

DWUMIESIĘCZNIK NAUKOWO-LITERACKI
PL ISSN 0024-4708 (PRINT)
ISSN 2544-2872 (ONLINE)

LISTOPAD – GRUDZIEŃ



Na okładce: Projekt graficzny Sabina Waleria Świtała
Źródło ilustracji: <https://pixabay.com/pl/photos/maska-kurtyna-rzeźba-twarz-oczy-3029368/>

literatura ludowa

**DWUMIESIĘCZNIK
NAUKOWO-LITERACKI**

**POLSKIE TOWARZYSTWO LUDOZNAWCZE
INSTYTUT FILOLOGII POLSKIEJ
UNIwersytetu Wrocławskiego**

**NR 6 (63)
LISTOPAD – GRUDZIEŃ**

WROCLAW 2019

LISTA RECENZENTÓW W ROKU 2019

Bogusław Bednarek (Uniwersytet Wrocławski)	Bernadeta Niesporek-Szamburska (Uniwersytet Śląski)
Zofia Budrewicz (Uniwersytet Pedagogiczny)	Ewa Ogłóza (Uniwersytet Śląski)
Urszula Chęcińska (Uniwersytet Szczeciński)	Bożena Olszewska (Uniwersytet Opolski)
Piotr Dahlig (Uniwersytet Warszawski)	Maria Ostasz (Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie)
Barbara Grabka (Polska Akademia Nauk)	Zbigniew Przerembski (Uniwersytet Wrocławski)
Jacek Grębowiec (Uniwersytet Wrocławski)	Agnieszka Przybyła-Dumin (Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej)
Beata Gromadzka (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu)	Joanna Pysny (Uniwersytet Wrocławski)
Anita Has-Tokarz (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)	Hanna Ratuszna (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Janina Hajduk-Nijakowska (Uniwersytet Opolski)	Magdalena Ruta (Uniwersytet Jagielloński)
Ewa Ihnatowicz (Uniwersytet Warszawski)	Ewa Serafin (Uniwersytet Wrocławski)
Maria Jakitowicz (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)	Teresa Smolińska (Uniwersytet Opolski)
Anna Janusz-Sitarz (Uniwersytet Jagielloński)	Wojciech Soliński (Uniwersytet Wrocławski)
Irena Jokiel (Uniwersytet Opolski)	Magdalena Szyndler (Uniwersytet Śląski)
Katarzyna Kaczor (Uniwersytet Gdański)	Katarzyna Tałuć (Uniwersytet Śląski)
Marta Kerulova (Uniwersytet Konstantyna Filozofa w Nitrze)	Anna Trypa (Polska Akademia Nauk)
Elżbieta Kruszyńska (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)	Alicja Ungeheuer-gołąb (Uniwersytet Rzeszowski)
Joanna Lisek (Uniwersytet Wrocławski)	Katarzyna Wądolny-Tatar (Uniwersytet Pedagogiczny)
Katarzyna Łeńska-Bąk (Uniwersytet Opolski)	Beata Waleciuk-Dejneka (Uniwersytet Przyrodniczo-Humanistyczny w Siedlcach)
Jerzy Mazurek (Uniwersytet Warszawski)	Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska (Uniwersytet Śląski)
Adam Mazurkiewicz (Uniwersytet Łódzki)	Michał Wolski (Uniwersytet Wrocławski)
Halina Mielicka (Uniwersytet Jana Kochanowskiego w Kielcach)	Małgorzata Wójcik-Dudek (Uniwersytet Śląski)
Anna Mlekodaj (PPUZ w Nowym Targu)	Jakub Żmizdiński (Uniwersytet Artystyczny w Poznaniu)
Beata Mytych-Forajter (Uniwersytet Śląski)	
Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej)	

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

TLUMACZENIE 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)



MAGDALENA JONCA
Uniwersytet Wrocławski

ANTONINY SMISZKOWEJ CZECHY DLA „LUDU POLSKIEGO”

Antonina Smiszkowa / Smišková, z d. Pelda, ps. Antoszka (1858-1934), znana w drugiej połowie XIX wieku polsko-czeska pisarka, działaczka oświatowa i publicystka, pedagogka, popularyzatorka wiedzy z zakresu historii, geografii, kultury, zagadnień społecznych Czech, Moraw i Słowacji, w 1889 r. opublikowała książeczkę pt. *Jak żyją w Czechach. Zwyczaje i powiastki czeskie*. W podtytule skromnie zaznaczyła swój udział w tej edycji w roli tłumaczki na język polski, w istocie bowiem jest to publikacja wieloautorska, o charakterze kompilacyjnym, niejednorodna pod względem gatunkowym, łącząca w sobie elementy opisu podróży, bedekera, szkicu geograficznego i socjologicznego oraz opowieści etnograficznej. Na ten osobliwy przewodnik po czeskiej krainie złożył się wstęp *O Czechach* i jeden szkic etnograficzny Antoszeki, trzy teksty folklorystyczne Bożeny Niemcowej oraz dwie powiastki (Niemcowej i Franciszka Prawdy).

Zaledwie trzyszyronicowy, wstępny tekst *O Czechach* Smiszkowej odwołuje się w początkowych swych partiach do dziewiętnastowiecznej, uświęconej romantyczną tradycją, konwencji prologu poprzedzającego zasadniczą narrację podróżopisarską. Zawiera *explicite* wyrażoną zachętę do odbycia podróży nie tylko z uwagi na jej cel i walory poznawcze, ale także na dogodne warunki podróżowania, które czynią wyprawę nieuciążliwą i znośną.

Wyjechawszy z Warszawy koleją Warszawsko-Wiedeńską, która odchodzi o godzinie szóstej rano, na dwunastą w południe dojedziemy do Częstochowy. Jeżeli nie zatrzymamy się tam, ale tymże pociągiem pojedziemy dalej, to o godzinie piątej przybędziemy do granicy Galicji. Od pierwszej stacji galicyjskiej drogi się rozchodzą: jedna linia kolei idzie na wschód, i ta ostatnia właśnie przez kraj Morawski prowadzi do Czech.

Jeżeli pojedziemy tą drugą koleją, to w dwadzieścia cztery godziny po wyjeździe z Warszawy akuratnie o szóstej godzinie rano drugiego dnia, staniemy w pięknej stolicy Czech, zwanej Pragą. (Każdy więc już z tego zrozumie, że Praga czeska, która leży nad rzeką Wełtawą, to nie nasza Praga, która jest przedmieściem Warszawy i leży nad Wisłą).

Ponieważ w Czechach wiele pięknych a pouczających rzeczy widzieć można, warto je opisać, mając nadzieję, że tamtejsze porządki naszym włościanom podobają się i nie jeden zechce naśladować to, co u innych jest dobrego i co im pożytek przynosi (Antoszka 1889: 5).

Perspektywa podróżowania wygodnym pociągiem kolei warszawsko-wiedeńskiej i dotarcia do celu podróży w ciągu jednej doby musiała być, widać, kusząca, nie mniej niż obietnica znalezienia się w Pradze, pełnej „pięknych i pouczających rzeczy”. Przytoczony tu fragment tekstu Smiszkowej ujawnia wprost, do kogo jest adresowany, o czym świadczy umieszczona w nawiasie dygresja (czy może raczej – pouczenie) objaśniająca położenie czeskiej Pragi nad Wełtawą, której nikt nie powinien mylić z przedmieściem Warszawy leżącej nad Wisłą. Adresatem jest więc odbiorca „nieuczony”, dookreślony jednoznacznie w ostatnim akapicie jako zbiorowość, grupa społeczna – włościanie, lud. O tym, że odbiorcą tekstu ma być polski chłop świadczy również sugestia dotycząca praktycznych, użytecznych aspektów odbycia wyprawy do Czech: w celu przyswojenia wiedzy czy też umiejętności, godnych naśladowania i zastosowania w praktyce codziennego życia, gospodarowania. Mimo iż kartę tytułową książeczki zdobi ilustracja - widok Pragi, czytelnik niemal natychmiast wyzbywa się

iluzji, iż ma do czynienia z przewodnikiem po stolicy Czech i czeskim kraju w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

Sygnalem tej swoistej treściowej reorientacji jest następująca zaraz po frazie o godnych naśladowania wzorach i „porządkach”, mogących spodobać się naszym chłopom, zapowiedź: „Na początek opowiem o dwóch ważnych rzeczach – mianowicie: o sadownictwie i szkołach. Następnie chcę zaznajomić czytelników bliżej z czeskimi obrzędami i obyczajami. Bo to nie darmo jest przysłowie: »Co kraj to obyczaj«. Nie wszędzie ludzie żyją, jak u nas” (Antoszka 1889: 5). Zatem nie historyczne dzieje Czech, nie topografia godnych zwiedzania miejsc, nie opis architektury, zabytków miasta, dzieł sztuki, słowem – kulturowego dorobku Czechów będzie przedmiotem deskrypcji, ale współczesna gospodarka rolna, życie codzienne i kultura, obyczaje czeskich chłopów. Co ciekawe, poznawczy, dydaktyczny i pragmatyczny wymiar tej podróży współgra zarazem z przekonaniem autorki o jej, by tak rzec, „misyjnym” aspekcie w sensie oświecania polskiego ludu, co zaznacza już na wstępie, pisząc, że Czesi, choć mówią językiem zbliżonym do naszego i wiele ich obyczajów nasze przypomina, to „w oświecie daleko wyżej stoją, i dlatego możemy nauczyć się od nich wielu rzeczy, a między innymi hodowania drzew i wychowywania dzieci” (Antoszka 1889: 5).

Poglądy pisarki identyfikującej się z polskim ludem (określanym mianem „naszego”), rzeczniczki poprawy bytu polskich chłopów, zainteresowanej ich postępowaniem cywilizacyjnym, i w tym celu szerzącej wiedzę na temat „modernizacyjnego” progresu czeskiego włościanstwa, pozostawały w bezpośrednim związku z działalnością Smiszkowej w szkole ludowej w Puławach (1876), a następnie we wsi Gołęb, dokąd skutkiem donosu, że naucza w języku polskim, została przeniesiona. Tam, w niezwykle ciężkich warunkach¹, podjęła pracę jako nauczycielka i tam w 1879 założyła Koło Gospodyń Wiejskich. Ona także w 1882 r. współzałożyła w Warszawie, razem z Faustyną Morzycką, Różą Brzezińską i Kasyldą Kulikowską, tajne Kobięce Koło Oświaty Ludowej (Gajkowska 1999-2000: 203-204). Upowszechniania wiedzy i propagowania wśród polskiego ludu wzorów gospodarowania czeskich chłopów podjęła się Antoszka na fali pozytywistycznego zainteresowania Czechami, do czego w niemałym stopniu przyczyniło się powstanie i działalność Kółka Czeskiego (1879) w Krakowie i Koła Polskiego w Pradze (1880). Jej poglądy w pełni korespondują z tendencjami polskiej publicystyki tego okresu, która począwszy od lat 70. XIX wieku po rok 1890 wiele uwagi poświęcała Czechom, nie ograniczając się do zagadnień ściśle „literackich”, do relacji polsko-czeskich na tym polu, ale poruszała także kwestie gospodarcze, społeczne i kulturowe² (Magnuszewski 1951: 17).

Intencje autorki *Jak żyją w Czechach...* wydają się nader czytelne w zestawieniu ze znanymi wypowiedziami ówczesnych publicystów w widomy sposób afirmujących dokonania Czechów w dziedzinie oświaty ludowej, o czym wymownie świadczy anonimowy artykuł zamieszczony w „Prawdzie” z 1884 r.:

Czesi są narodem ludu, ludu oświeconego, rozwiniętego, dojrzałego, nie wodzonego na smyczy przez wynaturzonych i pochłaniających jego siły magnatów; Galicjanie są narodem szlachty i księży ogłupiających lud i spychających go do nędzy (*Czeskie odwiedziny* 1884: 1).

¹ golabnadwisa.pl/2018/01/08/antoszka (dostęp 30.05.2019).

² Wśród zainteresowanych problematyką czeską publicystów wymienia autor m.in. E. Jelinka, B. Grabowskiego, T. T. Jeża, T. Jeske-Choińskiego, P. Chmielowskiego, J. Karłowicza, J. Chociszewskiego, S. Duchińską itd.

Przyczyny cywilizacyjnych zapóźnień polskiego ludu względem czeskiego tkwią, zdaniem publicysty, w odmiennych, w historycznej przeszłości i teraźniejszości, warunkach ustrojowych. Gorzko brzmi zatem konstatacja autora artykułu, że jedni (Polacy) mają bogatą literaturę, drudzy (Czesi) wysoki rozwój społeczny. Odwołując się do obecnego w słowiańskim piśmiennictwie „ducha demokratycznego”, do wypracowanych „sposobów oddziaływania na lud i pisania dlań”, publicyści tego okresu zwracali uwagę, że piśmiennictwo naszych pobratymców jest przystępne dla wszystkich, zachęca do brania z nich przykładu w celu zdemokratyzowania rodzimego piśmiennictwa, wzbogacenia go o formy popularne (Magnuszewski 1951: 14-15). Być może ośmielona i zainspirowana podobnego rodzaju publikacjami, Smiszkowa powzięła zamiar oświecenia polskiego ludu, wśród którego pracowała, przyswajając mu w przystępnej formie podstawowe wiadomości o godnych naśladowania „urządzeniach” życia czeskich sąsiadów. Podjęła się trudnego wyzwania implantacji wiedzy z zakresu gospodarowania czeskiego ludu wśród polskich chłopów, w nadziei poprawy ich bytu i w przekonaniu, jak rzecz ujęła górnolotnie, iż „Nie ma wdzięczniejszej roli nad serce naszego chłopca, aby tylko umiejętna, kochająca i wytrwała ręka wzięła się do jej uprawy, a zaiste stokrotny plon wyda” (Antoszka 1893: 107). W przystępny sposób zapoznawała polskiego odbiorcę z informacjami o czeskim kraju poprzez porównawcze zestawianie różnych aspektów życia chłopskiego „tam” (w Czechach) i „tu” (na ziemiach polskich). W jej pojęciu, co warto przypomnieć, na największe uznanie wśród godnych naśladowania wzorów zasługuje uprawa drzew i wychowanie dzieci, sadownictwo i pedagogika, w których to dziedzinach życia Czesi osiągnęli wysoki poziom rozwoju.

Jaki zatem obraz Czech i jego mieszkańców wylania się z jej opowieści dla polskich włościan przeznaczonej? Jako kraju niebogatego, ale zasobnego dzięki pracy i wysiłkowi ludu, skrzętnie wykorzystującego każdą piędź ziemi pod uprawy (takie same jak u nas: pszenica, żyto, kartofle, buraki cukrowe, ale mniej jęczmienia, a tatarka tylko w górach). Różnice dostrzega autorka w pejzażu pól: u nas stanowiących zazwyczaj rozległą równinę obsianą wielorakim zbożem, gdy w Czechach

oko podróźnego, zmęczone i znudzone jednostajnym widokiem zboża, odpoczywa z przyjemnością na rzędach drzew owocowych, poroządzanych po miedzach w ten sposób, że dzielą one całe pola na wielkie kwadraty. Z daleka szczególnie, jadącym koleją wydają się takie łąny, niby wielka chusta w kraty (Antoszka 1889: 6).

Nie tylko pola obsadzają Czesi owocowymi drzewami, ale także wszystkie drogi. Drzewa i owoce są własnością tego, kto je zasadził i wyhodował. Jeśli sadziła je wiejska gromada, dochód z wydzierżawionych drzew gmina przeznacza na „ogólne potrzeby”. Zwyczaj ten, nieznan na ziemiach polskich zaboru rosyjskiego, przynosi wymierne korzyści w postaci dodatkowych pożytków rolnych, jest źródłem pożywienia i dochodów z handlu owocami. Smiszkowa zwraca uwagę na opłacalność tego proceduru w warunkach przestrzegania zasad nienaruszalności cudzej własności. Wymownie brzmi tu uwaga, że drzewa i owoce „są bezpieczne”, bo „Nie ma tam takich kradzieży jak u nas, gdzie w ogrodzie pilnowanym przez całą rodzinę Żyda sadownika, spod jego własnej budy kradną” (Antoszka 1889: 6). Jak podkreśla autorka, ludzie oświeceni przez naukę, przywykli od dawna do poszanowania cudzej własności, przyuczają także do niej swoje dzieci.

Nie tylko pod względem umiejętności gospodarowania i uczciwości czescy chłopci dystansują polskich, ale i w organizacji szkolnictwa, biorąc pod uwagę, że „Prawie każda wieś posiada swoją szkołę, zbudowaną z kamienia lub cegły, gdyż wszystkie domy po wsiach są tam murowane i dachówką kryte” (Antoszka 1889: 6). Prześcigają naszych

chłopów w urzędzeniu i wyposażeniu szkolnych izb lekcyjnych – dużych i widnych, ale też i w wynagradzaniu „doskonałych nauczycieli”. Stąd wielu zdolnych ludzi, mając zapewnione utrzymanie, poświęca się wiejskiemu nauczaniu. Tymczasem u nas, nawet jeśli znajdzie się ktoś odpowiednio do tego zawodu przygotowany i chętny do pracy w wiejskiej szkole, rezygnuje z tego zamiaru, odstręczony widmem niedostatku a nawet głodu. Gdy zarobki wiejskiego nauczyciela w Czechach kształtują się (w przeliczeniu guldenów na ruble) na poziomie 486-810 rubli pensji rocznie, to u nas najwyżej około 150, za które z biedą siebie, ale swojej rodziny już nie wyżywi.

Zwraca uwagę Smiszkowa nie tylko na niskie gaże nauczycieli, ale i na nieregularne, ograniczone praktycznie do kilku zimowych miesięcy, uczęszczanie polskich dzieci do szkoły. Od nielicznych bowiem dni poświęcanych nauce odliczyć trzeba te przeznaczone na jarmarki, uroczystości rodzinne (chrzciny, wesela, pogrzeby itp.) i ... każde pranie bielizny w chałupie. „W Czechach dzieje się inaczej”. Przymus szkolny dla dzieci w wieku od 6 do 14 lat oznacza obowiązek codziennego uczęszczania do szkoły, od którego „Nie wolno wymawiać się ani zimnem, ani gorącem, ani robotą w domu” (Antoszka 1889: 7), za każdy bowiem dzień absencji grożą kary pieniężne i tylko choroba rodziców lub samego dziecka usprawiedliwia nieobecność i zwalnia dziecko ze szkolnych obowiązków. Priorytet kształcenia skutkuje tym, że „wszyscy wieśniacy umieją nie tylko czytać i pisać, ale też mają wiele wiadomości z różnych nauk. Z każdym tamtejszym chłopem przyjemnie jest pomówić” (Antoszka 1889: 7). Ubolewając nad tym, że na polskiej wsi nie jest podobnie, formułując radykalne oskarżenie, iż dzieje się tak skutkiem naszej złej woli, lenistwa, które „trzymają nas w ciemnocie” (Antoszka 1889: 7), stawia Smiszkowa retoryczne pytanie, czy dla naszych chłopów oświata jest niedostępna? Nie wystarczy zbudować szkolny budynek, ale trzeba starać się o zatrudnienie dobrych nauczycielek i nauczycieli, puentuje autorka.

Rozgoryczenie Smiszkowej spowodowane ignorancją polskich chłopów w tym względzie było efektem wielu czynników, o których autorka nie wspomina: braku w Królestwie Polskim, przeciwnie niż w Galicji i Prusach, obowiązku szkolnego, niedostatku rąk do pracy i konieczności zatrudniania dzieci w gospodarstwie, ale także wydatków związanych z wyekwipowaniem dziecka do szkoły i utrzymaniem nauczyciela (Krisań 2008: 17, 27), których chłopci nie mieli za co lub nie chcieli pokrywać. Jednak obserwacje Antoszki dotyczące niedoceniania przez polskich chłopów znaczenia oświaty są potwierdzeniem opinii na temat ich „często wrogiego stosunku do instytucji edukacyjnych i samego nauczyciela” (Kalniuk 2014: 65-66), będącego dziedzictwem czasów gospodarki folwarcznej i ustroju pańszczyźnianego. W powszechnej chłopskiej świadomości wykształcenie pozostawało nadal przywilejem szlachty (Kalniuk 2014: 66). Z powodów cenzuralnych zapewne pominęła Smiszkowa milczeniem negatywne skutki polityki rusyfikacyjnej w Królestwie Polskim po 1867 r., ale także niski poziom wyedukowania nauczycieli zatrudnionych w szkołach rządowych. Nie bez znaczenia jest tu też fakt, iż pomimo stopniowych zmian, dokonujących się także za sprawą tajnej oświaty ludowej, która obejmowała około 1/3 ludności wiejskiej, odsetek analfabetów w końcu XIX wieku był nadal wysoki i wynosił 68,5% (Inglot 1992: 191). Nie sposób jednoznacznie określić, czy diagnozując negatywne nastawienie polskich chłopów do edukacji, zdawała sobie sprawę z zagrożenia wynarodowieniem polskich dzieci w rosyjskiej szkole. Równie niejasno rysuje się kwestia metod, jakimi nauczyciel miałby realizować ów postulat zmiany świadomości chłopów w dziedzinie kształcenia.

Nader krótki rys wiadomości o Czechach, którego autorka starała się przekonać odbiorców, że oświatą i sadownictwem stoi czeska wieś, jest jednak zaledwie wstępem do zasadniczej, biorąc pod uwagę liczbę poświęconych jej stron, części tej edycji, na

którą składają się przetłumaczone z czeskiego i zaadaptowane przez Smiszkową szkice folklorystyczne Bożeny Niemcowej poświęcone czeskim zwyczajom związanym z obrzędami weselnymi, pogrzebowymi i tzw. „długą nocą”, oraz zwyczajom odpustowym w deskrypcji Antoszek. Godne byłoby osobnego studium folklorystycznego. Na potrzeby niniejszego omówienia warto zwrócić uwagę na konsekwentnie stosowany, łatwy, dostępny dla niewykształconego czytelnika, styl pierwszoosobowej narracji, która czyni opowiadacza bezpośrednim uczestnikiem i świadkiem opisanych wydarzeń: „O pół do dziewiątej rano przyszedłam do Chrastowic na wesele; będąc zaproszoną ze strony narzeczonego, musiałam się udać do jego domu”, „Kiedym ujrzała ogromne czubate misy, myślałam sobie, że to niepodobna, aby to wszystko goście zjeść zdołali” (Niemcowa 1889: 9). Przekaz treści etnograficznych, referowanie scenariusza kolejnych części obrzędu przyjmuje formę swobodnej narracji opowiadającej, snutej nieuczonym stylem. Dramaturgię wesela, rodzajowość poszczególnych jego fragmentów, jego barwność i dynamikę podkreśla unaczyniająca narracja, sygnalizująca obecność i uczestnictwo w nim autora-narratora tekstu, który opisuje obrzęd z autopsji, dzieląc się przy okazji swymi odczuciami i spostrzeżeniami, wpłatanymi między piosenki, przyspiewki i weselne dialogi. Czasem nawet aktywnego, emocjonalnie „ingerującego” w przebieg obrzędu, jak na przykład w momencie odśpiewywania narzeczonej – sierocie smutnej pieśni na pożegnanie, przed opuszczeniem rodzinnego domu, której treść i rzuwna melodia doprowadzają dziewczynę do płaczu. Wzruszona narratorka – gość weselny oponuje wobec tej sytuacji, uspokojona jednak przez jedną z gospodyń, że „tak być powinno” (Niemcowa 1889: 13).

Z analogicznej perspektywy podmiotu – sprawozdawcy został tu także zreferowany przebieg obrzędów pogrzebowych, których narratorka stała się poniekąd przygodną uczestniczką. „Siedziałam sobie na pagórku pod rozłożystą lipą i przyglądałam się pięknej okolicy. Wtem spostrzegłam, że wąską drogą między żytem podążała gromadka ludzi. Przyjrzaawszy się bliżej, poznałam, że ludzie ci idą za pogrzebem” (Niemcowa 1889: 19). W podobnych okolicznościach, jak w pochówku młodej dziewczyny, tj. „w przejeździe”, uczestniczyła autorka w pogrzebie młodego rzemieślnika. W obu przypadkach zaakcentowała obyczajową osobliwość, a mianowicie, iż po odbyciu funeraliów i po końcowej modlitwie księdza młodzi zbierają się w gospodzie, gdzie na koszt rodziców zmarłych osób bawią się i tańczą do późnej nocy. Dzieje się tak jednak tylko w przypadku pogrzebu panny lub kawalera, który to zwyczaj „obchodzenia tańcami pogrzebu” utrzymał się, jak zapewnia autorka, w Czechach od czasów pogańskich (Niemcowa 1889: 20). Z podobną rezerwą, co polską tradycję alkoholowego ucztowania po pogrzebach, traktuje Antoszek czeskie tańce na stypach: „Otóż w Czechach tańczą, a u nas upijają się na pogrzebach. Oba te zwyczaje nie są chwalebne, a pozostały jak nam, tak i Czechom z dawnych czasów” (Niemcowa 1889: 21). Zwyczaj tańczenia na stypie pogrzebowej, którym tak gorszy się autorka, znany był także, choć w innej nieco niż w Czechach formie, polskiej kulturze ludowej. W Radomskim np. pod postacią np. „żałobnego” tańca wdowy, o którym nadmienia Oskar Kolberg, konstatując fakt łatwego przechodzenia od smutku do wesołości, w tym także śpiewania „rozpasanych piosenek” (Szromba-Rysowa 2019).

Kolejny, przywołany przez Antoszkę szkic Niemcowej, dotyczy tzw. „długiej nocy”, albo inaczej: „nocy prządek” (Niemcowa 1889: 26-33). W drugą lub trzecią niedzielę zapustów odbywana, była ukoronowaniem długich wieczorów zimowych, spędzanych przez młode dziewczyny na przędzeniu. Istotą obrzędu było wyróżnienie i nagrodzenie tej najpracowitszej, która uprzedła i uzbierała największą ilość motków, poprzez jej wybór na królową „długiej nocy”. Do przywilejów dziewczyny obwołanej

królową należało wskazanie przez nią króla spośród męskiej młodzieży, a do obowiązków – przystrojenie kołowrotka wstążkami i postawienie chłopcom piwa. Od króla natomiast wymagano, by zafundował wysoki placek i opłacił muzykantów. „Noc prządek” znana była także wśród polskich chłopów, np. na Górnym Śląsku, gdzie w ostatni, po skończonej pracy, wieczór organizowano często zabawę taneczną zwaną „siudowajkami”, połączoną ze snuciem wspomnień, bajaniem i śpiewami (Pośpiech 1987: 35). Wieczory takie sprzyjały zawieraniu znajomości, a także kojarzeniu małżeństw, czego dowodzi tekst Niemcowej, w którym mający się ku sobie Magdalena i Jerzy zostali królową i królem nocy prządek. Podobnie, jak w przypadku wcześniej opisanych zwyczajów, również i ten знаła Niemcowa z autopsji. Pośrednim źródłem informacji na ten temat, nieobecnym w tekście, jest współczesny polski przekład tej deskrypcji wraz z przywróconą w nim frazę, w której Niemcowa zapewnia, że uroczystość prządek obchodzono jeszcze za jej młodych lat w jej rodzinnych stronach „niemal bez zmian” we wsi Żernów w górach Szumawy, w powiecie królowodorskim (Niemcowa 1952: 11-12).

Materiał folklorystyczny, jak i informacje na temat Czech zaprezentowane przez Antoszkę, z perspektywy współczesnej etnografii mogą wydać się dość skromne, jednak biorąc pod uwagę cel tej publikacji, jakim było „zaanonsowanie” Czech w świadomości polskiego ludu i propagowanie wśród niego czeskich wzorów gospodarowania – można uznać, jeśli nie za ambitny, to interesujący, mimo swego rodzaju sceptycyzmu i krytycznych opinii niektórych badaczy, punktujących autorce nie tylko nierozeznanie przez nią adresata, niedostatki naiwnego stylu, czy wątpliwości w recepcję jej tekstów w którymkolwiek z kręgów czytelniczych (Śliziński 1978: 178-179).

Kolejne książki Smiszkowej: *O Czechach, ich kraju i życiu* (1895) czy, wydane w serii „Książki dla wszystkich”, *Czechy i naród czeski* (1904) przynoszą o wiele bogatszy, ciekawszy i bardziej zróżnicowany informacyjnie materiał, uporządkowany w rozdziałach, usystematyzowany pod względem problematyki, poczynając od krótkiej historii kraju, charakterystyki położenia geograficznego, świata roślinnego i bogactw naturalnych, dróg i komunikacji, gospodarki rolnej, ogrodnictwa, ludności, przez opis obyczajów i całorocznych świąt, organizacji oświaty, społeczeństwa i stowarzyszeń, miast i wsi, po służbę zdrowia, przemysł i podział administracyjny. Z obu publikacji zniknęła jednak jednoznaczna dystynkcja „ludowego” adresata, a zatem można przypuszczać, że intencjonalnie skierowane były do szerszego, nie tylko chłopskiego, kręgu czytelników.

Quasi podręcznikowo-encyklopedyczny układ treści współgra w nich nadal z potoczną, opowiadającą formą wywodu, z prostym stylem wypowiedzi, ujawniającym więc między nadawcą i odbiorcą, owo wspólnotowe „my”. Jednak w skali całego tekstu problematyka wiejska, zaprezentowana w materiale folklorystycznym, już nie dominuje. Nie sposób nie dostrzec radykalnej zmiany charakteru i celu publikacji, którym nie jest już uświadamianie i edukowanie polskich chłopów czeskimi wzorami. Czechy w nich zaprezentowane to kraj dokonujący imponującego progresu industrialnego i cywilizacyjnego, będącego dziełem pracowitego, zmyślnego, zamiłowanego do porządku, zdolnego do samoograniczeń i wyrzeczeń, a przy tym obdarzonego „Herderowskimi” cnotami łagodności, szczerości, uprzejmości i gościnności, „słowińskiego rolniczego ludu” (Antoszka 1895: 33). To kraj świetnie skomunikowany, pełen wybornych dróg żelaznych (Antoszka 1895: 18-19), gęstej sieci stacji kolejowych ułatwiających dostęp do najodleglejszych nawet miejsc, tanich biletów umożliwiających handel produktami rolnymi, dostarczanych wyłącznie koleją, zamiast końmi; spławnych i uregulowanych rzek; „żwirówek” tak doskonałych, że „dołów ani wybojów nie poświecisz! Jedzie się jak po stole”. (Antoszka 1895: 21). Również pod względem

wysoko wydajnego rolnictwa Czesi zajmują jedno z pierwszych miejsc w Europie dzięki nowoczesnym metodom uprawy, rozpowszechnieniu nawozów sztucznych, udoskonaleniu narzędzi rolniczych, produkcji pasz dla bydła itp. Nie mniejsze zasługi są udziałem Czechów na polu przemysłu, na którym „dorównali w zupełności Niemcom” (Antoszka 1895: 34) w dziedzinie górnictwa, produkcji metalu, hutnictwa szkła, piwowarstwa, cukrownictwa czy młynarstwa.

O ile pierwsza książeczka *Jak żyją w Czechach* pomyślana była ku zaznajomieniu polskich chłopów z realiami życia czeskich, o tyle kolejne z lat 1895 (*O Czechach, ich kraju i życiu*) oraz z 1904 r. (*Czechy i naród czeski*) w widoczny sposób manifestują czeski patriotyzm. Sygnałem zmiany w świadomości autorki jest przeorientowanie tych tekstów z perspektywy „ludowej” na narodową. Poprzez afirmację jednego „z najdzielniejszych słowiańskich narodów Europy” (Antoszka 1895: 33) obie publikacje służą sprawie czeskiego odrodzenia narodowego, w którą była Smiszkowa zaangażowana, pisząc także o roli w nim czeskich kobiet (Wawrzykowska-Wierciochowa 1961: 44). W tekście *O Czechach, ich kraju i życiu* kwestia kobieca (i narodowa zarazem) została ujęta w formie postulatu przywrócenia czeskiej kobiecie należnego jej, a utraconego skutkiem wzorów niemieckich, miejsca i poważania w życiu rodziny i społeczeństwa. Postrzegając siebie dotąd jako istotę pośledniejszą od męczyzny, ograniczona w swej aktywności do roli mamki, niańki dla dzieci, kucharki i praczki dla gospodarza domu, kobieta czeska powinna, zdaniem Smiszkowej, odzyskać godny status poprzez „udział w sprawach poważniejszych i życiu powszechnym” nie tylko dlatego, że jest to „zgodne z duchem słowiańskiego ludu” (Antoszka 1895: 34), ale że stanowi warunek narodowego odrodzenia. Również w przypadku tych publikacji potwierdza się diagnoza dotycząca sytuacji czeskich pisarek, które, by być zaakceptowane, musiały czynić koncesję na rzecz „oficjalnych modeli kultury odrodzeniowej”³ (Filipowicz 2008: 34) przez podejmowanie w swej twórczości problematyki narodowej, związanej z tematyką wiejską i folklorem. Nie inaczej jest ze Smiszkową, godzącą postępowe treści z przekazem wiedzy na temat tradycyjnej, ludowej kultury Czechów. Wspólną podstawą realizowanych przez nią misji, jakimi było oświecenie polskiego ludu, wspieranie czeskiego odrodzenia narodowego oraz aspiracji czeskiego ruchu kobiecego, pozostawało niezmiennie przekonanie o tym, że źródła i zasady demokratyzmu społecznego tkwią w oświacie, a elementarne wykształcenie „zbliża do siebie wszystkie warstwy społeczne” (Antoszka 1904: 74).

³ Zgodnie z zawartą na s. 254 książki deklaracją, Marcin Filipowicz pominął w niej zapomniane pisarki, koncentrując uwagę na tych dobrze znanych, jak B. Němcová, K. Světlá, T. Nováková, T. Vansová itp. Nie pojawia się w niej nazwisko, urodzonej w Warszawie i tam na Powązkach pochowanej, Smiszkowej.

Bibliografia

- ANTOSZKA [Smiszkowa, A.]. (1904). *Czechy i naród czeski*, cz. 1, *Opis Czech*. W: *Książki dla wszystkich*, nr 141. Warszawa. Wydawnictwo M. Arcta.
- ANTOSZKA (1889). *Jak żyją w Czechach. Zwyczaje i powiastki czeskie. Na język polski przełożyła...* Warszawa. Księgarnia Nowa Edwarda Kolińskiego.
- ANTOSZKA (1895). *O Czechach, ich kraju i życiu*. Warszawa. Księgarnia Wacława Obuchowskiego.
- ANTOSZKA (Antonina z Peldów Smišková). (1893). W: *Upominek. Książka zbiorowa na cześć Elizy Orzeszkowej (1866-1891)* (s. 107). Kraków-Petersburg. Gebethner i Spółka.
- Czeskie odwiedziny (1884). „Prawda. Tygodnik Polityczny, Społeczny i Literacki”, nr 34, 1. Cyt. za: www.wbc.poznan.pl/dlibra/publication?id=117135&tab=3.
- FILIPOWICZ, M. (2008). *Urodzić naród. Z problematyki czeskiej i słowackiej literatury kobiecej II połowy XIX wieku*. Warszawa. Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- GAJKOWSKA, C. (1999-2000). *Smiszkowa (Smišková) Antonina*. W: *Polski Słownik Biograficzny*, t. XXXIX (s.203-204). Warszawa – Kraków. Wydawnictwo PAN, PAU.
- golabnadwisl.pl/2018/01/08/antoszka
- INGLOT, S. (red.) (1992). *Historia chłopów polskich*. Wrocław. Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- KALNIOUK, T. (2014). *Mityczni obcy. Dzieci i starcy w polskiej kulturze ludowej przełomu XIX i XX wieku*, Toruń. Wydawnictwo UMK.
- KRISAŃ, M. (2008). *Chłopi wobec zmian cywilizacyjnych w Królestwie Polskim w drugiej połowie XIX – na początku XX wieku*. Warszawa. Wydawnictwo Neriton.
- NIEMCOWA, B. (1952). *Długa noc*. W: *Wybór dramatów i opowiadań*, przeł. i oprac. J. Magnuszewski (s.11-21). Wrocław. Wydawnictwo Ossolineum.
- NIEMCOWA, B. (1889). *Zwyczaje czeskie. II. Jak odbywa się pogrzeb na wsi*. W: Antoszka, *Jak żyją w Czechach. Zwyczaje i powiastki czeskie. Na język polski przełożyła...* (s. 19-21). Warszawa. Księgarnia Nowa Edwarda Kolińskiego.
- POŚPIECH, J. (1987). *Zwyczaje i obrzędy doroczne na Śląsku*. Opole. Instytut Śląski.
- SZROMBA-RYSOWA, Z. (2019). *Uczta pogrzebowa w zwyczajach i wierzeniach ludowych*. Pozyskano z: [cyfrowaetnografia.pl/Content/3036/Strony od PSL_ XL nr 1-2-7_Szromba.pdf](http://cyfrowaetnografia.pl/Content/3036/Strony%20od%20PSL_XL_nr%201-2-7_Szromba.pdf).
- ŚLIZIŃSKI, J. (red.) (1978). *Stosunki polsko-czeskie i polsko-słowackie 1890-1939*. Wrocław. Wydawnictwo Ossolineum.
- WAWRZYKOWSKA-WIERCIOCHOWA, D. (1961). *Z dziejów kobiety wiejskiej. Szkice historyczne 1861-1945*. Warszawa. Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.

MAGDALENA JONCA**ANTONINA SMISZKOWA'S CZECH REPUBLIC FOR THE "POLISH PEOPLE"**

The article focuses on the journalistic activity of Antonina Smiszkowa (1858 - 1934), a Polish-Czech writer, educator, educational activist of the second half of the 19th century, who propagated the knowledge of geography, history, culture and social issues of the Czech Republic, Moravia and Slovakia. The article discusses Smiszkowa's *Jak żyją w Czechach. Zwyczaje i powiastki czeskie* (1889), a booklet addressed to the Polish people in which she promoted models of modern farming and introduced Polish peasants to the organization of education, culture and folklore of the Czech countryside. With her subsequent publications on the Czech Republic, *O Czechach, ich kraju i życiu* (1895) and *Czechy i naród czeski* (1904), which presented a much richer folkloristic and social material, she became involved in the Czech national revival movement, emphasizing the important role of the Czech woman in it.



GRAŻYNA LASOŃ-KOCHAŃSKA

Akademia Pomorska w Słupsku

**POWRÓT BOGINI? PRZYKŁADY FUNKCJONOWANIA POSTACI MAGNA MATER W POLSKIEJ
LITERATURZE POPULARNEJ**

Wobec koncepcji Wielkiej Matki

Według sporej grupy historyków religii, archeologów i antropologów kultury przejście ze zbieracko-łowieckiego paleolitu do rolniczego neolitu cechowało się rozwojem kultu Wielkiej Bogini Matki, która dawała oraz zabierała życie roślinom, zwierzętom i ludziom. Pojawienie się tej postaci w historii kultury związane było ze wzrostem znaczenia kobiet oraz symboliki kobiecej (Szyjewski 2010: 124). Większość zwolenników istnienia religii *Magna Mater* (o których za chwilę) opowiada się również za matriarchatem jako panującym ówczesnie systemem społecznym. Ich koncepcje, zapoczątkowane u schyłku XIX wieku, mimo przetaczających się co jakiś czas fal krytyki, przetrwały do wieku XXI. Jak pokazuje Maciej Szymkiewicz, zostały zaadaptowane przez różne dziedziny humanistyki, a z czasem stały się „pożywką” dla kultury popularnej (Szymkiewicz 2010).

Na spopularyzowanie idei Bogini szczególny wpływ miało kilka prac. Najwcześniejszą była słynna *Czarownica* Julesa Micheleta, dzieło, w którym podjętej przez autora kulturowej analizie tytułowej postaci towarzyszy sformułowane w sposób mniej lub bardziej wyraźny przekonanie, że europejskie czarownictwo czerpało ze starożytnych religii pogańskich zdominowanych przez pierwiastek kobiecy (Michelet 1993). Niewiele później ukazało się dzieło amerykańskiego folklorysty Charlesa Godfrey’a Lelanda *Aradia. Ewangelia czarownic*. Stanowiło ono redakcję rzekomego manuskryptu włoskiej „czarownicy” Maddaleny, znanej autorowi osobiście i będącej czcielką bogini księżycy Diany oraz boga słońca Lucyfera. Ten pradawny kult miał przetrwać w szczątkowej formie aż do przełomu XIX i XX wieku (Leland 2011). Kolejna istotna książka to wydany w 1921 roku *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej* Margaret Murray. Brytyjska archeolog i antropolog, podobnie jak Leland, twierdziła, że na naszym kontynencie przetrwała religia Diany i jej męskiego odpowiednika rogatego boga Dianosa (lub Janusa). Jej wyznawcy, wypierani przez chrześcijaństwo, rozproszyli się po Europie, a stosowane przez nich praktyki w okresie wczesnego średniowiecza zostały zinterpretowane przez Kościół jako satanistyczne. Dowodów na to dostarczają, według autorki, spójne zeznania kobiet podczas procesów o czary (Murray 2016). Jednak najbardziej istotna dla spopularyzowania idei kobiecego bóstwa okazała się opublikowana w 1948 roku i przetłumaczona na wiele języków *Biała Bogini* angielskiego pisarza, poety i filologa klasycznego, Roberta Gravesa (Graves 2000). Choć z powodu poetyckiego języka i braku aparatu naukowego trudno ją uznać za pracę naukową, okazała się tak sugestywna, że zapoczątkowała swoistą, współczesną recepcję postaci Bogini. Według autora kult żeńskiego bóstwa, sięgający korzeniami paleolitu, nie tylko przetrwał do średniowiecza, ale rozprzestrzenił się z okolic basenu Morza Śródziemnego do centralnej, zachodniej i północnej Europy, znacząco wpływając na naszą kulturę. Graves twierdził również, że zarówno mity greckie, jak poezja, w swoich pierwotnych wersjach nosiły cechy religii matriarchalnych i dopiero w epoce późnominojskiej, pod wpływem najeźdźców z Azji, zostały zastąpione wariantami patriarchalnymi (Graves 2000: 34). Bardzo duży wpływ na koncepcję matriarchatu i Bogini wywarły prace litewskiej archeolog Mariji Gimbutas, w których prezentowała ona wizję tzw. Starej

Europy (*Old Europe*) – prokobiecej, wysoko rozwiniętej cywilizacji sprzed nadejścia agresywnych plemion z Kaukazu i Ukrainy, przynoszących z sobą religie zdominowane przez pierwiastek męski (Gimbutas 1982).

Jak podkreśla Szymkiewicz, kontekstem do przyjęcia teorii Bogini stały się prace z zakresu psychologii analitycznej (Szymkiewicz 2010: 33). Carl Gustav Jung, konstruując archetyp Wielkiej Matki, szukał przecież jego źródeł w różnych mitologiach, kojarzonych z uniwersalizowanymi doświadczeniami ludzkości (Jung 1992: 3-47). Jeszcze dalej poszedł uczeń Junga, Erich Neumann. W swej pracy *Wielka Matka* przedstawił etapy rozwoju ludzkiej psychiki w wymiarze nie tylko indywidualnym, ale i ewolucyjnym, odnosząc je do kobiecej symboliki różnych artefaktów kulturowych na przestrzeni dziejów (Neumann 2008). Jego koncepcja to rodzaj „psychohistorii” archetypu Matki, zarówno w pozytywnym, jak negatywnym jego aspekcie (Szymkiewicz 2010: 34). Postać Bogini stała się więc faktem psychologicznym, nawet jeśli nie była faktem historycznym. Wkrótce sięgnęły po nią powstające w połowie XX wieku ruchy neopogańskie (Wicca), łączące feminizm z ekologią i rytuałami religijnymi wyrastającymi z wielu tradycji (Benka 1993, Mijas 2011).

Tak, w dużym skrócie, prezentuje się Zachodni kontekst recepcji idei Bogini. Ma ona wielu zwolenników również wśród polskich badaczy. Zaskakujące jest jednak to, że ich hipotezy dotyczą także religii Słowian. Andrzej Szyjewski ukazuje społeczność prasłowiańską jako znajdującą się pod wyraźnym religijnym wpływem pierwiastka kobiecego. Na poparcie swoich tez przywołuje Evilo Gaspariniego, zdaniem którego system społeczny naszych przodków był matrylinearny. Zrównując matrylinearyzm z matriarchatem włoski uczony tropi ślady żeńskiego bóstwa w takich postaciach jak Mokosz, Marzanna, a nawet Baba Jaga (Szyjewski 2010: 125). Wśród polskich religioznawców podobną tendencję reprezentuje Włodzimierz Szafrąński, dla którego obecność sięgającego neolitu żeńskiego bóstwa opiekuńczego w Europie Środkowej wydaje się niekwestionowana. Zajmowało ono centralne miejsce w kulturze wejherowsko-krotoszyńskiej, datowanej mniej więcej na połowę ostatniego tysiąclecia p.n.e. Pomorska Bogini była zarówno panią życia, jak i śmierci, a jej kult związany był ze sferą lunarno-chtoniczno-akwaticzną. Oprócz utrwalonego później w kulturze związku kobiety z wodą, księżycem i ziemią, autor przypisuje żeńskiemu bóstwu również cechy solarne, w mitologiach indoeuropejskich zdecydowanie wiązane z męskością (Szafrąński 1987: 191). Szafrąński uważa wiarę w kobiece bóstwo za niezwykle trwałą. Spadkiem po niej w Polsce ma być niespotykana wśród innych chrześcijan skłonność do kultu maryjnego (Szafrąński 1987: 390-391).

Za ideą Bogini opowiada się także antropolog Andrzej Wierciński, choć w swych rozważaniach wychodzi poza kultury słowiańskie. Badacz twierdzi, że zarówno system religijny jak społeczny w neolicie zdominowany był przez pierwiastek kobiecy. Panował matriarchat, a wyobraźnia religijna zorientowana była na kobiecość, co wykazuje analiza symboliki ciał niebieskich i zwierząt, dokonana przez autora (Wierciński 1994). Za matriarchatem optuje także Zygmunt Krzak, traktujący wiarę w Boginię jako religię uniwersalną, wyrażoną między innymi przez symbolikę megalitów (Krzak 1994, Krzak 2001). Autor *Megalitów świata* rozwija swą koncepcję w interdyscyplinarnej pracy *O matriarchatu do patriarchatu*, analizując ją w aspekcie historycznym, religioznawczym i psychologicznym (Krzak 2007).

O śladach kobiecego kultu w kulturze polskiej i europejskiej przekonują także prace o orientacji kulturoznawczej. Można tu wymienić istotny dla feministycznego nurtu badań artykuł Jolanty Brach-Czajny *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*, w którym uczona podejmuje próbę zrozumienia matriarchalnej duchowości (Brach-Czajna 1997).

Do książek o charakterze popularnonaukowym należą z kolei *Trzy kolory Bogini* sławistki Anny Kohli. Ślady obecności żeńskiego bóstwa odnajduje ona na przykład w niemieckich klechdach, które były ponoć tak przesiąknięte pogańską symboliką boginiczną, że w XVI i XVII wieku opowiadanie ich w wiejskich izbach, przy kobiecym tkaniu czy przędzeniu, było oficjalnie zabronione (Kohli 2007: 21). Autorka dostrzega również relikty kultu Bogini w baśniach rosyjskich, a nawet w polskim folklorze. Dopatruje się w zwyczaju obchodzenia Zielonych Świątek pozostałości misteriiów związanych z płodnościowym aspektem kobiecego bóstwa, a w kaszubskiej pieśni o Welewicie zauważa wymiar związany ze śmiercią i odrodzeniem życia (Kohli 2007: 168, 181). Wydaje się, że ślady Bogini przetrwały również w ludowych opowieściach z rejonu Pomorza. *Magna Mater* przeszła w nich oczywiście proces desakralizacji, przestała być zasadą organizującą świat, istnieje jednak w rozproszony formie i zmienionym przez chrześcijaństwo znaczeniu (Lasoń-Kochańska 2008).

Na przeciwnym biegunie rozważań sytuują się koncepcje odrzucające możliwość istnienia religii z centralnym pierwiastkiem kobiecym, choć jest ich zdecydowanie mniej. Jeśli chodzi o obszar słowiański wymienić trzeba Aleksandra Brücknera. W *Mitologii słowiańskiej i polskiej* badacz ten autorytatywnie stwierdza, że boginie u nas „ani na chwilę »panować« nie mogły; nigdy by do tego nie dopuścił Słowianin, zawsze o »babie« bardzo niewysokiego mniemania będący.” (Brückner 1985: 294). Wśród nowszych prac odnoszących się do europejskiego obszaru badań, zwraca uwagę artykuł przywoływanego już Szymkiewicza, wyczerpująco i wieloaspektowo, choć krytycznie, ustosunkowującego się do omawianego tematu. Teorię Bogini i matriarchatu nazywa on wprost mitologizacją historii, zarzucając jej zwolennikom przede wszystkim subiektywizm i myślenie życzeniowe, ujawniające się w ocenie funkcjonowania kobiecych społeczności neolitycznych jako pokojowych, idealnych i koegzystujących ze środowiskiem. Według autora poglądy takie wykorzystuje i propaguje ruch feministyczny (szczególnie duchowość feministyczna), bezkrytycznie wierząc, że czas Bogini Matki był czasem wszelkiego dobra, „jednak pewnego dnia nadeszli mężczyźni, niszcząc wszystko, co stało im na drodze” (Szymkiewicz 2010: 75). Taki obraz uznaje badacz za próbę interpretacji nie tyle przeszłości, co teraźniejszości. Wyjaśnia on bowiem „nie tylko wielkie zbrodnie XX wieku, ale także skażenie środowiska, problem społecznej pozycji kobiet i szereg innych zagadnień, wobec których staje dzisiejsze społeczeństwo” (Szymkiewicz 2010: 78).

Choć trudno odmówić tym argumentom słuszności, trzeba jednak pamiętać, że każda interpretacja jest przecież pochodną światopoglądu interpretatorów; składają się na nią ich życiowe doświadczenia, środowisko społeczne, przez które zostali ukształtowani, a także inne czynniki. Dotyczy to również idei Bogini – prezentowanej zarówno przez jej zwolenników, jak i przeciwników. Poglądy tych drugich również nie są wolne od wartościowania. Na przykład: z tonu cytowanej wypowiedzi Brücknera można wnioskować, że nie tylko dawny Słowianin, ale i sam autor musiał być „o babie niewysokiego mniemania”.

Przedstawione powyżej różne oceny interesującej nas koncepcji nie zmieniają faktu, że Bogini zdomowała się w kulturze popularnej, co przyznaje również autor artykułu *Od Bachofena do Świętej Historii* (Szymkiewicz 2010: 74). Wprowadzenie tematyki z nią związanej do polskiego literaturoznawstwa zawdzięczamy Kazimierzemu Szczuce, która jako pierwsza użyła terminu „motyw boginiczny” (Szczuka 1999: 39-41), rozumiejąc go jako konkretyzację pewnego imaginarium czerpiącego z matriarchalnych mitologii, zarówno w sensie szerokim (obrazy, tropy, metafory), jak wąskim (konkretne figury i fabularne sekwencje). W ramach tego właśnie imaginarium można umieścić liczne

figury wiedźm, znachorek, szeptuch i innych kobiet obdarzonych mocą, które stały się nie tylko bohaterkami literackimi, ale i – w związku z rozwojem feminizmu akademickiego – przedmiotem licznych analiz naukowych. Na boginiczne źródła kreacji wiedzy zwracały uwagę między innymi: Marzena Lizurej (Lizurej 2005), Beata Wałęciuk-Dejneka (Wałęciuk-Dejneka 2014 a; 2014 b), Magdalena Bednarek (Bednarek 2015), Grażyna Lasoń-Kochańska (Lasoń-Kochańska 2015). Badaczki te poszukiwały śladów żeńskiego bóstwa nie tylko w dawnej i współczesnej polskiej prozie, ale również w rodzimym folklorze i ruchach neopogańskich, które wydają się znacząco wpływać na oswojenie i przewartościowanie figury czarownicy w literaturze popularnej (Bednarek 2015: 161). Można więc powtórzyć za Szczuką, że Bogini stała się częścią wyobraźni symbolicznej, kształtującej świadomość i nieświadomość naszej kultury. Czy tego chcemy, czy nie...

Od Inanny do Babuni Jagódki. Bogini w tekstach literackich

Pozostawiając z boku postać czarownicy, przyjrzyjmy się literackim realizacjom mitologicznych wyobrażeń Bogini. Aby przedstawić funkcjonowanie jej obrazu w literaturze, trzeba go najpierw odtworzyć przy pomocy dostępnych źródeł. Po części stanowią je przywoływane powyżej prace naukowe. Szyjewski tak charakteryzuje żeńskie bóstwo:

Zgodnie z rekonstrukcjami neolityczna Bogini-Matka była dawczynią życia, opiekunką ziemi i jej płodów, karmicielką i uzdrowicielką, boginią rządzącą procesami wzrastania roślin oraz narodzinami i życiem, a także śmiercią i zmartwychwstaniem ludzi, przynoszącą nieśmiertelność i wyzwolenie. Panowała nad światem podziemnym i jego mieszkańcami. Znajac tajemnice życia i śmierci, często była patronką kultów misteryjnych, matką mądrości i czarnej magii. Jej opiekuńcze łono było synonimem raju i odkupienia, celem ludzkich tęsknot za zbawieniem. Od strony negatywnej Bogini-Matka była związana z otchłanią, przerażającym światem śmierci, rozkładu i destrukcji. Jako władczyni nieuchronnej śmierci Bogini-Matka była także widziana w roli pani losu, zarówno w wymiarze kosmicznym, jak i jednostkowym (Szyjewski b.r.).

Idea *Magna Mater* opierała się więc na komplementarności przeciwieństw – życia i śmierci, wzrostu i obumierania, światła i ciemności. We współczesnej literaturze popularnej nie znajdziemy – moim zdaniem – postaci jednoczących te przeciwieństwa, a jednocześnie wiarygodnych psychologicznie i posiadających siłę archetypu. Dlatego też warto zatrzymać się na chwilę przy *Annie In w grobowcach świata* Olgi Tokarczuk, zachowując oczywiście świadomość, że powieść ta nie jest popularną odmianą fantastyki. W posłowniu do książki, która ukazała się w międzynarodowej serii MITY, autorka pisze:

Ten, kto chce przestudiować historię Bogini w rozwoju ludzkiej cywilizacji (...) podejmie się smutnego zadania. Będzie świadkiem, jak z biegiem czasu Bogini była powoli marginalizowana, jej wpływ i znaczenie osłabiane, a ona sama stawała się bardziej podobna do demonów i poślednich bóstw [...], jej zasługi natomiast i atrybuty płynnym ruchem przejęły bóstwa męskie. Zapewne ktoś taki poczuje się jak biograf upadającego rodu, w którym każde następne pokolenie jest coraz słabsze, skarłate i nieświadome ani swojej dawnej siły, ani bogactw (Tokarczuk 2006: 213).

Chcąc odzyskać możliwie pełny obraz żeńskiego bóstwa pisarka sięga do samego źródła, do pochodzących z Iraku tabliczek klinowych, traktując znaleziony tam zapis o zejściu sumeryjskiej Inanny do świata zmarłych jako szkielet opowieści ponadczasowej. Współczesnemu czytelnikowi mają ją przybliżyć futurystyczne realia i cyberpunkowe rekwizyty. Tytułowa Anna In to dziewczęca, pełna radości i sił witalnych bohaterka, uosabiająca „wiosenny” aspekt Bogini, jej ponura, żyjąca w podziemiach bliźniaczka to śmierć – niszczycielka. Bohaterki są jak awers i rewers, dwie strony tej samej monety. Jednak podziemne królestwo nienazwanej w powieści

Ereszkigal budzi we współczesnym czytelniku opór i niesmak. Psy w uniformach zapinanych na dwa rzędy sutek podają tu herbatę, kurczaki składają się z samych udek, kolekcja byłych kochanków władczyni zatopiona została w pleksi i przypomina ludzkie owady. Ten turpistyczno-groteskowy obraz uzupełnia wizerunek drapieżnej Bogini, porośniętej pleśnią i kurzem. Jest ona przeciwieństwem pogodnej Innany, zamieszkującej centrum krainy mroku i wiecznego rozpadu. Mamy więc z jednej strony dobrze znaną w kulturze kobiecość życiodajną i opiekuńczą, z drugiej zaś dezintegrującą, pochłaniającą samą siebie, stanowiącą potencjał sadomasochistyczny. Siostry bliźniaczki są ze sobą tak blisko, że po uśmierceniu Innany Ereszkigal sama zaczyna funkcjonować jedynie w połowie: „Nie pracuje jej pół wątroby, serce bije tylko co drugie uderzenie, tylko pół żołądka działa, jedno płuco” (Tokarczuk 2006: 119-120). Jak widzimy, w uwspółcześnionym przez Tokarczuk micie koncepcja Bogini nawet cieleśnie nawiązuje do idei komplementarności przeciwieństw. Te ambiwalentne wyobrażenia nie mieszczą się jednak w zakresie możliwości pojmowania współczesnego człowieka. Jako czytelnicy skonfrontowani zostajemy bowiem z najbardziej archaicznym i mrocznym podziemiem kobiecej psychiki. Do takiego oblicza żeńskości nie jesteśmy wszak przyzwyczajeni. „Jasne jest – pisze Edward C. Whitmont, rozważając symbolikę Innany/Ereszkigal – że żadna kobieta, choćby nawet była wolna od kulturowych uwarunkowań, nie jest w stanie świadomie zintegrować i dać wyraz pełnemu spektrum zachowań żeńskiego archetypu” (Whitmont 1995: 23). Podobnego zdania jest zajmująca się psychologią współczesnej kobiety Pia Skogemann, twierdząc, że „mity odnoszące się do nieświadomości kobiecej, do psychiki matriarchalnej są archaiczne i dziwaczne. Pokazują wzorce, które niejednej współczesnej świadomości kobiecej mogą wydawać się dziwne lub wręcz odrażające” (Skogemann 2003: 104).

Odbiór znakomitej powieści Tokarczuk jest więc ambiwalentny, jak sama figura kobiecego bóstwa. Nie można pozostać wobec niej obojętnym, ale i nie można jej zasymilować, odwołuje się bowiem do treści psychicznych wypartych przez naszą kulturę w czasach zmiękczenia Bogini. Opowieść o Innanie jest kulturowo i psychologicznie niedostępna, nie może stać się wewnątrzpsychiczną narracją współczesnej kobiety (Lasoń-Kochańska 2014: 138-139).

Nie dziwi więc, że autorzy fantastyki skłaniają się ku rozbiciu życiodajnych i śmiertelnych cech Bogini na pojedyncze postacie. Zabieg ten nie jest zresztą przypisany do literatury popularnej, jednoznacznie figurę wprowadza również Tokarczuk, w *Prawieku i innych czasach* kreując opiekuńcze kobiece bóstwo, które widzi rodzącą Kłoska. Temu doświadczeniu towarzyszy rozpad osobowości, zakończony wglądem w inną rzeczywistość, zjednoczenie z żeńskim źródłem bytu:

Wszystko wokół Kłoski było jednym ciałem i jej ciało było częścią tego wielkiego ciała – ogromne, wszechmocne, niewyobrażalnie potężne. (...) Widziała teraz, w jaki sposób konik polny łączy się z niebem i co trzyma leszczyny przy leśnej drodze. Widziała też więcej. Widziała siłę, która przenika wszystko, rozumiała jej działanie. Widziała zarysy innych światów i innych czasów, rozpustę nad i pod naszymi. Widziała też rzeczy, których nie można nazwać słowami (Tokarczuk 2005: 24-25).

Opisywane wtajemniczenie skutkuje przemianą bohaterki. Ona sama z czasem stanie się ponadindywidualną postacią macierzyńską i przybierze cechy Demeter. Jako wiedźma/wiedząca zamieszka w opuszczonym domu w lesie, będzie przepowiadać przyszłość i mieć dostęp do tajemnic przyrody. Metamorfozę Kłoski można potraktować jako metaforę uwieczniającą ten moment, w którym „wiedźmi”, pozytywny aspekt Bogini przeniknął do europejskiego folkloru, a stamtąd do literatury popularnej,

owocując licznymi postaciami żyjących w zgodzie z naturą czarownic, uzdrowicieli i innych wtajemniczonych kobiet, o których już wspominałam. Spotykamy je w różnych odmianach literatury popularnej, również – w okrojonej postaci – we współczesnym romansie (Bednarek 2014).

W powieściach pisanych przez kobiety pojawiają się również próby reaktywowania założycielskiego mitu boginiczego. W cyklu Barbary Srebro *Oko Wielkiej Bogini* mamy do czynienia z żeńską wersją kosmogonii (Srebro 2011-2017). Tytułowe bóstwo, zrodzone z jedności ducha i materii, tworzy tu pierwszą parę ludzi; kobietę z księżycowego promienia i mężczyznę ze słonecznego pyłu. Piękna i delikatna kobieta otrzymuje silną i wytrzymałą duszę, krzepki mężczyzna duszę miękką i czułą. Para ta uzupełnia się i szanuje wzajemne różnice, staje się również pierwszymi rodzicami, zasiedlając ziemię. Po wiekach zgody i harmonii kończy się jednak idylliczna era Wielkiej Bogini i rozpoczyna czas sięgającego śmierć Boga Ognia. W męskim świecie kobiety nie posiadają żadnych praw, traktowane są przedmiotowo i służą przede wszystkim do rodzenia dzieci. Trzytomowy cykl jest opowieścią o próbie odzyskania przez nie władzy, sprawczości i tożsamości. Nie jest to jednak dystopia, którą można by porównać choćby z *Opowieścią podręcznej* Margaret Atwood, ale raczej feministyczna baśń. I tylko tak czytana – jako opowieść mityczno-baśniowa – proza Srebro może obronić się przed zarzutem fabularnego i światopoglądowego schematyzmu.

Na drugim biegunie sytuują się utwory sięgające do negatywnego aspektu żeńskiego bóstwa. Śmiercionośne i groźne boginie przedstawiane jako byty ponadindywidualne, lecz odnoszące się do destrukcyjnych elementów ludzkiej psychiki, występują powszechnie w indoeuropejskich mitologiach (indyjska Kali, grecka Gorgona itp.), posiadają również swoje pozostałości w folklorze (np. słowiańska Baba Jaga). Do tych właśnie źródeł przeważnie sięgają autorzy literatury fantastycznej. W ostatnich latach wśród twórców polskich częstą praktyką jest wykorzystywanie śladów mitologii słowiańskiej. Przykładem może być Magdalena Kubasiewicz, która w powieści *Spalić wiedzę* przywołuje postać Marzanny (Kubasiewicz 2015). Według Andrzeja Kempiańskiego pierwotnie była to bogini śmierci i zimy. Wiosenne palenie i topienie jej kukły, dziś praktykowane w przedszkolach i szkołach jako zabawa, było powszechne wśród Słowian i miało znaczenie magiczne. Ten sezonowy rytuał pozwala łączyć Marzannę z umieraniem i odradzaniem się natury, stąd jej podobieństwo nie tylko do śmiercionośnej Hekate, ale i życiodajnej Ceres (Kempiański 2001: 279). Do naszych czasów przetrwał jedynie destrukcyjny sens tej postaci i właśnie on zostaje wykorzystany przez pisarkę. Marzanna/Marzena w powieściowej rzeczywistości, podobnie jak w mitologii, zwana też Mareną i Morą wygląda wprawdzie jak bywalczyni wiejskich dyskotek, ale dysponuje magiczną mocą. Oferuje powodzenie i dostatek, oddalając śmierć od wybranych i zimę od ich upraw, czyni ludzi swoimi sługami. Wybiera przeważnie ubogich mieszkańców polskich wiosek, mając ich obietnicami bogactwa i lepszego życia. Ci, którzy zaprzęдают jej duszę, zabijają młode dziewczęta, składając je w ofierze. Morowa panna sama więc nie zabija, posługuje się ludźmi. Przestaje być personifikacją przyrody, amoralną siłą odpowiedzialną za cykl życia i śmierci. Znaczenia z nią związane przesuwają się w stronę sensów faustowskich. Choć Marzanna nie jest centralną postacią utworu – to jako „bogini zapomniana i odrzucona, pozbawiona wyznawców” (Kubasiewicz 2015: 40) – zmusza jednak bohaterów do wyborów moralnych. Udaje się ją wprawdzie podpalić i utopić, wiadomo jednak, że w swojej ludzko-demonicznej postaci powróci wraz z zimą. W powieści Kubasiewicz słowiańska panna moru jest więc też metaforą inkarnującego się zła.

Motyw Bogini jako powracającego zła pojawia się również w opowiadaniu *Czorty* Piotra Patykiewicza, gdzie spotykamy pogańskie bóstwo zwane Czorcą Macią. Jego materialnym wizerunkiem jest prymitywny posążek, opisywany jako „mały ułomek skalny, wyszlizgany niepojętą pracą w kształt szerokobiodrej białki, ze sterczącym brzemienным kałdunem” (Patykiewicz 1996: 110). Archaizowana narracja niemal od razu wprowadza negatywne konotacje związane z macierzyństwem: „Odstający zadek, obwisłe piersi wionęły jakąś siłą rodzenia, matkowania. Łeb miała urąbany albo nigdy go nie było; ręce i nogi ledwo zaznaczone” (Patykiewicz 1996: 110).

Posążek przypomina licznie znajdowane w Europie i Azji mobilne rzeźby, nazywane paleolityczną Wenus. Według niektórych religioznawców miały one związek z reprezentowanym przez *Magna Mater* kultem płodności, odzwierciedlonym w obfitych kształtach. Figurki te często, jak słynna Wenus z Willendorfu, przedstawiane są z wyraźnie zaznaczonymi cechami płciowymi i jednocześnie ze słabo zarysowaną głową (Wierciński 1994: 134-135). Właśnie takie prastare wyobrażenie kobiety – dawczyni życia zostaje przeniesione przez Patykiewicza do bliżej nieokreślonej czasoprzestrzeni słowiańskiej. W związku z umieszczeniem w nowych realiach zmienia się również jego znaczenie. Akcja *Czortów* rozgrywa się w okresie ścierania się wpływów religii pogańskich i chrześcijaństwa. Czorcza Mać, inkarnująca się za sprawą ludzkiego bólu i przerażenia, jest ucieleśnieniem zła. Służą jej istoty wzorowane na ludowym, animistycznym wyobrażeniu diabła; są kudłate, mają przekrwione ślepie, szczerzą kły, śmierdzą. Jednocześnie zostają przedstawione jako bezrozumnie okrutne (żywcem zjadają ludzi), co przybliża ich kreację do konwencji horroru. Kamienna figurka karmi się cierpieniem składanych jej w ofierze kmicciów, by, ożywając, urodzić Szatana.

Obłana krwawą pożogą Czorcza Mać zdawała się puchnąć, przemieniać, tańczyć razem ze swymi dziećmi. [...] Na kamiennym brzuchu pojawiły się rysy. Kawałki skały odpadały z trzaskiem, coś wykluwało się, przebijało. [...] Zło ostateczne, prawieczne. Szatan wcielający się (Patykiewicz 1996: 152, 158).

W utworze Patykiewicza zwraca uwagę kilka światopoglądowych niekonsekwencji. Pogańskie bóstwo daje tu życie postaci ugruntowanej przez wierzenia chrześcijańskie (choć obecnej również w judaizmie i islamie) – Szatanowi. Ponadto walczy z nim bohaterka wywodząca się z przedchrześcijańskiej demonologii – wiedźma Żywula, która, reprezentując zbliżony światopogląd, powinna raczej pomagać. Ideologiczne i ontologiczne niespójności są charakterystyczne dla wielu utworów *fantasy*, wykorzystujących motyw lub wątki boginiczne.

Popularną praktyką wśród autorów fantastyki jest również powielanie samego wizerunku *Magna Mater*, traktowanie tej postaci jako literackiego ozdobnika. Zazwyczaj okazuje się on patchworkiem skleconym z różnych tradycji i pochodzącym z wielu źródeł. Tak właśnie dzieje się w *Trylogii husyckiej* Andrzeja Sapkowskiego. W jej pierwszym tomie, *Narrenturm*, spotykamy kapłankę sabatu Mabon, wcielenie Wielkiej Matki, opisywaną w następujący sposób:

Była wysoka, postawna, budową ciała dawała sygnał autorytetu, przeczucie i przedsmak siły. Wysokie czoło nad regularnymi brwiami dekorował srebrzysty sierp, pałający blaskiem rogaty półksiężyc, z szyi zwisał złoty krzyż ankh, crux ansata. [...] Smoliście czarne włosy wężową kaskadą spadały jej w boskim nieładzie na kark. [...] Widoczna spod płaszcza sukni zmieniała barwę w blasku ognia, mieniając się wieloma odcieniami już to bieli, już to miedzi, już to purpury. W oczach dominowała mądrość, noc i śmierć (Sapkowski 2006: 453-454).

Przywołana charakterystyka jest kontaminacją kilku wyobrażeń. Pierwsze pochodzi z *Metamorfoz* Apulejusza, które Graves uznał za najbardziej wyczerpujący i poetycki opis Wielkiej Bogini w całej literaturze antycznej. Postać, objawiająca się przemienionemu w osła Lucjuszowi, wyglądem przypomina wykreowaną przez Sapkowskiego: „Jej włosy ogromne, gęste i nieco kędzierzawe spływały w miękkim nieładzie na boski kark, a suknią jej wielowzorzysta [...] mieniła się już to bielą świetlistą [...], już to róż purpurą” (Apulejusz 1953: 250).

Autor *Narrenturm*, jak widać, nawet w językowej stylizacji nawiązuje do dzieła Apulejusza, ale na wizerunek tej, którą nazywa Potrójną, składają się również atrybuty współczesne. Rogaty półksiężyc i krzyż ankh mają wprawdzie rodowód mitologiczny, ale pełnią i dziś aktywną rolę w neopogańskim ruchu Wicca. Pierwszy, jako znak bogiń lunarnych, jest symbolem wzrostu i płodności, drugi oznacza jedność męskiego i żeńskiego aspektu bóstwa. Do ideologii Wicca odsyła także święto Mabon. Sama nazwa ma korzenie celtyckie (Botheroyd 1998: 236), ale jako uroczystość neopogańska została wprowadzona przez kapłana i historyka ruchu, Aidana Kelly`ego, na oznaczenie jednego z wiccańskich sabatów, jesiennego zrównania dnia z nocą (Enenna 2003-2019). W *Narrenturm* właśnie tego dnia spotykają się czarownice i reprezentanci Starszych Plemion, by pod przywództwem tak szczegółowo opisywanej dominy świętować „magiczny początek sezonu wiatrów ułatwiających odplewianie ziarna” (Sapkowski 2006: 448). Wróżą upadek chrześcijaństwa i powrót wiary w *Magna Mater*, tańcząc wśród ognisk i oddając się różnym cielesnym uciechom. Właśnie orgiastyczny charakter sabatu, w tradycji wiccańskiej będącego po prostu wydarzeniem i świętem astronomicznym, zbliża opis Sapkowskiego bardziej ku tradycyjnemu wyobrażeniu zlotu czarownic i demonów. Na Mabon, jak w ludowych opowieściach, więdźmy przybywają na miotłach i ożogach, są stare, kalekie, odrażające. Ta obiegowana charakterystyka sabatu w pewnym stopniu koresponduje jednak również z tradycjami Celtów i Słowian. Przypomina celtyckie Beltaine i polskie Sobótki lub białoruską Kupałę, na co wskazują motywy tańców w kręgu, rytualnej orgii i rozpalania ognisk (Szyjewski 2010: 146). Żeńskie bóstwo jest więc w świetle autora *Trylogii husyckiej* zlepkiem skomponowanym z różnych wierzeń i tradycji. Potwierdza to również okrzyk kapłanki, który jednoczy postacie różnych kręgów kulturowych: „Jam jest Lilith, [...] Asztarte, Kybele, Hekate, jam jest Rigatona, Epona, Rhiannon, Nocna Klacz, kochanka wichru” (Sapkowski 2006: 458).

Równie częstym zabiegiem jest udosławianie wieloaspektowości samej postaci Bogini. Jej fizyczne wyobrażenie nie było stałe czy jednolite, ale odsyłało do ciągłej zmiany. Zmianę tę najczęściej przedstawiano za pomocą potrojenia figury żeńskiej. Bogini objawiała się jako trójka kobiet, zwykle w konfiguracji: dziewica, matka, starucha. Graves przypisuje temu układowi także pory roku i fazy księżyca: „Jako nów bądź wiosna była ona dziewczyną, jako pełnia bądź lato – kobietą, jako księżyc ubywający bądź zima – staruchą” (Graves 2000: 454). Motyw przemiany kobiety obdarzonej mocą odnaleźć można w europejskich mitologiach oraz baśniach ludowych (Kohli 2007: 20-22). W rozbudowanej formie spotykamy go w wierzeniach celtyckich, gdzie występuje Caillech, stara, brzydka olbrzymka w kapturze, która potrafi zamienić się w piękną, młodą pannę. Jako starucha reprezentuje ona *Magna Mater* w zimowej postaci, a umierając gromadzi zapas sił do rozpoczęcia nowego cyklu życia. Jej domeną jest tworzenie „ciała ziemi”: pagórków, jezior i dolmenów. Na podstawie ludowych przekazów z Irlandii, które mówią, że siedmiokrotnie przeżywała ona swą młodość, można prześledzić proces degradacji dawnych bóstw kobiecych do roli postaci z folkloru (Botheroyd 1998: 61).

Marzena Lizurej zwraca uwagę na funkcję potrojenie postaci boginicznych w prozie Tokarczuk; Ruta, Kłoska i Florentynka w *Prawieku i innych czasach* unaoczniają klasyczny lunarny mit, pozwalając na utożsamienie cykliczności natury z fazami życia kobiety i jej mocą kreatywną (Lizurej 2005: 78-79). Literatura popularna zazwyczaj jednak wykorzystuje sam atrakcyjny fabularnie motyw metamorfozy odrażliwiającej staruchy w urodziwą dziewczynę, spływając pierwotny sens przeistoczenia.

W dorobku polskich pisarzy kobieca przemiana pojawia się w opowiadaniu *Kraniec świata*, wchodzącym w skład wczesnego tomu Andrzeja Sapkowskiego, *Ostatnie życzenie*. Autor ukazuje odradzającą się boginię płonów, zwaną Lille. Postać ta nazywana jest również Panną Polną, Żywią bądź Daną, co nawiązuje zarówno do mitologii słowiańskiej, jak celtyckiej. Istnienie Żywii w panteonie naszych przodków zostało zakwestionowane przez Brücknera, który przypisał je wyobraźni Jana Długosza i inspiracji *Kronikami Słowian* Helmolda (Brückner 1985: 230-233). Jednak nowsze prace nie negują jej obecności w tak zdecydowany sposób i odrzucają możliwość korzystania przez naszego dziejopisarza z tekstu połabskiego mnicha. Szyjewski sugeruje jej występowanie u wszystkich Słowian zachodnich (Szyjewski 2010: 127).

W utworze Sapkowskiego Bogini wyobrażona zostaje jako jasnowłosa, piękna i młoda dziewczyna, której towarzyszą tradycyjnie przypisywane bóstwom urodzaju zwierzęta (jelonek i jeź) oraz charakterystyczne rekwizyty: girlandy kwiatów, kłosów i ziół. Podkreślany jest jej życiodajny aspekt. Żywia „ziemię jeno kocha i to, co rośnie na niej i żyje jednak, bez różnicy, płonka to najmniejsza czy robak najlichszy” (Sapkowski 1994: 211). Lille nie zajmuje jednak w rzeczywistości przedstawionej w utworze kluczowej pozycji, o czym świadczy umieszczenie jej na tytułowym „krańcu świata”. Jak zauważa Katarzyna Kaczor, *Magna Mater* w twórczości czołowego przedstawiciela polskiej *fantasy* jest figurą dość niespójną. Jej trójaspektowość, związana z trzema fazami życia kobiety, zostaje rozbita na różne postacie i odrębne kulty: oprócz wspomnianej już dziewczyny Lille, w innych tekstach pojawiają się macierzyńskie Melitele i Freyja.

Zdaniem badaczki „[...] takie rozwarstwienie jest przejawem zniszczenia struktur mitologicznych na gruncie kultury popularnej i oznaką, że świat wykreowany przez autora *Wiedźmina* [...] jest w swojej istocie jednowymiarowy, pozbawiony własnej struktury mitologicznej i ontologii” (Kaczor 2006: 80). Choć trudno się z tymi zarzutami nie zgodzić, trzeba jednak dodać, że w *Krańcu świata* pojawia się próba scalenia obrazu Bogini. Młodziutkiej i – co istotne – niemej Lille nieustannie towarzyszy staruszek, i to właśnie jej ustami przemawia żeńskie bóstwo. Te dwie postacie – stara i młoda – wydają się nierozzerwalnie związane, więcej, odtwarzają cykliczność i nieśmiertelność. Oto jak tłumaczy ich ciągłą obecność w świecie jeden z bohaterów:

Zapoprzednia babka też przygarnęła dziewczkę małowówną, taką, co się zjawiała nie wiedzieć skąd. A ta dziewczka, to teraz właśnie nasza babka. Dziad mój mawiali, że babka się odradza tym sposobem. Iście niby miesiąc na niebie odradza się i coraz to nowa jest (Sapkowski 1994: 192).

Cytowana wypowiedź (zwłaszcza porównanie do faz księżyca) wskazuje na próbę rekonstrukcji matriarchalnego światopoglądu.

Jednak – jak już wspomniałam – autorzy fantastyki najczęściej poprzestają na udośłownieniu motywu przemiany, sprowadzając go do chwytu artystycznego wykorzystanego powierzchownie. Znaczenia, które generuje obraz przemiany (ciągłość władzy, cykliczna odnowa życia) zostają zatracone lub wręcz potraktowane parodystycznie. Tak właśnie dzieje się w opowiadaniach Anny Brzezińskiej z cyklu *Wilżyńska Dolina* (Brzezińska 2010); (Brzezińska 2011). Częste metamorfozy odrażliwiającej Babuni Jagódki (kojarzącej się nieprzypadkowo z Babą Jagą) w piękną pannę

są w świecie przedstawionym wyłącznie źródłem efektów humorystycznych; bohaterka przemienia się bowiem po to, by uwodzić młodych mężczyzn. Postać stworzona przez Brzezińską okazuje się też figurą ironiczną, drwiną ze współczesnych, często spotykanych w kulturze popularnej wyobrażeń wiedźmy jako kobiety mądrej, wyzwolonej seksualnie i żyjącej w harmonii z naturą.

Postać Bogini przechodzi więc w polskiej literaturze popularnej swoistą ewolucję „od Tokarczuka do Brzezińskiej”, czyli od próby rekonstrukcji kulturowego i psychologicznego znaczenia kobiecego bóstwa do poziomu figury intertekstualnej, „pustego znaku” (Wróblewska 2014), pojawiającego się na prawach ironicznego cytatu.

Bibliografia

- APULEJUSZ (1956). *Metamorfozy albo złoty osioł* (przeł. E. Jędrkiewicz). Wrocław: Zakład Imienia Ossolińskich.
- BEDNAREK, M. (2014). *Kariera wiedźmy (w popularnej polskiej prozie romansowej po roku 1989)*. W: K. Ćwiklak (red), *Baśń we współczesnej kulturze, t. 1: Niewyczerpana moc baśni* (s.249-260). Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- BEDNAREK, M. (2015). *Neopogańskie inspiracje w najnowszej prozie polskiej na przykładzie Czarownicy z Radosnej Zofii Staniszewskiej*. „Balcanoslavica”, nr 40-44, 161-167.
- BENKA, U. M. (1993). *Energie kobiecości*. „Teksty Drugie”, 4-6, 288-289.
- BOTHEROYD, S.P. (1998). *Słownik mitologii celtyckiej* (przeł. P. Latko). Katowice: Wydawnictwo Książnica.
- BRACH-CZAINA, J. (1997). *Bogini. Neolityczne zabytki Malty i Gozo*. W: J. Brach-Czaina (red.), *Od kobiety do mężczyzny i z powrotem: rozważania o płci w kulturze* (s.18-44). Białystok: TRANS HUMANA Wydawnictwo Uniwersyteckie.
- BRÜCKNER, A. (1985). *Mitologia słowiańska i polska*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- BRZEZIŃSKA, A. (2011). *Opowieści z Wilżyńskiej Doliny*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Runa.
- BRZEZIŃSKA, A. (2010). *Wiedźma z Wilżyńskiej Doliny*. Warszawa: Agencja Wydawnicza Runa.
- ENENNA (2003-2019). *Koło roku*. wicca.pl. Pozyskano z: <http://www.wicca.pl/?art=2>.
- GIMBUTAS, M. (1982). *The Gods and Goddesses of Old Europe: 6000 to 3500 BC. Myths and Cults Images*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press.
- GRAVES, R. (2000). *Biała Bogini* (przeł. I. Kania). Warszawa: Wydawnictwo ALFA.

- JUNG, C.G. (1992). *O naturze kobiety* (przeł. M. Starski). Poznań: Wydawnictwo BRAMA – Książnica Włoczęgów i Uczonych.
- KACZOR, K. (2006). *Geralt, czarownice i wampir. Recykling kulturowy Andrzeja Sapkowskiego*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- KEMPIŃSKI, A.M. (2001). *Encyklopedia mitologii ludów indoeuropejskich*. Warszawa: Iskry.
- KOHLI, A. (2007). *Trzy kolory Bogini*. Kraków: Wydawnictwo eFKa.
- KRZAK, Z. (1994). *Megality Europy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- KRZAK, Z. (2001). *Megality świata*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.
- KRZAK, Z. (2007). *Od matriarchatu do patriarchatu*. Warszawa: Wydawnictwo TRIO.
- KUBASIEWICZ, M. (2015). *Spalić wiedźmę*. Bydgoszcz: Wydawnictwo Genius Creations.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2015). *Baby Jagi żywotów kilka*. „Literatura Ludowa”, nr 1, 25-33.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2014). *Od Penelopy do Inanny i z powrotem. Kobięce strategie opowiadania mitu i baśni*. W: A. Gemra (red.), *Literatura i Kultura Popularna XX* (s. 131-142). Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- LASOŃ-KOCHAŃSKA, G. (2008). *Ślady Bogini w baśniach Pomorza*. W: A. Chłodziński, R. Gaziński (red.), *Dzieje wsi pomorskiej VII* (s. 209-218). Dygowo, Szczecin, Pruszcz Gdański: Wydawnictwo Jasne.
- LELAND, Ch. G. (2011). *Aradia. Ewangelia czarownic* (przeł. O. Majda). Warszawa: Wydawnictwo Okultura.
- MICHELET, J. (1993). *Czarownica* (przeł. M. Kaliska). Londyn: Puls Publications.
- LIZUREJ, M. (2005). *Baśń u Olgi Tokarczuk*. W: J. Ługowska (red.), *Baśnie nasze współczesne* (s. 69-113). Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- MIJAS, M. (2011). *Obraz kobiety i kobiecości we współczesnych mitologiach feministycznej duchowości*. W: T. Ratajczak, B. Trocha (red.), *Fantastyczność i cudowność. Mityczne scenariusze* (s.131-144). Zielona Góra: Oficyna Wydawnicza Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- MURRAY, M. (2016). *Wiedźmi kult w Europie Zachodniej. Studium antropologiczne* (przeł. A. Kisiel). Katowice: Wydawnictwo Sacrum.
- NEUMANN, E. (2008). *Wielka Matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości* (przeł. R. Reszke). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- PATYKIEWICZ, P. (1996). *Czorty*. „Fenix”, nr 3.
- SAPKOWSKI, A. (2006). *Narrenturm*. Warszawa: SuperNOWA.
- SAPKOWSKI, A. (1994). *Ostatnie życzenie*. Warszawa: SuperNOWA.
- SKOGEMANN, P. (2003). *Kobiecość w rozwoju* (przeł. P. Billig). Warszawa: Eneteia. Wydawnictwo Psychologii i Kultury.
- SREBRO, B. (2011-2017). *Oko Wielkiej Bogini*, cz. 1, cz. 2, cz.3. Kraków: Wydawnictwo Skrzydlate Słowa.
- SZAFRAŃSKI, W. (1987). *Prahistoria religii na ziemiach polskich*. Wrocław – Warszawa: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

- SZCZUKA, K. (1999). *Bogini w dwudziestowiecznych powieściach*. „OŚKa”, nr 1, s.39-43.
- SZYJEWSKI, A. (b.r.). *Bogini-Matka*. W: *Internetowa Encyklopedia PWN*, encyklopedia.pwn.pl. Pozyskano z <https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Bogini-Matka;4007763.html>.
- SZYJEWSKI, A. (2010). *Religia Słowian*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- SZYMKIEWICZ, M. (2010). *Od Bachofena do Świętej Historii. Archeologia i antropologia wobec koncepcji matriarchatu i Wielkiej Bogini*. W: R. Fetner (red.), *Antropologia religii. Wybór esejów*, t. IV (s. 7–85). Warszawa: Instytut Archeologii UW.
- TOKARCZUK, O. (2006). *Anna In w grobowcach świata*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- TOKARCZUK, O. (2005). *Prawiek i inne czasy*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- WAŁĘCIUK-DEJNEKA, B. (2014 a). *Ludowy obraz kobiety – perspektywa inności*. Siedlce: Instytut Kultury Regionalnej i Badań Literackich im. Franciszka Karpińskiego. Stowarzyszenie.
- WAŁĘCIUK-DEJNEKA, B. (2014 b). *Wiedźma, bogini, matka... – wokół znaczeń Baby Jagi. Prolegomena*. W: B. Wałęciuk-Dejneka, J. Posłuszna (red.), *Niepokorne – konstrukty kobiece w kulturze*, (s. 65-77). Kraków: Wydawnictwo Aureus.
- WHITMONT, E. C. (1995). *Powrót Bogini* (przeł. D. Misiuna). „ALBO-albo. Inspiracje jungowskie”, nr 1-4, s. 7-27.
- WIERCIŃSKI, A. K. (1994). *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*. Kraków: „Nomos”.
- WRÓBLEWSKA, V. (2014). *„Od potworów do znaków pustych”. Ludowe demony w polskiej literaturze dla dzieci*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

GRAŻYNA LASOŃ-KOCHAŃSKA

***RETURN OF THE GODDESS? EXAMPLES OF THE FUNCTIONING OF MAGNA MATER FIGURE
IN POLISH POPULAR LITERATURE***

The article is divided into two parts. In the first one, the author discusses supporters and opponents of the Great Mother Goddess theory. According to many historians of religion and cultural anthropologists, the cult of a female deity combined with matriarchy as a social system was common during the Neolithic period. The concept of the Goddess, associated with a peaceful vision of Old Europe, was propagated by Margaret Murray, Robert Graves, Marija Gimbutas and many others. Thanks to the work of Carl Gustav Jung, however, it was popularized in the psychological context as well (the archetype of the Great Mother). Despite the postulates of those who doubt in the existence of *Magna Mater* religion (like Aleksander Brückner and Maciej Szymkiewicz in Poland), this idea was championed by feminist movements and became part of the symbolic imagination, shaping contemporary popular culture.

In the second part of the article, the author presents how the character of Goddess functions in contemporary Polish literature (mainly in the pulp literature). She analyzes the works of Olga Tokarczuk, Barbara Srebro, Magdalena Kubasiewicz, Piotr Patykiewicz, Andrzej Sapkowski, and Anna Brzezińska. In their books, *Magna Mater* loses its sacred meaning. While Tokarczuk reconstructs her psychological significance, the other authors, like Brzezińska, reduce her to an “empty sign”.



BOŻENA OLSZEWSKA
Uniwersytet Opolski

**WIZERUNKI ŚWIĘTYCH KOBIET W WYBRANYCH UTWORACH HAGIOGRAFICZNYCH DLA
DZIECI I MŁODZIEŻY PO ROKU 1989**

Świętość nie polega na jakiejś utopijnej
doskonałości, ale na żmudnej pracy nad własnym
charakterem i wadami (Kaczmarek 2010: 10).

Bohaterki literatury hagiograficznej – próba klasyfikacji

Literatura dla dorosłych – w odróżnieniu od dziecięcej – oferuje bogaty przegląd kobiecych wizerunków, od tych poważnych po bardziej frywolne. Są wśród nich: matki Polki, cudzoziemki, święte i kurtyzany, matrony i żony modne, emancypantki i feministki, kobiety zranione i kobiety bezduszne. W literaturze dla dzieci i młodzieży, w odróżnieniu od tej bezprzymiotnikowej, utrwalił się w zasadzie jeden archetyp kobiety – matki, czulej opiekunki dziecka¹, a za sprawą piśmiennictwa religijnego – także świętej.

Współczesna literatura hagiograficzna dla młodego czytelnika, ta po roku 1989 prezentuje się niezwykle bogato, biorąc pod uwagę zarówno liczbę przedstawianych świętych bohaterów, jak i gatunków (legenda hagiograficzna, opowieść, opowiadanie, wierszowana hagiografia, autobiografia, biografijka, komiks), co nasuwa pewne porównanie z okresem międzywojennym, kiedy to nastąpił dynamiczny rozwój literatury religijnej. Pojawili się też twórcy przypisani tylko tej odmianie literatury, jak np. Stefania Ottowa, Seweryn Udziela, Stefania Kossuthówna. Ich twórczość, która stanowi zupełnie inny rozdział w historii literatury dla dzieci, domaga się osobnego opracowania i dlatego w tym artykule zostanie pominięta. Literatura religijna, w tym teksty o świętych powstałe po okresie transformacji ustrojowej różnią się od tych wcześniejszych sposobem ujęcia tematu, kreacją bohatera i stylistyką. Autorzy respektują dziecięcy punkt widzenia, co wpływa na dobór środków, sposób metaforyzacji obrazu. Nie bez znaczenia okazuje się tu wiek potencjalnego odbiorcy, a także gatunek, jakim się posługują w literackiej komunikacji z dzieckiem. Ze względu na rozległość materiału temat rozważań zostanie zawężony do świętych i błogosławionych kobiet. Celem artykułu nie jest też analiza stylistyczna utworu lecz opis pewnego zjawiska. Autorami analizowanych tekstów są pisarze świeccy już rozpoznawalni, jak choćby Eliza Piotrowska poprzez swój cykl „Święci uśmiechnięci”, Ewa Stadtmüller, Ewa Skarżyńska, czy Mariola Massen-Zajączkowska oraz osoby duchowne – ojcowie i siostry zakonne (o. Jan W. Góra, s. Urszula Myjak, Monika Wrońska) i księża (ks. Piotr Kaczmarek, ks. Zbigniew Kras). Z pisarzy obcych można wymienić Mary Fabyan Windeatt czy Amy Steedman.

Wśród świętych kobiet pojawiają się zarówno postacie powszechnie znane z opowieści katechetycznych i książek, czasem z filmów (św. Faustyna), jak i nieznanne, o których dopiero zaczyna się mówić (św. Joanna Beretta-Molla, sługa Boża Rozalia Celakówna), dawne (św. Cecylia, św. Katarzyna ze Sieny, św. Jadwiga) i współczesne (św. Urszula Ledóchowska), władczynie i monarchinie (św. Jadwiga – królowa i św. Jadwiga trzebnicka), bogate patrycjuszki i ubogie dziewczyny (św. Urszula i św. Faustyna), żony i matki (św. Joanna Beretta-Molla), kobiety wykształcone i niewykształcone (św. Urszula Ledóchowska i św. Faustyna), zakonnice – „zwykłe” i założycielki lub przełożone, nauczycielki i wychowawczynie (św. Faustyna, matka

¹Malarskim prototypem wywierającym wpływ na literaturę była w jakimś stopniu Matka Boska jako ucieleśnienie bezgranicznej miłości i dobroci (Cieślowski 1975: 160, Olszewska 1997: 83).

Urszula Ledóchowska), pielęgniarki (sł. Boża. Rozalia Celakówna), opiekunki potrzebujących, słabych i chorych, pocieszające strapiionych (św. Agnieszka), oblubienice i mistyczki (św. Faustyna, św. Cecylia, św. Agnieszka, św. Katarzyna ze Sieny, bł. Natyza Evola), kobiety wyróżniające się pobożnością maryjną lub eucharystyczną i chrystologiczną, apostołki i cudotwórczynie, dziewice i męczennice (św. Urszula), kontemplatyczki, apostołki... Trudno zatem znaleźć klucz do zaprezentowania profili świętych kobiet w sposób pełny, trudno wprowadzić jedno kryterium klasyfikacji, przyjąć jedną podstawę badań, gdyż wszystkie te kryteria, jak i przypisane kobietom role, wzajemnie się dopełniają i nakładają, zarówno w obrębie tej samej grupy, jak i innej. Dziewicą może być prosta dziewczyna, a także królowa; męczennicą – uczona i zakonnica; opiekunką potrzebujących – zakonnica i osoba świecka, żona i matka itd., itd. Możliwość kontaminacji jest tu ogromna, biorąc pod uwagę stan społeczny, stan posiadania, stosunek do potrzebujących, postawy, kryterium aksjologii moralnej (Parzych-Blakiewicz 2016: 205-206; Karoń-Ostrowska 2014: 140). Nie porządkuje tej kwestii również kryterium dawności i współczesności, mimo zróżnicowanej sytuacji i roli kobiet – wtedy i dzisiaj. Nie pomaga odwołanie się do antropologii chrześcijańskiej, która w tym przypadku okazuje się również niewystarczająca². Wszystkie te kobiety łączą wspólna cecha – szczególnie umiłowanie Boga, które różnymi drogami prowadzi je do świętości, wyznaczając postawę ziemskiej egzystencji – psychologiczną i religijną, jakość życia nie zawsze pojętą dla dziecka, trudną zatem do przedstawienia, która zawsze będzie dotyczyć języka katechezy. Każda z tych dróg – jak pokazują literackie przykłady – jest drogą moralnie heroiczną, lecz zgodnie z teologicznym podejściem – możliwą dla każdego (Kur 2016: 140). Kwestię tę wyjaśnia ks. Piotr Kaczmarek w komiksie o służebnicy Bożej Rozalii Celakównie: „Świętość nie polega na jakiejś utopijnej doskonałości, ale na żmudnej pracy nad własnym charakterem i wadami” (ks. Kaczmarek 2010: 10). Zrozumienie tej zasady przez niedorośłego odbiorcę stanowi trudne wyzwanie dla twórców literatury religijnej dla dzieci i młodzieży. Wymusza to na nich wprowadzenie perspektywy psychologicznej i religijnej, powściągliwość w opiniach, unikanie stereotypowych upiększeń, dotarcie do źródeł historycznych i podanie ogólnego zarysu prawdy o życiu i dokonaniach prezentowanych postaci, umiejętność pogodzenia dawności z perspektywą współczesności, zastosowanie swoistego „filtru” wobec opisywanej rzeczywistości (faktów i zdarzeń), który implikuje różne konwencje. Stąd najrozsądniejszym rozwiązaniem przy prezentacji postaci świętych kobiet wydaje się ich droga dochodzenia do świętości, to jest pełni życia chrześcijańskiego, która pozwala wyróżnić kilka typów postaw psychologicznych i religijnych. Należą do nich: oblubienica i mistyczka; dziewica i męczennica, nauczycielka i wychowawczyni/przełożona; kobieta – matka i żona. Każdy z tych typów wyróżnia zespół cnót dlań charakterystycznych (np. wizjonerstwo, cierpienie, męczeńska śmierć, pogoda ducha, miłosierdzie), jak i tych wspólnych dla świętości „kobiecej” (wpatrywanie się w Boga i słuchanie Go, umiłowanie ludzi, cierpliwość, wytrwałość, pokora w wypełnianiu obowiązków³).

²W antropologii chrześcijańskiej kobieta to: matka, orantka, karmicielka (Karoń-Ostrowska 2014: 140).

³Można się zastanawiać nad wyróżnikami świętości kobiet po tym jak Jan Paweł II pisał o „geniuszu kobiety”, który ujawnia się w wymiarze społeczno-eklezyjnym (Chmielewski 2009: 45; Parzych-Blakiewicz 2016: 206-207).

Oblubienice i mistyczki

Mistyczki Kościoła chrześcijańskiego idą drogą miłości i miłosierdzia, kierują się miłością pomagającą i przebaczącą. Może być ona realizowana poprzez czyn, słowo, modlitwę. Zgodnie z Jezusowym przesłaniem mistyczki podejmują różne formy aktywności. Karmią, ubierają biednych, nie stronią od najcięższych chorych i samotnych, pocieszają, przemieniają serca najbardziej zatwardziały grzeszników. Kiedy trzeba angażują się w sprawy związane z zachowaniem pokoju i jedności, wywierają wpływ na decyzje możliwych tego świata (św. Katarzyna). Są postaciami, które fascynują za życia wyglądem zewnętrznym (np. piękne, długie, miękkie i wijące się włosy małej Katarzyny, jej promieniąca twarz, uśmiech) lub postawą (gorliwość religijna, czułość, miłosierdzie), noszoną tajemnicą (bliskość i przyjaźń z Jezusem, niezwykle posłannictwo), ale też bywają wyobcowane, czasem wręcz pogardzane – zwłaszcza w początkowym okresie posługi lub starań o przyjęcie do klasztoru - ze względu na swoją „inność” (zdolności mistyczne), tak w domu rodzinnym (św. Katarzyna ze Sieny), jak i w zgromadzeniach zakonnych (św. Faustyna). Podejrzewa się je nawet o chorobę psychiczną, czego nie pomijają autorzy współczesnych hagiografii dla dzieci. Jedni jak Mary Fabian Windeatt szaleństwa doszukują się w zachowaniach sprzecznych z przyjętymi wówczas normami obyczajowymi, np. ścięcie włosów przez małą Katarzynę, protestowanie przeciw małżeństwu, drudzy – jak ks. Kaczmarek powołują się na opinie ówczesnych autorytetów medycznych, wspomina więc autor o upokarzającej – ze względu na zadawane pytania – wizycie Rozalii Celakówny u lekarza i szyderstwach doznanych ze strony obcych ludzi i rodziny, zaś Eliza Piotrowska czy ojciec Jan Góra – powołują się na autentyczne fakty tj. wizytę siostry Faustyny u psychiatry na polecenie jej spowiednika, Michała Sopoćki. Dla uwiarygodnienia świętości Faustyny, odrzucenia niesłusznych o niej opinii, autorka relacjonuje przebieg i wynik wspomnianej wizyty u psychiatry w sposób przystępny dla dziecka. Pomija informacje o ponownym poddaniu ocenie zdrowia psychicznego Faustyny już po jej śmierci.

I na drugi dzień Faustyna
prowadziła już rozmowę
z panią doktor, co badała
zachowania nietypowe.

Wreszcie rzekła tak lekarka:
– Dość już, bo mnie boli głowa!
Siostra całkiem jest normalna,
siostra jest zupełnie zdrowa! (Piotrowska 2015: 74)

Owe nietypowe – dla świata zewnętrznego - zachowania wynikają z otrzymanych darów (kontemplacji, głębokiego poznania miłosierdzia Bożego, wizji, objawień, ukrytych stygmatów, proroctwa i czytania z dusz ludzkich, mistycznych zaślubin) i gotowości do przyjęcia cierpienia. Dla małego czytelnika są one często niezrozumiałe. W konsekwencji prowadzą do odosobnienia w rodzinnym i społecznym środowisku, utrudniania wstępu do zgromadzenia (zarówno ze strony rodziny, jak i zakonnic), życia z dala od sióstr, owego zgromadzenia. Faustyna postrzegana jest przez siostry jako osoba dziwna, żyjąca we własnym świecie, której „brak piątej klepki” (Piotrowska 2015: 72). W zgromadzeniu żyje we wzgardzie i poniżeniu, doświadcza upokorzeń, podobnie jak św. Katarzyna ze Sieny we własnym domu (gdzie ciężko pracuje jak służąca, cierpiąc z powodu surowości rodziców, złego traktowania, samotności), Rozalia natomiast doświadcza podobnych sytuacji w szpitalu, w jakim pracuje a także poza jego murami. Jednak przyszłe święte nie skarżą się, ani nie żalą. Starają się zrozumieć postępowanie

ludzi z najbliższego otoczenia. Wiedzą, że zostały wybrane przez Pana Jezusa i że obrona droga nie jest łatwa. Wiedzie przez ból, cierpienie, samotność, niezrozumienie. Prawda ta autentycznie wybrzmiewa w narracji samej bohaterki – siostry Faustyny. W jednej z książek z poczytnej serii dla dzieci i młodzieży „Nazywam się...”⁴ znajdziemy taki passus:

Cierpienie, wzgarda i pośmiewisko, prześladowanie i upokorzenie będzie stałym moim doświadczeniem. Nie znam innej drogi. Wokół mnie jedna wielka niewdzięczność. Ale taka jest moja ścieżka wydeptana Śladami Jezusa (Góra 2012: 57).

I jeszcze jeden fragment:

Jestem siostrą zakonną ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia. Chciałam być zwykłą siostrą w klasztorze, ale sam Pan Jezus wyznaczył mi rolę swojej sekretarki. Zaczął mi się objawiać i mówić do mnie, a ja nie mogłam o tym nikomu powiedzieć. Nie mogłam, bo nikt by nie uwierzył, że rozmawiam z Panem Jezusem. Kiedy już w końcu zdobyłam się na odwagę i powiedziałam przełożonym, zostałam zaprowadzona do psychiatry. To nie było przyjemne. Poczułam się fatalnie. Za miłość do Jezusa przyjdzie mi cierpieć (Góra 2012: okładka).

Bohaterki zdają sobie sprawę z wybraństwa, z otrzymanego daru indywidualnego doświadczenia Boga i spoczywającego na nich posłannictwa. To im objawia się Chrystus – sam (św. Faustyna), albo w towarzystwie Maryi i innych świętych, np. św. Piotra i św. Pawła, św. Jana Ewangelisty (św. Katarzyna). Największą liczbę świętych widzi Katarzyna (św. Benedykt, św. Franciszek z Asyżu, św. Augustyn, św. Norbert, św. Bernard, św. Dominik...). Obie święte kobiety rozmawiają też z przychodzącymi do nich zmarłymi. Cudowne wizje pojawiają się co jakiś czas. Święta Katarzyna doświadczała ich od dziecka, co już w tytule zaznacza Windeatt – *Św. Katarzyna ze Sieny. Dziewczynka, która widziała świętych w niebie*, św. Faustyna – w młodości, wyłączwszy jedną wizję, przeżyła w wieku 7 lat. Zastosowana w kreacji figura dziecka z jednej strony uzwyczajnia te postacie, z drugiej zaś – wyzwała w czytelniku empatię do przyszłej świętej. Mały czytelnik mocniej przeżywa losy bohatera rówieśniczego, aniżeli dorosłego. Dziecięca ufność bohaterek – tak mocno podkreślona przez wszystkich autorów – pozostanie z nimi do końca, znacząc drogę do zbawienia i zapowiadając świętość. Nic dziwnego, że każda z nich powoli dochodzi do zrozumienia niezwykłego zdarzenia, każda zmagą się ze sobą, ze swoimi słabościami i niedostatkami, także pokusami świata i szatana. Faustyna, jak większość młodych ludzi w jej wieku, oddaje się zabawie, zapominając o wcześniejszym powołaniu i dlatego zostaje upomniana przez Boga, a Katarzyna walczy z potworami, by nie zapomnieć modlić się za grzeszników. Motyw potworów podobnych do wściekłych psów mszczących się za przygarnięte dusze do Jezusa przez świętą powraca też we wspomnieniach siostry Faustyny (*Nazywam się...*), a także w relacjach jej biografów. W opowieści o Rozalii Celakównie, i tylko w niej, motyw ten zostaje zastąpiony obrazem trzymanego na smyczy przez św. Michała potwornego smoka, który – według słów objawiającego się bohaterce Jezusa - jest symbolem pokusy, podobnie jak pies na łańcuchu rzucający się i ujadający na ludzi. W żadnym innym utworze poświęconym mistyczkom nie spotykamy się z wyjaśnieniem tego symbolu, chyba jednak zbyt trudnego w odbiorze dla małego czytelnika, który nie dysponuje wystarczającą wiedzą kulturową i literacką. W dziecku potwory budzą niepokój, napięcie, strach, zapowiadają coś niezwykłego, tajemniczego i to wykorzystuje

⁴Do tej pory w serii tej ukazały się książki: Albert Einstein, Leonardo da Vinci, Antoine de Saint-Exupéry, William Szekspir, Wolfgang Amadeusz Mozart, Matka Teresa z Kalkuty, Pablo Picasso, Vincent van Gogh, Jan Paweł II, Mahatma Gandhi, Maria Skłodowska-Curie, Fryderyk Chopin, Mikołaj Kopernik.

do swojej egzegezy ks. Kaczmarek, ale czy z pożądanymi efektami?⁵ To wszystko sprawia, że każda z przyszłych świętych początkowo czuje się niegodna tej łaski, przeżywa trudne momenty wynikające ze świadomej odpowiedzialności za dokonany wybór, potrzebuje czasu do podjęcia decyzji co do swej przyszłości. Objawieniom towarzyszą niepojęte zdarzenia i znaki: bilokacje, tajemna siła, głosy, stygmaty, wszystkie niewidoczne dla towarzyszących im osób. Tylko niektóre, mające wpływ na zmianę postrzegania i stosunek do przyszłej świętej, są widoczne lub słyszalne dla innych, np. muzyka i śpiewy dla mieszkańców Sieny. Białą gołębicę i dziwny blask rozpościerający się nad Katarzyną postrzega tylko jej ojciec, który dopiero w tym momencie pojmuje, że jego córka różni się od reszty jego dzieci i że Bóg wyznaczył ją do innego życia niż małżeństwo z człowiekiem wybranym przez niego. Jego obowiązkiem jako ojca jest ją chronić i wspierać w wykonywaniu powierzonych zadań, opiekować, a nie karać jak dotychczas.

Mistyczki wiernie wypełniają nałożone na nie zadania, z ufnością i miłością patrzą na Jezusa. Doświadczają najwyższej formy zjednoczenia z Bogiem – zaślubin duchowych, które zdają się być punktem kulminacyjnym ich powołania, oznaczają osiągnięcie stanu niewyobrażalnego szczęścia wiecznej miłości w Chrystusie, co pokazują autorzy tekstów dla dzieci, skupiając się na prezentacji życia wewnętrznego tych niezwykłych kobiet. Ten ważny w ich życiu moment – obranie życiowej drogi opisują w sposób jak najprostszy, odwołując się do sytuacji i doświadczeń znanych czytelnikowi, np. ślub lub typowych obrazków, objaśnień wykorzystywanych na lekcjach katechezy. Symbolem mistycznego związku jest włożony na palec oblubienicy pierścień, widoczny tylko dla niej samej. Ten rodzaj zaślubin, przypominający małe wesele, opisuje Windeatt:

Nagle Najświętsza Maryja Panna podeszła do zaskoczonej Katarzyny.

– Podaj mi swoją rękę, Katarzyno – powiedziała. Katarzyna wyciągnęła prawą dłoń, A Matka Boska wzięła ją i włożyła w dłoń swojego Syna. Prorok Dawid zagrał na swojej małej harfie cudowną muzykę, a wszyscy święci przybliżyli się, by zobaczyć, co się wydarzy.

– Zostajesz odtąd moją wybranką – powiedział Jezus, po czym włożył na palec Katarzyny przepiękny złoty pierścień: diament otoczony czterema cudnymi kamieniami. Był to z pewnością najpiękniejszy pierścień, jaki Katarzyna kiedykolwiek widziała.

– Będiesz nosić go do końca życia na pamiątkę Mojej miłości i dodał: – Dla innych ludzi pozostanie on jednak niewidzialny (Windeatt 2009: 38-39).

Moment ten, jako zbyt trudny dla małego czytelnika, pomijają autorki tekstów wierszowanych o św. Faustynie Eliza Piotrowska i Ewa Stadtmüller, zastępując go motywem miłości, zamieszkania Jezusa w sercu oblubienicy i wiecznej służby Jezusowi (Stadtmüller 2009: 33; Piotrowska 2015: 64). To wyjaśnienie bliskie jest katechezie, w jakiej uczestniczy dziecko przed przystąpieniem do pierwszej komunii świętej. Perspektywa dziecka jest tu kluczem do czytania utworu. A ojciec Jan W. Góra, przemawiający głosem Faustyny, w swojej książce *Nazywam się... Faustyna Kowalska* mówi o wierności pierwszej miłości, duchowej więzi i zespoleniu.

Już nie szukam szczęścia poza moim sercem, w którym gości Jezus. On jest na pierwszym miejscu. [...] Bez przerwy przebywam z Jezusem i połączyłam się z Nim całą mocą mojego serca. Tęsknię

⁵Wydaje się, że za dużo tu katechezy, straszenia, budzenia niepokoju: „Moje dziecko [zwrot Jezusa do Rozalii – dop. mój B. O], to jest symbol pokusy. (...) Szatan to jest podobnie jak pies na łańcuchu. Pies szczeka, rzuca się na osoby przechodzące, ale ukąsić nie potrafi, jeśli się do niego nie zbliżą. Tak samo szatan nic nie może zrobić złego żadnej duszy, która się do niego nie zbliży, tj. nie zezwoli na pokusę, na grzech (...). Doświadczam cię dlatego, że cię kocham, że jesteś miłą mojemu sercu” (Kaczmarek 2010: 26).

bardzo za Bogiem. Uwielbiam Go za wszystkie Jego dzieła. Postanawiam chcieć tego, czego chce Jezus.

Nasze serca z Jezusem są całkowicie połączone. To dzięki Jezusowi jestem w kontakcie z Osobą Ojca i Ducha Świętego. Dusza moja obcuje z Trójcą. To szczyt miłości, ale słowami nie umiem tego wyrazić. Ktokolwiek jest złączony z jedną z trzech Osób, jest złączony z całą Trójcą Świętą, ponieważ ich jedność jest nierozdzielna (Góra 2012: 44).

[...] Jestem zachwycona pięknem Jezusa, mojego Oblubieńca. Naprawdę nie umiałabym już żyć bez Niego (Góra 2012: 45).

Dość szybko zrozumiałam, że wszelkie zbliżenie się do Boga i do innych ludzi jest nam dane przez Jezusa, w Nim i przez Niego (Góra 2012: 45).

[...] Nigdy wcześniej bym nie przypuszczała, że życie duchowe, życie z Jezusem potrafi być tak fascynujące, zajmujące, a na pewno nie nudne (Góra 2012: 47).

Faustyna zwierza się ze swoich uczuć do Jezusa w prowadzonych zeszytach, pisze o nich jak kobieta zakochana, opisuje swoje wewnętrzne doświadczenia, ujawnia głębokie przeżycia duchowe, cały czas głosząc orędzie Miłosierdzia przekazane jej przez Chrystusa, dzięki czemu jej zapiski stają się wiarygodne, mają walor autentyczności. Są świadectwem jej wewnętrznych przeżyć, które podczas lektury wyzwalają też emocje po stronie dziecka (Papuzińska 1981: 23, 28). Niewykluczone, że są to reakcje założone przez autora tekstu. Sposób narracji zastosowany przez Jana Górę mówiącego jak gdyby głosem Faustyny potraktować można jako próbę stworzenia swoistej wersji „Dzienniczka” na użytek dzieci, gdyż religijny dyskurs z przekazów dla dorosłych byłby po prostu dla małego odbiorcy niezrozumiały zarówno ze względu na język retorycznych figur, jak i treść. Wyłania się z nich obraz zjednoczenia jej duszy z Bogiem oraz głębia życia duchowego. Motyw obrączki daje się wytłumaczyć racjonalnie: „Pokochałam Jezusa do tego stopnia, że czułam się Mu zaślubiona, a obrączka na moim palcu stale mi o tym przypominała” (Góra 2012: 23). Jest widoczna dla wszystkich i nie wywołuje zdumienia. Zakonnice noszą ją na palcach jako znak przynależności do wspólnoty.

Faustyna dla opisu swoich relacji z Jezusem, który jest dla niej mistrzem i wymagającym ojcem, używa określeń nie zawsze zrozumiałych dla czytelnika biografijek: „sekretnica Jezusa”, „uczenica w szkole samego Pana Jezusa”, „dziecko królewskie”, „dziecko biedny”, „Oblubienica Chrystusa”. Zawiera się w nich miłość i pokora – dwie cechy konieczne do osiągnięcia życia wiecznego, które posiada i św. Katarzyna ze Sieny, mówiąc, że żyje w „wewnętrznej celi”. I dla niej podobnie jak dla Faustyny Jezus jest mistrzem i wymagającym ojcem.

Ojciec Góra zgodnie z teologicznym podejściem ukazuje czytelnikowi drogę Faustyny do świętości, drogę moralnie niełatwą, wręcz heroiczną. W rozdziale *Mistyczne zaślubiny – wewnętrzne stygmaty* wyjawia tajemnicę Miłosierdzia Bożego oraz Bożą miłość i związek Jezusa z Faustyną. Porusza zagadnienie wewnętrznych stygmatów. Beletrystyczny opis zastępuje relacją samej bohaterki, jej przemyśleniami znanymi chociażby z jej *Dzienniczka*.

Przychodzący do mnie Pan Jezus nie zawsze karmił mnie słodyczą. Często zapraszał mnie do przeżywania Jego męki. Cierpiałam i konałam razem z Nim. Czułam na moich rękach i nogach ból, jaki towarzyszył Ukrzyżowanemu. Czułam się opuszczona, wydana na szyderstwa szatana (Góra 2012: 54).

Miłosierdzie Boże jest wielkim czynem Bożej miłości.

[...] o wielkości człowieka świadczy czyn, a nie słowo ani uczucie.

Poza Bogiem nie ma piękna ani wielkości (Góra 2012: 54).

Zrozumiałam, że miłość jest tajemnicą, która przekształca wszystko, czego się tylko dotknie, w rzeczy piękne i miłe Bogu. Miłość Boża czyni duszę wolną. Dusza jest wtedy jak królowa, która nie zna niewolniczego przymusu, a do wszystkiego zabiera się z wielką swobodą – gdyż miłość, która w niej mieszka, jest zachętą do czynu (Góra 2012: 58).

Ton i głębia refleksji zapowiadają to, co nieuchronne – śmierć bohaterki, która żegnając się ze światem pozostawia przesłanie. Faustyna podobnie jak św. Katarzyna ze Sieny i Teresa Musco umierają młodo – w wieku 33 lat, tak jak Chrystus, Celakówna w wieku 43 lat. Twórcy tekstów dla najmłodszych odejście do miłosiernego Boga ukazują jako kolejny, podniosły, ale także i radosny etap życia, uwalniający od trosk tego świata, zapowiadający życie wieczne. Każdy z autorów robi to jednak w sposób odmienny, kierując się przyjętą konwencją gatunkową oraz wiekiem adresata. Nie bez znaczenia okazuje się tu również status osoby świeckiej lub duchownej. Autorzy życiorysów przedstawiają fakty, informują o śmierci jednym zdaniem. Twórcy opowieści biograficznych i wierszowanych hagiografii oraz komiksu ukazują „gotowość” na ten moment, co wiąże się z wcześniejszym przygotowaniem samej bohaterki. W utworze pojawiają się opisy ostatnich dni, sceny pożegnań. Ks. Kaczmarczyk przywołuje zapiski Celakówny⁶ i informuje, już od siebie, o czasie i miejscu odprawionych egzekwii i uroczystej mszy pogrzebowej; Windeatt w *Św. Katarzynie ze Sieny...* dodatkowo wprowadza odnarratorskie dopowiedzenie, które odnosi się do książki pt. *Dialog*, zawierającej zapiski świętej. Kończy zaś patronalną apostrofą hagiograficzną – znaną z litanijskich modlitw, tu dopasowaną do czytelnika:

„Święta Katarzyno ze Sieny, która jesteś dziś w niebie razem z Bogiem, módl się za tych wszystkich, którzy przeczytali tę krótką historię twojego życia! (Windeatt 2009: 61).

To wszystko sprawia, że tekst nabiera znaczenia dokumentu. W utworze *O Rozalii, przez którą Jezus przypomniał światu, że pragnie być Królem wszystkich serc* Ewy Skarżyńskiej dochodzi do zaktualizowania działalności i posłannictwa Celakówny w dopowiedzeniu, które kończy ciąg retorycznych pytań:

Czy wiesz, kiedy Jezus został Królem polskiego narodu? Uroczyste wyniesienie na tron, zwane intronizacją, nastąpiło w święto Chrystusa Króla Wszechświata w 1951 roku. Intronizacji dokonał prymas Polski kardynał Stefan Wyszyński. Nie odbyła się ona jednak w pałacu, a korona nie była wysadzana drogimi kamieniami. Odbyła się w sercach milionów Polaków i – nadal się odbywa. Pozwól więc, że zapytam: Czy w twoim sercu mieszka Król? Czy i ty wołasz z radością: „Króluj nam, Chryste!”? (Skarżyńska 2007: 127).

W tekstach wierszowanych śmierć przyszłej świętej ukazana zostaje na sposób literacki, poprzez poetycko ukształtowane obrazy, odwołanie do metafory, już znanej czytelnikowi z lektury innych utworów nie tylko o tematyce religijnej (por., A. F. Ossendowski *Życie i przygody małpki*). Przykładem może być ptak, który wpada do celi Faustyny i któremu ona odpowiada:

–Tak, jestem już gotowa.

Dalszy ciąg dopowiada liryczny narrator:

I wzlecieli pod nieboskłon

lekko, miękko, po cichutku,

⁶Celakówna pisała: „Zdaję sobie sprawę z tego zbyt dobrze, że moje życie chyli się ku wieczorowi. Tak bardzo lubię zachód słońca! Wtedy moja dusza więcej zatapia się w Bogu, w tym Słońcu Sprawiedliwości, i myślę o Panu, jak mam Go kochać i jak się Jemu podobać, by kiedyś moje życie kończyło się tak, jak dzień się kończy, ale dzień jasny i pogodny. Często mówię do mego Jezusa: „Panie, zostań ze mną, bo się ma ku wieczorowi i dzień się już nacheylił” (Kaczmarczyk 2010: 44).

bez słów, planów i teorii,
bez ciężaru i bez smutku.

Ptak się rozkołysał w locie
jak piosenka senna jakaś,
wiatr jesienny się rozszumiał,
a niebieski deszcz rozplakał (Piotrowska 2015: 91)

który czuje się też w obowiązku przedstawienia dalszych losów Faustyny po śmierci – wspomina o procesie beatyfikacji i kanonizacji oraz - tak jak większość autorów tekstów wierszowanych – mówi o Święcie Miłosierdzia, wyjaśniając jego istotę w prosty sposób:

A dziś Święto Miłosierdzia
łączy ludzi z różnych krajów,
bowiem miłość nie zna granic
i jednoczyć ma w zwyczaju (Piotrowska 2015: 93).

Ewa Stadtmüller przypomina jeszcze trzy najważniejsze słowa: „Jezu ufam Tobie”. (Stadtmüller 2009: 36). To w nich zamyka się nie tylko posłannictwo św. Faustyny, ale i innych apostołek i mistyczek Kościoła chrześcijańskiego. Za jej sprawą orędzie Miłosierdzia zostało przekazane całemu światu, tak jak i formy kultu: obraz Jezusa Miłosiernego „Jezu ufam Tobie”, Koronka do Miłosierdzia Bożego, Godzina Miłosierdzia Bożego, święto Miłosierdzia Bożego, Nabożeństwo do Miłosierdzia Bożego, szerzenie Miłosierdzia Bożego, o czym przypominają wszyscy bez wyjątku autorzy biografii św. Faustyny. Dla czytelnika dziecięcego (ale i nie tylko) liczy się aktywność mistyczek wynikająca z pełnego zrozumienia swojego powołania realizowanego w postawie miłości Boga i bliźniego. Swoim życiem pokazują, że istnieje taka miłość, która kocha każdego człowieka w wyjątkowy sposób, jakby był jedyny na świecie, że jest to miłość przebacząca. I nie trzeba być świętym, aby jej doświadczyć, o czym przekonują bohaterki utworów, kobiety żyjące w klasztorach i poza nimi, kobiety z różnym wykształceniem, kobiety pogardzane i napiętnowane, kobiety poszukujące siebie, własnej tożsamości, poznające siebie. Swoją postawą, życiem przekonują, że świętość nie jest trudna czy nadzwyczajna. Wystarczy kochać bliźniego, pomagać mu i żyć w zgodzie z sobą.

Dziewice i męczennice

Ich życiowa droga nie jest łatwa, wiedzie od cierpienia do zbawienia. W literaturze dla dzieci przywołuje się postaci kobiet i dziewczynek żyjących w zamierzchłych czasach, w okresie prześladowań chrześcijan. Ze względu na monoteistyczny charakter religii i jej dynamiczną ekspansję ówcześni cesarze (Aleksander Sewera, Decjusz, Drocyclan, Maksymilian...), nie tylko Neron, znany z powieści Henryka Sienkiewicza *Quo vadis*, wydali edykty godzące w wolność chrześcijan. Ale nie tylko władcy byli wrogo nastawieni do nowej wiary. W tej grupie znaleźli się i filozofowie, jak np. Marek Aureliusz, czy uprzywilejowani Żydzi. Będący u władzy tyrani sądzili, że tą drogą uda im się pozostać przy mitologicznych wierzeniach, które traktowali jako uniwersalny rdzeń jedności państwa. Niespodziewany opór chrześcijan sprawił, że w swoich prześladowaniach władcy rzymscy okazali się niezwykle brutalni. A mimo to grono świętych męczenników się rozrastało, dołączali doń duchowni i ludzie świeccy, w tym kobiety – odważne, uparte, gorliwie i głęboko wierzące, które mocno zaznaczyły swoją obecność w historii Kościoła. Heroiczne postawy kobiet wyzwalały bowiem jeszcze większy gniew, prowadzący do jeszcze okrutniejszych zbrodni. Odrąceni władcy po

usłyszeniu gorzkiej prawdy na swój temat, jak np. Atylla, nie potrafili stłumić negatywnych uczuć względem chrześcijan, czego przykładem może być śmierć księżniczki Urszuli, która przez barbarzyńskiego króla, Atyllę została ugodzona w serce trzykrotnym strzałem z łuku. Rzadko też ich odważne zachowania budziły podziw i skłaniały do refleksji. Nigdy nie prowadziły do ułaskawienia męźnych chrześcijanek, co najwyżej sędziowie skazujący je tortury niekiedy odczuwali żal z powodu ich młodego wieku czy urody (np. Św. Agnieszka). Budziły natomiast poruszenie wśród żołnierzy - podziw, żal. Oczarowani ich urodą i nieugiętością albo błagali je o wyrzeczenie się wiary, albo nie potrafili wykonać wyroku, bywało też, że sami się nawracali. Podobnie reagowali na śmierć dziecka, np. malej dziewczynki o imieniu Wiara. Ofiara złożona z tak młodego życia zmuszała ich do refleksji, że „[...] ta religia musi być wiele warta skoro nawet małe dziecko odważnie oddało życie za jej obronę” (Steedman 2007: 177). To samo dotyczy niechrześcijańskich narzeczonych, np. Waleriana, który pragnął dostrzec Anioła Stróża ukazującego się Cecylii, poznać wiarę narzeczonej. Jego prośba zostaje spełniona po przyjęciu chrztu z rąk papieża Urbana, co opisuje Amy Steedman w książce *W Ogrodzie Boga*. Autorka pomija natomiast dostępną w źródłach historycznych informację o nawróceniu 400 żołnierzy, co oznacza, że trzyma się wersji przedstawionej przez Jakuba de Voragine w *Złotej legendzie*. Opisuując dzieje św. Cecylii, skupia uwagę na historii nawrócenia męża Cecylii i jego brata. Nazywając ich Rycerzami Boga, a więc tymi którzy nie obawiali się śmierci i mężnie stawili jej czoła, pokazuje drogę do wielkiego zwycięstwa, zgodnie z nauką Kościoła. Jej wizualnym znakiem staje się światłość⁷, którą ujrzą żołnierze zadający tym mężczyznom okrutną śmierć.

[...] gdy umarli, żołnierze ujrzeli nagle szeroką drogę utkaną ze światłą, a prowadzącą prosto do Nieba. Dusze Waleriana i jego brata poprowadzone zostały przez anioły do tronu Pana Naszego, gdzie otrzymały korony nieprzemijającej chwały, jaką zdobyły dla siebie na ziemi (Steedman 2007: 135-136).

W kompozycji całej opowieści przedstawiona powyżej historia stanowi „preludium” do męczeńskiej śmierci Cecylii, a dokładnie dwóch prób jej zadania: wrzającej kąpieli i odcięcia głowy mieczem. Obie bowiem i ta pierwsza, z której Rzymianka wyszła cało, czym rozgniewała namiestnika; i ta druga – nie sprowadzająca nagłej śmierci a nawet uaktywniająca ofiarę (sprzątanie domu, pomoc biedakom, śpiewanie) stały się znakami cudu, zapowiadały przyszłą świętość.

Aż wreszcie, po tych trzech dniach, zstąpił do niej anioł i zabrał ją do jej prawdziwego domu, Nieba. Na ziemi zostało jedynie piękne ciało, odpoczywające po trudach ziemskiego żywota ze złożonymi na piersi rękami, niczym zmęczone dziecko (Steedman 2007: 137).

Autorzy, opisując męczeńską śmierć kobiet, odwołują się do motywu światła, jasności, blasku, drogi, nieba, anioła. Wtedy ich opisy przyjmują bardziej poetycką formę, pozostają też w zgodzie z religijnymi przekazami. W opowieściach dla młodszych dzieci szczegółowy opis zastępują lakoniczną informacją o zdarzeniu, sytuując je czasem w konkretnej przestrzeni.

Agnieszka została ścięta w miejscu, gdzie dziś w Rzymie znajduje się piękny rynek zwany Piazza Navona. Jest to od 305 r. po Chrystusie miejsce „świadectwa krwi” złożonego przez Agnieszkę. Dziś nawiedzają je wycieczki, podziwiając piękno placu, a tylko niekiedy przewodnik opowiada

⁷W literaturze dla dzieci światło, aureola światłości, jasność, która przynależy do sfery sacrum, jest ważnym elementem opisu śmierci dziecka. Towarzyszy ona np. małemu Jimmiemu Aldine, bohaterowi powieści ks. Francisca J. Finna *Tom Playaffair czyli jak zrobić początek* jako znak jego świętości (Olszewska 2019: 204).

historię oblubienicy Chrystusa – Agnieszki, która z tego miejsca weszła do „wesela Pana swego” (Bober 2007: 9).

Niekiedy wzbogacają ten opis egzegezą wybranych wątków hagiograficznych rozumiając dla młodego odbiorcy, przybiera ona bowiem formę swoistej katechezy. Wraz z pierwszym zdaniem tekstu stanowi ramę dla opowieści, decydując o szkatułkowej kompozycji utworu. Dodatkowo fragmenty te są graficznie wyróżnione.

W literaturze dla najmłodszych – w legendach, hagiografiach, biografijkach, powiastkach czy opowieściach bohaterkami są najczęściej rzymskie patrycjuszki lub mieszkanki krain podległych władzy cesarzy. Są wśród nich św. Łucja z Syrakuz, św. Cecylia, św. Agnieszka, św. Urszula z Kolonii, św. Wiara, której historia życia nie jest potwierdzona, jak zresztą wiele innych zdarzeń opisanych przez twórców literatury dziecięcej w tekstach religijnych, np. najazd Hunów za życia św. Urszuli czy liczby towarzyszących jej kobiet⁸. Inne ulegają modyfikacji lub zostają pominięte, jak w przypadku św. Agnieszki. Sabina Bober w swej katechezie *Św. Agnieszka. Należę do Chrystusa, Jemu jestem zaślubiona* dom publiczny, do którego bohaterka została wysłana, zastępuje charakterystyczną peryfrazą: „Zaprowadzili dziewczynę w inne miejsce, gdzie jakiś mężczyzna chciał jej zrobić krzywdę” (Bober 2007: 8). Nie wyjaśnia, że prawo rzymskie zabraniało zabijania dziewczyn.

Wszystkie bohaterki łączy męczeńska śmierć, zadana najczęściej mieczem (św. Cecylia, św. Łucja, św. Urszula) i dziewictwo, a także pochodzenie, szlachetne urodzenie (rzymskie patrycjuszki, królewska córka), status społeczny, uroda oraz narzeczeństwo, trwające zazwyczaj krótko i kończące się porzuceniem ziemskiej miłości i wybraniem służby Zbawicielowi, nawet wtedy jeśli oferta małżeństwa nie mogła być odrzucona ze względów politycznych, jak w przypadku św. Urszuli z Kolonii, która przesuwa termin zamążpójścia o trzy lata. W tym czasie przekonuje rozkochanego w niej księcia Conona do swojej wiary, pielgrzymuje do Rzymu, ewangelizuje towarzyszek podróży.

Ich wiara, miłość do Chrystusa również poddane zostały próbie. Okoliczności zewnętrzne dały im sposobność do wypróbowania swej wytrwałości. Wszystkie były gotowe raczej oddać życie aniżeli sprzeniewierzyć się Jezusowi, wszystkie przyjmowały śmierć z pokorą, bez lęku, a nawet z radością, co podkreślają autorzy tekstów dla dzieci. Wymagało to z ich strony odwagi, która nieraz potrafiła zawstydzić dorosłych i zmusić do zmiany decyzji, jak np. w przypadku biskupa. Postępowanie małej Wiary skłoniło go do powrotu do swoich wiernych. Decyzję poprzedziła jednak wizja biczowanej i torturowanej dziewczynki. Arny Steedman stara się z jednej strony nadać obrazowi wymowę symboliczną, z drugiej, pozostając przy symbolach chrześcijańskich, pragnie złagodzić obraz i dlatego wprowadza motyw gołębicy. Ów ptak, symbol Ducha Świętego, Prawdy, poprzez możliwość lotu, wznoszenia do góry wprowadza poetycki klimat. Autorzy innych tekstów podkreślają walkę jaką musi stoczyć bohaterka z samą sobą, własnym wstydem, gdy ma stanąć roznegliżowana przed tłumem (św. Agnieszka) czy przezwyciężyć strach i trwogę przed dzikimi zwierzętami. Zawsze jednak wykazywały

⁸Steedman – wierna legendzie – pisze o 10 szlachetnie urodzonych pannach, z największych rodów królewskich, które miały stać się towarzyszkami i przyjaciółkami Urszuli podczas podróży do papieża. Każda z panien miała mieć do dyspozycji po tysiąc służek gotowych na każdy rozkaz (Steedman 2007: 16-17). Według innych źródeł doszło do pomyłki w tłumaczeniu łacińskich skrótów: XI M V, gdzie M przetłumaczono jako *milia* (tysiące), a nie jako *martyres* (męczennice). O dziesięciu dziewczynach zamordowanych z Urszulą, gdy ta odmówiła ręki Atylli pisze też Michel Rouche (2011: 242). Dodatkowo sprawę komplikuje wykopalisko kobiecych kości i czaszek na terenie dawnego cmentarza Ager Ursulanus na przedmieściach Kolonii (Encyklopedia Katolicka).

nieugiętość, wierność i ten szczególny rodzaj męstwa, który dany jest ludziom głębokiej wiary, świadomych i przekonanych, że doznane na ziemi straszliwe cierpienia i męczeńska śmierć, są niczym w porównaniu z zapowiedzią wiecznego zbawienia⁹. Stąd nierzadko doświadczają przed śmiercią cudownej łaski. Jej znakami są: płaszcz włosów okrywający obnażone ciało Agnieszki i zastępujący zdartą szatę, utrata wzroku i konwulsje dotykające prześladowcę Agnieszki, nieudane próby uśmiercenia Cecylii (kąpiel we wrzącej wodzie), czy nieprawdopodobne zdarzenie po trzykrotnym zadaniu ciosów mieczem. Św. Cecylia, która zmarła przez wykrwawienie, przy próbie ścięcia mieczem, żyła jeszcze przez trzy dni. Scena przypomina okrutne epizody z baśni braci Grimm, pełne krwi z odciętych głów i kończyn. Sceny tortur świętych i ich męczeńska śmierć zapewne przeraża dzieci. Stąd autorzy nie epatują tymi obrazami, zastępując je krótkim, lapidarnym opisem, informacją.

Każda z przedstawionych śmierci Męczennic Kościoła Rzymskiego stanowi bolesne i wstrząsające doświadczenie i dlatego w literaturze dla dziecięcego czytelnika nie znajdujemy krwawych, naturalistycznych scen, rozbudowanych opisów epatujących śmiercią, grozą. Zamiast nich pojawia się informacja lub opowiadanie przemawiające do uczuć małego odbiorcy, dlatego tak ważna jest forma przekazu, dobór środków.

Wydawała się taka małeńka wśród tych twardych, okrutnych żołnierzy, gdy z radością godziła się oddać swe życie za Pana. Tak niewiele lat spędziła na jasnym świecie i tak wielu przyjemności jeszcze nie poznała, a jednak musiała odejść, musiała zdjąć białą sukienkę i złote sandały, przywdziać szatę cierpienia i boso udać się na spotkanie bólu i tortur.

A choć ją chłostali i zadali jej wiele okrutnych cierpień, nie zdołali złamać jej woli ani wiary. Wydawało się nawet, że nie czuje bólu, ani cierpienia.

Bóg pochylił się nad nią i przygarnął jej małą wierną duszyczkę do swego łona, a wówczas żołnierze przekonali się, że nie żyje (Steedman 2007: 176).

Mała święta o imieniu Wiara, ze względu na jej nieugiętą postawę wynikającą z obranej drogi – od cierpienia do wiecznego zbawienia, może być potraktowana jako nauczycielka dorosłych. Świadczy o tym zakończenie utworu:

Choć małeńka Wiara żyła na ziemi bardzo krótko, uczyniła dla Pana Naszego wspaniałą rzecz, dlatego nazywamy ją dziś świętą Wiarą i o niej właśnie myślimy, gdy czytamy te mądre słowa: „A małe dziecko je poprowadzi” (Steedman 2007: 177-178).

ale też słowa św. Mateusza Ewangelisty: „Jeśli (...) nie staniecie się jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego” (Mt. 18, 3) (Pismo... 1980: 1143) oraz postaci Matki Bożej wybierającej dziecko na wychowawcę ludzi dorosłych, co potwierdzają objawienia w Fatimie, Lourdes. Również wśród świętych kobiet nie brak nauczycielek.

Nauczycielki i wychowawczynie, przełożone

Literatura dla najmłodszych ukazuje obrazy świętych kobiet, których powołaniem było nauczanie i wychowywanie młodzieży. Przyjaciółką dzieci była polska święta – Urszula Ledóchowska, zakonnica i przełożona, co wyjaśnia, dlaczego wśród autorów

⁹Obrazują to słowa Jezusa. W Ewangelii św. Łukasza czytamy: „kto chce zachować swoje życie, straci je, a kto straci swe życie z mego powodu, ten je zachowa” (Ł. 9, 23) (Pismo... 1980: 1193). Święty Mateusz przytacza zaś takie słowa: „Będziecie w nienawiści u wszystkich z powodu mego imienia. Lecz kto wytrwa do końca, ten będzie zbawiony” (Mt. 10,22) (Pismo...1980: 1134). Święty Paweł w liście do Koryntian pisze: „[...] głosimy, jak zostało napisane, to, czego ani oko nie widziało, ani ucho nie słyszało, ani serce człowieka nie zdołało pojąć, jak wielkie rzeczy przygotował Bóg tym, którzy Go miłują”(1 Kor. 2, 9) (Pismo... 1980: 1293).

pojawił się twórca rodzimi: Eliza Piotrowska, Mariola Maassen – Zajączkowska oraz siostry – Urszula Myjak i Monika Wrońska a także ksiądz Zbigniew Kras¹⁰.

Skala jej edukacyjnych działań była tak rozległa, tak różnorodna i bogata, że przerastała siły jednego człowieka, a cóż dopiero kobiety kruchego zdrowia, która peregrynowała do różnych krajów świata (Rosja, Finlandia, Szwecja, Dania). Całe życie św. Urszuli Ledóchowskiej sprowadzało się do ofiarnej służby Bogu, ludziom, Kościołowi i ojczyźnie, o czym pisze Eliza Piotrowska w utworze *Święta Urszula Ledóchowska*, przywołując postać ojca, głębokiego patrioty i cierpliwego przewodnika dziecka po trudnych tematach¹¹ oraz matki, jak i atmosferę rodzinnego domu, którą współtworzyły mądra i wymagająca miłość rodziców, liczne rodzeństwo, tradycja – religijna i rycerska. Urodziła się bowiem Ledóchowska w rodzinie, która ze strony matki (w połowie Polki i Szwajcarki), jak i ojca wydała licznych mężów stanu, żołnierzy i duchownych. Jej najstarsza siostra, Maria Teresa oraz młodszy brat, Włodzimierz obrali drogę życia konsekrowanego, o czym wspominają siostry zakonne, autorki tekstów o św. Urszuli, ale też i Piotrowska. Mariola Maassen – Zajączkowska w opowieści *Rodzina* zamieszczonym w jej książce *Kiedy święci byli mali...* ukazuje trójkę rodzeństwa skupioną na modlitwie i czytanych *Żywotach świętych*, wsłuchujących się w patriotyczne opowieści ojca z dziejów Polski, splecione z losami praprzodków oraz podjęte przez dzieci postanowienia bycia świętymi¹², gorąco wspierane przez matkę.

– Niczego więcej bym nie pragnęła, jak tylko widzieć wszystkie moje dzieci w Niebie – powiedziała poważnie mama. – Ale być świętym to wielka łaska, ogromny trud i często wielkie cierpienie. Trzeba być bardzo silnym, bardzo wobec siebie wymagającym, a równocześnie pełnym miłości do Boga i do innych ludzi. Trzeba się zaprzeć samego siebie i całą duszą otworzyć na Boga, a do tego potrzeba wiele, wiele siły i wiary. Teraz jesteście jeszcze zbyt mali, żeby to zrozumieć. Kiedy podrośniecie, porozmawiamy o tym jeszcze (Maessen – Zajączkowska 1997: 45).

Nic dziwnego, że miłość stała się linią przewodnią jej życia, obejmując wymienione wcześniej sfery. O deklaracjach i podjętych decyzjach Piotrowska pisze w sposób prosty, bez zadęcia. Dotyczy to patriotyzmu Julki, codziennego uczenia się Polski, jej młodości, spędzonej z wyboru rodziny w Polsce, we wsi Lipnica Murowana, edukacji, jak i powołania.

Julia pokochała Polskę
całym sercem, tak jak tata.
I nareszcie zrozumiała,
za czym tęsknił tak przez lata...

Co to za gościnne miejsce,
ile jezior, łąk i lasów,
ile rzeczy do zrobienia,
nudzić się tu nie mam czasu:

¹⁰Chodzi tu o książki *Święta Urszula Ledóchowska* Piotrowskiej, *Rodzina* Maassen-Zajączkowskiej, *Wyprawa po uśmiech* Myjak, *Zwyczajne życie niezwykłej kobiety...* *Urszuli Ledóchowskiej* Wrońskiej oraz dwie książki Krasa *Julia Urszula – pogodna jak kolor nieba* i *Święta Urszula odważna i wesola*.

¹¹Wystarczy wspomnieć, jak w prosty i obrazowy sposób wyjaśnia kwestię nieobecności Polski na mapie: „– Mapa to jest tylko papier, / co wyblaknie, zginie, spłonie, / lecz gdy w sercu masz ojczyznę, zawsze możesz wrócić do niej” (Ledóchowska 2016: 55).

¹²Cała trójka zaznaczyła mocno swoje *status quo* w życiu zakonnym. Dwoje zostało wyniesione na ołtarze: najstarsza siostra Maria Teresa beatyfikowana została w 1975 roku przez Pawła VI, brat Włodzimierz – ówczesny generał jezuitów był rzecznikiem dzieła swojej siostry Urszuli wobec Stolicy Apostolskiej. Urszula Ledóchowska beatyfikowana została przez Jana Pawła II 20 czerwca 1983 roku w Poznaniu, a 18 maja 2003 roku, w dniu 83 rocznicy urodzin papieża Polaka, kanonizowana.

jeżdżę konno, kopię grządki,
czytam książki i słowniki,
tworzę szkice i obrazy,
ćwiczę gamy i języki (Piotrowska 2016: 56-57).

Radosna, pogodna i uśmiechnięta Julia pewnego dnia, „w mglisty ranek” postanawia tak po prostu, zwyczajnie wstąpić do „krakowskich urszulanek”. Jej postawa koresponduje z nie pozbawionym elementów humorystycznych przedstawieniem tego aktu. Zastosowany przez Piotrowską humor obala mit zakonu jako miejsca wyłącznie kontemplacji (Kur 2016: 143).

Gdy rozeszła się wieść we wsi,
wszyscy bardzo się zdziwili:
– W ciemnej celi i bez ruchu
Julia nie wytrzyma chwili!

– Ja bez ruchu? – rzekła Julia. –
Jeszcze sami zobaczycie,
jaką szybkość się osiąga,
poruszając się w habicie! (Piotrowska 2016: 61)

Okazuje się, że pełna entuzjazmu, świetnie wykształcona, wesoła dawna panna Julia, a teraz Urszula, przekonuje do siebie siostry zakonne i zaraża je swoim optymizmem. Jest poza tym pracowita, pomysłowa, posiada wiele talentów i – co najważniejsze – świetnie porozumiewa się z młodzieżą. Zaraża ich uśmiechem, który był zasadą jej życia, radością, pokazuje, że należy cieszyć się każdą chwilą, uczy przeżywania szarej codzienności, odnajdując w niej piękno, co wyniosła z rodzinnego domu. Z rzeczy zwyczajnych potrafiła zrobić nadzwyczajne, z tego co przyziemne – święte. Po swojemu realizuje zatem hasło *Carpe diem!*, skupiając się na rzeczach ważnych, oddzielając je od tych mniej istotnych, drugorzędnych. W ten sposób kształtuje w umysłach i sercach młodzieży oraz siostr ze zgromadzenia ducha ewangelicznej radosnej służby. Jej nowoczesne metody wychowawcze, stworzony przez nią system został nazwany pedagogiką świętości. Uśmiech, pogodę ducha, pokorę i zdolność przeżywania szarej codzienności jako uprzywilejowanej drogi do świętości traktowała jako świadectwo wiary z Chrystusem a także jako narzędzie ewangelizacyjne i wychowawcze. Piotrowska jako autorka biografii Ledóchowskiej większy nacisk kładzie na aspekt edukacyjny, bliższy doświadczeniu dziecka, bardziej zrozumiały dla dzieci.

Lecz dziś w klasie smutne miny,
a za oknem deszcz i chmury,
– Co to znaczy?! – grzmi Urszula. –
Już kąciki ust do góry!
Ktoś was różgą zbił przypadkiem,
ktoś wam otruł siostrę, brata,
ktoś wam zabrał skarb rodzinny,
ktoś ogłosił koniec świata?
Nie? Więc proszę się uśmiechnąć,
dość min kwaśnych jest na świecie,
a wy śmiać się powinniście,
bowiem uczyć się możecie (Piotrowska 2016: 65).

Kształcenie i wychowanie były dla Ledóchowskiej priorytetem. Świadczy o tym jej praca nauczycielska w Polsce (Kraków, Pniewy pod Poznaniem), w Rosji (Petersburg),

krajach skandynawskich, zakładane przez nią szkoły (ośrodek nad Zatoką Fińską o nazwie „Gwiazda Morza”, szkoła gospodarstwa w Skandynawii, szkoła językowa w Szwecji), budowane z jej inicjatywy akademiki i internaty, zwłaszcza dla kobiet (Kraków), ochronki dla sierot (Szwecja). Św. Urszula miała pedagogiczny talent, o czym informuje Piotrowska (ale też i autorzy wywodzący się z religijnych wspólnot), potrafiła zapanować nad rozbrykanymi uczennicami, uczyła szacunku do pracy, którą traktowała jako skuteczne narzędzie wychowawcze:

Smutne są i nieszczęśliwe
dzieci nieznające pracy.
Skrzywdzić możesz je i zepsuć,
dając wszystko im na tacy! (Piotrowska 2016: 88)

Szanowała odmienność poglądów, była otwarta na inność i różnorodność, co ujawniła apostołując w krajach skandynawskich i opowiadając mieszkańcom w ich rodzimych językach o polskich dziejach¹³. Nie ewangelizowała na siłę, z prawosławnych i protestantów nie czyniła katolików wbrew ich woli. Gorący patriotyzm łączyła z ideą ekumenizmu. Intensywna praca wychowawcza i religijna zmuszała ją do ciągłego bycia w drodze, bezustannych podróży. Zapytana przez podróżnego o dom, mieszkanie z uśmiechem odparła: „– Tu w pociągu, drogi panie!” (Piotrowska 2016: 85). Uśmiech i pogoda ducha zjednywały jej sympatię ludzi, którzy podziwiali witalność matki Urszuli, mimo podeszłego już wieku. Być może dlatego autorzy nie opisują przygotowań do momentu ostatecznego rozstania się z życiem doczesnym. W wierszowanej biografii Piotrowskiej – jak zawsze ruchliwa i radosna s. Urszula – podczas pobytu w Rzymie odczuwa zmęczenie i potrzebę odpoczynku, czuje się gotowa do rozstania ze światem, daje przyzwolenie.

Wtedy sfrunął ku niej anioł,
skrzydłem jasnym musnął w czoło
i po chwili już lecieli
w górę, śmiejąc się wesoło (Piotrowska 2016: 92).

Odchodzi tak jak żyła – z uśmiechem i radością, pozostawiając nowy wizerunek świętej – apostołki uśmiechu, jakże przemawiający do dziecka.

Matki i żony

Szły drogą miłości, pokory i służby. Małżeństwo nie było przeszkodą w ich drodze do Boga, lecz sposobem podążania tą drogą (Stadtmüller 2007: 19), co św. Beretta – Molla, matka czworga dzieci, żona, lekarka. A co dopiero po latach zrozumiał jej mąż, inżynier Molla:

– Nie zdawałem sobie sprawy, że żyję obok świętej [...] – Była taka... zwyczajna (pod. moje – B. O). Kochała życie, mnie i dzieci. Na pewno byłaby teraz dumna z Joanny, która jest lekarzem, tak jak ona. Przeżyłem z nią siedem cudownych lat i nie żałuję ani jednej chwili (Stadtmüller 2007: 24).

¹³Ledóchowska była kobietą wykształconą. Odebrała staranne wykształcenie już w Austrii, uczyła się też w Polsce. Przez całe swoje życie chętnie uczyła się, poznawała nowe języki. Dobrze władała językiem rosyjskim, norweskim, fińskim, duńskim, szwedzkim. Doskonaliła je w trakcie swojego kilkuletniego pobytu w Skandynawii. Edukacja jest ważnym epizodem w biografii hrabianki Ledóchowskiej, a następnie siostry Urszuli.

Świętość Joanny była zwyczajna i niezwykła, tak w sferze świeckiej, jak i religijnej. Obie nierozzerwalnie się ze sobą stapiały. W życiu codziennym cechowała ją rzetelność i uczciwość. Jej zasadniczą cechą była radość życia, umiejętność cieszenia się każdym dniem, każdą chwilą, codziennym drobiazgiem (kolacją, udanymi zakupami). Uwielbiała malować, tańczyć, grać na pianinie i w tenisa, jeździć na nartach, prowadzić samochód. Jako kobieta interesowała się modą, zawsze starała się ładnie wyglądać, „starannie dobierała dodatki. Nie gardziła dyskretnym makijażem. Lubiała błysk zachwytu w ukochanych oczach” (Stadtmüller 2007: 19). Jako żona i matka marzyła o szczęśliwej rodzinie, gromadce dzieci. To je uważała za największy skarb. Kochała i była kochana, z mężem stanowili udany i harmonijny związek. Jako lekarz była delikatna, uważna, pełna troski, starała się być blisko pacjenta, interesował ją człowiek, a nie zawartość jego portfela. Była oddana pracy zawodowej i społecznej (działalność w Akcji Katolickiej), traktując je jako służbę Chrystusowi zgodnie z duchem *Ewangelii* („Wszystko, co uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt. 25, 40) (Pismo... 1980: 1153). Była elegancką kobietą, wspaniałą żoną, kochającą matką, mądrym lekarzem. Wszystkie te role i ich realizacje wynikały z religijności Joanny Beretty – Molli, jej sposobu przeżywania i rozumienia wiary. Niezwykle trafnie ujmuje to Ewa Stadtmüller:

Dziękowała Bogu za wszystko: miłość, pracę, dom. Każdego dnia starała się znaleźć choćby chwilkę na modlitwę.

Modliła się, pracowała, odpoczywała. Można powiedzieć, że wszystko w jej życiu było na swoim miejscu. Jako lekarz troszczyła się o ciało, ale nie zapominała o potrzebach duszy. Jako chrześcijanka zajęta była sprawami duszy, ale nie gardziła ciałem. Małżeństwo nie było dla niej przeszkodą w drodze do Boga. Było ono... sposobem podążania tą drogą (Stadtmüller 2007: 19).

Przedstawiając życie świętej, autorka ogranicza się do prostego, krótkiego i czytelnego przekazu, nie epatuje stylem i formą. Jest powściągliwa. Dotyczy to również sceny śmierci bohaterki, poprzedzonej koniecznością podjęcia trudnej decyzji. Beretta Molla – matka i lekarz nie waha się ani przez chwilę, oddając swoje życie za dziecko. Autorka nie wyjaśnia decyzji matki, nie komentuje jej. Taką próbę musi podjąć czytelnik po wnikliwej lekturze i przeanalizowaniu portretu świętej.

Święte i Tajemnica

„[...] coraz więcej w nas lęków, obaw czy pytań, których boimy się jak trądu” – pisze Michael Seda (Seed, Botham 2011: 2). Boimy się też odpowiedzi na ważne pytania egzystencjalne. Ale też wciąż jednak ich szukamy - w życiu codziennym poprzez trudy i doświadczenia, w literaturze, w sztuce. Wizerunki świętych i błogosławionych kobiet również zmuszają do refleksji o świadomości celów, przewyciężaniu słabości i sile miłości. Pokazują dzieciom, że świętość w teomorficznym ujęciu bytu ludzkiego zajmuje miejsce szczególne, będąc zadaniem i powołaniem dla każdego” (Rogowski 2001: 290; Kur 2016: 5). Autorzy tekstów hagiograficznych starają się pokazać święte jako zwykłe dziewczyny, kobiety, matki, które realizują świętość w codziennym życiu, często nie od razu lecz po jakimś czasie. Każda z nich obrała swoją drogę. I choć owe drogi dochodzenia do *sacrum* różniły się, rozciągnięte jakby na dwóch biegunach (życie konsekrowane i życie w rodzinie lub w innych rodzajach wspólnoty społecznej, to okazywały się one tożsame w zakresie celu – zbliżenia i dotknięcia Tajemnicy. Stąd fundament ich ziemskiej działalności stanowiły: Miłość, Dobro, wpatrywanie się w Boga, wierność, poświęcenie, miłosierdzie, a w przypadku mistyczek i męczennic – cierpienie. Wiele z tych cech okazują się kanoniczne w procesie wychowania małego człowieka.

Duchowość przyszłych świętych kształtowała religijna atmosfera domu rodzinnego (postawy rodziców, wspólne modlitwy, uczestnictwo w nabożeństwach, czytanie literatury religijnej, przykłady wyboru życia zakonnego przez rodzeństwo, miłosierdzie i pomoc potrzebującym – chorym i opuszczonym, cierpiącym) bez względu na status majątkowy. Święte i błogosławione łączyła jeszcze uroda, delikatność, wątłe zdrowie, które można uznać za znaki szczególne. Jako dzieci były uśmiechnięte, radosne, pogodne, życzliwe, swoim usposobieniem i łagodnym charakterem zjednywały sobie sympatię otoczenia. Mała Julka Ledóchowska, jak pisze Piotrowska „wszystko miała małe”, „tylko uśmiech miała wielki” jest dzieckiem, które do każdego się uśmiecha, / choć nie musi wcale przecież” (Piotrowska 2016: 51). Jako kobiety dorosłe nie szczędziły wysiłków dla drugiego człowieka. Służba człowiekowi oznaczała służbę Bogu, wyjście poza własny egoizm, doczesny hedonizm, materializm. Opiekowały się chorymi, niosły pomoc najuboższym, edukowały dzieci i młodzież, a jako mężatki wychowywały własne dzieci, troszczyły się o rodzinę. Siebie stawiały na drugim planie. Nagrodą za ich trud było Królestwo Niebieskie. I dlatego ten ostatni moment ich życia autorzy ukazują nierzadko za pomocą poetyckich obrazów z udziałem anioła lub za pośrednictwem profetycznego symbolu białego ptaka – gołębicę, w którym dopatrywać się można Bożego posłańca czy samego Ducha Świętego, Ducha Prawdy - przynoszącego nadzieję, wyzwalającego przed strachem opuszczania świata fizycznego, przyrodniczego, odsłaniającego czekającą Tajemnicę.

Bibliografia

- BOBER, S. (2007). *Św. Agnieszka. Należę do Chrystusa, Jemu jestem zaślubiona*. W: *Święte dzieci* ze wstępem Ks. A. Długosza (s. 4-9). Radom: POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- BOBER, S. (2007). *Św. Teresa z Lisieux. Ofiarowała wszystkim pogodę ducha i uśmiech*. W: *Święte dzieci*, ze wstępem ks. A. Długosza (s. 62-69). Radom: PLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- BOBER, S. (2007). *Sł. Boża Anna de Guigne. Ze złoŹnicy anioł pokoju*. W: S. Bober, *Święte dzieci*, ze wstępem ks. A. Długosza (s. 88-99). Radom: POLWEN Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- CHMIELEWSKI, M. (2009). *Odkryć „geniusz kobiety”*. Synteza myśli Jana Pawła II na temat kobiety. W: T. Paszkowska (red.), *Mulierisdignitas. Promieniowanie kobiecości*. Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- CIEŚLIKOWSKI, J. (1975). *Literatura i podkultura dziecięca*. Wrocław: Wydawnictwo Ossolineum.

- Ewangelia 2019. Droga, Prawda, Życie* (2018). J. Lekan ks. *Rozważania i modlitwy*. Częstochowa: Wydawnictwo Świętego Pawła.
- GÓRA, J. W. OP. (2012). *Nazywam się... Faustyna Kowalska* (il. L. Talejko-Kwiatkowska). Poznań: Media Rodzina.
- KACZMAREK, P. ks. (2010). *Posłannictwo Rozalii Celakówny*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- KAROŃ-OSTROWSKA, A. (2014). *Czy kobiety są bardziej pobożne?* W: J. Augustyn (red.), *Sztuka relacji międzyludzkich. Miłość – małżeństwo – rodzina* (s. 133-143). Kraków: Wydawnictwo WAM Księży Jezuitów.
- KRAS, Z. ks. (2003). *Julia Urszula – pogodna jak kolor nieba. Ilustrowana książeczka dla dzieci w wieku przedszkolnym*. Kraków: Lipnica Murowana: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- KRAS, Z. ks. (2003). *Święta Urszula odważna i wesółka. Książka dla starszych dzieci* (il. W. Piszczek CM). Kraków: Lipnica Murowana: Wydawnictwo Instytutu Teologicznego Księży Misjonarzy.
- KUR, E., M. (2016). *Wizerunki świętych w książkach (dla dzieci) Elizy Piotrowskiej*. W: *Święte i święci. Kult i wizerunek świętych w tekstach kultury* (s. 139-148). Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.
- MAASEN-ZAJĄCZKOWSKA, M. (1997). *Rodzina*. W: *Kiedy święci byli mali...* (il. M. Sopińska) (s. 38-46). Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.
- MYJAK, U. s. (2003). *Wyprawa po uśmiech* (rys. D. Cejby). Warszawa: Siostry Urszulanki Serca Jezusa Konającego.
- OLSZEWSKA, B. (1997). *Posłowie*. W: B. Olszewska (red.), *Zawsze myślę o Tobie. Antologia wierszy o Matce* (s. 83-89). Wrocław: Wydawnictwo Wacław Bagiński.
- OLSZEWSKA, B. (2019). *Doświadczenie religijne i ich wpływ na kształtowanie charakterów amerykańskich chłopców na przykładzie wybranych powieści o Francisu J. Finna SI i Marku Twaina*. W: B. Olszewska, O. Pajęczkowski (red.), „*Stare*” i „*nowe*” w literaturze dla dzieci i młodzieży – teksty religijne. Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego.
- PAPUZIŃSKA, J. (1981). *Inicjacje literackie problemy pierwszych kontaktów dziecka z książką*. Warszawa: WSiP.
- PARZYCH-BLAKIEWICZ, K. (2016). *Hagiografia kobieca w modlitwach litanijnych*. W: E.M. Kur, B. Walęciuk-Dejneka (red.), *Święte i święci. Kult i wizerunek świętych w tekstach kultury* (s. 251-258). Siedlce: Wydawnictwo Uniwersytetu Przyrodniczo-Humanistycznego w Siedlcach.
- PIOTROWSKA, E. (2015). *Święta Faustyna Kowalska*. W: E. Piotrowska, *Apostołowie miłosierdzia* (s. 48-93). Poznań : Wydawnictwo Świętego Wojciecha.
- PIOTROWSKA, E. (2016). *Święta Urszula Ledóchowska*. W: E. Piotrowska, *Przyjaciele dzieci* (s. 48-93). Poznań: Wydawnictwo Świętego Wojciecha.
- Pismo święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, oprac. Zespół Biblistów Polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich (1980), Poznań – Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- ROUCHE, M. (2011). *Atylla i Hunowie. Ekspansja barbarzyńskich nomadów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- SEED, M., Botham, N., (2011). *Grzesznicy i święci* (przeł. K. Bednarek). Warszawa: Wydawnictwo Promic.
- SKARŻYŃSKA, E. (2007). *O Rozalii, przez którą Jezus przypomniał światu, że pragnie być Królem wszystkich serc*. W: E. Skarżyńska. *O polskich świętych dzieciom* (il. P. Kołodziejcki) (s. 127). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- SKARŻYŃSKA, E. (2007). *O Faustynie, osobistej sekretarce Jezusa. – O polskich świętych* (il. P. Kołodziejcki). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- SOBECKA, A. s, Kuligowska, A. s. (2006). *Julia – św. Urszula Ledóchowska (kolorowanka). Książka dla dzieci przedszkolnych*, Kraków: Wydawnictwo Fides.
- STADTMÜLLER, E. (2007). *Święta Faustyna*. W: E. Stadtmüller, *Święci Krakowa* (il.K. Wailewski) (s. 33-36). Kraków: Wydawnictwo eSPe.
- STADTMÜLLER, E. (2007). *Święta Joanna Beretta-Molla*. Kraków: Wydawnictwo eSPe.
- STEEDMAN, A. (2007). *Święta Urszula*. W: A. Steedman, *W Ogrodzie Boga. Fascynujące opowieści o świętych* (s. 5-32). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- STEEDMAN, A. (2007). *Święta Katarzyna ze Sien*. W: A. Steedman, *W Ogrodzie Boga. Fascynujące opowieści o świętych* (s. 73-138). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- STEEDMAN, A. (2007). *Święta Cecylia*. W: A. Steedman, *W Ogrodzie Boga. Fascynujące opowieści o świętych* (s. 125-138). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- STEEDMAN, A. (2007). *Święta Wiara*. W: A. Steedman, *W Ogrodzie Boga. Fascynujące opowieści o świętych* (s. 169-178). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- WINDEATT, M. F. (2009). *Św. Katarzyna ze Sieny. Dziewczynka, która widziała świętych na niebie* (il. P. Kołodziejcki). Sandomierz: Wydawnictwo Diecezjalne i Drukarnia w Sandomierzu.
- WROŃSKA, M. s. (2003). *Zwyczajne – życie niezwyklej kobiety... Urszuli Ledóchowskiej*, Warszawa: Siostry Urszulanki Serca Jezusa Konającego.

BOŻENA OLSZEWSKA***IMAGES OF HOLY WOMEN IN SELECTED HAGIOGRAPHIC WORKS FOR CHILDREN AND YOUTH AFTER 1989***

The Mother of God – as the mother of Jesus and the embodiment of boundless love, goodness and fidelity – is the prototype for the presented models of holy women in contemporary hagiographical works for children becomes. These values constitute the core of all portraits of holy women, regardless of the accepted divisions and their different ways of achieving holiness. They can be found in brides and mystics, virgins and martyrs, teachers and educators, mothers and wives. And it is they who, besides sacrifice, mercy and the ability to look at God and listen to Him, determine the consistency of the portrait of a holy woman. Serving man meant serving God, going beyond one's own egoism, temporal hedonism, and materialism. The spirituality of future saints was shaped by the religious atmosphere of the family home, personal sensitivity and reading. These models were still united by the beauty, delicacy, frail health, serene disposition, and smile shown to people. Some can be treated as special signs, appearing in early childhood, which already then suggested their otherness as well as the gifts received, e.g. bilocation or the surrounding light and shine. The images of saints and the blessed in contemporary hagiographical works for the young reader are in line with the poetics, but they also force us to reflect on the awareness of goals, victory over weaknesses and the power of love.



JOANNA PŁOSZAJ
Uniwersytet Wrocławski

**DZIEWICA W POTRZASKU, SEKSUALNA NIEWOLNICA I DEMON W LUDZKIEJ SKÓRZE.
MECHANIZMY KREOWANIA KOBIETY W ROLI OBIEKTU EROTYCZNEGO NA PRZYKŁADZIE
ACHAI ANDRZEJA ZIEMIĄŃSKIEGO**

Kontrowersje wokół erotyki i przemocy

Andrzej Ziemiański, wrocławski pisarz rozpoczynający karierę literacką pod koniec lat 70., należy do grona autorów, którzy po udanych debiutach przed 1990 r., w latach 90. XX w. „zamilkli” bądź publikowali sporadycznie, a wzmożone zainteresowanie polską fantastyką na początku XXI w. stało się dla nich szansą na powrót do grona aktywnych twórców (Kaczor 2017: 210–211). Zawrotną popularność przyniosła mu wydana w pierwszej dekadzie XXI w. trylogia powieści *Achaja* (2002–2004). Książka szybko zyskała uznanie czytelników, stając się bodaj najpoczytniejszym spośród utworów Ziemiańskiego¹, jednocześnie jednak sprowadzając na autora falę ostrej krytyki ze strony recenzentów (Szkłarski 2004; Klementowski 2005).

Liczne kontrowersje wokół *Achai* spowodowane były przede wszystkim uderzającą brutalnością kreowanej rzeczywistości, amoralnością bohaterów, wulgarnym językiem, a także obecnością odważnej erotyki. Autorowi zarzucano również instrumentalne przedstawianie kobiet. Pomimo niechętnych opinii recenzentów *Achaja* zyskała jednak rzeszę sympatyków wśród czytelników, a o jej niesłabnącej popularności świadczy rozwijanie wykreowanego w niej świata w *Pomniku cesarzowej Achai* (2011–2016) oraz *Virionie* (2017–2019). Wydaje się, że fenomen ten trafnie tłumaczy Adam Mazurkiewicz (2007: 12), zauważając, że w świadomości odbiorców popularność fantasy często wiąże się przede wszystkim ze sprawnością warsztatową autora, natomiast prezentowane wartości etyczne czy artystyczne odgrywają rolę drugorzędną. Komercyjny sukces *Achai* w istocie jest wynikiem głównie wspomnianego przez Mazurkiewicza „umiejętnego budowania napięcia” (Mazurkiewicz 2007: 12), jednocześnie jednak wartkie tempo akcji – wskazane jako jedyny walor powieści – stanowi raczej jedną z jego składowych. Innymi wydają się właśnie te czynniki, które – zdaniem krytyki – wpłynęły na wulgaryzację utworu, a według Katarzyny Kaczor (2014: 6–7; 2017: 250) i Małgorzaty Tkacz (2012: 71) stały się cechą charakterystyczną wielu utworów polskiej literatury fantasy, czyli epatowanie okrucieństwem i erotyką. Elementy te nakładają się na siebie i przeplatają w toku fabularnych zdarzeń, tworząc mieszankę niezwykle atrakcyjną dla współczesnego odbiorcy kultury popularnej. Na zależność między sferami erotyki, przemocy i śmierci oraz na pewną analogię towarzyszących tym zjawiskom uczuć i emocji zwracali uwagę już w latach 50. XX w. tacy badacze, jak Georges Bataille czy Geoffrey Gorer. Pierwszy z nich podkreślał, że zarówno erotyzm, jak i śmierć wiążą się z przekroczeniem bariery zakazu, dokonaniem transgresji, która z jednej strony, jako pogwałcenie kulturowego tabu, budzi grozę; z drugiej strony zaś już sama możliwość przekroczenia zakazu rodzi fascynację (Bataille 2007: 50, 52–53). Gorer z kolei wprowadza na określenie

¹ Pewnym paradoksem jest, iż *Achaja*, będąc bez wątpienia najbardziej rozpoznawalnym utworem wrocławskiego autora, jako powieść fantasy w czasie publikacji nie była dla jego bogatej (i różnorodnej) twórczości dziełem reprezentatywnym. Przed jej wydaniem Ziemiański kojarzony był bowiem przede wszystkim jako autor *science fiction* czy powieści sensacyjnych, co obecnie zmienia się ze względu na nieustanne rozwijanie cyklu. Sam autor – niejako wbrew literaturoznawczym ustaleniom – utrzymuje jednak, że *Achaja* należy do literatury *science fiction* (Kopyra, Ziemiański 2004; Kurowska, Ziemiański 2013).

obrazowych i widowiskowych reprezentacji śmierci i przemocy pojęcie „pornografii śmierci” – analogicznie do tradycyjnie rozumianej pornografii seksualnej. Podkreśla on, że w takich przedstawieniach śmierć, sprowadzona do elementów czysto rozrywkowych, zostaje odarta z uczuć, które powinny jej towarzyszyć, takich jak smutek czy żal, podobnie jak w klasycznej pornografii uczuć bliskości i miłości pozbawiony jest akt seksualny (Gorer 1979: 201).

Człowiek obecnie ukierunkowany jest przede wszystkim na to, by odczuwać i przeżywać coraz silniejsze emocje, poszukiwać coraz mocniejszych bodźców. Zwraca na to uwagę Zygmunt Bauman (1995: 90): „Ciało ludzkie jest dziś w pierwszym rzędzie organem *konsumpcji* [...] jest przede wszystkim odbiorcą *wrażeń*. Spożywa ono i trawi *przeżycia*”. Podobną myśl, lecz w szerszym znaczeniu, formułuje Wojciech Klimczyk

Kultura współczesna ufundowana jest na dążeniu do maksymalnego przeżywania rzeczywistości. Media interesuje nie to, co przeciętne, ale odchylenie od normy, skandale, tragedie. Kultura staje się coraz bardziej ekstremalna. Zwyczajne życie nikogo już prawie nie interesuje, bo nie jest źródłem wystarczająco mocnych przeżyć (Klimczyk 2008: 13).

Niezależnie zatem od niezadowolenia krytyki, dla odbiorcy kultury popularnej utwory ze znaczną zawartością elementów przemocy czy erotyki są atrakcyjne ze względów czystko rozrywkowych: stają się dostarczycielami silnych wrażeń, niejednokrotnie nieosiągalnych w rzeczywistości pozatekstowej. Dają iluzoryczną możliwość „złamania bariery tekstu” i doświadczenia czegoś, co wydaje się bardziej realne i cielesne niż w rzeczywistości – iluzoryczną, ponieważ odbiorca za pośrednictwem fikcji doświadcza *de facto* jedynie własnych wyobrażeń, docierając do nich w sposób bezpieczny i pozbawiony przykrych dla siebie konsekwencji².

Rozważania dotyczące analogii między obecnością przemocy oraz erotyki we współczesnej kulturze popularnej nie mają jednak stanowić zasadniczej części pracy. Zostały przywołane, by zasygnalizować jeden ze sposobów oddziaływania literatury popularnej na odbiorców. W ten bowiem mechanizm – niezależnie od tego, czy było to intencją autora – zdaje się wpisywać *Achaja*: właśnie poprzez zogniskowanie na tytułowej bohaterce powieści Ziemiańskiego zarówno wyobrażeń związanych ze sferą erotyki, jak i przemocy³. W toku lektury można bowiem zauważyć, że protagonistka konsekwentnie ukazywana jest przede wszystkim w roli przedmiotu pożądania, realizując stereotypowe figury kobiecości, kolejno: dziewicy, niewolnicy/prostytutki oraz *femme fatale*. Ponadto, sytuując się w różnych relacjach względem przemocy – będąc zarówno jej ofiarą, jak i sprawczynią – kompiluje różne cechy nadające jej rys obiektu erotycznego.

Dziewica w potrzasku jako przedmiot pożądania

Achaja właściwie od początku utworu kreowana jest na pewien niedościgniony ideał kobiecości. Obdarzona nie tylko urzekającą urodą, ale również ponadprzeciętną

² Na takie funkcje tekstu przemocy zwraca uwagę Ryszard Koziołek, omawiając twórczość Henryka Sienkiewicza: „Istotą tekstu przemocy jest jego obietnica wiwisekcji, której szczęśliwie nie może spełnić, ale drażni czytelnika sugestywnymi i szokującymi obrazami, aby zapominał/pamiętał, że to iluzja literatury” (Koziołek 2009: 267).

³ Podyktowane jest to również innymi zależnościami. Przywoływana już Kaczor (2014: 185) wskazuje na odniesienia do tradycji polskiej fantasty militarnej, dla której „archetekstem” stał się przepełniony przemocą cykl *Księga Czołoci* Feliksa W. Kresa. Natomiast Krzysztof Uniłowski (2003: 26) wspomina o nawiązaniach do schematu „fantasty feministycznej”, której schemat fabularny w opacznym rozumieniu miałby się sprowadzać do drogi pomśzczenia krzywd przez bohaterkę.

inteligencją, może pochwalić się nietypowym, jak na arystokratkę z królestwa Troy⁴ wykształceniem. Księżniczka przykładą wagę do rozwoju intelektualnego, a także – by wynagrodzić ojcu brak męskiego potomka – dba o sprawność fizyczną i rozwija umiejętność walki wręcz, co jest niespotykane w patriarchalnej hierarchii i etykiecie arystokracji Troy. O atutach Achai odbiorca dowiaduje się w pierwszej kolejności z rozważań jej ojca – Wielkiego Księcia Archentara. Zwraca on uwagę na konflikt między swoją drugą żoną, a jej pasierbicą: „[...] czternastoletnia dziś Asija nie była złą żoną. Miała tylko jeden minus, nienawidziła ładniejszej, zdolniejszej i silniejszej Achai w sposób żywiołowy [podkreśl. J. P.]” (Ziemiański 2011: 9). Fakt, iż uroda protagonistki zostaje wymieniona jako pierwsza z cech odróżniających księżniczkę od jej młodej macochy, wydaje się znaczący. Może to bowiem wskazywać – z jednej strony – na istotne miejsce, jakie w konflikcie na linii macocha–pasierbica zajmuje uroda obu kobiet. Z drugiej zaś – jest to dla czytelnika sygnał, że sam Archentar postrzega córkę jako wyraźnie atrakcyjniejszą od własnej żony i choć fragment ten nie przynosi jeszcze bezpośredniego opisu bohaterki, wskazuje, iż uroda Achai będzie miała duże znaczenie.

Aspekt seksualny zostaje znacznie wyraźniej podkreślony w bezpośredniej konfrontacji między kobietami – okazuje się on nie tylko jedną z przyczyn niechęci Asiji względem pasierbicy, ale również wyjątkowo chętnie wykorzystywanym narzędziem poniżenia. Doskonale obrazuje to fragment, w którym macocha przemocą obnaża Achają na oczach służby:

Achaja była piękna i Asija zazdrościła jej tego równie mocno, jak nienawidziła za inne sprawy. Teraz patrzyła na wyprostowaną, nagą dziewczynę, oceniając jej duże piersi, piękne, okrągłe biodra, kształtne nogi... Większość dziewcząt rozebranych pod przymusem może wyglądać śmiesznie, ale Achaja wyglądała jak rasowa klacz, jej długie, pomalowane na czerwono włosy opadały na plecy i tworzyły świetną oprawę do ślicznej twarzy z dużymi, lekko skośnymi oczami. Stojąc nago, wyglądała jak piękna dzikuska z malowideł wiszących w głównej sali zamku. Asija bez zażenowania patrzyła na jej podbrzusze, na równy trójkąt skłębionych włosów u zbiegu ud [podkreśl. J. P.] (Ziemiański 2011: 19–20).

W przytoczonym fragmencie uwagę przykuwają zasadniczo na dwie kwestie. Pierwszą z nich jest sposób, w jaki zostaje przedstawiona protagonistka. O ile już początkowe zdania utworu mogły kierować uwagę odbiorcy na to, że atrakcyjność fizyczna odegra istotną rolę w kreacji głównej bohaterki, o tyle opis obnażonego przemocą ciała Achai ukazuje ją w sposób przedmiotowy – stawia ją w pozycji obiektu pożądania. Uwaga zostaje zogniskowana przede wszystkim na tych elementach, które są najbardziej nacechowane erotycznie: oczach, piersiach, biodrach, nogach, okolicach intymnych, włosach – kolejnych częściach, kobiecego ciała, służących ocenie jego atrakcyjności seksualnej. Nie bez znaczenia są jednak również towarzyszące im epitety: oczy i piersi muszą być duże, biodra – krągłe, nogi – kształtne. Określenia te mają zwracać uwagę na wyjątkową atrakcyjność bohaterki, konstruują jej wyobrażenie, jako kobiety niebywale pięknej i pożądanej. Jednak żaden z występujących w tekście epitetów nie indywidualizuje protagonistki, nie wskazuje żadnych jej cech szczególnych (te Achaja zyska później), a jedynie wpasowuje ją w ramy pewnego uogólnionego ideału piękna, który odbiorca może niemal dowolnie konkretyzować.

W *Erotyzmie ponowoczesnym* Klimczyk (2008: 106) zauważa, że „Jednostka styka się na co dzień, mimo pozornej różnorodności, z pewnym konkretnym modelem

⁴ Fikcyjne państwo, w którym rozpoczyna się akcja powieści. Dla przeprowadzonej analizy istotne będą również Cesarstwo Luan oraz Królestwo Arkach, gdzie kolejno trafia bohaterka. Są to jednocześnie miejsca związane z realizowanymi przez nią figurami kobiecości.

cielesności [...]. Chodzi przede wszystkim o ciało dynamiczne, szczupłe i młode”. Wskazuje także, że ciało powinno się wyróżniać spośród innych i wzbudzać zainteresowanie, a jego estetyczną atrakcyjność wyznaczać mogą pewne cechy postrzegane jako wyjątkowe, np. największy biust, najokrągłejsze pośladki, najbardziej wydęte usta, najpiękniejsze oczy (Klimczyk 2008: 99). Nietrudno zatem zauważyć, że opis obnażonej Achai łączy w sobie obie przytoczone konstatacje i w pełni odpowiada zarysowanemu w ten sposób modelowi ciała postrzeganego współcześnie jako atrakcyjne. Jednocześnie jednak dostrzec można w tym pewien paradoks, bo choć liczne sygnały w tekście zdają się forsować wyobrażenie na temat nadzwyczajnej urody protagonistki, wyjątkowość ta nie wykracza poza ramy dość sztampowego wyobrażenia na temat ideału kobiecego piękna, niemniej – być może właśnie poprzez odwołanie się do stereotypu – silnie oddziałującego i spełniającego oczekiwania szerokiego grona odbiorców⁵.

Drugą istotną kwestią, która w przytoczonym fragmencie została naświetlona, jest wyraźna satysfakcja oraz podniecenie seksualne, jakie daje Asiji widok obnażonej i upokorzonej pasierbicy: „czuła, jak jakieś dziwne ciepło rozlewa się w okolicy brzucha. Nogi robiły się miękkie, a oddech krótki. To było jak... jak w łóżku z Archentarem, ale Wielki Książę nigdy nie doprowadził jej do takiego stanu” (Ziemiański 2011: 20). Podniecenie odczuwane przez Asię wynika ze świadomości posiadania nad Achają władzy, a poniżające obnażenie pasierbicy siłą na oczach służby (w tym również mężczyzn) jest tej władzy bezlitosną demonstracją: „Przysunęła się jeszcze bliżej tak, żeby suknia dotykała podbrzusza tamtej. Chciała dać odczuć sytuację. Chciała, żeby tamta musiała jeszcze mocniej poczuć swoją nagość i bezbronność” (Ziemiański 2011: 22). Opozycja narzuconej nagości oraz ciała ubranego podkreśla upokorzenie, którego doznaje Achaja, oraz chorą satysfakcję, jaką czerpie z tego Asija.

Sytuacja wydaje się zatem bardzo silnie nacechowana erotycznie: z jednej strony przedstawia opis nagiego, kobiecego ciała, skupiający się przede wszystkim na podkreśleniu atrakcyjności fizycznej protagonistki; z drugiej zaś – wprost stawia ją w roli obiektu erotycznego. Świadczy o tym pożądanie, jakie widok jej obnażonego ciała wzbudza zarówno w złośliwej i okrutnej Asiji, jak i w będącym świadkiem poniżającej sceny paziu, który – mimo iż powinien – nie jest w stanie odwrócić wzroku od nagiej księżniczki (Ziemiański 2011: 20). Nakreślone tu opozycje: ubioru i nagości, władzy i uległości, siły i bezbronności zarysowują również wyraźne powiązanie między sytuacją seksualnego napięcia a przemocą. Zależność ta z kolei, na równi z uprzedmiotowieniem kobiecego ciała i jego erotycznego wymiaru, będzie determinować seksualne doświadczenia protagonistki.

Odcisnięte na Achai piętno przemocy jest uderzające, zwłaszcza jeśli spojrzeć na inny opis głównej bohaterki, w którym czytelnik poznaje ją z perspektywy niezależnej od punktu widzenia innych (np. ojca lub macochy) postaci:

Achaja była spokojną dziewczyną. Lubiła marzyć, uwielbiała wieczorne spacerować po ogrodzie, a kiedy Asija ograniczyła jej tę możliwość, lubiła siedzieć w oknie, patrząc na gwiazdy [...]. Lubiła książki i nauczycieli, nawet tych od fechtunku i konnej jazdy (nie cierpiała tych lekcji wiedziała jednak, że musi być sprawna i silna, żeby zastąpić ojcu syna). [...] nie była człowiekiem czynu i nie umiała, ani nie chciała się przeciwstawiać. [...] Miała nadzieję, że wyjdzie za jakiegoś miłego, choć trochę inteligentnego chłopca, który zawiezie ją do jakiegoś wiejskiego dworku, gdzie będą

⁵ Do podobnych stereotypowych wyobrażeń w kreacji postaci kobiecych odnosi się w tzw. cyklu inkwizytorskim Jacek Piekara. Tam jednak – ze względu na narrację pierwszoosobową – może być to uzasadnione częściowo preferencjami głównego bohatera, będącego jednocześnie komentatorem rzeczywistości (Płoszaj 2016).

się kochać na sianie, a ona będzie mu rodzić dzieci i zajmować się gospodarstwem (Ziemiański 2011: 15–16).

Protagonistka zostaje przedstawiona jako osoba nieco wycofana i świadoma swojej – paradoksalnie – niskiej pozycji w arystokratycznej hierarchii. Pozostaje bierna względem sytuacji, w której się znajduje, uciekając od przykrej rzeczywistości w literaturę, sztukę i sferę marzeń. Tak zarysowana osobowość Achai jest w gruncie rzeczy realizacją kolejnego stereotypu: kobiety jako uosobienia łagodności – spokojnej, uległej, unikającej niezgody lub pokornie znoszącej upokorzenia, aby nie zaostrzać zaistniałych już konfliktów. Choć ma świadomość pewnej przewagi nad macochą („Była jednak od niej starsza i dużo bardziej inteligentna. Właściwie traktowała ją jak dziecko” [Ziemiański 2011: 16]), nie stara się tego wykorzystać, pozwalając innym podejmować decyzje dotyczące własnego losu. Księżniczka ma również bardzo dziewczęce i subtelne wyobrażenie na temat seksualności oraz doświadczeń erotycznych, a przy tym nie postrzega siebie w kategoriach obiektu pożądania. Widząc swoją przewagę w intelekcie, Achaja ignoruje aspekt fizycznego piękna, będący głównym powodem zazdrości oraz perwersyjnej fascynacji młodszej macochy.

Początkowe partie powieści nadają protagonistce rys charakterystyczny dla wprowadzonej do literatury za sprawą powieści gotyckiej figury niewinności uciśnionej – kobiety niewinnej, subtelnej i nienachalnej, obdarzonej wielką urodą i ze względu na nią (a często również swoje pochodzenie), uwikłanej w sieć intryg i prześladowanej przez gotyckiego łotra (Sinko 1961: 135). Funkcję tego ostatniego rozumieć tu można dwojako. Bez wątpienia będzie nim bezlitośnie prześladowająca pasierbicę Asija, zazdrosna i pełna obaw o to, że Achaja może stanowić zagrożenie dla swojego przyrodniego brata; będzie nim także – choć pośrednio – sam Wielki Książę, udający ślepego na los córki i stawiający dworską etykietę ponad dobro własnego dziecka. O ile jednak wielu damom w potrzasku, znanym z powieści gotyckich, finalnie zwykle udaje się umknąć prześladowcy, o tyle Achaja w całym utworze zostaje konsekwentnie naznaczona przez przemoc⁶.

Niewolnictwo i prostytutka – zbrukanie obiektu erotycznego

W wyniku intryg niedojrzałej macochy oraz pasywnej postawy Wielkiego Księcia pierwotna córka Archentara trafia najpierw do wojska, gdzie pada ofiarą przemocy ze strony starszych rekrutów, następnie zaś – jako jeniec wrogiego Cesarstwa Luan – zostaje wykorzystana w rozgrywkach politycznych i poddana torturom. Ich opis zawiera analogię do wcześniejszych doświadczeń bohaterki. Achaja ponownie zostaje rozebrana, a opozycja nagości i ubrania oraz wiążące się z nią poniżenie obnażonego ciała (już wcześniej określonego jako przedmiot pożądania) są tym wyraźniejsze, że skrupowana, zdezorientowana, przerażona i całkowicie bezbronna protagonistka zostaje tu odarta również z dumy, jaką starała się zachować, będąc upokarzaną przez zawistną macochę.

⁶ Warto w tym miejscu nadmienić, że wybawione zostają zwykle bohaterki romansów z nurtu *sentimental gothic*, reprezentowanego m.in. przez twórczość Anne Radcliffe. Protagonistki tych utworów zostają ocalone z rąk prześladowcy dzięki interwencji ukochanego oraz osób życzliwie, lecz potajemnie wspierających ich związek. Szczęścia tego nie mają zwykle damy w potrzasku będące ofiarami tyrana w powieściach grozy z nurtu *terror gothic*, którego prekursorem i jednocześnie najwybitniejszym reprezentantem był Mathew G. Lewis. Bohaterki tych utworów doświadczają wstrząsającego okrucieństwa, są poniżone i upodłone, a jeżeli zostaną wybawione, często niedługo potem umierają (Sinko 1961: 141–149). Trwałe zogniskowanie erotyki i coraz drastyczniejszych aktów przemocy na postaci Achai wpisuje ją właśnie w ten typ niewinności uciśnionych, które pod wpływem przemocy trwale tracą swoją czystość, o czym będzie mowa w dalszej części pracy.

Tym razem jednak jej nagość nie służy wywołaniu podniecenia u innych bohaterów: „Mistrz nie patrzył na nią tak, jak mężczyzna na kobietę. Pochwyciła kilka spojrzeń uczniów, była naprawdę bardzo ładna, ale [...] nie zamierzali jej szykanować ani zawstydzają” (Ziemiański 2011: 259).

Zaprezentowany fragment wyklucza seksualne podłoże przemocy, jakiej ma zostać poddana bohaterka, a jednak opisowi tortur trudno odmówić pewnego zabarwienia erotycznego. Kolejny raz podkreślana jest uroda protagonistki – choć wydaje się to całkowicie zbędne z fabularnego punktu widzenia – a także jej bezbronność. Nie tylko psychicznej, ale i fizycznej przemocy, której ofiarą pada główna bohaterka, z punktu widzenia odbiorcy bez trudu można nadać seksualne konotacje. W omawianym fragmencie torturom zostają bowiem poddane sfery kobiecego ciała uchodzące za najbardziej erogenne: piersi oraz genitalia (Ziemiański 2011: 260–263). Zasadność takiego wyboru wydaje się dość oczywista, a tłumaczyć można ją dużą wrażliwością na ból tych właśnie miejsc. Nietrudno jednak zauważyć, że w dość wygodny sposób usprawiedliwia to umieszczenie w tekście szczegółowego – graniczącego z pornograficznym – opisu elementów ciała, które bez wątpienia najsilniej oddziałują na wyobraźnię erotyczną. Przywołując słowa Bataille’a: „piękna twarz zapowiada to, co strój kryje. Że chodzi o sprofanowanie tej twarzy i jej piękna. Sprofanowanie przez odsłonięcie najpierw wstydlivych części ciała kobiety, a potem umieszczenie w nich męskiego członka” (Bataille 2007: 141), należałoby uznać, że przedstawiona przez Ziemiańskiego scena tortur jest więc *de facto* opisem gwałtu dokonanego na dziewczynie, kolejną – tym razem znacznie brutalniejszą – profanacją jej młodego, pięknego i niewinnego ciała. Mimo że nie dochodzi tu do stosunku seksualnego, sytuację tę nietrudno zinterpretować (podobnie zresztą jak poniżenie księżniczki przez macochę) w kontekście słów francuskiego myśliciela. Czytelnik może zidentyfikować bohaterkę – określaną konsekwentnie przede wszystkim przez urodę – jako obiekt erotyczny, który ulega profanacji najpierw poprzez obnażenie i upokorzenie, a następnie poprzez gwałt, jakim jest poddanie torturom intymnych części ciała. Dochodzi do zbrukania uciśnionej niewinności, którą była Achaja w momencie zawiązania akcji wydarzeń, upodlenia i zniszczenia pewnego ideału kobiecego piękna. Ten moment determinuje również dalsze losy protagonistki.

Kolejnym etapem reifikacji bohaterki jest rola niewolnicy. Stając się nią, Achaja nie ma złudzeń co do możliwości powrotu do rzeczywistości, w jakiej została wychowana. Znając pozycję niewolników w Cesarstwie Luan⁷, rozumie, że została odarta nie tylko z godności, ale i z człowieczeństwa. Świadomość ta wymaga od niej myślenia w kategoriach walki o przetrwanie i podejmowania dramatycznych decyzji, na które – jako księżniczka – nie była przygotowana. Ukazuje to dość sugestywnie dialog między Achają a jednym z jej przyszłych towarzyszy niedoli. Rozmowa jest właściwie propozycją, względem której dziewczyna musi się błyskawicznie ustosunkować:

– [...] Młoda jesteś, niedoświadczona, ale widzę, rozum masz. Bynajmniej nie w dupie [...]. My ci proponujemy taką rzecz. Idziesz z nami, dobrowolnie. Do czego będziemy cię używać, wiesz dobrze... Ale nas jest tylko dwóch! A poza tym będziemy cię bronić przed resztą. Powiemy ci co i jak, na początku nakarmimy, nauczymy jak żyć. [...]

⁷ Status ten Achaja poznała podczas uczty, na której Archentar podejmował cesarskiego gościa. Widząc, że usługujące mu półnagie niewolnice wywołały zgorzelenie, gość tłumaczył to następująco: „to nie kobiety. To niewolnice. Nieludzie [...]. To jakbyście panie dopuścili do stołu psy. One również nie noszą szat” (Ziemiański 2011: 48).

Achaja zagryzła zęby, a więc to ją czeka? Upokarzająca rola nałożnicy dwóch niewolników? Nerwowo obejrzała się za siebie. Kilku oberwańców patrzyło na nią, podchodząc coraz bliżej. [...] Zezwierżcone mordy świdrowały ją oczami. [...] – Idę! – krzyknęła i pobiegła za oddalającą się dwójką. – Idę z wami! (Ziemiański 2011: 300)

Księżniczka staje zatem przed wyborem: zawalczyć o przeżycie w obozie, korzystając z propozycji dwóch innych niewolników, którzy zachowali jeszcze częściowo człowieczeństwo, lub poddać się i zginąć w ciągu kilku dni, będąc gwałconą przez tych, którzy ulegli zezwierżczeniu. Dworskie określenie „nałożnica” trudno uznać w tej sytuacji za adekwatne, bowiem rola, jaka przypadnie w udziale głównej bohaterce, balansuje raczej pomiędzy prostytutką a niewolnictwem seksualnym. Dziewczyna godzi się na swój los, w gruncie rzeczy jednak wybór, przed którym staje, jest tylko pozorny, a jej wartość zmierzona zostaje użytecznością i atrakcyjnością ciała. W sytuacji tej dochodzi zatem do pewnego rodzaju wymiany usług – zapłatą, jaką otrzymuje dziewczyna za seks, jest możliwość przetrwania w nieludzkich warunkach obozu. Achaja oddaje siebie jak przedmiot⁸, widząc w tym konieczność, ale jednocześnie nie odczuwając przy tym żadnej satysfakcji:

Mężczyźni przekomarzali się ożywni nagle, czy ten drugi ma wyjść, czy zostać i popatrzeć, a potem... A potem... To był pierwszy raz w jej życiu. Pierwszy i od razu drugi. Ale były i dobre strony. Po torturach Mistrza Anai te części ciała, które mężczyźni najbardziej sobie upodobali, u niej były właściwie pozbawione czucia. To, że miała skute nogi, właściwie uniemożliwiało pozycję klasyczną, musiała klęknąć i, za przeproszeniem, wypiąć się, co może było i zwierzęce, ale za to pozwalało jej przynajmniej nie patrzeć im w twarz. A po trzecie, obydwaj byli kiedyś na dworze, znali pewne zasady i ich zachowanie pozwoliło jej zachować resztki szacunku do samej siebie. Z całą pewnością była to rzecz znacznie mniej nieprzyjemna niż zjedzenie robaka (Ziemiański 2011: 316).

Można tu zauważyć, jak daleko idący w skutkach był gwałt, którego zaznała Achaja za sprawą tortur i jak silnie ingerował w jej seksualność. Choć inicjacja przebiega tu w sposób, który uznać by można za poniżający (znaczące jest użycie takich określeń jak „zwierzęce”, a także ulga związana z brakiem konieczności patrzenia kochankom w twarz), nie może jednak dorównać upodleniu, którego bohaterka zaznała już wcześniej. Profanacja, jakiej dokonano na ciele Achai poprzez tortury, pozbawiła ją jakiegokolwiek podmiotowości w roli partnerki seksualnej, uniemożliwiła odczuwanie erotycznej satysfakcji i postawiła w roli przedmiotu, który może się oddawać, nie może jednak w pełni współuczestniczyć w akcie seksualnym. Warto podkreślić, że protagonistka nie odczuwa poniżenia wynikającego z jej instrumentalnej roli, ulgę wręcz przynosi jej możliwość dostrzeżenia pozytywnych strony swojej inicjacji, przyjmuje więc uległe konieczność takiego stanu rzeczy.

Rola niewolnicy seksualnej wiąże się natomiast z tym, że – jak już zostało wspomniane – wybór dokonany przez Achaję, jest wyborem jedynie pozornym. W istocie zostaje ona bowiem uzależniona od swoich towarzyszy, którzy z jednej strony oferują dziewczynie pewną ochronę oraz uczą zasad przetrwania, stając się tym samym jej opiekunami i mentorami; z drugiej zaś – dostają prawo do dysponowania jej ciałem wedle

⁸ Bataille (2007: 127–128) zauważa, że kobieta – jeśli spełnione zostaną warunki – po prostu oddaje się mężczyźnie jak przedmiot, prostytutka zatem, rozumiana jako świadczenie usług seksualnych w zamian za wynagrodzenie, wprowadza jedynie sprzeczność, ponieważ nieustanna troska o podkreślanie urody jest dowodem na to, że kobieta samą siebie postrzega w kategoriach obiektu przedstawianego do oceny mężczyznom. Tu jednak szczególnie istotne wydaje się, że rola przedmiotu erotycznego została Achai narzucona przemocą, zanim bohaterka świadomie dojrzyje do zrozumienia istoty własnej seksualności.

własnego uznania i właściwie w każdym momencie, a chęć uwolnienia się skazywałaby bohaterkę na śmierć. Złudna okazuje się również sama możliwość dokonania wyboru. To nie protagonistka decyduje o swoim losie, lecz zostaje wybrana w momencie, w którym daje się zauważyć – właśnie jako przedmiot – ze względu na atrakcyjność cielesną – dostarczającą bodźców, pobudzającą inne ciała, przykuwającą uwagę (Klimczyk 2008: 107). Również słownictwo, jakim posługują się niewolnicy, wskazuje na instrumentalne potraktowanie dziewczyny. W cyniczny sposób nie pozostawiają jej złudzeń, co do tego, że będą jej „używać” – jak przedmiotu, a zatem nie ma tu mowy o relacji partnerskiej; także niejednokrotne określanie jej mianem „ślicznej dupy” wyraźnie wskazuje, która część ciała i jakie czynności są najbardziej pożądane. Achaja zyskuje możliwość przetrwania jako niewolnica nie ze względu na swoją podmiotowość, bo tej zostaje pozbawiona, ale dlatego, że zostaje oceniona jako „użyteczna” w roli obiektu seksualnego.

Mordercza *femme fatale*

Po latach Achaja podejmuje udaną próbę ucieczki z niewoli, a uchodząc poza granice Luan jako prostytutka, przypieczętowuje swoje przekonanie, że najważniejszymi kartami przetargowymi kobiety w walce o przetrwanie są jej ciało i uroda. Łącząc seksualną atrakcyjność protagonistki z niezwykłą sprawnością fizyczną oraz nabytą w czasie niewoli umiejętnością zabijania z zimną krwią, Ziemiański kreuje bohaterkę o wyraźnym rysie demonicznym, co ujawnia jej starcie z Virionem – jednym z najlepszych szermierzy przedstawionego świata. Achaja nie jest już ani niewinną pięknoscią, ani zagubioną dziewczyną, której przemocą zostaje narzucona rola obiektu erotycznego. Stając przed przeciwnikiem, wykorzystuje zdobyte wcześniej doświadczenie, świadomie i z premedytacją oferując się jako przedmiot pożądania:

Achaja uśmiechnęła się jeszcze szerzej, zrobiła minę „dziewicy”, a potem... wysunęła język i oblizała się tak, że wszystkich mężczyzn w zasięgu wzroku przeszły ciarki. Ciarki i coś jeszcze. [...]

– Umiem to robić, stary! Jestem kurwą. Jestem nauczona. Ze mną byłoby ci dobrze [...] jak z młodą, głupią żoną [...]. Powiedziałabyś: „śpiewaj”, to bym ci śpiewała, powiedziałabyś: „stań na rzęsach”, a ja bym stanęła. Ze mną byłoby ci fajnie, Virion! Naprawdę bym krzyczała, nie dlatego, że jestem nierządnicą, po prostu sprawiasz, że dopiero widząc ciebie, wiem, co to mężczyzna. Kocham cię! [...] wszystkie takie jak ja... sikałyby po nogach, żeby móc być z tobą! A ja... A ja, niestety, muszę ci wypruć flaki! Niefart, co? [...] Tak się z reguły pierniczy w życiu. Spotykasz swojego wyśnionego bohatera... I go, psimając, musisz zabić, albo on zabije ciebie (Ziemiański 2003: 223–224).

Achaja uwodzi Viriona, przemową i zachowaniem prezentując świadomość swojej seksualnej atrakcyjności oraz celując we wszystkie najczulsze punkty przeciwnika. Uwodzi oczywiście nie w sensie dosłownym, nie ma bowiem na celu doprowadzenia do zbliżenia seksualnego, stara się jednak, by szermierz zobaczył w niej kobietę, której pragnie, próbuje wzbudzić w nim pożądanie, aby w ten sposób zyskać przewagę w pojedynku. Znając upodobania Viriona z opowiadań Hekkego – jednego z jego uczniów, a jej towarzysza niewoli – konstruuje swoją przemowę tak, by uderzyć we wszystkie słabości przeciwnika: jego upodobanie do prostitutek („Jestem kurwą. Jestem nauczona” [Ziemiański 2003: 223]), ale również tęsknotę za bliskością i przywiązaniem, których w życiu nie doświadczył („Ze mną byłoby ci dobrze [...] jak z młodą żoną” [Ziemiański 2003: 223]). Jednocześnie tworzy swój obraz na zasadzie kontrastu i konglomeratu pożądanych, lecz niejednokrotnie sprzecznych cech: uśmiechając się niewinnie (uderzające w sytuacji, gdy Achaja z łatwością powaliła trzech przeciwników

i teatralnie – krwią zabitych przez nich koleżanek – naznaczyła twarz barwami wojennymi), następnie zaś zachowując się w sposób wyzywający: prowokuje i podnieca. Z jednej strony prezentuje się jako bezlitosna „maszyna do zabijania”, z drugiej zaś – zapewnia o oddaniu i posłuszeństwie względem „swojego mężczyzny”. Mówi Virionowi, że jest jej mistrzem, wyznaje mu miłość, podziwia za wszystko, bez względu na wady. Projektuje siebie jako kobietę wymarzoną, idealną: piękną, fascynującą, śmiertelnie niebezpieczną, a jednocześnie oddaną i kochającą, wzbudza pożądanie, ale i nostalgię, uwodzi, czaruje i gra uczuciami. W jej zachowaniu można dostrzec również szaleństwo demonicznej kobiety-modliszki, wabiącej mężczyznę tylko po to, by w decydującym momencie zadać mu zabójczy cios. Wpisuje to Achaję w zakorzeniony kulturowo obraz *femme fatale* – pociągającej i fascynującej kobiety, świadomej swojego erotycznego magnetyzmu i jednocześnie niosącej zgubę tym, którzy staną jej na drodze.

Achaja staje się świadoma siły oddziaływania kobiecej seksualności, można jednak zauważyć, że scena, jaką odgrywa przed Virionem, jest bardzo teatralna i – mimo że odnosi pewien skutek – pozbawiona naturalności. Język, jakim posługuje się bohaterka, jest wulgarny, mający obudzić najniższe żądze. Lech Nijakowski (2010: 127), omawiając literaturę pornograficzną, zauważa, że obscenicznosc języka uprzedmiotawia kobietę i jej ciało. Również przywoływany już Bataille (2007: 133) wskazuje na istotną rolę języka w mówieniu o seksualności, podkreślając, że bezwstydne określanie aktów oraz narządów płciowych jest znakiem upodlenia. Można zatem zauważyć, że ordynarny język podkreśla, iż Achaja samą siebie przedstawia w roli przedmiotu. Świadoma własnego poniżenia, wykorzystuje aktorsko doświadczenia niewolnicy i prostytutki, starając się za ich pomocą wzbudzić pożądanie.

W przedstawionym fragmencie główna bohaterka powieści Ziemiańskiego instrumentalnie posługuje się seksualnością, jednak do tego, by w pełni zrozumieć istotę erotyzmu, musi odzyskać to, czego pozbawiły ją tortury Mistrza Anai, czyli zdolność do odczuwania erotycznej rozkoszy. Staje się to możliwe, gdy wskutek podjętych przez królestwo Arkach działań wojennych z „potworami”⁹ z Wielkiego Lasu, Achaja ginie. Jest to jednak śmierć symboliczna, księżniczka umiera bowiem jako człowiek, ale jednocześnie zostaje przywrócona do życia jako „potwór”: zyskuje nowe umiejętności, zmysły ulegają wyostreniu, jej ciało może przekształcać się w zależności od jej woli, przede wszystkim jednak zostaje w pełni zregenerowane, co jest istotne również w kontekście odczuwania przez bohaterkę własnej seksualności. O ile bowiem inicjację przeszła już wcześniej, łączyła się ona bądź to z bólem, bądź to z obojętną koniecznością. Można zauważyć, że bohaterka przechodzi niejako „nową inicjację” – tym razem połączoną z silnymi doznaniem natury erotycznej:

To wszystko, co „popsu” jej Mistrz Anai, teraz było „naprawione”. Czula. Czula wszystko. [...] Przestała odczuwać wstyd. Jedynym uczuciem, jakie ją ogarnęło, była nieporównywalna z niczym błogość, przerodzona po chwili w lęk, że stanie się coś, co przerwie to, co się z nią dzieje. Wtedy zaczęła jęczeć. Zaczęła zatapiać się w tym, co ich łączy. Krzyknęła dokładnie w tej samej chwili co chłopak (Ziemiański 2003: 424–426).

⁹ Nieznana bliżej rasa, silnie związana z magią i zamieszkująca tzw. Wielkie Lasy – mateczniki magicznej mocy. Charakteryzuje się zdolnością do zmieniania kształtu ciała: w zależności od sytuacji mogą wyglądać jak ludzie (z tą jednak różnicą, że ich oczy są całkiem czarne i nie mają białek) lub przybrać naturalną dla siebie formę antropomorficznej istoty, posiadającej ogon, kły i pazury – jak kot – oraz niezwykle wyostrome zmysły. Ze względu na „zwierzęcość” wyglądu i znacznie większą sprawność ciała, istoty te określane są przez bohaterów powieści mianem „potworów”.

Jest to tak naprawdę pierwsze erotyczne przeżycie Achai, pozwalające jej odczuwać podniecenie oraz satysfakcję seksualną, które wcześniej były dla niej nieosiągalne. Akt płciowy potraktowany jest czysto popędowo, odbywa się na łonie natury i pozbawiony jest wszelkich kulturowych obwarowań, co – zważając na dotychczasowe doświadczenia bohaterki – działa na korzyść sytuacji. Fragment ten jest istotny o tyle, że protagonistka, po raz pierwszy przeżywając rozkosz, zyskuje nową świadomość seksualną. Można to zaobserwować, wracając do fragmentu, w którym Achaja uwodzi słowami Viriona tuż przed pojedynkiem. Robi to, wiedząc, że takie zachowanie może rozbudzić jego wyobraźnię i próbuje to wykorzystać. Jednak dopiero po powtórnej inicjacji, po śmierci i powrocie do życia bez piętna w postaci upośledzenia ciała, główna bohaterka powieści Ziemiańskiego zaczyna nie tylko wiedzieć o istnieniu mechanizmów rządzących erotyzmem, ale również rozumieć je i efektywnie wykorzystywać. Pokazuje to choćby sposób, w jaki Achaja dobija targu w sprawie utworzenia szlaku handlowego przez Wielki Las:

Popatrzyła mu prosto w oczy. Uśmiechnęła się.

– Dwadzieścia. I dam ci dupy. Tu i teraz. [...]

– Dwadzieścia! Dwadzieścia od sta! – powiedział głośno.

Rozeźmiała się. Usiadła na kocu. Podobał jej się. Kiedy usiadł obok, chwyciła go za ramiona i przewróciła na siebie, śmiejąc się cały czas. Przykryła ich oboje dokładnie, potem zaczęła rozpinąć kurtkę. Była tak strasznie ciekawa jego ciała (Ziemiański 2003: 465–466).

Powtórna inicjacja sprawia, że Achaja przestaje być jedynie biernym obiektem czynności seksualnych, ale również zaczyna wychodzić naprzeciw nowym doświadczeniom, jest ich ciekawa, odkrywa ich inną stronę – nie tylko tę związaną z bólem i przemocą, lecz także tę łączącą się ze zmysłowością. Bohaterka staje się kusicielką, świadomie oferującą ciało mężczyźnie, jednak w sposób zgoła różny niż dotychczas:

Przewróciła się na bok, niby przypadkiem wystawiając pupę spod kołdry. Delikatnie, skubiąc samymi koniuszkami palców, podciągnęła znów koszulę, żeby pokazać swój lewy pośladek. [...] Teraz konsumpcja owoców zwycięstwa. Delikatnie przykryła go kołdrą, przytuliła się lekko. Ujęła jego dłoń, kierując tam, gdzie powinna się znaleźć. Zaraz się chłopczyk przekonasz, co zwycięzcy robią z pokonanymi. Odwiecznym prawem wojny gwałcą! Już za chwilę, śliczny chłopcze, zostaniesz zgwałcony (Ziemiański 2003: 522–523).

Z punktu widzenia fabularnych zdarzeń Achaja – ośmielona nowymi doznaniem i silnie odczuwająca własną atrakcyjność – zaczyna przejmować inicjatywę, uwodząc w sposób spontaniczny i naturalny, tak różny od teatralnej przemowy skierowanej do Viriona. Co znaczące, dopiero po przemianie w „potwora” Achaja ulega pełnemu upodmiotowieniu w sferze erotycznej – rozpoznaje swoją seksualność i aktywnie dąży do jej zaspokojenia. Bohaterka pozostaje kobietą fatalną – piękną, uwodzicielską i niebezpieczną – ale jakże inną, wyzwoloną z krępujących ją dotąd konwenansów (podkreślona w trakcie przemiany opozycja kultury i natury). Czy jednak w oczach odbiorcy również zrzuca z siebie piętno obiektu erotycznego, pozostaje pytaniem otwartym.

Podsumowanie

Główna bohaterka powieści Ziemiańskiego kreowana jest na przedmiot pożądania, realizując kolejne popularne i zakorzenione w zbiorowej świadomości figury kobiecości. Początkowo ukazana jest jako pewien stereotyp ideału kobiecości – kobiety pięknej,

mądrej, ale też na tyle uległej, by zawsze pozostawać w cieniu i nie stanowić zagrożenia dla tych, którzy sprawują nad nią władzę. Achaja jako uciśniona dziewczica, będąc uosobieniem subtelności i delikatności, stanowi obiekt erotyczny – wzbudzający pożądanie i stymulujący wyobraźnię przez zawartą w nim możliwość zbrukania niewinności, której personifikacją jest protagonistka powieści.

Następnie – poprzez kolejne poniżenia – zostaje z tego ideału odarta: obnażona, poddana torturom i sprofanowana traci wcześniejszą intrygującą tajemniczość. Stając się niewolnicą, w rozumieniu prawa Luan przestaje być człowiekiem – ulega pełnej reifikacji, traci wszystko, co do tej pory posiadała, również tożsamość. Pozostaje jej atrakcyjność cielesna, będąca jedynym czynnikiem stanowiącym od tej pory o wartości protagonistki. To dzięki urodzie zwraca na siebie uwagę w obozie niewolników – zostaje dostrzeżona jako wartościowy przedmiot i dzięki temu zyskuje możliwość przetrwania.

Ostatnią realizowaną figurą kobiecości jest fascynująca i śmiertelnie niebezpieczna kobieta fatalna, uwodzicielska i siejąca zniszczenie. Silna, bezwzględna, z fabularnego punktu widzenia niezwykle aktywna, stanowiąca zagrożenie tym bardziej, że jest w pełni świadoma swojej seksualności, wymyka się uprzedmiotawiającym ją konwenansom. Podkreśla to fakt, iż upodmiotowienie bohaterki w sferze erotycznej wymaga zmiany kategoryjnej – z człowieka w „potwora”. Jednak nawet wtedy, gdy jej ciało zostaje odmienione w Wielkim Lesie, jego atrakcyjność pozostaje cechą najsilniej oddziaływającą, wybijającą się ponad te, które mogą wzbudzać grozę („Kły nie kły, szlag z ogonem. Siedziała przed nim całkiem naga, śliczna dziewczyna” [Ziemiański 2003: 456]). Achaja przechodzi nie tylko drogę od niewinnej dziewczynki do kobiety demonicznej, ale również od niewolnicy do władczyni potężnego cesarstwa, w drodze rewolucji w ciągu zaledwie kilku lat przeprowadzając zastany świat od antyku do ery nowożytnej¹⁰. A jednak na każdym etapie – mimo swojej seksualnej emancypacji – zostaje określana przede wszystkim przez pryzmat wyglądu, nie czynów, których znaczenie zostanie podkreślone dopiero w *Pomniku cesarzowej Achai*, którego akcja rozgrywa się tysiąc lat później. Podsumowując słowami Bataille’a: „Sensem tego przedmiotu [erotycznego – przyp. J. P.] jest uroda. Ona stanowi o jego wartości. Uroda przedmiotu jest tym, co czyni z niego obiekt pożądania” (Bataille 2007: 138).

¹⁰ Za uwagi na ten temat, udzielone w owocnej dyskusji, dziękuję prof. Krzysztofowi Uniłowskiemu.

Bibliografia

- BATAILLE, G. (2007). *Erotyzm* (przeł. M. Ochab). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- BAUMAN, Z. (1995). *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*. Toruń: Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- GORER, G. (1979). *Pornografia śmierci* (przeł. I. Sieradzki). „Teksty. Teoria, krytyka, interpretacja”, 3 (45), 197–203.
- KACZOR, K. (2014). *Bogactwo polskich światów fantasy. Od braku nadziei ku eukatastrofie*. W: S. J. Konefał (red.), *Anatomia Wyobraźni* (s. 181–198). Gdańsk: Gdański Klub Fantastyki.
- KACZOR, K. (2017). *Z „getta” do mainstreamu. Polskie pole literackie fantasy (1982–2012)*. Kraków: Universitas.
- KLEMENTOWSKI, R. (2005). *Nasza mała stabilizacja. Polska fantastyka na początku trzeciego tysiąclecia*. „Czas Fantastyki”, 2, 7–13.
- KLIMCZYK, W. (2008). *Erotyzm ponowoczesny*. Kraków: Universitas.
- KOPYRA T., ZIEMIAŃSKI A. (2004). Wywiad. „Fahrenheit”, 34. Pozyskano z: <http://www.fahrenheit.net.pl/archiwum/f34/14.html>.
- KOZIOLEK, R. (2009). *Ciała Sienkiewicza. Studia o płci i przemocy*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- KUROWSKA, K., ZIEMIAŃSKI A. (2013). *Czy Polacy pasują do fantastyki?* Pozyskano z: <http://fan-dom.pl/2013/02/28/luty-z-andrzejem-ziemianskim-czy-polacy-pasuja-do-fantastyki/>.
- MAZURKIEWICZ, A. (2007). *Współczesna polska literatura fantasy: stan obecny, szanse i zagrożenia*. W: J. Deszcz-Tryhubczak, M. Oziewicz (red.), *Rozważając fantasy. Etyczne, dydaktyczne i terapeutyczne aspekty literatury i filmu fantasy* (s. 11–20). Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut.
- NIJAKOWSKI, L. (2010). *Pornografia. Historia, znaczenie, gatunki*. Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- PŁOSZAJ, J. (2016). *Powabne wybranki Mordimera Madderdina. Kreacje i role postaci kobiecych w cyklu inkwizytorskim Jacka Piekary na tle przygodowego schematu fabularnego*. W: K. Jewtuch, K. Kowalczyk, J. Płoszaj (red.), *Kobieca strona popkultury*. Wrocław: Stowarzyszenie Badaczy Popkultury i Edukacji Popkulturowej „Trickster” (s. 33–49). Pozyskano z: <http://tricksterzy.pl/download/kobieca-strona-popkultury/>.
- SINKO, Z. (1961). *Powieść angielska osiemnastego wieku a powieść polska lat 1764–1830*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- SZKLARSKI, M. (2004). *Naiwne okrucieństwo*. „Informator Gdańskiego Klubu Fantastyki”, 181, 18–19.
- TKACZ, M. (2012). *Baśnie zbyt prawdziwe. Trzydzieści lat fantasy w Polsce*. Gdańsk: Gdański Klub Fantastyki.
- UNIŁOWSKI, K. (2003). *Wojowniczk, czarodziejki i kochanki*. „Opcje”, 3 (50), 20–28.
- ZIEMIAŃSKI, A. (2011). *Achaja*, t. 1. Lublin: Fabryka Słów.
- ZIEMIAŃSKI, A. (2003). *Achaja*, t. 2. Lublin: Fabryka Słów.
- ZIEMIAŃSKI, A. (2004). *Achaja*, t. 3. Lublin: Fabryka Słów.

JOANNA PŁOSZAJ

A DAMSEL IN DISTRESS, A SEXUAL SLAVE AND A FEMME FATALE: MECHANISMS OF CREATING A FEMALE CHARACTER AS AN EROTIC OBJECT IN ANDRZEJ ZIEMIAŃSKI'S NOVEL ACHAJA

This article presents an analysis of methods used by Andrzej Ziemiański in his novel *Achaja* to create a female character. The main character of the novel is the eponymous Achaja, a princess of the fictional kingdom called Troy. Although she is presented as a strong heroin dealing with all sorts of adversities, in fact she can't make decisions for herself. The article presents three stereotypical figures of femininity reflected in the main character at various stages of the novel: a damsel in distress, a sexual slave and a femme fatale. The analysis shows that the protagonist is defined by her sexual attractiveness and that she is created as an erotic object.

JĘZYKOWO-KULTUROWY OBRAZ CZASU

Joanna Szadura, *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*. Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017, ss. 437.

Książka Joanny Szadury pt. *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie* ukazała się w roku 2017 nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. We wcześniejszych opracowaniach różnych autorów akcentowane były jedynie wąsko zakreślone zagadnienia dotyczące językowego obrazu czasu w polszczyźnie. Publikacja ta wypełnia zatem istotną lukę w literaturze naukowej: stanowi pierwsze, i w tym sensie w polskiej lingwistyce pionierskie, pełne opracowanie poświęcone bardzo ważnej i złożonej kategorii językowo-kulturowej – CZASU. Praca Joanny Szadury jest godna polecenia jako pozycja dojrzała pod względem metodologicznym, a także bogata i wieloaspektowa ze względu na analizowany materiał językowo-kulturowy. Przede wszystkim zaś – jest to niezwykle udana próba zmierzenia się z trudnym wyzwaniem poznawczym, która dzięki rzetelności badawczej autorki oraz jej dociekliwości i pasji zgłębiania różnych obszarów wiedzy, zaowocowała bardzo cennym opracowaniem polskiego sposobu pojmowania czasu.

Problematyka badań

CZAS jest jedną ze szczególnie istotnych kategorii, organizujących porządek konceptualny języka, a przy tym – kategorią bogatą i złożoną: zarówno uniwersalną (bo występującą u wszystkich ludów świata) jak i zrelatywizowaną kulturowo (dlatego tak ważny jest opis językowo-kulturowego obrazu czasu w polszczyźnie), zarówno obiektywizowaną w ponadkulturowych praktycznych aspektach (w skali globalnej), jak i podatną na wiele przejawów subiektywizmu. Wszystkie wymienione wymiary czasu (i wiele innych) zostały ujęte w monografii J. Szadury. Należy tu zaznaczyć, że omawiana publikacja to efekt wielu lat wytężonej pracy badawczej autorki i bez wahania można stwierdzić, iż monografia ta stanowi jedno z prawdziwych osiągnięć współczesnej polskiej lingwistyki kulturowej.

Badaczka ujmuje zróżnicowane, bogate dane: morfologiczne, składniowe, leksykalne, tekstowe oraz – idąc za sformulowaniem Jerzego Bartmińskiego – wiedzę „przyjętą” (por. np. Bartmiński 2001). Co istotne, wydobywając bogactwo semantyczne opisywanej kategorii, autorka nie tylko porządkuje i opisuje zgromadzone materiały, ale też stara się dotrzeć do modeli pojęciowych czasu, wyrażanych w polszczyźnie. Przyjmując taką metodę opisu, J. Szadura realizuje istotne założenia lingwistyki kognitywnej, badającej wyrażane w języku sposoby pojmowania świata, a także – uznającej gramatykę i leksykę języka za continuum semantyczne.

Nawet tak szeroki opis lingwistyczny nie wyznacza jednakże granic problematyki recenzowanej monografii. Warunkiem *sine qua non* realizacji szeroko zakrojonego projektu badawczego stała się bowiem również bardzo dobra znajomość dotyczącej czasu refleksji filozoficznej, socjologicznej, społeczno-kulturowej, a nawet – wgląd w zagadnienia z zakresu współczesnej fizyki. Bogate interdyscyplinarne zaplecze przedstawionych przez Szadurę badań znacząco wpływa na wysoką wartość merytoryczną, poznawczą publikacji i pozwala sięgnąć do głęboko zakorzenionych w języku, często nieoczywistych motywacji współczesnych znaczeń językowych, odnoszących się do kategorii CZASU.

Co bardzo ciekawe, autorka szeroko omawia kwestię „rywalizacji” dwóch układów temporalnych, które wyznaczają porządek życia współczesnego człowieka. Są to modele jakościowe (czas biologiczny, słoneczny, agrarny, liturgiczny, polityczny, psychologiczny) oraz model ilościowy, związany z „mierczalnymi” aspektami czasu zegarowego.

Metodologia opis: ujęcie
etnolingwistyczne

Zastosowana metodologia badań wyraźna bezpośrednio z bliskiego autorce ujęcia etnolingwistycznego. Refleksja obejmuje więc nie tylko znaczenia *stricto* językowe, ale także szeroki wachlarz danych, które za Jerzym Bartmińskim zostały w publikacji określone jako wykładniki „przyjęte”. Joanna Szadura uwzględnia więc materiały

leksykograficzne, a następnie poszerza pole obserwacji o różne dane tekstowe i wzbogaca analizę o elementy „wspólnej”, potocznej wiedzy o świecie, która stanowi relevantny poznawczo element komunikacji we wspólnocie językowo-kulturowej. Wiedza ta to zbiór utrwalonych społecznie sądów o świecie, wierzeń, ocen i (często „wchłanianych” nieświadomie) wnioskowań, których przyjęcie stanowi oczywistą bazę komunikacyjną gwarantującą wzajemne zrozumienie członków społeczności.

Monografia zajmuje znaczącą pozycję w dorobku lubelskiego zespołu etnolingwistycznego, którego Joanna Szadura jest członkiem od wielu lat. Co jednak należy podkreślić, autorka recenzowanej tu książki jest badaczką samodzielną i dociekliwą, o dojrzałym warsztacie naukowym i wysokiej świadomości metodologicznej.

Układ treści

Publikacja składa się z czterech części, z których dwie pierwsze mają charakter teoretyczno-metodologiczny, zaś dwie kolejne – analityczno-opisowy. Każda z tych części zawiera kilka rozdziałów szczegółowych.

Część pierwsza jest w całości poświęcona pojęciu kategorii. Termin *kategoria* pojawia się w tytule monografii, autorka postanawia więc szerzej wyjaśnić, jakie znaczenie nadaje tytułowemu sformułowaniu „kategoria językowo-kulturowa”. Dla czytelnika jest to niespodziewane (ze względu na dominujące w monografii zagadnienie czasu) wzbogacenie lektury o głęboką refleksję sięgającą arystotelesowskiego obiektywizmu poznawczego i subiektywizmu Kanta. Ujęcia te – jako podstawa modeli kategoryzacyjnych – były kontynuowane w obrębie kluczowych paradygmatów naukowych w lingwistyce. Jasny i uporządkowany wywód nie tylko ukazuje punkt wyjścia oraz rozwój refleksji nad kategoryzacją jako procesem poznawczym i zagadnieniem lingwistycznym, ale też pozwala zrozumieć, jaki jest „punkt dojścia” – czyli sposób, w jaki czas funkcjonuje w omawianej publikacji jako kategoria.

Część druga wprowadza zaś czytelnika w zagadnienia dotyczące filozoficznych i socjologicznych koncepcji czasu. Godna podkreślenia jest rzeczowość i dbałość

o związek poruszanych zagadnień z zasadniczym tematem publikacji. Autorka przedstawia bowiem te nurty i koncepcje, które pozwalają wyjaśnić ludzkie sposoby rozumienia złożonego i niepoddającego się bezpośredniemu poznaniu zmysłowemu abstraktu, jakim jest czas. Joanna Szadura przypomina więc próby substancjalnego ujęcia czasu (Izaak Newton), koncepcje relacyjne (Arystoteles, Gottfried W. Leibniz), czy teorie socjo-kulturowe (Emil Durkheim, Aron Guriewicz, Mircea Eliade, Ernest Hall). Dzięki temu czytelnik uświadamia sobie, iż czas – choć jest elementem potocznego doświadczenia wszystkich żyjących ludzi – nie ma jednego „wyjaśnienia” – może być różnie konceptualizowany i opisywany. Autorka ukazuje, jak wiele systemów porządkowania czasu wypracowała ludzkość. I tak – za najważniejsze rozróżnienie uznaje podział na systemy jakościowe oraz ilościowe. Wśród tych pierwszych wymienia i charakteryzuje układy reprezentowane przez cykl lunarny i solarny, czas biologiczny, agrarny, liturgiczny czy polityczny. Ilościowe ujęcia czasu opisuje zaś w odniesieniu do miar liczbowych, liczonych za pomocą zegarów w zobiektywizowanym modelu, którego podstawę stanowią godziny, minuty czy sekundy. Szczególnie cenną zdobyczą autorki jest twórcze wykorzystanie strefowej koncepcji czasu Ludwika Bielawskiego (Bielawski 1976) w analizach lingwistycznych o nachyleniu antropologicznym. Jak pisze Szadura: „Wyjściowym założeniem temporalnej teorii Ludwika Bielawskiego jest skonfrontowanie dwóch porządków czasowych – naukowego (obiektywnego – czas istnieje – o ile istnieje, niezależnie od człowieka) i antropologicznego, dla którego podstawowym punktem odniesienia jest człowiek” (Szadura 2017: 83). Przyjęcie perspektywy antropologicznej pozwala dostrzec do podstaw „ludzkiej skali czasu i przestrzeni” (Bielawski 1976: 222) i analizować jej elementy wyrażane w języku. Ludzkie, naturalne wycucie czasu, oparte na podstawach biologicznych, somatycznych, fizjologicznych, sprawia, że – jak pisze autorka – „ludzka skala czasu rządzi naszą codziennością” (Szadura 2017: 84).

Trzecia – najobszerniejsza – część monografii jest poświęcona lingwistycznemu ujęciu czasu w polszczyźnie. Składa się ona

z wielu rozdziałów szczegółowych, w których są omawiane językowe oraz „przyjęte” wykładniki kategorii czasu w polszczyźnie. Wykładniki językowe pogrupowane są w obszerne zbiory, kolejno są to: wykładniki leksykalne, morfologiczne i składniowe. Każdy z tych zbiorów danych jest szczegółowo analizowany i – co bardzo istotne – z całości wynikają istotne wnioski o charakterze semantycznym, co czyni to ujęcie nowoczesną próbą holistycznego traktowania gramatyki i semantyki. W ostatnim rozdziale tej części autorka analizuje metafory pojęciowe, służące wyrażaniu różnorodnych treści związanych z czasem. Są to między innymi wyobrażenia czasu jako substancji, przedmiotu, istoty żywej czy pojemnika. Autorka analizuje też fundamentalne dla języka modele pojęciowe czasu, takie jak model ruchomego czasu, model ruchomego ‘ja’ czy model ruchomego czasu cyklicznego.

Ostatnia – czwarta – część książki to analizy etnolingwistyczne prezentujące polskie strefy czasu. Autorka zaczyna od omówienia strefy czasu regulowanej rytmami natury, wyjaśniając w ciekawy i głęboki sposób konceptualizację polskiego tygodnia; następnie – sięgając do prognostyków narodzinowych – zastanawia się nad strefą czasu socjologicznego regulowaną rytmem biologicznym życia człowieka. Kolejna strefa to strefa czasu „płytkiej” historii, która zostaje zilustrowana danymi tekstowymi pochodzącymi z „epoki gierkowskiej” (lata 70. XX wieku). Czwarta opisana strefa – czasu historii i tradycji – zostaje omówiona w kontekście różnic w interpretacji słowiańskiego kalendarza, utrwalonych w tradycji Słowian Zachodnich i Wschodnich (*Slavia Latina* i *Slavia Orthodoxa*).

Na uwagę zasługuje fakt, że podstawę analiz stanowią bardzo bogate i zróżnicowane dane językowe. Punkt wyjścia stanowią dane leksykograficzne, pochodzące ze słowników polszczyzny ogólnej. Szerszą perspektywę opisu przynoszą zaś dane tekstowe, m.in. materiały z Narodowego Korpusu Języka Polskiego. Uwzględnione zostały również wyniki badań własnych, m.in. ankiet przeprowadzonych wspólnie ze studentami pod kierunkiem Szadury. Dane te wzbogacone są o bardzo interesujące materiały dialektologiczne, które ukazują bogaty

obraz czasu, utrwalony w kulturze ludowej. Całość przedstawia się nad wyraz imponująco, ponieważ uzyskany w wyniku analiz obraz czasu jest wielowymiarowy i pełny.

Podsumowanie

Lektura książki Joanny Szadury to prawdziwa przygoda intelektualna. Autorka prowadzi wywód jasno i przejrzyście, dzięki czemu odsłaniają się przed czytelnikiem kolejne aspekty kategorii czasu. Temat, który podjęła, to zagadnienie uniwersalne i bardzo istotne dla wszystkich badaczy zajmujących się językiem i kulturą. Ponadto, jest to problem, z którym styka się każdy człowiek, zarówno doświadczając czasu psychologicznie czy somatycznie, jak i – żyjąc „w karbach” czasu zegarowego, który – jak słusznie zauważa autorka – staje się dziś dominującym modelem funkcjonowania współczesnych społeczeństw. Szeroka perspektywa poznawcza, ujęcie interdyscyplinarne, świadomość metodologiczna i wyjątkowo bogate dane materiałowe sprawiają, że nie można przecenić wartości tej publikacji. O żywym odbiorze książki i niewątpliwym uznaniu środowiska naukowego świadczy fakt, iż w 2018 roku autorka monografii została uhonorowana Nagrodą Komitetu Językoznawstwa PAN za wybitne osiągnięcie naukowe w zakresie językoznawstwa.

DOROTA FILAR

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej
w Lublinie

Bibliografia:

- BARTMIŃSKI, J. (2001). *O językowym obrazie świata Polaków końca XX wieku*. W: S. Dubisz, S. Gajda (red.). *Polszczyzna XX wieku. Ewolucja i perspektywy rozwoju* (s. 27-53). Warszawa: Dom Wydawniczy „Elipsa”.
- BIELAWSKI, L. (1976). *Strefowa teoria czasu i jej znaczenie dla antropologii muzycznej*. Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- SZADURA, J. (2017). *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.

**FATALNE LATA 90. ODZWIERCIEDŁONE
WE WSPOMNIENIACH ROSJAN**

Были 90-е. Том 1. Как мы выжили. Том 2. *Эпоха лихой святости*, составитель Маринина Александра, Серия: Народная книга, издательство Эксмо, Москва 2017, т. I 320 с., т. II 352 с.

Byli 90-ki. Tom 1. Kak my vyzhivali, Tom 2. *Epokha likhoi sviatosti*, Sostavitel' Marinina Aleksandra, Seria: Narodnaya kniga, Izdatel'stvo Eksmo, Moskva 2017, t. I 320 s., t. II 352 s.

Dwutomowa publikacja wspomnień *Opowieści z lat 90.* to mozaika złożona z autentycznych świadectw, wspomnień zwykłych Rosjan o ostatniej dekadzie XX wieku, która już w XXI wieku zyskała miano *fatalnych lat 90.* (ros. *luxue 90-e / likhie 90-ye*). Wydarzenia tego okresu (upadek ZSRR, ogłoszenie niepodległości przez byłe republiki radzieckie, wojna w Czeczenii, reforma finansowa w 1992 r., kryzys finansowy w 1998 r. i dewaluacja rubla) przyniosły zmiany gospodarcze, kulturowe, ideologiczne, które dotknęły wszystkich obywateli byłego ZSRR, choć w różnym stopniu. Rosjanie musieli zmierzyć się m.in. z drastycznym spadkiem poziomu życia, wzrostem przestępczości, stratą majątków przez udziały w piramidach finansowych, a pomocy szukali często u szarlatanów – ekstrasensów, pseudoznachorów, pseudobiznesmenów. Po dwudziestu latach świadkowie ówczesnych wydarzeń zaczynają prze-wartościowywać doświadczenia tego okresu, próbując zrozumieć, jaką rolę odegrały w ich życiu – destrukcyjną, konstruktywną, mobilizującą?

Recenzowana dwutomowa książka *Opowieści z lat 90.* jest efektem konkursu re-

alizowanego w ramach projektu i serii wydawniczej *Księga narodu* (ros. *Народная книга / Narodnaja kniga*)¹. Do uczestnictwa w konkursie uprawnieni byli Rosjanie będący aktualnie obywatelami Federacji Rosyjskiej oraz emigranci. Procedura konkursowa trwała od stycznia 2016 do czerwca 2017 roku. Od uczestników konkursu nie oczekiwano wierszy, opowiadań, czy esejów dziennikarskich, ale prawdziwych żywych historii, jakie zazwyczaj przekazują swoim rozmówcom w codziennych kontaktach. Do udziału w projekcie dopuszczono teksty zawierające nie więcej niż 10 tysięcy znaków, które autorzy mogli podpisać własnym nazwiskiem lub pseudonimem. Podanie informacji o sobie (miejsce zamieszkania, zawód wykonywany w latach 90. i kolejnych) było dobrowolne. Wszystkie wspomnienia zamieszczono na stronie internetowej projektu, natomiast wybrane opublikowano dodatkowo w postaci tradycyjnej książki w dwóch tomach. Głównym kryterium wyboru tekstów do publikacji była ich jakość, którą organizatorzy konkursu zdefiniowali, jako *wyrazistość* tekstu i *atrakcyjność dla czytelnika*. W efekcie powstał specyficzny dokument epoki skompilowany z opowiadań Rosjanek i Rosjan, którzy w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku byli uczniami, studentami, aktorami, pisarzami, biznesmenami, lekarzami, naukowcami, bezrobotnymi, żołnierzami. Redaktorem obu tomów wspomnień jest Marina Anatoljewna Aleksiejewa – rosyjska pisarka, autorka bestsellerowych powieści kryminalnych, znana pod pseudonimem Aleksandra Marinina².

Opublikowane relacje wspomnieniowe pogrupowano tematycznie. Np. w części zatytułowanej *I wszystko się zawaliło* zebrano historie o utraconych nadziejach, zniwecz-

¹ *Semejnye istorii vykhoda iz SSSR, ili «likhie» metamorfozy lichnoj zhizni*. Projekt obejmuje także zbieranie opowieści wspomnieniowych dotyczących innych ważnych wydarzeń, etapów w życiu Rosjan, np. *Album rezerwisty; Jak przeżyliśmy wojnę; Aniołowie-stróż naszego dzieciństwa*.

² Wiele z cyklu książek A. Marininy o milicjantach wydziału kryminalnego Głównego Urzędu Spraw Wewnętrznych, osadzonych w realiach Moskwy przełomu XX wieku i XXI wieku, zostało przetłumaczonych na język polski (np. Marinina 2007).

nych planach, braku stabilności. Część *Biznes po rosyjsku i nie tylko* zawiera wspomnienia o udanych i nieudanych próbach zarabiania pieniędzy, najczęściej poprzez handel używanymi samochodami z Europy, nielegalny handel papierosami i alkoholem, uliczną sprzedaż zachodnich towarów i *pirackich* kaset z rozkładanych stołów oraz łózek polowych. Opowiadania zebrane pod wspólnym tytułem *Spojrzenie z różnych wysokości* odzwierciedlają zależność percepcji rzeczywistości transformacyjnej od wieku: inaczej oceniają ten czas autorzy, którzy byli w latach 90. dziećmi, inaczej ówczesni studenci czy dojrzały obywatele ZSRR, ukształtowani w epoce radzieckiej, przed *pierestrojką*. Wiedza o zachodzących wówczas procesach społeczno-politycznych w przypadku autorów, którzy w latach 90. uczęszczali do szkoły, jest wiedzą nabytą później, już w wieku dojrzałym. Natomiast wiedza ich rodziców, to wiedza wynikająca ze świadomego przeżywania kontekstu ówczesnych wydarzeń. Także wyodrębniając część zatytułowaną *O tym samym*, kierowano się specyfiką indywidualnej percepcji. Połączono w niej bowiem po kilka historii różnych autorów opowiadających o tych samych aspektach rzeczywistości lat 90. Relacje, pozornie o tym samym, różni zarówno styl wypowiedzi, jak i atmosfera przekazu i finał przedstawianych wydarzeń. *Wszystko jest nie tak, każdy nie jest taki* to z kolei wspomnienia Rosjan, którzy po upadku *żelaznej kurtyny* zetknęli się z zachodnim światem znanym tylko z filmów i książek. To spotkanie z Zachodem przyniosło przede wszystkim wielkie zdumienie, uświadomienie sobie różnic mentalnych: ani Rosjanie nie rozumieli cudzoziemców, ani obcokrajowcy nie rozumieli Rosjan. Część tych relacji to właściwie nie opowieści o pierwszym spotkaniu z wymarzoną Zagranicą, ale o pierwszym starciu z nią, o konieczności przystosowania się, zrozumienia Zachodu, a nie o czerpaniu z jego długo oczekiwanych dobrodziejstw.

Tematyczną wielobarwność opublikowanych tekstów podobnie jak i różnorodność osobowościową autorów uznać należy za zaletę, ponieważ dzięki nim opowieści wspomnieniowe odzwierciedlają pełniejszy obraz tamtych czasów zachowany w pamięci Rosjan. Każda z przedstawionych opinii jest ważna, niezależnie od pochodzenia

społecznego, czy życiowych sukcesów i porażek jej autora. Dyskomfort percepcyjny wywołuje jednak różnorodność gatunkowa tekstów. Po wyrażeniu amatorskich wspomnień z narracją w pierwszej osobie czytelnik przechodzi na kolejnej stronie do opowiadania jawnie literackiego, z narratorem prezentującym wydarzenia z pozycji obserwatora. Klasyfikacja tematyczna tekstów jest bez wątpienia uzasadniona, jednak korzystniejsze wydaje się połączenie jej z klasyfikacją gatunkową, np. zgromadzenie w jednym tomie opowiadań literackich pogrupowanych tematycznie, a w drugim typowych relacji wspomnieniowych (fabulatów), również według klucza tematycznego.

Wielokrotnie w opublikowanych tekstach konkursowych pojawia się czasownik *przetrwać* w różnych formach i kontekstach, co odzwierciedla dominującą motywację działań i decyzji ówczesnych Rosjan – przetrzymać trudny okres, utrzymać się przy życiu, nie zginąć. Jako pewnego rodzaju usprawiedliwienie podejmowanych wówczas decyzji, najczęściej związanych z porzuceniem dotychczasowych ideałów, pada np. stwierdzenie, że *każdy starał się przetrwać tak, jak mógł* (Byli 90-kh, t. 1. 2017: 35). Jedno z opowiadań zatytułowano *Historia przetrwania* (Byli 90-kh, t. 1. 2017: 42), a inne zakończono okrzykiem *Przetrwaliśmy!!!* (Byli 90-kh, t. 1. 2017: 67). Mimo przeważających opisów trudnych sytuacji życiowych, wśród opowiadań nadesłanych na konkurs było tak wiele tekstów o zabarwieniu humorystycznym, że najlepsze z nich zebrano w osobnej części zatytułowanej *Z uśmiechem, czasami przez łzy...* Elementy humorystyczne pojawiają się w wielu tekstach, m.in. w kontekście poznawania przez Rosjan dóbr z Zachodu bez znajomości zachodniej kultury i języków. Np. w jednym z opowiadań przytoczono historię o kobiecie, która odniosła do sklepu paczkę parówek, z oburzeniem wykrzykując, że sprzedano jej kiełbasę z psa. Autorka tekstu i świadek zdarzenia, znająca zarówno język angielski, jak i historię angielskiej nazwy *hot dog*, wytłumaczyła klientce znaczenie napisów na opakowaniu, i przy okazji uspokoiła wszystkich obecnych w sklepie kolejkowiczów oczekujących na zakup tego produktu (Byli 90-kh, t. 2. 2017: 257).

Wiele opublikowanych tekstów stanowi źródło specyficznej wiedzy potocznej o ostatniej dekadzie XX wieku w Rosji, np., w zakresie potocznego słownictwa, które pojawiało się, jako reakcja na nowe zjawiska. Przez relacje drobnych handlarzy odwiedzających Polskę przewijają się m.in. *krwawczuczki* (ros. *кравчучки* / *kravchuchki*) – wózki do przewozu towarów ze składaną ramą w kształcie litery L i dwoma kołami, na której umieszczano torby z towarem. Nazwa pochodzi od nazwiska pierwszego prezydenta Ukrainy, Leonida Krawczuka, ponieważ właśnie w okresie jego prezydentury indywidualny handel z wykorzystaniem takiego środka transportu stał się powszechnym źródłem utrzymania przedstawicieli wszelkich profesji. Rosjanie zajmujący się drobnym handlem na ulicach i stadionach powszechnie korzystali z saszetek, idealnie wpasowujących się w sportową stylistykę modnego wówczas ortalcionowego dresu, nazywanych po polsku *nerkami*, a po rosyjsku *nadneczami* (ros. *надпочечник* / *nadpochechnik*). W potocznej terminologii finansowej królowały *griny* (ros. *грин* / *grin*), nazwa dolarów amerykańskich nawiązująca do ich dominującego zielonego koloru. We wspomnieniach z lat 90., zwłaszcza dziecięcych, pojawia się także *komok* (ros. *комок* / *komok*) – kiosk, którego nazwa jest skrótem od słów *sklep komercyjny* (ros. *коммерческий магазин* / *kommercheskij magazin*). Dostępne były w takich kioskach zachodnie produkty spożywcze (gumy do żucia, batoniki, napoje w proszku) oraz prasa erotyczna, czyli wszystkie drobne towary, o których fantazjowały w ZSRR dzieci i marzyli dorośli. Publikację uzupełniają prywatne zdjęcia autorów tekstów, na których utrwalono, m.in. protesty przeciw niewypłacaniu pensji w 1998 r., stoiska z nielegalnie kopiowanymi kasetami VHS, ludzi zebranych na ulicach, kolejki do punktów wymiany walut, mitingi akcjonariuszy piramidy finansowej MMM, protesty przeciw prywatyzacji, półki sklepowe pełne chleba, na który nagle nikogo nie było stać...

Opublikowane historie z życia są, jak zauważyła redaktorka zbioru, odzwierciedleniem myśli, uczuć i wspomnień osób, które uznały ich ujawnienie za konieczne. Wielu

autorów to pracownicy naukowcy, dziennikarze, pisarze, a więc osoby, którym nie obca jest tzw. sztuka władania piórem. Dlatego książka *Opowieści z lat 90.* nie jest *księgą narodu* w pełnym znaczeniu tego określenia – są w niej relacje przedstawicieli tylko kilku grup społecznych. Z pewnością osoby słabiej wykształcone, nieposiadające daru pisemnego wypowiedzania się, nie podjęły decyzji o utrwalaniu wspomnień w taki sposób. Zabrakło także wspomnień ważnych osób, które odcisnęły swoje piętno w pamięci Rosjan i pojawiają się w ich relacjach wspomnieniowych. Myślę m.in. o ludziach czerpiących w latach 90. korzyści z wymuszeń rozbójniczych, potocznie zwanych *harczem* (ros. *пэкем* / *rekét*), czy o nuworyszach, tzw. nowych Ruskich (ros. *новыи русскии* / *novyi russkii*), słynących z malinowych garniturów, złotych łańcuchów, ogromnych telefonów komórkowych i drogich samochodów. Takie postacie były ważnym elementem społecznego krajobrazu lat 90. w Rosji, a ich wspomnienia nie znalazły się w *księdze narodu* z oczywistych względów.

Książka *Opowieści z lat 90.* upowszechnia wspomnienia Rosjan nie po to, by ustalić jakieś fakty, ale by przedstawiać ich interpretację, nadawaną faktom w kontekście nie narodowych, ale autobiograficznych doświadczeń. „Dla jednostki ważne jest bowiem to, że potrafi ona skonstruować narrację, czyli uporządkować narracyjnie własne przeżycia, »uporać się« z nimi” (Hajduk-Nijakowska 2010: 75). W ostatnich latach w badaniach rosyjskich zaczynają pojawiać się próby utrwalenia i naukowej analizy indywidualnych interpretacji doświadczeń lat 90. Np. w antropologii kulturowej wykorzystuje się metodę autoetnografii, która skupia się na doświadczeniu badacza i łączy autobiograficzną opowieść z szerszymi kulturowymi, politycznymi i społecznymi znaczeniami (np. Gutyr 2016; Popova 2015). Recenzowana książka nie jest publikacją naukową, nie można jej uznać za zbiór materiałów folklorystycznych, wywiadów zapisanych zgodnie z wymogami etnografii czy autoetnografii. Jest ona jednak dowodem na to, że Rosjanie, którzy przetrwali metamorfozy lata 90., są gotowi, by podzielić się doświadczeniami i poddać je analizie naukowej. Zapewne podobnie rzecz się ma ze

wspomnieniami Polaków, którzy także zgromadzili w pamięci i przewartościowali doświadczenia z życia w nowej Polsce lat 90.

AGNIESZKA GOŁĘBIOWSKA-SUCHORSKA
Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

Bibliografia:

Był 90-kh. Tom 1. *Kak my vyzhivali*, Tom 2. *Epokha likhoi sviatosi*, Sostavitel' Marinina Aleksandra, Seriia: Narodnaya kniga, izdatel'stvo Eksmo, Moskva 2017, t. I 320 s., t. II 352 s.

GUTYRA, V. I. (2016). «*Poteriannoe pokoleniē*»: mir detstva v uslov'iakh sotsial'nykh kataklizmov 1990-kh godov. „Vestnik Omskogo universiteta. Seriia «Istoricheske nauki»”, nr 1 (9), 79–83.

HAJDUK-NUKOWSKA, J. (2010). *Deficyty w zakresie badań współczesnego folkloru śląskiego*. W: M. S. Szczepański, T. Nawrocki, A. Niesporek (red.), *Deficyty badań śląskoznawczych* (s. 67-84). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

POPOVA, I. V. (2015). *Avtobiograficheskiĭ narrativ v kontekste mezhdisziplinarnogo issledovaniia*. „Izvestiia Tul'skogo gosudarstvennogo universiteta. Gumanitarnye nauki”, 118-127.

MARININA, A. (2007). *Kolacja z zabójcą*. M. Bartosik (tłum.). Warszawa: Wydawca: W.A.B.

Semeinye istorii vykhoda iz SSSR, ili «likhie» metamorfozy lichnoi zhizni. Pozyskano z <http://nk.ast.ru/my90s/>.

SPIS TREŚCI

Artykuły

Magdalena Jonca, <i>Antoniny Smiszkowej Czechy dla „ludu polskiego”</i>	3
Grażyna Lason-Kochańska, <i>Powrót Bogini? Przykład funkcjonowania Magna Mater w polskiej literaturze popularnej</i>	13
Bożena Olszewska, <i>Wizerunki świętych kobiet w wybranych utworach hagiograficznych dla dzieci i młodzieży po 1989 roku</i>	26
Joanna Płoszaj, <i>Dziewica w potrzasku, seksualna niewolnica i demon w ludzkiej skórze. Mechanizmy kreowania kobiety w roli obiektu erotycznego na przykładzie Achai Andrzeja Ziemiańskiego</i>	45

Recenzje

Dorota Filar, *Językowo-kulturowy obraz czasu*

Joanna Szadura, *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017..... 58

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, *Fatalne lata 90. odzwierciedlone we wspomnieniach Rosjan*

Были 90-х. Том 1. Как мы выживали, Том 2. Эпоха лихой святости, составитель Маринина Александра, Серия: Народная книга, издательство Эксмо, Москва 2017, т. I 320 с., т. II 352 с.

Byli 90-ki. Tom 1. Jak my wyżyvali, Tom 2. Epoka likhoi sviatosti, Sostavitel' Marīnina Aleksandra, Serīia: Narodnaya knīga, izdatel'stvo Eksmo, Moskva 2017, t. I 320 s., t. II 352 s 61

CONTENTS

Articles

- Magdalena Jonca, *Antonina Smiszkowa's Czech Republic for the "Polish People"* 3
- Grażyna Lasoń-Kochańska, *Return of the Goddess? Examples of the functioning of Magna Mater figure in Polish popular literature* 13
- Bożena Olszewska, *Images of Holy Women in Selected Hagiographic Works for Children and Youth after 1989* 26
- Joanna Płoszaj, *A Damsel in Distress, a Sexual Slave and a Femme Fatale: Mechanisms of Creating a Female Character as an Erotic Object in Andrzej Ziemiański's Novel Achaja* 45

Reviews

Dorota Filar, *A linguistic and cultural Creation of Time*

Joanna Szadura, *Czas jako kategoria językowo-kulturowa w polszczyźnie*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2017..... 58

Agnieszka Gołębiowska-Suchorska, *The Disastrous 90S Reflected in the Memories of the Russians*

Были 90-х. Том 1. Как мы выживали, Том 2. Эпоха лихой святости, составитель Маринина Александра, Серия: Народная книга, издательство Эксмо, Москва 2017, т. I 320 с., т. II 352 с.

Byli 90-ki. Tom 1. Jak my wyżywali, Tom 2. Epoka likhoi sviatosti, Sostavitel' Mariniina Aleksandra, Seria: Narodnaya kniga, izdatel'stvo Eksmo, Moskva 2017, t. I 320 s., t. II 352 s 61

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

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

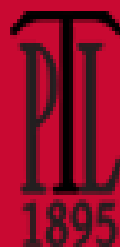
**Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
ul. Fryderyka Joliot-Curie 12, 50-383 Wrocław
tel. +48 (71) 375 75 83; tel./fax +48 (71) 375 75 84
e-mail: ptl@ptl.info.pl
www.ptl.info.pl**

W numerze 1: 2020 między innymi:

GRZEGORZ TRĘBICKI

- **Walory estetyczne i eksperymenty formalne w fantasy świata wtórnego**

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



**Polskie
Towarzystwo
Ludoznawcze**

Indeks 364-07X