

Joanna Wawryk (podała do druku)
Zakład Literaturoznawstwa, Uniwersytet Zielonogórski

**PRACE WYRÓŻNIONE PRZEZ KOMITET OKRĘGOWY OLIMPIADY
LITERATURY I JĘZYKA POLSKIEGO W ZIELONEJ GÓRZE
(KONIEC EDYCJI W 2024 R.): MICHALINA JĘDRZEJCZAK —
JAKUB SMYRAK — MILENA MUSIAŁ**

„Dobrą praktyką” przyjętą przez Komitet Okręgowy Olimpiady Literatury i Języka Polskiego w Zielonej Górze, działający przy Instytucie Filologii Polskiej UZ, stało się rekomendowanie wyróżniających się prac z etapu szkolnego do druku w „Filologii Polskiej. Rocznikach Naukowych Uniwersytetu Zielonogórskiego” i „Pracach Aksjologicznych. Język. Literatura. Kultura. Media”. Nie inaczej stało się w przypadku prac nadesłanych w ramach 54. edycji konkursu. Tym razem jury pod przewodnictwem prof. zw. dr hab. Małgorzaty Mikołajczak pracowało w częściowo nowym składzie: z udziału w komitecie zrezygnowały dr Aneta Narolska i mgr Małgorzata Jach, dołączyli zaś prof. UZ dr hab. Radosław Szybyer i dr Renata Janicka-Szysko. Wielo- lub kilkuletnimi członkami komitetu są: prof. UZ dr hab. Monika Kaczor, prof. UZ dr hab. Dorota Kulczycka, dr hab. Piotr Kładoczny, dr Joanna Wawryk (sekretarz), mgr Zofia Szachowicz. Do 54. edycji zgłoszono 21 rozprawek wyłonionych w toku etapu szkolnego. Poziom kilku z nich zwrócił uwagę recenzentów kwalifikujących prace do etapu okręgowego. Trzy zostały zarekomendowane do druku w „Filologii Polskiej”. Ich autorami są Michalina Jędrzejczak, Jakub Smyrak i Milena Musiał.

Michalina Jędrzejczak, trzecioklasistka z II Liceum Ogólnokształcącego im. Marii Skłodowskiej-Curie, swoją pracę zatytułowaną *Norwid jedzie do Stanów... O doświadczeniu amerykańskim Cypriana Norwida. Ameryka jako przestrzeń oddalenia* pisała pod opieką Anety Gizińskiej-Hwozdyk. Weryfikacja rozprawki przypadła w udziale Monice Kaczor. Recenzentka doceniła warstwę merytoryczną, strukturę oraz poprawność językowo-stylistyczną, przyznając maksymalną liczbę punktów (tj. 60). Podkreśliła rzeczowość prezentowanych analiz i komentarzy oraz fakt, że autorka, badając konkretne utwory i fakty literackie, próbuje wykryć zarówno ogólne prawidłowości nimi rządzące, jak i określające ich związek z doświadczeniem amerykańskim Cypriana Norwida.

Również maksymalną ocenę uzyskał Jakub Smyrak – uczeń I Liceum Ogólnokształcącego im. Edwarda Dembowskiego w Zielonej Górze – przygotowujący się do olimpiady pod opieką Bożeny Sicińskiej i Edyty Kaszyńskiej. Autor podjął temat: *Recykling w literaturze i kulturze. Starożytny recykling u źródeł Biblii*. Zaprezentowane

rozważania wysoko ocenił Piotr Kładoczny, pisząc w recenzji o dojrzałości, erudycji autora, który przywołuje źródła spoza kanonu, w tym wiele obcojęzycznych, i wykazuje wiedzę wykraczającą poza szkolny program. Struktura pracy jest przemyślana, logiczna, również pod względem językowym praca nie wzbudziła zastrzeżeń. Warto jeszcze podkreślić, że jej autor został finalistą OLiJP.

Milena Musiał – autorka trzeciej wyróżnionej rekomendacją pracy – także jest uczennicą I Liceum Ogólnokształcącego im. Edwarda Dembowskiego w Zielonej Górze. Rozprawkę pt. *Przysłowia i stereotypy jako klucz do interpretacji „Pana Jowialskiego”* pisała pod kierunkiem Bożeny Sicińskiej oraz Anety Napierały. Renata Janicka-Szysko, przyznając pracy 56 punktów, w obszernej recenzji wskazała na jej wiele atutów, przede wszystkim doceniła wiedzę autorki dotyczącą Aleksandra Fredry, jego twórczości, stanu badań nad *Panem Jowialskim*, a także paremii i funkcjonujących w języku stereotypów. Milena Musiał potwierdziła swoją wiedzę na kolejnych etapach olimpiady, zostając finalistką 54. edycji.

*

Komitet Okręgowy OLiJP, inicjując rekomendowanie szkolnych prac do druku, miał na celu docenienie zdolnych olimpijczyków i ułatwienie im naukowych debiutów. Wyróżnieni w ten sposób uczestnicy poprzednich dwóch edycji olimpiady odebrali już swoje egzemplarze autorskie „Filologii Polskiej” i „Prac Aksjologicznych”. Niniejszym do grona młodych humanistów, dla których oba tytuły okazały się otwarte, dopisują się kolejne trzy nazwiska.

Michalina Jędrzejczak

II Liceum Ogólnokształcące im. Marii Skłodowskiej-Curie
w Gorzowie Wielkopolskim

NORWID JEDZIE DO STANÓW... O DOŚWIADCZENIU AMERYKAŃSKIM CYPRIANA NORWIDA. AMERYKA JAKO PRZESTRZEŃ ODDALENIA

Wstęp

American dream – to pojęcie ma swoje źródło w Deklaracji Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki i wyraża ideę wolności, równości oraz wiarę w równe szanse osiągnięcia sukcesu¹. Zostało spopularyzowane przez Jamesa Truslowa Adamsa w latach 30. XX wieku i od tamtego czasu funkcjonuje jako najpopularniejszy stereotyp dotyczący tego kraju. Ameryka nie tylko współcześnie wydaje się nieosiągalnym ideałem, utopią. Początek ogólnej fascynacji Stanami Zjednoczonymi datuje się znacznie wcześniej.

Największe nasilenie masowej emigracji na wielkie odległości przypadło na XIX wiek. Według statystyk, „w latach 1815-1914 co najmniej 82 mln ludzi dobrowolnie wyruszyły na wędrówkę”². Wiele milionów zwyczajnych Europejczyków wyemigrowało do Ameryki w poszukiwaniu lepszego życia. Zostali oni zachęceni zniesieniem systemu kredytowania podróży, w którym emigranci byli zobowiązani do jak najszybszego zwrotu kosztów poprzez pracę opartą na dobrowolnym niewolnictwie („system *redemptioner*”)³, rozwojem handlu na Atlantyku, a także szybkim rozwojem ośrodków miejskich i ekspansją zachodniej części Stanów Zjednoczonych.

Obraz Ameryki został także ukształtowany w polskim społeczeństwie – „część Polaków uważała Stany Zjednoczone za kraj pierwotnych lasów, męźnych czerwono-skórych i ścinających krew w żyłach przygód”⁴. Z perspektywy Polaków Nowy Świat nie był głównym kierunkiem emigracji politycznej po powstaniach narodowych przełomu XVIII i XIX wieku – celem tych wypraw była przede wszystkim Francja. Prawdziwa fala emigracyjna do Ameryki ruszyła później – przede wszystkim z powodów ekonomicznych.

1 [Hasło:] *american dream* [wym. amerikan drim] – określenie wyrażające ideały demokracji, równości i wolności oraz przekonanie o dostępnej dla wszystkich szansie zrobienia kariery i majątku – *Encyklopedia PWN*, <https://sjp.pwn.pl/slowniki/american%20dream.html> [dostęp: 11.11.2023].

2 J. Osterhammel, *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, Poznań 2020, s. 209.

3 *Ibidem*, s. 210.

4 W. Weintraub, *Norwid i Ameryka*, „Studia Norwidiana” 1996, nr 14, s. 8, <https://ojs.tnkul.pl/index.php/sn/article/download/9678/9736/> [dostęp: 15.11.2023].

Właśnie w tym czasie Cyprian Kamil Norwid postanowił udać się za ocean. Motywacje młodego poety można wskazywać na dwóch płaszczyznach życia – ekonomicznej i prywatnej.

Przed wyjazdem do Ameryki Norwid spędził około trzech lat w Paryżu. To w tym czasie tworzył najwięcej – pod wpływem spotkań między innymi z Juliuszem Słowackim czy Fryderykiem Chopinem napisał wiele dzieł inspirowanych tymi postaciami, a wiersze stworzone w Paryżu znalazły się w późniejszym okresie chociażby w *Vade-mecum* czy *Promethidionie*. Wiele dzieł zostało wydanych jeszcze we Francji, jednak nie zapewniło to Norwidowi stabilności majątkowej. Oprócz tego główny „sponsor” poety – Zygmunt Krasiński – zaczynał dystansować się od swojego kolegi. Norwid, który nigdy nie zasymilował się z polskim środowiskiem emigracyjnym, zaczął odczuwać samotność. W tym samym czasie poetę spotkało kolejne nieszczęście w sferze prywatnej – zawód miłosny. Maria Kalergis – obiekt zainteresowań Norwida – związała się z innym mężczyzną. Zubożały i niezwykle nieszczęśliwy Norwid udał się w stronę Nowego Świata⁵.

Stany Zjednoczone miały być rozwiązaniem w przypadku obu kwestii. Szybko rozwijająca się kapitalistyczna gospodarka Ameryki była nadzieją na godny zarobek. Oprócz tego podróż przez ocean i zamieszkanie na innym kontynencie mogły być postrzegane jako swoista życiowa cezura dla Norwida – dosłowne odcięcie się od przeszłości, zostawienie swojego dotychczasowego życia i zaczęcie czegoś nowego w obcym środowisku.

Norwid udał się do Stanów Zjednoczonych w dziesiątym roku swojej emigracji. W 1842 roku, czyli dwa lata po swoim debiucie, poeta wyjechał z Warszawy i udał się do Drezna, Marienbadu i Pragi. Jego wyprawa miała charakter poznawczo-artystyczny – Norwid zachwycał się zbiorami europejskich galerii, a także zabytkami sztuki sakralnej. Przez kilka miesięcy przebywał w Madrycie, w którym aktywnie uczestniczył w życiu środowiska artystycznego. Następnie odbył podróż do Włoch – mieszkał w Wenecji, Florencji i Rzymie.

Gdy Norwid w połowie 1846 roku wrócił do Berlina, został wezwany do ambasady rosyjskiej, by wyjaśnić sprawę paszportu, który poeta ofiarował uciekinierowi z zaboru rosyjskiego. Wkrótce po tym trafił do więzienia Hausvogtei, z którego wyszedł po kilku miesiącach dzięki pomocy Polonii. Po tym incydencie wyjechał do Brukseli – już jako banita. Na początku 1847 roku udał się do ukochanych Włoch, które z czasem opuścił na rzecz Paryża. W 1849 roku poeta pierwszy raz od początku emigracji zatrzymał się w jednym miejscu na dłużej, spędził bowiem we Francji blisko trzy lata i to właśnie tam rozegrały się jego życiowe dramaty⁶.

5 J.E. Fert, *Życie Cypriana Norwida. Pamiątka dwusetnej rocznicy urodzin poety. 1821-2021*, Kielce 2020, s. 54-60.

6 *Ibidem*, s. 34-53.

Poeta opuścił Europę na pokładzie żaglowca „Margaret Evans”, który transportował towary i emigrantów między kontynentami. Podróż, przewidziana na dwa tygodnie, wydłużyła się do okresu dwóch miesięcy – powodem były niesprzyjające warunki, a na pokładzie panowała nędza. Norwid opisywał swoją podróż w dzienniku, który, niestety, przepadł. Zachowany został jedynie wiersz *Z pokładu „Marguerity” wypływającej dziś do New-York*, napisany w grudniu 1852 roku w londyńskim porcie, czyli tuż przed wielomiesięczną podróżą poety.

Statek dopłynął do celu w lutym 1853 roku. Rozpoczęcie życia w Nowym Jorku opóźniło się przez groźną chorobę, której Norwid doświadczył po skaleczeniu się w rękę podczas rąbania drewna. W kwietniu tego samego roku poeta był całkiem zdrowy. Pracą, która bez reszty pochłonęła Norwida w Ameryce, była posada w pracowni graficznej Karola Emila Doeplera. To zajęcie pozwalało rozwijać talent rysowniczy artysty, który już wiele lat wcześniej próbował swoich sił w tej dziedzinie sztuki. Posada szybko zapewniła Norwidowi stabilność finansową, której nie doświadczył na przykład w Paryżu – dzięki swoim zarobkom mógł wybrać się do „pokoleń indyjskich i do pierwotnych lasów”⁷, chociaż nigdy nie przejawiał nadzwyczajnej fascynacji tą kulturą. Niestety, Norwid stracił pracę u Doeplera, przez co ponownie doświadczył biedy. Podróż przez Atlantyk do Europy była znacznie droższa niż podróż do Ameryki – przyczynę stanowili zamożni Amerykanie, którzy nie byli emigrantami, a podróżnikami wybierającymi się za ocean. Jednak potrzeba ucieczki stale rosła. Po wybuchu wojny krymskiej w 1854 roku Norwid zaangażował się społecznie. W tym okresie spotkał Marcela Lubomirskiego, którego przychylność zyskał, i to właśnie on pomógł Norwidowi opuścić Amerykę w czerwcu 1854 roku⁸.

W trakcie pobytu w Ameryce Norwid nie stworzył wielu dzieł. Zachowanych zostało osiem wierszy i trzynaście listów. Ten znaczący zastój pisarski mógł być spowodowany nową pracą, która bez wątpienia zajmowała Norwida bądź była to odpowiedź na potrzebę wyraźnego odcięcia się od przeszłości, która nierozzerwalnie łączyła się z twórczością literacką. Niezależnie od powodu, zachowane zapiski z pobytu w Nowym Jorku stanowią niezwykle ważne źródło informacji nie tylko o samym poecie, ale o symbolicznym charakterze Ameryki.

Edyta Żyrek, charakteryzując poezję Norwida stworzoną w tym okresie, pisze:

niemal za każdym razem opisując rzeczywistość amerykańską, pisał Norwid przede wszystkim o sobie. Tym samym zagadnienia i problemy, które wyróżniał jako istotne dla społeczeństwa amerykańskiego, nabierały w tekstach autora *Promethidiona* charakteru uniwersalnego, stając

7 C. Norwid, *Pisma wszystkie*, t. 1-11, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomulicki, Warszawa 1971, t. 8: *Listy 1839-1861*, s. 195.

8 J.F. Fert, *op. cit.*, s. 61-85.

się jednocześnie egzemplifikacją dla głoszonych przez poetę tez i formułowanych przez niego koncepcji⁹.

Ponadto: „adresaci listów [Norwida] nie otrzymują prawie żadnych opisów tamtejszej sytuacji społeczno-politycznej, poza drobnymi tylko wspomnieniami, które za każdym razem silnie interferują z osobistymi doświadczeniami piszącego”¹⁰.

Zatem opis Ameryki zachowany w postaci wierszy i korespondencji jest subiektywny, wyklucza on ogólne spojrzenie na historię Stanów Zjednoczonych, a społeczeństwo, z którym zetknął się poeta, opisane jest przez pryzmat jego wrażeń.

Niniejsza analiza ma na celu scharakteryzowanie Ameryki jako przestrzeni oddalenia – pod względem geograficznym i duchowym, z perspektywy doświadczeń Cypriana Kamila Norwida. W pracy zostaną poddane analizie wybrane wiersze i listy jego autorstwa powstałe w latach 1853-1854, a także utwory odnoszące się do amerykańskiego doświadczenia poety.

Poezja

Poezja Norwida z czasów emigracji do Ameryki ma charakter osobisty i bezpośredni, to znaczy odnosi się wprost do doświadczeń poety i opowiada o nich z własnej perspektywy. Część utworów ma charakter liryki zwrotu do adresata, odbiorczyniami zaś są: Maria Trębicka, Maria Kalergis oraz Jadwiga Łuszczewska.

Podróż do Stanów Zjednoczonych stworzyła Norwidowi przestrzeń do reorganizacji swoich myśli i dokonania osobistego przewartościowania. W ciągu wyczerpująco długiego rejsu przez ocean poeta miał sposobność, by pomyśleć o swoim dotychczasowym życiu. Tym sposobem emigracja do Ameryki nie tylko stworzyła geograficzny dystans między Norwidem a jego przeszłością umiejscowioną w Europie, ale ponadto różnicowała owe okresy w jego życiu pod względem sposobu postrzegania rzeczywistości.

Wiersz *Z pokładu „Marguerity” wypływającej dziś do New-York* powstał w grudniu 1852 roku w londyńskim porcie, tuż przed podróżą poety. Jest to ostatni zapissek myśli Norwida przed konfrontacją z Ameryką – wyraża on jego pogląd na to, co dopiero miało się wydarzyć.

Podmiot liryczny podziwia i opisuje otaczający go świat z perspektywy statku, na którym się znajduje. Skupia się na sferze zewnętrznej, „charakterystykę swych przeżyć wewnętrznych wyraża za pomocą opisywanej rzeczywistości”¹¹, akceptuje swoje położenie, a nawet stara się dostrzec w nim piękno. Refleksja bezpośrednio na temat samego

9 E. Żyrek, *Lirycznie i dyskursywnie. Dwa spojrzenia Cypriana Norwida na Amerykę*, [w:] *Podróże i podróżopisarstwo w polskiej literaturze i kulturze XIX wieku: studia i szkice*, Kraków 2015, s. 133-134, https://ruj.uj.edu.pl/xmlui/bitstream/handle/item/36218/zyrek_lirycznie_i_dyskursywnie_2015.pdf?sequence=1&isAllowed=y [dostęp: 15.11.2023].

10 *Ibidem*, s. 139.

11 *Ibidem*, s. 140.

siebie pojawia się dopiero w trzeciej zwrotce wiersza i demaskuje obawy podmiotu lirycznego w związku z podróżą. Podmiot liryczny porównuje się w utworze do żurawi, których cień widzi przez maszt – podobnie jak one, rusza w nieznane.

Zwrot „nie wiem”, którym podsumowuje swoje położenie, odnosi się nie tylko do niewiedzy emigranta na temat swojej przyszłości, ale także niechęci co do tych spekulacji. Ucieka tym sposobem od szczegółowego przedstawiania swoich nadziei i planów; podróż jest wielką niewiadomą, z którą zdecydował się zmierzyć. Mimo tego, że Ameryka jest dla niego sferą egzotyczną, poeta nie wątpi w swoje postanowienie odnośnie do emigracji – nowy kontynent działa jak magnes dla zagubionej i niespokojnej duszy Norwida.

Wiersz kończy się słowami: „szczęść wam Boże” – Norwid żegna się w ten sposób ze swoim poprzednim życiem, utwór nie ma bowiem bezpośredniego adresata – nie kieruje on tych słów do konkretnej osoby, ale odnosi się do tego, co zostawia za sobą na lądzie. Wie, że życie, które zacznie za oceanem, będzie całkiem inne. Przyjmuje tę wizję z pokorą i jest gotowy na wszystko.

Wspomniane we wstępie utracone notatki z podróży Norwida tworzą pewną lukę w jego biografii. Przerwanie ciągłości myśli poety pozwala zauważyć kontrast w toku rozumowania, ponieważ nie obserwujemy szczegółowo procesu zmian zachodzących w psychice Norwida, lecz mierzymy się z gotowym poglądem zawartym w utworze *Pierwszy list, co mnie doszedł z Europy*.

Ten wiersz-list ma charakter rozbudowanej apostrofy adresowanej do bliskiej przyjaciółki poety – Marii Trębackiej. Został napisany 10 kwietnia, już w Nowym Jorku.

W wierszu Norwid niejako podsumowuje przemiany, jakie w nim zaszły w trakcie podróży do Ameryki przed rozpoczęciem „nowego życia” na innym kontynencie. Poeta tłumaczy swój wyjazd w następujący sposób:

Musiałam rzucić się za ten ocean,
Nie abym szukał Ameryki – ale
Ażebym nie był... O! wierz mi, Pani,
Że dla zabawki nie szuka się grobu
Na półokręgu przeciwległym globu¹².

Wybór Ameryki jako miejsca podróży wydaje się wyborem ostatecznym, a wręcz rozpaczliwym. Norwid zdaje sobie sprawę z dystansu, jaki pokonał, i to właśnie on ma zadziałać na niego niejako terapeutycznie. Jego desperacja zmusiła go do „rzucenia się” za ocean – to dosadne wyrażenie dodatkowo podkreśla tragizm jego działania.

Norwid uciekł z Europy nie tylko przed ubóstwem, ale również przed salonowym towarzystwem, które powoli zaczęło nim gardzić – chociaż tak naprawdę nigdy nie był znaczącym ani docenianym artystą w tym środowisku. Pisz o sobie jako

12 C. Norwid, *op. cit.*, t. 1: *Wiersze. Część pierwsza*, s. 217.

o „nad-kompletowym aktorze” – kimś niepotrzebnym, „zastępstwie”. Wyraża również swoją złość w stosunku do nieprzyjaciół, którzy go zniszczyli („Wam ja, z góry / Samego siebie ruin¹³”).

W trakcie podróży Norwid poznał ludzi, których mógłby zakwalifikować jako przeciwieństwo swoich wrogów. Chociaż na statku panował głód i pragnienie, poeta dostrzegł we współpasażerach prawdę:

Kto na tej lichej łupinie dał komu
Lepszego chleba złamek lub „jak się masz”,
To był odłamek chleba lub „jak się masz”.
Zaiste, warto zbiec trzecią część świata,
Aby się taką uraczyć rzadkością¹⁴.

Norwid w taki sposób podziwiał szczerłość prostych, biednych ludzi, którzy płynęli wraz z nim do Ameryki. Zobaczył w nich pewne odbicie siebie i od tego czasu wielokrotnie podkreślał wartość zwyczajności rozumianej przede wszystkim jako prawdziwość, której nie odnajdzie w Ameryce. W ten sposób Norwid zaczął swoje życie w Nowym Jorku z całkowicie nowym podejściem do drugiego człowieka, nowymi oczekiwaniami w stosunku do bliźniego, jednocześnie rozliczając się ze swoją przeszłością i zostawiając los w rękach Boga („błogosławić chciałbym – / Chciałbym... to tylko mogę... resztę nie ja, / Bo ja tam kończę się, gdzie możność moja”¹⁵).

Ameryka oddaliła Norwida od problemów, które zostawił w Europie, i pozwoliła nabrać do nich dystansu, dlatego z upływem czasu Norwid powracał do przeszłości i patrzył na nią krytycznym okiem. Oprócz rozliczenia się z minionymi latami we wspomnianym wyżej utworze, poeta odnosi się do przeszłości w *Trzech strofkach* – wierszu napisanym już w 1854 roku.

Adresatką wiersza jest Maria Kalergis – kobieta, która złamała serce Norwida. W utworze poeta wskazuje na fałsz ukryty w artystach towarzystwa wyższych sfer Paryża, do którego należała jego była ukochana, nazywa ich „świętecznymi-czcicielami” – Sonntags-Dichter,

przypis poety wyjaśniający sens ostatnich dwóch słów [...] wskazuje, że owi święteczni czciciele świętecznych uczuć są niedzielnymi poetami, poetami-amatorami od święta, ujmującymi sprawy powierzchownie i banalnie ku zadowoleniu własnemu oraz swego środowiska¹⁶.

13 *Ibidem*, s. 219.

14 *Ibidem*, s. 218.

15 *Ibidem*, s. 219.

16 M. Tatara, O „*Trzech strofkach*” Cypriana Norwida, „Pamiętnik Literacki” 1980, nr 71/3, s. 136, https://bazhum.muzhp.pl/media/files/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1980-t71-n3/Pamietnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-r1980-t71-n3-s129-141/

Wspomina o nich również w ostatnim wierszu napisanym w Ameryce – przestrzega przed nimi Jadwigę Łuszczewską w wierszu *Rzeczywistość i marzenia (!)*, dzieląc się z nią doświadczeniami z poezją i środowiskiem artystycznym.

W *Trzech strofkach* poeta każe mówić o sobie jako o „trupie”, podkreślając swoją „rozpaczną gwiazdę”, czyli jego nieszczęśliwy los – pewnego rodzaju przeznaczenie do życia w nędzy. Jednak utwór ten prezentuje samoświadomość Norwida w stosunku do swojego obecnego położenia:

Nie bluźń, żem zranił Cię, lub jeszcze ranię,
Bom Ci ustąpił na mil sześć tysięcy;
I pochowałem łzy me, w Oceanie
Na pereł więcej!...¹⁷

W tej perspektywie emigracja do Ameryki ukazuje się jako swoista forma terapii po nieszczęśliwej miłości; jak pisze Marian Tatara: „realne podłoże (wyjazd z Europy do Stanów Zjednoczonych) nabiera symbolicznego znaczenia poprzez trudno wyobrażalną odległość, przeistaczającą się w nieskończoną dal”¹⁸. Oprócz tego łzy Norwida zostały pochowane, co można odbierać jako definitywne odcięcie się emocjonalne poety od relacji z Marią – uśmiercenie jego uczuć. Wiersz jest niejako spóźnionym, niezbyt emocjonalnym pożegnaniem z dawną miłością – symbolem przeszłości. Poeta akcentuje to w ostatniej zwrotce, kończąc wiersz słowami: „bywaj zdrowa...”¹⁹.

Norwid nie sięgał pamięcią tylko do czasów jego pobytu w Paryżu. Wraz z upływem czasu poeta zaczął tęsknić za ojczyzną. Przedstawiony w wierszu *Moja piosnka (II)* pogląd na kraj różni się znacznie od tego, co Norwid uważał o innych środowiskach europejskich. Dotychczas Francja była przedstawiona jako kraina fałszu i zepsucia. Za to obraz Polski, za którą tęskni Norwid, jest jego prawdziwym marzeniem – nie Ameryka, która zaczęła zawodzić poetę. W wierszu przyznaje on, że tęskni za krainą charakteryzującą się prawdziwością – jest nią właśnie Polska:

Do bez-tęsknoty i bez-myślenia
Do tych, co mają tak za tak – nie za nie
Bez światło-cienia...
Tęskno mi, Panie...²⁰

Poeta dostrzega, że wartości, których bezskutecznie szuka na innym kontynencie, mógł znaleźć w Polsce, wie jednak, że nie wróci. Moment uświadomienia sobie tego

Pamiętnik_Literacki_czasopismo_kwartalne_poswiecone_historii_i_krytyce_literatury_polskiej-1980-t71-n3-s129-141.pdf [dostęp: 15.11.2023].

17 C. Norwid, *op. cit.*, t. 1: *Wiersze. Część pierwsza*, s. 222.

18 M. Tatara, *op. cit.*, s. 136.

19 C. Norwid, *op. cit.*, t. 1: *Wiersze. Część pierwsza*, s. 222.

20 *Ibidem*, s. 224.

wyduje się niezwykle przykry – w obliczu tęsknoty za ojczyzną, ówczesne położenie poety jest jeszcze bardziej odległe niż wcześniej – sam Norwid zdawał sobie z tego sprawę. Ucieczka do Ameryki miała grubą linią oddzielać od przeszłości, jednak można odnieść wrażenie, że ta rozpaczliwa decyzja okazała się jego błędem.

Ameryka w listach i wspomnieniach

Wraz z upływem czasu pogląd Norwida wobec swojego położenia uległ znacznej zmianie. Początkowa konfrontacja z nowym miejscem wydaje się pewnym złudzeniem – poeta wierzył w to, że pobyt w Ameryce pomoże mu rozpocząć nowe, lepsze życie. Norwid zaczyna zauważać znaczne różnice między sobą (Polakiem, Europejczykiem) a ludźmi, których spotkał na Nowym Kontynencie. Już w 1853 roku pisał do Marii Trębickiej: „jestem tu w społeczeństwie najzupełniej mi przeciwnym i ze wszech miar innym i obcym dlatego, że mi potrzeba materii, ażeby nie być fałszywym człowiekiem”²¹.

Pisząc o materii, poeta miał zapewne na myśli „rzecz, sprawę, o której się myśli, mówi lub pisze”²². Był on wrażliwym człowiekiem, poetą wrzuconym w świat pieniędzy i nowoczesności. Norwid nie pasował do tak niepoetyckiej krainy. Ta sprzeczność była kluczową w odbiorze Ameryki przez Norwida. W końcu „norwidowskie odkrywanie Ameryki nie było bynajmniej przygodą intelektualną, zbiorem artystycznych doświadczeń, a raczej ciężką pracą, połączoną z częstymi napadami melancholii i tęsknotą za kulturą starego kontynentu”²³.

Początkowo Norwid pisał listy z Nowego Jorku głównie do Marii Trębickiej – zawierały one przede wszystkim opisy nowej rzeczywistości, w której się znalazł, uczuć, przemyśleń i drobnych tęsknot. Kilukrotnie wspominał o swojej samotności. Jednak dopiero list do Aleksandra Jełowickiego, napisany w maju 1854 roku, obrazuje skrajnie dramatyczne położenie Norwida. Pisał on: „toteż osycha wszystko we mnie, muszę mieć stosunki z ludźmi, którym wierzyć nie mogę, którzy kochać nie dają się, których sądzić nie chcę...”²⁴.

Ameryka była miejscem oddalenia nie tylko od europejskiego świata, ale i od ludzi, z którymi Norwid musiał obcować na emigracji. Nie stworzył żadnych bliskich relacji i więzi, a po powrocie zza oceanu za nikim nie tęsknił. Dynamika życia w Stanach Zjednoczonych przytłoczyła poetę, który nawet tam zdołał uciec od tłumy – nie mieszkał w centrum Nowego Jorku, a na jego obrzeżach²⁵.

21 C. Norwid, *op. cit.*, t. 8: *Listy 1839-1861*, s. 197.

22 [Hasło:] *materia*, [w:] *Encyklopedia PWN*, <https://sjp.pwn.pl/sjp/materia;2481783.html> [dostęp: 15.11.2023].

23 E. Żyrek, *op. cit.*, s. 136.

24 C. Norwid, *op. cit.*, t. 8: *Listy 1839-1861*, s. 215-216.

25 A. Lizakowski, *Cyprian Norwid w Nowym Jorku*, <https://nowynapis.eu/tygodnik/nr-119/artukul/cyprian-norwid-w-nowym-jorku> [dostęp: 15.11.2023].

Relacje międzyludzkie wydawały się pobieżne, zbliżenie się do kogokolwiek było wręcz niemożliwe. Ponadto pierwsza polska osada w Stanach Zjednoczonych (Panna Maria) powstała dopiero w roku opuszczenia kontynentu przez poetę; znajdowała się ona na południu kraju, w oddaleniu od miejsca pobytu Norwida. Świadczy to o tym, że w połowie XIX wieku polska społeczność dopiero rozpoczynała proces organizacji, nie tylko skupiającej się wokół parafii, jak czyniono dotychczas. Utrudniało to znacznie odnalezienie rodaków na obcym kontynencie. Pobyt w Ameryce osamotnił Norwida niejako podwójnie – oddalił go od przyjaciół pozostawionych w Europie, jak również stworzył dystans między nim a ludźmi przebywającymi w jego otoczeniu – co doprowadziło do stale zwiększającego się poczucia braku przynależności, do alienacji i samotności. Powód opuszczenia kraju tłumaczył w liście do swojego kuzyna: „dlatego wyjechać musiałem, iż w taką popadłem melancholię, która mało mię od obłąkanego odróżniła”²⁶.

Jeszcze w trakcie pobytu w Ameryce Norwid wyrażał swoje opinie na temat różnic, które był w stanie zauważyć. Krytykował on postawę rdzennej ludności i białych Amerykanów w stosunku do pracy, która dla niego samego była wielką wartością. Uważał, że „Indianie ponosili sami winę za swój opłakany stan, ponieważ nie chcieli pracować, a Amerykanie ciężko pracują [...] nie by wypełnić powołanie, lecz aby wzbogacić się sami”²⁷. Dla poety kapitalistyczny charakter społeczeństwa nie był obietnicą sukcesu, jak uważała większość emigrantów ekonomicznych, a symbolem zepsucia duchowego. W liście do Adama Mickiewicza z jesieni 1853 roku przedstawił Amerykę jako kraj „zakłamaną i krzykliwą”, w innych zaś podkreślał stale narastającą samotność związaną z jego emigracją.

Mimo gorzkich uczuć, jakimi zaczął darzyć ten kraj, Norwid podziwiał demokrację amerykańską, pragnąc wprowadzenia podobnego jej modelu władzy w Polsce – pisał o tym w listach nawet po powrocie ze Stanów Zjednoczonych (choćaby w kontekście wybuchu powstania styczniowego w 1863 roku). Dla poety szczególnie ważne było odnalezienie inspiracji niepodległościowych. Według Weintrauba:

[Norwid] w Ameryce podziwiał nie naród, który bronił niezależności politycznej w zwycięskiej wojnie, ale demokrację w działaniu, społeczeństwo, które zdołało pozbyć się tradycyjnych różnic klasowych, tak że jego członkowie mieli równe szanse niezależnie od swojego pochodzenia społecznego²⁸.

W oczach Norwida Ameryka była opoką demokracji. Jego pogląd na sprawę wolności w tym kraju wymusił na nim emocjonalną i dość gwałtowną reakcję w obliczu egzekucji Johna Browna – amerykańskiego polityka; abolicjonisty, walczącego z posia-

26 C. Norwid, *op. cit.*, t. 8: *Listy 1839-1861*, s. 221.

27 W. Weintraub, *op. cit.*, s. 9.

28 *Ibidem*, s. 14.

daczami niewolników i przeciwnika systemu wyzysku – w 1859 roku. Wymownym komentarzem do tego zdarzenia były utwory *John Brown* i *Do obywatela Johna Brown*. Poeta w obu utworach zdecydowanie potępia wyrok na Browna, uważając tę decyzję za porażkę amerykańskiego społeczeństwa i upadek wolnościowego autorytetu Stanów Zjednoczonych. Jednak nie była to oznaka niechęci Norwida, a raczej wyrażenie żalu. Mimo tego zdarzenia, poeta do końca wierzył w amerykańską demokrację.

W listach Norwida znajduje się stosunkowo niewiele informacji na temat środowiska, w którym znajdował się w trakcie pobytu za oceanem. Doświadczenie amerykańskie odczytywane jest przez pryzmat emocji poety. Dzięki temu Stany Zjednoczone jawią się najpierw jako fascynujące i odległe miejsce, jednak szybko stają się dla Norwida przestrzenią, w której poczuł się obco. Oddalenie Ameryki od kultury, którą znał, zostało przez niego dostrzeżone, niekoniecznie skrytykowane, lecz było zdecydowanie niekomfortowe, a nawet utrudniające mu życie. Stwierdzenie, że Norwid upatrywał w tym, co działo się w Ameryce, przepowiednię przyszłości²⁹, jest słuszne, biorąc pod uwagę to, co poeta chciał przełożyć na grunt swojej ojczyzny – Ameryka w jego świadomości nie była rzeczywistością równoległą do wcześniej mu znanego świata europejskiego, ale enigmatyczną krainą z przyszłości, w której nie mógł się odnaleźć.

Podsumowanie

Mimo różnorodności postaw Norwida wobec Stanów Zjednoczonych i ewoluujących uczuć w stosunku do tego miejsca, wiersze powstałe w okresie przebywania za oceanem mają kilka cech wspólnych. Są nimi: osobisty charakter, wgląd w przeszłość oraz dystans – stanowią one swoistą syntezę poglądu Norwida na Amerykę oraz pomagają zdefiniować jej funkcję. Autotematyzm jest wynikiem przewartościowania dokonanego przez Norwida w trakcie podróży oraz znaczącej zmiany stylu życia (podjęcie nowej pracy, poprawienie swojego statusu majątkowego, a także wyklarowanie się nowych poglądów). Poeta w swoich amerykańskich utworach lirycznych zgłębia doświadczenia ze swojej przeszłości i podchodzi do nich analitycznie – krytykuje je oraz komentuje. Jest to ściśle powiązane z dystansem – dosłownym (oddalenie od Europy) i mentalnym, duchowym (przepaść kulturowa). Ameryka w tej perspektywie jawi się jako kraina różna od tego, co znał Norwid; miejsce odcięcia, poznawania, doświadczania, ale również jako kraj zupełnie obcy, który zaczął działać niszcząco, destrukcyjnie.

Norwid chciał uciec ze Stanów Zjednoczonych, które nie pozwoliły mu na odpoczynek, którego szukał – asymilacja w tak niespodziewanie różnej kulturze była dla niego praktycznie niemożliwa. Kilka tysięcy kilometrów dzielących dwa kontynenty (Amerykę Północną i Europę) od siebie oznaczało ogromny skok cywilizacyjny, a także – w sensie metaforycznym – epokowy. Stany Zjednoczone wyprzedzały resztę znanego

29 *Ibidem*, s. 19.

poecie świata o kilka kroków, a Norwid, wrzucony w nowoczesne społeczeństwo, był niczym relikw, pozostałość z przeszłości.

Pomimo tego, że ostatecznie Ameryka niejako zawiodła i rozczarowała Norwida oraz nie była w stanie uleczyć jego serca i duszy, relacja z pobytu w Nowym Świecie przedstawia to miejsce w interesujący sposób. Nie mówimy tu bowiem o danych i faktach – dobrobycie społeczeństwa, nasilającej się emigracji, sytuacji politycznej, a o tym, czego (osobistym) symbolem była Ameryka dla poety i jaką rolę odegrała w biografii Cypriana Kamila Norwida. Niepodważalnie była ona krainą oddalenia – miejscem nowego życia i spojrzenia na rzeczywistość, ale zarazem przestrzenią dziwną, niezdatną do życia dla człowieka-poety, jakim był Norwid.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

- Norwid C., *Pisma wszystkie*, t. 1-11, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułicki, Warszawa 1971, t. 1: *Wiersze. Część pierwsza*.
Norwid C., *Pisma wszystkie*, t. 1-11, zebrał, tekst ustalił, wstępem i uwagami krytycznymi opatrzył J.W. Gomułicki, Warszawa 1971, t. 8: *Listy 1839-1861*.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

- Fert J.F., *Życie Cypriana Norwida. Pamiątka dwusetnej rocznicy urodzin poety. 1821-2021*, Kielce 2020.
Osterhammel J., *Historia XIX wieku. Przeobrażenie świata*, Poznań 2020.
Tatara M., O „Trzech strofkach” Cypriana Norwida, „Pamiętnik Literacki” 1980, nr 71/3.
Weintraub W., *Norwid i Ameryka*, „Studia Norwidiana” 1996, nr 14.
Żyrek E., *Lirycznie i dyskursywnie. Dwa spojrzenia Cypriana Norwida na Amerykę*, [w:] *Podróże i podróżopisarstwo w polskiej literaturze i kulturze XIX wieku: studia i szkice*, Kraków 2015.

Michalina Jędrzejczak – uczennica II Liceum Ogólnokształcącego im. M. Skłodowskiej-Curie w Gorzowie Wielkopolskim. Laureatka konkursu przedmiotowego z języka polskiego dla szkół podstawowych. Pasjonatka literatury, sztuk wizualnych oraz rękodzieła.

Jakub Smyrak
I Liceum Ogólnokształcące im. E. Dembowskiego
w Zielonej Górze

STAROŻYTNY RECYKLING U ŹRÓDEŁ BIBLII – KAZUS KS. RODZAJU

Wstęp

Istnieje pewna skłonność do postrzegania recyklingu jako zjawiska współczesnego, postindustrialnego. I rzeczywiście, terminy *recycle* i *recycling* weszły do użycia w języku angielskim najwcześniej w latach 20. XX wieku¹. Nie wynika to jednak z faktu, iż w epokach poprzednich odpady nie były wykorzystywane ponownie – wręcz przeciwnie. Społeczeństwo po prostu nadążało wówczas z konsumpcją nadmiaru. Nie było potrzeby wymyślnej terminologii dla nazwania tak powszechnej praktyki jak ponowne użycie odpadów. Dopiero w obliczu masowej konsumpcji i nadprodukcji nastąpiła potrzeba zdefiniowania recyklingu.

Przykładem starożytnego „recyklingu” są chociażby sławne ateńskie Długie Mury, zbudowane między innymi z kamieni ze ścian domów i steli z grobowców². Warto w tym miejscu zdefiniować, co w ogóle określamy mianem recyklingu i odpadu. Nikt przecież nie nazwałby dziś budulca domu czy płyty nagrobnej (nawiązując do przykładu murów) śmieciem czy odpadem – mają one przecież realny użytek i cenę, a co za tym idzie, pewną oczywistą wartość – a więc czy proces taki można nazwać rzeczywiście recyklingiem? Wartość jest jednak pojęciem płynnym. Jest ona bowiem zależna wyłącznie od tego, co społeczeństwo i kultura, przez którą jest oceniana, uważa za pożyteczne, potrzebne – co podlegać może częstym zmianom. Po raz ostatni, odwołując się do przykładu Długich Murów, wyróżnić możemy dwa rodzaje wartości tego kamienia: wartość materiału oraz wartość formy. Kamień ten nie stracił wartości jako materiał – cena budulca nie spadła w wyniku wojen perskich, lecz forma, której był on częścią (dom/stela), straciła wartość, gdyż pojawiła się potrzeba wyższa (budowa murów obronnych miasta). Podobnie sam plastik, z którego stworzona jest butelka, ma wartość taką samą, niezależnie od tego, czy butelka była już wykorzystana, czy nie. W takim wypadku odpad zdefiniować możemy nie jako przedmiot bez wartości, lecz bez wartości w aktualnej formie dla określonej społeczności. Natomiast recykling – jako ponowne użycie takiego odpadu, poprzez przemianę w pewnym stopniu jego formy.

Podobnie jak w Atenach już w V w. p.n.e. na wielką skalę zachodził recykling kamienia, w Izraelu dochodziło wtedy do recyklingu literatury. Choć konwencjonalnie jako początki zachodniej tradycji literackiej postrzegamy twórczość Homera i Tanach (Stary

1 Ngram Viewer [online], <https://books.google.com/ngrams> [dostęp: 16.09.2023].

2 Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 2004, Ks. I 90-93.

Testament), to piśmiennictwo starożytnego Bliskiego Wschodu rozwijało się w tym czasie już od blisko dwóch tysięcy lat i bez wątpienia wpłynęło zarówno na pierwszych autorów greckich, jak i hebrajskich³. Pisma te pochodziły w znacznej części od kultur semickich, wyznających spokrewnione religie politeistyczne.

W procesie przeistaczania się politeistycznej religii kananejskiej w nową wiarę mono-teistyczną te znane już teksty, obfite w politeistyczne motywy mitologiczne, wymagały przetworzenia. Jako że Tanach wywodzi się jednak z tej właśnie zachodnioazjatyckiej tradycji piśmienniczej, subtelna jest granica między „recyklingiem” dawnej literatury i jej motywów a zaledwie ich kontynuacją. Choć motyw zdradzieckiego/podstępного węża występuje zarówno w *Ks. Rodzaju*, jak i w *Eposie o Gilgameszu*⁴, to nadinterpretacją wydaje się stwierdzenie, iż wąż z Edenu jest odtworzeniem tego z *Eposu o Gilgameszu*. Prawdopodobnie oba stanowią wyłącznie wyraz wspólnego dla religii semickich sposobu postrzegania węża. Inaczej jednak wygląda sytuacja w wypadku istniejących utworów literackich, których fabuła jest odtwarzana.

Wiemy, iż utwory babilońskie były w pewnym stopniu znane starożytnym Izraelitom⁵ – tym samym ponowny opis tych historii wydaje się zbędny, jeżeli nie miały one służyć jako zastępstwo dawnych tekstów. Chociaż utwory te były silnie nacechowane religijnie, to często zawierały wartości dydaktyczne niezależne od treści religijnych. Utwory, które wraz z konwersją Izraela stały się na jego obszarze bezwartościowe w aktualnej formie, zostały ponownie wykorzystane i odnowione poprzez modyfikację formy, aby ta zgadzała się z nową wiarą. W ten sposób ich fabuła przetrwała ponad dwa tysiące lat, nawet gdy ich oryginalna forma została zapomniana.

Niniejsza praca ma na celu wykazanie, iż obszerne fragmenty Starego Testamentu powstały na bazie tekstów i motywów politeistycznych kultur mezopotamskich, których wartości religijne przemieniono – co dowodzi, iż w literaturze zachodzi zjawisko recyklingu. Podjęta zostanie również refleksja nad celowością ich przetworzenia – dlaczego teksty dawne zostały uznane za wciąż wartościowe dla nowej wiary monoteistycznej oraz jak zostały zmodyfikowane, aby wkomponować je w nowy kanon judaistyczny. Podstawą rozważań będą przede wszystkim *Ks. Rodzaju (Be-reszit)*⁶ oraz wybrane utwory sumeryjsko-akadyjskie i ugaryckie.

Autor niniejszej pracy świadom jest, iż stanowi ona jedynie próbę opracowania tematu.

3 Wpływ zachodnioazjatycki na poezję grecką obszernie opisał Martin L. West – zob. M.L. West, *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2006.

4 *Epos o Gilgameszu*, przeł. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeluś, Warszawa 2002, s. 59.

5 Kopie poezji babilońskiej (w tym m.in. *Eposu o Gilgameszu*) znaleziono w kilku miastach Izraela – zob. W. Horowitz, T. Oshima, S. Sanders, *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jeruzalem 2006.

6 Nazwa chrześcijańska stosowana w pozostałej części pracy dla wygody czytelnika, prawidłowa hebrajska nazwa, bardziej adekwatna do tematyki pracy, podana w nawiasie.

Krótką historia starożytnej literatury zachodnioazjatyckiej⁷

Najwcześniejszy znany nam zbiór literatury stanowi literatura sumeryjska. Najstarsze sumeryjskie teksty literackie, które dotychczas udało się odnaleźć (teksty z Abu Salabich)⁸, pochodzą z ok. 2600 r. p.n.e. Znaczącą większość literatury sumeryjskiej stanowiły hymny oraz poezja narracyjna i mądrościowa. Społeczności, które zamieszkiwały później tereny dawnego Sumeru (Babilonia, Asyria), przejęły wiele elementów tej tradycji literackiej i języka, tworząc szerszy zbiór literatury, określanej dziś jako literatura sumeryjsko-akadyjska. Najpewniej poprzez literaturę akadyjską, w drugim tysiącleciu p.n.e., piśmiennictwo przeszło także do innych grup semickich – m.in. do Fenicjan (grupy najbliższej spokrewnionej z Izraelitami)⁹. I choć nie przetrwały do dziś żadne dzieła fenickie, to wiemy, iż posiadali bogatą tradycję piśmienniczą¹⁰. W XX w. odkryto jednak dzieła literackie innej blisko spokrewnionej grupy semickiej – Ugarytów, pochodzące z ok. XIV-XII w. p.n.e.¹¹ Pomimo małej stosunkowo liczby zachowanych dzieł, odnajdujemy w nich bardzo wiele paraleli do literatury hebrajskiej.

Na początku pierwszego tysiąclecia p.n.e. na bazie języka kananejskiego zaczął stopniowo rodzić się język znany dziś jako klasyczny hebrajski. Niedługo później na terenie Kanaan powstały liczne państwa semickie, w tym m.in. Izrael oraz Juda. Oba te królestwa tytułowały boga Jahwe jako bóstwo narodowe, co zapoczątkowało proces przemiany religii kananejskiej w kult monolatryczny Jahwe (jahwizm). Praktycznie symultanicznie (IX/VIII w. p.n.e.) narodził się także kult monoteistyczny Jahwe, był on jednak zawsze ograniczony do małej grupy – aż do czasu niewoli babilońskiej.

Po wkroczeniu wojsk perskich do Jerozolimy i zburzeniu Pierwszej Świątyni w 587 r. p.n.e. wygnani Izraelici zmuszeni byli do samodefinicji w obliczu obcego świata. Ten obcy świat dostarczył im natomiast nowych idei (poprzez m.in. zaratusztrianizm), które wspomogły dalszy postęp jahwistycznych idei monolatrii. Z całkowitego upadku starego społeczeństwa i jego wartości zrekonstruowano nowy, zmodyfikowany etos

7 Określenie „zachodnioazjatyckiej” stosowane zamiast „bliskowschodniej”, aby odróżnić tu literaturę kultur Mezopotamii i Lewantu od literatury egipskiej, która rozwijała się równocześnie i w większości niezależnie od zachodnioazjatyckiej.

8 R.D. Biggs, *Inscriptions from Tell Abū Šalābikh*, Chicago 1974.

9 „Pokrewieństwo” grup semickich odnosi się tu do ich pokrewieństwa językowego. Zarówno hebrajski, jak i fenicki należą do języków kananejskich, które wraz z ugaryckim należą natomiast do grupy północno-zachodnich języków semickich. Są więc o wiele bardziej zbliżone do siebie aniżeli do dalece spokrewnionego, wschodnio-semickiego, akadyjskiego.

10 O istnieniu fenickiej tradycji literackiej wiemy m.in. z podań greckich. Długą tradycję piśmienniczą sugerują także odnalezione protosynajskie inskrypcje pochodzące już z wczesnego drugiego tysiąclecia (zob. F. Simons, *Proto-Sinaitic – Progenitor of the Alphabet*, „Rosetta Journal” 2011, nr 9, s. 16-40).

11 J. Huehnergard, *An Introduction to Ugaritic*, Peabody 2012, s. 3.

i kulturę¹². W trakcie tego okresu wygnani Izraelici zaczęli też spisywać księgi religijne, oparte na wcześniejszych źródłach pisanych i tradycjach ustnych.

Wraz z końcem niewoli babilońskiej i ustanowieniem autonomicznej prowincji Jehud, powracający Izraelici przynieśli ze sobą idee judaizmu do wciąż jahwistycznej społeczności Izraelitów niewygnanych. Przedmiotem dyskursu naukowego jest wciąż dokładny proces, w jakim judaizm całkowicie wyparł i zastąpił wciąż żywy w Izraelu jahwizm¹³, jednak bez wątplenia kluczowe były w tym procesie historyczne postacie Ezdrasza i Nehemiasza. I to właśnie w tym okresie restytucji Izraelitów (V w. p.n.e.) najprawdopodobniej ostatecznie skodyfikowana została pierwsza część Tanachu – Tora (Pięcioksiąg)¹⁴. Kolejne księgi (zarówno nowe, jak i napisane wcześniej) kodyfikowane były stopniowo – Nowiim (Księgi Prorockie) ok. II w. p.n.e., natomiast Ketuwim (Pisma) najpóźniej w II w. n.e.¹⁵

Stan badań nad mezopotamskimi źródłami Starego Testamentu

Ze względu na specyfikę przedmiotu zainteresowania trudno jest jednoznacznie opisać aktualny stan badań nad wpływami literatury mezopotamskiej na Stary Testament. Pierwsze badania na ten temat pojawiają się nawet przed pełnymi tłumaczeniami tekstów mezopotamskich. Pierwsze tłumaczenie i publikacja *Eposu o Gilgameszu* z 1876 r. (George'a Smitha) nosi tytuł *The Chaldean Account of Genesis (Chaldejska Relacja Ks. Rodzaju)*¹⁶, co pokazuje, jak istotna była dla badaczy relacja tych tekstów z Biblią już przy pierwszych interpretacjach¹⁷. Początkowo utwory akadyjskie służyły udowodnieniu, iż opis stworzenia z *Ks. Rodzaju* jest faktualny. I choć teoria ta została

12 R.K. Gnuse, *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997, s. 226-228.

13 Zob. m.in. *Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, red. J.W. Watts, Atlanta 2001 oraz *Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, red. G.N. Knoppers, L.L. Grabbe, D.N. Fulton, Londyn 2009.

14 „Daty późniejsze, w okresie hellenistycznym [333-164 p.n.e.] lub nawet w okresie Hasmoneuszy [140-37 p.n.e.], również są możliwe, jeżeli powyższe dowody interpretowane są z pozycji bardziej sceptycznej. Reasumując, rozsądna wydaje się propozycja datowania końcowej formy tekstu Tory na ok. 450-350 p.n.e., ze świadomością, iż takowa data może zostać zaproponowana jedynie wstępnie, na bazie dostępnych dowodów, i możliwa pozostaje tym samym konieczność modyfikacji daty na nieco wcześniejszą lub późniejszą” – F.V. Greifenhagen, *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map*, Sheffield 2002, s. 224 [przeł. J.S.].

15 M.D. Coogan, C.R. Chapman, *A Brief Introduction to the Old Testament: The Hebrew Bible in Its Context*, Oxford 2019.

16 Z czasem tytuł „babilońskiej *Ks. Rodzaju*” przejął poemat kosmogeniczny *Enūma Eliš* – zob. A. Heidel, *The Babylonian Genesis [Babilońska Ks. Rodzaju]*, Chicago & Londyn 1942. Obecnie w wyniku postępu wiedzy na temat literatury akadyjskiej oraz uniezależnienia asyriologii od bibliologii nazewnictwo takie w większości wypadło z użytku – por. W.G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis [Nowe Spojrzenie na Babilońskie Źródła Ks. Rodzaju]*, „The Journal of Theological Studies” 1965, nr 16 (2), s. 287-300.

17 Por. również babiloński *Poemat o cierpiącym sprawiedliwym* nazywanym w kręgach wczesnej asyriologii „Babilońskim Hiobem” nawet przed pierwszą jego publikacją.

bezsprzecznie obalona, to badania i komentarze treści Starego Testamentu, z których w znacznej mierze pochodzą nowe teorie na temat powiązań między tymi tradycjami literackimi, są często pisane przez specjalistów od judaizmu i dlatego też niekoniecznie są wolne od uprzedzeń, zwłaszcza kiedy dokonuje się porównań z innymi religiami¹⁸. Bibliolodzy są też zwykle mniej zaznajomieni z tekstami bliskowschodnimi (szczególnie w oryginałach) aniżeli asyriolodzy oraz bardziej sceptycznie nastawieni do wszelkich nowych powiązań. Asyriolodzy natomiast są być może czasem nawet zbyt skorzy do postulowania nowych hipotez na temat tych powiązań. I choć często dobrze są oni zaznajomieni z materiałem biblijnym, to badania biblijne rzadko kiedy są jednak zwykle w ich centrum zainteresowań. Tym samym nowe teorie i hipotezy często nie są obszernie argumentowane i dyskutowane. Wyjątkiem może tu być właśnie *Ks. Rodzaju* 1-11, która jest dość częstym przedmiotem badań. Ze względu na obszerność omawianego materiału nie istnieją żadne badania obejmujące całość Tanachu. Najbardziej ekstenywną anglojęzyczną literaturę na ten temat opublikowali Wilfred George Lambert oraz Samuel Noah Kramer. W języku polskim brak obszerniejszej literatury na ten temat.

Siedem dni stworzenia (Rdz 1-2, 4)¹⁹

Pierwsze podobieństwa treści biblijnej z tekstami mezopotamskimi odnajdujemy już na początku wszystkiego – w opisie stworzenia świata przez Boga (Rdz 1-2, 4). Ze względu na zbliżoną tematykę obu tekstów najchętniej podobieństw doszukuje się w babilońskim eposie *Enūma Eliš*²⁰ – poemacie kosmogonicznym, datowanym na okres II dynastii z Isin (XII/XI w. p.n.e.)²¹. Najwyraźniejsze powiązanie między tekstami występuje w opisie dnia drugiego *Ks. Rodzaju* – motyw podziału kosmicznych wód²² na część górną i dolną oraz rozdzielenia ich niebiańskim firmamentem²³ jest bardzo nietypowy na terenie starożytnego Orientu. Na terenie omawianego obszaru i we wskazanym okresie występuje

18 S. Parpola, *Globalization of Religion: Jewish Cosmology in its Ancient Near Eastern Context*, [w:] *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization*, red. M.J. Geller, Berlin 2014, s. 15-27.

19 Następujący w pracy wzór sigli biblijnych: „[Księga] [Rozdział], [Werset(y)]”. W przypadku zakresu wersetów z kilku rozdziałów: „[Księga] [Rozdział początkowy], [Wers początkowy] – [Rozdział końcowy], [Wers końcowy]”.

20 Literatura akadyczna rzadko stosowała tytuły, zwykle odnoszono się do utworów ich incypitami. Otwierające tekst słowa *Enūma Eliš* (w języku polskim stosowany także zapis fonetyczny „Enuma elisz”) oznaczają „Gdy w górze...”.

21 W.G. Lambert, *Studies in Marduk*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1984, nr 47, s. 1-9.

22 W tekście babilońskim te wody kosmiczne są równocześnie ciałem pierwotnej bogini morza, Tiamat.

23 Por. „Rozciął ją, jak rybę, na dwie części. Połowę z niej rozłożył i pokrył nią niebo” – *Enūma Eliš* IV 137-138 (*Enuma eliš, czyli Opowieść babilońska o powstaniu świata*, przeł. J. Bromski, Wrocław 1998) oraz „Uczyniwszy to sklepienie, Bóg oddzielił wody pod sklepieniem od wód ponad sklepieniem; a gdy tak się stało, Bóg nazwał to sklepienie niebem” – Rdz 1, 7-8 (Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, deon.pl [dostęp: 16.09.2023]).

on jedynie w Ks. *Rodzaju* oraz *Enūma Eliš*²⁴, zatem trzeba przyznać, iż babiloński epos wpłynął w pewnym stopniu na treść Ks. *Rodzaju*²⁵. Kwestią sporną jest natomiast możliwość wpływu *Enūma Eliš* na opis pierwszego dnia²⁶ oraz czasu trwania stworzenia²⁷.

W *Enūma Eliš* brak jednak opisu separacji światła i ciemności, stworzenia roślin i zwierząt czy też nadania instrukcji człowiekowi. Sam akt stworzenia różni się też między tekstami – w *Enūma Eliš* przedstawiona jest permanencja i wieczność materii, która jedynie zmienia formę, w przeciwieństwie do kreacji *ex nihilo* przez Jahwe²⁸. W Ks. *Rodzaju* brak natomiast opisu narodzin bóstw, budowy świątyni, hymnu pochwalnego czy też jakiegokolwiek paraleli do kluczowej części *Enūma Eliš* – walki Marduka z Tiamat (poprzedzającej rozdzielenie wód)²⁹. Opis oddzielenia morza od suchego lądu

24 Z wyjątkiem pochodzącego z epoki hellenistycznej dzieła *Babyloniaka* Berossosa, które bez wątplenia bazowane było na *Enūma Eliš* – zob. G.P. Verbrugghe, J.M. Wickersham, *Berosos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001.

25 W.G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, s. 293.

26 Powiązań doszukuje się pomiędzy istniejącym na początku w Ks. *Rodzaju* „bezmiarem wód” (hebr. תְּהוֹם *təhôm*) a boginią Tiamat. Słowa te mają wspólny źródłosłów semicki, jednakże jedno nie wywodzi się od drugiego (G. von Rad, *Genesis. A Commentary*, przeł. J.H. Marks, Filadelfia 1972, s. 50), a w istnienie pierwotnej wody na początku wszystkiego niezależnie od tradycji sumeryjskiej czy semickiej wierzyli m.in. również Egipcjanie.

27 Niektórzy badacze próbują odnieść biblijne siedem dni stworzenia do siedmiu tabletoń, na których *Enūma Eliš* było zapisane, jednakże oprócz zbieżności całkowitej liczby dni, brak na to jakiegokolwiek dowodów. Opisy poszczególnych dni nie odpowiadają treści tabletoń. Jak opisuje A. Heidel, próba powiązania tych dwóch liczb „byłaby jak próba, faktycznie podjęta, do ustanowienia związku między 12 synami Jakuba oraz 12 miesiącami roku” – A. Heidel, *op. cit.*, s. 128 [przeł. J.S.].

28 Sugeruje to celową próbę zerwania judaizmu z tradycją. Szczególnie sugestywnym przykładem tego jest użycie w Rdz 1, 1 sformułowania hebr. *bērēshith* („na początku”), zamiast odpowiadającego sumeryjsko-akadyjskim historiom stworzenia sformułowania hebr. *bēyôm* („dnia, kiedy”)/ „gdy”) – tak jak w przypadku *Enūma Eliš* („Gdy w górze”) – *ibidem*, s. 89-96.

29 Kwestia ta jest przedmiotem dyskursu w społeczności naukowej. W 1895 r. niemiecki uczony Hermann Gunkel (choć jako pierwszy zauważyć to mógł George A. Barton już dwa lata wcześniej – zob. W.G. Lambert, *op. cit.*, s. 2) zwrócił uwagę na wiele fragmentów poetyckich ksiąg Tanachu, które nawiązują do bitwy pomiędzy Jahwe a morzem/potworami morskimi. Na tej podstawie Gunkel i jego zwolennicy twierdzą, iż w tradycji hebrajskiej funkcjonowała wersja historii stworzenia zawierająca walkę Jahwe z potworem morskim, lecz elementy te zostały celowo usunięte z monoteistycznej formy Ks. *Rodzaju*. Najbardziej sugestywnym fragmentem jest tu Ps 74, 13-14, gdzie opis zwycięstwa Boga nad morzem i Lewiatanem poprzedza inne akty stworzenia. Zależnie od tłumaczenia wersu 13 tego psalmu występuje tu także odwołanie do rozdzielenia mórz – tak jak w *Enūma Eliš*, gdzie czyni to są powiązane (Biblia Tysiąclecia: „Ty ujarzmiłeś morze swą potęgą, skruszyłeś głowy smoków na morzu. Ty zmiażdżyłeś łby Lewiatana, wydałeś go na żer potworom morskim”, por. Biblia warszawska: „Tyś mocą swoją rozdzielił morza, Zmiażdżyłeś głowy potworów na wodach...”). Według niektórych asyriologów, dowody te nie są jednak wystarczające, aby stwierdzić, iż w tradycji hebrajskiej istniała bitwa jako preludium stworzenia. Uczeni niezgodni z Gunkelem odwołują się zwykle do (niewątpliwie spokrewnionej z tradycją hebrajską) opowieści ugaryckiej o zwycięstwie boga burzy Hadada (znanego też jako Ba'al) nad potworem morskim, Lotanem. Lotan i Lewiatan to bez wątpienia ten sam potwór – nie tylko są one bardzo blisko spokrewnione etymologicznie, ale również ich opis poetycki wykazuje wiele podobieństw (C.F. Pfeiffer, *Lotan and Leviathan*, „The Evangelical Quarterly” 1960, nr 32 [4], s. 208-211) – w obu przypadkach szczególnie wyróżnione są jego mnogie głowy (choć inni interpretatorzy uważają fragmenty te za odnoszące się do innego potwora, a Lewiatan-Lotan

trzeciego dnia nie ma odpowiedników w *Enūma Eliš*, jednakże wyjawia wysoki stopień podobieństwa z sumeryjskim mitem o Ninurcie (wersja zachowana z ok. XVIII w. p.n.e.). Mit opowiada o tym, jak „potężne wody” zaczęły się wznosić i groziły zalaniem lądu, więc bóg burzy, wojny i roli Ninurta wznosił kamienny mur, który powstrzymał parcie morza, aż to wreszcie opadło³⁰. Podobieństwo z materiałem biblijnym jest uderzające, gdyż ponownie są to jedyne dwa znane takie opisy ze starożytnego Orientu³¹.

Dość specyficznym w kontekście reszty Biblii opisem jest odpoczynek Boga. Klasycznie uważa się, iż użycie tygodnia jako ramy czasowej stworzenia wymagało odpoczynku dnia siódmego (szabatu). Instytucja szabatu jest najprawdopodobniej starsza aniżeli jej biblijne uzasadnienie³², tym samym sensowne jest użycie tygodnia jako ram czasowych stworzenia w celu religijnego usankcjonowania tej praktyki. Jednakże teza, iż doktryna boskiego odpoczynku jest oryginalną inwencją hebrajską, wydaje się wątpliwa, gdyż sama idea boskiego odpoczynku stoi w sprzeczności z unikatowo judaistyczną charakterystyką wszechmocnego Jahwe³³. Dlatego też sugeruje się, iż opis ten również zaczerpnięty jest bezpośrednio z mezopotamskiej tradycji literackiej. Standardowy

opisany byłby wówczas jako „wijący się wąż” – zob. W.G. Lambert, *Leviathan in Ancient Art*, [w:] *Shlomo: Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, red. R. Deutsch, Tel Aviv-Jaffa 2003, s. 147-154). Ugarycki *Cykl Baala* datowany jest na XIV-XII w. p.n.e., a więc poprzedza jakiegokolwiek datowanie Starego Testamentu i najprawdopodobniej *Enūma Eliš*. Bitwa Hadada z Lotanem nie jest tu jednak powiązana w żaden sposób z opisem stworzenia. Jeszcze kolejne podobieństwo, między opisami potworów morskich w Starym Testamencie i literaturze ugaryckiej, występuje w formie słowa „Taniń” – w cyklu Baala jest to jeden ze sług Jammu (boga morza), pokonanych przez Hadada, natomiast w Starym Testamencie słowo to tłumaczone jest zwykle jako nieokreślone „potwory morskie” (zob. Ps 74, 14; Rdz 1, 21). Obrazy zwycięstwa Baala nad wijącym się wężem (odpowiadającemu opisowi Lewiatana-Lotana według interpretacji W.G. Lamberta) znajdujemy również na licznych syriackich pieczęciach z pierwszej połowy drugiego tysiąclecia p.n.e. (a więc już kilkaset lat przed powstaniem tekstów z Ugarit oraz *Enūma Eliš*), sugerujących, iż był to już wtedy rozpowszechniony motyw na terenie starożytnego Bliskiego Wschodu. Fakt, iż proces separacji nieba od ziemi (choć nie w formie wód) jest poświadczony w kilku mitach sumeryjskich (zob. *Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C.*, przeł. S.N. Kramer, Filadelfia 1961, s. 37), lecz żadnemu z nich nie towarzyszy bitwa, sugeruje, iż motyw ten był pierwotnie semicki i całkowicie niezależny od opisu stworzenia – na teren Mezopotamii napłynął on wraz z ludami semickimi, gdzie przyjął formę bitwy Marduka z Tiamat, natomiast na terenie Kanaan – formę bitwy Jahwe-Hadada z Lewiatanem-Lotanem.

30 Choć opis z Ks. *Rodzaju* nie wydaje się tu aż tak podobny, uwagę należy zwrócić na trzy inne poetyckie opisy tego wydarzenia: Ps 104, 6-9; Prz 8, 29 oraz Hi 38, 8-11. Szczególnie w Hi 38, opis odparcia kosmicznych wód od lądu i wyznaczenia ich granic (bramą, zaporą), występuje wyraźnie w kontekście kosmologicznym (a więc wydarzenie to musi odpowiadać opisowi z Ks. *Rodzaju*) i zaznaczone jest, iż „wyszło ono z łona wzburzone” – podobnie jak w micie o Ninurcie.

31 W.G. Lambert, *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, s. 10.

32 W.G. Lambert (*ibidem*, s. 11), powołując się na dłuższą, niemieckojęzyczną pracę B. Landsbergera z 1915 r., twierdzi, iż termin hebrajski „Šabbāt” i babiloński „Šapattu” (koniec przybywania księżyca) to to samo, pierwotnie amoryckie, słowo. Kolejnym dowodem na „antydatowanie” uzasadnienia szabatu jest fakt, iż w Pwt 5, 15 szabatu opisany jest jako upamiętniający wyprowadzenie Żydów z Egiptu. Ta rozbieżność sugeruje, iż istnienie praktyki szabatu poprzedzało jej uzasadnienie religijne.

33 Por. „Oto nie zdrzemnie się, ani nie zaśnie, Ten, który czuwa nad Izraelem” – Ps 121, 4 (Biblia Tysiąclecia).

babiloński opis stworzenia człowieka znajdujemy jednak w eposie *Atra-Hasis*³⁴. W eposie opisane jest, jak ciężko bogowie musieli pracować, aby zdobyć jedzenie i picie – aby ułatwić sobie życie, stworzyli więc człowieka, aby ten im służył, zapewniając jedzenie i napoje. Co do tej kwestii praktycznie wszystkie mezopotamskie teksty są zgodne – człowiek istniał po to, by służyć bogom, a tym samym jego stworzenie umożliwiało ich odpoczynek³⁵. Ta tradycja mezopotamska stanowi zatem bliską paralelę do VI i VII dnia stworzenia. Jako że tę konkretną koncepcję dotyczącą przeznaczenia człowieka znajdujemy już u Sumerów, a brak jej odpowiedników w innych regionach starożytnego Orientu, zapożyczenie jej przez Hebrajczyków wydaje się wysoce prawdopodobne³⁶.

W ogrodzie Eden (Rdz 2, 4 – 3, 24)

Z wyjątkiem opisu stworzenia człowieka z gliny, który odnajdujemy także w literaturze mezopotamskiej, drugi opis stworzenia człowieka (Rdz 2, 4-7)³⁷ nie ma znaczących paraleli z literaturą bliskowschodnią. Był to jednak tak powszechny motyw folklorystyczny, iż nie należy doszukiwać się tu konkretnego powiązania literackiego. O wiele bardziej skomplikowanym tematem są wpływy literackie na obraz ogrodu Eden i upadku człowieka (tzn. zjedzenia owocu drzewa poznania dobra i zła oraz konsekwencji tego czynu).

Obraz ten jest wysoce odizolowany i obcy mentalności hebrajskiej³⁸ oraz przejawia wiele oznak zapożyczeń literackich, jednak nie posiadamy żadnego utworu ze starożytnego Orientu, w którym znaleźlibyśmy jego dokładny odpowiednik. Wzorców poszukuje się więc w licznych różnych utworach literackich. Najczęściej zaznacza się podobieństwo biblijnego ogrodu Eden do sumeryjskiej krainy Dilmun³⁹. Jest to wielokrotnie wspominana w literaturze sumeryjskiej półmityczna kraina. Była to praw-

34 *Atra-Hasis. The Babylonian Story of the Flood*, przeł. W.G. Lambert, A.R. Millard, Oxford 1969. Wcześniejsza forma tego mitu występuje także w sumeryjskim poemacie *Enki i Ninmah* oraz micie o celach stworzenia ludzkości (zob. *Mity sumeryjskie*, przeł. K. Szarzyńska, Warszawa 2000, s. 39-45, 131-133).

35 Również w *Enūma Eliš*, na początku Tablicy VI Ea i Marduk naradzają się w sprawie tak zwanego „odpoczynku bogów”, po czym zostaje stworzony człowiek, a bogowie zostają ogłoszeni wolnymi od trudu.

36 Jak zauważa jednak A. Heidel, w Ks. *Rodzaju* praca człowieka wyraźnie leżała w jego własnym interesie – Bóg nie żądał zwrotu. Celem życia człowieka była przyjemna (dopiero po upadku człowieka przekłętą trudem) i dochodowa praca na pożytek własny, a nie Boga, co sugeruje kolejną celową próbę zerwania z tradycją mezopotamską (A. Heidel, *op. cit.*, s. 118-122).

37 Opis ten należy łączyć z opisem ogrodu Eden i upadku człowieka ze względu na jego źródła. Zgodnie z hipotezą czterech źródeł, w przeciwieństwie do kapłańskiego opisu stworzenia świata, ten pochodzi ze starszego źródła jahwistycznego. Według innych, bardziej konserwatywnych teorii (m.in. historyka-rabina Umberto Cassuto), fragmenty te wywodzą się zaledwie z oddzielnych tradycji literackich, które zostały złączone w Ks. *Rodzaju* (omówienie obu hipotez – U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis. Part I – from Adam to Noah*, przeł. I. Abrahams, Jerusalem 1961, s. 84-95).

38 G. von Rad, *op. cit.*, s. 102.

39 W.F. Albright, *The Location of the Garden of Eden*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1922, nr 39 (1), s. 15-31.

dziwa cywilizacja⁴⁰, która m.in. utrzymywała kontakty handlowe z Sumerami, jednak jej obraz w literaturze jest wysoce upoetyzowany – szczególnie w sumeryjskim micie *Enki i Ninḫursag* (pl. *Enki i Ninhursanga*). Dilmun jest tam opisany jako kraj czysty, nieskalany, lśniący, gdzie:

żaden lew nie zabija, żaden wilk nie porywa owieczki, [...] Ślepiec nie mówi: „Ach, ja ślepy!” Chory na głowę nie mówi: „Ach, mam chorobę głowy!” Tam stara kobieta nie mówi „Ach, jestem stara!” Stary mężczyzna nie mówi: „Ach, ja starzec!” Żadne dziewczę nie (musi) się kąpać. Nikt, kto przekracza rzekę, nie woła „mine!”⁴¹ Herold w swym rewirze nie błąka się⁴².

W innych fragmentach opisany jest również jako „dom plonów i spichlerz Sumeru”, gdzie są „trzy zbiory (płodów w roku)”⁴³. W eposie sumeryjskim *Enmerkar i pan Arraty* czas zamierzchły określony jest jako czas, zanim kraj Dilmun istniał/został zasiedlony⁴⁴. Dilmun opisany jest również w mocno fragmentarycznym sumeryjskim micie o potopie⁴⁵ jako miejsce, gdzie wschodzi słońce oraz gdzie przeniesiony jest po potopie heros Ziusudra⁴⁶. Jest więc kilka punktów zbieżności między Dilmunem a Edenem: położenie na wschodzie, życie w zgodzie ze zwierzętami, brak starości, chorób czy znoju oraz niezwykła płodność ziemi. Zarówno w *Ks. Rodzaju*, jak i w *Enki i Ninḫursag* centralnymi postaciami są kobieta i mężczyzna oraz występuje motyw rośliny, której nie należy jeść. Szczególnie intrygujący jest fakt, iż w obu tekstach mamy również do czynienia z kobietą (Ninti) stworzoną z żebra⁴⁷.

40 Lokalizowana jest ona najczęściej w okolicach północno-zachodniego wybrzeża Półwyspu Arabskiego (w szczególności w Bahrajnie) lub w południowo-wschodnim Iranie, przy Zatoce Perskiej – zob. S.N. Kramer, *Dilmun, The Land of the Living*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 1944, nr 96, s. 18-28.

41 Sumeryjski okrzyk przy wysiłku, np. przy wiosłowaniu – K. Szarzyńska, *op. cit.*, s. 29.

42 *Ibidem*, s. 28-29.

43 *Ibidem*, s. 30-31.

44 The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, etcls.orinst.ox.ac.uk [dostęp: 16.09.2023].

45 K. Szarzyńska, *op. cit.*, s. 136-140.

46 Choć ten opis Dilmunu nie ma podobieństw z żadnym biblijnym opisem Edenu, to znajduje on dość ciekawą paralelę w apokryficznej/pseudoepigrafiicznej *Ks. Jubileusz*y, zwaną także *Małą Ks. Rodzaju*. Księga ta pochodzi z ok. 160-150 r. p.n.e. (J.C. VanderKam, *Jubilees. A Commentary in Two Volumes. Vol. 1*, Minneapolis 2018, s. 38) i jest księgą kanoniczną dla Etiopskiego Kościoła Ortodoksyjnego. Rozwinięty jest tu opis „zabrania Henocha przez Boga” z Rdz 5, 24 – wg *Ks. Jubileusz*y jest on następnie umieszczony w Edenie (Jub 4, 31). Jest to opis wyjątkowy w kontekście reszty Biblii i choć nie pozwala on wysunąć wniosków na temat literackiego pochodzenia opisu z *Ks. Rodzaju*, to sugeruje, iż interpretacja Edenu, mająca wspólne cechy z opisem Dilmunu, mogła wciąż funkcjonować w tradycji rabinistycznej jeszcze w II w. p.n.e.

47 W micie *Enki i Ninḫursag* jest to bogini Ninti. Imię Ninti w języku sumeryjskim ma podwójne znaczenie – „władczyni żebra” oraz/lub „władczyni życia”. Podobnie w języku hebrajskim imię „Hawwa” (Ewa) oznacza „tę, która stwarza życie”. Tym samym Gerda Lerner sugeruje, iż mogło nastąpić połączenie sumeryjskiej Ninti z biblijną Ewą, a wybór żebra Adama jako miejsca stworzenia Ewy może po prostu odzwierciedlać oryginalną formę sumeryjskiego mitu (G. Lerner, *The Creation of Patriarchy*, Oxford 1986, s. 185). W micie tym Ninti nie jest jednak przyznana żadna szczególna rola lub – jest tylko jedną z szeregu ośmiu stworzonych bóstw.

Opisy te jednak zasadniczo się różnią. Dilmun nie jest wyłącznie ogrodem – mowa jest o jego miastach i kontaktach z innymi cywilizacjami, brak również analogii do czterech rzek Edenu. Mit sumeryjski nie opowiada też w żaden sposób o człowieku ani nie odnosi się do jego „upadku”⁴⁸. Pod tym względem opis Dilmunu bliższy jest „ogrodowi bożemu” z *Ks. Ezechiela*. Jest to bez wątpienia wciąż Eden, jednak w starszej tradycji prorockiej jest to wyłączny ogród Boga, niedostępny dla ludzi. Z opisu *Ks. Rodzaju* celowo znika jednak elementarne wcześniej określenie „ogrodu bożego” – Eden przemieniony jest w ogród człowieka⁴⁹. Wydaje się więc, iż oprócz orientalnego motywu ogrodu boga⁵⁰, wpływ na obraz Edenu z *Ks. Rodzaju* musiała mieć również inna tradycja. Braki w paralelach Dilmun z Edenem niemal dokładnie uzupełnia natomiast opis historii Enkidu z *Eposu o Gilgameszu*⁵¹. Mamy tu do czynienia ze stworzonym przez bogów człowiekiem z gliny, który żyje nago, w zgodzie z przyrodą i zwierzętami, dopóki nie dzieli łoża z kobietą⁵². W wyniku tego zyskuje on pewną samoświadomość, tym samym ubierając się i tracąc przyjaźń zwierząt, a następnie jest wyprowadzony ze stepu (akad. edin/eden) „niczym bóg”⁵³. Równie znaczące są jednak różnice – Enkidu nie jest pierwszym człowiekiem oraz nigdy nie poznaje dobra i zła⁵⁴. Paraleli ogrodu Eden i upadku człowieka doszukuje się nawet w archaicznej twórczości greckiej – w szczególności w *Odysei* Homera (w formie wyspy Kalipso – Ogygii)⁵⁵ oraz idei

48 Mezopotamskiego odpowiednika upadku człowieka doszukiwano się początkowo także w akadyjsko-sumeryjskim micie *Adapa i wiatr południowy*, w którym, odmówiwszy zjedzenia i wypicia „chleba i wody życia”, Adapa traci szansę na nieśmiertelność dla siebie i ludzkości. Mit nie dotyczy jednak „źródła grzechu”. Jak zauważa A. Heidel, sama idea „upadku człowieka” ze stanu perfekcji moralnej nie wpasowuje się w mezopotamskie systemy myślenia – wszyscy bogowie byli z natury równie dobrzy, co zli, a człowiek, stworzony z ich krwi, naturalnie odziedziczył ich złą naturę – nigdy nie „upadł”. Legendzie o Adapie bliżej natomiast do antytezy *Ks. Rodzaju* aniżeli do jej wzoru (A. Heidel, *op. cit.*, s. 122-126).

49 U. Cassuto, *op. cit.*, s. 76.

50 Inne wersje tego motywu, oprócz Dilmunu, to m.in. ogród boga Enki lub kryształowy ogród bogów z *Eposu o Gilgameszu* (K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapelański, *op. cit.*, s. 42).

51 *Ibidem*, s. 5-11.

52 Zjedzenie owocu przez Adama i Ewę już od dawna w tradycji rabinistycznej interpretowane jest jako ich stosunek seksualny. Przy takiej interpretacji kolejną paralelę opisu upadku dostrzega się w sumeryjskim micie *Inana i Šukalletuda*. Akcja mitu toczy się w ogrodzie, gdzie też Šukalletuda odnajduje boginię Inanę śpiącą u stóp topoli i gwałci ją. Zostaje on za to, podobnie jak Adam, wypędzony z ogrodu i ukarany śmiercią – choć w tym wypadku przez samą Inanę (S. Parpola, *op. cit.*, s. 19).

53 *Ibidem*.

54 Wiedza o добре i złu w tradycji mezopotamskiej była wyłącznie sferą bogów (przykłady zob. M.L. West, *op. cit.*, s. 181-182). Wydaje się więc, iż nadając tę cechę ludziom w *Ks. Rodzaju*, ale jednocześnie twierdząc, iż upodobała ich ona do bogów, hebrajski redaktor zarówno kontynuuje tradycję mezopotamską, jak i wchodzi z nią w polemikę.

55 J.M. Kozłowski oraz S. Poloczek (*Ogygia i Eden. Homeryckie podłoże wyobrażenia mitycznej krainy w Księdze Rodzaju*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 2021, nr 20, s. 1-30) postulują nawet, iż wyspa Kalipso (Ogygia) była bezpośrednim wzorcem literackim Edenu. I bez wątpienia opisy te mają wiele punktów zbieżności. Autorzy jednak szybko odrzucają możliwość wspólnego tekstu źródłowego, pomimo braku zachowanych ewentualnych utworów fenickich, z którymi mieliby do czynienia zarówno Grecy, jak i Hebrajczycy. Martin L. West również zauważa

pokoleń ludzkości Hezjoda w *Pracach i Dniach*⁵⁶. Podobieństwa te miałyby wynikać ze wspólnych wzorców mezopotamskich.

Kain i Abel (Rdz 4, 1-16)

Dość wyraziste paralele odnajdujemy natomiast dla historii Kaina i Abła, w formie trzech różnych mitów sumeryjskich: *Emesz i Enten*⁵⁷, *Bydło i zboże*⁵⁸ oraz *Inana woli rolnika*⁵⁹. Ogólna struktura fabularna jest wspólna dla wszystkich trzech mitów oraz historii biblijnej. Przedstawione są dwie postacie, rolnika i pasterza, które prezentują danemu bóstwu swoje dary (wynikające z ich profesji), a bóstwo to (ostatecznie) woli pasterza lub decyduje o jego wyższości. Najbliższym odpowiednikiem historii biblijnej jest pierwszy z tych mitów, jako że główne postacie mitu to bracia, a spór zainicjowany jest przez rolnika. Choć w przeciwieństwie do historii o Kainie i Ablu każdy z mitów kończy się pogodzeniem rolnika i pasterza⁶⁰, to wydaje się niemal pewne, iż za historią o Kainie i Ablu oryginalnie stał o wiele starszy i bardziej „praktyczny” mit sumeryjski, z którym Hebrajczycy zapoznali się poprzez niepoświadczoną aktualnie akadyjską lub fenicką wersję mitu⁶¹.

Potomstwo Adama i synów bożych (Rdz 4, 17 – 6, 4)

Po opisie zbrodni Kaina następuje lista ośmiu generacji potomków Adama ze strony Kaina oraz dziesięciu pokoleń potomków Adama ze strony jego trzeciego syna, Seta⁶².

podobieństwa między opisami (w szczególności niepoświadczony nigdzie indziej motyw czterech rzek – M.L. West, *op. cit.*, s. 548-549), uważa jednak, iż kryje się za tym jedynie wspólny mezopotamski schemat podziału świata na cztery części.

56 „Hipoteza, że pochodzi ona [symbolika mitu sukcesyjnego pokoleń z *Pracy i Dni*] z jakiegoś orientального źródła, wydaje się niepodważalna, zważywszy na fakt, że wiele cech pokrewnych motywów odnajdujemy nie tylko w tradycji semickiej, lecz również, począwszy od II poł. I tysiąclecia przed Chr., w tradycjach irańskiej i hinduskiej” – M.L. West, *op. cit.*, s. 417.

57 S.N. Kramer, *Sumerian Mythology...*, s. 49-51.

58 *Ibidem*, s. 53-54.

59 *Ibidem*, s. 101-103.

60 W przypadku mitu *Bydło i zboże* jest to tylko hipotetyczne zakończenie, ze względu na brak ostatnich linijek tekstu.

61 Istnienie takowej wersji wydaje się jeszcze prawdopodobniejsze, patrząc na podobieństwa z literaturą archaiczną Grecji. W opisie mitu o Bellerofontie w *Iliadzie* znajdujemy deskrypcję „Ale gdy wszyscy bogowie tamtego znienawidzili, Zaczął się biedak wałęsać sam wśród Alejskiej równiny” (*Iliada*, VI 201-202). Wydaje się, że istnieje zamierzona korelacja między nazwą równiny i czasownikiem „wałęsać się, tułać” (gr. *alato*), jak gdyby chodziło tu o „Równinę Tułaczą”, co wyjawia bardzo duży stopień podobieństwa z „krajem Nod” (Rdz 4, 16 – co znaczy „Kraina Tułacza”), gdzie Kain wyrusza na tułaczkę. Szczególnie uderzające jest podobieństwo, jeżeli wziąć pod uwagę wersję mitu o Bellerofontie z dzieła *Bibliotheca Apollodorosa*, w której Bellerofont udaje się do Projtosa, aby zadośćuczynić za zabójstwo brata (M.L. West, *op. cit.*, s. 483).

62 Jako punkt kulminacyjny tej listy uznaje się Noego, nie jego synów, których losy i potomstwo dalej opisywane są po Potopie.

Zapisy te wyrażają bardzo bliski stopień podobieństwa – w obu listach większość imion to warianty imion z drugiej listy, chociaż ich kolejność jest nieco inna⁶³. Bardziej szczegółowa genealogia potomstwa Seta opisuje również ich nadzwyczajną długowieczność (do 912 lat) i następuje po niej opis potopu. Lista ta znajduje bardzo bliską paralelę w starobabilońskim dziele literackim – *Sumeryjskiej Liście Królów* oraz analogicznych dziełach⁶⁴. Tekst ten jest półlegendarną listą wszystkich kolejnych królów Mezopotamii, jednak największą uwagę przyciąga lista początkowych ośmiu lub dziesięciu niezwykle długowiecznych królów (od 18 do 43,2 tys. lat), zakończona potopem („A potem potop zmiotł wszystko”⁶⁵). Powiązanie między dziełami jest więc niezwykle wyraziste. I chociaż *Sumeryjska Lista Królów* jest bez wątpienia prototypem genealogii biblijnych, to (z wyjątkiem Noego) żadne próby powiązania królów babilońskich z konkretnymi patriarchami nie okazały się na razie definitywne⁶⁶. Po zapisach tych następuje trudny w interpretacji fragment o związkach „synów bożych” z córkami człowieczymi i zrodzonych z nich „nefilim” (pl. mocarzy, gigantów), najprawdopodobniej również będący reliktem wiary kananejskiej i/lub wpływu literatury mezopotamskiej⁶⁷.

63 Zgodnie z hipotezą czterech źródeł, genealogia potomków Kaina pochodzi ze źródła jahwistycznego, natomiast synów Seta ze źródła kapłańskiego. Tak bliska zbieżność (por. Kain [II] – Kenan [III], Henoch [III] – Henoch [VII], Irad [IV] – Jered [VI], Mechujael [V] – Mahalaleel [V], Metuszael [VI] – Metuszelach [VIII], Lamek [VII] – Lamek [IX]) tłumaczona może być jedynie poprzez fakt, iż genealogie te pochodziły pierwotnie z tego samego oryginalnego źródła (U. Cassuto, *op. cit.*, s. 266).

64 „Dzieła analogiczne” to przede wszystkim wcześniej wspomniane fragmentaryczne dzieło Berossosa, w którym znajdowała się lista 10 królów, zwieńczona rozbudowanym opisem mitu o potopie oraz tekst inkantacyjny *Bit mēseri*, opowiadający o analogicznych „*apkallu*” (mędrcach) przedpotopowych królów.

65 *Sumeryjska Lista Królów* wers 19 (przekład z j. ang. – Łukasz Sitnik), starozytnysumer.pl [dostęp: 16.09.2023].

66 Drugim wyjątkiem może być tu także Enoch, jednak jego (ewentualny) pierwowzór literacki nie jest jednoznaczny. Siódmy członek genealogii Seta ma wiele wspólnego z (najczęściej) siódmym królem *Sumeryjskiej Listy Królów*, Enmedurankim (U. Cassuto, *op. cit.*, s. 282-286): motywy słoneczne (Enoch – 365 lat życia, Enmeduranki – ulubieniec boga słońca) oraz boski dar wróżenia (Jub 4, 24-27). Mitologiczna koncepcja wniebowstąpienia Enocha (jeśli było to w ogóle wniebowstąpienie, zob. przyp. 46), pochodzi jednak od jego *apkallu* z *Bit mēseri* – Utuabzu (R. Borger, *The Incantation Series Bit Mēseri and Enoch's Ascension to Heaven*, [w:] *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake 1994, s. 224-233).

67 Wyrażenie „synowie boży” (hebr. *Bənē hā ’Ēlōhīm*) przynajmniej oryginalnie odnosiło się po prostu do nieokreślonej zbiorowości bogów. Występuje ono także kilkakrotnie m.in. w Ks. *Hioba*, w kontekście zgromadzenia bogów, które było częstym motywem orientalnym. Analogiczne określenia poświadczane są także w literaturze ugaryckiej i u Homera, gdzie nie ma co do ich znaczenia wątpliwości (M.L. West, *op. cit.*, s. 312-313). Tym samym tekst niedwuznacznie sugeruje, iż owi „mocarze” byli potomstwem bogów ze śmiertelnymi kobietami. Opis ten można wówczas porównać do greckich i mezopotamskich idei, według których dawnymi czasy bogowie i ludzie o wiele częściej obcowali ze sobą (*ibidem*, s. 177-178).

Potop (Rdz 6, 5 – Rdz 9, 17)

Bez wątpienia najwyraźniejszym przykładem zapożyczeń tekstów mezopotamskich jest historia potopu. Mit o potopie jest poświadczony w Mezopotamii już od czasów sumeryjskich i szczegółowo opisany w dwóch eposach akadyjskich: *Atra-Hasis* oraz w *Eposie o Gilgameszu*⁶⁸. Ze względu na swoją mądrość i pobożność bohater mezopotamskiej historii o potopie, Ziusudra/Utnapisztim/Atra-Hasis⁶⁹, ostrzeżony jest przez jednego z bogów o nadciągającym potopie, podczas gdy reszta ludzi zniszczona jest za „hałas”, który wywołują. Bohaterowi nakazana jest budowa ogromnej arki, w której chowa się wraz z rodziną i zwierzętami. Tak jak Noe w Ks. *Rodzaju*, po wyjściu z arki, bohater składa ofiarę bogom, a ci żałują zniszczenia ludzkości i złożona jest przysięga⁷⁰ (przez boginię-matkę), iż nigdy więcej do tego nie dopuszczą. Najbardziej wyrazistym fragmentem świadczącym o zapożyczeniu literackim jest jednak opis wypuszczenia przez bohatera trzech kolejnych ptaków w poszukiwaniu ładu, który występuje wyłącznie w *Eposie o Gilgameszu*⁷¹ oraz Ks. *Rodzaju*⁷². Jak stwierdził W.G. Lambert – „nawet największy sceptyk ustąpić musiał, kiedy skonfrontowany był z [tym] fragmentem”⁷³.

Wydarzenia postpotopowe (9, 18 – 11, 26)

Pomimo dalszej odrębności tej części od reszty Ks. *Rodzaju* pod względem tematyki nie posiadamy jakichkolwiek mezopotamskich odpowiedników klątwy Sema czy historii Nimroda. Epos *Enmerkar i pan Arraty* zawiera dwa elementy wspólne z historią o wieży Babel – budowę ogromnego zigguratu oraz motyw jedności języków⁷⁴, mało prawdopodobny jest jednak bezpośredni precedens tego eposu.

68 Najstarsza wersja *Eposu o Gilgameszu* zawierająca historię potopu pochodzi z 750 r. p.n.e., jednak istnieć w tej formie mógł prawdopodobnie już w 1200-1000 r. p.n.e. (W.G. Lambert, *op. cit.*, s. 6).

69 Ziusudra to imię bohatera sumeryjskiego mitu o potopie (K. Szarzyńska, *op. cit.*, s. 136-140), Utnapisztim to imię bohatera w *Eposie o Gilgameszu* (K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeluś, *op. cit.*, s. 42), natomiast Atra-Hasis – w eponimicznym eposie (W.G. Lambert, A.R. Millard, *op. cit.*). Niezależnie od imienia jest to jednak ten sam bohater, będący również pierwowzorem biblijnego Noego. W jednej wersji *Sumeryjskiej Listy Królów* (Tablet WB 62) zawierającej 10 przedpotopowych królów, Ziusudra występuje jako ostatni z nich – jeszcze bardziej upodabniając go do Noego. W innych wersjach powiązanie jest mniej wyraziste.

70 Możliwe, iż w opisie położenia przez Jahwe swojego łuku na obłokach odzwierciedlony jest pochodzący z *Enūma Eliš* fragment, w którym bóg Anu kładzie łuk Marduka (boginię Ishtar) na niebie w formie tęczy – K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeluś, *op. cit.*

71 W *Eposie o Gilgameszu* do czynienia mamy jednak z gołębiem, jaskółką i krukiem – nie tylko trzema gołębiami.

72 Ponownie (zob. przyp. 24) opis ten występuje również w o wiele późniejszym dziele Berossosa.

73 W.G. Lambert, *op. cit.*, s. 287.

74 Fragment ten jest dość niejasny. W formie inkantacji, Enmerkar opowiada o dawnym, idyllicznym stanie świata i apeluje on do Enkiego o przywrócenie lub zakłócenie jedności języków (zależnie od tłumaczenia). Pokazuje to jednak, iż jedność języków uznawana była za cechę dawnego pokolenia ludzkości, a więc ponownie w Ks. *Rodzaju* poświadczony jest mezopotamski motyw pokoleń ludzkości (zob. przyp. 56).

Konkluzje

Reasumując, jest faktem niezaprzeczalnym, iż Stary Testament, a przynajmniej *Ks. Rodzaju* zbudowana została z fragmentów literatury mezopotamskiej – zaszło tu zatem zjawisko recyklingu. Wraz z konwersją Izraela utwory stanowiące trzon tradycji literackiej regionu stały się bezwartościowe dla społeczności Izraelitów – co gorsza, były czynną przeszkodą dla konsolidacji nowej wiary. Tym samym paradoksalne wydawać się może, iż to właśnie tych utworów użyto jako podstawy ksiąg nowej religii – szczególnie gdy były one tak wyraźnie nacechowane religijnie. Jak opisuje Umberto Cassuto:

Pismo Święte nie uważało za słuszne całkowitego unieważniania wszystkich istniejących tradycji na dany temat lub pomijania ich milczeniem, gdyż mogły być one cenne ze względu na swoją wartość dydaktyczną. Jednakże starało się je oczyścić, udoskonalić oraz zharmonizować z własnym duchem⁷⁵.

Nie próbowano pozbyć się tradycji dawnych – te miały już przecież tysiące lat tradycji – usiłowano jedynie przemienić ich formę. Poprzez częściowe przekształcenie dawnych utworów, ich środków dydaktycznych użyto do szerzenia nowych idei judaistycznych – aż ostatecznie teksty mezopotamskie popadły w zapomnienie, podczas gdy *Ks. Rodzaju* czytana jest do dziś na całym świecie. Niebezpieczne wydaje się stwierdzenie, iż to właśnie poprzez zawłaszczenie tych dzieł i modyfikację formy, ich recykling, judaizm zwyciężył nad starszymi, sąsiednimi tradycjami politeistycznymi.

„Autorzy kosmologii starożytnych byli zasadniczo kompilatorami. Ich oryginalność wyrażana była w nowych kombinacjach starych motywów oraz w nowych wersjach pomysłów starych. Czysta inwencja nie była częścią ich rzemiosła” – Wilfred G. Lambert⁷⁶.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

- Atra-Ḫasis. The Babylonian Story of the Flood*, przeł. W.G. Lambert, A.R. Millard, Oxford 1969.
Biblia Tysiąclecia – Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, deon.pl.
Biblia-Online.pl – Biblia Warszawska, biblia-online.pl.
Enuma eliś, czyli Opowieść babilońska o powstaniu świata, przeł. J. Bromski, Wrocław 1998.
Epos o Gilgameszu, przeł. K. Łyczkowska, P. Puchta, M. Kapeliński, Warszawa 2002.
Google Books Ngram Viewer, <https://books.google.com/ngrams/>.
Mity sumeryjskie, przeł. K. Szarzyńska, Warszawa 2000.
Starożytny Sumer – Strona o cywilizacji Sumerów, starozytnysumer.pl.
Sumerian Mythology. A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millenium B.C., przeł. S.N. Kramer, Filadelfia 1961.
The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature, etcs1.orinst.ox.ac.uk.

⁷⁵ U. Cassuto, *op. cit.*, s. 262 [przeł. własne].

⁷⁶ W.G. Lambert, *op. cit.*, s. 11 [przeł. własne].

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

- Albright W.F., *The Location of the Garden of Eden*, „The American Journal of Semitic Languages and Literatures” 1922, nr 39 (1).
- Biggs R.D., *Inscriptions from Tell Abū Šalābikh*, Chicago 1974.
- Borger R., *The Incantation Series Bit Mēseri and Enoch's Ascension to Heaven*, [w:] *I Studied Inscriptions from Before the Flood: Ancient Near Eastern, Literary, and Linguistic Approaches to Genesis 1-11*, red. R.S. Hess, D.T. Tsumura, Winona Lake 1994.
- Cassuto U., *A Commentary on the Book of Genesis. Part I – from Adam to Noah*, przeł. I. Abrahams, Jerusalem 1961.
- Coogan M.D., Chapman C.R., *A Brief Introduction to the Old Testament: The Hebrew Bible in Its Context*, Oxford 2019.
- Exile and Restoration Revisited: Essays on the Babylonian and Persian Periods in Memory of Peter R. Ackroyd*, red. G.N. Knoppers, L.L. Grabbe, D.N. Fulton, Londyn 2009.
- Gnuse R.K., *No Other Gods: Emergent Monotheism in Israel*, Sheffield 1997.
- Greifenhagen F.V., *Egypt on the Pentateuch's Ideological Map*, Sheffield 2002.
- Heidel A., *The Babylonian Genesis*, Chicago & Londyn 1942.
- Horowitz W., Oshima T., Sanders S., *Cuneiform in Canaan. Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*, Jeruzalem 2006.
- Huehnergard J., *An Introduction to Ugaritic*, Peabody 2012.
- Kozłowski J.M., Poloczek S., *Ogygia i Eden. Homeryckie podłoże wyobrażenia mitycznej krainy w Księdze Rodzaju*, „U Schyłku Starożytności. Studia Źródłoznawcze” 2021, nr 20.
- Kramer S.N., *Dilmun, The Land of the Living*, „Bulletin of the American Schools of Oriental Research” 1944, nr 96.
- Lambert W.G., *A New Look at the Babylonian Background of Genesis*, „The Journal of Theological Studies” 1965, nr 16 (2).
- Lambert W.G., *Leviathan in Ancient Art*, [w:] *Shlomo: Studies in Epigraphy, Iconography, History and Archaeology in Honor of Shlomo Moussaieff*, red. R. Deutsch, Tel Aviv-Jaffa 2003.
- Lambert W.G., *Studies in Marduk*, „Bulletin of the School of Oriental and African Studies” 1984, nr 47.
- Lerner G., *The Creation of Patriarchy*, Oxford 1986.
- Parpola S., *Globalization of Religion: Jewish Cosmology in its Ancient Near Eastern Context*, [w:] *Melammu: The Ancient World in an Age of Globalization*, red. M.J. Geller, Berlin 2014.
- Persia and Torah: The Theory of Imperial Authorization of the Pentateuch*, red. J.W. Watts, Atlanta 2001.
- Pfeiffer C.F., *Lotan and Leviathan*, „The Evangelical Quarterly” 1960, nr 32 (4).
- Rad von G., *Genesis. A Commentary*, przeł. J.H. Marks, Filadelfia 1972.
- Simons F., *Proto-Sinaitic – Progenitor of the Alphabet*, „Rosetta Journal” 2011, nr 9.
- Tukidydes, *Wojna peloponeska*, przeł. K. Kumaniecki, Wrocław 2004.
- VanderKam J.C., *Jubilees. A Commentary in Two Volumes. Vol. 1*, Minneapolis 2018.
- Verbrugge G.P., Wickersham J.M., *Berossos and Manetho, Introduced and Translated. Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, Ann Arbor 2001.
- West M.L., *Wschodnie oblicze Helikonu. Pierwiastki zachodnioazjatyckie w greckiej poezji i micie*, przeł. M. Filipczuk, T. Polański, Kraków 2006.

Jakub Smyrak – absolwent I Liceum Ogólnokształcącego im. Edwarda Dembowskiego w Zielonej Górze oraz pierwszoroczny student BA International Studies na Uniwersytecie w Lejdzie (niderl. Universiteit Leiden), urodzony w Zielonej Górze w 2005 r. Laureat Olimpiady Historycznej oraz finalista Olimpiady Literatury i Języka Polskiego, Olimpiady Geograficznej i Olimpiady Wiedzy o Unii Europejskiej „Gwiazdny Krąg”. Zainteresowania naukowe: integracja i tożsamość europejska, historia i kultura starożytna, kulturoznawstwo.

Milena Musiał
I Liceum Ogólnokształcące im. E. Dembowskiego
w Zielonej Górze

PRZYSŁOWIA I STEREOTYPY JAKO KLUCZ DO INTERPRETACJI PANA JOWIALSKIEGO

Arcydzieła minionych epok mają to do
siebie, iż trzeba się nauczyć je czytać.

Tadeusz Boy-Żeleński

Wprowadzenie

„Arcydzieła literatury do każdego pokolenia – do każdego człowieka – mówią odmiennym językiem, [...] różne rzeczy pozwalają w sobie wyczytać, wciąż pozostawiając żywe i tajemnicze. Dzieło mówi wciąż co innego, a co chciał powiedzieć jego autor, czy my wiemy, czy on sam zawsze wie?...”¹ – konstatuje Tadeusz Boy-Żeleński, zamykając swoje przemyślenia na temat *Pana Jowialskiego*. Kierując się powyższymi słowami, można wyciągnąć wniosek, iż twórczość Fredry jest wciąż uznawana za kontrowersyjną. Jego dzieła niektórzy badacze literatury oceniają jako banalne, prozaiczne i infantylne. Jednak wielu zauważa w nich cenne przekazy i wskazówki, których autor nie wypowiada wprost. Punktem spornym w *Panu Jowialskim* jest m.in. postać tytułowego bohatera i portret jego rodziny, a także nadfrekwencyjność użytych przysłów.

Celem niniejszej pracy jest wykazanie, iż Fredro kreuje postać Jowialskiego za pomocą przysłów, świadomie pokazując ich zakorzenienie w społeczeństwie, które nieświadomie utrwała stereotypy w nich zawarte.

Podstawą poniższej analizy jest *Pan Jowialski* Aleksandra Fredry, wydanie trzecie zmienione, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968. Przysłowia, które posłużyły kreacji tytułowego bohatera, zapisano w pracy kursywą. Autorce brakuje śmiałości do wypowiadania się w sposób zupełnie pewny na temat dzieła, którego interpretacje doświadczonych badaczy nie są jednoznaczne, dlatego poniższe rozważania stanowią jedynie próbę zagłębienia się w tekst i wyciągnięcia wniosków.

Fredro w pigułce

Aleksander Fredro urodził się 20 czerwca 1793 r. w Surochowie (ówczesny zabór austriacki), zmarł 15 lipca 1876 r. we Lwowie. Żył i tworzył w epoce romantyzmu. Już od najmłodszych lat rodzice zapewniali mu lekcje prywatne w domu (było to możliwe

1 Cyt. za: H. Markiewicz, *Lekcje Pana Jowialskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1999, nr 90/3, s. 158.

ze względu na ich wysoki status majątkowy), co rozwijało jego umiejętności. Po tragicznej śmierci matki Marianny Fredro w 1806 r. młody Aleksander wraz z ojcem Jackiem Fredro przeprowadzili się do Lwowa. Już od dziecka biło w nim serce patrioty: „po wszystkich kopertach i na każdym świstku rysowałem siebie jako wojskowego – ale czy to atakującego, czy tryumfującego, zawsze z kitką, zawsze w płaszczu”². W 1809 r. (kiedy miał zaledwie 16 lat) wstąpił do armii Księstwa Warszawskiego (w szeregach 11. pułku ułanów Adama Potockiego). Po wyprawie z Napoleonem na Moskwę został odznaczony Krzyżem Virtuti Militari. W 1814 r. po dwóch latach pełnienia służby jako oficer ordynansowy otrzymał Krzyż Legii Honorowej. W 1815 r. powrócił do domu i zajął się rodzinnym majątkiem. W 1818 r., mając 25 lat, napisał pierwszą komedię – *Pan Geldhab*. Komedię najważniejszą dla tej pracy, czyli *Pana Jowialskiego* napisał w 1832 r.³ Twórczość Fredry i jego podejście do świata do dziś stanowi element sporny w rozważaniach krytyków literatury i historyków. Tadeusz Boy-Żeleński o *Panu Jowialskim* pisze:

co do mnie, jestem pełen wahania i niepokoju; utwór, na którym niemal uczyłem się czytać, który czytałem od dziecka kilkadziesiąt razy i który niegdyś zdawał mi się tak jasny i prosty, stał mi się obecnie skomplikowany i zagadkowy bardziej od Hamleta. *Pan Jowialski* – mówię to bez przekąsu ani ironii – stał się sfinksem naszej literatury⁴.

Z kolei Krystyna Poklewska pisze o Fredrze i jego twórczości tak:

kochamy Fredrowską krainę idylli, pojednania, optymizmu. Aprobujemy tu wszystko, co jest „odwrotnością” romantycznego teatru wielkich znaczeń: ukazanie bohaterów w życiu domowym i rodzinnym, w kręgu małych spraw i konfliktów dających się rozwiązać. Idylla Fredrowska jest nam równie potrzebna jak wielki romantyczny dramat: pozwala utrzymać na co dzień pogodę ducha i równowagę, oceniać ludzi z perspektywy pobłażania i humoru – niosących refleksję. Pozwala zatopić się bez reszty we Fredrowskim „świecie ułudy”, tak szczelnie wypełnionym poczuciem humoru, wyrozumiałości i zmysłem komizmu mądrego, gorzkiego, wciąż żywego Aleksandra Fredry⁵.

Niektórzy mieli o jego dziełach odmienne zdanie. Przykładowo, w książce *O Komedjach Aleksandra Fredry* Ignacy Chrzanowski opisuje stosunek romantycznego poety – Seweryna Goszczyńskiego do twórczości omawianego komediopisarza.

Najdalej ze wszystkich krytyków romantycznych zapędził się w niechęci ku Fredrze Goszczyński. Przyznał mu wprawdzie łaskawie „dowcip, wesołość, łatwość wierszowania i kilka miejsc, god-

2 A. Fredro, *Trzy po trzy*, nakł. Gebethnera i Wolffa, Warszawa 1880. Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury. Reprodukacja cyfrowa wykonana przez Bibliotekę Narodową, <http://wolnelektury.pl> [dostęp: 30.09.2023].

3 Por. *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002, t. 9, s. 375 i n.

4 T. Boy-Żeleński, *Obrachunki fredrowskie*, Warszawa 1934. Publikacja zrealizowana w ramach projektu Wolne Lektury. Reprodukacja cyfrowa wykonana przez Bibliotekę Narodową z egzemplarza pochodzącego ze zbiorów BN, <http://wolnelektury.p> [dostęp: 30.09.2023].

5 K. Poklewska, *Aleksander Fredro*, Warszawa 1977, cyt. za: M. Różycki, *Aleksander hr. Fredro jest w świetnym humorze*, https://www.salon24.pl/u/marrjr/678366,aleksander-hr-fredro-czlonek-partii-dobrego-humoru#google_vignette [dostęp: 30.09.2023].

nych znakomitego pisarza”, ale talent nazwał „podręcznym”, a wiersz „wymanierowaniem języka trybem francuskim, bez oryginalności, bez indywidualnej barwy, bez odcienia charakterów”⁶.

Chrzanowski podkreśla, że na tym Goszczyński nie poprzestał i zarzucił Fredrze, że jego komedie są nienarodowe.

Nazwiska polskie nie są tym samym, co charaktery polskie; kilka osób, kilka scen narodowych nie rozlegą barwy narodowej na wiersze czterech tomów; pasztet przysłów, bez związku z charakterami i z całością dzieła jest tylko słownikiem przysłów; miłosna strona narodu jest to rys kosmopolityczny – a to jest właśnie wszystko, co ma stanowić polskość komedii Fredra, ale cnoty, wady śmieszności, charaktery pojedyncze, fizjonomia ogólna, zgoła cokolwiek tworzy pomniki prawdziwie narodowej indywidualności, tego na próżno byś tam szukał⁷.

Chrzanowski jednak nie jest takiego samego zdania jak Goszczyński i patriotyzm Fredry opisuje, pisząc: „jego patryotyzm był rzetelny, głęboki, gorący, ale nie był bynajmniej patryotyzmem »romantycznym«”⁸. Fredrze zarzuca się również trywialność i infantylność jego twórczości, że pisał swoje dzieła tylko po to, aby bawiły odbiorców. Natomiast, jak możemy przeczytać w ww. książce, Fredro nie miał takiego założenia i nie to było jego celem. Są przypuszczenia, że wręcz bulwersował się i wychodził ze spektaklu, kiedy publiczność bezmyślnie się śmiała⁹. Sam autor *Pana Jowialskiego* mówił:

utwory mojej myśli – Geldhab, Radost, Jowialski, Cześnik etc., dla mnie żyją, gdzieś ich widziałem, gdzieś słyszałem, gdzieś znałem – pamięcią kopiowałem rys po rysie, troszcząc się o inne osoby i o zawiązanie akcji tylko tyle, ile mi to było potrzebnym do uwydatnienia charakterystycznych odcieni mego wzoru¹⁰.

Badacze literatury uważają, że dzięki temu utrwał odchodzącą szlachecką obyczajowość¹¹. Teresa Skubalanka zwraca uwagę również na język, jakim posługiwał się Fredro, pisząc swoje dzieła.

Komedie Fredry wyrosły na gruncie polszczyzny potocznej, zabarwionej prowincjonalnie na południowo-wschodnim obszarze dawnej Galicji. Teksty komedii Fredrowskich zanurzone są w pełni, „po brzegi” w nurcie mowy potocznej. Autor *Zemsty* modeluje tę zasłyszaną, różnorodną mowę żołnierzy, szlachciców, pisarzy, urzędników, poprzez wrażliwość i przypadki życiowe tych, których spotkał na życiowej drodze¹².

Stosując opisane zabiegi, bohaterowie Fredry wydają się czytelnikowi naturalni i wiarygodni.

6 I. Chrzanowski, *O Komedjach Aleksandra Fredy (1866-1940)*, Kraków 1917, s. 19.

7 *Ibidem*, s. 20.

8 *Ibidem*, s. 28.

9 Por. *ibidem*, s. 289.

10 M. Lutomierski, *Aleksander Fredro: szkic do portretu*, 6 września 2023, <https://glos.umk.pl/wiadomosci/?id=30257> [dostęp: 30.09.2023].

11 Por. *ibidem*.

12 T. Skubalanka, *Styl językowy komedii Aleksandra Fredry*, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/2, s. 130.

Warto zaznaczyć, że Fredro napisał przeszło pięćdziesiąt wierszy (w tym około dwudziestu fraszek) o tematyce patriotycznej. W 1865 r. otrzymał medal „dobrze zasłużonemu w narodzie”¹³. *Pan Jowialski* zachowuje ciągłość tradycji gatunkowej, wyznacznikiem jego komizmu są humor i dowcip, a wyznacznikiem wiersza i języka są jasność, prostota, szybkość ripost, nasycenie przysłowiami¹⁴. Nie bez powodu nazywa się Fredrę polskim Molierem, chociaż, jak podkreślał Boy-Żeleński, komediopisarza nie trzeba do nikogo porównywać, ponieważ był „cudownie oryginalnym i skończonym artystą”¹⁵. Tak też uważał Adam Mickiewicz, który był częstym gościem w domu Fredrów. Píše o tym Eustachy Januszkiewicz: „Adam był w pełnej swobodzie i głośno mówił o zaletach komedii Fredry, a to z taką prawdą i pochwałą, że pocziwy autor *Dam i huzarów* rozczulony był do głębi duszy”¹⁶. Warto również zastanowić się nad faktem, dlaczego dzieła tego komediopisarza grywane są do dziś. Przywołując wspomniane już słowa Krystyny Poklewskiej, zważając na charakterystykę współczesnego świata i wydarzeń, których doświadczamy, taka „idylla Fredrowska” jest nam wciąż potrzebna. Mimo że za życia Fredry jego twórczość była często lekceważona, to (dopiero pośmiertnie) uzyskał tytuł „najświeńszego komediopisarza polskiego wszystkich czasów”¹⁷.

Stan badań nad *Panem Jowialskim*

Słowa Tadeusza Boya-Żeleńskiego określające *Pana Jowialskiego* mianem „sfinks naszej literatury” znajdują potwierdzenie w mnogości opinii o tym dziele¹⁸. Od premiery komedia budziła kontrowersje, które nie ustawały przez stulecia. Dla potwierdzenia powyższego stwierdzenia autorka w pracy ujęła opinie krytyków literackich i podzieliła je ze względu na ich myśl przewodnią.

Pan Jowialski to po prostu komedia.

„Widz ma ciągle miłe uczucie łagodnej wesołości od początku do końca sztuki” – Gabriela Zapolska¹⁹;

„Oby zawsze tak wesoło bawiła się publiczność jak wczoraj w Teatrze Rozmaitości, a scena byłaby uszczęśliwioną” – anonimowy recenzent „Kuriera Warszawskiego”²⁰;

„Fredro nie gloryfikuje wprawdzie Jowialskiego, ale jest to »satyra uśmiechnięta, pobłażliwa i jasna, bez niedomówień i zatajeń«” – Marian Szykowski²¹.

13 Por. *Wielka Encyklopedia PWN*, Warszawa 2002, t. 9, s. 375.

14 Por. *ibidem*

15 T. Boy-Żeleński, *op. cit.*

16 J. Mikołajewski, *Komedia ludzka*, „Gazeta Wyborcza” 2023, s. 28.

17 A. Witkowska, R. Przybylski, *Romantyzm*, Warszawa 2007; cyt. za: G. Janikowski „Polska Agencja Prasowa”, 20 czerwca 2023, <https://www.pap.pl/aktualnosci/news%2C1587059%2Cbadacz-odwal-palec-fredry-od-ciala-i-przemycil-przez-granice-ten> [dostęp: 30.09.2023].

18 T. Boy-Żeleński, *op. cit.*

19 G. Zapolska, *Z teatru*. („*Pan Jowialski*” – *Fredry*), „Słowo Polskie” 1900, nr 505, s. 3.

20 „Kurier Warszawski” 1845, nr 125, red. L.A. Dmuszewski, s. 8.

21 M. Szykowski, *Dramat w Polsce, Dzieje literatury pięknej w Polsce*, cz. 2, Kraków 1936, s. 393.

Pióro Fredry nie udźwignęło zakładanego przekazu.

Tadeusz Pini sądził, że przy pisaniu *Pana Jowialskiego* leżała w intencjach Fredry satyra społeczna, ale wykonanie temu celowi nie sprostało²².

Pan Jowialski jako symbol skostniałego i nierozwijającego się społeczeństwa.

Według Ignacego Chrzanowskiego, bohater tytułowy to nie tylko typ staropolskiej jowialności płynącej z bezmyślnego optymizmu, dobrowolnie zamykającego się w ciasnych granicach domowego życia, to także symbol o zasięgu ogólnoludzkim – „symbol skostnienia i zdrętwienia” duszy w gotowych zasadach czy formułach, często już martwych, a pretendujących do dalszej ważności²³.

„Anegdociarz miły Jowialski i jego głupkowata rodzina w błogostanie zadowolenia bezmyślnego są może oskarżeniem ówczesnego społeczeństwa o degenerację umysłową i moralną” – Juliusz Kleiner²⁴.

Henryk Markowski w artykule *Lekcje „Pana Jowialskiego”* przedstawił i opisał m.in. ww. opinie. Rozważania na ich temat zwieńczył stwierdzeniem:

przejrzystości ułożyła się cała skala postaw interpretacyjnych: bezrefleksyjna apodyktyczność, samowiedza hipotetyczności zgłaszanych propozycji, domysł niezgodności między intencją autora a jej realizacją, świadomość rozstępu implikowanego przez macierzystą dla utworu aksjologię a ocenami wnoszonymi przez jego późniejszych odbiorców, dostrzeżenie w postaciach miejsc niedookreślenia, które według jednych można wypełniać, według innych czynić tego nie należy, uznanie nieredukowalnej wieloznaczności utworu, wreszcie zaś odrzucenie samej możliwości zinterpretowania tytułowej postaci²⁵.

Kierując się powyższym cytatem, można zauważyć wielość skrajnie różnych opinii na temat omawianej komedii Fredry i jej głównego bohatera.

Przysłowia, paremiografia i paremiologia

Nie bez przyczyny przysłowia nazywane są przez wielu mądrością ludów. Sprawą oczywistą jest ich wartość dydaktyczna, ale nie każdy zdaje sobie sprawę, że towarzyszą ludzkości od najdawniejszych lat. W starożytnej Grecji ten twór językowy nazywano paroimia, a w języku łacińskim proverbium²⁶. Terminu „przysłowia” pierwszy raz użył Andrzej Maksymilian Fredro w dziele *Przysłowia mów potocznych* z 1658 r.²⁷ Współczesna definicja tego swoistego układu wyrazów brzmi:

22 T. Pini, *Literatura polska w latach 1796-1863*, t. 3, Warszawa 1931, s. 513.

23 I. Chrzanowski, *Jowialski – symbol. (Z wykładów uniwersyteckich o Fredrze)*, „Głos Narodu” 1917, nr 83, s. 3 i n.

24 J. Kleiner, *Od wielkiej poezji emigracyjnej do literatury nowego państwa polskiego*, t. 2, Lwów 1939, s. 339.

25 H. Markowski, *op. cit.*, s. 165.

26 Por. J. Krzyżanowski, *Szkice folklorystyczne*, t. 3: *Wokół legendy i zagadki z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków 1980, s. 39.

27 Por. *Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny*, t. 2, Warszawa 1985, s. 259.

przysłowie, krótkie anonimowe powiedzenie, utrwalone w tradycji ustnej danej społeczności, wyrażające jakąś prawdę ogólną lub ludową mądrość (zwykle o charakterze wskazówki albo przestrogi), odnoszącą się do różnych aspektów życia codziennego²⁸.

Przysłowioznawstwo to praca naukowa polegająca na zbieraniu przysłów oraz ich badaniu i objaśnianiu. Złożone jest ono z dwóch dziedzin – paremiografii, która dostarcza zasobu źródłowego dziedzinie drugiej, zwanej paremiologią, która wymaga specjalnego przygotowania językowego i folklorystycznego, znajomości najrozmaitszych dziedzin kultury umysłowej i materialnej, a także kwalifikacji komparatystycznych, z uwagi na częste występowanie identycznych przysłów różnych narodów²⁹.

Przysłowie a aforyzm

Aforyzm to zwięzła formuła wyrażająca pewną prawdę ogólną i ponadczasową, wybierająca najczęściej postać błyskotliwej i humorystycznej definicji, antytezy, oryginalnego porównania lub pseudoproporcji³⁰. Inaczej nazywa się go sentencją, gnomą lub maksymą. Od przysłowia różni się brakiem elementu obrazowego, jednoznacznością treści oraz mniejszym stopniem ustalenia występujących w nim połączeń frazeologicznych. Niekiedy przeciwstawia się również jego racjonalny charakter z metaforycznym charakterem przysłowia. Ponadto badacze doszukują się też różnic w ich genezach – przysłowia to twory anonimowe, zrodzone w mowie potocznej, natomiast aforyzmy mają najczęściej źródło literackie lub dokładniej – pisane³¹.

Cechy przysłów

Niepodważalnym autorytetem w zakresie paremiologii jest Julian Krzyżanowski. W dziele *Szkice folklorystyczne o przysłowiu* pisze:

zjawisko to, jak każdy twór językowy, ma swą formę i swą treść. Forma przysłowia najpospolitsza – nazwijmy je właściwym – jest zdaniem bądź prostym, bądź złożonym, niekiedy układem paru zdań, od dwu do czterech. Treść przysłowia wyróżnia je spośród wszystkich innych zdań, i to tak dalece, że to właśnie jest czynnikiem, któremu przysłowie zawdzięcza swą odrębną nazwę³².

W dalszej części rozważań Krzyżanowski wyodrębnia pięć najważniejszych cech przysłów. Pierwszą z nich jest alegoryczność. „Ten sposób »mówienia o innych rzeczach« zdaniami o odmiennym bezpośrednim znaczeniu w Grecji nazywano alegorią i zgodnie z tym za pierwszą, podstawową cechę przysłowia – i to przysłowia właściwego – uznać należy alegoryczność”³³. Kolejna to obrazowość: „abstrakcyjne stosunki międzyludzkie,

28 *Słownik pojęć i tekstów kultury*, red. E. Szczęsna, Warszawa 2002, s. 238.

29 Por. *Literatura polska...*, s. 259.

30 *Słownik pojęć...*, s. 11.

31 Por. *Literatura polska...*, s. 350.

32 J. Krzyżanowski, *op. cit.*, s. 133.

33 *Ibidem*, s. 134.

polityczne, społeczne, religijne, obyczajowe itd. przysłowie wyraża obrazami o prostej, ale dobitnej wymowie artystycznej³⁴. Dalej badacz wskazuje dydaktyczny charakter przysłówia, tłumacząc to na przykładzie: „jak Kuba Bogu, tak on Kubie” – „ktoś kto się nim posługuje, robi to, by ostrzec, iż niewłaściwe postępowanie z kimś wywoła należytą, dotkliwą reakcję ze strony tego kogoś”³⁵. Następną cechą to mała zmienność przysłówia: „W tej samej postaci występuje ono w tym czy owym języku przez wieki, mimo iż wyrażone w nim stosunki, i wyrażające je słowa uległy różnym zmianom”³⁶. Jako ostatnią właściwość przysłówia Krzyżanowski wymienia powszechność narodową: „występująca przez całe długie wieki na terytoriach nawet bardzo od siebie odległych”³⁷. Konkluzją autora jest stwierdzenie, iż –

przysłowie okazuje się zjawiskiem nie tylko językowym, ale również literackim. Jego alegoryczność, obrazowość, dydaktyzm, trwałość i powszechność każą je uznać za twór graniczny między zjawiskami językowymi i literackimi, za jednozdaniowy twór literacki, prosty czy nawet najprostsz, pozwalający dostrzec, jak zdanie staje się utworem literackim³⁸.

Funkcje przysłów

Julian Krzyżanowski w pracy zawarł twierdzenie, iż wierszowana postać przysłów ułatwia ich zapamiętywanie. Stanowi to podstawę społecznej funkcji przysłówia, „stosowane-go jako środek wdrażania pewnych zasad, przydanych w życiu codziennym, a więc wskazówek i zakazów”³⁹. Nie jest to jednak jego jedyna rola. W artykule *Z badań nad przysłowiami...* są wymienione i opisane kolejne.

Przysłowia, podobnie jak bajki magiczne, zagadki itp., pełnią we wszystkich kulturach ważną funkcję komunikacyjną i dydaktyczną, przedstawiając wspólną wiedzę społeczności zawartą w zbiorze tekstów, z których każdy jest kondensacją wielu złożonych operacji poznawczych i symbolicznych⁴⁰.

Wspomniany dydaktyzm prowadzi do kolejnej funkcji, w zasadzie swojego przeciwnieństwa.

Przysłowie może być zarówno zwieńczeniem bajki czy opowiadania, pełniąc funkcję dydaktyczną, jak i odwrotnie – może stać się zarodkiem narracji. Jakobson⁴¹ podkreśla przyjemność, jaką

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*, s. 135.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*, s. 139.

⁴⁰ J. Kordys, H.K. Ulatowska, D. Kądziaława, M. Sadowska, *Z badań nad przysłowiami. Wstęp do neuroparemiologii*, „Pamiętnik Literacki” 2001, nr 4, s. 138.

⁴¹ Edmund Jakobson – amerykański lekarz medycyny wewnętrznej, fizjolog i psychiatra, autor publikacji *Progressive Relaxation*. Por. P. Zieliński, *Relaksacja w teorii i praktyce pedagogicznej*, Częstochowa 2011, s. 33 i n.

dzieci odnajdują w inkrustowaniu przysłówami swoich monologów, przeplatając w ten sposób indywidualne doświadczenie utrwalonymi formułami⁴².

Autorzy⁴³ cytowanego artykułu odpowiadają również pośrednio na zadane już pytanie – dlaczego wciąż stosujemy przysłowia. Robią to za pomocą wskazania ich kolejnych dwóch zastosowań.

Przysłowia wykorzystuje się w podwójnej funkcji: jako sądy wyrażone w prostych formach składniowych przedstawiają one relacje między obiektami; równocześnie są użytymi intencjonalnie figuratywnymi opisami sytuacji, tzn. reprezentacjami innych reprezentacji (przekonań mówiącego)⁴⁴.

Konkludując, można powiedzieć, iż spełniają funkcję metaforycznej interpretacji myśli podmiotu, pragnącego połączyć wyrazisty opis z oceną. Z pragmatycznego punktu widzenia użycie przysłów „pozwała mówiącemu przekazać całą gamę emocji i ocen, których wolałby nie wypowiadać wprost”⁴⁵.

Definiowanie stereotypów w obszarze etnolingwistyki

Działem ściśle oddziałującym na przysłowioznawstwo jest etnolingwistyka⁴⁶. Zajmuje się ona według definicji Jerzego Bartmińskiego opisywaniem języka nie tylko jako narzędzia komunikacji społecznej, ale także jako składnika kultury. Stara się ona, by wychodząc od języka, docierać do człowieka, do jego sposobu pojmowania świata⁴⁷. Elementem etnolingwistyki, który należy poruszyć w niniejszej pracy, jest stereotyp. Bartmiński w swojej publikacji powołał się na książkę Waltera Lippmanna *Public Opinion*, w której autor ujmował stereotyp jako „obraz w głowie ludzkiej” – jednostronny, cząstkowy i schematyczny – jakiegoś zjawiska i zarazem opinie o nim⁴⁸. „Takie schematyczne obrazy odpowiadają pewnym istotnym potrzebom psychicznym człowieka i są wytworem kultury”⁴⁹. Bartmiński, mając za podstawę dzieło Lippmanna, wskazuje na „podwójną funkcję stereotypu: psychiczną (ekonomizacja wysiłku poznawania świata) i społeczną (obrona szeroko rozumianej pozycji społecznej)”⁵⁰.

42 J. Kordys, H.K. Ulatowska, D. Kądziaława, M. Sadowska, *op. cit.*, s. 143.

43 *Ibidem*.

44 *Ibidem*, s. 150.

45 *Ibidem*.

46 Według definicji słownikowej, etnolingwistyka to dziedzina językoznawstwa, która zajmuje się badaniem języka w jego powiązaniach z historią określonych społeczności, zwłaszcza z mentalnością grupową, ze sferą zachowań i systemami wartości – zob. *Encyklopedia PWN*, t. 8, s. 380.

47 Por. J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin 2009, s. 32 i n.

48 W. Lippmann, *Public Opinion*, New York 1922; cyt. za: *ibidem*, s. 54.

49 J. Bartmiński, *op. cit.*, s. 54.

50 *Ibidem*.

Czy można uniknąć stereotypów

Współcześnie wiele dziedzin nauki zajmuje się badaniem wpływu stereotypów na społeczeństwo. Bartmiński w pracy poświęconej temu zagadnieniu pisze: „nie ma ucieczki od stereotypów, bo nie ma ucieczki od języka. Stereotypy »mieszkają w języku«. Program walki ze stereotypami nie ma perspektywy powodzenia”⁵¹. Tak jak już zostało wspomniane, stereotypy pełnią określone funkcje i jedną z nich jest funkcja poznawcza. Bartmiński tłumaczy ją stwierdzeniem: „stereotyp zawiera też swoistą »teorię« przedmiotu, jego potoczną conceptualizację i wskazanie cech uderzających z punktu widzenia mówiącego człowieka”⁵². Podobnego zdania jest psycholożka Marta Kucharska: „nie jesteśmy w stanie funkcjonować bez stereotypów i nie jesteśmy w stanie się ich całkowicie wyzbyc, bowiem one, upraszczając świat, pomagają nam funkcjonować”⁵³.

Cechy Jowialskiego wykreowane za pomocą przysłów

Kreując postać Pana Jowialskiego, Fredro używa w dużej mierze przysłów. Stwierdzenie to w niniejszej pracy autorka próbowała wykazać poprzez przedstawienie rysu charakterologicznego Jowialskiego. Pierwszą jego cechą jest obojętność⁵⁴. Mowa tu głównie o nieprzejmowaniu się losami wnuczki i jej małżeństwa. Objawia się to sprzecznnością rad, jakich Jowialski jej udziela. Pełna obaw Helena prosi ojca o pomoc w podjęciu decyzji dotyczącej zamążpójścia. Do dyskusji dołączają Jowialski z Jowialską. Tytułowy bohater dowiedziawszy się, czego dotyczyła rozmowa, komentuje wahanie Helusi przysłowiem: *Zjesz beczkę soli, nim poznasz do woli*⁵⁵. Jowialski w ten sposób chce przekazać, iż potrzeba dużo czasu, żeby kogoś dobrze poznać. Z drugiej strony chwilę później mówi: *Czas płaci, czas traci*⁵⁶, sugerując, że wnuczka nie powinna zbyt długo zwlekać z poślubieniem Janusza. Deliberacje na tematy rodzinne kończy stwierdzeniem: „Róbcie sobie nareszcie, jak chcecie! *Jak sobie pościelisz, tak się wyśpisz*”⁵⁷. W ten sposób daje sygnał, że nie obchodzi go ostateczna decyzja Heleny. Jego obojętność uwidacznia się również podczas zabawy w sułtana, kiedy Ludmir życzy sobie spotkania sam na sam z jedną ze swoich „żon”⁵⁸. Wszyscy są tym faktem oburzeni, ponieważ w tym momencie akcji utworu nikt z obecnych nie wie, kim tak naprawdę jest Ludmir, co więcej, znają go pod fałszywym nazwiskiem – Ignacy Kurek. Jedyną postacią, która nie

51 *Ibidem*, s. 106.

52 *Ibidem*, s. 108.

53 K. Szubański, *Nauka w Polsce*, 8 lutego 2019, <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C-32756%2Cpsycholog-nie-jestesmy-w-stanie-funkcjonowac-bez-stereotypow.html> [dostęp: 30.09.2023].

54 Por. W. Weintraub, *Komedia o humorystach*: „Pan Jowialski”, „Pamiętnik Literacki” 1979, nr 70/4, s. 25.

55 A. Fredro, *Pan Jowialski*, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968, s. 33.

56 *Ibidem*, s. 34.

57 *Ibidem*, s. 46.

58 W. Weintraub, *op. cit.*, s. 26.

czuje w najmniejszym stopniu obaw, jest Jowialski, który wręcz zachęca pozostałych do opuszczenia pomieszczenia, czym udowadnia, że śmiech i zabawę przedkłada nad bezpieczeństwo wnuczki: „Chodźmy i my teraz, a miejmy oko przy sparze. – Dawnom się tak nie śmiał”⁵⁹.

Nie ulega wątpliwości, że wypowiedzi Jowialskiego zawierają bardzo dużo przysłów, a udowadnianie ich znajomości jest dla niego najważniejsze. Widać to w sytuacji, w której Szambelanowa, wychodząc z pokoju, w celu obrażenia wszystkich obecnych mówi: „A ja powiem przysłowie: Nie siej... wiecie co? – sami schodzą!” Na co Jowialski, nie zważając na swoją godność, odpowiada: „Pewnie, że wiem, adagium Knapijusza: *Nie siej głupich, sami schodzą*”⁶⁰. Reakcja dziadunia⁶¹ świadczy o tym, że staruszek⁶² woli narazić się na śmieszność niż być posądzonym o to, iż nie zna pełnego tekstu przysłowia. Dla Jowialskiego najistotniejszym wyznacznikiem inteligencji człowieka jest jego wiedza w zakresie paremiologii, dlatego kiedy w chwili swojego przedstawienia Ludmir popisuje się znajomością przysłów, Jowialski jest tym faktem wielce zaskoczony. Komentuje zaistniałą sytuację słowami: „Małgosiu, to jakiś wielki człowiek!”⁶³.

Nie bez przyczyny zarzuca się Jowialskiemu również brak taktu⁶⁴. Posługuje się przysłowiami i dykteryjkami, kompletnie nie zważając na uczucia innych. Nie liczy się z ich zdaniem, a najdrażliwsze sprawy rodzinne obdarza dużą dozą humoru. Wszystkie problemy domowników traktuje jako okazję do pouczenia za pomocą przysłów. Za przykład posłużą dwie bajki – o rodzicach sprzecających się, czy dziecko jest podobne „do swego ojca”, i *Małpa w kąpielu*. Pierwszą Jowialski opowiada, łapiąc syna i synową za ręce i sugeruje, że Helena nie jest biologiczną córką Szambelana. Drugą bajkę bezlitośnie kieruje do zropanzonego Janusza, który sparzył się na zabawie, której celem miał być „szewczyk”, a stał się on sam. Badacze literatury podają jednak w wątpliwość, czy adresaci bajek są jasno sprecyzowani. Stanisław Pigoń uważa, że Jowialski miał tendencję do wypowiadania słów „słuchajcie”, „słuchaj” jako swego rodzaju wstępu do dykteryjek i nie miało to żadnego związku z domniemanym adresatem⁶⁵. Wiktor Weintraub dowodzi, że teoria Pigionia prawdopodobnie jest błędna. Swoje zdanie opiera na niezwykle trafności dobieranych bajek do sytuacji, w których aktualnie staruszek się znalazł, a także na bezpośrednich, imiennych wskazaniach. Kontynuując tę myśl, można stwierdzić, że Jowialski w sposób jawny zaznacza, kto powinien najuważniej

59 A. Fredro, *op. cit.*, s. 48.

60 *Ibidem*, s. 41.

61 W większości tak nazywa zdrobniale Jowialskiego Helena. *Ibidem*, s. 23.

62 Tak nazwał zdrobniale Jowialskiego Fredro, przedstawiając go w scenie VII aktu 1. *Ibidem*, s. 22.

63 *Ibidem*, s. 103.

64 W. Weintraub, *op. cit.*, s. 28.

65 *Ibidem*, s. 27.

wysłuchać się w wypowiediane przez niego mądrości, formułowane za pomocą przysłów. Tym samym adresaci jego przysłów i bajek nie są przypadkowi⁶⁶.

Mimo że Jowialski posługuje się dykteryjkami i przysłowiami nie zawsze w sposób taktowny, nie można odmówić mu trafnego ich doboru do konkretnych sytuacji. Fredro ukazuje w ten sposób spryt i kreatywność Jowialskiego, który rzadko mówi cokolwiek wprost. Kiedy staruszek chce przerwać potok słów Szambelanowej zachwalającej Janusza, mówi: „Ależ, pani synowo, tylko słuchaj: *Mądrej głowie dość na słowie*”⁶⁷, sugerując, że uważa się za osobę inteligentną i rozumie to, co Szambelanowa chciała przekazać, więc dalszy monolog jest zbędny. Podczas zabawy w sułtanat także w sposób zawoalowany przekazuje, że jej obecność nie jest niezbędna – Szambelanowa: „Cóż poradzisz, szalony chłopcze? Usuwam się od prostackiej zabawy, wylęglej w głowie godnego aspiranta na członka familji Jowialskich. – Żałuję tylko, że tego od razu nie uczyniłam! Tres humble servante!”. Na co Jowialski odpowiada: „*Lepiej późno niż nigdy!*”.

Tę technikę komunikacji bohater stosuje nie tylko w rozmowach z synową. Gdy na przykład chce skrytykować syna, ponieważ ten źle użył przysłowia, mówi: „I co waćpanu myśleć o przysłowia! Ho, ho! Także – *kuchta do patyny*”⁶⁸, dając do zrozumienia, że Szambelan bierze się za coś, co przekracza jego możliwości. W utworze czytelnik może odnaleźć wiele wypowiedzi kwestionujących inteligencję syna Jowialskich. Przykładowo moment, w którym tytułowy bohater kwituje niepohamowaną niecierpliwość Jana słowami „*Ile kto ma cierpliwości, tyle ma mądrości*”⁶⁹.

Jowialski nie powstrzymał się również przed pouczeniem Janusza, mimo deklarowanej wcześniej sympatii („Ale Janusz wesoły, ja lubię Janusza; z nim bawię się i śmieję, a śmiać się bardzo zdrowo”⁷⁰). Kiedy narzeczony Heleny, czując bezsilność, usilnie próbował uzyskać radę i wsparcie po nieudanym przedstawieniu, które finalnie obróciło się w całości przeciw niemu, od „mości dobrodzieja” otrzymał jedynie przysłowie „*Złapał Kozak Tatarzyna, a Tatarzyn za łeb trzyma*”⁷¹. Opisuje ono kogoś, kto w sytuacji konfliktowej sądzi, że wygrał, ale tak naprawdę pod innym względem druga strona ma nad nim przewagę. Odnosząc się bezpośrednio do treści komedii oraz mając za podstawę powyższą definicję, można wyciągnąć wniosek, iż Janusz organizując „arcycieszną komedyjkę”, myślał, że zaskarbi sobie sympatię zarówno Jowialskiego, jak i panny Heleny. Ostatecznie stało się odwrotnie. Gdy Ludmir ujawnił swoją tożsamość, przerywając tym samym zabawę, okazało się, że nie jest szewczykiem, nie spał pijany w ogrodzie i od początku wiedział, że stał się impulsem do rozpoczęcia przedstawi-

66 *Ibidem*, s. 28.

67 A. Fredro, *op. cit.*, s. 37.

68 *Ibidem*, s. 45.

69 *Ibidem*, s. 47.

70 *Ibidem*, s. 30.

71 *Ibidem*, s. 90.

nia. Jowialski wówczas, nie mogąc przegapić okazji, dokucza Januszowi, mówiąc: „*Nie każdy kąsa, co wąsem potrząsa*”.

Fredro nadał Jowialskiemu także pozytywne cechy, mimo że zdążył już go skompromitować jako ojca i dziadka⁷². Jedną z nich jest przyjazne nastawienie do gości – Ludmira i Wiktora. Obaj chcą poświadczyć swoją tożsamość za pomocą dokumentów, jednak Jowialski stanowczo protestuje – „Żaden Polak w swoim domu o paszport nie pyta”⁷³. W ten sposób rysuje się w głowie czytelników obraz tytułowego bohatera jako prawego Polaka i patrioty, który żyje zgodnie z przysłowiem (wypowiedzianym także przez Jowialskiego) *Gość w dom, Bóg w dom*⁷⁴.

Następną cechą omawianej postaci jest przyjazny stosunek do żony – Pani Jowialskiej. Bohater odnajduje w niej idealną słuchaczkę, która zawsze śmieje się z jego nacechowanych komizmem bajek. Podczas rozmowy z Ludmirem mówi: „No, nie gniewaj się, Małgosiu; ty jesteś feniksem, ja to zawsze mówię. – Życzę ci mieć taką żonkę, panie Ludmirze”⁷⁵. Wiktor Weintraub w artykule *Komedia o humorystach – „Pan Jowialski”* tłumaczy sens nadania dotychczas nie najlepiej prezentującemu się Jowialskiemu pozytywów: „to mistrzowskie posunięcie Fredry – charakterologa. Bez tego rysu ów bohater byłby monstrum, sztucznym stworem. A tak – jest żywym człowiekiem”⁷⁶.

Krytycy literaccy i badacze rzadko interpretują cechy Jowialskiego jednoznacznie. W pracach starają się uwidocznąć jego dwoistość. Bolesław Kielski udowadnia, że przez warstwę powierzchownej sympatyczności i wesołości tytułowego bohatera z czasem akcji komedii przebijają się „zastój myśli i wyłączne upodobanie w żartach, przy zobojętnieniu na wszelkie inne sprawy, co nasuwa przypuszczenie, że staruszek »wszedł w stadium zwane uwiązaniem starczym«”⁷⁷. Jednak Kielski jednocześnie nie odmawia mu trafnego dowcipu i wybornej jak na swój wiek pamięci. Wspomnianym już badaczem, który popiera teorie o dwoistości charakteru Jowialskiego, jest Wiktor Weintraub. Postawę tytułowego bohatera eksplikuje, pisząc, że z jednej strony to „obserwator natury ludzkiej, którego bawią ludzkie wady i śmieszności”⁷⁸, które stara się za każdym razem skomentować za pomocą przysłów. Widzi też w nim człowieka, który „potrafi reagować szlachetnie, po ludzku”⁷⁹. Z drugiej strony opisuje go jako „monomana, dla którego konflikty w jego otoczeniu rodzinnym są tylko pretekstem do »wyżycia się w swym hobby«”⁸⁰. Sprawia to, że Jowialskiego czytelnik postrzega jako moralnie dwuznacznego.

72 W. Weintraub, *op. cit.*, s. 33.

73 *Ibidem*, s. 71.

74 A. Fredro, *op. cit.*, s. 137.

75 *Ibidem*, s. 93.

76 W. Weintraub, *op. cit.*, s. 30.

77 H. Markiewicz, *op. cit.*, s. 156.

78 W. Weintraub, *op. cit.*, s. 30.

79 *Ibidem*, s. 33.

80 H. Markiewicz, *op. cit.*, s. 163.

Przysłowia używane przez Jowialskiego jako odbicie stereotypów

Niezaprzeczalny jest fakt nadfrekwencyjności przysłów używanych przez Fredrę w *Panu Jowialskim*. Badacze nie potrafią jednoznacznie ustalić celowości takiego zabiegu. Jednakże najbardziej prawdopodobne jest stwierdzenie, że Fredro świadomie umieszcza w ustach Jowialskiego stereotypowe przysłowia, aby poprzez kreację tytułowego bohatera umniejszyć znaczenie utartych zachowań językowych. Pokazuje, że większość z nich nie niesie za sobą dobrych wzorców, a ich nałogowe stosowanie może przynosić odwrotny skutek do zamierzonego. Ponadto ciągle bezrefleksyjne stosowanie wielu przysłów prowadzi do stagnacji rozwoju językowego.

Jednym ze stereotypów przedstawionych w *Panu Jowialskim* jest stereotyp mówiący o staropanieństwie, dotyczący dwudziestoletniej Heleny. Polega na przekonaniu, że kobieta powyżej określonego wieku przestaje być traktowana jako możliwa kandydatka do zamążpójścia. Helena marzy o prawdziwej miłości i nie chce zostać żoną Janusza jedynie ze względów obyczajowych. Jowialski, powielając utarte w społeczeństwie schematy, powtarza wnucze, że zbyt długie czekanie nie będzie dla niej korzystne. Popiera to przysłowiami – *lepszy wróbel w garści niż kanarek na powietrzu*⁸¹, *lepszy rydz niż nic*⁸². Używa ich, aby podać w wątpliwość zdanie wnuczki, że „lepiej nie mieć męża, jak mieć niedobrego”⁸³. Dodatkowo krytykuje Helenę za jej naiwne oczekiwanie na lepszego kandydata, mówiąc: „dobry chleb kiedy nie ma kołacza”⁸⁴. Kolejny stereotyp dotyczy kwestii materialnych. Twierdzono, że w małżeństwie ważniejsze są korzyści pieniężne od szczerej miłości. Helena, argumentując swoją niechęć do Janusza, mówi: „Ma majątek – nie przeczę. Ale ja nie dbam o złoto; czystą miłość, niezawisłą od podłej rachuby, szacować mogę”⁸⁵. Jowialski, starając się zburzyć dla niego nieważne ideały, odpowiada: „Miłość bez pieniędzy, wrota do nędzy”⁸⁶.

Bohater jako zwolennik starego porządku poucza również Ludmira co do wyboru żony. Tym samym powtarza przysłowia, które dla niego są niepodważalną mądrością, a w rzeczywistości są odbiciem stereotypów zakorzenionych w społeczeństwie – *dobra żona, męża korona*⁸⁷, sugeruje tym samym, że Ludmir jako mężczyzna z aspiracjami powinien uważnie wybierać kandydatki na narzeczoną. Nie jest on w takiej samej sytuacji co Helena, która po prostu powinna mieć męża. Do tego samego aspektu odnosi

81 A. Fredro, *op. cit.*, s. 34.

82 *Ibidem*, s. 35.

83 *Ibidem*.

84 *Ibidem*, s. 45.

85 *Ibidem*, s. 39.

86 *Ibidem*.

87 *Ibidem*, s. 139.

się kolejne przysłowie, którym Jowialski obdarowuje swojego gościa: „*Zła żona, zły sąsiad, diabeł trzeci – jednej matki dzieci*”⁸⁸.

W komedii występuje także stereotyp dotyczący relacji rodzinnych. Polega na przekonaniu, że kobiety nie powinny mieć prawa głosu. Według Jana, żona przez cały czas poniża go i nie liczy się z jego zdaniem. Sam o sobie mówi: „Powiada, że ja i miotła – obojeśmy sprzęty domowe”⁸⁹. W odpowiedzi Jowialski przytacza kolejne przysłowie: „*Biada temu domowi, gdzie krowa dobodzie wołowi*”⁹⁰. Oznacza to, że pozycja kobiety według tytułowego bohatera musi ograniczać się do utrzymywania ciepła ogniska domowego, a wszystkie decyzje powinny być podejmowane przez głowę rodziny – mężczyznę. Taką schematyzującą zasadę stosuje Jowialski również w swoim małżeństwie. Jowialska to jedynie cień męża. Ona jako jedyna śmieje się z jego przysłów i dykteryjek. Nie jest jednostką niezależną – zawsze musi być koło niej mąż.

Podsumowanie

Stereotypy są zakorzenione w języku. Mając za podstawę książkę Bartmińskiego⁹¹, można stwierdzić, że nie ma przed nimi ucieczki, a walka z tymi tworam językowymi jest z góry skazana na porażkę. Fredro prawdopodobnie był tego świadomy. Poprzez nadfrekwencyjne ich używanie wskazuje na ich schematyczność. Ponadto poprzez kreację tytułowego bohatera udowadnia, że społeczeństwo polskie potrzebuje zmian, a bezmyślne powtarzanie utartych schematów tego nie ułatwia. Jak pisze Ignacy Chrzanowski w dziele *O komedjach Aleksandra Fredry*: „Jowialski jest symbolem zasklepienia się umysłu ludzkiego w zaczarowanym kole martwych idei”⁹². Dorota Siwicka w *Śmiechu Jowialnym* pisze, że dowcip Jowialskiego polega na redukowaniu wszystkiego do starych formułek i reguł; stąd wniosek, że „rzeczywistość nie ma siły, żeby przynieść coś nowego”⁹³.

Fredro wielokrotnie musiał mierzyć się z przykrymi słowami krytyków literackich, którzy opisywali jego dzieła jako błahe i trywialne. W 1839 r. z tego powodu zaprzestał swojej działalności pisarskiej aż na paręnaście lat. Barbara Lasocka-Pszoniak o Fredrze pisze tak:

wyduje się, że był człowiekiem raczej skrywającym swoje myśli i odczucia przed innymi. Nawet przed najbliższymi. Może wynikało to z jego nadwrażliwości, poczucia małowartościowości, a jednocześnie strasznie silnej potrzeby potwierdzania się wobec siebie i uznania przez innych⁹⁴.

88 *Ibidem*.

89 *Ibidem*, s. 44.

90 *Ibidem*.

91 J. Bartmiński, *op. cit.*, s. 106.

92 I. Chrzanowski, *op. cit.*, s. 289.

93 H. Markiewicz, *op. cit.*, s. 164.

94 B. Lasocka-Pszoniak, *Fredro – Teatr – Literatura*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1976, R. 11, s. 89.

Dowodem na to, że owe uznanie otrzymał, jest fakt, iż jego twórczość nie została zapomniana. Pośmiertnie uzyskał tytuł „najświetniejszego komediopisarza polskiego wszystkich czasów”⁹⁵. W swoich dziełach ukrywał cenne przekazy i wskazówki, jednak wielu odbiorców nie potrafiło ich odczytać. Reasumując, nadfrekwencyjność przysłów w omawianym *Panu Jowialskim* z pewnością nie jest dziełem przypadku. Autor celowo użył takiego zabiegu, aby udowodnić, że ciągłe używanie utartych schematów, jakimi są przysłowia, spowoduje stagnację językową, a co za tym idzie – społeczną. Fredro miał niesamowitą zdolność diagnozowania współczesnego sobie świata i społeczeństwa. Stwierdza to cytowana już Barbara Lasocka-Pszoniak:

wyjatkowość zjawiska w literaturze, jakim jest Aleksander Fredro, wynika ze świadomego odrzucenia innych, współczesnych kierunków w sztuce dramatycznej i pielęgnowania własnego sposobu tworzenia. Tylko aby odrzucić to, co proponują wielcy z tego samego pokolenia, i iść własną drogą, trzeba całą tę współczesność dobrze znać. Komедie Fredry są niezbitym dowodem, że pisarz znał zarówno to, co należało już do tradycji, jak i to, co tę współczesność stanowiło.

Warto podkreślić, że jego twórczość jest wciąż obecna we współczesnej kulturze. Potwierdza to autorka i reżyserka Krystyna Janda, konstatując: „Fredro jest doskonały. Nie wolno w nim ruszać niczego! Nic, tylko grać”⁹⁶.

BIBLIOGRAFIA PODMIOTOWA

Fredro A., *Pan Jowialski*, wyd. trzecie zmienione, Wrocław–Warszawa–Kraków 1968.

BIBLIOGRAFIA PRZEDMIOTOWA

Bartmiński J., *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin 2009.

Boy-Żeleński T., *Obrachunki fredrowskie*, Warszawa 1934.

Chrzanowski I., *Jowialski – symbol. (Z wykładów uniwersyteckich o Fredrze)*, „Głos Narodu” 1917, nr 83.

Chrzanowski I., *O Komediach Aleksandra Fredy (1866-1940)*, Kraków 1917.

Kleiner J., *Od wielkiej poezji emigracyjnej do literatury nowego państwa polskiego*, t. 2: *Zarys dziejów literatury polskiej*, Lwów 1939.

Kordys J., Ulatowska H., Kądziałowa D., Sadowska M., *Z badań nad przysłowiami. Wstęp do neuro-paremiologii*, „Pamiętnik Literacki” 2001, nr 4.

Krzyżanowski J., *Szkice folklorystyczne*, t. 3: *Wokół legendy i zagadki z zagadnień przysłowioznawstwa*, Kraków 1980.

„Kurier Warszawski” 1845, nr 125, red. L.A. Dmuszewski.

Lasocka-Pszoniak B., *Fredro – Teatr – Literatura*, „Rocznik Towarzystwa Literackiego imienia Adama Mickiewicza” 1976, R. 11.

Lippmann W., *Public opinion*, New York 1922,

Literatura polska. Przewodnik encyklopedyczny, t. 2, Warszawa 1985.

Lutomierski M., *Aleksander Fredro: szkic do portretu*, <https://glas.umk.pl/wiadomosci/?id=30257>.

Markiewicz H., *Lekcje Pana Jowialskiego*, „Pamiętnik Literacki” 1999, nr 90/3.

Mikołajewski J., *Komedia ludzka*, „Gazeta Wyborcza”, 14-15 października 2023.

Pini T., *Literatura polska w latach 1796-1863*, t. 3: *Polska, jej dzieje i kultura*, Warszawa 1931.

Poklewska K., *Aleksander Fredro*, Warszawa 1977.

⁹⁵ A. Witkowska, R. Przybylski, *op. cit.*

⁹⁶ J. Mikołajewski, *op. cit.*, s. 29.

- Skubalanka T., *Styl językowy komedii Aleksandra Fredry*, „Pamiętnik Literacki” 1977, nr 68/2.
Słownik pojęć i tekstów kultury, red. E. Szczęsna, Warszawa 2002.
Szubański K., *Nauka w Polsce*, 8 lutego 2019, <https://naukawpolsce.pl/aktualnosci/news%2C32756-%2Cpsycholog-nie-jestesmy-w-stanie-funkcjonowac-bez-stereotypow.html>.
Szyjkowski M., *Dramat w Polsce*, cz. 2: *Dzieje literatury pięknej w Polsce*, wyd. 2, Kraków 1936.
Weintraub W., *Komedia o humorystach: „Pan Jowialski”*, „Pamiętnik Literacki” 1979, nr 70/4.
Wielka Encyklopedia PWN, Warszawa 2002.
Witkowska A., Przybylski R., *Romantyzm*, Warszawa 2007.
Zapolska G., *Z teatru („Pan Jowialski” Fredry)*, „Słowo Polskie” 1900, nr 505.

Milena Musiał – uczennica klasy czwartej I Liceum Ogólnokształcącego im. E. Dembowskiego w Zielonej Górze, a także klasy piątej Państwowej Szkoły Muzycznej I i II stopnia. Saksofonistka, pianistka i wokalistka. W wolnym czasie uwielbia tworzyć własną muzykę, a także zaczytywać się w kryminałach. Niezwykle ceni sobie czas, który może spędzić z najbliższymi.