* występuje zasadniczo jako grupa -óm, np. w czasownikach trzeciej osoby lm. czasu teraźniejszego, por. *sanujóm*, *ucóm* (7), *wiązóm*, *idóm* (9), *bijóm*, *grajóm* (10), *zrejmóm*⁹, *wiedzóm* (12); w narzędniku lp. rzeczowników, przymiotników, imiesłówów przymiotnikowych i zaimków rodzaju żeńskiego, por. *chorobóm* (9), *dzióróm*, *nogóm* (10), *wodóm* (14), *émóm* (15), *cystóm* (7), *kościelnóm* (8), *dobró* (18), *długóm*, *krótkóm* (21), *kozdóm* (10), *drugóm* (12), *wygranóm* (10), *takóm samóm* (8), *jóm* (10), *tóm* (12), *swojóm* (14). Obok takiego sposobu zapisu pojawiają się formy bez zwężenia, np. *pooblapijom* ‘przytulą kolejno jednego po drugim’, *idom* (16), *rządzom* (20), *krązom* (32), *uwolniom* (33), *migajom* (31), *dusom* (45), *ziemiom* (46), *dołom* (67), *cienkom* (21), *takom* (17), bądź ze znakiem *ą* (głównie w zapisie czasowników, rzadziej rzeczowników i przymiotników), np. *robią* (22), *krązą* (37), *mogą* (16), *mnozą*, *dzielą* (22), *rządzą* (27), *górą* (25), *niemą rybą* (28), *Marysią Chudobą* (19), *Lucyną*, *Renatą* (47), *wędką* (20), *dozywotnią* (47), *swoją i cudzą* (41). Bardziej konsekwentnie realizowana jest natomiast w wygłosie samogłoska nosowa *ę* – jako samogłoska ustna *e*, niezależnie od części mowy i przypadku, np. *naprawde*, *grape* ‘wzniesienie’, *rzeke* (7), *wieżę*, *głowe* (8), *chorobe*

⁷ Wymowa gwarowa czasownika *wyprzagnąć*.

⁸ Prawidłowa nazwa to Lendak (wieś w północnej Słowacji). Prawdopodobnie pomyłka autorska lub korektorska.

⁹ Odmiana gwarowa czasownika *zreć*.

(9), *bitwe, łapke, cie, przysięge* (10), *kose* (11), *trawe* (12), *Orawe* (13), *bede* (7), *pude*¹⁰ 'pójdę', *nojde* 'znajdę', *myśle* (39). Wyjątek stanowi zaimek *się*, zapisywany w różny sposób, por. *się* (np. 5, 7, 19) / *sie* (np. 16, 18, 19). Końcówki niektórych czasowników pierwszej osoby lp. czasu teraźniejszego lub przyszłego prostego realizowane są jako -*ym* (wpływ języka słowackiego), np. *widzym, patrzym* (24), *wiym* (39), *słysym, robiym, chodzym, mogym* (42), *wypytyjym, przepytujym, podpytyjym* (45), *fcym* (49), *potakujym* (70), *wierzym* (75), *umiym* (81), *pijym* (92); *bedym* (7), *powiym* (39), *obrazym, zgrzysym, napijym* (92); w jednym wypadku jako -*em* (bez zwężenia samogłoski): *weznem* (81).

Charakterystyczną cechą gwar południowomałopolskich jest brak przegłosu samogłoski *e* w *o* przed spółgłoskami przedniojęzykowymi twardymi. W tekście niniejsze zjawisko ilustrują głównie formy czasownikowe, por. *biere* (9), *piere* (14), *przewiedło* (18), *roznieśła* (22), *bieróm* (56), *wiedóm* (70), *wyberóm* (81), *nieśe* (83), rzadziej rzeczownikowe, por. w *pierony* (20), *na wiesne* (31), *z wiesnóm* (54), *pieroństwo* 'coś uciążliwego, złośliwego' (95), *ki pierón* 'przekleństwo' (96), oraz przymiotnikowe – *pierońskóm* 'ogromną' (36).

W utworze nie pokazana została najbardziej reprezentatywna cecha gwary podhalańskiej – archaizm podhalański, zarówno pierwotny – uzasadniony historycznie, występujący po zmażurzonych spółgłoskach *š, ž, č, ř*, jak i wtórny (analogiczny) – po pierwotnie zmiekczonej samogłoskach zębowych *c', z'* (Kąs 2015: 37). W wersji mówionej książki właściwość ta jest wyraźnie akcentowana przez J. Tischnera, m.in. w wyrazach *Zydz* (5), *cystóm* (7), *sydło* (10), *gorsy* (43), *cysto* (67), *Zyd* (79) czy *Turcy* (5) – przykład archaizmu wtórnego. Autor zachowuje natomiast w tekście (choć nie we wszystkich formach) samogłoskę *i* po dawnym frykatywnym *ř*, np. *przychodzi* (9), *prziciskoł, przisięge, przywracoł* (10), *przi* (11), *domierzi* (12), *zapatrzy* (16), *wytrzymać* (20), *prziśło* (24), *trzymo* (32), *przigrzoło* (54), *skrzydła* (61), por. z wyrazami, w których nie została uwzględniona niniejsza cecha, np. *przypatrzy, trzy, przyciągały, przysypio* (9), *przysposobić, przykładoł* (10), *przy* (11), *przykład* (12), *trzymala* (13), *przysel* (17), *przywiązać* (18).

W zakończeniu form czasowników trzeciej osoby czasu przeszłego na -*il, -ila, -ili, -ily* J. Tischner wprowadził pisownię oddającą wymowę, np. *ozyniyl* (7), *przywróciyl* (10), *wywoziyl* (13), *nosiyl* (15), *złakomiyl* (18), *utopiyl* (18); *róžniyla* (8), *wypiyla* (12), *prościyla* (27); *kotwiyla się* 'przykrzyło się' (7), *nawiedziyla* (7), *pokrzywiyla* (38); *góniyl* (10), *porobiyl* (15), *nažłościyl* (17); *podchodziły* (8); *potopiły* (65). Pojawiają się także wyrazy, które odzwierciedlają rozszerzenie artykulacyjne samogłosek *i*, *y* przed spółgłoskami półotwartymi, np. *radziel, świeciel* (17), *ozeniel* (19), *prawiel* (22), *doradziel* (26), *jeździeł* (32), *ozbębniela* (7), *popśnielo* (85), *namówieli* (18); *góniely* (25), *siela* (30), *mielości* (15), *mielośnie* (13), *mielośnik* (15). Podobny zapis stosowany był wcześniej przez Kazimierza Przerwę-Tetmajera w zbiorze opowiadań *Na Skalnym Podhalu* (Przerwa-Tetmajer 1955), por. *hodziela* (72), *zaleciel* (74), *zabiěl* (75), *nosiěl* (78), *zonacél* 'czasownik nabierający znaczenia dzięki kontekstowi', *zalubiěl* (87). Rzadziej autor wprowadzał formy utrwalające charakterystyczne dla rodzaju męskiego przejście wygłosowe lub śródgłosowe -*il, -yl* w -*oł*, por. *wypatrzoł* (25), *patrzoł* (34), *umysłoł* (41). Część wyrazów obrazuje wymowę zgodną z językiem ogólnym, np. *wypuścił* (18), *różnił, robił* (86); *ozchodzili* (14), *potracili* (27), *chycili* (78). Odnotowano także przykłady oddające znaną z północnego obszaru

¹⁰ Zapis w pełni zgodny z wymową.

dialektalnego twardą wymowę *l*, mianowicie *uchyłył* (68), *pokwołył*, *przykwołył*, *podzielył* (69), *ozeżył* (73).

W tekście odnaleźć można również przykłady, których zapis uwzględnia charakterystyczną wymowę czasowników trzeciej osoby kończących się w bezokoliczniku na *-nąć* oraz *-qć*. W wypadku lp. rodzaju męskiego następuje redukcja morfemu czasu przeszłego (*-ł*), por. *wziół* (9), *pojon* (22), *drgnół* (40), *wycion* (44), *machnół*, *wyciągnół* (63), *pocół* (74), *hipnół* (80), zaś w lp. rodzaju żeńskiego oraz w lm. zastąpienie go przez *-n-*, np. *zaceny* (22), *wziyna* (46), *plynyna* (97); *wziyno* (55); *wziyni* (56), *zacyni* (19), *plyneny* (87).

Jednym z gwarowych zjawisk ogólnych z zakresu konsonantyzmu jest udźwięczniająca fonetyka międzywyrazowa. Jej obecność można oczywiście usłyszeć w wersji czytanej książki. Stosowany przez autora zapis ortograficzny naturalnie nie pozwala na pokazanie tej cechy systemowej. W utworze pojawia się wyłącznie jeden przykład, który ilustruje udźwięcznienie spółgłoski właściwej przed samogłoską lub spółgłoską półotwartą, mianowicie forma *jag-eście* (13)¹¹; por. *jak-eś* (86). Nie jest to więc z pewnością zabieg celowy. Przypadkowy może być także zapis niezgodny ze stanem wymowy jaki panuje w południowej i zachodniej części Polski. Chodzi mianowicie o zamianę spółgłoski właściwej dźwięcznej na bezdźwięczną przed spółgłoskami sonornymi, por. *cymus nie* (8), *jus lepe* (59), *jus rade* (81). Odnaleźć można również przykład, który wskazywałby na sprzeczne z zasadami fonetyki występowanie spółgłoski właściwej bezdźwięcznej przed dźwięczną, por. *jus ze* (63). W tekście obecne są i formy trafnie obrazujące udźwięcznienie międzywyrazowe, np. *nieg-ze* 'niechże'¹² (12), *jagze* (100), *jus taki* (82), a nawet ubezdźwięcznienie wsteczne, por. *fte* 'wtedy' (61).

Do repertuaru wykorzystanych w utworze środków stylizacyjnych należy ponadto jedna z najbardziej charakterystycznych cech dla gwar południowomazowieckich – mazurzenie. Zapis przeważającej części wyrazów odzwierciedla zastępowanie w gwarze spółgłosek dźwięcznych spółgłoskami zębowymi, niezależnie od części mowy czy pozycji w wyrazie, np. *znacy* (5), *umieros* (8), *cujes* (9), *zyl* (11), *lacy* (16), *Stasek* (7), *carownica* (9), *sprzecności* (10), *sydło* (10), *klesce* (10), *robocek* (12), *becce* (17), *skoła* (19), *dysc* (31), *cyścowe* (8), *starsy* (14), *duzo* (15), *casym* (7), *zwyczajnie* (13), *jescce* (7), *sesności* (20). Niektóre formy pokazują także zamianę spółgłosek dźwięcznych na miękkie, np. *śli* (13), *różni* (8), *śpicym* (10), *Chyżnym* (10), *rešta* (13), *skołe* (19), *śpyto-lu* (27), *grzyśnikowi* (50), *śtafeta* (51), *herštami* (72), *śtukmistrz* (66), *straśnie* (17), *woźniejse* (26), *arešťancki* (35), *koździutkim* (48), *ślachetnóm* (61), *poboźni* (96). Odnaleźć można również przykłady, w których dodana litera *i* oznacza przekształcenie uprzedniej spółgłoski w środkowojęzykową, por. *siumnie* 'elegantco' (24), *siumne* 'porządne' (50), *siablóm* (77), *Trybsia* (91).

Autor rzadko uwzględnia mazurzenie w nazwach własnych. Nazwiska, imiona oraz toponimy zapisywane są najczęściej według zasad ortograficznych, por. *Szewczyki* (21), *Koszarek* (30), *Walczak* (31), *Różańskim* (44), *Borowiczem* (44), *Szewczykowa* (47), *Staszków* (47), *Gorgiasz* (36), *Wilczek* (50), *Ćwiżewicz* (50), *Kilanowicz* (52), *Leszek Szewczyk* (58), *Mieguszowiecki* (58), *Maczewskie* (60), *Maciasz* (60), *Bubisz*

¹¹ Zapis partykuły *-ze* (gwarowe *-ze*) oraz ruchomych końcówek osobowych nie jest ujednolicony. Można odnaleźć zapis z użyciem apostrofu (jedno wystąpienie), łącznika lub bez znaków graficznych, por. z *becki 'k wskoczył* (36); *powiedz-ze* (23), *pobośkoj-ze* 'pocałujże' (71), *jak-ze* (33), *cialem-ześ* (55); *witojze* (31), *dejze* (87), *jagze* (100), *niegze* (103); *bogaty-k* (49), *już-eś* (18), *cyi-ście* (96), *jag-eście* (13), *choć-jeś* (63); *bok* (91), *cok* (70), *zaroześ* (34), *inoś* (18), *kiebyś* (17), *toś* (10), *boś* (28), *aleś* (41), *cobyście* (17), *zeście* (43).

¹² Autor uwzględnił też przejście wygłosowego *-ch* w *-k*.

(73), *Łukasz* (73), *Ambroż* (84), *Pudysz* (89), *Greczkiem* (102), *Olszewskóm* (102), *Adamczyka* (105); *Stasz* (13), *ze Szaflar* (19), *Turbacz* (21), *z Czerwiennego* (25), *ze Szczawnicy* (27), *z Dursztyna* (52). Wymowy gwarowej w zakresie opisywanego zjawiska nie pokazują także niektóre apelatywy, np. *wieża* (8), *żaba* (25), *szczęki* (27), *szłuże* (47), *akuszerka* (47), *życeniu* (44), *obżarstwym* (71), *pszczołom* (71), czasowniki, np. *falszował* (9), *czcóm* (100), zaimki, por. *wszyscy* (9), liczebniki, por. *sześciu* (84), *szósto* (95), czy partykuły, por. *już* (9), *przypotrz-że* (56). Można przypuszczać, że ograniczenie zjawiska mazurzenia wiąże się z zachowaniem komunikatywności tekstu, a także przyzwyczajeniami językowymi filozofa.

W gwarowej wymowie przyrostka *roz-* tworzącego czasowniki i imiesłowy pomijana jest zwykle spółgłoska sonorna. W tekście zanik litery *r* również nie występuje regularnie, choć formy z prefiksem *oz-* przeważają, np. *ozbębniela* (7), *ozleciół* (13), *ozchodzili* (14), *oznosić* (19), *poozglądaj* (24), *ozglądół*, *ozpowiadół* (25), *ozryw* (27), *ozezłościł* (43); *ozeschnięto* (17), *ozrywany* (27), *oskręcono* (41), *ozdarty* (55); por. *rozrzedzi*, *rozrzedza* (13), *rozjaśnić* (27), *rozdzielo* (29), *rozpowiadali* (33), *rozprawiół* (48), *rozchodzi* (76), *rozezłoscony* (63). W kilku wypadkach można zaobserwować dodatkową zmianę w grafii, która oddaje ubezdźwięcznienie wsteczne, por. *ospowładać* (87), *osfyrtło* 'rozeszło' (95), *ospiyro* (102). Odwzorowując wymowę, J. Tischner wprowadza też redukcję początkowego *r-* w formach czasu przeszłego czasownika *być*, np. *ostoł* (12), *ostała* (55), *ostoł* (57).

W tekście zaświadczone również zostało stwardnienie *r* miękkiego, np. *podrucić* (79), *rucać* (84), *świerbi* (61), *ruci* (9), *rucił* (96), *umres* (11), *bier* (31), *ruć* (52). Wymowę dawnej grupy **zr'* ilustrują natomiast takie przykłady, jak *pożreć* (9), *pożrej* (30), *pożryć* (50), *pożroł* (56), *pożryjcieś* (58).

W gawędach występują ponadto realizacje obrazujące przejście wygłosowego *-ch* w *-k* w miejscowniku lm. rzeczowników, przymiotników i zaimków, np. *badaniak* (17), *Tatrak* (21), *zaświatak* (28), *kościolak* (51), *ocak* (61), *skrzypcak* (64), *górak* (78), *plecak* (83); *niezyniatyk* (7), *wnikliwyk*, *uconyk* (17), *wybranyk* (28), *państwowyk* (29), *starsyk* (44), *chłopięcýk* (43); *toty* 'tych' (7), *takik* (46). Cecha ta nie jest wprowadzana regularnie. Można bowiem zauważyć, że niektóre formy w tych samych pozycjach odwzorowują wymowę ogólnopolską, np. *książkach* (7), *myślach* (12), *nogach* (16), *portkach* (17); *złych* (9), *podhalańskich* (17). Niekonsekwencja pojawia się również w zapisie partykuły w strukturze rozkaznikowej *niech* (12) / *niek* (77). Przejście wygłosowego *-ch* w *-k* występuje również – choć nie w każdej formie – w odmianie liczebników i zaimków, ilustrują to następujące przykłady: *poetów dwók* (46), *polityków trzók* (46), *trzek* (58); *ik* (10) / *ich* (22), *tyk* (30). W wymowie gwarowej *-k* pojawia się także w czasownikowej końcówce pierwszej osoby lp. czasu przeszłego oraz w aglutynancie pełniącym funkcję wykładnika pierwszej osoby lp. czasu przeszłego, występującym z innymi częściami mowy niż czasownik lub samodzielnie. Cechę tę również uwzględnia autor, np. *wiedziałak* (10), *bylek* (28), *uchyłylek* (68), *zdązylek* (72), *powiedziałbyk* (109); *jaki byk miał interes* (7), *to byk może i umar*¹³ (8), *to byk jóm w portkach nosił* (17), *kie-jek przysł ku niej* (23); *z beki 'k wskocyl* (36); *bogaty-k, bo*

¹³ Zapis partykuły *by*, czasem rozszerzonej o ruchome końcówki osobowe (np. *-byś*), nie został uporządkowany. Zdarza się, jak w niniejszym przykładzie, że *by* po spójniku jest pisane oddzielnie, łącznie natomiast wtedy, gdy pojawia się po zaimku (w obu wypadkach niezgodnie z zasadami ortograficznymi), np. *Jakbyś siedziół w Chyżnym, to byś tak samo godół* (11); *Jakby były, to by nie były omamami* (24); (...) *i tak byś tego nie opedziół, bo by ci się furt przemieniało* (69); *I staje się, jako by* ['jakby'] *był obrozkiem samego siebie* (62); *Tyn, fio sie do rządu bier, powinien nojbarzej rozum doskonalić. Co by nie był ciymny* (107); „*Krzesny ojce, coby to miało znaczyć to – udziałowiec*” (56); (...) *nie barz wie, coby to za muzyka była, coby jego tak wciągała* (57).

móm, co fcy m (49); kiebyk miól jakóm takóm babine ... (62); Pokutujym (...) za to, cok nagrzysyła (70), bok go na upłazie (...) poznoł (91).

W utworze pojawiają się poza tym wyrazy, które oddają występujące leksykalnie przejście *ch-* w *k-* w nagłosowych grupach spółgłoskowych, np. *krzesny* (56) *co kwila* (83), *kwolić*, *pokwolić* (50), *pokwołył*, *przykwołył* ‘przytaknął’ (69), *ukwalujóm* (81), też *chwolić* (85), *chwoli* (91). W formach czasownika *chcieć* pojawia często zamiana *ch-* na *f-*, np. *fcieli* (18), *fcóm* (40), *fces* (42), *fciól* (17), *fciáló* (27), por. *chciolby* (7), *chcieli* (34), *chciáló* (13), *chcialby* (15). Zastąpienie nagłosowego *k-* przez *f-* występuje natomiast w formach zaimków, por. *fto* (5), *ftosi* (7), *ftorej* (34), *ftorych* (47), *ftorym* (67). Autor wprowadza także formy typu *wto*, *wtoz* (16), *wtory* (19), *wtosi* (26), *wtore*, *wtorego* (40), *wtoro* (61), które – jak się wydaje – odzwierciedlają dążenie J. Tischnera do zapisu ortograficznego wymowy gwarowej.

Autor nie uwzględnia z reguły protez. Labializacja zaznaczona została jedynie w dwóch formach: *łoscyrstwo* (26), *łobjaśniól* (30), choć w wersji mówionej gawęd można niniejszą cechę usłyszeć często. Przydech oraz prejotacja z racji leksykalnego charakteru występują rzadko nawet w wymowie. Odnotowano jednak kilka przykładów ilustrujących tę właściwość, por. *hadukat* (35), *jaz ‘aż’, janiól* (40), *janiółka* (62), *Jantygoná* (46), *Jewcie* (76).

W gawędach można ponadto odszukać liczne przykłady, które pokazują uproszczenia wygłosowych grup spółgłoskowych w czasownikach trzeciej osoby lp. czasu przeszłego rodzaju męskiego, m.in.

1. grupy *-dl*, np. *seł* ‘szedł’ (17), *pryseł* (17), *wyseł* (21), *poseł* (30), *doseł* (32), *wseł* (44), *obseł* (58); *przewiód* (39), *wywiód* (55), *powiód* (71), *wpod* (7), *siod* (18), *ozesed* (65);
2. grupy *-kl*, np. *uciók* ‘uciekł’ (26), *rzók* ‘rzekł’ (73);
3. grupy *-gl*, np. *strzóg* ‘strzegł’ (7), *lóg* ‘legł’ (54), *sposztróg* (74); *móg* (17);
4. grupy *-sl*, np. *podróś* (57), *przynióś* (101), *podniós* (104);
5. grupy *-rl*, np. *umar* (8), *pomar* (87);
6. grupy *-zl*, np. *wynaloz* (8), *naloz* (11).

Nie zostały natomiast przez autora skrócone grupy *-śc*, *-źć*, por. *długość*, *dość* (8), *jeść* (13), *przepaść* (16), *naleźć* (106).

W tekście występują także wyrazy oddające realizację nagłosowych grup spółgłoskowych różnych części mowy, por.

1. grupa *zn-*, np. *naloz* (11), *nojde* (39), *našli* ‘znaleźli’ (58), *nalazło* (87), *naleźć* (106);
2. grupy *ws-*, *wsz-*, np. *spólne* (79), *stydzić* (50), *stydzi* (83), *sytko* (10), *syćkim* (30), *syscy* (43);
3. grupa *sp-*, np. *prociwiól* ‘sprzeciwiał’ (51), *prociwie* ‘sprzeciwieć’ (66);
4. grupa *chw-*, np. *chyci* (9), *chycić* (11), *chytajóm* (14), *chyto* (30).

Na wzór wymowy uproszczone zostały ponadto formy czasowników, np. *bee* ‘będzie’ (25), *bees* ‘będziesz’ (23), *obiesić* ‘obwiesić’ (46), *pockojcie* ‘poczekajcie’ (28), *pude* ‘pójde’ (39), *podźcie* ‘pójdźcie’ (87), *przydźcie* ‘przyjdźcie’ (73), *przydzie* ‘przyjdzie’ (81), *pudziemy* ‘pójdziemy’ (110), *pedziane* ‘powiedziane’ (5), *przepedzieć* ‘przepowiedzieć’ (16), *pado* ‘powiada’ (17), *trza* ‘trzeba’ (7). Autor uwzględnił też zanik spółgłosek wygłosowych, por. *pote* ‘potem’ (5), *wte* ‘wtedy’, *kie* ‘kiedy’ (8), *przecie* ‘przecież’ (24), *fte* ‘wtedy’ (45).

Historia filozofii to również źródło zachowanego w gwarze przedrostka *na-* tworzącego (obok *naj-*) stopień najwyższy (Jędrzejewska, Stieber 1951: 155), np. *nobardziej* (12), *nopierwej* (25), *nowoźniejse* (40), *nolepso* (42), *nowysyj* (58), *nopiękniejsej* (61), *noinakso* (70), *nostarsy* (72); por. *najmniej*, *najbardziej* (18), *nojnacniejsej* (23), *nojąłowniejsej* (33), *nojąłniejsej* (62), *nojąłniejsej* (81), *nojąłniejsej* (96).

W tekście pojawiają się także znamienne dla gwary postaci imiesłowów, np. *rozpatrujący* (26), *stający* (44), *siadający*, *patrzący* (48), *chodzący* (52), *pomijający* (54), *nieśący* (86). Rzadko występują formy z końcówkami ogólnopolskimi, por. *pomijający* (26), *przemijające* (72).

Tekst zaświadcza ponadto obecność w gwarze góralskiej zaimków oraz przysłówków zakończonych na *-i*, np. *ftosi* (7), *jakiesi* (10), *cosi* (14), *kasi* (22), *kogosi* (65). Odnotowano także zaimki wskazujące rozszerzone o przedrostek *to-*, np. *toty* (7), *toty* 'tych' (7), *toty* 'tym' (10), *toto* 'to' (12), *tota* 'ta' (22), *toci* 'ci' (23), *totóm* 'tą' (70), czy też zmiękczenie przyimka przed spółgłoskami nosowymi, por. *śnióm* (57), *ś'niego* (7), *ś'nik* (50), *ś'nim* (85), *ś'nimi* (96)¹⁴.

Nie sposób pominąć niekonsekwencji w zakresie ortografii oraz pisowni łącznej/rozdzielnej, choć kwestia ta wychodzi poza zakres artykułu. Nie ma także znacznego wpływu ani na odwzorowanie wymowy gwarowej, ani na recepcję utworu. Różna grafia dotyczy form *cicho*, *Male Ciche* (30) / *ciho* (21); *na wierch* (45) / *wierhami* (87); *dziure* (62) / *dzióra* (62); *ni ma* (16), *ni mo* (7) / *nima* (24), *nimo* (57). Zaskakiwać mogą przykłady, które winny być zapisywane jako jeden wyraz, np. *na roz* 'naraz' (15), *roz kiela cos* 'czasem, niekiedy' (44), *z tela* 'stąd' (110). Ponadto autor wprowadza nieświadomie zapis półfonetyczny słowa *dutków* 'pieniędzy' (93). Kryterium morfonologiczne skłaniałoby raczej do pisowni *dudki* (Kąs 2015: 34).

Uwagę zwracają dwie formy z charakterystycznym dla gwary spiskiej morfemem czasownikowym *-uwać* (w opozycji do *-ować* na Podhalu czy Orawie), mianowicie *wojowała* (10), dalej już *wojowali* (26), *wojował* (104), oraz *wydedukował* (39)¹⁵. Obecna w formantach niniejszych wyrazów litera *ó* trudno uznać za ortograficzną postać zwężonej samogłoski *o*, gdyż zmiany tej nie można uzasadnić fonetycznie. Zwężenie samogłoski *o* do *ó* następuje jedynie przed spółgłoskami sonornymi. Taki zapis czasowników wydaje się nieprzypadkowy, biorąc pod uwagę fakt, że J. Tischner poznał w dzieciństwie odmianę jurgowską gwary spiskiej¹⁶, która obok gwary podhalańskiej czy orawskiej należy do małopolskiego obszaru dialektalnego. Filozof nie był rodowitym Podhalaninem, jego matka pochodziła ze Spiszu, ojciec z Nowego Sącza (Galarowicz 2013: 13). W rodzinnej wsi matki, Jurgowie, wychowywał się w tradycji dziadka, Sebastiana Chowańca, tam też, jak sam mówił, nauczył się „góralskiej mowy i obyczaju” (Bonowicz 2007: 27; Galarowicz 2013: 14). Później J. Tischner związany był przede wszystkim z Łopuszną, choć utrzymywał także kontakty językowe z mieszkańcami innych podhalańskich wsi, w których przez jakiś czas mieszkał: Tylmanowej, Chabówce, Rabie Wyżnej, Rogoźniku (Bonowicz 2007: 22–72).

¹⁴ Zastosowane w tekście apostrofy są zbędne. *Ś* jest przyimkiem, a więc zgodnie z zasadami ortograficznymi – którymi kieruje się autor – pisownia winna być rozłączna.

¹⁵ W zapisie fonetycznym przyrostek ten ma zwykle postać *-uwać*, np. Grochola-Szczepanek 2012: 53.

¹⁶ Cechy tej odmiany gwary spiskiej nie różnią się znacząco od cech gwary podhalańskiej. W Jurgowie, podobnie jak w języku Podhalan, wygłosowe *-ch* oraz *-w* przeszły w *-k* w końcówkach fleksyjnych, np. *chłopók* 'chłopów', *butak* 'butach' (Grochola-Szczepanek 2012: 53). Jedyną cechą relevantną jest właściwie morfem czasownikowy *-uwać*.

Tekst J. Tischnera ujawnia szereg właściwości systemowych gwary, fonetycznych oraz fleksyjnych. Elementy te nie są dla odbiorcy na tyle obce, by nie mogły być zrozumiałe, przez co stanowiłyby barierę interpretacyjną. Podobnie rzecz ma się ze słownictwem. Większość znaczeń gwarowych form leksykalnych, zarówno dyferencyjnych, jak i charakterystycznych dla języka ogólnego, a przybierających w gwarze inne znaczenie, czytelnik wywnioskuje z kontekstu. W tekście pojawiają się nieliczne wyrazy, zwroty czy wyrażenia, których odkrycie sensu może nastroczać trudności nieznanym gwary¹⁷.

Autor mniej lub bardziej konsekwentnie wprowadza do utworu gwarowe cechy fonetyczne (np. mazurzenie, zwężenie samogłosek pochyłonych przed spółgłoskami sonornymi), trudno jednak wyraźnie stwierdzić, co jest tego przyczyną. Wpływ na zapis mogły mieć np. nawyki artykulacyjne i ortograficzne filozofa czy też błędy korektorskie¹⁸. Zdarza się, że niektóre zjawiska językowe są w tekście pomijane (np. archaizm podhalański). J. Tischner posługuje się bowiem ortografią literacką, która determinuje wybór elementów dialektalnych. Pisownia uogólniona nie pozwala na oddanie wszystkich cech gwary podhalańskiej, która stanowi przecież nieskodyfikowaną odmianę języka. Żaden, nawet sprawiający wrażenie autentyczny, utwór literacki, nie jest zatem w stu procentach gwarowy, przede wszystkim ze względu na przekroczenie granicy języka pisanego (Bartmiński 1977: 94–95). Gwara jako odmiana języka mówionego może się oczywiście przejawiać w formie pisanej, choć sposób utrwalenia rzutuje bez wątpienia na strukturę wypowiedzi (por. np. Wilkoń 2000: 35). Nieuwzględnione w zapisie właściwości kodu, jakim m.in. posługuje się autor, mogą także wynikać z niższego stopienia ugruntowania pewnych cech dialektalnych w języku autora, a nawet w języku całej wspólnoty. Jak pisze Zofia Kubiszyn-Mędrala, właściwości grafii twórcy „wskazują na zakres występowania określonych zjawisk językowych, [a także – uzupełnia I.K.] stopień ich ugruntowania w języku społeczności wiejskiej” (Kubiszyn-Mędrala 2014: 193).

Analiza fonetycznych wykładników gwarowych pozwala stwierdzić, że *Historia filozofii po góralsku* nie jest, jak pisze Anna Krupska-Perek, „niepełną (czy wybiórczą) transkrypcją fonetyczną przy użyciu alfabetu polskiego i zastosowaniu podstawowych reguł ortograficznych”¹⁹ (Krupska-Perek 1999: 50). Za transkrypcję uznaje się bowiem „zapisanie tekstu mówionego na podstawie ścisłej odpowiedniości głosek i znaków pisma” (SJP PWN), można również tym terminem określić „zapisanie tekstu pisanego w innej konwencji graficznej” (SJP PWN). Nie w pełni konsekwentne wprowadzanie przez autora cech dialektalnych zaprzecza pojęciu transkrypcji. Niewątpliwie tekst J.

¹⁷ Np. *kotwiyć się* ‘przykrzyć się’ (7), *miasto* ‘Nowy Targ’ (8), *zniedobocka* ‘znieścacka, nagle’ (10), *ślus* ‘koniec, basta’ (24), *zbiórki* ‘żniwa’ (31), *ostomilso* ‘najmilsza, ukochana’ (40), *wyónacyć* ‘czasownik nabierający znaczenia dzięki kontekstowi’ (46), *śpasy* ‘figle, psoty’ (46), *polowac* ‘myśliwy’ (36), *miysopusty* ‘karnawał’ (51), *kłaś watre* ‘rozpalać ognisko’ (56), *saĵta* ‘polano’ (84), *bukowe portki* ‘spodnie wykonane z sukna’ (85), *scypać drzewo* ‘rozłupywać drewno wzdłuż słoju’ (106), *biała izba* ‘świątlica’ (108), *cornio izba* ‘główne pomieszczenie w domu drewnianym’ (108), *zaskródlíč* ‘spulchnić i wyrównać zaoraną ziemię za pomocą brony’ (109), *skróny* ‘ze względu na’ (110).

¹⁸ Nie wiadomo, jaki wpływ na pisownię miała redakcja. W książce nie ma informacji o tym, czy zachowana została oryginalna pisownia autora.

¹⁹ Autorka dodaje: „Jest to (...) zapis zbliżony do sposobu dokonywania transkrypcji tekstów staropolskich, stosowany w stylizowanych tekstach literackich i popularnych wydaniach folkloru. Nie jest to natomiast zapis półfonetyczny czy transkrypcja uproszczona, w której oddaje się wszystkie fonetyczne cechy systemowe, a pomija się w zasadzie cechy niedystyngtywne, odchodzi się od zasad pisowni na rzecz wymowy, wprowadza się pojedyncze, konieczne znaki fonetyczne” (Krupska-Perek 1999: 50).

Tischnera nie jest ani transkrypcją, ani tym bardziej zapisem fonetycznym²⁰, tłumaczeniem czy przekształceniem na góralski²¹. Jeśli by „Przez stylizację gwarową [...] rozumieć ukierunkowany zabieg stylistyczno-językowy, który jest próbą podrobienia, podszycia się pod określoną gwarę lub gwarę w ogóle” (Bubak 1977: 253) gawędy nie będą także stanowić przykładu stylizacji językowej. Zupełnemu odcięciu się od terminu stylizacji przeczy jednak charakter pastiszowy utworu. Problem ten, ze względu na trudną do wyjaśnienia wariantywność zjawisk i hybrydowy charakter tekstu, wymaga dalszego rozwinięcia.

²⁰ Tekst nie oddaje wszystkich systemowych cech gwarowych.

²¹ Naturalnie nie mamy do czynienia z przekładem z jednego języka na inny.

Bibliografia

- BARTMIŃSKI, J. (1977). *O derywacji stylistycznej (na przykładzie poetyckiego interdialektu folkloru i „gwary” w literaturze)*. W: J. Bubak, A. Wilkoń (red.), *Z zagadnień języka artystycznego*, Kraków, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 87–111.
- BONOWICZ, W. (2007). *Ks. Józef Tischner*, Warszawa: Świat Książki.
- BUBAK, J. (1977). *Stylizacja gwarowa na przykładzie „Rodu Gąsieniców” J. Kapeniaka*. W: J. Bubak, A. Wilkoń (red.), *Z zagadnień języka artystycznego*, Kraków, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 251–260.
- DUBISZ, S. (1996). *O stylizacji językowej*. W: A. Wilkoń (red.), *Język Artystyczny*, 10, 11–23.
- GALAROWICZ, J. (2013). *Ks. Józef Tischner*, Kraków: Petrus.
- GROCHOLA-SZCZEPANEK, H. (2012). *Język mieszkańców Spisza. Pleć jako czynnik różnicujący*, Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN.
- JĘDRZEJEWSKA, M., STIEBER, Z. (1951), *Przedrostki stopnia najwyższego na- i naj- w dawnej polszczyźnie i w dzisiejszych gwarach*. *Język Polski*, 31, nr 4, s. 155–158.
- KĄŚ, J. (2015). *Ilustrowany leksykon kultury i gwary podhalańskiej*, t. 1, Bukowina Tatrzańska: Bukowińskie Centrum Kultury „Dom Ludowy”, Nowy Sącz: Małopolskie Centrum Kultury „Sokół”, Nowy Targ: Zakład Poligraficzny MK.
- KRUPSKA-PEREK, A. (1999). *Napisana i wygłoszona „Historia filozofii po góralsku”*. *Problem tożsamości tekstu*. *Rozprawy Komisji Językowej ŁTN*, 44, 45–56.
- KUBISZYN-MĘDRALA, Z. (2014). *Ludowy tekst artystyczny jako źródło poznania gwary (na przykładzie „Wesela hoczoskiego...”)*. W: M. Rak i K. Sikora (red.), *Badania dialektologiczne: stan, perspektywy, metodologia. Materiały konferencji naukowej „Gwara i tekst”*. Kraków, 27–28 września 2013 r. (s. 189–200), Kraków: Księgarnia Akademicka.
- POSPISZYL, A. (2001). *Nieosobowe struktury wypowiedziane w opowiastkach filozoficznych Józefa Tischnera*. *Prace Językoznawcze*, 3, 107–116.
- POSPISZYL, A. (2002). *Dialektyzmy, archaizmy i kolokwializmy we frazie werbalnej tekstu „Historia filozofii po góralsku”*. *Prace Językoznawcze*, 4, 59–70.
- PRZERWA-TETMAJER, K. (1955). *Na Skalnym Podhalu*, wstęp A. Łempicka, przypisy i słowniczek R. Hennel, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- SJP PWN. *Słownik języka polskiego PWN*. Pozyskano z <http://sjp.pwn.pl>.
- TISCHNER, J. (2008). *Historia filozofii po góralsku*, wyd. III, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- WILKOŃ, A. (1984). *Problemy stylizacji językowej w literaturze*. *Przegląd Humanistyczny*, 3, 11–27.
- WILKOŃ, A. (2000). *Typologia odmian językowych współczesnej polszczyzny*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- WYDERKA, B. (2017). *O stylizacji gwarowej dyskusyjnie*. *Rozprawy Komisji Językowej ŁTN*, 64, 333–351.

ILONA KULAK**THE PHONETIC EXPONENTS OF THE DIALECTAL STYLIZATION
OF A HISTORY OF PHILOSOPHY IN GÓRAL OF JÓZEF TISCHNER**

The article presents the linguistic features of *Historia filozofii po góralsku* (*A History of Philosophy in Góral*) of Józef Tischner. The stories have a generalized, literary spelling, nonetheless the text records many language elements of the Podhale dialect, which the author was an active user. Basing on written language, an analysis shows the phonetic layer of the dialect contained in the text. The author records some features of the dialectal system consistently, others – only partially. An analysis also points out the linguistic nature of the stories. It has been assumed that the text cannot be considered as a transcription, especially a phonetic transcription, a translation or a transformation into the dialect of the inhabitants of Podhale region. The dialect, as a variety of the spoken language, can be expressed in a written form, although it affects the structure of the text.



ŁUKASZ KOŻUCHOWSKI

Uniwersytet Warszawski, Kolegium Międzyobszarowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych

„MIOTEŁKI” Z MELODRAMY „CHŁOP MILIONOWY” JAKO WARSZAWSKI FENOMEN SPOŁECZNO-KULTUROWY

1. Wstęp

Celem niniejszej pracy jest opisanie zjawiska społecznego, jakim była popularność „Miołetek” w Warszawie przełomu lat 20. i 30. XIX wieku. Tym mianem określano wówczas piosenki, które pierwotnie wykonywał aktor grający rolę Fortunata w napisanej przez austriackiego dramaturga Ferdinanda Raimunda melodramie *Chłop Milionowy* (Krzysztoforska-Weisswasser 2007: 176; Raimund 1829: 94–97). Było to najpopularniejsze przedstawienie teatralne tamtych czasów. Rekordami frekwencji zdecydowanie wyróżniało się na tle innych sztuk wystawianych w Teatrze Narodowym (Szwankowski 1973: 30–31). Tytułowy bohater dramatu, noszący znaczące imię Fortunat, wskutek własnych przywar traci majątek, którym został cudownie obdarowany przez siły wyższe. Strącony z piedestału na margines społeczny, trudzi się sprzedażą miołetek. Aby umilić sobie pracę, śpiewa piosenki komentujące rzeczywistość społeczną, jak najbardziej przystającą do realiów ówczesnej Warszawy. Nazwa tychże śpiewek została zaczerpnięta z charakterystycznych ostatnich słów, którymi Fortunat zazwyczaj zachęca przechodniów do kupna swoich towarów: „Miołty! Miołteki!”. Piosenki te, wykonywane podczas przedstawienia najpierw przez Jana Nowakowskiego (Raszewski i in. 1973: 485), a później Józefa Niwińskiego (Raszewski i in. 1973: 480), cieszyły się wielkim powodzeniem. Szybko zagościły nie tylko na ustach wielu warszawiaków, którzy chętnie je śpiewali i nucili, ale też w prasie czy na salonach. Ramy czasowe zagadnienia omawianego w niniejszej pracy wyznaczają dwie daty: warszawska premiera *Chłopa Milionowego* na scenie Teatru Narodowego dnia 26 XI 1829 r. oraz ostatnia odnotowana wzmianka prasowa o „Miołtekach” – 10 XII 1830 r.

Cel niniejszego tekstu stanowi zwrócenie uwagi na tenże fenomen oraz próba, w miarę możliwości dawanych przez ocalałe do dziś źródła historyczne, opisanie go. Przedstawione zostaną różnorodne aspekty historii „Miołetek”. Podjęta zostanie próba odpowiedzi na pytania: jak wyglądały reakcje opinii publicznej na „Miołteki”? Jak rozwijała się ich popularność? Co można powiedzieć o bazie społecznej miłośników „Miołetek”? Co „Miołteki” mogą nam powiedzieć o mentalności i przeżyciach ówczesnej Warszawy?

Dla uzyskania wglądu w wyżej wymienione zagadnienia zostaną użyte różnorodne źródła historyczne, przede wszystkim prasa warszawska z przełomu lat 20. i 30. XIX wieku: „Gazeta Korrespondenta Warszawskiego y Zagranicznego”, „Gazeta Polska”, „Kurjer Polski”, „Kurjer Warszawski” oraz „Powszechny Dziennik Krajowy”¹. Dzięki nim jest znana ogólna skala popularności zarówno samego *Chłopa Milionowego*, jak i „Miołetek”. Czasopisma te często publikowały również piosenki, nieobecne w żadnych innych przekazach. Wartościowy będzie też oczywiście sam tekst

¹ W przypisach będę używał skrótów od nazw tychże czasopism: „Gazeta Korrespondenta Warszawskiego y Zagranicznego” – GK, „Gazeta Polska” – GP, „Kurjer Polski” – KP, „Kurjer Warszawski” – KW, „Powszechny Dziennik Krajowy” – PDK.

melodramy oraz publikowane jako samodzielne wydawnictwa niektóre „Miotelki”, które obecnie znajdują się w zbiorach Muzeum Teatralnego w Warszawie².

2. Pierwsze reakcje

2.1. „Miotelki” w pierwszych recenzjach prasowych *Chłopa Milionowego*

Prasa, choć prezentowała recenzje spektakli *Chłopa Milionowego*, nie zawsze wprost zwracała uwagę na wykonywane podczas nich „Miotelki”. Jako pierwsza, bo już w dzień po warszawskiej premierze spektaklu, opinię na jego temat przedstawiła „Gazeta Korrespondenta Warszawskiego y Zagranicznego”, która doceniając i komplementując ogół kreacji aktorskiej Nowakowskiego – odtwórcy roli śpiewającego „Miotelki” Fortunata – zgłaszała jednak pewne zastrzeżenia:

Ośmielamy się tylko małą uczynić P. Nowakowskiemu uwagę. Występując w akcie 3, jako nędzny, obdarty, zgłodniały i mioteł sprzedają trudniący się starzec, P. Nowakowski przy całym nieszczęściu nadał swej roli cechę pewnego rodzaju wesołości. Pomimo wszelkich klęsk które go obarczyły, przecież na jego ustach częsty maluje się uśmiech i zdaje się tak jak gdyby kontent był z swego losu. Inaczej sobie (o ile nam się zdaje) zamierzył autor (GK 1829, nr 274: 3437—3438).

Również w krytycznym tonie wypowiedział się autor recenzji nadesłanej do „Gazety Polskiej”; co ciekawe – widząc w grze Nowakowskiego cechy inne niż omówione w „Gazecie Korrespondenta”: „Śpiewka z miotłami była (...) nienaturalna. Pan Nowakowski oddał ją głosem jęklwym i nieprzyjemnym” (GP 1829, nr 323: 1390).

Niemniej jednak inne recenzje opublikowane w dniach pierwszych spektakli wyrażnie, acz bez wyszczególnień, komplementowały zaprezentowany na scenie kunszt aktora. Nie czynią przy tym wyjątków dla żadnego z elementów jego gry, w tym końcowych śpiewek. Przykładem takiego czasopisma był „Powszechny Dziennik Krajowy”, w którym napisano:

Będąc w Wiedniu, miałem sposobność widzenia sławnego Raimunda, występującego w roli chłopa milionowego. Śmiało wyznać mogę, że nasz ziomek P. Nowakowski nic mu nie ustępuje; szczególnie gra jego, gdy starość pozbawia go sił młodości, nie zostawia nic do życzenia, niepodobna lepiej jest oddać nagłego przejścia z stanu czerstwości, w nagłą zgrzybiałość (PDK 1829, nr 308: 1410).

W podobny sposób swoje *votum separatum* zgłosił także nowopowstały „Kurjer Polski” (KP 1829, nr 1: 4). Co więcej, jego redaktor, Maurycy Mochnacki, poczuł się w obowiązku wystąpić przeciwko deprecjonowaniu Nowakowskiego oraz *Chłopa Milionowego*. „Gazeta Polska” została ostrymi słowami zaatakowana już w kilka dni po opublikowaniu wspomnianej wyżej nieprzychylnej recenzji:

Zdania Gazety Polskiej wobec Chłopa milionowego zasługują na uwagę! (...) utrzymuje artykuł w Gazecie Polskiej, że P. Nowakowski nienaturalnie wykonywa swoją rolę, że przesadza i że śpiewka z miotłami jest także nienaturalna. Nam się zdaje że podobne artykuły raczej w Gazecie Polskiej są nienaturalne, niezgodne z duchem poprzedzających w tym piśmie artykułów o twórcach sztuki i grze P. Nowakowskiego. Kto tylko widział Fortunata przyzna, że gra jego, a osobiście śpiewki z miotłami są tryumfem sztuki (KP 1829, nr 5: 21).

Na równie zacieklą odpowiedź „Gazety Polskiej” nie trzeba było długo czekać – pojawiła się już następnego dnia:

² W przypisach dla będę zamiast nazwy „Muzeum Teatralne w Warszawie” używał skrótu: MT.

Wczorajszy Kurjer Polski powstaje przeciwko G. P. [tj. „Gazecie Polskiej” – przyp. aut.] za to, że zdanie umieszczone w jej Nrze 323 o grze pana Nowakowskiego, nie zgadza się z jego zdaniem. Utrzymuje on, że gdy poprzednio znajdowały się w Gazecie Polskiej pochwały talentu pana Nowakowskiego, dzisiaj nie godzi się umieszczać artykułów, które w grze tego artysty, zboczenie lub uchybienie jakie postrzegają; słowem, K. P. [tj. „Kurjer Polski” – przyp. aut.] chce mieć grę P. Nowakowskiego wyższą nad wszelkie zdanie; nietykalną. (...) Ale Kur. Polskiemu nie szło ani o P. Nowakowskiego, ani o grę jego; chciał on jedynie dotknąć G. P., szukał więc pretekstu (GP 1829, nr 327: 1408).

W podobnym czasie przychylna wobec „Miotelek” wypowiedź ukazała się w „Gazecie Korrespondenta Warszawskiego y Zagranicznego” – wskazywała ona nie tylko na popularność „Miotelek” wśród publiczności, ale też prezentowała kilka ich tekstów (GK 1829, nr 280: 3483–3484). Zarazem jednak pojawiły się krytyka z innej strony – na łamach tego czasopisma ujawnił się głos widzący w śpiewkach nieprzyzwoitość i upadek obyczajów:

Cóż powiedzieć gdy niektórzy tłumacze sztuk teatralnych, w swoich przekładach, rażą smak i ucho dobrze wychowanej publiczności. Ostateczne w tej mierze przekonanie mieliśmy w Chłopie milionowym, tak w prozie jak w wierszu. Na dowód tego nie mając jak WPana gazetę przed oczyma, przytoczę tylko tę parę wierszy (z ulubionego kupletu) o miotłach. Cóż to za Pani ta, / Co na *łbie* fiołki ma? Wyraz ten zamieszczony w ostatnim wierszu, grzeszy przeciwko przyzwoitości. (GK 1829, nr 281: 3491).

Niemniej jednak ataki na Nowakowskiego i jego piosenki już po upływie niecałych dwóch tygodni od pierwszego wystawienia spektaklu zdawały się wyciszać. „Gazeta Polska”, tak ostro zaatakowana przez „Kurjer Polski” za zaprezentowane na swoich łamach zastrzeżenia, opublikowała wkrótce potem obszerną recenzję przychylną *Chłopu Milionowemu* (GP 1829, nr 329: 1416–1417), a następnego dnia zwięźli artykuł, w którym wprost stwierdzono, jakby na przekór jednemu z cytowanych już tekstów: „Co się tycze pana Nowakowskiego (...) w wielu względach naszemu rodakowi przyznaję pierwszeństwo, gdyż Szuster [tj. aktor grający Fortunata w teatrze wiedeńskim – przyp. aut.] najniższą klasę starał się bawić; przeciwnie pana Nowakowskiego wszyscy lubią” (GP 1829, nr 330: 1420).

Owa tendencja ocieplania opinii wyrażanych o spektaklu wyraźnie wskazuje, że chociaż z początku „Miotelkom” zarzucano czasem w prasie niestosowność, obiekcje te zostały dość szybko przełamane. W późniejszym czasie głosy krytyczne pojawiały się sporadycznie (np. GK 1829, nr 299: 3643) – poza tym wyjątkiem o śpiewkach Nowakowskiego pisano już albo dobrze, albo wcale.

2.2. Zdanie publiczności

Zdecydowanie mniej zróżnicowane i nie przejawiające oznak nieprzychylności wydaje się już od samego początku zdanie szerszej publiki. Wypełniała ona tłumnie gmach teatru nie tylko na premierze *Chłopa Milionowego*, ale i podczas wielu późniejszych przedstawień (Szwankowski 1973: 32). Niewątpliwie świadczy to o upodobaniu publiczności różnych warstw społecznych do tejże melodramy, w czym „Miotelki” z pewnością miały swój udział. Prasa wspominała także kilkakrotnie, że Nowakowski stał się ulubieńcem publiki, a jego piosenek wyczekiwno. Po spektaklach był on w dowód aprobaty przywoływany (KW 1829, nr 322: 1439; nr 329: 1475), przy czym często wprost żądano powtórzenia śpiewek, któremu to żądaniu wykonawca nie omieszkował sprostać (KW 1829 nr 319: 1427; nr 327: 1467; nr 334: 1503). Bez

wątpienia satysfakcjonowało to i samego aktora, który serdecznie dziękował publiczności – oczywiście także w formie „Miotelki”:

Ulubiona śpiewka Miotły Miotelki zawsze na powszechne żądanie jest powtarzana, a JP. Nowakowski przywoływany. Wczoraj [tj. 13 XII 1829 r. – przyp. aut.] ten Artysta składając dzięki za łaskawe względy Publiczności, zakończył śpiewkę nową następującą strofą. I dla mnie ma też świat / Wśród cierni piękny kwiat, / Ach! Względy wasze to / Tym drogim kwiatem są, / Jak miło dla nich żyć / I służyć waszym być! / Gdybym wam zimno grał / Sam sobie wnet bym dał / Miotły! Miotelki! (KW 1829, nr 334: 1503).

I po spektaklach najwyraźniej mile wspomniano te piosenki, skoro „Gazeta Korrespondenta Warszawskiego y Zagranicznego”, z początku prezentująca niechętnie wobec nich notki, opublikowała już w kilka dni po premierze następującą informację: „[Na przedstawieniach *Chłopa Milionowego*] publiczność zawsze zgromadza się licznie i często przyklaskuje ulubionym sobie kupletom śpiewanym przez Chłopa (...) Śpiewkę tę, na kilkakrotne listowne wezwania umieszczamy” (GK 1829, nr 280: 3483). Po tychże słowach następuje pełny tekst aż czterech „Miołetek”.

Warto oczywiście nadmienić, że wskazane powyżej relacje prasowe przedstawiają zapewne tylko część przejawów tego, jak bardzo śpiewki Nowakowskiego przypadły do gustu wielu mieszkańców Warszawy już w pierwszych tygodniach po premierze *Chłopa Milionowego*. Fenomen tego szczególnego upodobania w ciągu następnych miesięcy nie osłabł; wręcz przeciwnie – rozwijał się i stał się samodzielnym w stosunku do tekstu przedstawienia i gry scenicznej aktorów.

3. „Miołetek” życie własne

3.1. Projekt wydawniczy

Sukces sceniczny był tak wielki, że powzięto pomysł wyeksploatowania go także w pozateatralnych formach. Zauważono, iż „Miołetki” mają pewien potencjał komercyjny. Dlatego też w porozumieniu z Nowakowskim podjęto inicjatywę ogłoszenia drukiem kilku jego tekstów. Były one reklamowane, co ważne, jako podobne do tych wykonywanych na scenie i mające tego samego autora. Słowa piosenek opatrywano rycinami, zachwalanymi jako wiernie oddające gesty i fizjonomię wykonawcy roli Fortunata. Już na początku grudnia 1829 r. ukazały się w kilku tytułach prasowych ogłoszenia, wstępnie informujące o zaistniałych planach (KP 1829, nr 7: 29; PDK 1829, nr 317: 1449). Wkrótce po opublikowaniu tychże informacji z inicjatywy Józefa Damsego, tłumacza *Chłopa Milionowego* na język polski, wydrukowano i sprzedawano tekst piosenek wykonywanych podczas przedstawienia podpisując je nie nazwiskiem Nowakowskiego, lecz Damsego właśnie (KW 1829, nr 337: 1520). Jego inicjatywa, która bez wątpienia musiała spotkać się z pozytywną recepcją licznych nabywców, najwyraźniej zachęciła Nowakowskiego i jego wydawców do podjęcia dalszych kroków, gdyż jeszcze w tym samym miesiącu podano do wiadomości kolejne, precyzyjne już ogłoszenia, informujące o możliwości prenumeraty oraz kupna pojedynczych egzemplarzy tekstów śpiewek. Często te drukowane „Miołetki” były już wcześniej wykonywane na scenie – być może w charakterze reklamy. W tych ogłoszeniach nowe wydawnictwa były zachwalane nie tylko jako zawierające kolejne przyjemne piosenki oraz miłe dla oka litografie, ale też jako realna możliwość materialnego odwdzięczenia się Nowakowskiemu za jego grę i inwencję – zysk ze sprzedaży „Miołetek” miał zasilać jego prywatny budżet. W kolportażu tych wydawnictw wielu musiało od razu zauważyć żyłą złotą, gdyż prenumeratę można było zamówić w wielu miejscach – w kantorach wszystkich ówczesnych warszawskich

dzienników, kilku sklepach, księgarniach czy w kasie teatralnej (GP 1829, nr 342: 1472; KP 1829, nr 21: 103; KW 1829, nr 342: 1546; PDK 1829, nr 330: 1500).

Przedsięwzięcie rzeczywiście się powiodło – wiele wskazuje na to, że nowe „Miotelki” cieszyły się dużą popularnością. Po wydaniu dla prenumeratorów czwartej z nich, umożliwiono także nabywanie pojedynczych egzemplarzy, co może sugerować, iż popyt wzrastał w czasie i wydawanie tylko w formie prenumeraty nie zaspokajało zapotrzebowania. Cena pojedynczych tekstów była wyższa niż przy zainicjowanej przez Damsego sprzedaży „Miotelek” śpiewanych na pierwszych spektaklach – wówczas opłatą żadaną za kilka piosenek (w ogłoszeniu nie widnieje dokładna liczba) było 15 groszy (KW 1829, nr 337: 1520), zaś przy późniejszej akcji wydawniczej „Miotelek” Nowakowskiego były to już 2 złote 15 groszy za jedną piosenkę (KP 1830, nr 79: 404), czyli nawet więcej, niż wynosiła cena egzemplarza samego pełnego tekstu *Chłopa Milionowego* (KW 1829, nr 337: 1520). Trudno ów fakt tłumaczyć jedynie tym, że nowe „Miotelki” opatrywano rycinami, których wykonanie oczywiście oznaczało nowe koszty. Dodano także możliwość zgłaszania woli prenumerowania poza Warszawą – w lokalnych urzędach pocztowych (KP 1830, nr 79: 404).

Finalnie w ten sposób opublikowano dziesięć utworów. Z nieznanых przyczyn w realizacji tegoż planu nastąpiło opóźnienie: wydanie ostatniej, dziesiątej „Miotelki” zapowiadano na luty 1830 r. (GP 1829, nr 342: 1472; PDK 1829 nr 330: 1500), podczas gdy ostatni możliwy do precyzyjnego datowania tekst (dziewiąty) ukazał się 18 kwietnia 1830 r. (KP 1830, nr 121: 615).

3.2. Bitwa prasowa o autorstwo

Przy tak intratnym interesie rychło pojawił się spór o to, kto ma prawo do partycypowania w nim. Toczył się on publicznie – na łamach prasy – a w swym charakterze, zaciekłości oraz komercyjnym podtekście wyraźnie przypominał dzisiejsze spory o prawa autorskie. W dwa dni po ogłoszeniu konkretów dotyczących projektu wydawania „Miotelek” Józef Damse, tłumacz *Chłopa Milionowego*, opublikował w „Kurjerze Warszawskim” następującą informację:

Mam honor donieść Szanownej Publiczności, iż śpiewki Miotlarza, szczególnie pierwsze cztery, są moje, a tym bardziej pomysł Miotelek w miejsce niemieckiego Aszenman (Popielarza) do mnie należy, następnie zaś piosenki są dziełem JP. Nowakowskiego, mojego kolegi. Nie śmiałbym, drukując egzemplarz, umieścić mego nazwiska na czele, gdyby przeciwnie było (KW 1829, nr 343: 1547).

Nietrudno w tym manifestie dostrzec chęć Damsego do przyłączenia się do (albo wręcz przywłaszczenia sobie) powstającego właśnie dochodowego przedsięwzięcia, jakim jawiło się publikowanie „Miotelek”. Wobec takiego zachowania wydawcy tekstów Nowakowskiego przystąpili do obrony, trzy dni później umieszczając w „Powszechnym Dzienniku Krajowym” swoje stanowisko:

W ogłoszeniu na Miotelki Nowakowskiego wspomnieliśmy, że śpiewki Miotlarza, ten artysta sam sobie pisał. Przeciwno tym wyrazom zdaje się JP. Damse protestować doniesieniem publiczności, że te śpiewki są jego. Udaliśmy się przeto po objaśnienie do JP. Nowakowskiego, który nam oświadczył co następuje: JP Damse napisał w rzeczy samej cztery śpiewki dla Miotlarza, lecz z tych trzy nie były nigdy śpiewane i nie są drukowane; jedną tylko JP. Damsego śpiewał Miotlarz, a prócz niej jedenaście swoich, i tych nam na wezwanie nasze udzielił (...). Gdy zaś JP. Damse prosił JP. Nowakowskiego o pozwolenie drukowania jego śpiewek na swoją korzyść, na to więc tenże zezwolił.

Do powyższego objaśnienia dodajemy nasze; odebraliśmy tylko jedenaście śpiewek i stosownie do nich ogłosiliśmy prenumeratę na jedenaście karykatur, to jest dziesięć na osobnych kartach a jedną na okładce. W tych jedenastu śpiewkach nie masz tej, którą JP. Damse napisał; łatwo ją z resztą poznać i w drukowanym egzemplarzu, gdyż tym różni się od innych: że ma w końcu rym żeński, nie zgodny z rytmem melodii. -W takim stanie rzeczy trudno nam pojąć celu doniesienia JP Damsego: nie tknęliśmy się albowiem niczym autorstwa jego strofki; przeciwnie, on drukował na swoją korzyść śpiewki pisane przez IP. Nowakowskiego, a nie wymienił ich autora: któż więc w tym razie przybrał się w cudze piórka? (...)

- (Wydawcy słusznie mówią, że trudno pojąć cel ogłoszenia JP. Damsego, tym bardziej, gdy Kurjer Polski doniósł, że już ustało stronnictwo zakulisowe przeciwko JP. Nowakowskiemu) (PDK 1829, nr 334: 1516).

Podobnej treści ogłoszenie ukazało się później także w „Kurjerze Warszawskim” (KW 1829, nr 346: 1566) oraz „Gazecie Polskiej” (GP 1829, nr 348: 1497—1498).

Damse wobec takiej odpowiedzi Nowakowskiego i jego wydawców musiał ustąpić pola. Jednak wypowiedział się jeszcze na łamach prasy, gdzie zdawał się z jednej strony utrzymywać swoje stanowisko, ale zarazem usiłował załagodzić konflikt, w którym nie miał szans zwyciężyć:

Prawdziwie, biorąc miarę z połajania jakim mnie obdarzyć raczyli Wydawcy miotełek Nowakowskiego, sądziłby kto, że ja chcę być przeszkodą w zamierzonym ich celu, a niech mnie Bóg zachowa! I owszem, z całego serca życzę im najlepszych skutków z prenumeraty, i dla tego tylko umieściłem w pismach publicznych doniesienie, iż kilka strof o miotełkach jest moich, ponieważ wydawcy miotełek Nowakowskiego w prospekcie przyznali wszystkie temuż P. Nowakowskiemu, a tu się ma rzecz przeciwnie, pomimo że P. Nowakowski wydawców zapewnił, jak oni twierdzą, a w czym zająć musiało nieporozumienie (...) Zresztą tak Chłop Milionowy jak i Miotełki tak mało wzbogaciły literaturę, że nie warto wojować o nie piórami (...) jak to najlepiej osądzi Szanowna Publiczność, której względem polecając się, zostaję najuniżeńszym sługą.

Bezpośrednio po powyższym tekście następuje notka redakcji „Powszechnego Dziennika Krajowego”, która tak podsumowała całą sytuację:

Pokazuje się zatem, iż wszystko, co Wydawcy Miotełek Nowakowskiego przytoczyli, jest prawdą; po cóż więc JP. Damse czynił reklamacje o śpiewki, których nie śpiewano, i których nawet sam, drukując swój przekład Chłopa milionowego, nie wydrukował? (...) Spodziewamy się, że ten autor polecający się względem szanownej publiczności, będzie na przyszłość ostrożniejszy (PDK 1829, nr 337: 1528).

Skoro wyjaśnieniom stało się zadość, a Damse musiał upokorzony wycofywać się ze swoich roszczeń, zakończyła się emocjonalna dyskusja na łamach prasy. Bynajmniej nie zaszkodziła ona popularności „Miotełek”, których sława zataczała coraz szersze kręgi.

3.3. Miotełki na salonach

Wydanie „Miotełek” drukiem niewątpliwie przyczyniło się do wzrostu ich popularności. Wiadomym jest bowiem, że podczas zabaw towarzyskich wyższych sfer w trakcie zimy 1829/1830 r. pojawiały się one jako miłe urozmaicenie.

Fryderyk Chopin, wówczas młody i dobrze zapowiadający się pianista, podczas jednego ze swoich koncertów uraczył publiczność własnymi wariacjami na temat melodii śpiewek (KW 1829, nr 341: 1540). Co ciekawe, zrobił to, chociaż o samym *Chłopie Milionowym* miał niskie mniemanie (Miziołek 2015: 394). Sama warstwa muzyczna piosenek musiała więc być na tyle chwytliwa, że urzekła kompozytora.

Także podczas loterii noworocznych zabawiano się, nie tylko wykonując śpiewki napisane przez Nowakowskiego, ale też przedstawiając i te wymyślone przez siebie:

Wspomnieliśmy już o rozmaitych loteriach, którymi się zabawiano przy wstępie do nowego roku. W jednym znakomitym domu warunkiem było dopisać do fantu przyniesionego wiersz nieco płaski i zabawny. (...) Tymczasem kładziemy tu niektóre z tych wierszy: (...) Przy miotłkach napełnionych cukierkami, czytano wiersz taki: Przednie lekarstwo mam, / Dla wszystkich panien dam, / Na nerwy, mdłości, płacz, / Tylko spróbować racz, / Lecz jeśli to jest grzech, / Że je obracam w śmiech, / Wybaczcie mi ten błąd, / I rzućcie razem w ką. / Miotły Miotelki (KP 1830, nr 38: 195).

Również podczas kostiumowego balu dziecięcego u Józefa Krasińskiego, hrabiego i wysokiego urzędnika państwowego, dla urozmaicenia wspólnie spędzanego czasu przybyli dwaj miotlarze (KW 1830, nr 50: 249). Także i w trakcie jednej z maskarad dla wyższych sfer pojawić się miał rozdający teksty śpiewek miotlarz (KW 1830, nr 24: 109).

Jak wskazują powyższe przykłady, „Miotelki” nie dość, że nie zostały uznane, jak postulowali niektórzy wcześniej w prasie, za coś niskiego i plebejskiego, niegodnego kulturalnego towarzystwa, ale wręcz stały się czymś w dobrym guście, odpowiednim także do umilenia zabaw i dorosłym, i dzieciom.

3.4. Miotelki na ulicach

Próbując określić stopień popularności „Miotelek” wśród warstw niższych, oczywiście ma się do dyspozycji o wiele mniej źródeł niż w przypadku elit, których życie chętnie relacjonowała prasa. Można próbować wnioskowania pośrednio, że utrzymująca się wysoka frekwencja na spektaklach (Szwankowski 1973: 31), która musiała być wynikiem zaangażowania się nie tylko bogatszych, ale też (czy wręcz przede wszystkim) uboższych widzów, miała swoje źródło zapewne i w powszechnej chęci ujżenia Nowakowskiego w roli Fortunata. Prócz tego warto odnotować, że niektóre z opublikowanych w prasie tekstów, które negatywnie wyrażały się o niemalże monopolu *Chłopa Milionowego* w repertuarze Teatru Narodowego, w wyraźny sposób obarczały winą za ów stan klasy niższe. Chłopa uznawano w nich za twór płytki, wielce cieszący niewyrafinowane masy, lecz nużący po pewnym czasie elity, czy wręcz od samego początku nie liczący z ich wysublimowanym gustem (KP 1830 nr 31: 153). Niemniej jednak do naszych czasów przetrwała jedna naprawdę intrygująca i dość precyzyjna relacja prasowa:

Zwykle po każdej operze nowej, powtarza z niej młodzież najprzystępniejsze arie; niekiedy nawet na ulicach słyszeć można powtarzane piosnki, które się najczęściej na teatrze podobały. Nie inaczej ma się rzecz z piosenkami Miotlarza z Chłopa milionowego; powtarza każdy i każda, jeśli nie słowa, to przynajmniej ich melodię. Ale dopiero pierwszy raz zdarzyło nam się słyszeć z tej sztuki piosenki polskie, śpiewane przez Izraelitów. Melodia śpiewek Miotlarza jest tak przyjemna, a same śpiewki tak trafne do wad powszechniej w stolicy znanych, są zastosowane, iż nawet na Franciszkańskiej ulicy rozlega się ich odgłos (KP 1829, nr 29: 146).

Popularność „Miotelek” dokonała więc rzeczy niepospolitej w swoich czasach: stała się tekstem kultury wspólnym wielu mieszkańcom miasta niezależnie od narodowości i religii, które na co dzień częstokroć powodowały podziały. Nie jest jednak możliwe precyzyjniejsze określenie skali oraz charakteru tegoż zjawiska – dostępne dziś źródła są niestety nazbyt mało mówne w tej kwestii.

3.5. Twórczość fanów i krytyków

Kolejnym argumentem przemawiającym za wielką popularnością „Miołetek” jest fakt, że oprócz „kanonicznych” piosenek, których autorami byli aktorzy Teatru Narodowego, powstało też wiele podobnych utworów wymyślonych przez entuzjastów ich twórczości. Świadczy to o tym, że nie tylko wiele osób poznało „Miołetki”, ale też część z nich głęboko je sobie przyswoiło (Kulesza-Gulczyńska 2014: 166).

Własna twórczość powstawała zarówno spontanicznie – z przypływu weny twórczej inspirowanej oryginalnymi piosenkami (KP 1830, nr 129: 660–661), ale także na potrzeby wystawienia *Chłopa Milionowego* w Lublinie (KP 1830 nr 140: 716–717) czy też jego parodii zaprezentowanej w warszawskim Teatrze Rozmaitości (KW 1830, nr 66: 329–330). Ich forma oraz tematyka była zbliżona do pierwotnych „Miołetek”. Liczba powstałych w ten sposób śpiewek była znaczna – do dziś zachowało się kilkanaście zwrotek tego typu utworów.

W formie „Miołetki” nie tylko układano własne wierszyki dla przyjemności tudzież celów komercyjnych, ale i pisano bardziej teksty o bardziej pragmatycznym charakterze. Jednym z rodzajów tego typu twórczości było... krytykowanie mnożenia się nowych „Miołetek”. Wskazywano na to, że w znacznej mierze ustępują swoim pierwowzorom:

Mnożąca się liczba naśladowców pisarza dowcipnych Miołetek, słuszną nabawiła trwogą okolice naszą (...). Przejęty duchem ogólnego dobra, zanoszę prośbę do Sz. Redakcji aby w swym piśmie umieścić raczyła następującą dla tych panów przestrozę:

Gdy cię napada szal / Byś z rymów chwałę miał, / Pstrych drugim przypiął łat / I brednie puszczał w świat / Braciszku pióro rzuć, / Pod nosem sobie nuć / A wzięwszy ostry nóż / Brzozowe lepiej struż / Miołty! Miołetki! (KP 1830, nr 153: 777).

Miołetki zostały zaangażowane także w bieżące spory dotyczące kultury elitarniej. W ich formie została wyrażona negatywna opinia na temat twórczości romantyków. „Miołetki” krytykowane niegdyś jako schlebujące niewyrafinowanym gustom, zostały przez to włączone do sfery polemik dotyczących „wielkiej” literatury:

Jeden ze starowierców rymotwórstwa [tj. klasycystów – przyp. aut.] napisał kilka zwrotek na tak zwanych romantyków; jedną z nich kładziemy:

Cóż to za rzęsa ta / Prawidła za nic ma! / Prawidła święta rzecz / Romantyku nie przecz / Romantyk to jest gęś / La Harpie³ głową wstrzęś! / Czyż ćmić będzie twój rym / Gęsty ich szal jak dym. / Miołty! Miołetki! itd. (KP 1830, nr 160: 812).

Nawet, gdy wyrażano się krytycznie wobec hegemonii *Chłopa Milionowego* na scenie Teatru Narodowego, czyniono to czasem w formie śpiewki:

Jeden z miłośników sceny narodowego teatru, przybywszy z prowincji, gdy samego tylko Chłopa dawano odjechał oburzony na dyрекcję, a do Kurjera Polskiego posłał wiersz następujący w duchu kupletu miotlarza:

Jakiż to nowy cud, / Stolicy zwabia lud! / Cóż to za wrzawa, krzyk / Ten karet długi szyk! / Cóż to znaczy ten tłok, / Tych pieszych szybki krok! / Co biegać jakby w trop, / Wciąż mruczą: dzisiaj Chłop! / Miołty, miołetki! etc.

Oj wstyd Panowie wstyd! / Gdzie niegdyś świetniał Cyd, / Gdzie niegdyś świetniał rym, / Sławił Spartę lub Rzym, / Gdzie Cyrulika dźwięk, / Lub Desdemony jęk, / Tak mile dla nas brzmiał, / Dzisiaj Chłop wszystko zwał. / Oj miotły, miołetki!

³ Chodzi tu zapewne o Jean-François’a de La Harpe’a, francuskiego krytyka literackiego żyjącego na przełomie XVIII i XIX wieku (Truchet 1974: 1488–1492).

Nie dla was górnych stref / W mej dłoni jest ten krzew, / Ten to młodości stróż, / Dla krzeseł i dla
łóż, / Gdzie rozum idzie wspak, / A zły wkrada się smak, / Gdzie wzorów nie chcą znać, / Jakież
lekarstwo dać? / Miotły, miotełki! / Mam, i chętnie darmo dam (KP 1830 nr 31: 153).

Warto zwrócić zwłaszcza na klasistowską w wymowie ostatnią z przytoczonych piosenek. Może ona sugerować, że po pewnym czasie (powyższe piosenki opublikowano w prasie 3 stycznia 1830, czyli niewiele ponad miesiąc po premierze *Chłopa Milionowego* w Warszawie), gdy elity znużyły się nieustanną obecnością melodramy Raimunda w Teatrze Narodowym, powstał wśród publiczności podział na dwie grupy. Jedną z nich zasiadała w prestiżowych łóżach; była bogata i elitarna. Przypisywała sobie rolę arbitrowi elegancji. Krytykowała drugą, która zadowalać się musiała gorszym i mniej wygodnym widokiem z parteru sali. Była ona uboższa i mniej prestiżowa. Cechowała się prostszym gustem. Opozycja ta nie zaszkodziła sztuce, która jeszcze przez wiele miesięcy bawiła warszawską publiczność. Czyni to z *Chłopa Milionowego*, a zwłaszcza „Miołetek”, swego rodzaju adoptowane dziecko plebejskiej kultury ludowej Warszawy.

Wszystkie powyżej przytoczone przykłady ukazują, jak nośną i chwytliwą była nie tylko treść „Miołetek”, ale i sama ich forma, która nie tylko mocno osadziła się w głowach wielu odbiorców, ale też dzięki prostej konstrukcji umożliwiała łatwe tworzenie własnych wariantów śpiewek. Piosenki Miotlarza były tak powszechnie znane i lubiane, że nawet osoby piszące o niezależnych od nich zjawiskach używały ich formy do wyrażenia swoich myśli.

4. Treści „Miołetek”

W tym miejscu chciałbym skupić się na „kanonicznych Miołetkach”, tj. tych, które były wykonywane na scenie Teatru Narodowego, tudzież wyszły spod pióra Nowakowskiego i zostały wydane jako osobne druki. Pomijam tu twórczość miłośników śpiewek, która w znacznej mierze kopiowała wzorce od Nowakowskiego i prawdopodobnie nie oddziaływała w społeczeństwie tak silnie jak jej pierwowzory. Wyjątki od tej reguły zostały już przedstawione powyżej. Ze względu na ich treść oraz tematykę „Miołetki” można podzielić na dwie grupy: „Miołetki” społeczne oraz „Miołetki” okolicznościowe.

4.1. „Miołetki” społeczne

Zdecydowana większość przetrwałych do dziś „Miołetek”, w tym te zawarte w drukowanym wydaniu *Chłopa Milionowego*, porusza tematykę obyczajową i stanowi odbicie stosunków społecznych. Śpiewki te są wesołą i żartobliwą satyrą na ludzkie wady; wiele z nich posiada też wyraźny wydźwięk umoralniający. Zagadnienia pojawiające się w tego typu „Miołetkach” Nowakowskiego są różnorodne: brak szacunku i restrykcyjność wobec biedniejszych i słabszych, pycha i wyniosłość osób z niższych klas, które próbują wznieść się ponad swój status (Raimund 1829: 97), dwulicowość i plotkarstwo (KW 1830, nr 7: 26), pogarda wobec ubogich i niemoralna pogoń za bogactwami, rozrzutność i hulaszczość (KW 1830, nr 23: 106), wywyższanie się i ignorancja (MT: MTIII97’3), niezachowywanie się stosownie do swoich lat (MT: MTIII97’9), wybredność panien na wydaniu wobec kandydatów o rękę (KP 1830, nr 86: 440), niezgoda w życiu małżeńskim oraz nieuprzejmość kawalerów wobec panien (KW 1830, nr 311: 1625). Wśród nich można jednak znaleźć też bardziej optymistyczne teksty, chociażby pochwalające osoby cnotliwe, które swoim codziennym życiem przyczyniają się do pomnażania dobra

i rugowania zła (Raimund 1829: 97; KW 1830, nr 299: 1566). W „Miotelkach” autorstwa Niwińskiego, oprócz kontynuacji niektórych ww. wątków, pojawiają się kolejne postawy: zapatrzenie we wzorce zachodnie połączone z pogardą dla rzeczy rodzimych, krytykanctwo (KW 1830, nr 299: 1566) czy też pasożytnicze lichwiarstwo (KW 1830, nr 293: 1530).

Spektrum poruszanych zagadnień jest więc dość szerokie i umożliwia wgląd w to, jakie problemy były doświadczeniem wielu ówczesnych warszawiaków. Zarazem zdaje się ukazywać w ten sposób popularna aksjologia tamtych czasów, np. poszanowanie dla zgodnego życia małżeńskiego i instytucji rodziny (MT: MTIII97'6; KW 1830, nr 311: 1625) czy też głęboki szacunek i zrozumienie dla podziałów społecznych oraz pochwała akceptacji swojego stanu bytowania – ruchliwość społeczna, tak charakterystyczna dla XIX wieku, jest krytykowana sama w sobie (Raimund 1829: 97; MT: MTIII97'5; KW 1830, nr 247: 1296—1297). Nie zmienia to jednak faktu, że w „Miotelkach” widoczne są napięcia klasowe, przejawiające się w krytykowaniu postaw elit z perspektywy warstw niższych (Raimund 1829: 97—97; MT: MTIII97'5; KW 1830, nr 23: 106). Z drugiej jednak strony „Miotelki” dotyczące zawierania związku małżeńskiego przedstawiają raczej zachowania mające miejsce wśród klas wyższych i to do nich kierują pouczenie. W ten sposób ukazuje się duża różnorodność tych piosenek – nie każda z nich musiała być adekwatna dla wszystkich słuchaczy, ale spośród istniejących utworów każdy mógł wybrać coś dla siebie.

Chcąc umiejscowić „Miotelki” społeczne na mapie dziewiętnastowiecznej literatury, warto spojrzeć wpięrc na ich źródło ich pochodzenia. *Chłop Milionowy* Raimunda jest klasyfikowany jako dramat wyraźnie wpisujący się w nurt ideowy biedermeieru (Krzysztoforska-Weisswasser 2007: 176). Zawarte w tekście melodramy śpiewki Miotlarza także się weń wpasowują. Nadały one w znacznej mierze ton dalszej twórczości aktorów i miłośników. Występująca w „Miotelkach” afirmacja wartości takich, jak poszanowanie podziałów społecznych, umiarkowanie czy uznanie dla instytucji rodziny oraz życia prywatnego stanowią cechy charakterystyczne biedermeieru. Także typowa dla nich zwięzła forma, zwrócenie uwagi na życie mieszkanców miasta oraz umoralniająca humorystyczna treść przemawiają za taką klasyfikacją (Krzysztoforska-Weisswasser 166—172). Dzięki temu „Miotelki” być może stanowią najpopularniejszy na ziemiach polskich przykład recepcji tego wywodzącego się z Austrii nurtu.

4.2. „Miotelki” okolicznościowe

Jak już zostało wspomniane, forma literacka „Miotelki” stanowiła narzędzie, którym łatwo było się posłużyć w celu wyrażenia swoich pomysłów. Stąd też nie tylko wśród ich miłośników, ale też i na scenie, zdarzało się, że zwyczajowa tematyka „Miotelki” ustępowała innej.

W formie „Miotelki” wyrazy uznania i wdzięczności wobec publiki teatralnej składali zarówno Nowakowski (KW 1829, nr 334: 1503), jak i Niwiński (KW 1830, nr 293: 1530). Ze sceny składano również życzenia noworoczne (PDK 1830, nr 2: 10).

Szczególnym rodzajem okolicznościowych śpiewek były teksty, które wykonane zostały w Teatrze Narodowym kilkanaście dni po wybuchu powstania listopadowego. Wyrażały one nastroje patriotyczne, tęsknotę za wolnością od carskiego zwierzchnictwa oraz dezaprobatę wobec tchórzostwa czy współpracy z Rosją (KW 1830, nr 331: 1721). Doszło przez to do transgresji gatunku „Miotelki” – lekka, niewyrafinowana forma literacka, która dotychczas służyła żartobliwemu komentowaniu codziennych zjawisk, została wprzęgnięta w służbę wielkich narodowych idei. Biedermeierowską przytulność

i ład porzucono na rzecz romantycznego uniesienia. Niwiński poruszał już wcześniej na deskach teatru zagadnienia patriotyczne, jednakże do tej pory czynił to przy zachowaniu żartobliwego, nieco ironicznego tonu piosenek (KW 1830, nr 299: 1566). Po wybuchu powstania sytuacja zmieniła się: przy zachowaniu ogólnej formy literackiej „Miotelek” ich treść stała się poważna. Może to stanowić przesłankę do wnioskowania, że po roku od premiery *Chłopa Milionowego* śpiewki Miotlarza tak bardzo zakorzeniły się w świadomości warszawiaków, że czymś naturalnym dla Niwińskiego było użycie ich do ekspresji nastrojów patriotycznych. Piosenek o tej tematyce zachowały się do dziś tylko trzy. Niestety w sferze czystej spekulacji pozostaje kwestia, czy powstało ich więcej i jaką szerszą recepcję miały one w społeczeństwie.

Na powstańczych tekstach Niwińskiego, wykonanych na deskach Teatru Narodowego 8 XII 1830 r., kończy się uchwytna dzięki źródłom historia społeczno-kulturowego fenomenu, jakim były „Miotelki”.

5. Wnioski

Zjawisko pojawienia się i błyskawicznej szerokiej popularyzacja „Miotelek” było niezwykle w swoich czasach. Trafiały one do szerokich kręgów społecznych – młodszych i starszych, elit i biednych, Polaków i Żydów. Jakie czynniki mogły wpłynąć na pojawienie się i rozwój tego fenomenu?

Trafna zdaje się odpowiedź, jaką proponowali już żyjący wówczas. Przyjemna dla ucha, chwytliwa melodia oraz nieskomplikowane, rytmiczne teksty, traktujące w przystępny sposób o powszechnie znanych zagadnieniach stanowiły te czynniki, którym śpiewki zawdzięczały swoją popularność (KP 1829, nr 29: 146). Można było znaleźć upodobanie w milej warstwie dźwiękowej, która zaintrygowała zarówno Żydów z ulicy Franciszkańskiej, jak i Fryderyka Chopina, a także utożsamiać się ze słowami, które przedstawiały tak pospolite zjawiska, że odnaleźć się mógł w nich niemal każdy.

To upowszechnianie zdaje się zresztą być mechanizmem w pewnej mierze niezależnym od miejsca i czasu. *Viral videos*, chwytliwe piosenki z radia czy też popularne internetowe memy – to wszystko wydaje się niczym więcej, jak po prostu „Miotelkami” na miarę mediów masowych XXI wieku; albo też odwrotnie – to „Miotelki” ze swoim sukcesem wśród szerokich mas były przebojem na miarę Warszawy przełomu lat 20. i 30. XIX wieku. Kiedy przyglądamy się badaniom prowadzonym nad zjawiskami zachodzącymi w Internecie zwraca uwagę fakt, że mechanizmy popularności są we wszystkich tych czasach podobne: mamy tu do czynienia z sytuacją, gdy prosty, łatwy do zapamiętania utwór, trafia w gusta publiki a jego popularność błyskawicznie zatacza coraz szersze kręgi (Burgess 2008: 101–109). Graficzno-tekstowa forma wydawania „Miotelek” jako osobnych druków, gdzie barwnej litografii towarzyszy zwięzły i błyskotliwy tekst, jeszcze mocniej przywołuje skojarzenie z internetowymi memami. Za tym skojarzeniem przemawia również oczywiście wielka popularność piosenek oraz ich podatność na modyfikowanie przez odbiorców, gdzie twory pierwotne i wtórne mogły funkcjonować na równych niemal prawach w oderwaniu od swoich autorów tudzież pierwotnych wykonawców (Burgess 2008: 101–102).

Dzięki przełamywaniu tradycyjnych podziałów na niskie i wysokie, historia „Miotelek” podobna jest do zjawisk kultury masowej. Gdyby pójść za niektórymi tradycyjnymi pomysłami, wyznaczającymi początki kultury masowej w czasach intensywnej industrializacji i ściśle wiążącymi je z masowymi środkami przekazu (Kłoskowska 2006: 94), „Miotelki”, choć nie poddawałyby w wątpliwość całej tej koncepcji, to mogłyby jednak stanowić pewną interesującą zapowiedź późniejszych

zdarzeń albo wręcz ciekawy, choć relatywnie skromny jeśli chodzi o rozmiary, wyjątek od reguły. Jeśli jednak przystać na propozycje definiujące kulturę popularną szerzej, jako fenomen sięgający zdecydowanie dawniejszych czasów (Lowenthal 2012: 49-54), „Miotelki” stają się jego pełnoprawnym przykładem. Ze współczesną skomercjalizowaną kulturą masową kojarzą się zaś spory o autorstwo toczone pomiędzy Nowakowskim a Damsem na łamach prasy.

Zachowania niektórych miłośników piosenek Miotlarza przypominają zaś fandom, czyli istniejące współcześnie grupy fanów, którzy gromadzą się wokół swoich ulubionych tekstów kultury (Kulesza-Gulczyńska 2014: 163—168). Najzagorzalszych entuzjastów „Miotelek” można określić ukutym przez Henrego Jenkinsa terminem *klusowników tekstów* (*textual poachers*), czyli osób nie ograniczających się do biernego konsumowania kultury, a kreatywnie przetwarzających ją na swój sposób poprzez tworzenie własnych utworów (Jenkins 2005: 24—28). Zjawisko to, choć opisane przez Jenkinsa na podstawie przykładów z II połowy XX wieku, w swojej ogólnej formie sięgało korzeniami o wiele wcześniej, czego świadectwo stanowią chociażby „niekanoniczne” piosenki Miotlarza. To częściowe rozmycie się podziału na twórców i odbiorców stanowi istotne podobieństwo do kultury popularnej doby płynnej nowoczesności (Jenkins 2010: 109—110). Zarazem ów fakt mógłby być kluczowym argumentem dla uznania „Miotelek” za zjawisko kultury popularnej dla tych, którzy za istotną jej cechę uznają wykraczanie poza ramy „oficjalnego” obiegu oraz powiązań komercyjnych (Fieske 1995: 2) – wszak choć śpiewki Miotlarza były tworzone w celach zarobkowych, ich popularność wykraczała poza samo nabywanie i wykonywanie ich tekstów. Zaś pojawienie się osób przebranych za Miotlarza na zabawach karnawałowych przypomina współczesne zjawisko cosplay’u, czyli stylizowania się na ulubioną postać literacką/filmową przy okazji spotkań z innymi miłośnikami danego dzieła. W obydwu tych przypadkach mamy do czynienia z zachowaniem, które stanowi przykład publicznego demonstrowania wśród innych entuzjastów fascynacji jakimś popularnym utworem (Lamerichs 2014: 114) – jednakże przy warszawskich zabawach karnawałowych 1830 roku raczej zlecano komuś przebranie się niż czyniono to osobiście.

Przy wszystkich wyżej zarysowanych analogiach należy jednak zachować stosowną ostrożność, by nie popaść w przesadę. Przede wszystkim „Miotelkom” brakowało trwałych i skoordynowanych grup zwolenników, które są istotnym wyznacznikiem fandomu. Trudno tu mówić o pełnoprawnych fanklubach (Jenkins 2005: 77—78). Poza tym niemożliwa do określenia pozostaje dokładna skala popularności „Miotelek” w Warszawie, choć wiemy, że zawędrowały one do Lublina czy też na prowincję. Co prawda prasa pisała o tym, że te popularne piosenki „powtarza każdy i każda, jeśli nie słowa, to przynajmniej ich melodię” (KP 1829, nr 29: 146), lecz nie sposób określić, jaki zakres osób rozumiano pod słowami „każdy i każda” (bo prawdopodobnie jednak nie wszystkich mieszkańców miasta).

Niemniej jednak nie jest nadużyciem stwierdzenie, że fenomen „Miotelek” był wydarzeniem z jednej strony wyjątkowym w swoich czasach, a z drugiej wiele o nich mówiącym. Piosenki Miotlarza oraz wydarzenia z nimi związane ukazują nam, jak bardzo podobne były do naszych czasów liczne aspekty wieku XIX, ale też jak bardzo owe czasy różniły się od tych, w których żyjemy. Śpiewki Miotlarza niewątpliwie stanowią istotną pozostałość po kulturze Warszawy pierwszej połowy XIX wieku.

6. Dodatek: wybór tekstów „Miołetek”

„Co to za panicz tam, / Popędza konia sam, / A furman za pan brat, / Co za przewrotny świat, /
Na panny rzuca wzrok, / Gdzie nędzarz patrzy w bok, / Hej! hej! Miołetki mam, / Dla pana tanio
dam. / Miołty! Miołetki!” (Raimund 1829: 94)

„Cóż to za pani ta, / Co na łbie fiołki ma, / Krok szumny, śmiały gest, / Wszak to kucharka jest. /
Nie pójdziesz ty mi stąd, / Do kuchni zaraz w ką, / Dla takich wielkich dam, / Miołetki mokre
mam. / Miołty! Miołetki!” (Raimund 1829: 97)

„A to ten wielki pan, / Z swej hardej duszy znan, / Dmie się jak gdyby paw, / Ani się w oczy
staw. / Choć skarżyć chcesz to cyt, / Bo będziesz za to bit; / Wiec takiej dumnej głowie, / Człek w
kącie tylko powie: / „Miołty Miołetki!” (Raimund 1829: 97)

„Lecz czasem ma i świat, / Wśród cierni piękny kwiat, / Nie sama na nim złość, / Jest i dobrego
dość. / Są co wspierają je, / Co śmiało ganią złe, / Dla takich respekt znam, / Lecz dla złych...
miotły mam. / Miołty! Miołetki!” (Raimund 1829: 97—98)

„Ów tylko w złoto dmie, / Uboższych śmieciem zwie, / A wiem że brudny zysk / Zaśniedził złota
błysł. / Ej cicho siedź, bo kmieć, / Wygarnie z kątów śmieć, / Ty coś pomiatać chciał / Dopiero
będziesz znał / Co Miołty Miołetki” (KW 1830, nr 23: 106).

„Oj bieda z Panią tą, / Gardziła męską płcią, / Choć który trafił się / To ona – nie i nie. - / A dziś
gdy grubszy głos, / Twarz chudsza, dłuższy nos, / Mniej sroga może już / Lecz chłopcy – ani
rusz. / Miołty! Miołetki!” (KP 1830, nr 86: 440)

„Jak piękny hoży człek! / Młodości kwitnie wiek! / Szkoda że taki fryc, / Nie czytał widzę nic! /
Że umie ABC / Więc mędrkiem już być chce / Mam ja Miołetki mam, / A panu – także dam /
Miołty! Miołetki!” (KW 1830, nr 81: 405)

„Oj to paniątko dmie, / Wziął w spadku cztery wsie, / Więc szampan, burgund, sztos, / Wżyjmy
co dał los!... / Lecz wkrótce będzie wstyd / Gdy z wekslem przyjdzie Żyd, / A miotlarz stojąc tu /
Zaśpiewa z cicha mu / Miołty! Miołetki!” (KW 1830, nr 293: 1530)

„A tam kto, znowu kto? / Popędza czwórka w cwał, / To lichwiarz, sto za sto / W procencie tylko
brał. / Wygląda sam jak lew / Bo z innych wyssał krew, / Dla niego zawsze mam / I bez procentu
dam... / Miołty! Miołetki!” (KW 1830, nr 293: 1530)

„Czy jawa, czy to sen? / Nie... Prawda widok ten... / Wzleciał wolności ptak, / To szczęścia dla
nas znak. / Walecznej młodzi krew, / Ojczysty zbawia krzew / Precz miotły.... Młodzi cześć /
Tym z duszy spieszę nieść / Laury! Wawrzyny!” (KW 1830, nr 331: 1721)

Bibliografia

- BURGESS, J. (2008). „*All Your Chocolate Rain Are Belong to Us?*” *Viral Video, YouTube and the Dynamics of Participatory Culture*. W: G. Lovink (red.), *Video Vortex Reader: Responses to YouTube* (s. 101—109). Amsterdam: Institute of Network Cultures.
- FIESKE, J. (1995). *Reading the Popular*. London—New York: Routledge.
- „Gazeta Korrespondenta Warszawskiego y Zagranicznego” 1829, nr: 274 (27 XI), 280 (4 XII), 281 (5 XII), 299 (28 XII).
- „Gazeta Polska” 1829, nr: 323 (2 XII), 327 (6 XII), 329 (9 XII), 330 (10 XII), 342 (22 XII), 348 (29 XII).

- JENKINS, H. (2005). *Textual Poachers. Television Fans & Participatory Culture*. London—New York: Routledge.
- JENKINS, H. (2010). *What Happened Before YouTube*. W: J. Burgess, J. Green (red.), *YouTube. Online Video and Participatory Culture* (s. 109—126). Cambridge—Malden: Polity Press.
- KŁOSKOWSKA, A. (2006). *Kultura Masowa. Krytyka i Obrona*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KULESZA-GULCZYŃSKA, B. (2014). *Znaczenie internetu w rozwoju fan fiction, czyli twórczość fanowska i nowe media*. W: J. Bierówka, K. Pokorna-Ignatowicz (red.), *Media – kultura popularna – polityka. Wzajemne oddziaływania i nowe zjawiska* (s. 163—180). Kraków: Krakowska Akademia im. Andrzeja Frycza Modrzewskiego.
- „Kurjer Polski” 1829, nr: 1 (1 XII), 5 (5 XII), 7 (7 XII), 21 (22 XII), 29 (31 XII).
- „Kurjer Polski” 1830, nr: 31 (3 I), 79 (22 II), 86 (1 III), 121 (6 IV), 129 (15 IV), 140 (26 IV), 153 (10 V), 160 (17 V).
- „Kurjer Warszawski” 1829, nr: 293 (31 X), 319 (28 XI), 322 (1 XII), 327 (6 XII), 329 (9 XII), 334 (14 XII), 337 (17 XII), 341 (21 XII), 342 (22 XII), 343 (23 XII), 346 (27 XII).
- „Kurjer Warszawski” 1830, nr: 7 (8 I), 23 (24 I), 24 (25 I), 50 (21 II), 66 (9 III), 247 (15 IX), 293 (31 X), 299 (7 XI), 311 (19 XI), 331 (10 XII).
- KRZYSZTOFORSKA-WEISSWASSER, Z. (2007). *Austriacki biedermeier i jego sztuka*. W: G. Borkowska, A. Mazru (red.), *Codziennosc w literaturze XIX (i XX) wieku. Od Adalberta Stiftera do współczesności* (s. 165—184). Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- LAMERICH, N. (2014). *Consuming as Subculture: The Multiple Bodies in Cosplay*. „Scene”, 2 (1-2), 113—125.
- Lowenthal, L. (2012). *Historical perspectives of popular culture*. W: Ch. Rojek (red.), *Popular Culture. Critical Concepts in Media and Cultural Studies* (s. 49—64). London—New York: Routledge.
- MIZIOŁEK, J. (2015). *Teatr Wielki w Warszawie. 250-lecie Teatru Publicznego w Polsce 1765-2015*. Warszawa: Teatr Wielki – Opera Narodowa.
- Muzeum Teatralne W Warszawie, syg. MTIII97’1 – MTIII97’13.
- „Powszechny Dziennik Krajowy” 1829, nr: 308 (29 XI), 317 (8 XII), 330 (21 XII), 334 (26 XII), 337 (29 XII).
- „Powszechny Dziennik Krajowy” 1830, nr 2 (3 I).
- RAIMUND, F. (1829). *Chłop milionowy, czyli Dziewczyna z świata czarownego. Melodrama alegoryczna w 3 aktach z niemieckiego p. Raimund przerobiona przez Józefa Damse artystę dramatycznego Teatru Narodowego z muzyką p. Drechsler* (przeł. J. Damse). Warszawa: Drukiem A. Gałęzowskiego i Komp.
- RASZEWSKI, Z. i in (1973). *Słownik Biograficzny Teatru Polskiego 1765-1965*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SZWANKOWSKI, E. (1973). *Repertuar Teatrów Warszawskich 1814-1831*. Warszawa: Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk.
- TRUCHET, J. (1974). *Théâtre du XVIIIe siècle* (Vol. 2). Paris: Gallimard.
- WASZKIEL, H. (2015). *Trudne lata. Teatr Warszawski 1815-1868*. Warszawa: Teatr Narodowy.

ŁUKASZ KOŻUCHOWSKI

**“THE LITTLE BROOMS” FROM THE MELODRAMA THE PEASANT AS A MILLIONAIRE
AS WARSAW SOCIOCULTURAL PHENOMENON**

The main goal of the article is to shed some light on the social phenomenon known as “Miotelki” (“The Little Brooms”), which gained popularity in the 20’s and 30’s of the 19th-century Warsaw. “Miotelki” was a term used to address songs originating from *Chłop Milionowy* (*The Peasant as a Millionaire*), an extraordinarily popular contemporary melodrama. The first performer of these songs was Jan Nowakowski, a well-liked actor of the National Theatre in Warsaw. The article shows the rising popularity of “Miotelki” and concentrates on their role as a sociocultural phenomenon. The songs managed to transcend social class barriers – from mentions in magazines and well-educated conversations to serving as simple people’s catchy tunes. The fame of “Miotelki”’s lasted until the November Insurrection, during which they evolved from representing the everyday life slightly ironically and in an entertaining way to serving as a tool of patriotic propaganda. That very fact is considered to be what we would call today an example of fan culture. The article also focuses on the themes that appeared in the songs, such as a deep respect for family or the affirmation of social divisions, all of which contributed to their success as being important to the inhabitants of Warsaw.



ALICJA UNGEHEUER-GOŁĄB

Uniwersytet Rzeszowski

BRACISZEK I SIOSTRZYCZKA. O „TAJNYM PAKCIE” MIĘDZY RODZEŃSTWEM NA PRZYKŁADZIE WYBRANYCH BAŚNI

„To, co nas zbawia jako istoty ludzkie
i przywraca naszemu człowieczeństwu,
kryje się w trosce o istoty, które kochamy”

B. Bettelheim (1985(1): 66)

Psychologia, opisując problemy rozwoju psychicznego człowieka, zwykle odwołuje się do relacji dziecko – rodzic. Równie istotnym zjawiskiem są jednak stosunki między rodzeństwem. Niektórzy badacze twierdzą, że każdy człowiek „w drodze do integracji musi przejść przez stan zazdrości, konkurencji, miłości, identyfikacji i troski w związku z rodzeństwem. Przewycięzanie nienawiści i morderczych życzeń wobec rodzeństwa jest ważne dla integracji i psychicznego samopoczucia jednostki” (Yanai-Malach 2011). Niektórzy twierdzą, że silne konflikty między rodzeństwem są często podszyte głęboką więzią (Parker, Stimpson 2003). Zjawiska te w symboliczny sposób zostały utrwalone w wielu utworach literackich, między innymi w mitach i baśniach. Jednym z pierwszych mitów ukazujących związek między rodzeństwem jest egipski mit o Ozyrysie. Ozyrys, uznany za króla wieczności, miał brata – Seta, króla piorunów i burz. Set nienawidził Ozyrysa do tego stopnia, że nie tylko go zabił, ale gdy żona Ozyrysa – Izyda odnalazła jego ukryte zwłoki, Set rozerwał je na czternaście części i rozrzucił po kraju. Niektórzy badacze uważają, że mit jest swoistym sposobem myślenia, który ujawnia się w obrazach. Wizerunek doprowadzonego do wściekłości mężczyzny, który mści się na szczątkach własnego brata, jest bardzo sugestywny, a ponieważ pojawia się już w micie, można doszukiwać się w nim „głębokiego schematu umysłu” (Capodeci 2006: 28) – utrwalonej w ludzkim myśleniu konstrukcji związanej z obrazem rodzeństwa.

Biblijna historia o Kainie i Ablu nie przynosi odmiany w stosunkach brata z bratem. Mimo iż ojciec – Adam, widząc ich antagonistyczne nastawienie, starał się, by bracia nie przebywali razem i zajmowali się różnymi dziedzinami, Kain i tak zabił Abła. Wrogość pojawia się też między synami Abrahama: Izaakiem i Ismaelem, i między synami Izaaka: Ezawem i Jakubem, którzy dopiero w dorosłym życiu doświadczyli zgody między sobą. Odwrotnie stało się z Remusem i Romulusem – założycielami Rzymu, którzy zwrócili się przeciw sobie w wieku dojrzałym¹.

Jak twierdzi Chava Yanai-Malach (2011), w Księdze Rodzaju następuje przeformułowanie prostych, wynikających z pierwotnych popędów historii, jak o Kainie i Ablu, do łagodniejszych schematów, jak z opowieści o Mojżeszu, Aaronie i Miriam. Badaczka włącza do analizy aspekt integracji i pokazuje szersze spektrum uczuć związanych z rodzeństwem. Ta nowa perspektywa pojawia się w kontekście wprowadzenia do narracji osoby siostry. Podobny efekt zauważam w opowieściach o mieszanych rodzeństwach przedstawionych w baśniach. Teksty Nowego Testamentu zwiastują wyraźną odmianę w stosunkach między krewnymi. Słowo „brat” określało w nich coś więcej niż więzy krwi i miało wskazywać też związek z narodem i religią.

¹ Remus zabił Romulusa.

W naukach Chrystusa znajdziemy wręcz nakaz miłości bliźniego, kimkolwiek by był (Capodeci 2006: 40).

W rozważaniach o więzach krwi szczególnego znaczenia nabiera utrwalona w greckim dramacie legendarna historia o Edypie, do której często odwołują się psychoanalitycy² (Kobierzycki 2011: 87). Nie tyle jednak będzie mnie interesować tragedia bohatera wynikająca z jego związku z matką, ile relacje między dziećmi Edypa i Jokasty. Mimo iż stosunki między rodzeństwem w przeważającej mierze są uzależnione od postaw rodziców, rola rodzeństwa w komunikacji interpersonalnej jest często zasadnicza, bo to właśnie w porządku horyzontalnym odbywa się dialog³ (Ley 2004: 19). Było ich czworo – Eteokles i Polinik oraz Antygona i Ismena, a ich losy niestety nie odbiegają od starożytnych schematów narracyjnych, a właściwie wpisują się w nie i je tworzą. Eteokles i Polinik – przekłęci przez ojca – zabili się nawzajem, wcześniej tocząc ze sobą walkę o tron. Ismena okazała się osobą tchórzliwą i egoistyczną, która nie wnosi niczego pozytywnego do obszaru uczuć między rodzeństwem. Postacią ważną dla niniejszych rozważań jest Antygona. Silnie związana z ojcem, jako jedyna z rodzeństwa opiekowała się nim, gdy z rozpaczony się oślepił. W miarę rozwoju fabuły okazuje się, że Antygona kochała również swych braci. Narażając się na śmierć, postanowiła, że własnoręcznie pogrzebie zwłoki Polinika. Ten właśnie wątek brata i poświęcającej się dla niego siostry jest dla mnie bardzo inspirujący. Najsilniej objawił się on w bajce folklorystycznej – gatunku przeznaczonym obecnie dla dzieci.

Bajka magiczna przywołuje rozmaite konfiguracje stosunków w rodzinie, a wśród nich relacji między rodzeństwem. Jak wiadomo, postać dobrej matki najczęściej wypiera czarownica-macocha, z którą łączy się ojciec. Związkom tym zwykle towarzyszy obecność dzieci jednej ze stron lub obydwu, jak to można zauważyć w historii Kopciuszka. Często w baśniach występuje kilkoro rodzeństwa: trzy siostry (*Jednooka, Dwuoczka, Trójczka, Kopciuszek*), trzech braci (*Kot w butach*), dwóch braci (*Dwóch braci*), dwie siostry (*Pani Zima*), albo więcej rodzeństwa (*O dwunastu braciach, O sześciu labędziach*), bywają też jedynacy, zwykle obarczeni trudnym zadaniem (*Śpiąca królewna* lub wadą (*Jasio-Jeżyk*). A czasem główne postaci to siostra i brat/bracia. Relacje między tego typu bohaterami są nieraz przesiąknięte zazdrością i zazdrością, ale bywają też związki, które cechuje prawdziwe oddanie, typowe dla uczucia miłości (*Jaś i Małgosia, Braciszek i siostrzyczka, O siedmiu krukach, Dzikie labędzie*). Zajmę się tu jednym z aspektów relacji między rodzeństwem – uczuciem zrodzonym między siostrą i bratem bądź siostrą i braćmi. Wydaje się, że właśnie ów tandem – siostra i brat – rodzeństwo w baśni – otwiera obszar ciekawych eksploracji.

Jak wskazują teoretycy baśni i psychologowie zajmujący się oddziaływaniem tego gatunku na odbiorcę, opowieści baśniowe niosą przekaz ludowej, tysiącletniej mądrości (Propp 1976; 2003; Bettelheim 1985). Zawarte w nich wątki są często odświeżane i poddawane transpozycjom w utworach literackich o charakterze autorskim, a także wykorzystywane w innych dziedzinach sztuki, jak: teatr, film, malarstwo czy fotografia. I choć współczesnym trudno byłoby zaobserwować proces tworzenia się baśni, to trzeba mieć świadomość, że historie te powstałe wieki temu, wciąż istnieją i oddziałują na ludzką kulturę. Co więcej, nawet w swej niezmienionej,

² Chodzi tu o tzw. kompleks Edypa (termin wprowadzony przez Z. Freuda), realizujący się w zafascynowaniu rodzicem przeciwnej płci.

³ Stosunki w rodzinie można ujmować w płaszczyźnie wertykalnej, wówczas dotyczą relacji z rodzicami, albo horyzontalnej, wtedy brane są pod uwagę relacje między rodzeństwem.

najstarszej formie wciąż dotyczą losu człowieka. Pokazuje to typowy dla baśni schemat fabuły, na który zwrócił uwagę Włodzimierz Propp. Odejście z domu, pokonywanie przeszkód, napotykanie na szkodliwe działania wrogów, aby na koniec odczuć satysfakcję zwycięstwa nad trudnym losem – to wzorzec drogi, którą kroczy każdy człowiek. Baśń jest więc wciąż aktualna⁴, ludzie nadal bowiem pokonują przeciwności, chcą władać swym życiem i doświadczają gmatwaniny silnych emocji. Niektóre baśnie pokazują te odwieczne konflikty poprzez kreację losu rodzeństwa. Jednym z takich utworów, chyba najbardziej popularnym i znanym większości dzieci wychowywanych w kulturze europejskiej, jest baśń pt. *Jaś i Małgosia* – o dwojgu rodzeństwa, które zła matka/macocha wypędziła z domu. Dzieci porzucono w lesie, symbolizującym w baśni przestrzeń niebezpieczną. Tam muszą sobie poradzić z głodem, tęsknotą i strachem. Nie wiadomo, które z rodzeństwa jest starsze, jednak mimo iż Jaś wymyślił sposób znalezienia drogi do domu poprzez rzucanie za siebie kamyków i chleba, odbiorca od początku historii jest przekonany, że to Małgosia weźmie na siebie odpowiedzialność za los braciszka. Elementy fabuły związane z próbami powrotu rodzeństwa do domu pokazują, że początkowo to Jaś szuka wyjścia z trudnej sytuacji – zbiera kamyki, kruszy chleb, pociesza płaczącą Małgosię. Zachowania dzieci ujawniają nieporadność dziewczynki (ona też słyszała, gdy rodzice planowali ich porzucenie) i inteligencję chłopca. Role rozdzielono zatem według płci w sposób typowy dla baśni – głupia dziewczynka i mądry chłopiec. Warto jednak zauważyć, że dzieci współpracują ze sobą. Ich więź umacnia się od chwili odrzucenia przez rodziców. Razem wędrują przez dziki las, a potem wspólnie zjadają domek czarownicy, zaspokajając potrzeby oralne. Kolejny moment, gdy Małgosia nie staje na wysokości zadania, to chwila, kiedy czarownica zamyka Jasia w chlewiku i choć chłopiec przy tym krzyczy, siostra nadal smacznie śpi. Potem wypełnia wszystkie polecenia złej kobiety i w chwilach słabości płacze.

Z powodu głodu, który ma tu głębokie znaczenie psychologiczne, Jaś namawia Małgosię do jedzenia domku z piernika⁵ (Bettelheim 1985(2): 10). Nieświadomi czyhającego niebezpieczeństwa zjadają więc po kawałku smakowitą chatkę⁶ (Bettelheim 1985). Postać czarownicy – kobiety okrutnej i wstrętnej – potęguje przekonanie, że związek dzieci jest wyjątkowy i muszą wspierać się nawzajem, aby przeżyć. Ponieważ Małgosia jest dziewczynką i pozostaje na wolności, usługując czarownicy, czytelnik upewnia się, że to na niej spocznie główna odpowiedzialność za uratowanie siebie i brata z opresji. Jak wspominałam, z racji tego, że Małgosia jest dziewczynką, jej pozycja w zarysowanym konflikcie jest inna niż Jasia. Choć odmówiono jej inteligencji, zostaje obarczona odpowiedzialnością niemal macierzyńską, gdy obok dzieci zabrakło rodziców (przypomnijmy, że gdy po raz pierwszy opuszczały dom, to Małgosia zabrała ze sobą chleb), tym bardziej że to właśnie matka/macocha zdecydowała o pozostawieniu dzieci w lesie. Natomiast Jaś, mimo uwięzienia i przeczucia tragicznego losu, wciąż sprytnie oddala wyrok, pokazując czarownicy kostkę zamiast paluszka. Dziewczynka wciąż łka i choć niewiele może poradzić, potwierdza w słowach silny związek z bratem: „– O, Boże, Boże, pomóż

⁴ Szczególnie obecnie, gdy także kobieta podlega prawidłowościom „męskiego” życia. Wcześniej zadania, które stały przed bohaterem, grały rolę obrzędów inicjacyjnych, którym poddawano głównie dzieci płci męskiej.

⁵ W różnych wersjach dom przedstawiany jest inaczej: z piernika, z czekolady, z cukru. Wersja ze zbioru braci Grimm mówi, że dom czarownicy zbudowany był z chleba.

⁶ Zdaniem B. Bettelheima dzieci kierują się wówczas najpierwotniejszym instynktem zaspokajania głodu. Są więc w fazie niemowlęctwa, czyli silnego uzależnienia od matki (karmiącej, czyli dającej życie).

nam! – wołała. – Gdybyż nas bodaj pożarły dzikie zwierzęta, przynajmniej zginęlibyśmy r a z e m (podkr. AU-G)” (Grimm 1986b: 94).

Nieporadność Małgosi nie jest jednak jej cechą stałą. Gdy bowiem czarownica chce podstępnie upiec ją w piecu, Małgosia w nagłym olśnieniu wypycha ją do niego: „popchnęła ją mocno, a gdy czarownica wpadła do pieca, zatrasnęła za nią drzwiczki i zasunęła rygiel” (Grimm 1986b).

Reakcja dziewczynki jest natychmiastowa i wywołana ostatecznością. Taki rodzaj działania przypisywany jest zwykle postaciom żeńskim, które choć rozpaczają i są niezdeterminowane, w sytuacjach skrajnych stają się niezwykle zdeterminowane. W rezultacie więc to dziewczynka ratuje chłopca i już do końca opowieści bierze ich los w swoje ręce. Po tym bowiem, jak Małgosia uwalnia Jasia z zamknięcia, to ona znajduje na wszystko radę. Gdy Jaś pyta: „– Jakże przejdziemy przez rzekę? Nie widzę na niej kładki ani mostu” (Grimm 1986), dziewczynka nawiązuje kontakt z kaczką, która bezpiecznie przewozi dzieci na drugi brzeg. Pokazuje to siłę intuicji Małgosi jako postaci żeńskiej, która potrafi porozumiewać się ze zwierzętami⁷ (Estés 2001).

Jak zauważa Grażyna Lasoń-Kochańska, „Wzorce moralne, które można odnaleźć w baśniach, są inne dla chłopców, a inne dla dziewczynek, ponieważ odzwierciedlają średniowieczną postawę wobec płci, utrwaloną przekonaniami religijnymi” (Lasoń-Kochańska 2012: 21–22). Różnice te są wyraźne właśnie w utworach, w których bohaterami jest rodzeństwo (siostra i brat). Przykłady te są szczególnie interesujące, ponieważ baśnie, w których występują, nie kończą się ożenkiem tej pary. Małgosia wciąż troszczy się przede wszystkim o los Jasia – wie, że razem stanowiliby dla kaczki zbyt duży ciężar, dlatego decyduje, że kaczka najpierw przewiezie jego, a potem ją.

Zakończenie tej baśni jest wszystkim znane – dzieci szczęśliwe i zdrowe wróciły do domu, przynosząc ze sobą znalezione u czarownicy klejnoty, a potem wszyscy żyli długo i szczęśliwie. Warto jednak zwrócić uwagę, że słowo „wszyscy” oznacza tylko ojca i dzieci. W ostatnim akapicie baśni czytamy bowiem, że gdy rodzeństwo wróciło do domu, zła macocha już nie żyła. Czasu pobytu dzieci w lesie nie można zatem liczyć w tygodniach, ale jest on znacznie dłuższy – chce się powiedzieć, że na tyle długi, aby dzieci pozostawione bez opieki rodziców mogły zharmonizować swoje Ja, wyzbyć się lęków i osiągnąć siłę potrzebną do szczęśliwego życia. Baśń ta pokazuje, że stało się tak dzięki współpracy między bratem i siostrą wówczas, gdy nie było już przy nich najbliższych dorosłych. Wracają więc jako prawie dorośli, a w każdym razie dojrzalsi w kwestii pełnienia swoich życiowych ról⁸ (Bettelheim 1985(2): 15).

Baśń o Jasiu i Małgosi interpretowana jest głównie jako opowieść o rodzeństwie, które pokonało wszelkie zło. Rzadko zastanawiano się nad tym, jak to się stało, że dwoje małych dzieci potrafiło dać sobie radę w tak trudnej sytuacji. Sądzę, że w dużej mierze zdecydował o tym „tajny układ” dwojga oddanych sobie ludzi.

Zagadnienie rodzeństwa przywodzi nieuchronnie na myśl wątek psychoanalizy i rozważania Zygmunta Freuda (1997) zawarte w pracy *Totem i tabu*. Warto nadmienić, że w rozumieniu tego psychologa i wielu antropologów braterstwo wyrasta z pokrewieństwa totemicznego, rozumianego jako pierwotny związek ze wszystkim, co żyje. Jeśli przyjmiemy, że związek taki istnieje między człowiekiem a zwierzęciem, a nawet między nimi a rośliną, to czyż na szczycie tej hierarchii nie staną bracia

⁷ Na znaczenie intuicji związanej z płcią zwraca uwagę badaczka jungowska Clarissa Pinkola Estés.

⁸ Zdanie to może potwierdzić opinia Bettelheima: „oddzielne przebycie rzeki świadczy o zyskiwaniu przez dzieci, osobowej jedności”.

i siostry, których poza wszystkim łączą też więzy krwi? Wywodząc związek między bratem i siostrą z tych pierwotnych źródeł, należy założyć, że za sprawą pokrewieństwa z totemem są oni złączeni silnymi, nie tylko fizycznymi więzami i stanowią klan totemiczny. Zdaniem Salvatore'a Capodeciego (2006: 64) mity, baśnie i historie biblijne przywołują obraz „klanu rodzeństwa”. Pozostawanie w tak silnej zależności w sposób oczywisty oznacza wspólne rozwiązywanie najbardziej trudnych konfliktów. Zaburzenie relacji wspólnoty powoduje naruszenie ustalonego od tysiącleci układu i konieczność ponoszenia strat nawet takich, jak utrata życia. W tego typu strukturze może się zdarzyć, że nie każdy będzie zachowywał się idealnie. Bohaterowie baśni, podobnie jak ludzie w świecie realnym, mają swoje wady i często podlegają negatywnym emocjom – pragną bogactwa, władzy, zwycięstwa. Ulegając pokusom, obnażają ciemne strony swych charakterów. W baśni jednak istnieją też wzorce reprezentujące postawy idealne.

Baśń pokazuje więc relacje rodzeństwa tak, jak wyglądają one w realnym życiu. Literatura akcentuje tu zachowania negatywne, ale jak już wspomniano, równie często rodzeństwo łączy przyjazne uczucia przywiązania i empatii, które są świadectwem integrowania się psychiki bohaterów. Jak zauważa Capodeci (2006: 65), choć analiza więzi między rodzeństwem w mitach, legendach i bajkach zwróciła uwagę na uczucia rywalizacji i zazdrości, niekoniecznie przeważają one nad uczuciami miłości i radości. Podczas jednak, gdy w realnym życiu każde z osobna – brat i siostra narażeni są na całą gamę indywidualnie odczuwanych emocji – od nienawiści do miłości – w baśni problemy uczuć są rozdzielone. Siostra, która kocha brata, pozostaje przez cały czas siostrą kochającą, a brat, który nienawidzi swego rodzeństwa, zawsze jest zawistny i okrutny. Tego typu wyrazisty podział na białe i czarne charaktery jest jednym z podstawowych wyróżników baśni ludowej i w znacznym stopniu decyduje o jej przesłaniu etycznym.

Gdy dwoje ludzi jest tak mocno ze sobą związanych, może zaistnieć między nimi zjawisko koluzji, czyli „współdziałania partnerów na gruncie wspólnej nieświadomości” (Willi 1996: 51; Dicks 1967: 76). Termin ten wprowadził do psychoanalizy Jürg Willi (1996), który zastosował go w psychoanalizie pary. Koluzja oznacza sekretną zмовę, tajny pakt, który prowadzi do kontynuowania i podsycania konfliktu. Zdaniem psychologa w związkach zaburzonych małżonkowie „umawiają się” na wzajemne wspieranie swojej „patologii” (Willi 1996: 59). Koluzja ma tu więc wydźwięk pejoratywny i oznacza pełną napięcia wspólną grę małżonków (koluzja – łac. *colludere* – wspólnie grać). Wydaje się, że w przypadku rodzeństwa (siostra i brat) w sferze nieświadomionej również pojawia się taki pakt, ale ma on charakter odmienny – choć może się wydawać, że służy destrukcji, w rzeczywistości dąży do integracji. Aspekt „gry” jako dynamicznego procesu, który tworzy dwoje ludzi, jest w uproszczony sposób wpisany w strukturę baśni ludowej podejmującej wątek relacji między rodzeństwem. Ów związek, choć nacechowany trudnymi doświadczeniami, prowadzi do ukazania integralności rodzeństwa. Ponieważ zachowania członków rodziny zdeterminowane są w poważnym stopniu ich osobistą historią, „umowa” ta dotyczy czterech podstawowych tematów wywodzących się z obszaru psychoanalizy, jak:

- relacja narcystyczna, która dotyczy pytania: W jakim stopniu partnerzy muszą zrezygnować z siebie dla partnera, a na ile mogą pozostać sobą?
- relacja oralna, która dotyczy pytania: W jakim stopniu ich miłość jest wyrazem dbania o siebie nawzajem, karmienia, opieki i pomagania?

- relacja analno-sadystyczna, właściwa dla pytania: Jak daleka jest autonomia każdego z partnerów w związku?
- relacja falliczno-edypalna, która dotyka problemu traktowania związku jako potwierdzenia swej męskości i zdobywania fallicznego wpływu (Willi 1996: 65–66).

Niektóre z tych tematów mogą wystąpić między siostrą i bratem. W przypadku baśni na podłoże psychologiczne nakłada się jeszcze kontekst antropologiczny, który włącza aspekt roli opiekuńczej, jaką pełni kobieta w życiu człowieka. Ponadto uruchamia go pierwotny charakter stosunków między rodzeństwem, tego typu relacje „istnieją od początku i trwają tak długo, aż osoby nimi związane umrą” (Kasten 1997: 19), a zawiązują się we „wspólnym gnieździe”. Historia Jasia i Małgosi odzwierciedla na pewno relację oralną, gdyż stosunek siostry do brata realizuje się poprzez pomoc i opiekuńczość. Nawet wtedy, gdy dziewczynka wypełnia wszystkie polecenia czarownicy, w jej działaniu dominuje troska o uwięzionego braciszka. Należy też pamiętać, że podstawowym motywem tego utworu jest zaspokajanie głodu, który dotyczy wczesnodziecięcych potrzeb oralnych. Dzieci zaspokajają je, zjadając domek czarownicy, ale część tych relacji widoczna jest w postawie siostry, która prawdopodobnie w wyniku zaburzonej relacji z matką/macochą wzięła na siebie psychiczny obowiązek „karmienia” brata⁹ (Schier 2014). Przejęcie to nastąpiło w sposób nieuświadomiony, dlatego dziewczynka radzi sobie dopiero w sytuacji skrajnego zagrożenia życia.

Według Brunona Bettelheima baśń o Jasiu i Małgosi mówi głównie o lęku przed porzuceniem i ta teza z punktu widzenia psychoanalizy zdaje się prawdziwa. Jak wiadomo, baśnie dają się odczytywać na wielu poziomach, więc można też uznać, że jest to baśń o relacjach między rodzeństwem. Na płaszczyźnie odbioru dosłownego tak właśnie „czytają” ją dzieci. O tym także wspomina słynny psycholog, w którego opinii to, że rodzeństwo za drugim razem nie trafia do domu, że napotyka „smakowity” domek, że otrzymuje pomoc od ptaków, symbolizuje osiągnięcie przez dzieci „wyższego poziomu egzystencji”. Ponadto bardzo ważny jest fakt, że dzieci ocalają się na przemian, raz robi to Małgosia, raz Jaś (Bettelheim 1985(2): 15–16). Ów aspekt współdziałania uświadamia im, że gdy będą starsze, będą mogły coraz śmielej na sobie polegać. Jest tak ważny, ponieważ dzięki niemu dzieci ocaliły życie.

Według Perre’a Péju historia Jasia i Małgosi należy do typu opowieści otwartych, w których „dziewczynka jest przedstawiona jako zręczna i sprytna, ratując brata, odnosząc zwycięstwo nad czarownicą czy odnajdując drogę (...), ale w których na końcu historii nie ma mowy ani o zapadnięciu w śpiączkę, ani o małżeństwie” (2008: 123). Obok nich istnieją też, zdaniem badacza, opowieści zamknięte, w których „dziewczynka najpierw dowodzi swojej niezależności i odwagi, podejmując działania, broniąc młodszego brata (...), odnajdując i wyzwalaając zaczarowanych braci, a następnie staje się bierna i zostaje poślubiona przez jakiegoś księcia albo króla” (Péju 2008: 122–123). Do tej grupy należy baśń *O siedmiu krukach*, opowiadająca o relacjach w rodzinie, w której pojawia się córka jako najmłodsza z rodzeństwa. Zdaniem psychologów kolejność przyjscia na świat determinuje pozycję dziecka w rodzinie. Baśnie, w których z chwilą pojawienia się najmłodszego dziecka, zwykle dziewczynki, bracia zamieniają się w ptaki i ustępują miejsca nowemu rodzeństwu, obrazują

⁹ Można się tu odwołać do zjawiska parentyfikacji, czyli konieczności przejmowania przez dziecko roli rodzica. W baśniach tu omawianych rolę tę przejmują dziewczynki, ale zwykle interpretuje się ją jako składnik procesu inicjacji. Baśń „mówi” bowiem w ten sposób, że dzieci są już gotowe na pełnienie narzuconej im roli.

w sposób symboliczny aspekt „urazu detronizacyjnego” opisany przez Alfreda Adlera (Adler 1928: 14–52 za: Kasten 1997: 42).

„Pewien ojciec miał siedmiu synów, lecz ani jednej córki, i martwiło go to bardzo, aż po pewnym czasie żona powiła mu córeczkę” (Grimm 1986c: 138). Postawa rodziców wobec tych narodzin doprowadza do tego, że bracia muszą odejść z domu. Radość z posiadania jedynaczki, chęć spełnienia jej wszelkich potrzeb, lęk przed tym, aby jej nie stracić, wywołuje przymus natychmiastowego ochrzczenia dziewczynki. Pośpiech powoduje nagłe uczucie gniewu w stosunku do synów, którzy nie przynoszą na czas wody do chrztu. Reakcja ta wynika prawdopodobnie z lęku ojca o życie upragnionego dziecka. Nerwowość, która wkrada się do rodziny, powoduje jej całkowitą destrukcję – wypowiedziane w gniewie słowa ojca materializują się¹⁰: „– Oby ci nieposłuszni chłopcy zamienili się w kruki! Ledwie wymówił te słowa, gdy nagle usłyszał nad głową szum skrzydeł, a kiedy spojrzał w górę, ujrzał siedem czarnych jak węgiel kruków, ulatujących w dal” (Grimm 1986c: 139).

Pozostająca w domu dziewczynka od tej chwili wypełniała, także w sposób symboliczny, całą przestrzeń rodzicielskiej miłości. Braci już nie było, więc wszystko, co pochodziło od rodziców, było tylko dla niej. Może gdyby ojciec nie wyręczał się dziećmi w tak ważnej sprawie, gdyby tak bardzo nie pragnął córki i nie spieszył się tak szaleńczo z jej ochrzczeniem, nie wydarzyłoby się nic złego. Może los rodziny byłby inny, gdyby matka zabrała głos. Szukając przyczyny dramatu, należałoby raczej koncentrować się na postawach rodziców: ojca – jego nadmiernej miłości do córki i rywalizacji z męskimi członkami rodziny, którymi byli jego synowie, i matki – w ogóle niepodejmującej aktywności. Wszystko to rzutuje na relacje między siostrą a braćmi. Istotne konsekwencje tej sytuacji poniosła nieświadoma niczego dziewczynka – córka, a zarazem siostra, o której mówiono w okolicy, że jest przyczyną nieszczęścia braci. Warto zwrócić uwagę na te słowa, gdyż wyrażają ludową logikę, według której to siostra (w domyśle kobieta) odpowiada za los rodzeństwa. Baśń mówi następnie, że gdy siostrzyczka dowiedziała się o nieszczęściu swych braci, „nie miała już dnia ani nocy spokojnej” (Grimm 1986c: 140). Utwór uzmysławia czytelnikowi, jak wewnętrzny konflikt wynikający z totemicznego związku z braćmi wpływa na życie psychiczne bohaterki¹¹ i objawia efekt „tajnego paktu” – współdziałania z braćmi na poziomie nieświadomości. Dziewczynka udała się w długą, niebezpieczną wędrowkę, by ich odnaleźć i uratować. Symbolika utworu sugestywnie uświadamia, jak trudne było to zadanie. W obrazach słońca zjadającego dzieci, księżycy, który w osobie wędrowniczki zwęszył ludzkie mięso, przeczuwamy czyhające na nią po drodze śmiertelne niebezpieczeństwo. Grozę sytuacji dopełnia znamieny czyn dziewczynki, która odcina sobie mały paluszek, by otworzyć zakłète wrota prowadzące do braci. W małym paluszku¹² dziewczynka chroni całą niewspółmierną z niczym miłość do nieznanego rodzeństwa – czarnych, drapieżnych ptaszyk, których w rzeczywistości nawet nie zna. To niezwykle ekspresywny obraz pokazujący, jak więzy krwi według ludologicznych prawd rządzą ludzkimi uczuciami i zachowaniem. Siedmiu chłopców zamienionych w drapieżne kruki może tu symbolizować agresywne starsze rodzeństwo, które nie pogodziło się z utratą części rodzicielskiej miłości. Taką interpretację wzmacnia scena

¹⁰ W psychologii, antropologii kulturowej i ludologii występuje pojęcie samospełniającej się przepowiedni. Baśń, korzystając z tego typu zjawiska, potwierdza jego znaczenie w rozwoju psychicznym człowieka.

¹¹ Dziewczynka nie знаła braci i nie wiedziała, że istnieją, a mimo to czuła z nimi silną więź.

¹² Warto zwrócić uwagę, że mały palec, który wydaje się najmniej ważny w dłoni, w rzeczywistości pełni w niej bardzo istotną funkcję zamykania chwytu.

przy studni (na początku opowieści), w której przepychanki braci i wyrywanie sobie z rąk garnuszka sprawiły, że żaden z nich nie zdążył na czas przynieść wody i ojciec wypowiedział klątwę.

Inaczej są tu przedstawione działania dziewczynki, która nie mogąc znieść poczucia winy, „w tajemnicy przed rodzicami jęła przygotowywać się do dalekiej drogi, ażeby odszukać i oswobodzić braci, cokolwiek miałyby to ją kosztować” (Grimm 1986c: 140). Dziewczynka dobrze zaplanowała wędrówkę: „Nie zabrała nic prócz pierścionka na pamiątkę po rodzicach, bochenka chleba na głód, dzbanka wody na pragnienie i stołeczka na zmęczenie” (Grimm 1986c: 140). Wszystkie te rzeczy przydały się jej, ale największe znaczenie w odczarowaniu braci miał pierścionek rodziców. To dzięki niemu rodzeństwo się rozpoznało. Symbol ten wskazuje, jak istotne w drodze porozumienia między rodzeństwem są relacje z matką i ojcem. W baśni *O siedmiu krukach* siostrzyczka bierze na siebie całą odpowiedzialność za uratowanie swoich braci, narażając własne życie i ponosząc osobiste straty. Opowieść ta mówi, że pojednanie między rodzeństwem warto jest każdej ceny.

W związkach między rodzeństwem występuje tu najpewniej typ relacji narcystycznej, którą potwierdza odcięcie paluszka przez siostrzyczkę i zamiana braci w kruki. Żadne z rodzeństwa nie pozostaje tu w swej dawnej postaci. Baśń pyta tym sposobem, w jakim stopniu bohaterowie mogą z siebie zrezygnować, a na ile mogą pozostać sobą, by uratować relację.

W ujęciu psychoanalitycznym rodzeństwo przedstawione w baśni pt. *Braciszek i siostrzyczka* (Grimm 1986a) symbolizuje dwa przeciwstawne aspekty osobowości. Tytułowi bohaterowie są ucieleśnieniem dwu sprzecznych uczuć, których doświadcza człowiek i których pojawienie się wprowadza wewnętrzną dezintegrację (Bettelheim 1985(1): 158–159). Przygody rodzeństwa pozwalają zrozumieć te sprzeczne uczucia i zaznać harmonii szczęśliwej egzystencji. Przyjmując tę teorię, trudno oprzeć się refleksji, że elementami tego układu są siostra i brat. Bohaterowie ci reprezentują odmienne podejście do stojących przed nimi zadań. O ile chłopiec odzwierciedla aspekt potencjalnego zagrożenia (w razie nieposłuszeństwa może stać się tygrysem lub wilkiem), o tyle dziewczynka symbolizuje „macierzyńską troskę po opuszczeniu domu” (Bettelheim 1985(1): 160). Podobnie jak w innych tego typu opowieściach jest postacią, która musi zachować rozsądek, aby uchronić braciszka przed niebezpieczeństwem. Zdaniem Bettelheima wzorce te dopełniają się wzajemnie, aby po próbach, które przejdą, stać się jednością. Warto jednak pamiętać, że w narracji literackiej wciąż mamy do czynienia z rodzeństwem. To siostrzyczka, przeczuwając, że woda w źródłach jest zaczarowana, chroni brata przed popadnięciem w autodestrukcję, a gdy ten zamienia się w sarnę, przyrzeka mu pomoc i dożgonną opiekę. Obietnica ta pozwala sądzić, że dziewczynka jest skłonna poświęcić się dla brata całkowicie. Żeński pierwiastek opiekuńczy wydaje się tu silniejszy i dojrzałszy niż męski, bo kiedy dziewczynka ma trudności, sarniátko nie podejmuje żadnej walki o jej los. Zauważmy ponadto, że bohaterka wraz z rozwojem fabuły musi stawić czoło przeciwnościom skierowanym tym razem bezpośrednio przeciw niej (zła czarownica pozbawia ją życia, a na jej miejscu pojawia się córka wiedźmy, która staje się żoną dla młodego księcia i matką ich dziecka). Podczas gdy w życiu dziewczynki zachodzą tak przerażające zmiany, braciszek wciąż pozostaje w roli sarniátky, czyli dziecka. Ludowa opowieść może ustawiać bohaterów tak blisko siebie, bo są jednej krwi. Baśnie, w których postaci obrazują sprzeczne aspekty osobowości, dla zobrazowania tego konfliktu często wykorzystują relacje braterskie. Bohaterowie tacy, nawet jeśli żyją oddzielnie, wciąż reprezentują jedność, która ukazana jest w utworze przez istnienie między nimi więzi

(może ją wyrażać użycie jakiegoś czarodziejskiego przedmiotu – noża, kłębka włóczki itp.) (Bettelheim 1985(1): 179). Uświadamia to odbiorcy, jak silny jest związek między rodzeństwem. Magiczny przedmiot, będący symbolem więzi między bratem i siostrą, zmienia się, jeżeli jednej osobie z pary grozi śmierć albo gdy umiera. Wtedy bohater, który pozostaje przy życiu, rozpoczyna działanie, by ocalić towarzysza. Obraz ten, zdaniem Bettelheima, symbolizuje wewnętrzną integrację, która daje poczucie pełni. Jednocześnie pokazuje, że tylko bezgraniczne oddanie (1985(1): 158–166), realizowane w zgodzie z „tajnym paktem”, pozwala doznawać uczucia szczęścia.

Podobnie jak w baśni *O siedmiu krukach*, tak w opowieści *O sześciu łabędziach* bracia w wyniku złego czaru zamieniają się w ptaki, a z całego rodzeństwa ocalona zostaje tylko siostrzyczka. Także i tu jej właśnie przypada trud uratowania chłopców. Dziewczynka bez dłuższego wahania rusza na ich poszukiwanie. Pozycja żeńskiej bohaterki jest tu, jak i w pozostałych utworach, sprowadzona do roli dobrej, uczynnej, ale nieco wydziedziczonej istoty¹³ (Ungeheuer-Gołąb 2014: 180). Potwierdza to ostateczny warunek, który musi wypełnić, by odczarować rodzeństwo: „– Musiałabyś przez sześć lat nic nie mówić ani się nie uśmiechać i musiałabyś przez ten czas zrobić dla nas sześć koszulek z astrów. Jeśli powiesz choć jedno słowo, cały twój trud na nic” (Grimm 1986d: 236) – instruują ją bracia. Mimo tak wymagającego zadania dziewczynka postanawia „za wszelką cenę uratować braci, chociażby miała to życiem przepłacić” (Grimm 1986d: 236). W wyniku swej decyzji siostrzyczka nie tylko spędza na drzewie sześć lat, szyjąc i milcząc, ale gdy wychodzi za mąż za króla, musi stoczyć trudną walkę z czarownicą, która porwuje jej dzieci, a ją doprowadza na stos. Baśń oczywiście kończy się pomyślnie dla rodzeństwa. Ofiara złożona przez siostrę-królową pozwala uratować braci, a ona spędza resztę życia w szczęściu u boku pięknego króla. Także w tych baśniach, w których wydaje się, że największy wysiłek ratowania relacji z rodzeństwem spoczywa na siostrze, okazuje się, że mają w nim też swój udział bracia. To oni bronią bowiem swą siostrę przed niesprawiedliwym oskarżeniem i ocalają ją od śmierci.

Podstawowy konflikt między rodzeństwem, na który zwraca uwagę psychologia, to rywalizacja. Bardzo długo uznawano tylko jej destrukcyjny charakter. W omawianych baśniach początkowo „wygrywa” siostra. To ona obejmuje „tron” po braciach, co symbolizuje stan, w którym rodzice wszelką uwagę poświęcają młodszemu dziecku. Rywalizacja między rodzeństwem może też mieć aspekt konstruktywny, wspierający (Ley 2004: 21). Gdy dziewczynka odkrywa koszulki braci lub w jakikolwiek inny sposób zwraca uwagę na ich los, rodzi się w niej siła o charakterze kreacji. Podejmuje wówczas trud uwolnienia rodzeństwa, nie licząc się z ceną tej decyzji. Jeśli spojrzymy na nią z tej perspektywy, okaże się, że obraz siostry, która się poświęca, w rzeczywistości jest obrazem siostry, która realizuje się w kreatywnym działaniu. Wydaje się, że jednym z powodów decyzji dziewczynki jest chęć pokazania braciom, rodzicom i sobie, że potrafi odwrócić los.

Pokrewna w wymowie jest *Bajka o dwunastu braciach*, w której król do brzemiennej żony wypowiada słowa: „Jeśli trzynaste dziecko, które wydasz na świat, będzie dziewczynką, każę zabić dwunastu synów, aby cały mój majątek i królestwo przypadło jej w udziale” (Grimm 1986: 60). Znowu, jak w innych tego rodzaju utworach, decyzja ojca wywołuje z podświadomości bohaterów usypiony pakt między rodzeństwem. Gdy bowiem rodzi się dziewczynka, synowie uciekają z domu, w którym ojciec przygotował już dla nich dwanaście trumien, i zaprzysięgają zemstę na każdej

¹³ Kiedy siostrzyczka znajduje mieszkanie braci, czeka na nich, siedząc pod łóżkiem.

napotkanej dziewczynie. Po wielu latach dziewczynka znajduje w domu dwanaście koszulek i poznawszy tragiczną historię braci, wyrusza, aby ich odszukać. W procesie pojednania z braćmi królewna popełnia błąd, zrywa bez pytania rosnące przed domem lilie. Baśń opowiada tym obrazem, że żeńskość nie może działać samodzielnie, że jest ułomna. Bracia zamieniają się w kruki, a ich siostra, aby ich uratować, musi przez siedem lat przebywać na drzewie, milczeć, nie uśmiechać się i prząść. Psychoanalitycy twierdzą, że czas wyłączenia, swoiste *floating* (Bron 2000), który jest właściwy baśniowym bohaterkom, jest im dany w celu zharmonizowania wewnętrznej struktury ich psychiki (Ungeheuer-Gołąb 2013: 193–209). Godząc się z tym twierdzeniem, warto zaakcentować rolę, jaką w tej historii odgrywa dziewczynka-siostra, istota związana z braćmi-chłopcami tajemną, nieśmiertelną i tak silną więzią, że wyzwala ją w niej nieporównywalną z niczym chęć poświęcenia się dla nich kosztem utraty siebie. Bohaterka, podobnie jak i inne omawiane tu siostry, bez wahania podejmuje to wyzwanie, wyrzekając się siebie i własnego życia. Wydaje się, że jest to dla niej rodzaj kary, ale jak zauważa Péju, „w tym okresie dziewczynka jest naprawdę sobą, niezależna i otwarta na przygodę: jest prawdziwym podmiotem” (2008: 127). Tylko dzięki takiej postawie, która bierze się z podświadomych, wewnętrznych aspektów napędzanych psychiką siostry, bohaterka jest w stanie uratować braci.

Bibliografia

- ADLER, A. (1928). *Characteristics of the first, second, and third child*. “Children”, nr 3, s. 14–52.
- BETTELHEIM, B. (1985). *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*. T. 1–2 (przeł. D. Denek). Warszawa: PIW.
- BRON, A. (2000). *Floating as an analytical category in the narratives of Polish immigrants to Sweden*. W: *Allvarling debatt och rolig lek. En festskrift tillägnad Andrzej Nils Ugglå* (s. 119 – 132). M. Bron, E. Szwejkowska (red.). Uppsala: Uppsala Universitet.
- CAPODECI, S. (2006). *Rodzeństwo – Jaś i Małgosia czy Kain i Abel* (przeł. K. Klauza). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- DICKS, H.V. (1967). *Marital tensions. Clinical studies towards a psychological theory of interaction*. New York: Basic Books.
- ESTÉS, C.P. (2001). *Biegnąca z wilkami. Archetyp dzikiej kobiety w mitach i legendach* (przeł. A. Cioch). Poznań: Zysk S-ka Wydawnictwo.
- FREUD, Z. (1997) *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- GRIMM, W. i J. (1986). *Bajka o dwunastu braciach* (przeł. M. Tarnowski). W: *Baśnie braci Grimm* (s. 60–66). T. 1 (il. E. Murawska). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- GRIMM, W. i J. (1986a). *Braciszek i siostrzyczka* (przeł. M. Tarnowski). W: *Baśnie braci Grimm* (s. 68–75). T. 1 (il. E. Murawska). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- GRIMM, W. i J. (1986b). *Jaś i Małgosia* (przeł. M. Tarnowski). W: *Baśnie braci Grimm* (s. 87–95). T. 1 (il. E. Murawska). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

- GRIMM, W. i J. (1986c). *O siedmiu krukach* (przeł. M. Tarnowski). W: *Baśnie braci Grimm* (s. 138–142). T. 1, il. E. Murawska. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- GRIMM, W. i J. (1986d). *O sześciu łabędziach* (przeł. M. Tarnowski). W: *Baśnie braci Grimm*, t. 1 (il. E. Murawska) (s. 233–238). Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- KASTEN, H. (1997) *Rodzeństwo. Idealy, rywale, powiernicy*. Warszawa: Springer PWN.
- KOBIERZYCKI, T. (2011). *Filozofia osobowości*. Warszawa: Eneteia.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2012). *Gender w literaturze dla dzieci i młodzieży. Wzorce płciowe i kobiece repertuar tematyczny*. Słupsk: Wydawnictwo Naukowe Akademii Pomorskiej.
- LEY, K. (2004). *Rodzeństwo – miłość, nienawiść, solidarność* (przeł. A. Kosiarska). Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- PARKER, J., Stimpson J. (2003). *Rodzeństwo – rywalizacja i miłość. Co powinni wiedzieć rodzice* (przeł. A. Jacewicz). Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- PÉJU, P. (2008). *Dziewczynka w baśniowym lesie. O poetykę baśni w odpowiedzi na interpretacje psychoanalityczne i formalistyczne* (przeł. M. Pluta). Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- PROPP, W. (2003). *Historyczne korzenie bajki magicznej* (przeł. J. Chmielewski). Warszawa Wydawnictwo KR.
- PROPP, W. (1976). *Morfologia bajki* (przeł. W. Wojtyga-Zagórska). Warszawa: Książka i Wiedza.
- SCHIER, K. (2014). *Dorosłe dzieci. Psychologiczna problematyka odwrócenia ról w rodzinie*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- UNGEHEUER-GOŁĄB, A. (2014). *O dobrej dziewczynie (na podstawie wybranych baśni braci Grimm)*. „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria”, XIV(173), 173–186.
- UNGEHEUER-GOŁĄB, A. (2013) *Siedząca na drzewie... W poszukiwaniu żeńskich wzorców osobowych w literaturze dla dzieci*. W: B. Niesporek-Szamburska i M. Wójcik-Dudek (red.), *Nowe opisanie świata. Literatura i sztuka dla dzieci i młodzieży w kręgach oddziaływań* (s. 193–209). Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- WILLI, J. (1996). *Związek dwojga. Psychoanaliza pary* (przeł. M. Szewcow-Szewczyk). Warszawa: Jacek Santorski & Co.
- YANAI-MALACH, Ch., *Moses, Aaron, Miriam. Integrative sibling relationship*, referat wygłoszony podczas I Międzynarodowej Konferencji Psychoterapii Dorosłych i Psychoterapii Dzieci i Młodzieży nt. *Rodzeństwo – rywalizacja i zawiść – współlistnienie i troska*, 14–16 X 2011.

ALICJA UNGEHEUER-GOLĄB

THE LITTLE BROTHER AND THE LITTLE SISTER: ON THE "SECRET PACT" BETWEEN SIBLINGS IN SELECTED TALES

The text discusses the relationship between siblings in selected folk tales. The author is interested in the ties between her sister and brother / brothers exemplified with the heroes of the fairy tale. The sample material is selected folk tales from the collection of Brothers Grimm in the translation of Marcei Tarnowski. The author assumes there appears a special bond between the brother and sister, the protagonists of the fairy tale. The author refers to this bond as a "secret system". She invokes psychoanalytical contexts (Bruno Bettelheim, Clarisa Pincola Estés, Pierre Péju, Jurg Willi, Salvatore Capodeci) and tries to show that the behaviour of the siblings towards each other is caused by a "secret system" or something like a "collusion". Of particular importance here is the position of the sister who rescues her brother or brothers from oppression and the phenomenon of cooperation of the characters in a dangerous situation.



IWONA RZEPNIKOWSKA Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
JULIA KRASZENINNIKOWA Rosyjska Akademia Nauk, Syktywkar

SPRAWOZDANIE Z MIĘDZYNARODOWEJ KONFERENCJI NAUKOWEJ „FOLKLOR I INSPIRACJE LUDOWE W LITERATURZE W BADANIACH WSPÓŁCZESNYCH”, TORUŃ, 28-29 MAJA 2018 ROKU

W dniach 28-29 maja 2018 roku odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa „Folklor i inspiracje ludowe w literaturze w badaniach współczesnych” (<http://www.rosjdialog.umk.pl/program2.pdf>). Organizatorami tego przedsięwzięcia była Katedra Filologii Słowiańskiej Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz Sekcja Folkloru Instytutu Języka, Literatury i Historii Centrum Naukowego Uralskiego Oddziału Rosyjskiej Akademii Nauk w Syktywkarze. Podczas dwudniowych obrad wystąpiło kilkudziesięciu badaczy z licznych ośrodków naukowych w Polsce (Bydgoszcz, Wrocław, Lublin, Łódź, Poznań, Toruń) i w Rosji (Syktywkar, Nowokuźniek, Orzeł, Perm, Kirów, Moskwa), a także z Chińskiej Republiki Ludowej (Henan).

Głównym celem konferencji było omówienie zagadnień związanych z miejscem, jakie zajmuje folklor w badaniach współczesnych oraz problemów dotyczących inspiracji ludowych w literaturze. Większość wystąpień była poświęcona komparatyście folklorystyczno-literaturoznawczej w polskim i rosyjskim dyskursie naukowym: literacko-artystycznym interpretacjom ludowych postaci, motywów i wątków, a także literackim inspiracjom w folklorze oraz typologii związków literatury i folkloru. Uczestnicy spotkania podjęli ponadto dyskusję na temat poetyki i semantyki tekstu folkloru, środków językowo-stylistycznych przekazu ustnego, folkloru obrzędowego i współczesnych praktyk rytualnych, badań regionalnych, lokalnych, konfesyjnych tradycji ludowych i kultur. Poczynionym obserwacjom towarzyszył też namysł nad tym, co można nazwać filozoficznym przesłaniem folkloru, a więc określony model świata, zespół wierzeń i przeświadczeń o otaczającej rzeczywistości, norm i wartości respektowanych przez większą społeczność.

Uroczystego otwarcia konferencji dokonał Prodzikan ds. Studenckich i Kształcenia, dr hab. Dariusz Pniewski, który powitał wszystkich prelegentów, życzył im owocnych obrad i wyraził nadzieję, że współpraca między Uniwersytetem Mikołaja Kopernika a Instytutem Języka, Literatury i Historii Centrum Naukowego Uralskiego Oddziału RAN w Syktywkarze będzie miała różnorodny charakter i przyniesie wymierne korzyści dla obu stron. W imieniu organizatorów przedsięwzięcia gości powitały dr hab. Iwona Rzepnikowska, prof. UMK oraz dr Julia Kraszeninnikowa. Następnie rozpoczęła się część plenarna obrad, podczas których zostało wygłoszonych pięć referatów w większości wypadków poświęconych wzajemnym związkom literatury i folkloru.

Prelegentów interesowały problemy ustnego typu komunikacji i gatunkowego modelu bajki magicznej w procesie literackiej inicjacji dziecka, w kształtowaniu jego czytelniczych potrzeb i nawyków. Ponadto na przykładzie lamentów pogrzebowych oraz oracji weselnych zostały omówione mechanizmy adaptacji przez kulturę ludową autorskich tekstów literackich. Podjęto też rozważania na temat typologicznego podobieństwa łączącego staroruski apokryf „Сказание о цанашего Агапия” z tekstami folkloru, głównie bajki magicznej i legendy, na poziomie motywów i systemu postaci. Dzielono się swoimi obserwacjami dotyczącymi funkcjonowania tradycji ludowej w społeczności oderwanej od kultury macierzystej, wykorzystując w charakterze materiału egzemplifikacyjnego repertuar zespołu „Jarzumbek” ze wsi Wierszyna na Syberii.

Następnie obrady toczyły się w sekcjach tematycznych. Tę część konferencji zainicjowały referaty poświęcone folklorowi obrzędowemu i współczesnym praktykom

rytualnym. Wszyscy prelegenci prezentowali najnowsze ustalenia w tym zakresie, odwołując się do materiałów zebranych podczas badań terenowych prowadzonych w różnych rejonach Rosji. Mowa była o zwyczajach pogrzebowych i zaduszkowych związanych z pochówkiem dzieci poza terenem czynnych cmentarzy na obszarze Komi-Piermiackiego Okręgu Autonomicznego; opowieściach o wróżbach podejmowanych w okresie zimowego przesilenia, zapisanych w ostatnich latach we wsi Łojma (Republika Komi); notowanych na Białorusi w latach 2013-2018 praktykach i rytuałach opartych na wykorzystaniu pieniędzy w tradycyjnych obrzędach rodzinnych (wesele, pogrzeb) oraz we współczesnej przestrzeni miejskiej (np. przez turystów, członków subkultur młodzieżowych). Szczególną uwagę zwrócono na konsekwencje, jakie dla zrytualizowanych „pieniężnych” zachowań miała reforma walutowa na Białorusi w 1994 roku, kiedy w obiegu znalazły się jedynie banknoty. Pojawił się też problem nominacji językowych oraz specyfiki przygotowania i wykorzystania pieczywa podczas obrzędu weselnego przez mieszkańców ukraińskiej enklawy Obwodu sarałowskiego.

W sekcji „Poetyka i semantyka tekstu ludowego” wygłoszono siedem referatów. Pokazały one, że niesłabnącym zainteresowaniem badaczy wciąż cieszy się bajka ludowa. Ponadto w polu naukowych obserwacji znalazły się legenda miejska, zamówienie oraz folklor pieśniowy. W dwóch wystąpieniach nawiązano do słownika polskiej bajki ludowej przygotowywanego w ramach grantu Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego (<http://bajka.umk.pl/>). Dotyczyły one odpowiednio sposobu przedstawienia duszy w różnych odmianach gatunkowych bajki oraz znaczenia i funkcji motywu ognia w narracjach bajkowych oraz prozie niebajkowej, przy czym w drugim przypadku przykłady zaczerpnięto nie tylko z tradycji polskiej, ale także wschodniosłowiańskiej. Ponadto zaprezentowano wyniki badań nad rekonstrukcją wizji zaświatów demonicznych przeprowadzoną w oparciu o korpus tekstów o diable oszukanym przy podziale plonów. Dwoje prelegentów nawiązało w swych wystąpieniach do współczesnej tradycji ludowej. Jeden z referatów został poświęcony postfolklorystycznym transformacjom Baby Jagi i wiedźmy, a drugi koncentrował się na problematyce rodzimej legendy miejskiej, jej właściwościach gatunkowych oraz relacjach z tradycyjnym podaniem wierzeniowym. Poza gatunkami narracyjnymi obiektem naukowych dociekań stał się folklor pieśniowy Obwodu Kemerowskiego oraz zaklęcia i zamówienia zapisane w środowisku staroobrzędowców mieszkających w Polsce.

Zainteresowanie badaczy wzbudziła problematyka funkcjonowania tradycji wykonawczej w czasach współczesnych, czemu została poświęcona oddzielna sekcja tematyczna. Oglądowi poddano dorobek poetycki starowierców z Suwalszczyzny, rekonstruując na jego podstawie koncept „młodość”, a także repertuar współczesnych opowiadaczy miejskich, zwracając szczególną uwagę na sposób kreowania przez nich ich własnej tożsamości oraz nawiązywania do tradycji oralnej.

Jak wspomniano wcześniej, duże zainteresowanie uczestników konferencji wzbudził problem inspiracji ludowych w literaturze. Prelegenci analizowali tę odmianę twórczości słownej pod kątem obecności ludowych wątków i motywów, charakterystycznych dla folkloru postaci, rozwiązań fabularno-kompozycyjnych, gatunkowych i środków językowo-stylistycznych. Odwoływano się przy tym do literatury polskiej, rosyjskiej, serbskiej, głównie XIX-XXI wieku. Ponadto omówiono dorobek literacki regionalnych twórców zainspirowanych folklorem wiackim, który, jak w przypadku Komiaków, był jednym z czynników kształtującym ich mentalność i poczucie tożsamości narodowej.

W polu obserwacji naukowych znalazły się też zagadnienia z zakresu religijności ludowej. Odwoływano się do staroruskiego wzorca świętości i jego literackich odwo-

rowań w twórczości Fiodora Dostojewskiego i Swietłany Wasilenko oraz poszukiwano źródeł kultu św. Andrzeja Boboli powstałego w miejscu jego urodzenia, czyli we wsi Strachocina, co jest o tyle interesujące, że w porównaniu do innych ośrodków kult ten pojawił się tam stosunkowo późno (1988 r.).

Wiele z zaprezentowanych podczas konferencji referatów wywołało ożywioną dyskusję, w której prelegenci mieli możliwość uszczegółowienia problematyki swoich wystąpień, a także zapoznania się z propozycjami innego ujęcia podejmowanych zagadnień. Konferencja pokazała ponadto potrzebę wymiany doświadczeń na temat badania folkloru i jego wielorakich związków z literaturą oraz sposobów uprawiania komparatystyki literaturoznawczo-folklorystycznej. I choć nie przyniosła ona jednoznacznych rozstrzygnięć w tym zakresie, wypada żywić nadzieję, że w jej trakcie udało się poczynić pewne ustalenia, zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, które mogą okazać się istotne dla badań na temat zaproponowany przez organizatorów toruńskiego przedsięwzięcia.



RECENZJA LEKSYKONU *POWIEŚCI GRAFICZNE*

Powieści graficzne. Leksykon (2015).
S. J. Konefał (red.). Warszawa: Timof i cisi
wspólnicy, ss. 544.

Choć oficjalnie datowany na 2015 rok leksykon powieści graficznej, wydany przez znaną fanom komiksu oficynę Pawła Timofiejuka, ukazał się na księgarskich półkach dopiero przed ponad rokiem, opóźnienie to nie zmienia jednak faktu, że trudno przeoczyć pojawienie się tej książki. I bynajmniej nie chodzi tu o rozmiary i objętość tej pracy, chociaż i one są imponujące (całość opublikowana w formacie A4 liczy bowiem blisko 550 stron). Zapowiadany już wcześniej przez znawców tematu leksykon z pewnością nie zawodzi oczekiwań zarówno wielbicieli gatunku, akademickich badaczy, naukowców, jak i wszystkich, którzy po prostu chcieliby się dowiedzieć czegoś więcej o powieści graficznej. A pogodzenie potrzeb i interesów tych różnych grup czytelników nigdy nie jest sprawą prostą, stąd na tym większe uznanie zasługuje praca zespołu trzynastu autorów odpowiedzialnych za recenzowany tu tom, nad którym naukową redakcję sprawował Sebastian Jakub Konefał.

W grupie tej wraz z redaktorem zdecydowanie najsilniejszą reprezentację stanowią znani i uznani gdańscy badacze z Jerzym Szyłakiem na czele. Ale obok niego czy Pawła Sitkiewicza oraz młodych gdańskich autorów znajdziemy, m.in. także nazwiska Michała Traczyka, Michała Błazejczyka z „Zeszytów Komiksowych” czy Daniela Kai z Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu.

Po tych wstępnych słowach pochwały można by wprowadzić mimo wszystko trochę ponarzekać, że leksykon ukazuje się na naszym rodzimym rynku nie o kilka miesięcy, lecz co najmniej o kilka lat za późno, odkąd pojawił się w dyskursie badawczym przejęty z oceanu od Willa Eisnera termin *graphic novel*. I jest w tym jakaś racja. Z pewnością podejmując się wyzwania napisania książki o powieści graficznej, autorzy zdawali sobie

sprawę, że nie wchodzi na teren dziewiczy, że nie wprowadzają w obieg problemów zupełnie nieznanych. Przeciwnie – wydaje się, że funkcjonująca w obiegu nazwa „powieść graficzna” była już w pełni przyjęta i oswojona. Inna rzecz, czy rzeczywiście w pełni rozumiana.

I właśnie tę lukę starają się autorzy omawianej tu książki zapłacić, wprowadzając lub usiłując wprowadzić niejaki porządek do nie plewionego genologicznego ogródka, na którym komiks spotyka się z powieścią graficzną, a ta ostatnia sąsiaduje np. z – dajmy na to – powieścią obrazkową. Piszę tu o usiłowaniach, bo w trakcie prowadzonych przez siebie prac porządkowych twórcy *Powieści graficznej. Leksykonu* mimochodem sami pewien chaos wprowadzają, ponieważ zaproponowana w tytule ich książki gatunkowa nazwa jest po części myląca. Rzecz w tym, że ambicje i korzyści płynące z lektury tej książki dalece wykraczają poza gatunkowe granice, w których zwykle umieszcza się słownikowo-encyklopedyczne wydawnictwa. Wydana przez timofa i cichych współników praca, a właściwie zawarte w niej rozstrzygnięcia, diagnozy i rozpoznania mają tę wartość, że odtąd chcąc pisać poważnie o powieści graficznej jako szczególnej formie gatunkowej, nie będzie można tego zrobić bez odwołania się do tej pozycji. Wydaje się bowiem, że wyznacza ona – po pierwsze – pewien horyzont problemowy związany z obrazkową formą prowadzenia narracji. Po drugie zaś, jest propozycją ustanowienia pewnego kanonu tekstowego będącego czymś więcej niż tylko świadectwem estetycznych preferencji poszczególnych autorów haseł. To zaś oznacza, że tak zdefiniowane cele zdeterminowały wyraźny podział książki na dwie części – teoretyczną, zatytułowaną *Wokół powieści graficznych*, oraz „właściwą”, składającą się z chronologicznie ułożonych 144 haseł zawierających omówienia i analizy utworów komiksowych, które miały – jak pisze we

wstępie Konefał – „największy wpływ na rozwój powieści graficznej”.

Wbrew oryginalnej kompozycji kilka słów krótkiego komentarza chciałbym najpierw poświęcić wyborowi tytułów i zasadom ich opracowania dokonanym przez autorów książki. Bynajmniej nie zamierzam tu spierać się i dyskutować z dokonaną selekcją. Nie tylko dlatego, że moja wiedza i kompetencje są znacznie skromniejsze od twórców leksykonu (pozostawmy mimo wszystko przy tym niezręcznym terminie) wykazujących się nie tylko wprost manifestowaną fascynacją obrazkowymi formami opowiadania, ale równocześnie bardzo dobrą znajomością tej materii, czego najlepszym świadectwem jest obecność w książce wielu tytułów nieznanymi polskim czytelnikom.

Skądinąd bardziej interesuje mnie tu fortunna decyzja, by prezentować wybrane w pracy utwory w porządku diachronicznym, zaczynając od *Corto Maltese. Ballady o słonym morzu* Hugo Pratta pochodzącej z drugiej połowy lat 60. XX wieku, a na *Building Stories* Chrisa Ware’a z 2012 roku kończąc. Powtórzę, że pomysł ten wydał mi się trafny z tego względu, że pozwala on lepiej rozpoznać metamorfozy komiksowych konwencji, stwarza możliwość poważnej zabawy w tropienie podobieństw, nawiązań, ale też innowacji i różnic. I wartości tego rodzaju czy sposobu lektury leksykonu nie szkodzi niebezpieczeństwo ulegnięcia iluzji, że istnieje w obszarze genologicznych przeobrażeń jakieś wyraziste *continuum*, jasna linia ewolucji gatunkowej. Na szczęście bowiem, kiedy czyta się poszczególne hasła i zawarte w nich komentarze, groźba takiej utopijnej wizji schodzi na plan dalszy. W hasłowo opracowanych charakterystykach poszczególnych utworów rzuca się w oczy coś innego. Wyraźnie eksponowane w leksykonie silne związki omawianych utworów z innymi tekstami kultury – literaturą, kinem, malarstwem.

To mocne przeświadczenie o ważnej roli intersemiotycznych oddziaływań stanowi część wspólną kilku z sześciu teoretycznych opracowań, które otwierają książkę (mam tu na myśli zwłaszcza dwa

szkice Jerzego Szyłaka, tekst Pawła Sitkiewicza i rozważania Sebastiana Jakuba Konefała *expressis verbis* poświęcone związkom komiksu z medium filmowym). Wiąże się ono w sposób oczywisty z chęcią możliwie kompleksowego spojrzenia na *casus* powieści graficznej. Stąd w tej części książki spotkamy się z próbą nakreślenia historii i ewolucji tego gatunku, wskazania na polu poetyki jego konstytutywnych strukturalnych czy formalnych cech. Wyrażna w przywoływanych pracach jest również intencja przybliżenia kulturowych kontekstów (wraz z osobnym omówieniem japońskiej mangi) kluczowych zarówno dla wykształcenia się powieści graficznej, jak i jej zadowomwienia się we współczesnej kulturze.

Co ważne, czytając te dociekania nie trudno dostrzec, że autorzy podejmują ze sobą mniej lub bardziej ukryty polemiczny dialog z większą lub mniejszą estymą odnosząc się do opisywanego problemu. Przemyśław Zawrotny np. we fragmencie swojej analizy opatrzonym znamionym tytułem *Po co nam powieść graficzna?* stawia pod znakiem zapytania funkcjonalność tego terminu z racji wyrazistej rozbieżności celów i sposobów jego ujęcia przez badaczy i zamiast niego postuluje „wyznaczenie nowego obszaru twórczości komiksowej, który dałby się objąć terminem *graphic novel*”, w którym należałoby umieścić jako wzorcowe, ewidentne przykłady teksty mające fundować coś na kształt „twardego centrum” definicji.

Z kolei mniej radykalny w tym względzie Jerzy Szyłak też dostrzega słabość i nieprecyzyjność popularnych formuł tłumaczących istotę *graphic novel* i domaga się „czegoś więcej”, a ratunku szuka proponując zwrot w stronę tradycyjnej literackiej taksonomii i wprowadzenie większej liczby genologicznych określeń (takich jak: nowela, opowiadanie czy opowieść). Nie wchodząc w szczegóły wszystkie te pomysły i jeszcze inne zawarte w książce propozycje świadczą o wyraźnym semiotyczno-strukturalnym nastawieniu. Lista nazwisk, które pojawiają się w tekście Szyłaka tam, gdzie podejmuje się próby „porządkowania gatunku” dowodzi

tego jasno (pojawiają się na niej m.in. Umberto Eco, Jurij Łotman, Jerzy Ziomek).

Jakkolwiek rozumiem, doceniam i w wielu punktach zgadzam się z autorami *Powieści graficznej. Leksykonu*, to jednak zarazem nie mogę oprzeć się wrażeniu, że twórcza praktyka wymyka się dziś wszelakim próbom paradygmatycznego myślenia o powieści graficznej, literaturze, a przypuszczalnie o całej współczesnej popkulturze. Omawiane przecież w książce poszczególne utwory dowodzą tego najlepiej. Stąd nieśmiało zamiast propozycji stworzenia czegoś na kształt genologicznej komisji nadzoru (swego czasu proponowali to Gerard Genette, a u nas Stefania Skwarczyńska) proponowałbym raczej podążanie w stronę nowej postaci genologii multimedialnej, by posłużyć się tu terminem powołanym do życia jeszcze w latach 90. ubiegłego wieku przez Edwarda Balcerzana. W tej perspektywie genologicznej obok struktury, autora, medium i odbiorcy należałoby uwzględnić również i czynniki perswazyjno-marketingowe, które przecież tak ważną rolę odegrały w przypadku powieści graficznej.

To ostatnie spostrzeżenie wywołane lekturą leksykonu, nie tyle krytyczne w swej naturze co raczej mające charakter dialogicznego skojarzenia czy nawiązania, proponowałbym uznać za jeszcze jeden walor recenzowanej tu książki. Daje ona bowiem gwarancję otwarcia się na dzisiejsze problemy kultury popularnej, w jakimś sensie np. stawiając pośrednio pytanie o sens i/lub możliwość kształtowania czegoś, co można by uznać za kanon(y) kultury popularnej w ogóle.

Nie tylko z tego powodu jestem przekonany, że zbiorowa praca trzynastu badaczy komiksu powinna stać się pozycją obowiązkową na akademickich listach lektur dedykowanych kulturze popularnej, mając wszakże tę przewagę nad innymi tego typu tekstami, że o przyjemności z jej czytania będą mogli mówić nie tylko akademicy czy studenci, ale także czytelnicy, których fascynuje medium określane dziś mianem powieści graficznej.

MARIUSZ KRASKA
Uniwersytet Gdański



CHWIEJNYM KROKIEM W STRONĘ KULTURY CHŁOPIEJSZKIEJ

Iwański, P. (2016). *Czy kultura ludowa/wiejska/chłopska to temat wart jeszcze rozmowy?* Busko Zdrój: Wydawnictwo Eudajmonia-Zdrój, ss. 114.

Zwykło się mawiać, że epoki ideowe dokonują autorefleksji i autoidentyfikacji dopiero u swojego schyłku. Jeśli rzeczywiście jest to prawda, to dla tradycyjnej kultury chłopskiej nadszedł najwyższy czas na taką myśl. Bowiem czy jesteśmy z tego zadowoleni czy nie – agonia kultury ludowej w takiej formie, w jakiej istniała ona w poprzednich wiekach, jest faktem. Niemniej jednak większość współczesnej polskiej antropologii nie wykazuje zainteresowania tradycyjną kulturą chłopską, zupełnie tak, jakby pole badawcze zostało już gruntownie przebadane, albo na wnikanie w zagadnienie pozostało jeszcze dużo czasu. Jedną z prób poruszenia tego zagadnienia stanowi tekst Piotra Iwańskiego, doktora nauk filozoficznych (KUL) oraz absolwenta studiów rolniczych (ARwK) *Czy kultura ludowa/wiejska/chłopska to temat wart jeszcze rozmowy?* Stanowi on próbę odpowiedzi na tytułowe pytanie z perspektywy refleksji filozoficznej oraz aktualnej sytuacji społeczno-kulturowej. Szczególnie intrygujący jest fakt, że autor, urodzony w wsi, posiada wykształcenie zarówno rolnicze, jak i humanistyczne. Stanowi więc w jednej osobie swego rodzaju pomost pomiędzy „wielkim” światem nauki, a „prostym” światem kultury ludowej.

Książka jest ponad stustronicową broszurą, napisaną żywym, wręcz gawędziarskim językiem i opatrzoną licznymi ilustracjami. Z naukowego punktu widzenia można by to uznać za wadę – tekst ma dość luźną formę, nieprecyzyjny aparat bibliograficzny, większość przedstawianych w nim rozumowań opartych jest na dowodach o charakterze anegdotycznym. Niemniej jednak sam Autor nie pretenduje do nazywania swojego tekstu wyczerpującą rozprawą czy też złożoną monografią, przyjmując skromne i raczej adekwatne określenie „rozprawki”. Nie oznacza to jednak, że tekst zupełnie nie jest

wart uwagi profesjonalnego kulturoznawcy czy etnologa. Nie jest on naukowy w znaczeniu formy, precyzji i pewnych konwencji, ale jest on naukowy wtedy, gdy naukowość pojmujemy jako stawianie istotnych pytań i poszukiwanie wniosków. Niektóre ze spostrzeżeń autora uważam za słuszne i warte do upowszechnienia. Konstrukcja publikacji jest klarowna: najpierw autor przedstawia motywację, które skłoniły go do napisania tekstu. Jest to szczytna chęć wzbudzenia dyskusji na temat kultury ludowej (o stosowaniu tego pojęcia przez autora piszę poniżej) – przede wszystkim jej szansa na przetrwanie oraz jej miejsca we współczesnym świecie. Następnie autor przechodzi do wskazania głównych – jego zdaniem – podstaw i cech kultury ludowej. Łączy się to z szerszą refleksją na temat miejsca kultury w społeczeństwie – jej relacji wobec społeczności i funkcji, które wobec niego pełni. Prowadzi to do konkluzji oraz zachęty w stronę czytelnika, by sam również podjął refleksję nad zagadnieniem. Autor nie proponuje pełnej, wyczerpującej odpowiedzi na postawione w tytule pytanie. Jedynie sygnalizuje swoje stanowisko (zasadniczo uznające tradycyjną kulturę ludową za byt, który w znacznej mierze już przeminął, jednakże jest wart pamięci, która może pełnić istotną funkcję społeczną), ale to w gestii czytelnika pozostawia ostateczny werdykt. Tekst kończy *postscriptum*, w którym autor rozważa stosunek Kościoła Katolickiego wobec kultury, a przede wszystkim pobożności, ludowej widząc w Kościele sojusznika tych fenomenów.

Nim jednak przejdę do wskazania tego, co moim zdaniem decyduje o wartości omawianej publikacji, chciałbym zwrócić uwagę na pewne mankamenty.

Za pierwszy z nich, w mojej opinii kluczowy, należy uznać nieprecyzyjność podstawowej terminologii. Już w tytule autor używa zamiennie terminów kultura ludowa, kultura wiejska i kultura chłopska. Problem w tym, że nie są to synonimy. Kultura ludowa to kultura, w uproszczeniu,

nieelitarniej części społeczeństwa – zarówno wiejskiej jak i miejskiej. Kultura wiejska to kultura mieszkańców wsi, a na wsi mieszkali i pracowali przecież nie tylko chłopci, ale i np. uboga szlachta, która posiadała nieco inną od chłopów obyczajowość. Kultura chłopska – którą tak naprawdę na myśli zdaje się mieć autor – to zaś kultura konkretnego stanu czy też grupy społeczno-zawodowej, a zarazem najwięszy spośród używanych tu trzech terminów. W równie nieprecyzyjny sposób autor posługuje się terminem „kultura”. W samym tytule jak i większości przypadków zdaje się przezeń rozumieć ogół zwyczajów i dziedzictwa danej ludności, w innych zaś miejscach (np. s. 59) podaje ją jako jakiś byt zewnętrzny od człowieka, coś co jest jakimś oddzielnym od społeczności bytem, który wpływa na jednostki. Czasami także używa słowa „kultura” w znaczeniu wartościującym (s. 67), co utrudnia przeprowadzenie obiektywnego, klarownego wyводу.

Drugim problemem jest uboga baza bibliograficzna tekstu. Owszem, autor deklaruje, że jego praca nie jest monografią, a więc nie należy wymagać od niego wyczerpującej bazy tekstowej. Iwański w swojej pracy przypisuje skromną pozycję. Jednakże nadmierne braki w lekturach powodują to, że niejednokrotnie zdaje się on wyważać otwarte drzwi. Podaje przesłanki, przeprowadza rozumowanie i... dochodzi do wniosków, które istnieją w literaturze przedmiotu od kilkudziesięciu lat. Szczególnie dotkliwy jest w mojej opinii brak odwołań do klasycznej monografii Daniela Olszewskiego *Polska Kultura Religijna na Przełomie XIX i XX wieku*. Dzięki oparciu się na niej autor mógłby z tego, co w jego tekście stanowi nieraz punkt dojścia, uczynić punkt wyjścia. Bez wątpienia podwyższyłoby to walory pracy i umożliwiło dotarcie do nowych, odkrywczych konkluzji. Szczególnie, lecz nie wyłącznie, mam tu na myśli fragmenty tekstu dotyczące tradycyjnej mentalności i religijności chłopskiej (Olszewski 1996: 147–222).

Kolejnym problemem jest fakt, że pomimo licznych trafnych spostrzeżeń co do

obecnego stanu kultury ludowej i prób jej „wskrzeszania” (o czym piszę także poniżej), autor zdaje się czasem przedstawiać jej położenie w zbyt czarnych barwach. Dla niego sytuacja jest właściwie przegrana – lud, rozumiany jako nośnik kultury ludowej, odchodzi, a nikt właściwie się nim nie interesuje. W jego opinii próby „wskrzeszenia” kultury ludowej mają zaś charakter instrumentalny i karykaturalny. W rzeczywistości jednak chyba nie jest aż tak źle. Tak zwany luźny i nieformalny ruch *in crudo*, złożony głównie z różnorodnych operujących samodzielnie bądź w grupkach ludoznawców-entuzjastów, którzy często na własną rękę wnikają w świat kultury ludowej, dość prężnie się w Polsce rozwija i przyjmuje różne odcienie. Z zasady ma on charakter praktyczny, a nie teoretyczny – raczej nie tworzy się tekstów teoretycznych czy opracowań naukowych, lecz niejako włącza się w kulturę ludową, dając jej nowe, młodsze pokolenie, które śpiewa, tańczy czy gra na instrumentach, starając wzorować się na prawdziwych ludowych artystach i ich działalności czy też dochodząc do swoich wniosków poprzez wnikliwą analizę źródeł historycznych. Przykłady można mnożyć – od zainteresowanych polską tradycją religijnego śpiewu ludowego dr. Bartosza Izbińskiego (współpracownik Instytutu Sztuki PAN, lider i założyciel zespołu Jerycho) czy Adama Struga (Monodia Polska) po trudniących się w praktyce muzyką taneczną Kapelę Brodów i wielu, wielu innych. Powstają także związane z tą tematyką wydarzenia, jak szczeciński Turniej Muzyków Prawdziwych. Być może nie jest więc aż tak źle, jak to widzi autor? Może jednak szczerze i rozsądne zainteresowanie prawdziwą kulturą ludową powoli wzrasta, co daje pewną nadzieję?

Zadziwia także fakt, że choć autor omawia zagadnienia kultury ludowej, nie odnosi się bezpośrednio do jej utworów. Pojawiają się liczne wspomnienia dzieł Mickiewicza, Norwida czy Reymonta (szczególnie *Pielgrzymki do Jasnej Góry*) – słowem różnych twórców „kultury wysokiej”. Jednak chłopci we własnej osobie zasadniczo nie

mają szansę się wypowiedzieć. Choć autor wyraźnie stara się unikać paternalizacji, nie dopuszcza ich do głosu. Pomimo licznych fragmentów, w których Iwański broni ich podmiotowości, nie przedstawia on ich myśli czytelnikowi – brakuje cytatów ze źródeł ich autorstwa. Szkoda, że nie wykorzystano chociażby takiego klasyka jak *Pamiętniki włościanina* pióra Jana Słomki, w których autor przedstawia wiele refleksji na temat przemian szeroko rozumianej kultury ludowej przełomu XIX i XX wieku (np. Słomka 1912: 223–246).

Last but not least, autor zdaje się przeceniać społeczny wpływ pozytywnego stanowiska instytucjonalnie pojmowanego Kościoła Katolickiego wobec kultury ludowej. Autor powołuje się w swoim tekście na stanowiska hierarchów, jednak nie przesądza o one o szerszej praktyce księży czy też innych animatorów życia parafii. Kluczowe elementy polskiej religijności ludowej, jak np. różnorakie pieśni nabożne (Olszewski 1996: 149–152), są w znacznej mierze wypierane, i to przy bierności (o ile nie poparciu) kleru i organistów. Istnieją oczywiście wyjątki, lecz nie decydują one o całokształcie. W miejsce szerokiej gamy głębokich pieśni tradycyjnych coraz częściej wchodzi unifikacja i uproszczenie. Od czasów upowszechnienia kultury masowej (w tym religijnej) pochodzenia miejskiego na wsi oraz tzw. odnowy liturgicznej przeprowadzonej po Soborze Watykańskim II tradycyjne formy pobożności są często odrzucane ze wzdrgą i niemalże wymierają wraz ze starszymi pokoleniami. Z resztą podobne tendencje zdarzały się i już wcześniej. W praktyce zazwyczaj nie próbuje się zrozumieć religijnej kultury ludowej, czy choćby podjąć próby adaptacji i pogłębienia jej form – zazwyczaj po prostu pozwala im się umrzeć, nieczęsto oferując coś prawdziwie głębokiego w zamian. Polskiemu ludowi zabrano (albo też pozwolono mu porzucić) jego tradycyjną religijność (która – dla jasności – nie była przecież idealna), generalnie nie oferując w zamian niczego pełnowartościowego na równie szeroką skalę.

Tyle krytyki, chciałbym w tym miejscu przejść do wskazania walorów

pracy, które w mojej opinii mimo wszystko decydują o jej wartości.

Pierwszą z nich jest trzeźwość – poza kilkoma wspomnianymi wyżej wyjątkami – ogłód sytuacji. Autor, choć sam z pochodzenia chłop, nie łudzi się – kultura ludowa *de facto* jest już reliktem przeszłości (s. 11). Jest w stanie, już jako naukowiec, uderzyć się w pierś i wskazać na to, że humaniści przez długi czas – o ile nie do dziś – traktowali kulturę ludową pogardliwie, bądź co najmniej paternalistycznie (s. 11–12). I nie jest to czcza albo zbędna deklaracja. Ów głos uważam za niezwykle istotny i potrzebny, choć może i wybrzmiewał już nieraz. Temat kultury ludowej we współczesnym polskim dyskursie naukowym jest w znacznej mierze bagatelizowany. Do dziś na wielu uczelniach w Polsce jednym z tekstów wprowadzających w kulturę ludową jest *Kultura* Stefana Czarnowskiego, z lektury której wynika w znacznej mierze karykaturalny, jednostronny i pogardliwy wizerunek obyczajowości ludu (por. Czarnowski 2005: 102–127), w znacznej mierze niezgodny ze stanem faktycznym (por. Olszewski 1996: 135–146). Do dziś trwa więc reprodukcja klasizmu, niechęci czy chociażby obojętności wobec kultury zdecydowanej większości naszych przodków w sposób daleko odbiegający od naukowości. Dlatego każdy stanowczy głos protestu w tej materii uważam za cenny i istotny.

Kolejnym walorem pracy jest zauważenie drugiego bieguna skrajności – czczej i powierzchownej fascynacji kulturą ludową, chłopomanii (w tym, jak to ostatnio ujął znawca tematu Roch Sulima, „nowej chłopomanii”; Księżyk, Sulima 2018) pod różnymi postaciami. Dzięki temu autor kreuje przed czytelnikiem użyteczną typologię postaw wobec kultury ludowej – od pogardy i paternalizmu, przez bezkrytyczne zauroczenie po zdrowy, trzeźwy ogłód. Zauważa to, że niemniej groźna dla kultury jest pogarda, jak i jej „ulukrowanie”, bezrefleksyjna fascynacja oderwana od wnikliwości. Niemniej krytycznie postrzega Iwański czyśto estetyczne podejście do kultury ludowej, które pomija całkowicie jej ideowe, społeczne i materialne podstawy (jakby

powiedział Marks – bazę; s. 87–88). Wobec wspomnianej wyżej powolnej popularyzacji różnorodnych tendencji zainteresowania kulturą ludową – wspomnianego już *in crudo*, ale także mniej profesjonalnych – ów otrzeźwiający głos jest bardzo cenny.

W świetle dwóch powyższych zalet, uważam tekst Piotra Iwańskiego za interesujący, wart lektury i przysparzający wartościowych spostrzeżeń. Nie brakuje mu mankamentów, jednakże autor nie tworzy pozorów, że napisał monografię zagadnienia. Należy go czytać z pewnym krytycyzmem, lecz być i otwartym na to, co wśród defektów okazuje się walorem. W lekkiej, popularyzatorskiej wręcz formie, podejmuje kluczowe zagadnienia związane z kulturą ludową, które niestety już dość rzadko są poruszane zarówno w środowisku akademickim, jak i w szerszych kręgach. Tekst Piotra Iwańskiego stanowi więc ważny głos, lecz jest to poniekąd głos wołającego na puszczy. Jeśli potraktuje się jego utwór jako luźny esej czy też obszerny artykuł publicystyczny, w którym autor ma prawo podejść swobodnie do argumentacji i aparatu bibliograficznego, stanowi on dość wartościowy tekst. I – choć po drodze nie brakuje tu pewnych nieporadności, potknięć i mankamentów – wskazuje na istotne zjawiska, dochodzi do wartych rozpowszechnienia wniosków oraz zachęca do dalszej refleksji nad tym, jakże kluczowym dla antropologii czy polskiej tożsamości kulturowej, zagadnieniem.

ŁUKASZ KOŻUCHOWSKI
Uniwersytet Warszawski

BIBLIOGRAFIA

- CZARNOWSKI, S. (2005). *Kultura*. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie „Żak”.
- KSIĘŻYK, R., SULIMA R. (2018). *Nadchodzi nowa chłopomania*. „Pismo: Magazyn Opinii”, 10 (październik 2018). Pozyskano z <https://magazynpismo.pl/nadchodzi-nowa-chlopomania/>
- OLSZEWSKI, D. (1996). *Polska Kultura Religijna na Przełomie XIX i XX Wieku*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- SŁOMKA, J. (1912). *Pamiętniki Włościanina: Od Pańszczyzny do Dni Dzisiejszych*. Kraków: Krakowska Drukarnia Nakładowa.

SPIS TREŚCI**Artykuły**

Katarzyna Łeńska-Bąk, Placentofagia: moda, mit czy terapia?	3
Ilona Kulak, Fonetyczne wykładniki stylizacji gwarowej <i>Historii filozofii po góralsku</i> Józefa Tischnera	15
Łukasz Koźuchowski, „Miotelki” z melodramy <i>Chłop Milionowy</i> jako warszawski fenomen społeczno-kulturowy	27
Alicja Ungeheuer-Gołąb, Braciszek i siostrzyczka. O „tajnym pakcie” między rodzeństwem na przykładzie wybranych baśni.....	42

Inne

Iwona Rzepnikowska, Julia Kraszeninnikowa, Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej „Folklor i inspiracje ludowe w literaturze w badaniach współczesnych”, Toruń, 28-29 maja 2018 roku.....	54
--	----

Recenzje

Mariusz Kraska, Recenzja leksykonu <i>Powieści graficzne</i> <i>Powieści graficzne. Leksykon</i> (2015). S. J. Konefał (red.). Warszawa: Timof i cisi współnicy.....	57
Łukasz Koźuchowski, Chwiejnym krokiem w stronę kultury chłopskiej Iwański, P. (2016). <i>Czy kultura ludowa/wiejska/chłopska to temat wart jeszcze rozmowy?</i> Busko Zdrój: Wydawnictwo Eudajmonia-Zdrój.....	60

CONTENTS

Articles

- Katarzyna Łeńska-Bąk, Placentophagy: A Trend, a Myth or a Therapy?..... 3
- Ilona Kulak, A History of Philosophy in Góral by Józef Tischner: Notes about the Written Dialect..... 15
- Łukasz Kozuchowski, "The Little Brooms" from the Melodrama The Peasant as a Millionaire as Warsaw Sociocultural Phenomenon 27
- Alicja Ungeheuer-Gołąb, The Little brother and the Little Sister: On the "Secret Pact" between Siblings in Selected Tales.....42

Other

- Iwona Rzepnikowska, Julia Kraszeninnikow, Report on the International Scientific Conference "Folklore and folk inspirations in literature in contemporary research"54

Reviews

Mariusz Kraska, Review of lexicon *Graphic Novels*

Powieści graficzne. Leksykon (2015). S. J. Konefał (red.). Warszawa: Timof i cisi wspólnicy57

Łukasz Kozuchowski, A Wavering Step Towards Peasant Culture

Iwański, P. (2016). *Czy kultura ludowa/wiejska/chłopska to temat wart jeszcze rozmowy?* Busko Zdrój: Wydawnictwo Eudajmonia-Zdrój.....60

**Zamówienia na numery archiwalne
(do roku 2016) realizowane są przez PTL:**

sprzedaż bezpośrednia w siedzibie PTL;
zamówienia można składać pisemnie, telefonicznie lub e-mailowo.

**Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl
www.ptl.info.pl**

W numerze 3: 2018 między innymi:

ANNA BUGAJSKA

- **Tomorrow's kin: Intergenerational Solidarity after The Genome**

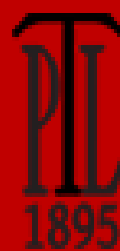
KATARZYNA SMYCZYŃSKA

- **Confession and Camouflage: Biographical Memory in Visual Narratives by Peter Sis, Uri Orlev and Marta Ignerska**

MACIEJ WRÓBLEWSKI

- **The Betrayal of Childhood in a Socio-Cultural Context**

„Literatura Ludowa” is regularly indexed in IBSS
International Bibliography of Social and Cultural
Antropology; in IBZ – CD-ROM.



**Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze**

Indeks 364-07X