

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

————— TOM TRZECI —————

AKSJOSFERA DUSZY – DUSZA W AKSJOSFERZE

POD REDAKCJĄ JOANNY JUREWICZ, EWY MASŁOWSKIEJ I DOROTY PAZIO-WŁAZŁOWSKIEJ



INSTYTUT SLAWISTYKI
POLSKIEJ AKADEMII NAUK



FUNDACJA
SLAWISTYCZNA

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

INSTYTUT SŁAWISTYKI POLSKIEJ AKADEMII NAUK
FUNDACJA SŁAWISTYCZNA

ANTROPOLOGICZNO-JĘZYKOWE WIZERUNKI DUSZY
W PERSPEKTYWIE MIĘDZYKULTUROWEJ

————— TOM TRZECI —————

AKSJOSFERA DUSZY – DUSZA W AKSJOSFERZE

POD REDAKCJĄ JOANNY JUREWICZ, EWY MASŁOWSKIEJ I DOROTY PAZIO-WŁAZŁOWSKIEJ

WARSZAWA 2018



Recenzje

Zdzisław Darasz, Jadwiga Kowalikowa, Aleksandra Niewiara

Publikacja powstała w ramach zadania „Międzynarodowa konferencja naukowa *Dusza w aksjoserze – aksjosfera duszy*”, finansowanego w ramach umowy 695/P-DUN/2017 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.



Ministerstwo Nauki
i Szkolnictwa Wyższego

Okładka

Barbara Grunwald-Hajdasz

Redaktor prowadząca

Barbara Grunwald-Hajdasz

Redaktorzy językowi

Anna Boguska, Martina Ivanová, Dorota Leśniewska, Marjan Markovikj,
Dorota Muszyńska-Wolny, Dorota Pazio-Włazłowska, Piotr Styk,
Roman Tymoshuk, Anna Żebrowska

Skład i łamanie

Andrzej Cedro

przy współudziale Beaty Jankowskiej i Marka Grabowskiego

© Copyright by Joanna Jurewicz, Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska,
& the respective authors, 2018

This is an Open Access book distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 3.0 PL License (creativecommons.org/licenses/by/3.0/pl/), which permits redistribution, commercial and noncommercial, provided that the book is properly cited.

e-ISBN: 978-83-64031-87-8

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88, wydawnictwo@ispan.waw.pl, www.ispan.waw.pl

Spis treści

Wstęp (<i>Ewa Masłowska</i>)	9
--------------------------------------	---

Część pierwsza

Dusza z perspektywy humanistyki

Rozdział 1. „Metafizyka” i „psychologia” – dwie narracje o duszy i ciele (analiza lingwistyczno-kulturowa) (<i>Dorota Filar</i>)	17
Rozdział 2. Gdy mózg duszę odmienia – perspektywa neuropsychologiczna (<i>Agnieszka Maryniak</i>)	45
Rozdział 3. Душа как орган оценки и оценка души (<i>Галина И. Кабакова</i>) ..	57
Rozdział 4. Trzy dusze polskiego chłopca (<i>Izabella Bukraba-Rylska</i>)	73
Rozdział 5. В поисках ДУШИ ДОМА – заметки на полях аксиологического портрета (<i>Дорота Пазюо-Влазловская</i>)	89
Rozdział 6. Obraz dětské duše a jejích hodnot v komunikaci česky hovořících matek (<i>Lucie Saicová Římalová</i>)	105

Część druga

Konceptualizacja duszy w języku

Rozdział 7. О душевных болезнях по данным разных языков (<i>Елена Н. Руденко, Фан Сян</i>)	121
Rozdział 8. Душевная боль в русском, украинском и словацком лингвокультурном пространстве по данным свободного ассоциативного эксперимента (<i>Наталья Б. Корина</i>)	129
Rozdział 9. Dusza w hebrajskich idiomach i powiedzeniach biblijnych (<i>Roman Marcinkowski</i>)	143
Rozdział 10. Paradoxy duszy chrześcijańskiej w świetle dylematów przekładowych (<i>Renata Grzegorzczkova</i>)	179
Rozdział 11. „Moja duša... dobre vie”: biblická definícia duše (hebr. <i>nefeš</i> , gr. <i>psyché</i>) a epistemológia vtelesnenej kognície – staroveký zdroj moderného konceptu? (<i>Róbert Bohát</i>)	187
Rozdział 12. Душа в словаре, речи и сознании носителя языка (<i>Ольга Е. Фролова</i>)	223
Rozdział 13. Аксиосфера души по данным украинской фразеологии и паремииологии (<i>Марина М. Валенцова</i>)	235

Rozdział 14. Dusza jako wartość: mitologiczno-chrześcijańskie wyobrażenia duszy we frazeologii ukraińskiej (<i>Iryna Chybor</i>)	253
Rozdział 15. Duša a jej axiologicke aspekty v slovenskej frazeológii (<i>Anna Gálisová</i>)	263
Rozdział 16. Аксиологічний аспект функціонування лексеми <i>душа</i> та похідних від неї у зверненій мові українців (<i>Мар'ян Скаб</i>)	275
Rozdział 17. Аксиологічний вимір українського концепту „душа” (<i>Марія Скаб</i>)	285
Rozdział 18. Przymiotniki pochodne od leksemu <i>dusza</i> w świetle współczesnych wyrazów bliskoznacznych (<i>Iwona Burkacka</i>)	297
Rozdział 19. Аксиологический аспект души с точки зрения болгарской паремиологии (<i>Йоанна Кирилова</i>)	315
Rozdział 20. Ценность человеческой души в зеркале (де)мотивационных постеров (<i>Ольга Макаровска</i>)	325
Rozdział 21. Македонската душа и душата во македонскиот јазик (<i>Виолета Николоска, Веселинка Лаброска</i>)	345

Część trzecia

Dusza w języku i kulturze tradycyjnej – w folklorze, obrzędach, rytuałach i wierzeniach

Rozdział 22. Miłosierdzie – przepustka duszy do nieba. Boski i ludzki wymiar miłosierdzia – w ujęciu etnolingwistycznym (<i>Ewa Masłowska</i>)	357
Rozdział 23. <i>Добра душа нап'еца з каўша</i> , или одна из ипостасей души в белорусских текстах народной культуры (<i>Алла Кожинова</i>)	393
Rozdział 24. Bytowanie duszy w ciele z perspektywy etnolingwistycznej (<i>Joanna Szadura</i>)	403
Rozdział 25. Język – wierzenia – wartości – tureckie imiona magiczne z komponentem DUSZA (<i>Kamila Barbara Stanek</i>)	427
Rozdział 26. <i>Nezaprodám duši svou</i> . Duše jako hodnota: k etickému profilu duše v češtině (<i>Irena Vaňková</i>)	453
Rozdział 27. Motyw duszy w azerbejdżańskiej literaturze folklorystycznej (<i>Shahla Kazimova</i>)	485
Rozdział 28. Duše v českých pohádkách a pověstech (<i>Ladislav Janovec</i>)	495
Rozdział 29. Душа как предмет этноконфессионального диалога (на материале народных религиозных верований) (<i>Ольга В. Белова</i>) ...	505
Rozdział 30. Dusza i sąd szczegółowy w wierzeniach ludowych mieszkańców w Opoczyńskim i Radomskim (<i>Zdzisław Kupisiński</i>)	519
Rozdział 31. Dusza jako przekazicielka wartości. Wybrane narracje pierwszoosobowe w polskich i rumuńskich napisach nagrobnych (<i>Karina Stempel-Gancarczyk</i>)	531

Rozdział 32. Интерпретация понятия душа в севернорусских и верхненемецких говорах (<i>Михаил М. Кондратенко</i>)	563
Rozdział 33. Folklorne koncepcije duše kao životinje (zoopsihonavigacije): folklorno kršćanstvo kao kontrapunkt kristijanizirnoj dogmi, i danas (<i>Suzana Marjanić</i>)	573

Część czwarta

Dusza w aksjosferze artystycznej: w literaturze i w sztuce

Rozdział 34. «Дзве душы» як філасофска-псіхалагічны і эстэтычны феномен пераходнай эпохі (на матэрыяле беларускай прозы першай трэці XX ст.) (<i>Алена І. Белая</i>)	587
Rozdział 35. „Sztuka jako krzyk duszy”. Twórczość Gustava Vigelanda w interpretacji Stanisława Przybyszewskiego (<i>Grażyna Różańska</i>)	599
Rozdział 36. Wyobrażenia duszy we współczesnej literaturze tanatycznej adresowanej do najmłodszych i ich opiekunów (<i>Igor Borkowski</i>)	613
Rozdział 37. Aksjologia duszy w baśniach artystycznych niemieckiego romantyzmu – <i>Przedziwna historia Piotra Schlemihla</i> Adelberta von Chamisso oraz <i>Ondyna</i> Friedricha de la Motte Fouqué (<i>Andrey Kotin</i>)	625
Rozdział 38. Wartość duszy w zaświatach. Zaślubiny duszy z Bogiem w tryptyku <i>Sąd Ostateczny</i> Hansa Memlinga (<i>Beata Purc-Stepniak</i>)	643
Rozdział 39. А душу можно ль рассказать? Поэтические и разговорные метафоры души (<i>Людмила Л. Фёдорова</i>)	693

Część piąta

Dusza – duchowość w perspektywie religijności chrześcijańskiej

Rozdział 40. Droga miłości w duchowości <i>Sacré Coeur</i> – na przykładzie orędzia Jezusowego przekazanego s. Józefie Menéndez (<i>Irena Mytnik</i>)	713
Rozdział 41. Rozważania o wartości duszy w wybranych tekstach literatury mistycznej i medytacyjnej polskiego baroku (<i>Beata Łukarska</i>)	725
Rozdział 42. <i>Dusza k Bogu vzdycha...</i> Z „dusznych” sporów czeskiego średniowiecza (<i>Zdzisław Kłos</i>)	747
Rozdział 43. Tóra v duši, v nitru, v srdci je „lepší“ než Tóra napsaná na kamenných deskách. Funkce prostorového představového schématu v jazyce a teologii knihy Jeremjáš (<i>Ivana Procházková</i>)	761
Rozdział 44. „Dusza luterska”? – Próba antropologicznej interpretacji duszy w pismach Marcina Lutra (<i>Beata Kubok</i>)	777

Część szósta**Dusza – duchowość w kulturach Orientu i starożytnego Egiptu**

Rozdział 45. Dusza, czyn i odpowiedzialność we wczesnym hinduizmie (<i>Joanna Jurewicz</i>).....	795
Rozdział 46. Aksjosfera duszy. Smutek w kulturze Iranu (<i>Sylwia Surdykowska-Konieczny</i>).....	805
Rozdział 47. Konceptualizacja pojęcia <i>dusza</i> w staroegipskich <i>Tekstach</i> <i>Piramid</i> (<i>Joanna Popielska-Grzybowska</i>).....	821
Rozdział 48. <i>RŪḤ</i> i <i>NAFS</i> . O koranicznej koncepcji DUSZY (<i>Beata Abdallah-Krzepkowska</i>)	845

Wstęp

Monografia *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* jest drugim dziełem wielu autorów w serii *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Wielokulturowe ujęcie problematyki duszy pozwala na wgląd w jej realizację w skali mikro, skupione na narodowej/regionalnej specyfice, jak też w skali makro – ukierunkowane na uniwersalne wartości przypisywane duszy z punktu widzenia duchowych potrzeb człowieka, które dają się zaobserwować w kulturach ludów odległych od siebie tak w czasie, jak i w przestrzeni.

Niniejszy tom stanowi kontynuację międzynarodowej i interdyscyplinarnej debaty nad antropologiczno-językowymi wizerunkami duszy w perspektywie międzykulturowej, rozpoczętej w 2015 roku w ramach konferencji *Świat oczyma duszy – dusza w oczach świata*, która zaowocowała dwutomową publikacją pod tym samym tytułem¹. Rozprawy zawarte w tym tomie stanowią pokłosie kolejnej konferencji z tego cyklu, poświęconej problematyce aksjologicznej, która odbyła się w Warszawie w 2017 roku². Ze względu na to, że wielu autorów było uczestnikami obu tych sesji, ich teksty stanowią niekiedy nawiązanie do uprzednio podjętych rozważań lub ich rozwinięcie.

Na monografię składa się 48 rozdziałów, ujętych w sześciu częściach, podejmujących fundamentalne tematy ludzkiej egzystencji, poddane refleksji aksjologicznej, które znajdują wyraz w tekstach kultury, w języku potocznym i artystycznym, a także zajmują poczesne miejsce w debacie antropologicznej, psychologicznej, metafizycznej i teologicznej:

¹ Masłowska Ewa, Pazio-Wlazłowska Dorota (red.), 2016, *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego; Kapelańska Magdalena, Masłowska Ewa, Pazio-Wlazłowska Dorota (red.), 2016, *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 2: *Świat oczyma duszy*, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

² Druga międzynarodowa konferencja cyklu *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* pt. *Aksjosfera duszy – dusza w aksjosferze* odbyła się w Warszawie w dniach 19–21 października 2017 roku i była zorganizowana przez Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego oraz Fundację Slawistyczną. Zadanie finansowane w ramach umowy 695/P-DUN/2017 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

- 1) Dusza z perspektywy humanistyki.
- 2) Konceptualizacja duszy w języku.
- 3) Dusza w języku i kulturze tradycyjnej – w folklorze, obrzędach, rytuałach i wierzeniach.
- 4) Dusza w aksjoserferze artystycznej: w literaturze i sztuce.
- 5) Dusza – duchowość w perspektywie religijności chrześcijańskiej.
- 6) Dusza – duchowość w kulturach Orientu i starożytnego Egiptu.

Część pierwszą – *Dusza z perspektywy humanistyki* – otwiera rozdział autorstwa Doroty Filar poświęcony dwóm wielkim narracjom o duszy i ciele z perspektywy metafizyki i psychologii, wzajemnie na siebie oddziałujących i kształtujących sposób myślenia współczesnego człowieka. Perspektywa psychologiczna – z punktu widzenia neuropsychologii – obecna jest również w rozdziale drugim, w którym Agnieszka Maryniak podjęła próbę wyjaśnienia procesów chorobowych zachodzących w mózgu, powodujących zmiany w osobowości (duszy). Natomiast do „cielesnej narracji” o duszy nawiązuje rozprawa Galiny Kabakovej przez ukazanie funkcji uczuciowych duszy w relacji do innych organów ciała (zwłaszcza serca) odpowiedzialnych za emocje. Ze sferą ekspresji uczuciowej wiąże się tekst autorstwa Doroty Pazio-Włazłowskiej poświęcony metaforze duszy domu w lingwokulturze rosyjskiej. Socjologiczne ujęcia zostały zaprezentowane w rozważaniach Izabelli Bukraby-Rylskiej – o próbach manipulacji duszą chłopca oraz Lucie Saicovej Římalovej – o duszy dziecka w dyskursie prowadzonym przez matki na forach internetowych.

Część druga, poświęcona konceptualizacji duszy w języku, zawiera 15 rozpraw, w których wielojęzyczne obrazy duszy i przypisywane jej wartości zaprezentowane zostały w pracach opartych na różnych poziomach języka:

a) na bazie frazeologii i paremiologii Marina Valencova rekonstruuje aksjologiczne wyobrażenie duszy w języku ukraińskim, Iryna Chybor bada mityczno-chrześcijańskie wyobrażenia duszy w tymże języku, Anna Galisová bada współzależność wartości duchowych i pojęcia duszy w słowackim językowym obrazie świata, Joanna Kirilova kieruje uwagę na funkcjonowanie konceptu duszy w aspekcie aksjologicznym w języku bułgarskim, Violeta Nikolovska i Veselinka Laborska badają semantykę i frazeologię leksemu *dusza* we współczesnym języku macedońskim w konfrontacji z definicją duszy bizantyjskiego teologa i świętego, Maksyma Wyznawcy;

b) opierając się na danych leksykograficznych i semantycznych, Olga Frolova śledzi zmiany w zakresie znaczenia i użycia leksemu *dusza* w ciągu dwóch ostatnich stuleci w języku rosyjskim, Marija Skab prezentuje koncept duszy w języku ukraińskim (z odniesieniem do innych języków słowiańskich) na podstawie słowników historycznych i współczesnych – etymologicznych, frazeologicznych i asocjacyjnych. Natalia Korina prezentuje wyniki eksperymentu asocjacyjnego na temat bólu duszy w językach ukraińskim, słowackim i rosyjskim, Roman Marcinkowski odtwarza znaczenie *duszy* (nefesz) na podstawie idiomów i metafory

w biblilii hebrajskiej, a Róbert Bohát ukazuje rolę duszy jako podmiotu poznającego i doznającego (emocjonalnego) w biblijnym językowym obrazie świata. Renata Grzegorzczukowa z kolei podejmuje problematykę związaną z semantyką duszy w przekładach biblijnych, wskazując na trudności, jakie niesie ze sobą wieloznaczność terminu. Kwestie nominacji stanów chorobowych, wskazujących na brak równowagi psychicznej (choroby duszy), w trzech językach (chińskim, rosyjskim i angielskim) przedstawili Elena Rudenko i Fang Xiang;

c) Iwona Burkacka – na danych słowotwórczych – analizuje semantykę przymiotników złożonych typu *wielkoduszny*, *małoduszny* (derywatów od leksemu *dusza*), a Marijan Skab przedstawia funkcjonowanie leksemu *dusza* i jego derywatów w ukraińskich aktach komunikacji;

d) na postawie analizy internetowych memów (motywatorów, a zwłaszcza demotywatorów) Olga Makarowska bada obraz wartości (cech, jakości) przypisywanych duszy współcześnie w stosunku do cech archetypowych pojęcia.

Odmienne, narodowo-specyficzne językowe obrazy duszy w świecie wartości wyłaniają się zwłaszcza z analiz etnolingwistycznych, zawartych w części trzeciej, gdzie kod kulturowy z językowym zostały potraktowane łącznie. Uwzględnienie bazy wierzeniowej oraz materiału folklorystycznego pozwoliło na odkrycie znaczeń, które realizują się w konkretnych kontekstach kulturowych. W części etnolingwistyczno-folklorystycznej o problematyce winy, kary i grzechu traktują rozprawy Ewy Masłowskiej na temat konceptu miłosierdzia jako przepustki duszy do nieba w polskiej kulturze ludowej oraz Zdzisława Kupisińskiego o ludowych wyobrażeniach bożego sądu szczegółowego, jaki czeka duszę po śmierci. Joanna Szadura podejmuje próbę rekonstrukcji typowych dla polskiej kultury tradycyjnej wyobrażeń obecności duszy w ciele na podstawie analizy leksyki i tekstów gwarowych. Alla Kozhinova prezentuje problematykę kształtowania się trójdzielonego konceptu osoby ludzkiej (ciało – dusza – duch) w kulturze wschodniosłowiańskiej. Rozdział Kamili Stanek wprowadza w tajniki „projektowania duszy” dziecka w tradycji tureckiej poprzez nadawanie mu imion, zawierających przesłanie dotyczące duszy. Problem etyczny w odniesieniu do profilowania duszy w kulturze czeskiej podejmuje Irena Vaňková, a Ladislav Janovec, opierając się na czeskim materiale folklorystycznym, ukazuje ludowo-chrześcijański sposób pojmowania wartości duszy jako środka wymiany/zapłaty za wymierne korzyści (zaprzedanie duszy diabłu), co wskazuje na jego pogańskie podłoże. Podobnie Shahla Kazimova, w rozdziale poświęconym azerskiej twórczości ludowej, odkrywa pradawne, przedislamskie warstwy wierzeń totemistycznych i animistycznych zawarte w sposobie postrzegania duszy. Rozważania Olgi Belovej wprowadzają w świat międzywyznaniowych interferencji żydowsko-wschodniosłowiańskich w kwestii pojmowania duszy, a Mihail Kondratenko, porównując leksykę gwar północnorosyjskich i wysokoniemieckich, dowodzi, że ich peryferyjne położenie z dala od kulturowych centrów determinuje językowy konserwatyzm, a analiza leksyki i semantyki związanej z duszą odsłania archetypowe warstwy tradycji oraz oceny duszy jako najważniejszego atrybutu człowieczeństwa. Karina Stempel-

Gancarczyk opisuje dialogi żywych z duszami zmarłych, jakie „słyszać” na cmentarzach prawosławnych w Rumunii i nekropoliach katolickich w Polsce. Analiza inskrypcji umieszczanych na tablicach nagrobnych ujawnia mediacyjną rolę duszy w kontaktach z rzeczywistością nadprzyrodzoną przypisywaną jej przez członków rodziny zmarłego, którzy oczekują od niej rad, modlitw i wsparcia. Rozdział ostatni autorstwa Suzany Marjanić kulturowo-językową debatę nad duszą ukazuje z perspektywy nieortodoksyjnej teologii (Johna Wesleya) i filozofii (Toma Regana) w konfrontacji z doktryną kościołów chrześcijańskich, które zaprzeczają istnieniu duszy zwierzęcej.

Część czwarta monografii – poświęcona artystycznym analizom duszy – zawiera 5 analiz literackich i jeden rozdział poświęcony sztuce. Odmienne sposoby kodowania znaczeń wprowadzają zupełnie nową perspektywę w sposobie waloryzacji samej duszy, jak też wartości z nią związanych, zwłaszcza dotyczących wolności artysty. Alena Belaya, stosując metaforę „dwóch dusz” w odniesieniu do prozy białoruskich pisarzy z początku XX wieku, omawia zagadnienie dwoistej natury duszy wspólnotowej (białoruskiej) jako konstruktu kulturowego. Początek wieku stanowi dla aksjologii duszy okres wyjątkowy ze względu na rolę w sztuce, jaką przypisywali jej artyści, czemu zawdzięczała tak wysoki status. W kolejnym rozdziale autorstwa Grażyny Różańskiej znajdziemy porównawczą analizę duszy w modernistycznych koncepcjach artystycznych dekadentów: norweskiego rzeźbiarza Gustawa Vigelanda oraz polskiego krytyka i artysty w jednej osobie – Stanisława Przybyszewskiego, dla których niczym nieskrępowana wolność artystyczna stanowi wyznacznik człowieczeństwa i główny kierunek sztuki. W baśniową rzeczywistość wykreowaną przez reprezentantów niemieckiego romantyzmu (Adelberta von Chamisso i Friedricha de la Motte Fouqué) wprowadza rozdział Andreey Kotina, który poddając analizie dwie odmienne sytuacje utraty duszy przez człowieka: zaprzękanie lub przejęcie jej przez istotę demoniczną, stawia pytanie natury aksjologicznej – „co dokładnie oznacza dusza?” w każdym z tych wypadków. Inny aspekt „utraty duszy” przez śmierć śledzi Igor Borkowski przez analizę literatury tanatycznej przeznaczonej dla dzieci. Podjęta przez Ludmiłę Fjodorovą analiza literackich metafor dotyczących duszy (u rosyjskich poetów i prozaików przełomu XIX i XX wieku) metodą profilowania, skonfrontowana z językiem ogólnym, ukazuje zasadnicze różnice w konceptualizacji pojęcia. Literackie metafory ukierunkowane są na obrazowanie duszy jako pojemnika na uczucia, jako przestrzeni, organu itp., podczas gdy język nieartystyczny profiluje duszę jako agensa, lokalizatora, instrumentu. Ostatni rozdział, zamykający artystyczne wizerunki duszy, autorstwa historyka sztuki Beaty Purc-Stępiak, prowadzi czytelnika przez meandry symboliki (węzła, pierścienia), które ukazują sposób przedstawiania duszy jako niewiasty zaślubionej Bogu w obrazie *Sądu Ostatecznego* Hansa Memlinga z uwzględnieniem szerokiego kontekstu kulturowego łączącego antyk ze światem chrześcijańskim.

Rozprawa o duszy-oblubienicy oraz o obowiązujących rygorach dotyczących sposobu jej przedstawiania stanowi ideologiczny pomost z rozdziałami zawartymi

w części piątej poświęconej duszy i duchowości z perspektywy religijności chrześcijańskiej. Rozważania nad fenomenem duszy otwierają dwa rozdziały oparte na relacjach mistycznych: *Orędziu Jezusowym* przekazanym światu przez siostrę Józefę Menendez ze zgromadzenia Sacré Coeur w tekście Ireny Mytnik oraz dziełach wielkich mistyków baroku – Stefana od św. Teresy (Stefana Kucharskiego) i Bonawentury od św. Stanisława (Stanisława Frezera) w rozprawie Beaty Łukarskiej. Mamy tu też dwa rozdziały skupione na religijnych debatach ideologicznych: średniowiecznym sporze o duszę Jana Husa i Jenka z Pragi (Johannesa von Prag – interpretatora traktatu Arystotelesa *De Anima*) w opracowaniu Zdzisława Kłosa oraz rozprawie o duszy Marcina Lutra zawartej w jego pismach na temat duszy, a poddanej antropologicznej interpretacji w nawiązaniu do myśli Bernarda z Clairvaux i św. Augustyna przez Beatę Kubok. Ideologiczną debatę zamyka artykuł Ivany Procházkovéj, która na podstawie analizy metafor pojęciowych w starotestamentowym kanonie hebrajskim, stawia tezę o przewadze Prawa zapisanego w duszy i jej somatycznych substytutach (jak serce, krew, wnętrze) nad Prawem zapisanym na kamiennych tablicach.

Część szósta przenosi w świat wartości duchowych Orientu i starożytnego Egiptu. Zawarte w tej części rozdziały podejmują problematykę duszy z różnych punktów widzenia: Joanna Jurewicz pisze o etycznej odpowiedzialności duszy jednostkowej we wczesnym hinduizmie (w odniesieniu do filozoficznych partii *Mahabharaty*, gdzie dusza – jak cząstka Absolutu – zdana jest na działania swojego nosiciela), Sylwia Surdykowska-Konieczny traktuje o smutku i tęsknocie jako głównych czynnikach kształtujących duszę Irańczyków, Beata Abdallah-Krzepkowska rekonstruuje konceptualizację duszy w Koranie, rozszerzając analizę o dzieła wykraczające poza Koran – poezję arabską epoki przedmuzułmańskiej, która ma ogromne znaczenie dla badań kulturowych, a Joanna Popielska-Grzybowska przedstawia obraz duszy egipskiej zapisany w Tekstach Piramid, najstarszych religijnych zabytkach piśmienniczych świata.

Oddajemy w ręce czytelników tom zawierający szerokie spektrum ocen duszy, zapisanych w zbiorowej pamięci ludów z różnych części świata. Bogaty zbiór autorskich rozpraw pozwoli odbiorcy spojrzeć z szerszej perspektywy na temat pojmowania duszy w kręgu kultur i języków nie tylko europejskich (głównie słowiańskich), ale i orientalnych, zarówno w ich odmianach ogólnych, jak i regionalnych, lokalnych, w tekstach artystycznych, filozoficznych, publicystycznych, religijnych oraz wypowiedziach potocznych, zebranych w wyniku ankiet lub z internetowych portali i forów dyskusyjnych. Zdajemy sobie sprawę, że zawarte w tomie rozprawy nie przyniosą odpowiedzi na wszystkie pytania, niemniej wyrażamy nadzieję, że będą inspiracją dla badaczy różnych dyscyplin: antropologów kultury, etnolingwistów, etnologów, folklorystów, językoznawców, historyków sztuki, kulturoznawców, ludoznawców, religioznawców oraz innych przedstawicieli nauk humanistycznych.

W imieniu autorów
Ewa Masłowska

Część pierwsza

Dusza z perspektywy humanistyki

Rozdział 1

„Metafizyka” i „psychologia” – dwie narracje o duszy i ciele (analiza lingwistyczno-kulturowa)

Dorota Filar

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Streszczenie

Semantyka w ujęciu poznawczym, kulturowym, antropologicznym nie ogranicza się do wpisywania znaczeń językowych w wąskie ramy definicji. Jest także opisem ludzkiego – psychologicznie, biologicznie i kulturowo motywowanego – sposobu pojmowania świata. Analiza semantyczna staje się odkrywaniem „opowieści o świecie”: „mikronarracji” i „wielkich narracji” wpisanych w znaczenia słów. Moim celem jest ukazanie dwu centralnych dla światopoglądu współczesnego człowieka narracji o duszy i życiu wewnętrznym. Metafizyka i psychologia otwierają dwie krzyżujące się perspektywy, których przenikanie się może (choć nie zawsze musi) powodować rodzaj „pęknięcia światopoglądowego”, budzić niepewność poznawczą współczesnego człowieka. Każde z tych dwóch ujęć inaczej bowiem definiuje pierwiastek duchowy człowieka, każde też odmiennie pozycjonuje duszę względem ciała.

Czy ujęcia te pozostają w konflikcie? Czy we współczesnej polszczyźnie mamy do czynienia z dwiema odrębnymi definicjami duszy, czy raczej widoczna jest tendencja do ich scalania w jedną definicję otwartą, „podążającą” za potrzebami poznawczymi człowieka? Autorka nie pretenduje do jednoznacznego rozstrzygnięcia postawionych pytań, raczej „diagnozuje” współczesne znaczenia, wpisane w językowo-kulturowe narracje o duszy, duchowości i cielesności. Teoretyczną bazę badań stanowią: teoria językowego obrazu świata oraz autorska koncepcja narracyjnego ujęcia semantyki. Analiza zostanie przeprowadzona na podstawie polskich danych leksykograficznych i tekstowych.

Słowa kluczowe: semantyka, językowy obraz świata, narracyjność, dusza/duchowość, ciało, cielesność.

1.1. Wprowadzenie

Ścieżki konceptualne, którymi podąża człowiek, nadając znaczenia słowom, powstają dzięki ludzkim zdolnościom percepcyjnym, doświadczeniom jednostkowym i zbiorowym, dzięki całej naszej wiedzy – kulturowej, naukowej – która ewoluując, zmienia nasz obraz świata. Językowa interpretacja świata staje się więc zarówno elementem indywidualnej świadomości człowieka, jak i ważnym składnikiem myślenia wspólnotowego. Jest to widoczne zwłaszcza w wypadku słów nazywających trudno uchwytnie a zarazem kluczowe dla człowieka treści – takich jak analizowany tu leksem *dusza*. Należy on bowiem do słownictwa o szczególnej „semantycznej wrażliwości” na racje światopoglądowe, założenia dotyczące ludzkiej natury, wyznawany system wartości. Spośród wielu znaczeń tego słowa do niniejszej analizy wybieram dwa, uznając je za kluczowe dla współczesnej polszczyzny¹:

- ‘boski, nieśmiertelny pierwiastek w człowieku’ (*dusza*₁),
- ‘procesy psychiczne, intelektualne człowieka’ (*dusza*₂).

Znaczenia te są wpisane w dwie różne **narracje**, z których każda wypływa z nieco innych źródeł i inaczej porządkuje wiedzę o sensie, celu ludzkiego życia, podsuwa inne odpowiedzi na pytanie: kim jest człowiek i jaka jest ludzka natura? Jedną z nich umownie określimy tu jako narrację metafizyczną, drugą zaś – jako psychologiczną.

1.2. Język jako „wielka narracja”, słowo jako „mikronarracja”

Narracja i opowiadanie „narodziły się wraz z historią ludzkości” (Barthes 1968: 327) i zawsze należały do podstawowych form ekspresji kulturowej oraz indywidualnej, choć pierwotnie łączono je głównie ze strukturą dzieła literackiego². Dziś narracyjność jest jednak rozumiana szeroko, jako uniwersalna kategoria ujmująca scenariusze ludzkiego myślenia i zachowania, naturalny element *human scale* (Fauconnier, Turner 2002: 312). Usystematyzowana refleksja na temat narracji została znacząco pogłębiona przez psychologów, językoznawców, filozofów czy przedstawicieli neuronauk³. Badania te ugruntowały przekonanie, iż podstawową funkcją narracji jest „ujmowanie naszego własnego

¹ Wyraz ma także wiele innych znaczeń: metaforycznych, semantycznie pochodnych czy tekstowych.

² Mam tu na uwadze długą historię terminu *narracja*: od Platona i Arystotelesa, poprzez rozbudowane badania teoretyczno-literackie, aż do dzisiejszych ujęć transdyscyplinarnych.

³ Szeroko na temat rozwoju teoretycznej refleksji piszą autorzy wielu publikacji poświęconych narracji, w badaniach polskich są to np. Katarzyna Rosner (2003); Jerzy Trzebiński (np. [red.] 2002); Anna Burzyńska (2008), Dorota Filar (2013, 2015, 2016b) i inni.

życia oraz rozwijających się w czasie procesów i zdarzeń zachodzących w świecie” (Rosner 2003: 12), jest ona bowiem uniwersalną procedurą poznawczą:

Narratywny twór naszej wyobraźni – opowieść – jest fundamentalnym instrumentem myśli. Zdolności do racjonalnego myślenia zależą od niego. Jest to nasz podstawowy środek spoglądania w przyszłość, prognozowania, planowania i wyjaśniania (Turner 1996: 4–5).

Językoznawstwo od dawna wykorzystuje osiągnięcia teorii scen (Fillmore, np. 1982 i 1985), skryptów (Taylor 2001: 128), scenariuszy (Lakoff 2011: 282–283; Langacker 2009: 708–714), ram⁴, które pozwalają opisywać znaczenia językowe w układach dynamicznych, zdarzeniowych, przyczynowo-skutkowych. Wielu innych badaczy, także polskich, mimo braku bezpośrednich terminologicznych odwołań do narracji, wykorzystuje od dawna taki sposób definiowania, który uwzględnia charakterystyczne narracyjne „narzędzia”, takie jak: podmiot, intencja i cel działania, relacje przyczynowo-skutkowe, następstwo zdarzeń w czasie. Narracyjna „procedura” konceptualna może więc stanowić podstawę ujmowania znaczenia słowa w rozbudowaną, dynamiczną formę, wyodrębniającą „bohatera”, wykorzystującą relacje temporalne i przyczynowo-skutkowe, ukazującą świat w ludzkiej optyce intencji – celu – wartości, odpowiadającą narracyjnemu ujmowaniu rzeczywistości jako *continuum* czasowo-przestrzennego, przyczynowo-skutkowego, umotywowanego kulturowo oraz ideologicznie.

Proponuję więc spojrzeć na język naturalny jak na obrazową opowieść o tym, jak „toczą się” rzeczy w świecie, jak na **rodzaj „wielkiej narracji”**⁵. Powiązane ze sobą fragmenty tak rozumianej „wielkiej” narracji języka można odnaleźć i „odczytać” w jego konkretnych, mniejszych elementach (np. leksykalnych). Tworzą one **mikronarracje**, „zwinięte historie”, które – dzięki wiedzy (kulturowej,

⁴ Zainteresowanie takimi schematami najczęściej łączone jest między innymi z pracami R.C. Schanka, R. Abelsona, a następnie J.M. Mandler (i innych). Uznają oni skrypty (*scripts*), opowiadania (*stories*) czy sceny (*scenes*) za istotne elementy organizacji wiedzy. Inspirujące okazały się także inne koncepcje, analizujące pewne dynamiczne układy wiedzy, np. teoria ram pojęciowych w ujęciu M. Minsky’ego, R. Barsalou, a w obrębie lingwistyki – teoria ram semantycznych np. w ujęciu Ch. J. Fillmore’a. Na gruncie polskim do teorii ram odwołuje się m.in. Ryszard Tokarski w swojej książce poświęconej semantyce barw (Tokarski 1995). Szeroko na ten temat – porównując różne ujęcia, różne dynamiczne teorie schematów – piszę w innym miejscu (Filar 2013: 47–64).

⁵ Koncepcja *metanarracji* („wielkich narracji”) i *mikronarracji* („małych narracji”) zrodziła się w historiozofii – została zaproponowana przez J.-F. Lyotarda (1997); można uznać ją za inspirującą także dla badań semantycznych, jednakże przy zastrzeżeniu, że same terminy *wielkie* i *małe narracje* należy poddać zasadniczej redefinicji na gruncie lingwistyki. Język jest wspólnym „dziełem” społeczności językowo-kulturowej i podobnie jak inne „wielkie kulturowe narracje nie ma jednego autora” (Dryll 2010: 178), przekazuje znaczenia, dotyczące najbardziej istotnych problemów egzystencji człowieka, sądów o świecie i wartości. W swojej propozycji nie podejmuję jednak, co istotne, głównego w książce Lyotarda *Kondycja ponowoczesna* wątku: kryzysu metanarracji, postmodernistycznej nieufności w stosunku do „wielkich narracji” (por. np. Lyotard 1997: 20).

społecznej, doświadczeniowej) – możemy z łatwością „rozwinąć” do ich pełnej postaci: „come up with a story”, posługując się sformułowaniem Gilles’a. Fauconiera i Marka Turnera (2002: 312). Mikronarracje odnajdziemy w znaczeniu większości wyrazów języka naturalnego, które na ogół nie odnoszą się do statycznych obrazów, pozbawionych narracyjnej dynamiki, wręcz przeciwnie, język ukazuje je tak, jak je postrzega człowiek-interpretator: „wplecione w historie”, których bohaterami są zazwyczaj ludzie. Polski leksem *dusza* należy do słów wyjątkowych, gdyż każde z jego dwu kluczowych znaczeń jest „wplecione” w inną opowieść o człowieku.

1.3. Dusza w metafizyce i psychologii a polskie znaczenia językowe *duszy*

Tezy filozofów i psychologów podlegają ciągłej ewolucji, są zależne od stale aktualizowanego stanu badań, od dominującej (w nauce danego okresu) koncepcji człowieka i świata. Czy i w jakim stopniu mogły one wpłynąć na formowanie się znaczeń językowych?

Metafizyka to, najogólniej, nauka o rzeczywistości ponadzmysłowej, ponadfizycznej (por. gr. *metá* – ‘ponad, po, super’ por. Kowalczyk 1997). W języku polskim, potocznie, jako *metafizyczne* określamy właśnie to, „co jest trudne do zrozumienia, np. tajemnicze lub niedostępne zmysłom” (Bańko [red.] 2000). Ewoluuując na przestrzeni wieków, metafizyka była definiowana na różne sposoby⁶. W języku polskim najwyraźniej zaznaczył się wpływ metafizyki chrześcijańskiej: w ogólnojęzykowym, nieterminologicznym sensie słowo *metafizyka* odnosimy bowiem do „problemów takich, jak życie wieczne, śmierć, miłość czy doświadczenie Boga” (Bańko [red.] 2000). W systemowych i tekstowych znaczeniach *duszy* „narracja metafizyczna” jest dziś wyraźnie obecna, mimo iż wiara, że istnieją dusze „pozaziemskie”, pochodzące od Boga, „stanowi część filozofii człowieka, którą nie wszyscy wyznają” (Wierzbicka 1999: 526).

W drugim z omawianych tu znaczeń *dusza* definiowana jest jako ‘psychiczny aspekt człowieka’ (Bańko [red.] 2000), inaczej *psychika*, czyli ‘ogół cech i procesów wewnętrznych człowieka, związanych z jego emocjami, intelektem, predyspozycjami i doświadczeniem życiowym, charakterystycznych dla niego i dających mu określone możliwości’ (Bańko [red.] 2000). ‘Nauka o psychice ludzkiej i przyczynach ludzkiego zachowania’ to zaś – *psychologia* (Bańko [red.] 2000).

⁶ M.in. jako nauka o podstawowych kwestiach dotyczących bytu, jego ostatecznej przyczynie, o tym co podstawowe, konieczne i powszechne; nauka, której przedmiotami są Bóg, dusza ludzka, świat duchowy; w innych ujęciach – poznanie Absolutu jako źródła porządku moralnego, poznanie aprioryczne (Kant); poznanie intuicyjne (Bergson) (na podst. Kowalczyk 1997).

Przedmiot badań psychologów ewoluował w znaczący sposób⁷: od duszy jako stanu emocji, świadomości, po fizjologiczne mechanizmy układu nerwowego motywujące zachowania. Dziś w słownikach języka polskiego znaczenie nawiązujące do wiedzy psychologicznej jest prezentowane jako pierwsze – wyjściowe.

Czy możemy założyć, że znaczenia kluczowych dla człowieka słów pozostają „niewrażliwe” na ewolucję zasobów naukowej wiedzy o świecie? Odpowiedź wydaje się oczywista, ale zobiektywizowana analiza tych zależności wymaga bardziej szczegółowych ustaleń teoretyczno-metodologicznych. Obserwując powyżej naszkicowane zależności, badacz musi bowiem zmierzyć się z problemem granic interpretacji lingwistycznej: czy i w jakim stopniu utrwalone w życiu społecznym teorie, także naukowe (filozoficzne, psychologiczne), światopoglądy, wierzenia wchodzą w zakres analiz semantycznych?

1.4. Znaczenie językowe jako interpretacja świata

Pytania o istotę znaczenia padały od czasów starożytnych, do dziś jednak znaczenia, w tym językowego, nie można uznać za zagadnienie do końca rozpoznane, a tym bardziej – ostatecznie zdefiniowane. Jak wielokrotnie podkreślano: „Nawet najbardziej podstawowe kwestie – takie jak na przykład rola i udział poznania w semantyce – są przedmiotem niekończących się sporów” (Langacker 2009: 48). Współczesny badacz dysponuje jednak rozległą tradycją, całym bogactwem różnorodnych refleksji teoretycznych oraz analitycznych.

W niniejszej pracy, z całą świadomością bogatej tradycji nauk o znaczeniu, odwołuję się do ujęć antropologicznych – poznawczych, kulturowych – w których semantyka jest opisem ludzkiego sposobu pojmowania świata, psychologicznie, biologicznie i kulturowo motywowanego doświadczenia wyrażanego w języku. Współczesne badania tego typu korzystają z bogatego dorobku językoznawstwa kognitywnego, lingwistyki kulturowej, ale także z nieocenionych zdobyczy filozofii języka czy antropologii kulturowej⁸.

⁷ Był on ujmowany np. jako świadome przeżycia (dusza jako ogół bieżących procesów świadomości), historyczno-kulturowy rozwój wyższych funkcji człowieka, aktywne i intencjonalne doświadczenie, procesy percepcyjne, zespoły obiektywnie postrzeganych zachowań ludzkich, „nieświadoma świadomość”, podmiotowość człowieka, socjobiologiczne determinacje ludzkiej natury, fizjologiczne mechanizmy układu nerwowego motywujące zachowania; doceniono także (w refleksji naukowej) tzw. psychologię potoczną – potoczne koncepcje człowieka (por. Łukaszewski 2000).

⁸ Mam tu na myśli inspiracje spuścizną Wilhelma von Humboldta, Edwarda Sapira czy Benjamina L. Whorfa, a także liczne prace, które ukształtowały współczesną mapę badań lingwistycznych, zarówno zaliczane do nurtu kognitywnego, jak i podejmujące zagadnienia kulturowe, antropologiczne (m.in. George’a Lakoffa, Marka Johnsona, Ronalda Langackera, Johna R. Taylora, Charlesa J. Fillmore’a, Anny Wierzbickiej, Gary’ego B. Palmera i Farzada Sharifiana, a także wielu innych badaczy, których nie sposób wymienić w tak skromnym, jak niniejsze, opracowaniu).

Proponowana w niniejszym rozdziale metoda analizy nawiązuje bezpośrednio do badań nad językowym obrazem świata, które od wielu lat wyznaczają jeden z ważnych kierunków polskich badań lingwistycznych⁹. Rozwijane i modyfikowane od kilku dekad, zasadzają się one na przekonaniu, iż językowy obraz świata nie może być definiowany jako „odbicie” rzeczywistości w języku, lecz jako jej podmiotowa – wspólnotowa, intersubiektywna – interpretacja wyrażana w słownictwie, gramatyce, tekstach danego języka, motywowana antropocentrycznie: przez doświadczenie, biologię i kulturę, współzależna ze sferą wartości, przekonań, wierzeń dotyczących człowieka oraz otaczającej go rzeczywistości, a więc – wpisana w całościową ludzką wiedzę o świecie.

Co istotne, językowy obraz świata nie może być uznawany za zespół „statycznych obrazów” utrwalonych w języku. Chcę rozumieć go jako **„dynamiczną, wielowątkową narrację, zbliżoną do naturalnego sposobu rozumienia świata przez człowieka”** (Filar 2013: 186).

1.5. Dwie narracje o duszy we współczesnej polszczyźnie

Każde z dwóch kluczowych znaczeń leksemu *dusza* (*dusza*₁ i *dusza*₂) wywodzi się z innych źródeł wiedzy o świecie, odwołuje się do innych przekonań i ostatecznie – inaczej interpretuje istotę ludzką, wpisując się w odmienną, motywowaną światopoglądowo, językowo-kulturową narrację o człowieku. Te dwie interpretacje nie „narodziły się w języku”, lecz zostały wpisane w znaczenia słów w procesie wielowiekowego rozwoju wiedzy o człowieku, kształtowania przekonań oraz ich przenikania do świadomości zbiorowej.

W skali uniwersalnej można owe dwie źródłowe koncepcje wstępnie określić jako „spirytualizm platoński” i „materializm psychofizyczny”. Ale bliższe polskiej potocznej świadomości językowo-kulturowej niż spirytualizm i materializm są dwa konkretne społecznie usankcjonowane światopoglądy, z których każdy proponuje inny obraz duszy, inaczej interpretuje jej pochodzenie (źródło), jej

⁹ Źródła czy inspiracje badań nad językowym obrazem świata sięgają niemieckiej filozofii (głównie Humboldta) oraz amerykańskiej antropologii kognitywnej (m.in. Edwarda Sapira i Benjamin Lee Whorfa). Niniejszy artykuł wpisuje się jednakże przede wszystkim w nurt obejmujący polskie prace językoznawców lubelskich, zwłaszcza dwóch dużych zespołów badawczych: jeden z nich był skupiony wokół programów badawczych „Językowy obraz świata” oraz „Alternatywne sposoby kształtowania obrazu świata w systemie językowym i tekstach”, w którym pracowali m.in.: Ryszard Tokarski, Anna Pajdzińska, Dorota Filar, Dorota Piekarczyk, Aneta Wysocka, Katarzyna Sadowska-Dobrowolska, Elwira Bolek; drugi zaś – związany z nurtem etnolingwistycznym – reprezentują rozprawy m.in.: Jerzego Bartmińskiego, Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, Ewy Masłowskiej, Joanny Szadury, Urszuli Majer-Baranowskiej, Małgorzaty Brzozowskiej, Marty Nowosad-Bakalarczyk, Beaty Maksymiuk-Pacek, Katarzyny Prorok, Urszuli Bielińskiej-Gardziel, Sebastiana Wasiuty i wielu innych badaczy pracujących w tej metodologii.

relację z somatyczną sferą człowieka oraz związany z duszą „scenariusz zdarzeń”. Owe dwa światopoglądy to:

- tradycyjna religijna interpretacja świata,
- naukowy model rzeczywistości, związany z rozwojem wiedzy – zwłaszcza psychologicznej, przyrodniczej i medycznej.

1.5.1. *Dusza: ‘pierwiastek boski’ versus ‘aspekt psychiczny’*

W zależności od tego, co znaczy dla nas dusza, jej istnienie może być kwestią wiary lub też – można je weryfikować naukowo. Za tymi właśnie dwoma sposobami pojmowania duszy podąża język.

Po pierwsze, w języku polskim *dusza* to **‘pierwiastek boski w człowieku’** – językowy wykładnik trudnej do zweryfikowania intuicji metafizycznej, która pozwala interpretować człowieka w perspektywie religijnej. Po drugie zaś *dusza* to **‘mentalny, psychiczny aspekt człowieka**, wiązany z emocjami, stanami i procesami psychicznymi, myśleniem’ – takie znaczenie jest w dużej mierze zgodne ze współczesną interdyscyplinarną wiedzą (psychologiczną, medyczną) o człowieku. Pierwsze znaczenie wprowadza perspektywę związaną w niniejszej pracy z szeroko rozumianą metafizyką. Drugie zaś – otwiera narrację, którą umownie określam tu jako psychologiczną. Na pierwszy rzut oka nie pozostają one w konflikcie, można by nawet uznać, że „opowiadają o tym samym obiekcie”, definowanym z dwu różnych perspektyw. Dokładniejsza analiza semantyczna pozwala jednak zauważyć, że w każdej z nich zasygnalizowana zostaje inna definicja istoty ludzkiej oraz inna „opowieść o człowieku”. Jedna z istotnych różnic dotyczy sposobu, w jaki rozumiany jest (w każdej z obu narracji) związek duszy z ciałem.

Na ogół przyjmuje się, że wyrażany w polszczyźnie obraz człowieka jest dualistyczny¹⁰ (człowiek jako dusza i ciało), Wierzbicka uznaje, że taka koncepcja człowieka na długo zdominowała całą filozofię i kulturę Zachodu: „Niewątpliwie dualizm stanowi charakterystyczną cechę tradycyjnej obiegowej filozofii Zachodu i wynika z jej tradycyjnie chrześcijańskiego rodowodu” (1999: 530). W „potocznej filozofii”, wyrażaną zwłaszcza w warstwie leksykalno-semantycznej języka (np. w polskiej frazeologii czy w licznych zleksykalizowanych metaforach), wyraźnie wpisane jest przekonanie, iż człowiek „w całości” składa się ze sfery duchowej i cielesnej, które mają „wspólny podmiot” – „ludzkie ja” – obejmujące i scalające zarówno fizyczne jak i duchowe aspekty życia oraz akty poznania¹¹. Jak rozumiana

¹⁰ Potwierdzają to rozległe badania, por. m.in. Renata Grzegorzczkova (1999), Dariusz Czaja (2005), Jolanta Maćkiewicz (2006), Dorota Filar (1993, 2012, 2014, 2016a), Karolina Lisczyk (2012), Agata Piasecka (2013) i wiele innych.

¹¹ Tak pojmowana jedność bytowa ludzkiej osoby nie była jednakże i nie jest kwestią bezsporną w myśli filozoficznej, religijnej, psychologicznej. Cieleśność i duchowość to zagadnienia rozpatrywane bowiem – zależnie od przyjętego światopoglądu – w duchu dualizmu, monizmu (redukcjonizmu),

jest owa duchowo-cieleśna jedność człowieka? W uproszczeniu można stwierdzić, iż z danych leksykalno-semantycznych wyłaniają się dwie ścieżki, z których każda nieco inaczej interpretuje ten ważny problem.

We wszystkich słownikach jako pierwsze prezentowane jest dziś znaczenie „psychologiczne” *duszy*, prawdopodobnie ze względu na fakt, iż jest to obecnie znaczenie w języku polskim dominujące. Kierując się procesem rozwoju semantycznego słowa *dusza* w polszczyźnie, należy jednak rozpocząć analizę od jego pochodzenia. Wiele zaś wskazuje na to, że jest ono „uwikłane w narrację metafizyczną”.

1.6. Dusza w narracji metafizycznej

Jedno z kluczowych znaczeń leksemu *dusza* wiąże się z **religią**; jest ono definiowane np. jako: ‘niematerialna część człowieka, o której sądzi się, że jest nieśmiertelna i że po śmierci człowieka opuszcza jego ciało’ (Bańko [red.] 2000); ‘według większości wierzeń religijnych i kierunków filozofii idealistycznej: niematerialny i nieśmiertelny pierwiastek w człowieku, ożywiający ciało i opuszczający je w chwili śmierci’ (Szymczak [red.] 1996).

1.6.1. Skąd „pochodzi” dusza?

Językowa „narracja metafizyczna” rozpoczyna się od zagadki pochodzenia duszy. Mówimy wprawdzie *dusza ludzka* (podkr. D.F.), niemniej w obrębie omawianego modelu językowo-kulturowego to nie człowiek jest jej twórcą czy źródłem, z którego pochodzi dusza. Trudno jednak znaleźć we współczesnej polszczyźnie ogólnej jednoznaczna wykładnię tej kwestii. Nikłość tego typu poszlak można natomiast wzmocnić hipotezą, wyłaniającą się z danych etymologicznych. Renata Grzegorczykowa, analizując wyniki badań etymologicznych zauważa, że polska jednostka *dusza* semantycznie i morfologicznie wywodzi się z prasłowiańskich słów *duša* i *duch*; przy czym w języku polskim wyraz *dusza* uległ znaczeniowej konkretyzacji i „wskazuje na ‘porcję ducha’, która zlokalizowana zostaje w człowieku. Odpowiada to dokładnie teologiczno-filozoficznej koncepcji duszy jako uzyskującej indywidualność w powiązaniu z materią” (Grzegorczykowa 1999: 337). Co ciekawe, podobny sposób myślenia o duszy został udokumentowany w niektórych starszych słownikach, np. w *Słowniku Warszawskim* (Karłowicz, Kryński, Niedźwiedzki [red.] 1900), w którym przy haśle *dusza* znalazł się m.in. fragment: ‘**Duch indywidualny** (podkr. D.F.), który w połączeniu z ciałem stanowi człowieka’.

pluralizmu czy personalizmu. Wszystkie wymienione paradygmaty są dodatkowo wewnętrznie rozwarstwione. Szerzej na ten temat w Filar 2016a.

Polska świadomość językowo-kulturowa w wielu aspektach niewątpliwie kształtowała się pod wpływem chrześcijańskiej wizji świata, zgodnie z którą to Bóg jest „dawcą” duszy. We współczesnej polszczyźnie nie ma jednak bogatej frazeologii, zleksykalizowanej metaforyki ani takich derywatów semantycznych leksemu *dusza*, które mogłyby jasno udokumentować przeświadczenie o pochodzeniu duszy ludzkiej od Boga. Sygnałem tegoż (niejednoznacznym, który może być rozmaicie interpretowany) może zaś być np. zwrot *oddać duszę Bogu* (‘umrzeć’), pod warunkiem wszakże, iż czasownik *oddać* jest tu rozumiany jako ‘zwrócić coś właścicielowi’, ‘przekazać komuś to, co do niego należy, a co czasowo było w posiadaniu kogoś innego’ (np. *oddać komuś dług*, *oddać książkę do biblioteki* itp.). O związku duszy z Bogiem świadczyć może ewentualnie także zwrot frazeologiczny: *ktoś/człowiek Bogu ducha winny*, niemniej kwestia ta, jak już zaznaczyłam, nie jest w systemie leksykalno-gramatycznym współczesnej polszczyzny interpretowana wyraziście ani jednoznacznie. O wiele więcej można natomiast wyczytać z różnorodnych tekstów¹², zwłaszcza z tych, które przywołują typowe, skonwencjonalizowane obrazy łączone ze słowem *dusza*:

Boże, czemuś dał duszę, co snu musi zebrać, –

I życie, które można tak łatwo odebrać?

I czemuś **mnie** z takiego **utworzył marliwa**,

Że mnie w tę obcą ciemność byle noc porywa?

(Bolesław Leśmian, *Pogrzeb*; podkr. w tekście D.F.)

Bóg, do którego zwraca się podmiot mówiący, „dał duszę” i w ten sposób „utworzył” człowieka. Zwróćmy uwagę na neologizm *marliwo*, powstały od tematu **słotwotwórczego wspólnego leksemom** *umrzeć*, *umierać* w wariantcie takim jak np. w formach *zmarli*, *umarli*. Do tematu tego został dodany charakterystyczny rzeczownikowy sufix występujący np. w wyrazach *tworzywo*, *paliwo*¹³. Zwłaszcza ten pierwszy (*tworzywo*) rzutuje na znaczenie neologizmu, ze względu na bezpośrednie sąsiedztwo czasownika *utworzył*. Ludzkie ciało zostaje więc porównane do nietrwałego, śmiertelnego „tworzywa”, w którym „materializuje się” zamiar Boga. W takich (licznych), obrazujących typowe przekonania, tekstach ujawnia się wpisany w potoczną świadomość scenariusz: człowiek dostaje duszę od Boga, który – łącząc ją z fizycznym (nietrwałym) ciałem – tworzy istotę ludzką.

Elementem wnoszącym do tej całości życie jest dusza, co wynika z licznych związków wyrazowych, w których leksem *dusza* bezpośrednio odnosi się do ‘życia’, np.: *ujść z duszą* (‘z życiem’), *paść/leżeć bez duszy* (‘paść martwym, leżeć jak martwy’),

¹² Nie wykorzystuję tu jednak tekstów religijnych ani teologicznych, choć one najsilniej ukazują związek duszy z Bogiem; nie mogą one jednak – podobnie jak inne teksty specjalistyczne – być świadectwem stanu świadomości potocznej.

¹³ Sufiks *-ywo* to w języku polskim tzw. materiałowy obiekt czynności: *tworzywo* – ‘to, z czego się coś tworzy’, *paliwo* – ‘to, czym się pali albo napędza silnik’ (por. Grzegorzczkova 1984: 347).

wyzionąć ducha/duszę, oddać duszę ('umrzeć'). Wyraźnie poświadczają ten trop zwłaszcza starsze leksykony – np. słownik Lindego (1807–1814), w którym rzeczownikowi *dusza* przysługuje znaczenie metaforyczne 'życie', zaś *bezduszny* – to tyle co 'martwy'.

Renata Grzegorzczkova zauważa, że „polskie nazwy ducha i duszy należą do grupy leksemów, które etymologicznie związane są z prasłowiańskim czasownikiem **duchnąti* 'oddychać, tchnąć' (1999: 333), podobnie więc jak w całej słowiańszczyźnie, są one konceptualnie motywowane wyobrażeniem oddychania. Oddech zaś – jako najważniejszy fizyczny warunek i przejaw życia – motywuje związek *duszy* z **ŻYCIEM**. Niewątpliwie w wypadku „metafizycznej narracji o duszy”, poza podstawą doświadczeniową, istotna jest również tradycja biblijna. O konceptualnych, etymologicznych, semantycznych i motywowanych religijnie związkach życia, *oddechu*, *ducha* i *duszy* w polszczyźnie (i w innych językach) szeroko pisze Anna Pajdzińska (1999); przytacza ona także wiele fragmentów z różnych polskich przekładów Biblii, w których stworzenie człowieka jest związane z obrazem tchnienia Bożego¹⁴.

O tym, że w „narracji metafizycznej” z ciałem łączy się inny wymiar życia niż z duszą, świadczą jednostki frazeologiczne: **życie doczesne**, **życie ziemskie** oraz: **życie wieczne**, **dusza nieśmiertelna**. Przymiotniki *doczesny*, *ziemski* odnoszą się do przemijania, konotują 'nietrwałość'. Zaś *wieczny* i *nieśmiertelny* – dotyczą wymiaru wykraczającego poza te granice. Śmiertelne ciało i żyjąca dalej po śmierci ciała *dusza nieśmiertelna* – te dwa elementy skupiają się w popularnym związku wyrazowym *dusze zmarłych* 'nieśmiertelne dusze ludzi, którzy fizycznie już nie żyją'.

1.6.2. Związek duszy z ciałem

Dusza i ciało stanowią dualistycznie pojmowaną całość, o czym świadczy m.in. frazeologizm *duszą i ciałem* – 'w całości, całkowicie, bez reszty'. Taki model jest w języku polskim realizowany jako METAFORA POJEMNIKA: istnieje *cielesna powłoka*, w której znajduje się dusza (*wielka dusza w małym cielem*), a tę można np. z ciała (z kogoś) *wytrząsnąć/wytrząść*. Ciało ludzkie przynależy do sfery fizycznej, materialnej, można je opisać za pomocą parametrów fizycznych: koloru (por. np. *blade, opalone, smagłe, zaróżowione ciało*), wielkości (*drobne, potężne ciało*), kształtu (*kształtne, zdeformowane ciało*), cech rozpoznawalnych za pomocą dotyku (*gładkie, chropowate, miękkie, twarde, jędrne ciało*) itp.

¹⁴ Np. w *Księdze Rodzaju*: „Utworzył tedy Pan Bóg człowieka z mułu ziemi, i natchnął w oblicze jego dech żywota, i stał się człowiek w duszę żywiącą”; czy też w *Księdze Mądrości*: „[Bóg], który weń tchnął duszę, która działa, i natchnął weń ducha żywiącego” (oba cytaty pochodzą z *Pisma Świętego Starego i Nowego Testamentu, podług textu łacińskiego Wulgaty*, przekład X. Jakóba Wujka; podaje za Pajdzińską 1999: 54).

Jaki z kolei status ma ludzka dusza? Anna Wierzbicka, opisując (pokrewnie omawianej tu „metafizycznej narracji o duszy”) znaczenie angielskiego wyrazu *soul*, związane z wymiarem transcendentnym i religijną wizją świata, pisze, iż jest to: „jedna z dwóch części człowieka / nie można jej zobaczyć” (1999: 527). Ale w języku polskim w zasadzie nie ma **żadnych** współcześnie używanych jednostek leksykalnych, które mogłyby potwierdzić potoczne przekonanie o ‘niewidzialności duszy’, albo – mu zaprzeczyć. Do ogólnie zrozumiałego przeświadczenia o niewidzialności duszy odwołują się jednak (niekiedy dość przewrotnie) niektóre teksty, por. jeden z aforyzmów Stanisława Jerzego Leca:

– Dusza chyba dlatego potrafi być nieśmiertelna, że jest niewidzialna.

(Lec 2006: 249)

Autor przywołuje dwie wpisane w „narrację metafizyczną” cechy duszy: nieśmiertelność i niewidzialność. Zastanawiające, że niewidzialność duszy jest tu po prostu stwierdzona („**jest** niewidzialna”), zaś jej nieśmiertelność – uznana za zależną od umiejętności, wprawy i zaistniałych warunków („dusza **potrafi** być nieśmiertelna”)¹⁵. Wykreowany w tekście ciąg przyczynowo-skutkowy (dlatego..., że...) sugeruje, iż warunkiem nieśmiertelności jest niewidzialność, a więc – wszystko, co widzialne, podlega śmierci. Czy to refleksja metafizyczna? Czy raczej czarny humor demaskujący naturę człowieka, który potrafi zniszczyć, unicestwić wszystko, co zauważy, co rozpozna zmysłem wzroku (por. polskie frazeologizmy typu: *wyciąć co do jednego, do nogi/co do nogi, w pień, ze szczętem, zabić/ubić wszystko, co się rusza* itp.)? Czy jedynym „sposobem” ujścia z życiem jest zatem niewidzialność, cokolwiek w planie dosłownym lub metaforycznym autor chciałby przez nią rozumieć? Hipotetyczny charakter tej tezy sygnalizuje w tekście leksem *chyba*.

Jak wynika z przytoczonego kontekstu, cechy ‘niewidzialność’ i ‘nieśmiertelność’ są mocno skonwencjonalizowanymi elementami znaczenia wyrazu *dusza*, wykorzystywanymi jako „stabilny punkt wyjścia” w procesie posługiwania się tym słowem, niemniej – we współczesnych tekstach mogą one podlegać zaskakującej reinterpretacji, stawiającej dosłowność „narracji metafizycznej” pod znakiem zapytania.

Co ciekawe, niewidzialną, niepoznawalną za pomocą zmysłów duszę użytkownicy języka polskiego starają się niekiedy jakoś „zmaterializować”. Trudno założyć, że jest to wyobrażenie żywe w świadomości zbiorowej, może ono raczej mieć dawny rodowód ludowy, niemniej w konwencjonalnych wyobrażeniach dusza bywa przedstawiana jako (w jakiś sposób, oczywiście inny niż czysto fizyczny) zmateriałizowana postać ludzka – najczęściej posiadająca płeć i charakteryzująca

¹⁵ Por. „Jeśli potrafimy coś zrobić, to mamy dość siły, wprawy i umiejętności, aby to zrobić, jeśli warunki na to pozwalają” (Bańko [red.] 2000).

się fizycznym podobieństwem do zmarłej osoby, ewentualnie przypominająca istotę nieziemską, zwłaszcza anioła, jak w jednym z wierszy Juliana Tuwima:

Dusza z ciała wyleciała,
Na zielonej łące stała.
Ja pobiegłem, patrzę na nią:
Nie wiedziałem, żeś ty anioł.
A tyś anioł jak z obrazka,
Nad twą głową wieńcem łaska,
Szkłane oczy, lniane włosy,
Suplikacje wniebogłosy.

(Julian Tuwim, *Piosenka umarłego*)

Utwór nawiązuje do stylistyki średniowiecznej piosenki (*Dusza z ciała wyleciała*) i jest wyrazistym odniesieniem do sądów tradycyjnych, potocznych, prostych, o podłożu religijnym, ale nie teologicznych. Wyobrażenie organizujące strukturę utworu to obraz duszy fizycznie podobnej do człowieka. Dusza jest widzialna, o czym jednoznacznie świadczy fragment „patrzę na nią”. Ma elementy somatyczne: głowę („nad twą głową wieńcem łaska”), oczy („szklane oczy”), włosy („lniane włosy”) i zachowuje się jak człowiek („na zielonej łące stała”). Tekst zaznacza więc jej – tak czy inaczej pojmowaną – substancjalność, choć także odbiegającą od wyglądu człowieka „anielskość” („a tyś anioł jak z obrazka”). Przedstawienia ikoniczne – zwłaszcza malarstwo religijne – również często nadają duszy postać fizyczną (człowieka). Jeśli nawet jest to metafora czy (zwłaszcza w średniowieczu) – alegoria, to niewątpliwie podąża ona drogami skonwencjonalizowanych wyobrażeń zbiorowych.

Widzialność/niewidzialność duszy i „forma jej istnienia” mogą być różnie interpretowane, zwłaszcza w tekstach, ale nie znajdują chyba we współczesnej polszczyźnie jednoznacznego wyrazu. Pozostaje stwierdzić, że jeśli nawet jest to kwestia interesująca, to i tak – w narracji metafizycznej – poniekąd drugorzędna. Najistotniejszym jej elementem jest bowiem to, że cecha *dusza* to ‘element boski w człowieku’. Jest ona, w związku z tym, również podmiotem moralnym, zapewniającym człowiekowi obcowanie ze światem prawdziwych wartości. W metajęzyku Wierzbickiej można to ująć słowami: „ze względu na tę część (duszę – uzup. D.F.) człowiek może być dobry” (1999: 526). Ale wiele jednostek języka polskiego stanowi „dokumentację” przeświadczenia, iż dusza jest też elementem, który sam podlega ocenie moralnej, zwłaszcza w perspektywie wartości religijnych, co utrwaliło się we frazeologizmach: *grzeszna dusza*, *dusza zatracona*; *czysta dusza* (*duszyczka*), *czystość duchowa*, *zbawienie duszy*. W szczególnej sytuacji są *dusze pokutujące/dusze czyścicowe*. Można im pomóc, odmawiając specjalną *modlitwę za dusze zmarłych* (ta jednostka podkreśla religijny charakter omawianej narracji).

Aby zrozumieć wyjątkową pozycję duszy w obrębie „narracji metafizycznej” trzeba rozpatrzyć bardziej szczegółowo jej relację wobec ciała. Ona zaś ma niewąt-

pliwie głębokie **źródła światopoglądowe**, jest bowiem głęboko zakotwiczona w treściach kulturowych, filozoficznych, światopoglądowych, związanych z przekonaniem na temat ludzkiej cielesności.

Stosunek do ludzkiej sfery somatycznej oscylował na przestrzeni wieków pomiędzy fascynacją a obrzydzeniem, pomiędzy kultem fizyczności i zmysłowości a przekonaniem, że cielesność wchodzi w konflikt z wyższymi racjami duszy: etyką, religią. Odczuwanie cielesności jako sfery pogardzanej, „niższej” i „służebnej” w stosunku do duszy, stanowi *loci communes* wielu kultur; pogarda dla ciała to kulturowy i literacki topos, znany od czasów starożytności. Chociaż sztuka antyczna ukazywała piękno i harmonię ludzkiego ciała, to zarazem filozofowie, np. Platon, zakładali, że somatyczne, zmysłowe poznanie zakłóca i fałszuje obraz świata, jako doskonałego bytu-idei. W dziele *Porfirios o życiu Plotyna* czytamy: „Plotyn, filozof naszych czasów, czuł niejako wstyd, że przebywa w ciele” (za: Stala 1994: 229).

Również wielkie religie świata ukazywały cielesność jako przeszkodę na drodze człowieka do doskonałości: walka z ciałem to motyw powracający np. w wierzeniach orientalnych (hinduizm, buddyzm, taoizm). W jednym z podręczników jogi czytamy: „Ostatecznie jogin przewycięża ciało i przekształca je w narzędzie ducha. Uwalnia się od świadomości ciała” (Iyengar 1990: 17). Religia chrześcijańska była przez wieki interpretowana w podobnym duchu: jako ukazująca ciało słabe, skłonne do grzechu i niezdolne do odczuwania woli Boga. Nowy Testament sakralizuje cielesność **przez akt Nowego Przymierza** – akcentuje świętość ciała Chrystusa. Mimo to ciało nadal postrzegano, zwłaszcza w średniowieczu, jako przyczynę słabości moralnej człowieka, przedmiot grzechu, a chrześcijańska moralność zachęcała do ascezy, umartwienia, do ujarzmiania cielesności (np. poprzez dziewictwo, celibat, biczowanie, post); wątek ten powraca w kolejnych epokach, np. na przełomie Renesansu i Baroku jako motyw „wojny naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem”¹⁶.

Omówione konteksty kulturowe, filozoficzne, religijne, światopoglądowe w znaczącym stopniu „wnikały” do języka. Stanowi to potwierdzenie dla koncepcji **języka jako nieautonomicznego, nieodłącznego elementu kultury, rozumianej w kategoriach pewnego porządku mentalnego**; tak postrzegany język tworzy „wielką narrację” – osadzoną w dominującym światopoglądzie epoki, reagującą na zmiany i rozwój wiedzy o świecie.

Językowy obraz cielesności w polszczyźnie współczesnej „zawiera” zatem nawarstwiające się przez wieki treści doświadczeniowe i kulturowe. Polskie przysłowia i frazeologizmy wyraźnie nawiązują np. do przekonania o niższości sfery cielesnej i wyższości ducha nad ciałem. Sąd taki został wpisany w niektóre przysłowia, np. *Co ciało lubi, to duszę gubi*, a także we frazeologizmy: *cielesna pokusa/uciecha*, *żądza cielesna*, które również nawiązują do przekonania, iż to,

¹⁶ Cytat został zaczerpnięty z tytułu jednego z sonetów Mikołaja Sępa-Szarzyńskiego, XVII-wieczny poeta polskiego.

co „wywodzi się z cielesności” jest niezgodne z wyższymi racjami duszy, umysłu: moralnością, mądrością.

Współczesne interpretacje duchowej i cielesnej aksjosfery, nawet przy zachowaniu konwencjonalnego obrazu dualizmu istoty ludzkiej, nie zawsze jednak są jednoznaczne, zwłaszcza te nieprzyjmujące dwubiegunowej (czarno-białej) oceny sfery cielesnej i duchowej, jak w jednym z utworów Anny Świrszczyńskiej:

Dusza na plaży
 studiuje podręcznik filozofii.
 Dusza pyta ciało:
 – Kto nas związał razem?
 Ciało mówi:
 – Trzeba opalić kolana.
 Dusza pyta ciało:
 – Czy to prawda,
że nas wcale nie ma?
 Ciało mówi: – Opalam kolana.
 Dusza pyta ciało:
 – W tobie czy we mnie
 zacznie się umieranie?
 Ciało się śmieje.
 Opaliło kolana.

(Anna Świrszczyńska, *Dusza i ciało na plaży*, podkr. D.F.)

Punktem wyjścia jest tu zgodne z konwencją dualistyczne wyobrażenie człowieka, który składa się z duszy i ciała „związanych razem” przez „kogoś”. Pytanie *Kto nas związał razem?* sygnalizuje niepewność poznawczą człowieka, ale jednocześnie, dzięki użyciu leksemu *kto* w funkcji wykonawcy czynności, implikuje „czyjaś” interwencję w proces powstawania ludzkiej istoty. Forma dialogu, toczącego się między duszą a ciałem, wskazuje odmiennność światów, do których ciało i dusza przynależą. Fraza *studiuje podręcznik filozofii*, pytania: *Kto nas związał razem?*, *Czy to prawda, że nas wcale nie ma?*, *W tobie czy we mnie rozpocznie się umieranie?*, wskazują, iż zgodnie z konwencjonalnym językowym obrazem duszy, to jej przypisane są cechy: ‘powaga’, ‘głębia’, ‘wgląd w istotę rzeczy’, po stronie duszy pozostają bowiem takie problemy jak: filozofia, ludzka natura, śmierć. Ciało zaś zdaje się te poważne kwestie „ignorować”, zainteresowane jedynie przyziemną i niespecjalnie głęboką „**kwestią opalonych kolan**”. Odczucia bez troski i radości przedstawione jako somatyczne we frazie *ciało się śmieje* i brak reakcji na poważne pytania „filozoficzne”, zdradzają ograniczoność ludzkiej natury, ale – nie budzą uczuć negatywnych. Prosta przyjemność wynikająca ze zdolności odczuwania słonecznego ciepła i radość, jaką ona daje, budują obraz, w którym sfera cielesna jest w pewien sposób doceniona – dowartościowana. Tekst jest jednakże mocno osadzony w tradycyjnym myśleniu o człowieku jako istocie pełnej sprzeczności, przeciwstawnych i trudnych do pogodzenia dążeń.

A ich syntetyczne ujęcie odwołuje się do symboliki duchowo-cielesnego dualizmu.

Owe sprzeczności wpisane w duchowo-cielesny obraz człowieka bywają też elementem tragikomicznej refleksji na temat ludzkiej kondycji, jak w jednej z fraszek Leca, zatytułowanej *Wspólnota*: „Biedny duch / Ma z ciałem wspólny brzuch”.

1.6.3. „Rozłączenie duszy i ciała”

W „narracji metafizycznej” człowiek nie jest jednak interpretowany jako „trwała konstrukcja” duchowo-cielesna. W ostatnie ogniwo tej narracji wpisany jest bowiem moment śmierci fizycznej, od wieków opisywany jako sytuacja, gdy dusza opuszcza ciało („dusza z ciała wyleciała”¹⁷). Napotkać można wiele – zarówno literackich jak i graficznych¹⁸ – obrazów, które ukazują moment śmierci jako „rozłączenie” ciała i duszy.

Współczesną realizacją tej konwencji może być tekst Adriana Szarego *Proscenium*:

Jeżeli życie jest teatrem to już rozumiem ludzkie
Tragedie
I rek wizyty i grę światłem i perypetie i komedie
Single panowie samotne damy w lichej scenerii przy
Pustym stole
Czasami grywa się monodramy nie zawsze piękne
Miłosne role
Jeśli znajdziecie się w dramacie w kwestiach wciąż
Robiąc błąd za błędem
Grajcie do końca siostry i bracie aż życie skończy się
Happy endem
A gdy umilkną już dialogi kostiumy ciała zdejmą wasze
Dusze
To spłynię na was kurtyn spokój błogi i zrozumiecie
Swoje scenariusze.

(Adrian Szary, *Proscenium*, podkr. D.F.)

¹⁷ „Dusza z ciała wyleciała” – incipit średniowiecznej piosenki polskiej (prawdopodobnie końcowej części scenariusza widowiska parateatralnego), zapisanej w jednym z kodeksów, zawierających kazania łacińskie. Cytat do dziś bywa przywoływany jako popularne, proste, rymowane powiedzenie, choć większość użytkowników języka polskiego zapewne nie uświadamia sobie jego pochodzenia.

¹⁸ Por. np.: www.google.pl/search?q=dusza+opuszcza+cialo+grafika – dusza opuszczająca ciało – współczesne wyobrażenie przedstawione graficznie.

Cały wiersz bazuje na konwencjonalnej metaforze ŻYCIE TO TEATR. Ze względu na omawiany tu problem, szczególnie ważna jest ostatnia zwrotka utworu. Poetycka fraza „kostiumy ciała”, zwłaszcza w sąsiedztwie czasownika *zdjąć*, jednoznacznie bowiem nasuwa wyobrażenie momentu śmierci jako uwolnienia się duszy od ciała. To dusza jest właściwym podmiotem – zdejmuje kostium; ciało zaś – nazwane tu *kostiumem* – jest tylko zewnętrznym, już niepotrzebnym rekwizytem teatralnym. Słowo *kostium* może dodatkowo wartościować ciało negatywnie: *kostium* ma bowiem również znaczenie ‘przebranie’, np.: *założyć kostium czyjś* (księżniczki, pirata), to ‘przebrać się za kogoś (za księżniczkę, za pirata)’. Sugeruje to, że ciało jest czymś, co niewiele mówi o „prawdziwym” człowieku, a dopiero po pozbyciu się „kostiumu cielesnego” – w chwili śmierci – na scenie pozostaje prawdziwy człowiek, czyli – jego dusza. Do momentu śmierci jednoznacznie odsyła sformułowanie „gdy umilkną dialogi”, zwłaszcza czasownik *umilknąć* ‘przestać mówić, nie wydawać żadnych dźwięków’, czy fraza „spłyń na was kurtyn spokój błogi”, w której obraz „spływającej kurtyny” (końca przedstawienia) wykorzystany został jako metafora końca ludzkiego życia.

1.6.4. „Narracja metafizyczna”: podsumowanie

Przedstawione analizy (w dużym uproszczeniu) ujawniają **światopoglądowe źródła i charakter „metafizycznej narracji o ludzkiej duszy” wyrażanej w języku polskim**. Narracja ta, jak wiadomo, jest związana ze znaczeniem *duszy* jako ‘pierwiastka boskiego w człowieku’ i z chrześcijańskim obrazem świata. Podsumować ją można zgodnie z logiką „opowieści”, która tworzy schemat zgodny z zespołem konwencjonalnych sądów, wpisanych w struktury języka polskiego. Schemat ten może być realizowany w tekstach w sposób pogłębiony, podlegać komplikacjom i przetwarzaniu czy reinterpretacji. Jest to bowiem poznawczy schemat narracyjny, a zatem model przedstawiający (w uproszczeniu) jedynie główne zarysy, „punkty orientacyjne” pewnej opowieści. Składa się on z kilku częściowych komponentów:

- „Narracja metafizyczna” ma swe źródło w dualistycznym, religijnym obrazie człowieka. Zgodnie z taką interpretacją dusza jest jedną z dwóch współistniejących w życiu doczesnym części człowieka.
- Duszy ludzkiej przypisujemy określone wartości, intencje i cechy. Zapewnia człowiekowi łączność z Bogiem, pozwala poruszać się w świecie wartości. Nie jest bytem fizycznym, może być w języku konceptualizowana jako „niewidzialny, bezcielesny element człowieka”, ale niekiedy jest wyobrażana (zwłaszcza w sztuce) także jako „postać” fizycznie przypominająca człowieka. Jej prawdziwa natura, jednak, właściwie nie jest w języku obrazowana.
- „Metafizyczna narracja o duszy” zakłada określony przebieg zdarzeń w czasie, są one motywowane przyczynowo-skutkowo według „racjonalności metafizycznej”: dusza pochodzi od Boga – z woli Boga ciało i dusza zostają

połączone – dusza **ożywia ciało** i współlistnieje z nim, tworząc indywidualną istotę ludzką. Ciało starzeje się i w końcu umiera, lecz dusza jest nieśmiertelna, więc jej istnienie nie jest obciążone śmiercią, dusza trwa, niezależnie od śmierci i rozpadu ciała.

- Człowiek w ciągu całego ziemskiego życia jest uwikłany w walkę dobra ze złem; dusza jest siłą ciężącą ku dobru w większym stopniu niż ciało, często wchodzi w konflikt z racjami „ziemskimi”, „cielesnymi”. Niemniej sama dusza także podlega ocenie, zwłaszcza w kategoriach moralnych, religijnych. Jeśli człowiek staje po stronie dobra, jego dusza po **śmierci ciała** zostaje zbawiona (por. *pobożna dusza, zbawienie duszy*), zaś dusze ludzi złych (por. *zaprzedać/oddać duszę diabłu, bezbożnik*) – zostają potępione.

Odtworzona z danych leksykalno-semantycznych „metafizyczna narracja o duszy” jest – jak zaznaczyłam powyżej – uproszczonym schematem narracyjnym. O jej kształcie u źródeł zadecydowały wierzenia religijne oraz chrześcijański obraz świata i człowieka. Powstaje jednak pewna wątpliwość. Oczywiście mówimy dziś: *w zdrowym ciele zdrowy duch, czy wielka dusza w małym ciele, wytrząść z kogoś duszę* itp. Mówimy jednak również, że *słońce wschodzi i zachodzi*, choć od dawna doskonale wiemy – i wiedza ta jest oczywistą częścią potocznej świadomości – że to nie Słońce się porusza wokół Ziemi, lecz – na odwrót. Pytanie dotyczy więc tego, czy ten tradycyjny, utrwalony w języku dualizm, odpowiada temu znaczeniu wyrazu *dusza*, które dziś łączymy z narracją metafizyczną? Zmiany stanu współczesnej świadomości wspólnotowej są niewątpliwie związane z dynamicznym rozwojem nauk – zwłaszcza przyrodniczych, medycznych. Czy ma to wpływ na modyfikację tradycyjnie uformowanej „metafizycznej narracji o duszy”? Zapewne wypada odpowiedzieć twierdząco, jeśli przypomnimy, że język tworzy „wielką narrację” – osadzoną w dominującym światopoglądzie epoki, reagującą na zmiany i rozwój wiedzy o świecie. Najpierw jednak należy poddać analizie tę narrację, która ściśle „współpracuje” z dominującym współcześnie światopoglądem: została ona przeze mnie umownie określona jako psychologiczna.

1.7. Dusza w „narracji psychologicznej”

We wszystkich polskich źródłach leksykograficznych (słownikach języka ogólnego), które powstały w ciągu ostatnich kilkudziesięciu lat, jako pierwsze notowane jest znaczenie *duszy* związane nie z wymiarem metafizycznym, lecz z życiem wewnętrznym człowieka, z ludzką zdolnością myślenia i odczuwania emocji, np.: ‘siedlisko uczuć i myśli’ (Bańko [red.] 2000)¹⁹; ‘ogół właściwości,

¹⁹ Warto zauważyć, że związek *duszy* z ‘emocjami’ czy ‘życiem wewnętrznym człowieka’ jest wyraźnie udokumentowany także w starszych słownikach, np. Lindego (1807–1814); słownik ten zawiera definicję duszy: ‘uczucie, serce’.

dyspozycji psychicznych człowieka, władze duchowe; psychika, świadomość' (Doroszewski 1960 oraz Szymczak [red.] 1996); 'właściwości psychiczne człowieka: rozumowe i emocjonalne; psychika, duch, świadomość' (Dunaj 1996).

O życiu wewnętrznym człowieka można w języku polskim mówić na wiele sposobów. Jeden z nich wiąże psychikę z nazwami wskazującymi konkretną „część” człowieka, np. element somatyczny, w którym „lokowane” jest życie duchowe.

1.7.1. *Dusza* jako ‘jeden z „aspektów” człowieka’

Za podstawowe leksemy, wskazujące „umiejscowienie” życia wewnętrznego człowieka, można uznać w języku polskim trzy jednostki: *duśa*, *głowa*, *serce*, gdyż to one skupiają cechy znaczeniowe związane z: emocjami, wolą, stanami – czynnościami – procesami psychicznymi, mentalnymi. Wyrazy *serce* i *głowa* wydają się przy tym w pewien sposób „wyspecjalizowane”, mówiąc w uproszczeniu: pierwszemu z nich można przypisać umowną charakterystykę ‘siedlisko uczuć’, drugiemu zaś – ‘pojemnik na myśli, rozum, pomysły, mądrość, wiedzę, pamięć’. Leksem *duśa* buduje z kolei ogólne odniesienie do bardzo zróżnicowanych cech, stanów, procesów mentalnych, psychicznych²⁰. Odnosi się zarówno do cech osobowości (*harda*, *rogata*, *pocziwa duśa*), do aktów woli (*pragnąć*, *chcieć czegoś z całej duśy*), do emocji (*kochać*, *nienawidzić z całej duśy*), stanów psychicznych (*mieć szczęście*, *spokój*, *niepokój w duśy*; *być chorym na duśy* ‘być w stanie depresji, być przygnębionym, strapiionym’), jak i do myśli, zamiarów (*rozważać coś w duśy*, *w głębi duśy* ‘myśleć, zastanawiać się nad trudną decyzją; otworzyć przed kimś duśę’ ‘wyjawić komuś swoje najskrytsze myśli, zamiary, uczynki’).

Zgodnie z uproszczoną logiką konceptualizacji językowej świat wewnętrzny (*wnętrze* – ‘*duśa*’) jest najczęściej sytuowany w obrębie („w środku”) *sfer* *zewnątrznej* – ‘*ciała*’ (por. *spokój wewnętrzny* ‘głęboki spokój duśy’ i *zewnątrzne opanowanie* ‘pozorny spokój, panowanie nad ciałem, nad zewnętrznymi przejawami emocji: mimiką, gestem, głosem’). Wielu językoznawców pisało o tym, że ciało człowieka można w tym kontekście określić poprzez odniesienie do metafory POJEMNIKA²¹: CIAŁO-POJEMNIK mieści w sobie niedookreśloną, abstrakcyjną „przestrzeń wewnętrzną (duchową)”; przymiotnik *wewnętrzny* (*problemy wewnętrzne*, *życie wewnętrzne*) odnosi się tu do *wnętrza ludzkiego*, czyli ‘*duśy*’ (por. *wielka duśa w małym ciele* ‘o osobie drobnej postury, ale silnej duchowo’, *w zdrowym ciele zdrowy duch* ‘gdy człowiek jest fizycznie zdrowy, to ma siłę psychiczną, pogodne myśli’).

²⁰ Anna Wierzbicka wskazuje na podobną wartość semantyczną rosyjskiego słowa *duśa* (Wierzbicka 1999: 539).

²¹ Mam tu na myśli klasyczny schemat wyobraźniowy (*image schema*), zaproponowany przez Lakoffa (1987) oraz Johnsona (1987), por. też Lakoff, Johnson 2011.

Obraz człowieka jako istoty złożonej z cielesnego pojemnika i zlokalizowanej w jego wnętrzu duszy można uzupełnić o analogiczne metaforyczne wyobrażenie, motywowane przez konceptualny porządek języka, zgodnie z którym sama DUSZA TO POJEMNIK na uczucia, myśli, wolę, procesy, stany, czynności psychiczne, mentalne. Stany te powstają – *rodzą się w duszy*, po czym człowiek je tam „magazynuje” – *ma w duszy*, która może być nimi *wypełniona, przepełniona*. Świadectwem takiej konceptualizacji językowej są jednostki leksykalne typu: *uczucie – miłość/tęsknota/żal – rodzi się w duszy; ktoś nosi/ma w duszy smutek/radość/szczęście/spokój/lęk; czyjaś dusza jest przepełniona/wypełniona smutkiem, tęsknotą, wdzięcznością* itp.

Z *duszą* wiążemy także konotacje dotyczące etyki, moralności; wprawdzie „wyspecjalizowaną” wartość semantyczną ‘pierwiastek moralny w człowieku’ należy przypisać jednostce leksykalnej *sumienie*, ale polskie słowo *dusza* może odnosić się do wskazanego przez Wierzbicką znaczenia ‘ze względu na tę część człowiek może być dobry’²², choć nie jest to mocno udokumentowane w systemowych danych współczesnej polszczyzny. Tekstowa łączliwość leksemu *dusza* wyraźnie jednak potwierdza jego silny związek ze sferą aksjologiczną.

1.7.2. „Trwanie duszy i ciała”: jedność bytowa człowieka

Czy dualizm, pojmowany jako współwystępowanie **dwu części** człowieka, w pełni odpowiada analizowanemu tu znaczeniu polskiego słowa *dusza* ‘pierwiastek psychiczny, umysłowy, życie wewnętrzne’. Czy używając słowa *dusza* w tym znaczeniu zawsze mamy na myśli jedną „część” siebie? Inna hipoteza mogłaby zakładać, że raczej dostrzegamy (w językowej interpretacji człowieka) **dwa aspekty** (a nie dwie części) ludzkiej istoty. Różnica (część – aspekt), pozornie nie wydaje się znacząca, ale jeśli postrzegamy dwa aspekty jednego bytu, to uznajemy ich nierozłączność – w efekcie – oddalamy się od tradycyjnej postaci dualizmu, uznając cielesno-duchową naturę za samo sedno jedności bytowej człowieka. Trudno wskazać przykłady systemowych jednostek języka, które jednoznacznie ukazują zmierzającą w tym kierunku zmianę współczesnych potocznych wyobrażeń o człowieku. Sygnalizują ją natomiast współczesne teksty. Poniżej przytoczony fragment wiersza Zbigniewa Herberta wpisuje *duszę* w kontekst etyczny: odmowa, niezgoda, upór, odwaga to wyznaczniki niezłomnej postawy moralnej.

To wcale nie wymagało wielkiego charakteru
nasza odmowa niezgoda i upór

²² Wierzbicka w jednym ze znaczeń angielskiego *soul* dostrzega wspomniany element etyczny, choć współcześnie, jak sugeruje autorka, treści moralne łączy się raczej z rzeczownikiem *conscience* (pol. *sumienie*) (1999: 526).

mieliśmy odrobinę koniecznej odwagi
lecz w gruncie rzeczy była to sprawa smaku
Tak smaku
w którym są włókna duszy i chrząstki sumienia.

(Herbert 1998: 149)

Poetyckie sformułowania „włókna duszy” i „chrząstki sumienia” powstały na skutek połączenia słownictwa odnoszącego się do dwu różnych sfer: *dusza* i *sumienie* to nazwy abstraktów, łączone z życiem wewnętrznym człowieka, zaś *włókna* i *chrząstki* wskazują na elementy anatomiczne: ‘komórki ciała o wydłużonym kształcie’ (*włókna*) oraz ‘elementy tkanki tworzącej niektóre części szkieletu’ (*chrząstki*). Metafora „włókna duszy” kreuje obraz duszy „zbudowanej” – tak jak ciało (mięśnie) – z włókien; podobnie sumienie zostaje tu wyobrażone jako fizyczna część człowieka, składająca się (jak szkielet) z chrząstek. Metafory te zacierają więc granicę między duchowym a cielesnym doświadczeniem, „ucieleśniają” duszę i sumienie, „zakotwicząc” je w fizycznych aspektach ludzkiej natury.

Zadanie „osadzenia” cielesno-duchowej natury człowieka w faktach językowych podjęła lingwistyka kognitywna. Badacze podkreślają, że wszelkie procesy kognitywne – poczynając od prekognitywnych schematów wyobrażeniowych poprzez sensualne podstawy pojęć, aż po procesy kategoryzacji – są zakotwiczone w fizycznych, somatycznych aspektach ludzkiej natury. Ludzki świat wewnętrzny nie jest zatem „bezcielesny”, gdyż podstawowe determinanty poznania i odczuwania są związane z ludzkim doświadczeniem somatycznym:

Kategoryzacja podstawowego poziomu jest określana nie tylko przez to, jaki jest świat, ale również przez to, jak my współdziałamy ze światem za pomocą naszych ciał, naszej organizacji kognitywnej i kulturowo określonych celów. Hierarchia tego poziomu jest ustalana nie tylko przez to, co jest obiektywnie w świecie, ale i przez naszą naturę istot żyjących i nasze interakcje wewnątrz prawdziwego środowiska (Lakoff 1987: 134).

Nasza cielesność jest esencją tego, kim jesteśmy, tego, czym jest pojmowanie i tego, jaka jest nasza możliwość wyciągania racjonalnych wniosków i bycia twórczymi (Johnson 1987, xxxviii).

W sposób naturalny, dzięki somatycznym podstawom fundamentalnych doświadczeń, ludzki świat wewnętrzny jest więc „ucieleśniony”.

Istotność kategorii somatycznych dla pojęciowej organizacji języka została wykazana także w wielu pracach badaczy polskiego językowego obrazu świata. Somatyzmy uznano za istotny leksykalny wykładnik i „rezonator” emocji (Pajdzińska 1990b), wrażenia zmysłowe, dotyczące jakości fizycznych, zostały ukazane jako fundament metafor, ujmujących kategoryzację skomplikowanych, abstrakcyjnych procesów i zjawisk (por. Pajdzińska 1996). Semantyczno-leksykalna analiza nazw części ciała także potwierdziła, iż językowy obraz somatycznej sfery

człowieka obejmuje fundamentalne treści poznawcze, dotyczące zarówno fizycznego wymiaru rzeczywistości, jak i życia społecznego, relacji międzyludzkich, subtelnych treści emocjonalnych, etycznych czy intelektualnych (por. np. Filar i Głaz 1996). Szczegółowe analizy materiałowe językoznawców z kręgu JOS, poświęcone opisowi nazw somatycznych i mechanizmów kategoryzacji, metaforyzacji (i in.) są w niektórych punktach zbieżne z tezami, wpisanymi w doświadczeniową teorię języka, choć kształtowały się w dużej mierze niezależnie od badań kognitywistów. Duchowo-cieleśna jedność człowieka odczuwana jest więc jako *status quo* człowieczeństwa.

Takie przekonania są wydobywane, uwypuklane w wielu współczesnych tekstach: *dusza* ‘pierwiastek psychiczny, mentalny, emocjonalny’ jest wyraźnie „osadzona” w cieleśnej konstrukcji człowieka, a nawet – jest przedstawiana jako jedna z fizycznych „warstw” ludzkiego ciała, jak we fragmencie wiersza Marcina Świetlickiego:

Pierwsza warstwa: skóra.

Druga warstwa: krew.

Trzecia warstwa: kości.

Czwarta warstwa: dusza.

(Marcin Świetlicki, *McDonald's*)

Przypomnę tu fragment analizy tego utworu, który zamieściłam w innej pracy:

Kluczowy dla interpretacji powyższego fragmentu i wynikającego zeń obrazu człowieka jest powtarzający się we wszystkich wersach leksem *warstwa*. Ludzie „składają się” z somatycznych „warstw”: poczynając od zewnętrznej powłoki skórnej, poprzez krew, która znajduje się głębiej, aż po kości, tkwiące głęboko w ciele człowieka. W samym środku tej „konstrukcji” zlokalizowana jest czwarta, najgłębiej ukryta „warstwa” – dusza. Fizycznie wyobrażona relacja między duszą i ciałem sugeruje ich bytową jedność, nierozdzielność, zwłaszcza że człon kategoryzujący – *genus proximum* WARSTWA pozostaje ten sam dla *duszy*, co dla innych, jednoznacznie somatycznych nazw części człowieka (skóra, krew, kości). Dusza, pozbawiona tu aspektów metafizycznych, staje się więc „wewnętrzną warstwą” człowieka, pozostającą w ścisłym fizycznym związku z ciałem (Filar 2016a: 11).

Dusza – jako ‘życie wewnętrzne, pierwiastek psychiczny, mentalny’ wydaje się zatem ‘nieoddzielna od ciała’, doświadczenie duszy i doświadczenie ciała – to dwa nieodłączne i wzajemnie się warunkujące aspekty człowieka.

1.7.3. Koniec życia fizycznego – koniec życia duchowego

„Metafizyczna narracja o duszy” kończy się rozłączeniem duszy i ciała: człowiek cielesny umiera, przemija, ale jego dusza jest nieśmiertelna. Narracja psychologiczna, nierozzerwalnie spajająca, splatająca fizyczny i duchowy aspekt człowieka, nie może „kończyć się” podobnie. Co ciekawe, w języku polskim brak skonwencjonalizowanych, systemowych jednostek, które jednoznacznie potwierdzałyby niemetafizyczne postrzeganie śmierci. Pewien rodzaj dopełnienia mogą jednak podsuwać teksty, choć w tego typu obrazach śmierci leksem *dusza* po prostu się nie pojawia, jak we fragmencie poetyckim Stanisława Barańczaka:

pajęczyna, koncentryczne kręgi: tak
narasta ból; odśrodkowe promienie:
taką gwiazdą martwą się upada;
symetryczna śmierć;
harmonijna hańba;
upodlenie uporządkowane;
czujesz tylko muśnięcie na twarzy.

(Stanisław Barańczak, *Pajęczyna*)

Osią tekstu jest porównanie: „pajęczyna – symetryczna śmierć”. Jest ono rozwijane, sygnalizowane także w budowie wiersza: rzeczowniki *śmierć*, *hańba*, *upodlenie* mają wspólną dominantę semantyczną, należą do pola ‘stanów, przeżyć budzących strach, kojarzonych z cierpieniem i złem’, towarzyszące im przymiotniki *symetryczna*, *harmonijna*, *uporządkowane* łączy zaś cecha znaczeniowa, którą można określić jako ‘pozytywnie wartościowany porządek’. Dwa w zasadzie sprzeczne pola semantyczne zostały więc ze sobą zestawione, tworząc swoistą zagadkę interpretacyjną. Co oznaczają przymiotnikowe nazwy? Dosłownie odnoszą się one do symetrii kształtu sieci pajęczej. Czy można je zestawić także z zawsze symetrycznym, w pewien sposób „niezawodnym” porządkiem życia i śmierci? Istotnym elementem dopełniającym całość jest z pewnością ostatni wers: *czujesz tylko muśnięcie na twarzy*. Interpretacja utworu może oczywiście być uzależniona od indywidualnych przekonań odbiorcy, ale ostatni wers wydaje się jednoznacznie zestawiać wrażenie nieprzyjemnego, ale ulotnego zetknięcia człowieka z siecią pajęczą i – **śmierci**. Co istotne, w analizowanym fragmencie śmierć nie została przedstawiona jako metafizyczna scena rozłączenia duszy i ciała, to „tylko” ulotny moment, jak muśnięcie na twarzy – a więc – śmierć zostaje ukazana jako odczucie fizyczne.

1.7.4. „Narracja psychologiczna”: podsumowanie

Przedstawione analizy opisują „psychologiczną narrację o duszy”, osadzoną w odmiennym od metafizycznego światopoglądzie. Narracja ta jest związana ze znaczeniem *duszy* jako ‘psychicznego aspektu człowieka’. Schemat narracyjny stanowiący podstawę tej interpretacji duszy jest w wielu elementach czytelnie wpisany w znaczenia konwencjonalnych jednostek języka polskiego. Niektóre jednak elementy tego schematu nie są jasno „udokumentowane” w znaczeniach systemowych, ale mogą być realizowane w tekstach. Jest to bowiem poznawczy schemat narracyjny, a zatem model przedstawiający (w uproszczeniu) jedynie główne zarysy, „punkty orientacyjne” pewnej opowieści. Można zatem założyć, że dane słownikowe i tekstowe pozwalają zrekonstruować „psychologiczną narrację o duszy” mniej więcej zgodnie z poniższym schematem:

- „Narracja psychologiczna” zakłada bytową jedność duszy i ciała, proponując inny obraz człowieka, niż ten, który wynika z tradycyjnego dualizmu. Zgodnie z taką interpretacją dusza jest w pewien sposób „ucieleśniona”, spleciona z fizykalnym aspektem ludzkiej natury.
- Dusza ludzka „obejmuje” cechy osobowości, akty woli, emocje, stany psychiczne i nastroje, myśli, zamiary. Co bardzo istotne, dusza pozwala człowiekowi także poruszać się w świecie wartości moralnych.
- „Psychologiczna narracja o duszy” zakłada określony przebieg zdarzeń w czasie: dusza (**życie wewnętrzne**) jest ściśle związana z ludzką sferą somatyczną; *psyche* jest najwyższą „funkcją życiową” człowieka. Istnienie cielesne i duchowe są więc wzajemnie zależne: początek życia fizycznego i jego rozwój oznaczają więc początek i rozwój życia duchowego. Śmierć fizyczna (śmierć ciała) musi więc oznaczać kres tak definiowanej duszy czyli zanik funkcji psychicznych człowieka.

1.8. Zakończenie

Rozdział zawiera analizę dwóch znaczeń słowa *dusza*, dominujących we współczesnej polszczyźnie: *dusza*₁ ‘pierwiastek boski w człowieku’ oraz *dusza*₂ ‘psychiczny aspekt człowieka’. Przyjęcie narracyjnego modelu znaczenia językowego przybliży opis semantyczny do uniwersalnych kategorii poznawczych: opowiadania o tym, „jak toczy się ludzkie życie”. Wykorzystanie szerokiego, otwartego opisu znaczenia słowa, uwzględniającego **złożone struktury wiedzy** (kulturowej, doświadczeniowej czy naukowej), skorelowane z analizowaną jednostką języka, pozwala dotrzeć do dwu narracji językowo-kulturowych, ukrytych za dwoma rozpatrywanymi tu znaczeniami *duszy*. Przynoszą one dwie opowieści o człowieku, dwa sposoby interpretowania ludzkiej natury. Czy są to obrazy konkurencyjne, stojące w konflikcie? Czy przeciwnie – uzupełniają się, dopełniają?

Innymi słowy: czy polisemia *duszy* jest sygnałem pęknięcia światopoglądowego czy też nie wyraża destabilizacji spójnego obrazu współczesnego człowieka? Dane systemowe nie pozwalają udzielić odpowiedzi na powyższe pytania, można ich zaś poszukiwać we współczesnych tekstach. Ukazują one zarówno możliwość płynnego „zlewania się”, czy krzyżowania punktów widzenia, wpisanych w dwa istotne dla współczesnego człowieka znaczenia *duszy*, jak i „zderzenie” dwu perspektyw (*dusza*₁ i *dusza*₂) nie do pogodzenia, często wywołujące niepewność – a w konsekwencji – także brak możliwości jasnego zdefiniowania znaczenia słowa *dusza* (szerzej na ten temat Filar 2016a). Wynika stąd, że znaczenie słowa cechuje swoista wrażliwość na wszelkie istotne dla współczesności przemiany światopoglądowe, a zarazem otwartość na podmiotowe interpretacje złożonych zagadnień rzeczywistości.

Bibliografia

- Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Barthes Roland, 1968, *Wstęp do analizy strukturalnej opowiadań*, tłum. Wanda Błońska, „Pamiętnik Literacki”, 4, s. 327–359.
- Barańczak Stanisław, 1970, *Jednym tchem*, Warszawa: Orientacja.
- Burzyńska Anna, 2008, *Idee narracyjności w humanistyce*, w: *Narracja. Teoria i praktyka*, red. Bernadetta Janusz, Katarzyna Gdowska, Bogdan de Barbaro, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Czaja Dariusz, 2005, *Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Damasio Antonio, 2011, *Jak umysł zyskał jaźń. Konstruowanie świadomego mózgu*, tłum. Norbert Radomski, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dunaj Bogusław, 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Doroszewski Witold (red.), 1958–1969, *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dryll Elżbieta, 2010, *Wielkie i małe narracje w życiu człowieka*, w: *Badania narracyjne w psychologii*, red. Maria Straś-Romanowska, Bogna Bartosz, Magdalena Żurko, ENETEIA, Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa, s. 163–182.
- Fauconnier Gilles, Turner Mark, 2002, *The way we think. Conceptual blending and the mind's hidden complexities*, New York: Basic Books.
- Filar Dorota, 1993, „*Mapa człowieka*”: o możliwościach definiowania leksyki tekstu poetyckiego, w: *O definicjach i definiowaniu*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 237–249.

- Filar Dorota, 2012, *Cielesność i duchowość w językowo-kulturowym obrazie człowieka*, w: *Ciało i duch w języku i w kulturze*, red. Monika Łaszkiewicz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 23–34.
- Filar Dorota, 2013, *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata. Interpretacja marzenia we współczesnej polszczyźnie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Filar Dorota, 2014, „Ciało w umyśle – umysł ucieleśniony”: eksperencjalizm we współczesnej lingwistyce, w: *Pleć, ciało i seksualność w języku, edukacji, kulturze i sztuce*, red. Małgorzata Karwatowska, Robert Litwiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 29–40.
- Filar Dorota, 2015, *Język jako „wielka narracja”: teoria narracyjności w semantyce*, „Biuletyn Polskiego Towarzystwa Językoznawczego, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, s. 9–26.
- Filar Dorota, 2016a, *Doświadczenie duszy – doświadczenie ciała. O dwóch znaczeniach leksemu dusza we współczesnej polszczyźnie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Filar Dorota, 2016b, *Narrativity as a semantic category*, w: *Events and narratives in language*, red. Janusz Badio, Frankfurt am Main: Peter Lang, s. 117–128.
- Filar Dorota, Głaz Adam, 1996, *Obraz „ręki” w języku polskim i angielskim*, w: *Językowa kategoryzacja świata*, red. Renata Grzegorzczkova, Anna Pajdzińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 199–220.
- Fillmore Charles J., 1982, *Frame semantics*, w: *Linguistics in the morning calm. Selected papers from SICOL-1981*, red. Linguistic Society of Korea, Seoul: Hanshin Publishing Company, s. 11–137.
- Fillmore Charles J., 1985, *Frames and the semantics of understanding*, „Quaderni di semantica”, t. VI, nr 2, December, s. 222–254.
- Grzegorzczkova Renata, 1984, *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzegorzczkova Renata, 1999, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 333–340.
- Herbert Zbigniew, 1998, *Potęga smaku*, w: Zbigniew Herbert, *89 wierszy*, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Iyengar Bellur K.S., 1990, *Joga*, tłum. S. Bubacz, Warszawa: PWN.
- Jaroszyński Piotr, 2007, *Personalizm filozoficzny – integralna wizja człowieka*, w: *Dusza, umysł i ciało*, „Zadania współczesnej metafizyki” 9, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 443–472.
- Johnson Mark, 1987, *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination and reason*, Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Karłowicz Jan, Kryński Adam A., Niedźwiedzki Władysław (red.), 1952–1953, *Słownik języka polskiego*, t. 1–8 (reprint), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kowalczyk Stanisław, 1997, *Metafizyka ogólna*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Krapiec Mieczysław A., 2001, *Dusza ludzka*, w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, red. nac. Andrzej Maryniarczyk, t. 2, Lublin, s. 176–186, oraz: www.ptta.pl/pef/pdf/d/dusza1.pdf (dostęp 15.05. 2013).
- Lakoff George, 1987, *Women, fire, and dangerous Things. What categories reveal about the mind*, Chicago: The University of Chicago Press; wersja polska: Lakoff George, 2011, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co Kategorie mówią nam o umyśle*, tłum. Magdalena Buchta, Agnieszka Kotarba, Anna Skucińska, red. Elżbieta Tabakowska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Lakoff George, Johnson Mark, 2011, *Metafory w naszym życiu*, tłum. Tomasz P. Krzeszowski, Warszawa: Aletheia.
- Langacker Ronald W., 2009, *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*, tłum. Elżbieta Tabakowska, Magdalena Buchta, Henryk Kardela i in., red. Elżbieta Tabakowska, Magdalena Buchta, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Lec Stanisław, 2006, *Mysli nieuczesane wszystkie*, Warszawa: Noir sur Blanc.
- Leśmian Bolesław, 2010, *Dzieńba leśna. IV*, w: *Poezje zebrane*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Linde Samuel B., 1807–1814, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Warszawa: Drukarnia XX. Pijarów.
- Liszczyk Karolina, 2012, *Obraz duszy we frazeologizmach*, w: *Ciało i duch w języku i w kulturze*, red. Monika Łaszewicz, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Sebastian Wasiuta, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 43–48.
- Lytard Jean-François, 1979, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Collection Critique, Paris: Les Editions de Minuit; wersja polska: 1997, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Łukaszewski Wiesław, 2000, *Psychologiczne koncepcje człowieka*, w: red. Jan Strelau, *Psychologia. Podręcznik akademicki*, t. I: *Podstawy psychologii*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, s. 67–92.
- Maćkiewicz Jolanta, 2006, *Językowy obraz ciała: szkice do tematu*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Pajdzińska Anna, 1990a, *Antropocentryzm frazeologii potocznej*, „Etnolingwistyka” 3, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 59–69.
- Pajdzińska Anna, 1990b, *Jak mówimy o uczuciach? Poprzez analizę frazeologizmów do językowego obrazu świata*, w: *Językowy obraz świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 87–107.
- Pajdzińska Anna, 1996, *Wrażenia zmysłowe jako podstawa metafor językowych*, „Etnolingwistyka” 8, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 113–130.
- Pajdzińska Anna, 1999, *Metafora pojęciowa w badaniach diachronicznych*, w: *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, Lublin, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 51–65.
- Piasecka Agata, 2008, *Dusza w kulturze i języku*, „Acta Universitatis Lodzensis”, Folia Linguistica Rossica, 4, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 119–134.

- Rosner Katarzyna, 2003, *Narracja, tożsamość i czas*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Sochoń Jan, 2007, *Dualizm antropologiczny – źródła i konsekwencje*, w: *Dusza, umysł i ciało*, „Zadania współczesnej metafizyki” 9, red. Andrzej Maryniarczyk, Katarzyna Stępień, Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, s. 443–472.
- Stala Marian, 1989, *Między „zamkiem duszy” a „domkiem mojego ciała”. Doświadczenie ciała i cielesności jako problem i temat poezji młodopolskiej*, „Pamiętnik Literacki” 1989, nr 1, s. 3–36.
- Szary Adrian, 2017, *Proscenium*, w: *Maski. Antologia współczesnej literatury młodzieżowej*, Radom: Wydawnictwo „Lucky”.
- Świetlicki Marcin, 1996, *37 wierszy o wódce i papierosach*, Bydgoszcz: Instytut Wydawniczy Świadek.
- Świrszczyńska Anna, 1993, *Radość i cierpienie. Utwory wybrane*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Trzebiński Jerzy (red.), 2002, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Tuwim Julian, 2002, *Nowy wybór poezji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Szymczak Mieczysław (red.), 1992, *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Taylor John R., 2001, *Kategoryzacja w języku. Prototypy w teorii językoznawczej*, tłum. Anna Skucińska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Tokarski Ryszard, 1995, *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Tokarski Ryszard, 2001, *Słownictwo jako interpretacja świata*, w: *Współczesny język polski*, red. Jerzy Bartmiński, *Encyklopedia kultury polskiej XX wieku*, t. II, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 343–370.
- Tokarski Ryszard, 2013, *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Turner Mark, 1996, *The literary mind. The origins of thought and language*, Oxford: Oxford University Press.
- Wierzbicka Anna, 1969, *Ciało i umysł – z punktu widzenia semantycznego*, w: *Dociekania semantyczne*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Duśa – soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, tłum. Jolanta Szpyra, w: *Język – umysł – kultura*, wyb. i red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 522–544.
- „Znak” (Kognitywizm – czy jest ciało w duszy?), listopad (11) 1999, rok LI, 534, Kraków.

“Metaphysics” and “psychology” – two narratives of the soul and the body in Polish: A linguistic-cultural approach

Summary

In its cognitive, cultural and anthropological dimensions, semantics is not confined to the problem of how linguistic meanings fit into the narrow frames of definitions. It is also concerned with a description of the human understanding of the world – an understanding that is psychologically, biologically and culturally motivated. Semantic analysis thus reveals “stories of the world”: “micro-narratives” and “grand narratives” inherent in word meanings. The aim of this study is to discuss two grand narratives of the soul which are central to the worldview of contemporary people. Metaphysics and psychology give access to two criss-crossing perspectives, whose mutual permeation may (but need not) lead to a certain “rift” in worldview, an epistemological uncertainty. This is because each of these two perspectives differently defines the spiritual aspect of human beings, and differently positions the soul in relation to the body. Are these perspectives in conflict? Are we dealing with two distinct definitions of the soul in the contemporary Polish language, or do they tend to merge into an open definition in response to human cognitive and epistemological needs? This chapter does not attempt to give an unequivocal answer; rather, it offers a diagnosis of contemporary meanings, inscribed in linguistic-cultural narratives of *duśza* ‘soul/mind’ and corporeality. The analytical part is based on Polish lexicographic and textual data.

Keywords: semantics, linguistic worldview, narratives, soul/spirituality, the body, corporeality, bodiliness.

Rozdział 2

Gdy mózg duszę odmienia – perspektywa neuropsychologiczna

Agnieszka Maryniak

Wydział Psychologii Uniwersytetu Warszawskiego

Streszczenie

W słowniku języka polskiego *dusza* i *osobowość* mają zbliżone znaczenia. Także w praktyce neuropsychologicznej można usłyszeć, jak bliscy pacjentów z zaburzeniami neurologicznymi metaforycznie mówią o chorym: „to nie ta sama osoba, jakby mu ktoś duszę zamienił” lub wręcz „jakby duszy nie miał”. Najczęściej dotyczy to sytuacji, gdy zmienia się zachowanie i osobowość chorego, tak jakby utracił on empatię, wrażliwość na inne osoby, możliwość odróżniania dobra od zła. Stany takie bywają następstwem uszkodzenia przednich części płatów czołowych mózgu.

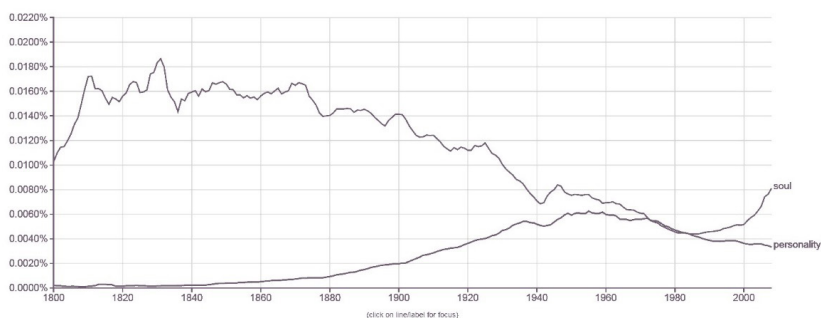
Inne zaburzenia neurologiczne, z którymi dusza bywa łączona, to padaczka. Napady padaczkowe mogą przybierać bardzo zróżnicowaną formę, na przykład odczuwania złożonych stanów emocjonalnych, egzystencjalnych, a nawet osądów moralnych, dotyczą więc sfer do duszy przypisanych. Także zespoły amnestyczne, prowadzące do utraty pamięci autobiograficznej, nasuwając pytania o istotę osoby, przywołują pojęcie duszy.

Dusza wydaje się być konstruktem wypełniającym lukę, której nie potrafi zapełnić naukowa psychologia, nie znająca odpowiedzi na pytania o istotę świadomości, tożsamości człowieka. Pojęcie duszy jest potrzebne, gdy patrząc na pacjenta neurologicznego, trudno nam przyjąć, że jego osobowość, indywidualność, tożsamość, to wynik aktywności mózgu, a obserwowane zmiany są wynikiem jego zaburzenia.

Słowa kluczowe: osobowość, dusza, choroby neurologiczne, padaczka, płaty czołowe mózgu, amnezja, pamięć autobiograficzna.

2.1. Dusza i osobowość

Dusza i osobowość – gdy spojrzymy na częstotliwość występowania tych dwóch słów (ich angielskich odpowiedników: *soul* i *personality*) w tekstowych korpusach Google¹, pojawia się ciekawa zależność. Częstość użycia *soul* i *personality* w materiałach z lat 1800–2008 jest silnie ujemnie skorelowana ($r = -0,60^2$). Od 1880 roku częstość użycia słowa *personality* rośnie, spada zaś słowa *soul*. Tak dzieje się do początku lat siedemdziesiątych XX wieku, kiedy to krzywe zrównują się, natomiast od roku 1984 pojawia się trend odwrotny – coraz częściej używane jest słowo *soul*, rzadziej zaś *personality* (Ryc. 2.1). Czyżby słowa te były używane zamiennie?



Ryc. 2.1. Częstość występowania słów *soul* i *personality* w korpusie Google Books. Na podstawie: Michel Jean-Baptiste i in., 2010

W *Słowniku języka polskiego PWN* **dusza** opisywana jest jako: ‘całokształt dyspozycji psychicznych, uczuciowych i intelektualnych człowieka składających się na jego osobowość’ – to jest pierwsze przytoczone znaczenie tego słowa. Zaś **osobowość** to: ‘całość stałych cech psychicznych i mechanizmów wewnętrznych regulujących zachowanie człowieka’. Można dostrzec podobieństwo tych dwóch definicji. Obie mówią o indywidualnych, stałych cechach osoby, w ich szerokim aspekcie – intelektualnym, emocjonalnym, regulacyjnym. Ponadto w definicji duszy pojawia się pojęcie osobowości – byłabyż więc ona elementem składowym osobowości?

Oczywiście znaczenie tych dwóch słów nie jest tożsame. Umiejscowione są one w różnych obszarach. Osobowość (*personality*) jest pojęciem ściśle związanym

¹ Wyniki uzyskane z Google Ngram Viewer – Google Books: (https://books.google.com/ngrams/graph?content=soul%2C+personality&year_start=1800&year_end=2008&corpus=15&smoothin-g=3&share=&direct_url=t1%3B%2Csoul%3B%2Cc0%3B.t1%3B%2Cpersonality%3B%2Cc0).

² Obliczenie własne, z wykorzystaniem programu STATISTICA.

z akademicką i kliniczną psychologią, jest przedmiotem badań eksperymentalnych, refleksji naukowej, w pewnym stopniu też oddziaływań terapeutycznych. Słowo *dusza* (*soul*), poza przytoczonym powyżej, ma też inne znaczenie: ‘w religii i filozofii: niematerialny i nieśmiertelny pierwiastek w człowieku, ożywiający ciało i opuszczający je w chwili śmierci’ (*Słownik języka polskiego PWN*). Psychologia naukowa od duszy – jako niebadalnej empirycznie – odżegnuje się, choć zapisana jest ona w etymologii nazwy tej dziedziny³. Jednak w praktyce psychologicznej można nierzadko usłyszeć o duszy, jej cierpieniach, ranach czy utracie. Czasem mówią o tym rodziny pacjentów, dotkniętych chorobami neurologicznymi, uszkodzeniem mózgu. Niekiedy też sami chorzy, opisując swoje doświadczenia, odwołują się do duszy.

2.2. Dusza przemieniona

Dwa lata przed swoją śmiercią, w 1518 roku, Rafael rozpoczął prace nad obrazem *Przemienienie Pańskie*⁴. W jego górnej, rozświetlonej części wznosi się ku niebu Chrystus, któremu towarzyszą dwaj Prorocy, a uczniowie z trwogą zasłaniają twarze. Na dole zaś, w mroku, toczy się ludzkie życie. Lecz i tam dokonuje się przemiana. Chłopiec, podtrzymywany przez ojca, z nienaturalnie wykręconym ciałem, otwartymi jak do krzyku ustami, przyciąga uwagę tłumu. W jego wzniesionych ku górze oczach nie ma świadomości. Renesansowy Mistrz wiernie oddał napad padaczkowy. Czy malując tę postać rzeczywiście dostrzegał w chorym z padaczką odbicie przemiany, chwilowego zwrócenia się duszy ku innym światom – tak jak u Chrystusa, odsłaniającego na krótką chwilę swoją boską tożsamość?

Padaczka zawsze fascynowała, przerażała. Widziano w napadach, pozbawiających nagle człowieka świadomości lub też obdarzających go niezwyklejmi doświadczeniami, działanie sił nadprzyrodzonych, dobrych lub złych duchów, przejmujących władzę nad duszą. Tak, jak działo się to ewangelijnej opowieści o uzdrowieniu epileptyka:

[...] Odpowiedział Mu jeden z tłumu: «Nauczycielu, przyprowadziłem do Ciebie mojego syna, który ma ducha niemego. Ten, gdziekolwiek go chwyci, rzuca nim, a on wtedy się pieni, zgrzyta zębami i drętwieje». [...] On zaś rzekł do nich: «Przyprowadźcie go do Mnie!» I przywiedli go do Niego. Na widok Jezusa duch zaraz począł szarpać chłopca, tak że upadł na ziemię i tarzał się z pianą na ustach. [...] A Jezus widząc, że tłum się zbiega, rozkazał surowo duchowi nieczystemu: «Duchu niemy i głuchy, rozkazuję ci, wyjdź z niego i nie wchodź więcej w niego!». A on krzyknął i wyszedł wśród gwałtownych wstrząsów. Chłopiec zaś pozostawał jak

³ Psychologia – od starogreckiego ψυχή Psyche = dusza, i λόγος logos = słowo, myśl.

⁴ Aktualnie obraz ten znajduje się w Pinakotece Watykańskiej.

martwy, tak że wielu mówiło: «On umarł». Lecz Jezus ujął go za rękę i podniósł, a on wstał (Mk 9,14–27)⁵.

W języku polskim także widać ślady dostrzegania związków padaczki z siłami nadprzyrodzonymi. W wydanym w 1846 roku w Wilnie zbiorze artykułów medycznych, zatytułowanym *Praktyczne najnowsze postrzeżenia niektórych lekarzy*, można natrafić na prace: *Opisanie przykładu obłąkania umysłowego połączonego z Kadukiem, z dodaniem uwag praktycznych* autorstwa K. Maleszewskiego lub *Historia Kaduka i paraliżu prawej strony ciała* M. Trachtenberga (za: Majkowski 2006). Według opublikowanego w 1861 roku w Wilnie *Słownika języka polskiego*, słowo „kaduk” ma między innymi takie znaczenia: 3. ‘wielka choroba v. choroba św. Walentego, padaczka, epilepsja; dawniej nazywała się chorobą sejmową, dla tego, że kiedy kogo z sejmujących kaduk rzucił, zrywano sejm’. 5. ‘Jeden ze słowiańsko-pogańskich Dydków lub diabłów. Karze złośników tzw. wielką chorobą’.

Już Hipokrates próbował odsakralnić padaczkę. Pisał: „...Epilepsja nie wydaje się od wszystkich innych chorób ani bardziej boską, ani bardziej świętą oraz posiada swą przyczynę naturalną i powód. Ludzie jednak z powodu swego niedoświadczenia i jej dziwaczności uznali ją za zjawisko boskie, wszak do innych chorób nie jest ona wcale podobna...” (za: Magiorkinis, Sidiropoulou, Diamantis 2010). Starożytny medyk wiązał objawy padaczki z uszkodzeniami mózgu, choć nie miał wiedzy o mechanizmach powstawania napadów. A są one ‘przejściowym zaburzeniem czynności mózgu wskutek nadmiernych i gwałtownych wyładowań bioelektrycznych w komórkach nerwowych’ (Jędrzejczak 2012: 14). Kliniczna manifestacja tych wyładowań zależy od ich lokalizacji i zasięgu. Mogą to być uogólnione napady toniczno-kloniczne, przebiegające z utratą świadomości i drgawkami całego ciała, ale też chwilowe niekontrolowane ruchy jednej kończyny lub doznania zmysłowe, niezwiązane z żadnymi bodźcami zewnętrznymi. Niekiedy napady padaczkowe lub poprzedzająca je aura wzbudza w chorym doświadczenia mistyczne. Padaczkę przypisuje się współcześnie wielu świętym, na przykład św. Teresie z Ávili lub Joannie d’Arc (Motta, Kazibutowska 2012). Także w listach świętego Pawła badacze dostrzegają zapis możliwych doznań towarzyszących napadom padaczkowym (Landsborough 1987):

Jeżeli trzeba się chlubić – choć co prawda nie wypada – przejdę do widzeń i objawień Pańskich. Znam człowieka w Chrystusie, który przed czternastu laty – czy w ciele – nie wiem, czy poza ciałem – też nie wiem, Bóg to wie – został porwany aż do trzeciego nieba. I wiem, że ten człowiek – czy w ciele, nie wiem, czy poza ciałem, Bóg to wie – został porwany do raju i słyszał tajemne słowa, których się nie godzi człowiekowi powtarzać (2 Kor 12,1–5).

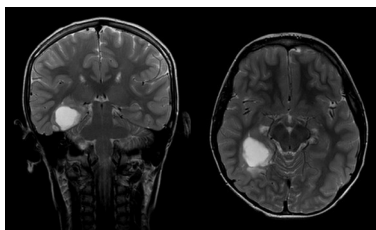
⁵ Cytat na podstawie: *Biblia Tysiąclecia* 1980.

Także Fiodor Dostojewski pozostawił zapisy doznań towarzyszących aurze padaczkowej:

Są momenty, a trwa to tylko pięć czy sześć sekund, kiedy czujesz obecność odwiecznej harmonii [...] okropna jest przerażająca jasność, oczywistość, z jaką ta harmonia się objawia, i gwałtowność, z jaką cię przepełnia. Gdyby stan ten trwał dłużej niż pięć sekund, dusza nie wytrzymałaby tego i zniknęła. W ciągu tych pięciu sekund przeżywam całą ludzką egzystencję i oddałbym za to całe moje życie, i nie uważałbym, że zapłaciłem zbyt drogo... (za: Sacks 1996: 210).

Niekiedy napady padaczkowe dotyczą najgłębszych pokładów osobowości, emocji, duchowości. Pokazują to przytoczone poniżej przykłady⁶.

Rycina 2.2 prezentuje wynik badania z użyciem rezonansu magnetycznego przeprowadzonego u pięcioletniego chłopca. Widać wzmacniający się po kontraście guz przyśrodkowej części prawego płata skroniowego.



Ryc. 2.2. Guz prawego płata skroniowego. Z archiwum autorki

Pierwszym objawem choroby u dziecka były chwilowe stany, które chłopiec sygnalizował, mówiąc: „czuję się, jakby nie było nikogo na świecie”. Początkowo nikt nie rozpoznawał tych stanów jako napadów padaczkowych, zostały one zidentyfikowane dopiero wówczas, gdy u dziecka wystąpiły też krótkotrwałe napady wyłączeń świadomości, tzw. *petit mal*. Wykonano wówczas badania elektroencefalograficzne i – w związku z nieprawidłowym wynikiem – neuroobrazowanie rezonansem magnetycznym, co pozwoliło wykryć guz mózgu. Zlokalizowany on był w przyśrodkowej części prawego płata skroniowego, w pobliżu układu limbicznego, czyli w strukturach związanych z procesami emocjonalnymi. Pojawiające się w nich patologiczne wyładowania wzbudzały złożony stan emocjonalny, jakim jest odczuwanie głębokiego osamotnienia. Nie było żadnych naturalnych przyczyn tego stanu – nic nie zdarzało się w życiu chłopca, nie pojawiały się u niego nieprzyjemne myśli lub wspomnienia. Nagle, na kilka sekund, doznawał poczucia opuszczenia, samotności. Jakby mózg jego duszę na chwilę przemieniał.

⁶ Jeśli nie podano innych źródeł, to opisywane przypadki pacjentów pochodzą z praktyki klinicznej autorki.

Inny z pacjentów miał długą historię choroby. W wieku jedenastu lat przeszedł zapalenie mózgu, po którym wystąpiła padaczka. W badaniach neuroobrazowych stwierdzono torbiel pajęczynówki prawej bruzdy bocznej. Przeżył kilka zabiegów neurochirurgicznych, w tym resekcję prawego płata skroniowego. Przez pewien czas jako nastolatek, doznawał napadów stanu, który można spróbować opisać jako poczucie głębokiej moralnej odrazy – takiej, jaką można odczuwać będąc świadkiem okrucieństwa – pojawiające się w codziennych, neutralnych sytuacjach. Chłopak, sprawny poznawczo, z doświadczeniem choroby i wiedzą na temat padaczki, rozumiał, że stany te są jej kolejnym objawem. Pomimo krytycyzmu wobec nich, gdy ponownie znajdował się w miejscu lub sytuacji, w której tego stanu doświadczał, odczuwał dyskomfort, niepokój, lęk, jaki towarzyszyłby rzeczywistemu powrotowi do miejsca, gdzie było się świadkiem scen wzbudzających odrazę moralną. Zaskakującym jest, że tak złożony stan, wzbudzający procesy emocjonalne i osąd moralny, może być wywołany po prostu nieprawidłowymi wyładowaniami w niewielkim obszarze kory mózgowej (doznania wstrętu, odrazy, zarówno na bodźce fizyczne, jak i w sytuacjach społecznych, związane jest z tzw. wyspą, fragmentem kory leżącym głęboko w bruzdzie bocznej mózgu) (Vicario i in. 2017). I znów, mózg zdaje się przemieniać duszę, ingerować w osąd moralny i związane z nim emocje, co zdaje się przecież należeć do atrybutów duszy.

2.3. Dusza podmieniona

Dnia 13 września 1848 roku na budowie linii kolejowej w stanie Vermont w USA miał miejsce wypadek: w wyniku niewielkiej eksplozji stalowy pręt do ugniatania prochu wystrzelił i przebił czaszkę dwudziestopięcioletniego pracownika, Phineasa Gage’a. Pręt wbił się pod lewym okiem, przeszedł za oczodołem, uszkadzając płaty czołowe mózgu, a następnie, przebijając sklepienie czaszki, odleciał na znaczną odległość. Zdarzenie wyglądało dramatycznie, jednak ku zaskoczeniu świadków wypadku, Gage przeżył i szybko powracał do sprawności. Nie stwierdzano zaburzeń ruchu, mowy, pamięci. Jednak, jak opisywał John Martyn Harlow, lekarz zajmujący się pacjentem i obserwujący go przez wiele miesięcy po wypadku, Gage zaczął mieć trudności w pracy i relacjach z innymi osobami:

[...] jego równowaga, pomiędzy – że tak powiem – możliwościami intelektualnymi i naturą zwierzęcą, została zniszczona. Jest humorzasty, lekceważący, używa wulgarnych przekleństw (czego nie miał w zwyczaju), obojętny na innych, niecierpliwý wobec ograniczeń i rad, jeśli nie są zgodne z jego dążeniami, bywa bardzo uparty, ale też kapryśny, tworzy wiele planów na przyszłość, lecz ledwo je zaczyna realizować, zaraz je porzuca i interesuje się czymś innym, co zdaje się mu być bardziej atrakcyjne. [...]. Jego psychika tak bardzo się zmieniła, że przyjaciele i znajomi mówią «to już nie jest Gage» (za: MacMillan 1996: 247).

Phineas Gage przeszedł do historii nauki jako pierwszy pacjent opisany z powodu zaburzeń związanych z uszkodzeniem płatów czołowych (Damasio 1999). Dotyczą one przede wszystkim zmian w regulacji zachowania. Pomimo prawidłowych możliwości intelektualnych i braku deficytów ruchowych, pacjenci z uszkodzeniami w tych okolicach nie radzą sobie w codziennych obowiązkach, nie są w stanie podjąć lub utrzymać pracy, zrywają więzi społeczne. Nie hamują impulsów, nawet gdy teoretycznie zdają sobie sprawę z możliwych konsekwencji swojego postępowania. Niekiedy towarzyszy im lęk, są niespokojni i drażliwi. Kevin Walsh pisze w tym kontekście o modyfikacji osobowości (Walsh 2001). A z ust ich bliskich można usłyszeć pełne bólu słowa: „...to już nie jest ten sam człowiek, jakby mu ktoś duszę podmienił...”.

Uszkodzenia płatów czołowych mózgu są częstym następstwem urazów komunikacyjnych, krwawień ze zmian naczyńowych, niekiedy też guzów mózgu. Sytuacja tych pacjentów i ich bliskich jest szczególnie trudna. Dobrze oddaje to tytuł jednego z artykułów, dotyczących funkcjonowania rodzin amerykańskich weteranów: „...wygląda normalnie, ale... (he looks normal, but...)” (Saban i in. 2015). Pacjenci wracają do pełnej sprawności fizycznej, nie wykazują znaczących deficytów w zakresie mowy, pamięci, orientacji przestrzennej itp. W badaniach lekarskich i psychologicznych mogą wypadać prawidłowo, nierzadko ujawniają wysoki intelekt. Jednak w codziennym życiu są nieodpowiedzialni, podążają za impulsami, reagują gwałtownie, bywają agresywni, nie przestrzegają podstawowych reguł w relacjach społecznych. Tak jak Gage, fantazjują o swoich przyszłych osiągnięciach, tworzą plany, barwnie o nich opowiadają, a następnego dnia na ich wspomnienie wzruszają ramionami. Zachęceni próbują podjąć pracę, lecz szybko ją porzucają, gdyż nie są w stanie wzbudzić w sobie trwałej motywacji. Są z pracy usuwani, gdyż nie potrafią podjąć działań, na które w danym momencie nie mają ochoty, a swoje niezadowolenie wyrażają wprost, niekiedy bardzo dosadnie. Popełniają drobne wykroczenia, podejmują nierozważne decyzje finansowe (na przykład biorą pożyczki), nie przejmują się konsekwencjami, z którymi później boryka się rodzina. Jednak bardzo trudno jest uzyskać formalne potwierdzenie niepełnosprawności tych pacjentów – brak deficytów ruchowych i poznawczych i dobre wyniki badań są w opinii orzeczników argumentem przeciwko przyznaniu świadczeń. W efekcie, gdy bliscy nie mogą już lub nie chcą sprawować stałej opieki nad pacjentem i ponosić konsekwencji jego działań, ludzie ci popadają w duże kłopoty, bezdomność, przestępczość.

W powieści Christiana Jungersena pod tytułem *Znikasz*, której bohaterami są mężczyzna z guzem płata czołowego mózgu i jego żona, kobieta zadaje sobie pytanie:

Czy Vibeke wydarła się na chory mózg, który nie umie sam sobie pomóc, czy na osobę z duszą i poczuciem odpowiedzialności? Czy można być odpowiedzialnym, jeśli nie ma się duszy? Czy można mieć duszę, a nie być odpowiedzialnym? Odpowiedzialnym za zrujnowanie całej szkoły? Za zniszczenie życia żony i syna... (Jungersen 2015: 141).

Znów pojawia się pytanie o duszę – jest ona, czy wraz z uszkodzeniem mózgu zniknęła? Czy uszkodzenie mózgu zmienia duszę, czyniąc człowieka kimś innym niż był?

2.4. Dusza zagubiona

„Czy uważacie, że on ma duszę?”, zapytał współpracowników Olivier Sacks (Sacks 1994: 60), myśląc o jednym z pacjentów, dla którego czas zatrzymał się, gdy był on dwudziestoletnim radiotelegrafistą na łodzi podwodnej. Od tamtych chwil mężczyzna, nazywany przez Sacksa Jimmie G., nie pamiętał już nic nowego. Upłynęło trzydzieści lat, które dla Jimmiego nie istniały. Jego perspektywa czasowa to było dwadzieścia lat młodości i ostatnie trzy minuty, które po chwili zniknęły z pamięci. Teraźniejszość i odległa przeszłość, nic pomiędzy. Spojrzenie w lustro spowodowało szok – kim jest ten starszy pan, jak można robić tak potworny żart, zamieniając w lustrze twarz młodego chłopaka na obcą postarzałą twarz. Sacks, który pokazał lustro Jimmiemu, był wstrząśnięty reakcją pacjenta i własną okrutną bezmyślnością – na szczęście po chwili Jimmie już nie pamiętał o dziwnym zdarzeniu.

Zaburzenia obserwowane u Jimmiego Olivier Sacks wiązał z poalkoholowym zespołem Korsakowa, w którym niedobór tiaminy powoduje uszkodzenie ciał suteczkowatych. Analogiczne objawy mogą być też związane z obustronnym uszkodzeniem struktur przyśrodkowych mózgu, w tym przede wszystkim hipokampów, jąder wzgórza i fragmentów kory płatów czołowych, o innej niż alkoholowa etiologii (Kopelman 1999).

Skąd jednak niepokój doktora Sacksa o duszę pacjenta? Czy tracąc pamięć, ciągłość własnej tożsamości, człowiek traci duszę? Bohater powieści Umberto Eco, antykwariusz zwany przez bliskich Jambo, w wyniku udaru, zapomina, kim jest, traci wszystkie wspomnienia ze swego życia, zachowuje jednak wiedzę nabytą w toku nauki i pracy zawodowej:

[...] Encyklopedia waliła się na mnie rozsypanymi kartkami, miałem ochotę machać rękami, jakbym znalazł się wśród roju pszczoł. Tymczasem dzieciaki mówiły do mnie «dziadku», wiedziałem, że powinienem kochać je bardziej niż siebie, ale nie wiedziałem, którego nazwać Giangiem, którego Sandrem, a którego Luką. Wiedziałem wszystko o Aleksandrze Wielkim, a nic o moim małym Sandrze. Powiedziałem, że czuję się słaby i chce mi się spać. Wyszli, a ja zapłakałem. Łzy są słone. A więc miałem jeszcze uczucia. Tak, ale bardzo świeże. Te sprzed lat nie były już moje. Kto wie, pomyślałem, czy byłem kiedykolwiek religijny? Jakkolwiek by było, z pewnością straciłem duszę (Eco 2005: 26).

Eco powtarza myśl Sacksa, jakby dusza wpisana była w ludzką pamięć o sobie, lub jakby ta pamięć zapisana była w duszy.

W klasyfikacjach pamięci wyodrębnia się pamięć autobiograficzną, z jej dwoma aspektami: semantycznym i epizodycznym. Epizodyczna pamięć autobiograficzna zawiera wspomnienia o zdarzeniach, z punktu widzenia aktora lub obserwatora. Autobiograficzna pamięć semantyczna to zbiór informacji na własny temat, zarówno dotyczących historii życia (na przykład data i miejsce urodzenia – nie mamy wspomnień na ten temat, ale przekazano nam o tym informacje), jak i dotyczących własnych cech, preferencji (czyli wiedza o sobie, którą sami wytworzyliśmy w toku życia) (Maruszewski 2005). Fascynujące jest, że można utracić całą wiedzę na swój temat i wszelkie wspomnienia z życia, zachowując wiedzę nabytą dotyczącą świata zewnętrznego... „Ktoś dotykał mojego ramienia, mówił: «Paulina, otwórz oczy». Mówili do mnie Paulina, więc wiedziałam, że tak mam na imię” – tak moment odzyskania świadomości opisuje czternastoletnia dziewczynka, która po potrąceniu przez samochód doznała niewielkich stłuczeń w płatach skroniowym i czołowym prawej półkuli mózgu⁷. Zaskakujące wspomnienie – dziewczynka nie wie, jak ma na imię, ale potrafi to wywnioskować z sytuacji. Nie wie, kim jest, ale wie, że ludzie mają imiona. Nie pamięta swoich rodziców, lecz domyśla się ich w kobiecie i mężczyźnie, których widzi przy swoim łóżku w szpitalu. „Dzieci mają rodziców, rodzice są przy nich w chorobie, ci państwo są ze mną, więc to na pewno moi rodzice...” – tak wówczas myślała. Zachowana wiedza o strukturze społecznej, relacjach, lecz brak wspomnień o ich doświadczaniu. Rozpoznaje na zdjęciu prezydenta Polski, lecz nie poznaje własnego brata. Rozwiązuje układ równań, lecz nie pamięta, aby się tego uczyła, nie pamięta nauczycieli. Wraca do domu, lecz czuje się w nim obco. Jest jak gość u dalekich krewnych. Nie odczuwa więzi z rodziną, dawnymi przyjaciółmi. Próbuje budować nowe relacje, lecz długi czas sprawia jej to kłopot, jest jakby obok świata. Uczy się go, lecz nie doświadcza. Jakby zagubiła jej się dusza.

Inny pacjent z amnezją, bohater reportażu Wojciecha Tochmana *Człowiek, który powstał z torów* (Tochman 2003), swą duszę odnajduje w bólu:

[...] Weź wiadro i przynieś prądu – robotnicy na budowie wydawali mu takie polecenia. Janek⁸ brał wiadro, wychodził za płot, pytał ludzi we wsi, gdzie może prąd znaleźć, bo kazali mu przynieść całe wiadro. Ludzie śmiali się, aż przewracali się z tego śmiechu, nie wiedział dlaczego. Szedł dalej i dalej pytał. Czuł coraz większą rozpacz, tak to wspomina, coraz większe cierpienie duszy. Tak wielkie, jakiego dotąd nie znał: nie dało się go porównać z żadnym cierpieniem fizycznym. Według Janka był to dowód, że dusza istnieje.

⁷ Szczegółowy opis tego przypadku zamieszczony jest w artykule Maryniak, Ondruch, Jurkiewicz 2010.

⁸ Imię nadane mu przez przypadkowo spotkane życzliwe osoby.

2.5. Mózg i dusza

Żyjemy w epoce niezwyklego rozwoju nauk eksperymentalnych, także dotyczących bezpośrednio człowieka. Proklamowana w 1990 roku przez prezydenta Stanów Zjednoczonych George'a H. Busha dekada mózgu (Bush 1990) zaowocowała tysiącami badań nad strukturą mózgu, jego funkcjami, procesami chorobowymi i możliwościami terapii. Dzięki metodom takim jak funkcjonalny rezonans magnetyczny (fMRI), potencjały wywołane (ERP) czy spektroskopia bliskiej podczerwieni (NIRS) możemy obserwować aktywność mózgu podczas różnorodnych działań, od rozpoznawania pojedynczych dźwięków po patrzenie na twarz ukochanej osoby. Wiemy o mózgu coraz więcej, coraz lepiej poznajemy zachodzące w nim procesy. Nadal jednak stajemy bezradni wobec prób zrozumienia ludzkiego doświadczenia. Przytoczone powyżej przykłady przywoływania duszy w kontekście chorób neurologicznych pokazują, że niekiedy konstrukt ten jest potrzebny do wyrażenia doświadczeń pacjenta lub jego otoczenia. Dotyczy to szczególnie sytuacji, gdy choroba powoduje głębokie zmiany osobowości, uczuciowości, więzi z innymi osobami lub gdy dotyczy delikatnej sfery relacji z absolutem. Jakby trudno było nam zaakceptować, że to co najbardziej ludzkie jest po prostu wyrazem aktywności narządu wypełniającego czaszkę. Może dlatego, jak pokazują przytoczone na początku tekstu dane z bazy Google, coraz częściej piszemy o duszy. Bywa nam ona potrzebna do stawiania pytań i szukania odpowiedzi, gdy myślimy o pacjentach neurologicznych, nawet jeśli zgadzamy się z twierdzeniem profesora Jerzego Vetulaniego: „...bez względu na możliwość niezależnego istnienia duszy, nie ma ona żadnej szansy, by wyrazić się bez działającego mózgu...” (Vetulani 2008: 39).

Bibliografia

- Biblia Tysiąclecia*, 1980, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, wyd. 3 popr., Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
- Bush H. George, 1990, *Project on the Decade of the Brain*. Presidential Proclamation 6158. <http://www.loc.gov/loc/brain/proclaim.html>.
- Damasio Antonio, 1999, *Błąd Kartezjusza. Emocje, rozum i ludzki mózg*, przeł. Maciej Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Eco Umberto, 2005, *Tajemniczy płomień królowej Loany*, tłum. Krzysztof Żaboklicki, Warszawa: Noir sur Blanc.
- Jędrzejczak Joanna, 2012, *Wprowadzenie*, w: *Padaczka*, red. Andrzej Szczudlik, Joanna Jędrzejczak, Maria Mazurkiewicz-Beldzińska, Poznań: Termedia Wydawnictwa Medyczne, s. 13–14.
- Jungersen Christian, 2015, *Znikasz*, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy Znak.

- Landsborough David, 1987, *St Paul and temporal epilepsy*, „Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry”, 50, s. 659–664.
- Macmillan Malcolm, 1996, *Phineas Gage: A case for all reasons*, w: *Classic cases in neuropsychology*, red. Chris Code, Claus-W. Wallesch, Yves Joannette, André Roch Lecours, Hove: Psychology Press.
- Magiorkinis Emmanouil, Sidiropoulou Kalliopi, Diamantis Aristidis, 2010, *Hallmarks in the history of epilepsy. Epilepsy in antiquity*, „Epilepsy and Behaviour”, 17, s. 103–108.
- Majkowski Jerzy, 2006, *Bibliografia padaczki 1534–2000 w pracach autorów polskich oraz zagranicznych publikujących w Polsce*, Warszawa: Biblioteka Epileptologii.
- Maruszewski Tomasz, 2005, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Maryniak Agnieszka, Ondruch Agnieszka, Jurkiewicz Elżbieta, 2010, *Zapomniane więzi: nastolatka z pourazową wybiórczą utratą pamięci autobiograficznej*, w: *Neuropsychologia a humanistyka*, red. Maria Pąchalska, Grażyna Kwiatkowska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 217–224.
- Michel Jean-Baptiste i in., 2010, *Quantitative analysis of culture using millions of digitized books. Science. Published online ahead of print: 12/16/2010*. DOI: 10.1126/science.1199644 www.sciencemag.org/content/early/2010/12/15/science.1199644.
- Motta Ewa, Kazibutowska Zofia, 2012, *Padaczka – rys historyczny*, w: *Padaczka*, red. Andrzej Szczudlik, Joanna Jędrzejczak, Maria Mazurkiewicz-Bęldzińska, Poznań: Termedia Wydawnictwa Medyczne, s. 15–18.
- Saban Karen L., Hogan Nancy S., Hogan Timothy P., Louise-Bender Pape Theresa, 2015, *He looks normal but... Challenges of family caregivers of veterans diagnosed with a traumatic brain injury*, „Rehabilitation Nursing”, 40, s. 277–285.
- Sacks Olivier, 1994, *Mężczyzna, który pomylił swoją żonę z kapeluszem*, tłum. Barbara Lindenberg, Poznań: Zys i S-ka.
- Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl>.
- Tochman Wojciech, 2003, *Człowiek, który powstał z torów*, „Duży format”, 12, s. 22.
- Vetulani Jerzy, 2008, *Mózg i świadomość*, w: *Prace Komisji Filozofii Nauk Przyrodniczych PAU*, red. Jerzy A. Janik, nr 2, s. 37–62.
- Vicario Carmelo M., Rafala Robert D., Martinoc Davide, Avenanti Alessio, 2017, *Core, social and moral disgust are bounded. A review on behavioral and neural bases of repugnance in clinical disorders*, „Neuroscience and Biobehavioral Reviews”, 80, s. 185–200.
- Walsh Kevin, 2001, *Jak rozumieć uszkodzenia mózgu. Podstawy diagnozy neuropsychologicznej*. Warszawa: Instytut Psychiatrii i Neurologii.
- Zdanowicz Aleksander i in., 1861, *Słownik języka polskiego*. Edycja elektroniczna *Słownika wileńskiego*: <http://eswil.ijp-pan.krakow.pl>.

When the brain changes the soul: A neuropsychological perspective

Summary

In Polish language dictionaries the words *ducha* 'soul' and *osobowość* 'personality' have similar meanings. Likewise, in neuropsychological practice you can sometimes hear metaphorical comments from close relatives of patients with neurological disorders: "He's not the same person he used to be, as if someone has changed his soul" or "as if he has lost his soul". In most cases, such remarks refer to changes in the patient's behaviour and personality, as if he/she has lost empathy, sensitivity to other people's emotions and ability to distinguish between good and evil. This condition can result from damage to the frontal lobes of the brain.

Other neurological disorders which tend to be associated with the soul include epilepsy. Since epileptic seizures can manifest themselves as transient changes not only in mental or emotional state but also moral judgment, they affect the spheres which are considered the realm of the soul. Also amnesic disorders leading to the loss of autobiographical memory, and thus raising questions about the essence of the person, evoke the concept of the soul.

The soul seems to be a construct that fills a gap that psychology cannot fill, as it does not know answers to questions about the essence of consciousness, the identity of a person. The concept of the soul is needed when we look at a neurological patient and find it difficult to accept that his/her personality, individuality, identity is simply the result of brain activity, and that the changes we observe stem from its disorder.

Keywords: personality, soul, neurological diseases, epilepsy, frontal brain lobes, amnesia, autobiographical memory.

Rozdział 3

Душа как орган оценки и оценка души

Галина И. Кабакова

Sorbonne Université à Paris

Резюме

В традиционной картине мира, в той степени, в какой ее отражает лексика и фразеология русского языка и диалектов, душа предстает как начало, выступающее мерилom явлений, духовного и материального порядка. Душа оценивает их и с точки зрения количества, и с точки зрения их соответствия ее вкусу. Но и сама душа как выражение глубинной сущности человека или ее частных пристрастий в свою очередь становится объектом оценки. В нашу задачу входит также анализ парадигматических отношений души и органов и частей человеческого тела (сердце, брюхо и под.), которые упоминаются во фразеологии, выражающей оценку и пристрастия.

Ключевые слова: душа, сердце, нутро, тело, оценка.

3.1. Душа как орган оценки

В традиционной картине мира, в той мере, в какой ее отражает лексика и фразеология русского языка и диалектов, душа осмысливается как некий орган, содержащий в себе инструмент нравственной оценки:

Проведший почти все 20–30-е годы в заключении (в 1937 году след его теряется) епископ Герман (Ряшенцев), как и архиепископ Лука, принадлежит к числу тех людей, взгляд которых на окружавшую и, казалось, полностью отвергавшую их жизнь не могли замутить перенесенные ими страдания, они судили о ней, имея в душе какое-то иное мерило, нежели

те, кто, имея за спиной лишь вполне благополучную биографию, на старте которой они немало воспользовались социальными преимуществами советской системы, сегодня с увлечением рисуют ее богопротивный облик (Мяло 2010)¹.

В пословичном дискурсе душа может представлять не только как орган, где сосредоточены эмоции, но и как некое рациональное начало, способное выступать мерилom, и в этом смысле она противопоставляется сердцу, обладающему даром предчувствия (см. Березович 2016): «Сердце – вещун, а душа – мера». Однако более широко используется вторая часть этой поговорки в виде фразеологизма *душа (и) мера* или поговорки *душа меру знает*.

Чувство меры позволяет выступать регулятором человеческого поведения: «Сама бабушка была бы недовольна этим. Ее душа, знающая меру, давно бы уже возмутилась моим занятием» (Марина Палей, *Поминовение*, 1987). Именно с этой пословичной репутацией умеренной, уравновешенной души вступают в полемику поэты:

Душа, не знающая меры, Душа хлыста и изувера, Тоскующая по бичу.
Душа – навстречу палачу, Как бабочка из хризалиды! Душа, не съевшая обиды,
Что больше колдунов не жгут. Как смоляной высокий жгут Дымящая
под власяницей... Скрежещущая еретица, – Саванароловой сестра — Душа,
достойная сестра!» (Марина Цветаева, *Душа, не знающая меры*, 1921);
В кофейниках шурша, Гадательный напиток Напомнит, что душа – Не
мера, а избыток (Юнна Мориц, *Лицо*, 1970).

Однако наиболее частый контекст использования поговорки *душа меру знает* и фразеологизма *душа мера* – это контекст застолья. Поговорка служит формулой угощения, ср. «Смотрителю тюрьмы, в которой сидел Анисим, он поднес серебряный подстаканник с надписью по эмали «душа меру знает» и с длинной ложечкой» (Антон П. Чехов, *В овраге*, 1900) и включаться в более пространственные формулы вроде «пей из ковша, а мера душа» (Михельсон 1902: 18). Паремия может служить как формулой угощения, так и формулой отказа от угощения: сиб. «При угощении гостей говорят: – Поелозьте, гости, поелозьте! На это гости отвечают: – Наелозились, душа мера, наелозились» (СРНГ 1983: 263). Соответствующие выражения с упоминанием души в свою очередь приобретают значение количества: твер., волог. *душа мера*, новг. *душемера* 'досыта, в большом количестве' (Селигер 2004: 57; СВГ 1983: 67; НОС 2010: 239), перм. *душа и мера* 'сколько хочешь, сколько требуется' – «Я тебе купил молока, принесу – пей на здоровье, душа и мера, хоть все выпей» (ФСПГ 2002), а также арх. *сколько душа мера просит* (АОС 2004: 407).

¹ Контексты, извлеченные из «Национального корпуса русского языка» (НКРЯ), приводятся без атрибуции, но с указанием автора, произведения и года его создания.

Это представление о мере потребления отражает традиционный, прежде всего крестьянский взгляд на функцию еды, который мы имели случай проанализировать: в ситуации перманентной нехватки пищи главной ценностью считается возможность есть досыта, что осуществимо только в ситуации праздничного застолья. Поэтому устойчивая формула *душа мера*, систематически применяемая к потреблению алкоголя, часто приобретает иронический смысл 'безудержное пьянство, разгул', ср.

Когда душа-мера достигла надлежащего градуса, почетный гость выбрался из-за стола, толкнув какую-то не успевшую отодвинуться врачиху, засучил рукава и стал поднимать тяжелые лиственничные стулья, ухватя переднюю ножку одной рукой, то правой, то левой попеременно, демонстрируя гармоничность своего физического развития (Варлам Т. Шаламов, *Колымские рассказы*, 1954–1961),

а также пословицу пьяниц: *Душа – мера, а мера – пудовка* (урал., Малеча 2002, т. 3: 458).

Душа как мера имплицитно подразумевается и в другой паремии: *хлеба с души, денег с нужу, платья с ношу* (Даль 1880, т. 1: 505). Хозяева за столом побуждают гостей есть в том объеме, который бы соответствовал запросам и «возможностям» души: «Хлебайте, по душе хлебайте да сыто йиште» (арх., АОС 2004: 407). И вновь эта семантика души-меры часто реализуется в контексте застолья: урал. *про душу* означает 'умеренно' или 'сколько душа желает', влюб. *душеньку* 'сколько хотелось' – «Нагрызлась я семечков в любу душеньку, аж на языке чуть не мозоль образовался» (Малеча 2002, т. 1: 448), арх. *по душе*, перм. *в свой душок* 'вволю' (АОС 2004: 407; Прокошева 1972: 35), новг. *к душе* – «Сваришь каши, постного масла нальешь и наешься к душе» (НОС 2010: 239), литер. *от души* – «Виктор *от души* наелся полукопченной колбасой на свадьбе, испытывая дразнящее облегчение» (Татьяна Алферова, *Лестница Ламарка*, 2012). Количество может выражаться и производным от души наречием: перм. *подушевно* 'сколько душе угодно, вдоволь, вволю', «У богатого хозяина водки и всего вдоволь – пей – не хочу, пей хоть «подушевно», хоть «до безгачь трескай»» (СРНГ 1972, т. 8: 262).

Но как именно народный язык представляет себе способность души потреблять и измерять количество потребляемого? Душа может выступать в роли субъекта, наделенного некоторой физической силой, необходимой для потребления: новг. *что душа подынет* 'сколько хочешь (о еде, питье)' – «Скаторть-самобранку раскинули. Пить и есть, что душа подынет» (СРНГ 1972, т. 8: 305), арх. *сколько душа пользуется* (АОС 2004: 404).

Кроме того, душа выступает в роли субъективной инстанции оценки качества или соответствия человека, а также предмета своим пристрастиям. При этом душа как субъект занимает некое положение или перемещается в пространстве по отношению к предмету оценки: душа *лежит/не лежит* к ч-л., орл., смол. *прилегает* душа к/до к-л., орл. *не налегает* (СРНГ 1997:

273–274, СОГ 1990: 93–94), пск. *не оборочивается* (ПОС 1979: 168), сиб. *припадает к к-л* ‘о чувстве расположения, любви к кому-л.’ (ФСС 1983: 66), пск. *душа не ворочается* ‘нет склонности, расположения к кому-, чему-н.’ (ПОС 1979: 168). Причем процесс положительной оценки может описываться как «рабочий» процесс: рус. карел. *душа не робит* (СРГК 2002: 532).

Положительная или отрицательная оценка может выражаться с помощью глаголов движения, причем душа оказывается пациенсом, «конечным пунктом» перемещения объекта оценки: *прийтись по душе*, смол. *идти на душу* (СРНГ 1980: 281), пск. *идти к душе* (ПОС 1983: 13), арх. *по душу попасть, в душу пасться* (АОС 2004: 407), онеж. *запасть в душу* ‘произвести большое впечатление’ (СРГК 1996: 406), пск. *впасть в душу* ‘понравиться, вызвать симпатию’ (ПОС 1983: 13), волгогр. *катиться в душу* ‘быть по нраву, нравиться; стремиться угодить, понравиться’ (СДГВО 2007: 56), сиб., пск. *лечь в душу* (ПОС 1994: 67; СРНГ 1981: 30; ФСС 1983: 105), *привиться к душе* (Даль 1882, т. 3: 402), или же предмет симпатии располагается в пространстве души: пск. *лежать на душе* ‘быть по душе, нравиться’ (СРНГ 1980: 330), н.-печор., твер. *в душе лежать*, твер., сиб. *у души лежать* ‘быть любимым и любить’ (ФСНП 2008; СРНГ 1980: 281; ФСС 1983: 67, 104), онеж. *сесть (в) душу* ‘оставить незабываемое впечатление о себе’ (СРГК 2005: 78). Произвести благоприятное впечатление может выражаться не только через движение, но и через удар: сиб. *ткнуть на душу* (СГРСБС 2014: 189). Впрочем, часто глагол лишь подразумевается и остаются только предложные конструкции: пск., ряз., сверд., сиб. *к душе*, смол. *на душу*, ряз. *у душе*, сверд. *до души*, *с душок, по душе, в душе*; и наоборот, когда что-то не вызывает добрых чувств: пск. *не с души, не по душе, не в душе*, пск., перм., сиб. *не к душе*, ленингр. *не в душу*, новг. *без души*, влад. *опричь души*, ирк. *у души*, волог. *(быть) в душеньку* ‘нравиться, быть любимым’ (Кабакова 2015: 337; СРГС 1999: 81).

Способность нравиться душе становится характеристикой соответствующего предмета оценки, в частности применительно к еде используются определения моск. *подушный квас, подушная пища*, тамб. *душелюбная пища, душелюбное питье* (Даль 1882, т. 3: 213; СРНГ 1972, т. 8: 282). И, наоборот, то, что отвергается душой, обозначается как арх. *душевередной* ‘опасный для жизни, злой, жестокий’ (АОС 2004: 417), ср. «Водичкой утробы-то накачиваем. А она с горчинкой, не столь с ружья палим, сколь от нее в кусты сигаем, вот она, водичка-то, какая душевередная!» (Вячеслав Я. Шишков, Емельян Пугачев, 1934–1945). Характерно, что этот признак, изначально касающийся духовной сферы, в застольном контексте закономерно приобретает количественный смысл: перм. *недушевередно* ‘не очень много’, ср. «Мине по моей болезни совсем пить отказано. А я недужевередно пью» (СРНГ 1986: 39).

Если обратиться к парадигматическим отношениям души, то следует подчеркнуть, что душа как орган, вырабатывающий оценку по принципу нравится/не нравится, имеет многочисленные синонимы, как в анатомической, так и в нематериальной сфере. Наибольшее число выражений связано с другим средоточием эмоций – сердцем: арх. *поесть по/к серцу* ‘насытиться, поесть вволю’ (Бердникова 2000: 311), *к серцу/не к серцу* – «Что ни съест, все не к сердцу» (Даль 1882, т. 4: 174), орл. *не в сердцы* (СОГ 1990: 9), ворон. *не по сердцам* (СРНГ 2003: 191). Инстанцией оценки в диалектах оказываются также:

- ум – онеж. фольк. *прийти по уму*, урал. *по мысли* (СРНГ 1997: 235, КЭИС),
- нутро – разг. (*прийтись*) *по нутру/не по нутру* (Смирнов 1902: 113), ряз. *не в нутре*, ряз., рус. мордов. *не по нутрю* (Деулино 1969: 349),
- нос – смол., рус. карел. *не в нос*, рус. карел. *в нос не браться*, урал. *в нос не лезет, не по носу*, пск. *не пойти, не полезть в нос*, рус. мордов. *не к носу* (СРГК 1999: 41–42; СРНГ 1986: 285–286; БСРП 2008: 447, СРГМ 2013, т. 2),
- губа – разг. *не по губе* (Подюков 1991: 111), «Едва ли бы она была в состоянии скрыть, что я ей не по губе; ведь во всем остальном я ей как будто нравился» (Георгий В. Аммосов, *Дневник*, 1900), новосиб. *не в губу: «ему это было не в губу, не пондравилось»* (СРГНО 1979: 111),
- глаз – пск. *по глазу*, арх. *не на глаза* (СРНГ 1970: 186, АОС 1995: 80),
- кость – урал. *не в кость* (КЭИС).

3.2. Душа как объект оценки

Душа человека в свою очередь может стать объектом оценки. Поскольку душа полисемична, то и подвергаются оценке самые разные ее стороны: нравственное, эмоциональное, рациональное начало. Оценка может даже касаться наличия/отсутствия души у человека. Человеку душевному, сердечному [самар. *душевой* (СРНГ 1972, т. 9: 282), урал. *подушенный* (Малеча 2002, т. 3: 264)] противопоставляется человек бездушный, бессердечный. При этом в диалектах трактовка присутствия/наличия души и сердца выглядит сложнее, чем в литературном языке, как показала Олеся Сурикова. С одной стороны, человек без души, новг., пск. *бездушёвный*, волог. *бездущий*, как и в литературном языке – человек черствый, лишенный чуткости, сердечности, мурм. *безотдушный*, наоборот – ‘добрый, душевный’, *без души* ‘добрый, простой’. Эту энантиосемию Олеся Сурикова комментирует как результат «разной трактовки внутренней формы слов и сочетаний: *бездушный* – человек, «не имеющий души», но также и «способный отдать душу» (Сурикова 2016: 108).

Этическая оценка, которая дается душе и в конечном счете ее обладателю, использует разные семантические модели. Характеристики могут даваться с точки зрения этики. При этом оценки строятся по дихотомии:

- света/тьмы (*светлая, темная душа*),
- правды/лжи (*правдивая, лживая*),
- красоты/уродства (*красивая, уродливая*),
- чистоты/нечистоты – арх. «Что зевашь-то, окаянный, неумытая душа» (СРНГ 1986: 195), «До того дня Сашенька никогда не задумывалась о своей душе, считала, что это просто слова: «глубина души», «широта души», «чистота души», «открытая душа», «простая душа», «грязная душонка», «легко на душе», «тяжело на душе», «душа болит», «душа душу греет»» (Вацлав Михальский, *Весна в Карфагене*, 2001), ср. рус. Коми *душа мутная* неодобр. 'о самолюбивом, заносчивом человеке' (Кобелева 2004: 62),
- доброты/злобности – *добрая, злая, злобная*,
- щедрости/скупости – ср. ленингр. *талодуший, талодушный* 'полный желания поделиться всем, что имеет, щедрый' (СРГК 2005: 437),
- простоте/сложности – н.-печор. *простая душа* 'говорится о добром, отзывчивом человеке, щедрый, гостеприимный человек' (ФСНП 2008); ««Зачем он возится с ней, раз она ему не достанется?» думал я, глядя на Мустафу и пытаюсь постигнуть сложную душу лошади» (Фазиль Искандер, *Лошадь дяди Кязыма*, 1966),
- силы/слабости – *слабодушный, сильная душа*,
- молодости/старости – «Сам стар, да душа молода» (Даль 1881, т. 2: 332), «Помните, у Тургенева сказано, что в цитре живет и плачет старая душа еврея» (А. Вербицкая, *Ключи счастья*, 1909),
- жизни/смерти – *Но не стоит путать людей-обывателей без высших целей, размышлений и людей духовно мертвых, мертвых душ* (коллективный форум: Любовь и голуби 2007–2011).

Душа может оцениваться и как материальный объект, например, параметрически, с точки зрения размера: *большая, широкая, великая* противопоставляется *малой, мелкой, ничтожной, короткой*: «Гаврила-то небольшой души человек, помочь не поторопится» (Александр С. Пушкин, *Арап Петра Великого*, 1828), расположения в пространстве: *высокая* «Он день ото дня более привязывался к государю, лучше постигал его высокую душу» (Александр С. Пушкин, *Арап Петра Великого*, 1828), *возвышенная* душа противостоит *низкой, открытая – закрытой*: «Те же звуки, что когда-то доводили до слез, теперь стукались в закрытую, черствую душу» (Ирина Грекова, *Фазан*, 1984), причем эта закрытость, непроницаемость может описываться через воображаемую «непробиваемую» материальную оболочку: «Русская душа более чутка к мистическим веяниям, она встре-

чается с духами, которые закрыты для забронированной западной души» (Николай А. Бердяев, *Духи русской революции*, 1918).

Среди других параметров описания упомянем:

- форму: прямо́те души противостоит кривизна (*прямодушный, криводушный*, н.-печор. *кривая душа, с кривой душой* ‘говорится о неискреннем, лицемерном, двуличном человеке’ (ФСНП 2008), перм. *криводушник* неодобр. ‘двуличный, беспринципный человек’ (Акчим 1984: 80) или корявость (*корявая душа*);
- температуру: тепло противопоставлено холоду – *горячая, холодная*, ср. «Твоя дружба мне заменила счастье, одного тебя может любить холодная душа моя» (Александр С. Пушкин, *Кишиневский дневник*, 1821),
- консистенцию: мягкость, рыхлость/твердость – ««Природа вложила великую, твердую и прекрасную душу в тело малое и тщедушное» – писал о нем современный биограф» (Светлана А. Еремеева, *Лекции по истории искусства*, 1999), «И с ненавистью, странной в человеке такой мягкой души, он говорил о ‘мироедах’» (Максим Горький, *Мои университеты*, 1923), «От природы слишком чувствительный и мягкодушный, император Александр II получил у Жуковского сентиментальное воспитание, наиболее расслабляющее дух из всех возможных» (Михаил О. Меншиков, *Национальная трещина*, 1911), «Но может ли быть в том коммунистическом мире человек, подобный Кате, – скудный мыслью и рыхлый душой?» (Галина Е. Николаева, *Битва в пути*, 1959), «Ему вдруг стало страшно жаль брата, жаль золотого счастья, которое каким-то чудом пришло к его мертвой твердой душе и которое он сам хотел оттолкнуть» (Михаил П. Арцыбашев, *Миллионы*, 1912). При этом твердость не обязательно выступает отрицательным качеством, ср. *твердодушие* ‘доблестная стойкость’ (Даль 1882, т. 4: 394), *твердодушный* ‘постоянный, непоколебимый’ (САР 1822: 681).

В художественных текстах эти качества могут выражаться через упоминание материала (металл, дерево, ткань), из которого якобы «изготовлена» душа-орган: «Но это вовсе не значило, что Володя был деревянный, как бывают люди с какой-то *деревянной душой*» (Вениамин А. Каверин, *Открытая книга*, 1949–1956), «Тот их, кто с *каменной душой* прошел все степени злодейства» (Александр С. Пушкин, *Братья разбойники*, 1821–1822), «Скончался царевич и наследник Петр Петрович: смерть сия сломила наконец *железную душу* Петра» (Александр С. Пушкин, *История Петра I*, 1831–1835), «Одним словом, при самом поверхностном взгляде на этого человека невольно западало в голову, что это воистину *стальная душа*, ко всему безучастная» (Михаил Е. Салтыков-Щедрин, *Пошехонская старина. Житие Никанора Затрапезного, пошехонского дворянина*, 1887–1889), «Все невесты для меня были на одно лицо. Но – нашла коса на камень! Девка делом

смекнула, проникла в свинцовую душу – до ижицы разгадала – и, как пить дала, русака подкузьмила!» (Иван Н. Скобелев, *Рассказы русского инвалида*, 1838–1844), «Душа у него не воспринимающая, как вот это стекло. Все солнце проходит через него, а оно холодное. [...] *Стеклянная душа* у тебя, Степан» (Юрий О. Домбровский, *Хранитель древностей. Приложение*, 1964), «Говорят, что мягкие волосы служат признаком мягкой, нежной, «шелковой» души...» (Антон П. Чехов, *Драма на охоте*, 1884), «И совсем уж диковинной птицей в этом новом хороводе смотрелся некто Бабек Серуш – «беспачпортный купчина» с золотой душой, сомнительной репутацией и тугой мошной» (Давид Карапетян, *Владимир Высоцкий. Воспоминания*, 2000–2002).

Этическая оценка может даваться душе с помощью отождествления с животным миром (*львиная, волчья, собачья, птичья, воробьиная, куриная, цыплячья, писклячья, крысья* и подобное), образами потустороннего мира (*ангельская, божья, чертова, бесова, кубан. анцыбуляньска(я) душа* (Борисова 2005: 48), возможное заимствование из чеш. *ancibel, jancubel* ‘черт, антихрист’), социально-гендерными реалиями (*попова², мужицкая*, ср. «Характерно для нашего движения, что рабочие в массе сохраняют деревенскую мужицкую душу» (Михаил М. Пришвин, *Дневники*, 1914), «Что ж, господа, – отвечает ему женщина неслышным голосом, – я ли свое тяжелое тело сделала, я ли водку курила, я ли *бабью душу* одинокую, глупую, выдумала...» (Исаак Э. Бабель, *Иисусов грех*, 1920–1928).

В народном языке человек может описываться и оцениваться через склонность, которая приписывается его душе. Данная модель, продуктивная и в настоящее время, сводит человека к его спортивным и эстетическим увлечениям: *артистическая, танцевальная, песенная*, ср. «Эти и подобные им люди чувствовали *песенную и художническую душу народа*» (Борис В. Шергин, *Слово устное и слово письменное. Беседные очерки*, 1930–1960), *спортивная, рыболовная, хоккейная, волейбольная, футбольная душа*. Этот тип номинации широко используется в описании человека через его пищевые пристрастия: *грибная, кашная, рыбная, мясная, пельменная, кофейная, компотная, кисельная, колбасная, макаронная, конфетная душа* (Кабакова 2015: 342, 372), рус. карел. *чайная душа*, перм., урал., рус. мордов. *картовная душа* (СРГК 2002: 51, 561; Прокошева 1972: 35; СРГМ 2013, т. 1; КЭИС). Эта страсть может носить эксклюзивный характер: «Уж *картовна душа* не будет морковны пироги есть: ему давай *картовны шаньги* да пироги, да всяку картовь» (сверд., Андреева 1978: 48–49). Характеристикой человека может стать и «неприятие» душой того или иного блюда – рус. карел. *преснодушный* ‘человек, не любящий свежую рыбу’: «У, преснодушный! Не может свежего есть, рыба пресной кажется» (СРГК 2002: 143). Такой способ характеристики

² «Безмен – не попова душа: не возьмет барыша», «Вес да мера не попова душа» ‘о человеке с теми или иными свойствами характера (обычно позитивными)’ (ПСДЛЯ 2006: 269).

человека по признаку его основной черты встречался и в прошлом, например, в описании ограниченного бюрократа: *бумажная, чернильная душа* (Даль 1882, т. 3: 219).

Кроме этих оценочных определений характера и пристрастий человека, встречаются, хотя и реже, определения эмоционального состояния: легкая (*с легкой душой* 'легко, спокойно, без огорчения; с чувством облегчения; не испытывая угрызений совести') / тяжелая душа (*тяжело на душе, с тяжелой душой*, но может быть и свойством характера: «Ты очень хороший человек, Павел, добрый, мужественный, сильный. Но у тебя тяжелая душа. Ты, кажется, вообще не умеешь смеяться» (Михаил П. Шишкин, *Венерин волос*, 2004).

В диалектах душа может соотноситься не только с духовным и душевным миром, но также и с **интеллектом**. В этом случае уже приведенные определения (*бездушный, легкий, малый, простой*) в сочетании с душой как разумным началом приобретают исключительно пейоративный смысл: калуж. *бездушный* 'глупый' (СРНГ 1966: 190), н.-печор. *легкодушный* 'несерьезный, легкомысленный' (СРГНП 2003: 378). Отметим, что в контексте интеллектуальной деятельности тяжесть, особенно в диалекте Низовой Печоры, воспринимается как положительный признак, весомость: *тяжелый ум* 'сообразительный, сметливый'; *тяжелое слово* 'важное, значительное слово' (СРГНП 2005: 368), кубан. *простодушный* 'легкомысленный, беспечный', ср. «А вона яка *простадушна* була: вин дом строе, а вона гуляе да деньги спуска» (Борисова 2005: 192), урал. *малодушный* 'глупый, непонятливый, бестолковый, недотепа' – «Брат-от у меня малодушный был. Мать говорит, говорит ему – ниче не понимает» (КЭИС). Душа может означать и память: сиб. *душа коротка* 'о плохой памяти' (ФСС 1983: 66) и даже совесть: яр. *бездушный* 'бессовестный' (СРНГ 1966: 190).

В диалектной речи душа соотносится и с физическим началом – телом – и обозначает нематериальную составляющую материального начала – (**жизненную**) **силу**. Следует при этом подчеркнуть, что упоминается она всегда в негативном контексте, то есть в смысле недостатка, упадка сил, отсутствия здоровья: моск., волгогр., яр., калуж., костр., ряз., сиб. *бездушный* 'слабый, немощный, хилый, больной' (Войтенко 1995: 31; СДГВО 2006: 113, СРНГ 1966: 190, СРГС 1998: 58, Деулино 1969: 85), ср. рус. мордов. *обездусить* 'обессилеть, ослабеть' (СРГМ 2013, т. 2).

Дефицит сил и здоровья может проявляться и во внешнем облике: урал. *суходушный* («Марья-то суходушна така, дак тонкая оцень») 'худой, тощий, изможденный'; *суходушина* 'сухой маленький человек' (КЭИС), пск. *малодушный* пск. 'сухощавый', пск., том. 'тщедушный, слабый здоровьем' (СРНГ 1981: 333), к этой группе значений относится и *тщедушный*; ср. также *в худых/плохих душах* 'об очень усталом, утомленном человеке', рус. карел., перм. 'о человеке в подавленном состоянии', перм. *на худых душах*, урал. *при худых душах*, сиб., с.-рус. *в худых/плохих душах* 'о тяжело больном,

близком к смерти человеке' (СРГЮП 2010: 239; КЭИС; БСРП 2008: 447); сиб. *худо в душах*, но также сиб. *в худых душах* 'о человеке в состоянии алкогольного опьянения, потерявшем самообладание, разбуянившимся, разбушевавшимся' (СГРСБС 2014: 180–182); н.-печор. *душа короткая* 'жизнь подходит к концу у кого-то' (ФСНП 2008), рус. карел., приамур. *душа коротка* стала 'стать бессильным' (СРНГ 2007: 96).

Посмотрим, в какой мере душа «дублируется» другими органами в поле оценок. Многократно отмечалась близость души и сердца в плане этической оценки. Елена Урысон видит семантическую разницу между двумя концептами в том, что в сочетании с прилагательными этической оценки душа характеризуется скорее с точки зрения ее внутреннего устройства, а сердце с точки зрения преобладающего отношения данного человека к другим людям (Урысон 1997: 90). Не оспаривая это семантическое различие, хочется подчеркнуть, что при большом числе параллельных словосочетаний сердце связано преимущественно с эмоциями и чувствами, тогда как душа помимо эмоционального поля, где она широко представлена, характеризуется и как нравственное начало, вступающее во взаимодействие с высшими силами, отсюда ее характеристики по признаку прямой/кривой, высокий/низкий, светлый/темный и под. Кроме того, как мы показали, в диалектах и до некоторой степени в литературном языке, душа охватывает и разум, и силу, и анатомию, даже если она в сочетании с прилагательными дает им скорее отрицательную оценку, подчеркивая их слабость или недостаточность.

Как мы с Еленой Березович показали в нашей недавней работе, с душой и сердцем соотносится и утроба.

Потроха, а также *утроба*, *нутро*, *кишки*, *печенка* в литературном языке, в меньшей степени в диалектах, означают истинную суть человека, которая может включаться в разного рода переживания, проявляет себя в особых ситуациях. Эта сущность, как правило, с уточнениями, может быть как положительной (*нутро здоровое*), так и нейтральной. [...] Однако часто *нутро*, *потроха*, *печенки* употребляются в негативных контекстах, и суть человека предстает как нечто отрицательное (вроде *воровское нутро*, *совковое нутро*, *классово чуждое нутро*, *змеиное нутро* и т. п.), тщательно скрываемое под внешне положительной личиной (Березович, Кабакова 2017: 256).

Эти внутренние органы могут, как и душа, выступать средоточием физической силы, способностей осуществить задуманное, причем всегда подразумевается их недостаточность. По всей вероятности, в данном случае значение 'нехватки сил' развивается из значения 'испытывать чувство голода': простореч. *кишка тонка* 'о недостатке силы, способностей, средств для осуществления чего-л.', перм. *брюхо тонковато* 'у кого-л. не хватает сил, способностей сделать что-то': «Одному-то избу не срубить – брюхо

тонковато, дак помочь созывают», чит. *жидковат на печенку*; ср. также яр., влад., костр., калуж. *безживóтный* 'худой, тощий; бессильный' (Березович, Кабакова 2017: 241).

Таким образом, кроме очевидного сходства в осмыслении души и сердца как органа средоточия эмоций, душа в большей степени, чем сердце, наделяется материальными характеристиками. Кроме того душа имеет семантические пересечения и с потрохами: они, как и душа, выражают суть человека, его жизненный потенциал.

Условные сокращения

арх. – архангельский
 влад. – владимирский
 волгогр. – волгоградский
 волог. – вологодский
 ворон. – воронежский
 ирк. – иркутский
 калуж. – калужский
 костр. – костромской
 кубан. – кубанский
 ленингр. – ленинградский
 литер. – литературный
 моск. – московский
 мурм. – мурманский
 неодобр. – неодобрительно
 новг. – новгородский
 новосиб. – новосибирский
 н.-печор. – нижнепечорский
 онеж. – онежский
 орл. – орловский
 перм. – пермский
 приамур. – приамурский
 простореч. – просторечный
 пск. – псковский
 разг. – разговорный
 рус. карел. – русский говор Карелии
 рус. Коми. – русский говор Республики Коми
 рус. мордов. – русский говор Мордовии
 ряз. – рязанский
 самар. – самарский
 сверд. – свердловский
 сиб. – сибирский
 смол. – смоленский

с.-рус. – севернорусский
тамб. – тамбовский
твер. – тверской
том. – томский
урал. – уральский
чеш. – чешский
чит. – читинский
яр. – ярославский

Список сокращений

- Акчим 1984 – *Словарь говора д. Акчим Красновишерского района Пермской области*, вып. II, Пермь: Пермский государственный университет.
- АОС 1995 – *Архангельский областной словарь*, ред. Оксана Гецова, вып. 9, Москва: Наука; АОС 2004 – *Архангельский областной словарь*, вып. 12.
- БСРП 2008 – Мокиенко Валерий М., Никитина Татьяна Г. *Большой словарь русских поговорок*, Москва: ЗАО «ОЛМА Медиа Групп».
- Деулино 1969 – *Словарь современного русского народного говора (д. Деулино Рязанского района Рязанской области)*, ред. Иосиф А. Оссовецкий, Москва: Наука.
- КЭИС – Картотека этноидеографического словаря русских говоров Свердловской области (Кафедра русского языка и общего языкознания УрФУ, Екатеринбург).
- НОС 2010 – *Новгородский областной словарь*, изд. подготовили Александр Н. Левичкин и Сергей А. Мызников, Санкт-Петербург: Наука.
- ПОС 1979 – *Псковский областной словарь с историческими данными*, вып. 4, Ленинград: Издательство Ленинградского университета; ПОС 1983 – *Псковский областной словарь с историческими данными*, вып. 5; ПОС 1994 – *Псковский областной словарь с историческими данными*, вып. 10.
- ПСДЛЯ 2006 – *Полный словарь диалектной языковой личности*, ред. Екатерина В. Иванцова, т. 1, Томск: Издательство Томского университета.
- САР 1822 – *Словарь Академии Российской по азбучному порядку расположенный*, т. 6, Санкт-Петербург.
- СВГ 1983 – *Словарь вологодских говоров*, вып. 1, Вологда: Издательство Вологодского государственного педагогического университета.
- СГРСБС 2014 – Афанасьева-Медведева Галина В., *Словарь говоров русских старожилов Байкальской Сибири*, т. 15, Иркутск: Иркутская областная типография.
- СДГВО 2006 – *Словарь донских говоров Волгоградской области*, ред. Римма И. Кудряшова, вып. 1, Волгоград: Издательство ВГИПК РО; СДГВО 2007 – *Словарь донских говоров Волгоградской области*, вып. 3.

- Селигер 2004 – *Селигер: Материалы по русской диалектологии: Словарь*, ред. Александр С. Герд, вып. 2, Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ.
- СОГ 1990 – *Словарь орловских говоров*, ред. Татьяна В. Бахвалова, вып. 3, Ярославль: Ярославский государственный педагогический институт.
- СРГК 1996 – *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, гл. ред. Александр С. Герд, вып. 3, Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ; СРГК 1999 – *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, вып. 4; СРГК 2002 – *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, вып. 5; СРГК 2005 – *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, вып. 6.
- СРГМ 2013, т. 1 – *Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия*, отв. ред. Эльвира Н. Акимова, ч. 1, Санкт-Петербург: Наука; СРГМ 2013, т. 2 – *Словарь русских говоров на территории Республики Мордовия*, ч. 2, Санкт-Петербург: Наука.
- СРГНО 1979 – *Словарь русских говоров Новосибирской области*, Новосибирск: Наука.
- СРГНП 2003 – *Словарь русских говоров Низовой Печоры*, ред. Людмила А. Ивашко, вып. 1, Санкт-Петербург: Издательство СПбГУ; СРГНП 2005 – *Словарь русских говоров Низовой Печоры*, вып. 2.
- СРГС 1998 – *Словарь русских говоров Сибири*, сост. Наталия Т. Бухарева, Александр И. Федоров, т. 1, ч. 1, Новосибирск: Наука; СРГС 1999 – *Словарь русских говоров Сибири*, т. 1, ч. 2.
- СРГЮП 2010 – *Словарь русских говоров Южного Прикамья*, сост. Иван А. Подюков, Светлана М. Поздеева, Екатерина Н. Свалова, Станислав В. Хоробрых, Александр В. Черных, вып. 1, Пермь: ПГГПУ.
- СРНГ 1966 – *Словарь русских народных говоров*. Москва, Ленинград: Наука, т. 2; СРНГ 1970 – *Словарь русских народных говоров*, т. 6; СРНГ 1972, т. 8 – *Словарь русских народных говоров*, т. 8; СРНГ 1972, т. 9 – *Словарь русских народных говоров*, т. 9; СРНГ 1980 – *Словарь русских народных говоров*, т. 16; СРНГ 1981 – *Словарь русских народных говоров*, т. 17; СРНГ 1983 – *Словарь русских народных говоров*, т. 19; СРНГ 1986 – *Словарь русских народных говоров*, т. 21; СРНГ 1997 – *Словарь русских народных говоров*, т. 31; СРНГ 2003 – *Словарь русских народных говоров*, т. 37; СРНГ 2007 – *Словарь русских народных говоров*, т. 41.
- ФСНП 2008 – *Фразеологический словарь русских говоров Нижней Печоры*, сост. Наталья А. Ставшина, вып. 1, Санкт-Петербург: Наука.
- ФСПГ 2002 – Прокошева Клавдия Н., *Фразеологический словарь пермских говоров*, Пермь: Пермский государственный педагогический университет.
- ФСС 1983 – *Фразеологический словарь русских говоров Сибири*, ред. Александр И. Федоров, Новосибирск: Наука.

Библиография

- Андреева Фекла Т., 1978, *О диалектной фразеологии села Суворы Камышиловского района Свердловской области*, в: *Лексика и фразеология говоров Урала и Зауралья*, Свердловск: Свердловский государственный педагогический институт, с. 45–49.
- Бердникова Татьяна А., 2000, *Лексико-фразеологическое поле соматизмов: На материале архангельских говоров: Дис. ... канд. филол. наук*, Москва: Московский государственный университет.
- Березович Елена, 2016, *Соматическая модель в номинации предчувствий и интуитивных чувствований*, «Вестник Кемеровского государственного университета», № 3, с. 86–93.
- Березович Елена, Кабакова Галина, 2017, «Нутро» в психических и социальных характеристиках человека (на материале отсоматической лексики русского языка), в: *Антропоцентризм в языке и культуре*, отв. ред. Светлана М. Толстая, Москва: Индрик, с. 227–263.
- Борисова Ольга Г., 2005, *Кубанские говоры: материалы к словарю*, Краснодар: Кубанский государственный университет.
- Войтенко Анастасия Ф., 1995, *Словарь говоров Подмосковья*, 2-е изд., вып. 1, Москва: Логос.
- Даль Владимир, 1880, *Толковый словарь живого великорусского языка*, изд. 2-е, т. 1; Даль Владимир, 1881, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 2; Даль Владимир, 1882, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 3; Даль Владимир, 1882, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. 4, Санкт-Петербург: М. О. Вольф
- Кабакова Галина, 2015, *Русские традиции гостеприимства и застолья*, Москва: «Форум: Неолит».
- Кобелева Ирина А., 2004, *Фразеологический словарь русских говоров Республики Коми*, Сыктывкар: Сыктывкарский государственный университет.
- Малеча Нестор, 2002, т. 1, *Словарь говоров уральских (яицких) казаков*, т. 1, Оренбург: Оренбургское книжное издательство; Малеча Нестор, 2002, т. 3 – *Словарь говоров уральских (яицких) казаков*, т. 3.
- Михельсон Мориц И., 1902, *Русская мысль и речь. Свое и чужое. Опыт русской фразеологии*, т. 2, Санкт-Петербург: [печатан в типографии Академии наук].
- Поддюков Иван А., 1991, *Народная фразеология в зеркале народной культуры*, Пермь: Пермский государственный педагогический институт.
- Прокошева Клавдия Н., 1972, *Материалы для фразеологии говоров Северного Прикамья*, Пермь: Пермский государственный педагогический институт.
- Смирнов Иван Т., 1902, *Кашинский словарь*, «Сб. ОРЯС», 70; № 5, с. 1–212, Санкт-Петербург: Тип. Имп. АН.
- Сурикова Олеся, 2016, *Лексические единицы с приставкой и предложением без в русских народных говорах и фольклоре: семантико-мотивационный и этнолингвистический аспекты: Дис. ... канд. филол. наук*, Екатеринбург: Уральский федеральный университет.
- Урысон Елена В., 1997, *Душа 1*, в: *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*, вып. 1, Москва: Школа «Языки русской культуры», с. 87–92.

The soul as the subject and the object of evaluation

Summary

In the traditional worldview, as reflected in the vocabulary and phraseology of the Russian language and its dialects, the soul functions as the supreme measure of spiritual and material phenomena. The soul evaluates them in terms of both quantity and correspondence to its taste. On the other hand, the soul itself, as an expression of the essence of a person or his/her particular predilections, also becomes an object of evaluation. This chapter also analyses the paradigmatic relations of the soul and organs/parts of the human body (heart, *nutro* 'guts', etc.) which are apparent in the phraseology expressing appreciation and predilection.

Keywords: soul, heart, *nutro* 'guts', body, evaluation.

Rozdział 4

Trzy dusze polskiego chłopca

Izabella Bukraba-Rylska

Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Streszczenie

W polskiej socjologii funkcjonują trzy wizerunki polskiego chłopca. Pierwszy z nich nakreślił w 1903 roku Jakub Bojko, działacz ludowy, a dotyczył on „duszy pańszczyźnianej”, jaką uformował 300-letni okres poddaństwa. Drugi odnosi się do dyskursu publicznego w Polsce po 1989 roku, kiedy to naukowcy starali się uformować „jaźń odzwierciedloną” polskiego chłopca, opisując go jako osobnika nieprzystosowanego i szkodliwego w nowych warunkach. Trzeci obraz wyłania się z postaw samych chłopów i jest przykładem tego, co Ortega y Gasset nazywał „solipsyzmem estymatywnym”, czyli samooceną niezależną ani od warunków życia, ani też od cudzych ocen.

Słowa kluczowe: dusza, tożsamość, mentalność, „dusza pańszczyźniana”, „balast rozwojowy”, „solipsyzm estymatywny”.

Pojęcie „duszy” obce jest, i to zasadniczo, refleksji socjologicznej. Dzieje się tak pomimo zapoczątkowanej już przez Emila Durkheima – a stanowiącej rezultat ucieczki przed ryzykiem naturalistycznego, czyli materialistycznego i biologicznego redukcjonizmu – „spirytualizacji” tej dyscypliny (Kaufmann 2004: 169). Rezygnacja z uznania roli materii oraz cielesności, a także wszelkich innych przyrodniczych determinizmów, nie oznacza jeszcze ani zwrotu w stronę transcendentnych czynników warunkujących życie społeczne, ani poszukiwania w człowieku jakichś trwałych cech nie poddających się wpływowi konkretnych okoliczności. Dzieje się tak również z tej przyczyny, iż wyrwawszy uspołecznioną jednostkę spod władzy tego, co fizyczne i fizjologiczne, socjologia poddała ją nie mniej bezwzględnej władzy społeczeństwa i kultury. Założenie mówiące o tym,

iż wszelkie przedmioty nie są takie, jakie wydają się być obiektywnie, ale takie, jak je określa dana grupa, znalazło swój odpowiednik w definiowaniu człowieka: jest on wyłącznie tym, czym uczyniło go społeczeństwo i w jaki sposób go postrzega. Nawet w najbardziej indywidualnym zachowaniu jednostki nie ma zatem nic, co nie byłoby warunkowane wpływami otoczenia, a w jej najbardziej subiektywnym obrazie samej siebie nie może być miejsca na żadną niesprowadzalną do opinii innych autocharakterystykę.

Te założenia, typowe dla konsekwentnego socjologizmu (czyli stanowiska dopuszczającego tłumaczenie zjawisk społecznych wyłącznie przez inne zjawiska społeczne), zostaną poniżej zaprezentowane i zarazem poddane krytyce na przykładzie konkretnych sposobów wytwarzania „duszy” polskiego chłopca, z jakimi mieli oni do czynienia na przestrzeni wieków. Oczywiście, tych sposobów było wiele, bo historycznie rzecz biorąc polskie chłopstwo funkcjonowało w różnych warunkach i bardzo rozmaite jego wizerunki, stereotypy czy „legendy” (była bowiem „złota”, ale i „czarna”) utrwaliły się w polskiej literaturze i kulturze (Ziejka 1977; Ziejka 1984), lecz dla potrzeb prowadzonych tu rozważań wybrane zostaną dwa, bodaj najbardziej znaczące: jeden związany z okresem pańszczyzny i drugi, promowany w czasie transformacji. Co równie oczywiste, w prowadzonych dalej rozważaniach używane będą głównie określenia ze słownika nauk społecznych, takie jak: osobowość, tożsamość, jaźń, mentalność czy autoidentyfikacja, nie zaś tytułowa „dusza”, choć już za chwilę będzie można przekonać się, jak znakomity użytek uczynił z tego ostatniego pojęcia jeden z omawianych autorów.

W roku 1904, w 110 rocznicę bitwy pod Raclawicami, Jakub Bojko z Gręboszowa – wybitny działacz ludowy i pisarz – opublikował tekst pod tytułem *Dwie dusze*. Ten utrzymany w stylistyce diatryby cynickiej manifest daje niezwykle trafną socjologicznie analizę zmian, które w osobowości chłopca dokonały się pod wpływem ustroju pańszczyźnianego i trwają nadal, mimo zniesienia pańszczyzny, i to nawet wśród tych, którzy z warstwy chłopskiej awansowali na pozycje inteligencji lub duchowieństwa. W tym sensie rozprawa Bojki może być po upływie ponad wieku czytana jako ciekawy przyczynek do charakterystyki mentalności znacznej części polskiego społeczeństwa. Istotnym walorem prozy Bojki jest piękna polszczyzna, poświadczająca nie tylko wybitny talent literacko-retoryczny jej autora, ale również jego imponujące odczytanie zarówno w literaturze pięknej (polskiej i zagranicznej), jak też w poważnych pracach naukowych na tematy przede wszystkim historyczne. Sporządzony przez niego spis lektur tylko z jednego – 1887 – roku, obejmuje 25 pozycji, nierzadko wielotomowych, a są tu także regularnie czytane tytuły prasowe. Oto próbka talentu literackiego Jakuba Bojki, a zarazem prezentacja najważniejszej tezy jego manifestu, jaką zamieścił na pierwszej stronie swojego tekstu:

W nas, chłopach, pokutuje dotąd, prócz naszej duszyczki, jeszcze druga [...]. W nas pokutuje dusza bardzo starej brzydkiej pani, która zmarła w roku pańskim 1848, a zwała się pańszczyzną. Pani ta trzymała w niewoli strasznej przeszło 400 lat całe

nasze chamskie plemie i zabiła w chłopie człowieka, a zrobiła po prostu grat, maszynę, z którą to można było zrobić, co ta pani chciała... Ta groza pańszczyzny tak weszła w krew ludu, że się to po dziś dzień odbija na nim w rażący sposób, a to nie tylko na prostym ludzie, ale nawet na tych jego synach, którzy zajęli dzięki szkołom i wysokie stanowiska nawet. Duch pańszczyzny, duch niewolniczy tkwi w nas wszystkich (Bojko 2002: 21).

W czym przejawia się uporczywe istnienie, nawet w XX wieku, uformowanej pod wpływem pańszczyzny „duszy” chłopskiej? Odpowiadając na to pytanie, Bojko szkicuje kilka typowych sytuacji obrazujących specyficzne relacje społeczne, w jakie wchodzi przedstawiciele tej upośledzonej warstwy.

Oto jesteś chłopem. Jest cię na tyło wszerej i wzdłuż, Bóg ci dał urodę, jak i gdzie indziej baba takiej nie ma, dorobiłeś się coś niecoś, masz dzieci i żonę nie ostatnią i nazywasz się gospodarz. I niech no ci żona lub kto inny wlezie na uczciwość, to wpadasz w pasję i mówisz: Ho, ho! Jeszcze tu ja pan i gospodarz! [...] A cóż, gdy wstępujesz np. do jakiego wyższego urzędnika, świeckiego czy duchownego? Dusza twoja ucieka ci aż w pięty, a ta druga, pańszczyźniana robi z ciebie cielę, bałwana, który wtedy gnie się w pas jak niewolnik, i nie tylko że sobie nic tym dobrego nie robi, ale sprawę nieraz własnych braci za darmo sprzedaje... (Bojko 2002: 22–23).

Doskonałą ilustracją tych słów były, emitowane w telewizji mniej więcej rok temu, scenki z Brukseli, gdzie polskich europosłów w charakterystyczny sposób witał Jean-Claude Juncker: energicznym poklepywaniem po policzku lub uderzaniem płaską dłonią po czole. Znamienne, że tego gestu – podobno przyjacielskiego, ale przypominającego raczej zachowanie ekonoma – żaden z naszych roześmianych od ucha do ucha polityków nie odwzajemnił, co tylko demaskuje faktyczną niesymetryczność relacji na brukselskich salonach oraz protekcjonalizm unijnych urzędników, przyjmowany (co gorsza) jak coś oczywistego przez reprezentantów Polski.

W zakończeniu opisu konfrontacji chłopca z urzędnikiem Bojko zwraca się do czytelników: „Połóżcie rękę na sercu i powiedzcie, czym choć na włos zełgał, czy my nie mamy duszy pańszczyźnianej? Mamy, a tych którzy się jej pozbyli i otwarcie i jasno prawdę ludowi głoszą, zowią dziś wywrotowcami, burzycielami itd.” (s. 24). Poruszając ten wątek, Bojko miał na myśli własne, jako wójta gminy, doświadczenia z przedstawicielami miejscowego duchowieństwa, w których objawił swoją na pewno nie pańszczyźnianą, ale zdecydowanie rogatą duszę. Najpierw był to przecież zatarg z ks. Henrykiem Otowskim, zwanym „Cezarem”, proboszczem parafii w Gręboszowie, a potem z samym biskupem tarnowskim, ks. Leonem Wałęgą. Pierwszy konflikt zakończył się zwycięstwem Bojki, gdyż w międzyczasie ujawniono sprawę „nieślubnego dziecka księdza”, jak informuje stosowny przypis (swoją drogą ciekawe, czy ksiądz mógłby mieć „ślubne dziecko” i czy coś by to zmieniało w ocenie sytuacji?) i proboszcz został zmuszony do opuszczenia placówki. Historia ta musiała być głośna, skoro posłużyła za fabułę

w znanej i ostatnio ponownie nagłośnionej tragedii Stanisława Wyspiańskiego *Kłątwa*, której akcja toczy się właśnie w Gręboszowie. Drugi konflikt dotyczył wydanego przez biskupa Wałęgę – pochodzącego z rodziny chłopskiej – zakazu udzielania rozgrzeszenia zwolennikom ruchu ludowego. To w odpowiedzi na ten zakaz Bojko opublikował *Dwie dusze*, poświęcając biskupowi parę ciepłych słów...

Jak w kategoriach socjologicznych można zinterpretować analizę „duszy pańszczyźnianej” przedstawioną przez Jakuba Bojkę? Wydaje się, że w sposób niezamierzony wpisuje się ona w założenia orientacji badawczej znanej jako koncepcja „kultury i osobowości”. Usytuowana na pograniczu socjologii i antropologii szkoła ta tłumaczyła występujące w danej grupie cechy osobowości i wzory postępowania wpływem kultury i warunkowanych nią praktyk, nawet tak prozaicznych, jak sposób wiązania niemowlęcia w powijakach. Badacze wyróżniali więc „osobowość plemienną” (Ruth Benedict, Margaret Mead), „podstawową strukturę osobowości” formowaną przez pierwotne instytucje socjalizacyjne (Abram Kardiner i Ralph Linton), wreszcie „osobowość statusową” zależną od zajmowanej pozycji i pełnionych ról (Ralph Linton), ale zawsze chodziło tu o pewną zorganizowaną całość nabytych postaw decydujących o działaniach jednostki. Dopuszczany wcześniej w naukach społecznych redukcjonizm naturalistyczny (mające decydować o tzw. charakterze narodowym warunki przyrodnicze, wpływ klimatu, cechy rasowe) zastąpiono nie mniej konsekwentnym redukcjonizmem kulturowo-społecznym, przyznając odpowiednio ukształtowanemu środowisku i nabywanym w nim doświadczeniom rolę formatywną względem wszelkich późniejszych zachowań człowieka.

Pojawienie się „duszy pańszczyźnianej” dałoby się więc wytłumaczyć długotrwałym istnieniem opresyjnego systemu, który – jak każdy dyskurs społeczny w rozumieniu Michela Foucaulta – nie zawierał się jedynie w zwerbalizowanych nakazach i zakazach, ale przede wszystkim w zaprojektowanym łańdżu instytucjonalnym (choćby role pana, wójta i plebana), wprowadzonych dystansach proksemicznych (podział na dwór, folwark, wieś) oraz w najbardziej bezwzględny czynniku socjalizacji – w porządku niemych rzeczy potwierdzających i egzekwujących ustalone zasady (z jednej strony narzędzia pracy, z drugiej – urzędnicy służące karaniu); o roli przedmiotów materialnych jako symboli kondycji chłopskiej interesująco pisał Karol Modzelewski (Modzelewski 1987). Natomiast trwanie tej szczególnej struktury psychicznej nawet mimo likwidacji warunków, które ją ukształtowały, dałoby się wytłumaczyć często wspomnianą w pracach socjologów „zasadą autonomii funkcjonalnej”. Zaobserwowana najpierw na gruncie psychologii społecznej przez Gordona Allporta, zyskała następnie swoją wykładnię socjologiczną w tekstach Roberta Mertona (1982), ale chyba najcelniejszą charakterystykę znalazła w refleksji Georga Simmla, kiedy ten tłumaczył utrzymującą się przez wieki pogardę Hiszpanów dla pracy. Bierze się ona mianowicie stąd, że „przez czas dłuższy mogli oni w pracy wyręczać się Maurami. Potem, kiedy wypędzili bądź wytępilli Maurów i Żydów, zachowali pozory zwierzchnictwa, choć zabrakło już podwładnych, którzy stanowiliby

drugi człon stosunku” (Simmel 1975: 337). Podobna siła bezładu cechuje najwyraźniej także przedstawioną przez Jakuba Bojkę „duszę pańszczyźnianą”, przy czym śladów jej zadziwiającej trwałości należałoby poszukiwać nie tylko w kondycji „beznadziejnego proletariusza” analizowanej w książce *Ludzie teraźniejsi a cywilizacja przyszłości* Floriana Znanieckiego czy w opisach robotnika folwarcznego prezentowanych w pracach Józefa Chałasińskiego, czy wreszcie w charakterystykach badanych przez Hannę Palską byłych pracowników byłych PGR-ów (1998), ale również w aktualnych zachowaniach naszych elit politycznych za granicami kraju. Jak się okazuje, nawet teraz, u progu XXI wieku „dusza pańszczyźniana wychyla swój głupkowato-lokajski łebek” w najmniej spodziewanych okolicznościach (Bojko 2002: 52).

Przykładów zupełnie odmiennego sposobu formowania chłopskiej „duszy” dostarcza lektura socjologicznych i publicystycznych tekstów powstałych po 1989 roku. W przeciwieństwie do omówionej wcześniej odmiany związanej z okresem pańszczyzny, ta druga wersja odnosi się nie tyle do „osobowości” (przez co najczęściej rozumiano pewną trwałą strukturę psychiczną determinującą nawykowe reakcje), ale raczej do „tożsamości” (czyli wyobrażenia samego siebie), ale tę – zdaniem socjologów – jednostka buduje głównie na podstawie opinii na własny temat dostarczanych jej przez otoczenie. Ten niesamodzielny, bo zapośredniczony mechanizm tworzenia poczucia siebie dobrze oddaje wprowadzony przez Charlesa Cooleya termin „jażń odzwierciedlona” (Cooley 1992), stosowany powszechnie we wszelkich interakcyjnych koncepcjach społeczeństwa. Wcześniejsze, substancjalne i esencjalistyczne rozumienie człowieka (jego natury, istoty, temperamentu, charakteru, jaźni) zastąpiono więc poglądem, iż stanowi on swoistą *tabula rasa*, którą tak naprawdę zapisują inni. Dobitnie wyraził to Georg Herbert Mead: „Jednostka doświadcza siebie samej jako takiej nie bezpośrednio, lecz tylko pośrednio, przyjmując punkty widzenia innych członków tej samej grupy społecznej lub uogólniony punkt widzenia grupy społecznej, do której należy” (Mead 1975: 193).

Powyższy cytat został zaczerpnięty z jego wykładów na temat psychologii społecznej zrekonstruowanych na podstawie notatek studentów i dobrze pokazuje zasadniczą odmiennność obu pojęć. O ile „osobowość” odsyła do postaw nabytych w kontakcie ze społeczeństwem i typowymi dla niego urządzeniami, o tyle „tożsamość” jest raczej poczuciem samego siebie uformowanym dzięki takim konkretnym interakcjom. Po drugie, mówiąc o „osobowości” w sensie tu charakteryzowanym ma się raczej na myśli strukturę faktyczną, ale niekoniecznie uświadamianą, podczas gdy w przypadku „tożsamości” zachodzi sytuacja dokładnie odwrotna: chodzi nie o to, jaki kto jest, ale o to, co sam o sobie myśli, a więc jest to konstrukt urefleksyjniony. I po trzecie wreszcie, „osobowość” musi wyrażać się w konkretnych zachowaniach, bo dopiero na ich podstawie jest identyfikowana, natomiast „tożsamość” może być deklarowana „bez pokrycia”, czyli demonstrowana werbalnie, niekoniecznie zgodnie z wewnętrznym poczuciem

czy nawet ze stanem faktycznym, a więc najzupełniej „fasadowa”, jak ją nazywał Adam Podgórecki (1968).

Tak, w największym uproszczeniu, rysowałaby się problematyka ludzkiej „duszy” wyrażona w języku socjologii. Zazwyczaj przyjmuje się, że zawsze jest ona dziełem społeczeństwa i powstaje bez udziału jakiegokolwiek „natury” czy tym bardziej „transcendencji”: albo kształtuje się bezwiednie pod wpływem okoliczności, w których jednostka funkcjonuje (osobowość), albo świadomie tworzy ją sama jednostka, ale na podstawie swoich doświadczeń z otoczeniem (tożsamość). O tym, że nie jest to, na szczęście, ujęcie wyczerpujące i należyte pogłębione i że niejednokrotnie sugerowano istnienie czegoś jeszcze – jakiegoś rezyduum niesprowadzalnego do czynników zewnętrznych, ale tych intuicji nie rozwijano – przyjdzie pora napomknąć w końcowej części rozważań, natomiast teraz warto przyrzeć się, jakie to opinie na temat polskiego chłopca formułowano w dyskursie naukowym, ale i medialnym po roku 1989 w nadziei, iż zbudują one jego odpowiednią „jaźń odzwierciedloną” oraz dlaczego tak a nie inaczej czyniono.

Dominującym motywem prowadzonej przez minione 25 lat debaty nad miejscem wsi i rolnictwa w Polsce było przeświadczenie, iż tzw. segment agrarny to nader kłopotliwe dziedzictwo przeszłości, czynnik istotnie zagrażający ambitnym planom modernizacyjnym państwa, a nawet powód do wstydu. „Wiesz ma prasę złą i coraz gorszą – konstatował już w pierwszej dekadzie przemian ustrojowych Jerzy Jastrzębski. – Jej grzechem głównym jest to, że w ogóle istnieje. Wieśniaków zostało za dużo i nie takich, jacy są potrzebni Europie, Polsce, miastom i gminom... W marszu do Europy są zatem chłopcy kamieniami po kieszeniach i worami niepotrzebnych kartofli na plecach. Z takim bagażem nie zechcą nas wpuścić na salony” (Jastrzębski 1998: 509). Zadekretowany przez wybitne autorytety socjologiczne kierunek przemian od ładu „partykularystyczno-opiekuńczo-rozszczeniowo-tradycyjno-wspólnotowo-egalitarnego” do ładu „uniwersalistyczno-rynkowo-osiągnięciowo-innowacyjno-indywidualistyczno-antyegalitarnego”, jak to w barokowym stylu zrekapitulował Marek Ziółkowski (2001), wykluczał zatem z grona pożądaných twórców, a nawet aktorów nowej świetlanej przyszłości niemal 40% obywateli, mieszkańców wsi, a już na pewno kilka milionów chłopów – drobnych rolników. Grupę tę charakteryzowano w zdecydowanie negatywnych kategoriach, zwracając uwagę przede wszystkim na jej liczebność (chłopów jest tyle, że dosłownie „zadeptują ziemię”, jak wyraził się jeden z badaczy), archaiczność i reliktowy charakter. W znanym tekście *Klasa z przeszłości* Edmund Mokrzycki przekonywał, że społeczeństwo, w którym żyją chłopcy, zwłaszcza tak liczni jak w Polsce, nacechowane jest

głębokim pęknięciem cywilizacyjnym oddzielającym podstawową masę ludności wiejskiej od reszty społeczeństwa. Pierwsza żyje w cywilizacyjnej niszy sięgającej głęboko w przeszłość, druga podąża za rozwijającym się światem. Cywilizacyjna nisza uwalnia chłopca od przymusu modernizacyjnego, ale tym samym skazuje go na status człowieka z gorszego świata... Chłopstwo jest strukturalnym znamiem

czasu, a sam fakt istnienia tej klasy jest dziś świadectwem zacofania kraju (Mokrzycki 2001: 52–53).

Jakichże to wad dopatrywano się w tej warstwie społecznej? Ich lista jest długa, ale wystarczy wymienić kilka najważniejszych. Na podstawie badań sondażowych istotnie wykazujących sporą dozę nieufności co do kierunku wprowadzanych zmian w gospodarce, sceptycyzm wobec mechanizmów demokracji, a zwłaszcza obawy przed wejściem Polski do UE (wszystko to, jak się teraz okazuje, nie do końca bezpodstawnie) diagnozowano u chłopów rozliczne „bariery mentalne”, „irracjonalne fobie” i ewidentne niedostatki w zakresie „kompetencji cywilizacyjnych”. Oskarżano ich także o to, iż „zatrzymali się w procesie ewolucji do kapitalistycznej normalności” i stanowią „bastion oporu wobec rynkowego kapitalizmu”, że cechuje ich „lumpowski brak standardów”, bo „nie nauczyli się pracować”, a zamiast tego przejawiają „postawy roszczeniowe” i „wyuczoną beznadność”. Socjologowie z upodobaniem cytowali też określenie ukute przez ks. Józefa Tischnera: „klasy złodziejsko-żebracze” (ponieważ okradają słabszych i żebrzą u silniejszych) i używali zdecydowanie pejoratywnego terminu *homo sovieticus* (Buchowski 2008). Zwłaszcza to ostatnie pojęcie zasługuje na uwagę, ponieważ zostało szczególnie perfidnie zmanipulowane. Jego autor, Aleksander Zinowiew, w swojej znanej książce pod takim właśnie tytułem nie miał bynajmniej na myśli zwykłych obywateli, a już zwłaszcza robotników czy chłopów, lecz uprzywilejowaną za czasów komunizmu grupę złożoną z pracowników frontu ideologicznego, którzy zajmując dogodne pozycje w sektorze oświaty, nauki, kultury czy zarządzania gorliwie propagowali totalitarne ideały, zaś po zmianie systemu potrafili w oka mgnieniu przedzierzgnąć się w zwolenników nowego porządku. Tego rodzaju zabiegi semantyczne typowe dla języka III RP zdemaskowali Dawid Wildstein i Katarzyna Majchrowska wskazując, iż *homo sovieticus* to nie „przegrany transformacji” (pracownik byłego PGR-u, drobnorolny chłop czy zagrożony bezrobociem robotnik), ale osobnik ten sam, co poprzednio: „zaradny cynik, plastyczna forma zdolna adaptować się do nowych warunków i jako taka pozbawiona własnej istoty – potrafiąca dostosować się do każdej «dziejowej konieczności»”. Czy jest nią walka klas, czy europeizacja” – piszą autorzy i podkreślają, że towarzyszące tym metamorfozom perwersyjne przeinaczanie znaczeń to zabieg służący legitymizowaniu aktualnego systemu politycznego i ochronie uprzywilejowanej pozycji określonych środowisk, nie zaś neutralnemu opisywaniu rzeczywistości (Wildstein, Majchrowska 2013: 16).

Ważnym wątkiem literatury tranzytologicznej było również wytykanie wyimaginowanych niedostatków mających dyskredytować chłopów już nie tylko w roli sprawnych, czego wymaga gospodarka rynkowa, wytwórców, ale też obywateli nowoczesnego państwa. Diagnozowany na podstawie wskaźników – dobieranych nieumiejętnie i tendencyjnie, bo nieuwzględniających specyfiki i tradycji wiejskiego samoorganizowania się – kapitał społeczny wsi faktycznie prezentował się mniej korzystnie na tle imponujących danych o ilości fundacji, stowarzyszeń

i innych organizacji typu NGO-sów rejestrowanych w miastach, a jeżeli nawet jego poziom zbliżał się do wartości średnich w skali kraju albo nawet je przekraczał, tłumaczono takie wyniki występowaniem na wsi głównie „brudnego”, „mafijnego” rodzaju kapitału społecznego, przenikniętego nepotyzmem, amoralnym familizmem i klientelizmem. Negatywne i z gruntu błędne nastawienie socjologów wobec tych zjawisk poddał trafnej krytyce historyk Antoni Mączak pokazując, że największe potęgi świata budowano właśnie na tego typu relacjach i wartościach, natomiast absolutyzowanie zachodniocentrycznego punktu widzenia jest tu szczególnie mylące i niesprawiedliwe (Mączak 2003). Nie zmienia to faktu, że – także wbrew Kajetana Koźmiana koncepcji wspólnoty politycznej wyrażonej słowami „miasto ma mieszkańców, wieś obywateli” (Mycielski 2004) – socjologowie zgodnie zapowiadali, iż ludność wiejska może stać się „grabarzem państwa liberalnego i gospodarki rynkowej” (Rychard, Federowicz 1993), a co gorsza: „hamować wspólny wysiłek na rzecz obywatelstwa europejskiego *par excellence*” (Lamentowicz 1995).

W toczonej wówczas debacie starano się także obnażyć deficyty moralne i inne odrażające cechy typowe dla środowisk wiejskich, jednym słowem – jak to określają psychologowie społeczni – nadać danej grupie „brudne znaczenie”. Prowadzone wówczas badania traktowały wieś jako istny macecznik wszelkich negatywnych zjawisk: ksenofobii i antysemityzmu, autorytaryzmu i nietolerancji, a w dodatku złego traktowania zwierząt – postaw wpajanych kolejnym pokoleniom dzięki pielęgnowanym tam „patologiom socjalizacyjnym”. I tak według Krystyny Szafraniec polska wieś to pewna „zamknięta społeczno-kulturowa całość o stosunkowo silnych więziach i hierarchicznym układzie stosunków”, której struktura jest zdominowana przez grupy o „wybitnie niekorzystnych charakterystykach” (Szafraniec 2005: 393). Zaś cytowany już Mokrzycki pisał, iż wśród stanowiących polską *under class* drobnych rolników „następuje nieodwracalna degradacja ich tkanki społecznej, uruchamiają się mechanizmy samoczynnej reprodukcji nieszczęścia, subkultura zależności i przestępczości jest przekazywana z pokolenia na pokolenie” (Mokrzycki 2001: 55). Wtórował mu Bogusław Łagowski, używając równie mocnych słów: „polska wieś nie reprezentuje obecnie niczego wartościowego pod względem obyczaju, kultury czy moralności. Przeciwnie, jest widownią moralnego rozkładu i lumpenproletaryzacji” (Łagowski 2003). Scenka nakreślona przez Marcina Króla dopełniała tego obrazu nędzy i rozpacz: „Jednokonnny wóz. Samotna krowa na łące. Świnie jedzące łapczywie z rodzinnego stołu. Można dojrzeć chałupy z anteną telewizyjną, ale w otoczeniu słomy, błota, porąbanego drewna i przy aromatycznym smrodzie z obory” (Król 2002).

Trudno tych sformułowań nie zaliczyć do „mowy nienawiści” powszechnie piętnowanej, ale dziwnym trafem tylko wtedy, gdy kierowana jest do praktycznie nieistniejących w Polsce mniejszości etnicznych czy wyznaniowych; w odniesieniu do kilku milionów własnych obywateli jej stosowanie nie budziło jednak nigdy sprzeciwu. Ważniejszym jednak tropem w analizie antychłopskiego i anty-

wiejskiego dyskursu okresu transformacji wydaje się sugestia podpowiedziana przez Monikę Bobako, która na określenie tego typu praktyk używa sformułowania „neoliberalny dyskurs rasistowski”. Za takimi autorami jak Etienne Balibar czy Immanuel Wallerstein autorka przypomina, że koncepcje rasowe nie miały pierwotnie charakteru etnicznego czy narodowego, ale przede wszystkim klasowy i kulturowy (Bobako 2010). Posługiwano się nimi w odniesieniu do tych grup własnego społeczeństwa, które należało włączyć w istniejący porządek społeczny i ekonomiczny, ale na zasadzie podporządkowania. Zabieg „urasowienia” takich grup polegał na esencjalizowaniu, naturalizowaniu i reifikowaniu przypisywanych grupie cech mających uzasadnić ich nierówne traktowanie (niższa inteligencja, słabsza wydajność, brak dyscypliny). Tak zdiagnozowana „gorszość” i „niższość” – nie biologiczna, lecz właśnie kulturowa – pozwalała sprawować nad nimi władzę, wykorzystywać ich pracę po jak najniższych kosztach, a nawet eliminować (eugenika negatywna i pozytywna cieszące się ogromną popularnością w postępowych kręgach akademickich początku XX wieku) skoro okazali się niepełnowartościowymi członkami społeczeństwa (Frykman, Lofgren 2007). O tym, że także współcześnie kultura pełni rolę eufemistycznego i dlatego poprawnego politycznie określenia „rasy” przekonuje Adam Kuper, analizując naukowe opracowania z antropologii amerykańskiej. Nowoczesne pojęcie kultury nie jest krytyką rasizmu – brzmi jego konkluzja – to forma rasizmu (Kuper 2005: 207).

Dowodów na obecność tak rozumianych rasistowskich treści w pozornie demokratycznym i liberalnym dyskursie transformacyjnym tworzonemu głównie przez prominentnych przedstawicieli nauk społecznych Bobako znajduje wiele, pokazując jednocześnie do jakiej trywialnej, ale groźnej konkluzji to prowadzi: zgodnie z neoliberalnym darwinizmem społecznym „bieda, brak wykształcenia i wiejskie pochodzenie są oznaką niepełnowartościowości naznaczonych nimi jednostek i mogą stanowić podstawę do ograniczania ich praw” (Bobako 2010: 177). O tym, że zgłaszane pod adresem chłopów zarzuty służyły formułowaniu konkretnych zaleceń praktycznych przekonują ponownie teksty publicystyczne i naukowe. Pojawiające się w nich często określenie „balast” (rozwojowy, modernizacyjny, cywilizacyjny) musiało wreszcie doprowadzić do wniosku o konieczności pozbycia się w jakiś sposób „obywateli specjalnej troski”, czyli wszystkich nieudolnych, niewydolnych i niedostatecznie wydajnych, co zaowocowało koncepcją „emigracji ostatniej”. Uzasadniała ona trwałe opuszczenie Polski przez 2,5–3 mln drobnych rolników tym, że stanowią oni trudne do zagospodarowania zasoby pracy, że ich cechy społeczno-demograficzne oraz systemy wartości i nawyki są niewspółmierne do potrzeb rozwoju, przez co stanowią nadwyżkę hamującą procesy modernizacyjne w Polsce (Grabowska-Lusińska, Okólski 2009). Tym samym po upływie około stu lat do oficjalnego dyskursu powróciły określenia i pomysły proponowane, a następnie praktykowane wcześniej przez nazistów. Łatwo zauważyć niepokojące podobieństwo terminu „balast” do określenia *ballastexistenzen* zaproponowanego w 1920 roku przez wybitnych uczonych niemieckich, profesora prawa i lekarza – Karla Bindinga i Alfreda Hoche (Lemke

2010). Uderzająco podobna do narodowo-socjalistycznej ideologii wydaje się też retoryka modernizacji i produktywności jako podstawowe kryterium przydatności człowieka (Alber 2000), wreszcie zwraca uwagę fakt, iż i wtedy, i obecnie zarówno autorem terminologii, jak i projektodawcą zmian okazuje się środowisko akademickie (Peukert 2000).

Skoro wiadomo już, dlaczego w okresie transformacji sięgnięto po taką metodę wytwarzania kolejnej „duszy” polskiego chłopca, trzeba zadać pytanie, na ile te wszystkie zabiegi przyniosły zakładany skutek, to znaczy nie tylko zdefiniowały określoną grupę społeczną jako inną i gorszą, ale też jej samej wpoili to przekonanie. Jeśli chodzi zatem o skuteczność zastosowanych praktyk dyskursywnych, to można mieć wątpliwości, czy przyniosły one spodziewane efekty. Wprawdzie w debacie naukowej i medialnej rozwinięto bogatą argumentację (czego zaledwie skromną próbą były cytowane powyżej określenia), ale w społecznej świadomości pozostawiła ona zdumiewająco nikły ślad. Świadczą o tym reprezentatywne badania ogólnopolskie przeprowadzone w Instytucie Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN w pierwszych latach XXI wieku, a dotyczące wiedzy i opinii Polaków na temat wsi, kultury ludowej, rolników i rolnictwa (Bukraba-Rylska [red.] 2004). W ich wyniku okazało się, że w przypadku polskiego społeczeństwa mamy do czynienia z dwoma, względnie niezależnymi dyskursami. Pierwszy, o skromniejszym zasięgu, został nazwany „miejsko-inteligenckim” i cechował się zewnętrznym oglądem spraw wsi, niechętnym nastawieniem do rolników oraz akceptacją dla działań ówczesnych władz wprowadzających liberalne rozwiązania w gospodarce i promujących ideę akcesji. Drugi, właściwy większej liczbie respondentów, prezentował (oparty na innej niż ukształtowana pod wpływem mediów czy kontaktów turystycznych znajomości realiów wiejskich i bliższych, np. rodzinnych kontaktach z mieszkańcami wsi) pozytywny wizerunek tego środowiska, jego tradycji, rolnictwa i rolników. Oczywiście, najbardziej przychylny stosunek do wsi, a zwłaszcza do rolników, przejawiali badani ze środowisk wiejskich, co dowodzi, iż propagandowe zabiegi „inżynierów dusz” III RP spełzły na niczym. Przynajmniej jeśli chodzi o zamiar uformowania w kilku milionach Polaków poczucia, że są „gorszym sortem”, a więc wszczepienia im takiej „duszy”, która uzasadniałaby kondycję „przegranych transformacji” nie wadami systemu, lecz ich własnymi niedostatkami.

Tym samym podważone zostało jedno z ważniejszych założeń socjologii, mówiące o determinującej roli ocen otoczenia w formowaniu obrazu samego siebie. Jakie jednak mechanizmy zadziałały, skoro socjalizacja zafundowana warstwie chłopskiej okazała się socjalizacją niefortunną? Wydaje się, iż istotną rolę odegrał tu element zapoznany i zaniedbywany w zorientowanych interakcjonistycznie teoriach socjologicznych, choć ich prekursor – Georg Herbert Mead (1975) – bardzo wyraźnie podkreślał obecność i znaczenie tego elementu. Chodzi tu o podwójną koncepcję „ja” sformułowaną przez Meada, kiedy jej autor proponował rozróżniać „ja” przedmiotowe (*me*) oraz „ja” podmiotowe (*I*). „Ja” przedmiotowe miało być zorganizowanym zbiorem postaw innych, które jednostka przyjmuje

i uogólnia, natomiast „ja” podmiotowe stanowiło według Meada reakcję organizmu na postawy innych, a więc coś względem nich uprzedniego, niezależnego, raczej warunkowanego biologicznie niż świadomościowo, czyli – niesprowadzalnego do wpływów i opinii otoczenia. Niestety, te frapujące wątki w pracach Meada (podobnie jak inne, odnoszące się do obecności znaczenia w działaniach społecznych jeszcze zanim pojawi się świadomość) zostały kompletnie zignorowane w kanonicznej wykładni implikacji jego socjologicznych myśli, jaką opracował Herbert Blumer (Blumer 2007). Wielka szkoda, bo tego typu inspiracje umożliwiałyby odwrót ze ślepej uliczki „spirytualizmu”, w jakiej utknęła socjologia, wciąż realizowana wedle stanowiącego współcześnie typowy „zdegenerowany program badawczy” (Lakatos 1995) kartezyjańskiego paradygmatu „egocefalocentryzmu” i dlatego zamknięta na propozycje neonaturalistyczne, jakie formułuje coraz więcej przedstawicieli tej dyscypliny (Bukraba-Rylska 2013), ale też autorytety z zakresu nauk przyrodniczych (Wilson 2016).

Na zakończenie rozważań warto cofnąć się jeszcze na chwilę do pańszczyźnianej „duszy” chłopca i zapytać, czy istotnie także ona odcisnęła się tak przeobrażenie na mentalności tej grupy społecznej, jak to opisują socjologowie. Jakub Bojko, choć ubolewał nad skutkami poddaństwa, sam jest najlepszym przykładem, że można było zrzucić z siebie te ograniczenia i uformować w pełni suwerenną podmiotowość. Jeszcze innego przykładu dostarcza konfrontacja dwu przypadków, powiązanych pewnym analitycznym konceptem, który starożytni określili jako *latratus canis* (szczekanie psa). Do pierwszego przypadku, zaczerpniętego ze znanej powieści *Ferdynand* Witolda Gombrowicza, nawiązuje Andrzej Leder w swojej książce *Prześniona rewolucja* (2014); drugiego dostarcza sytuacja zaobserwowana przez Franciszka Bujaka we wsi Żmijęca, a całość zostanie skomentowana dzięki erudycyjnej rozprawie Umberto Eco zatytułowanej właśnie „Szczekanie psa” (Eco 2009).

„To Gombrowicz stworzył najmocniejszy, dialektyczny obraz imaginacyjnego samopostrzegania się chłopca, który to obraz ucieleśnia pozycję, jaka chłopcu przypada w uniwersum symbolicznym II Rzeczypospolitej” – pisze Leder – i cytuje scenkę, kiedy na pytania „miastowego” pana zastrachani chłopci siedzący w kartoflanym dole odpowiadają szczekaniem: „Ady my psy, psy jesteśmy! Hau! Hau!”. Leder interpretuje tę sytuację tak jak Gombrowicz: chłopci szczekają na panów, bo czują się psami, a czują się psami, bo w zdominowanym przez panów imaginarium społecznym II RP przypadła im iscie psia dola. Czy jednak jest to trafna interpretacja? A może Leder (tak jak wcześniej Gombrowicz) pada tu ofiarą swojej miejsko-inteligenckiej optyki i nie docenia przebiegłości chłopca, który sprawnie manipuluje swoim wizerunkiem społecznym, niekoniecznie wczuwając się w rolę zaprojektowaną dla niego przez innych? Wszak wiadomo, jak „chyttrze bydlą z pany kmiecie”, więc może Gombrowiczowscy chłopci chcą jedynie utwierdzić panów w ich złudzeniu, zupełnie inną autoidentyfikację zatrzymując dla siebie? Na trop odmiennej interpretacji wydawania odgłosu szczekającego psa naprowadza nas Franciszek Bujak w swojej napisanej w 1903 roku pierwszej

monografii wsi Żmiąca. Tam też pojawia się scenka szczekania chłopów na obcych, ale jej wykładnia jest zgoła inna. Według Bujaka żmiąccy chłopci szczekają na obcych, którymi są miejscowi Żydzi, wcale nie dlatego, że siebie uważają za psy, ale dlatego, że to owych Żydów mają za psy. Bujak, ilustrując ten przejaw chłopskiego antysemityzmu, cytuje lokalne przysłowie: 'spuść psa, uwiąż żyda' (Bujak 1903: 106).

Pozostawiając na boku kwestie społeczne i kulturowe (zwłaszcza forsowaną przez Ledera koncepcję „narodowych fantazmatów”), spróbujmy spojrzeć na te dwie odsłony psiego szczekania przez chłopów, posługując się narzędziami semiotyki, a właściwie zoosemiotyki, jak to sugeruje w swoim tekście Eco. Włoski badacz sięga tu do teorii starożytnych oraz średniowiecznych i pokazuje, iż *latratus canis* (bo tak nazywano ten problem w pismach scholastyków) miał co najmniej dwie wykładnie. Według pierwszej z nich, Arystotelesa, szczekanie należałoby zaliczyć do *voces* i przypisać mu funkcję ekspresywną (naturalnego symptomu wyrażającego własny stan). Wedle stoików natomiast, z ich klasyfikacją *signa* (znaków), szczekanie pełniłoby funkcję denotującą (a więc intencjonalnego wskazywania na coś poza sobą). Jak dodaje Eco, średniowiecznych scholastyków spotkał niemiły los: choć tak erudycyjnie rozpisywali się o *latratus canis*, późniejsi komentatorzy ich własne pisma nazwali „szczekaniem psa”, a więc odjęli uczonym mężom typowo ludzką zdolność „nazywania”, zastępując ją właściwą zwierzętom zdolnością „wyrażania”.

Kierując się tymi intuicjami, można zaryzykować twierdzenie, iż odmawiający szczekającym chłopom ludzkich intencji Gombrowicz i Leder – przekonani, jak to inteligenci, o zdolności warstw wyższych i bardziej oświeconych do modelowania cudzych dusz – sami zasłużą sobie na podobne potraktowanie, kiedy tylko okaże się, iż sformułowawszy taką diagnozę chłopskiej kondycji, nie tyle obiektywnie ją „wskazali”, ile raczej nieświadomie „wyrazili” przekonanie o uniwersalizmie swego własnego imaginarium, tego samego, które Józef Chałasiński słusznie nazywał „intelligenckim gettem”. Natomiast Bujak, sam pochodzący ze wsi i może dzięki temu dostrzegający w szczekaniu żmiąckich chłopów symbol ich człowieczeństwa (jako że w świetle semiotyki polega ono na zdolności „nazywania”, „desygnowania”, a więc nie „naturalnego”, lecz „konwencjonalnego”, czyli w pełni „kulturowego” zachowania) obroni się przed takim degradującym zaszeregowaniem.

Niezależnie jednak od przywołanych tu przykładów, zarówno naukowych, jak i literackich, widać wyraźnie, że problematyka tożsamości społecznej (którą metaforycznie można określić mianem „duszy”) zasługuje na odmiennie, niż to najczęściej w socjologii się czyni, potraktowanie. Zacytowane argumenty i opinie pokazują bowiem, iż własny obraz danej grupy niekoniecznie musi być pochodną oddziaływań zewnętrznych i cudzych opinii. Zgodnie z intuicjami Meada w chłopskiej samoświadomości udało się odkryć elementy poświadczające istnienie owego tajemniczego „I”: obrazu samego siebie, który nie ma nic wspólnego

z „jaźnią odzwierciedloną”, ale raczej z tym, co Jose Ortega y Gasset nazywał „solipsyzmem estymatywnym” i tłumaczył następująco:

Istnieją ludzie, którzy przypisują sobie określoną wartość zapatrzeni w siebie samych, osądzający się według własnych odczuć – pisał w eseju *Przyczynek do topografii hiszpańskiej pychy*. – Nazywamy to oceną spontaniczną. Ale są też inni, którzy wydają o sobie sąd, patrząc najpierw na innych i poznając cudzą opinię o własnej osobie. Nazywam to oceną odbitą [...]. Dusza, która wartość swą ocenia poprzez odbicie, ciąży ku innym i żyje jakby na peryferiach innych dusz. Dusza, która wartość swą ocenia spontanicznie, swój ośrodek ciężenia ma w sobie samej i nigdy opinie bliźnich na jej oceny nie mają decydującego wpływu (Ortega y Gasset 1980: 137).

„Dusze” polskiego chłopca, choć usilnie, nieraz brutalnie, ale zawsze kształtowane wbrew jego interesom przez zewnętrzne siły społeczne okazują się konstruktami o ograniczonym zasięgu i skuteczności. Niezależnie od nich polski chłopca zdaje się bowiem być wyposażony w swoją pierwszą „duszę” – obojętną, czy nazwać ją „naturalną”, „chrześcijańską”, czy „spontaniczną” – i właśnie ona stanowi o jego rzeczywistej podmiotowości. I chociaż w świetle analiz socjologicznych wiadomo o niej niewiele, to jedno z całą pewnością można stwierdzić: na pewno nie jest to podmiotowość dostępna aktualnej aparaturze pojęciowej socjologów. Zdolni są oni do zdania sprawy tylko z tego, co za Samuelem Bogumiłem Linde powtarza Krzysztof Okopień, cytując definicję podmiotu ze *Słownika języka polskiego*: „podmiot – wszystko, co jest podrzuconym, za co innego podemkniętym, podsuniętym, zafałszowanym” (Okopień 1997: 45).

Bibliografia

- Alber Jens, 2000, *Narodowy socjalizm a modernizacja*, w: *Nazizm, Trzecia Rzesza a problemy modernizacji*, red. Hubert Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Blumer Herbert, 2007, *Interakcjonizm symboliczny*, Kraków: Nomos.
- Bobako Monika, 2010, *Konstruowanie odmienności klasowej jako urasowanie*, w: *Podziały klasowe i nierówności społeczne*, red. Piotr Żuk, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bojko Jakub, 2002, *Dwie dusze*, w: Bojko, Jakub, *Gorące słowa. Wybór pism*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Buchowski Michał, 2008, *Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego*, „Recykling Idei”, 10.
- Bujak Franciszek, 1903, *Żmijca, wieś powiatu limanowskiego, stosunki gospodarcze i społeczne*, Kraków: G. Gebethner i S-ka.
- Bukraba-Rylska Izabella (red.), 2004, *Polska wieś w społecznej świadomości*, Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa PAN.

- Bukraba-Rylska Izabella, 2013, *W stronę socjologii ucieleśnionej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Cooley Charles, 1992, *Jażń społeczna*, w: Cooley, Janusz Mucha, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Eco Umberto, 2009, *Od drzewa do labiryntu. Studia historyczne o znaku i interpretacji*, Warszawa: Aletheya.
- Frykman Jonas, Lofgren Orvar, 2007, *Narodziny człowieka kulturalnego. Kształtowanie się klasy średniej w Szwecji XIX i XX wieku*, Kęty: wyd. Marek Derewiecki.
- Grabowska-Lusińska Izabella, Okólski Marek, 2009, *Emigracja ostatnia?*, Warszawa: Scholar.
- Jastrzębski Jerzy, 1998, *Jak schłopić Polskę?*, w: *Wszystek krąg ziemski*, red. Piotr Kowalski, Wrocław: Uniwersytet Wrocławski.
- Kaufmann Jean-Claude, 2004, *Ego. Socjologia jednostki*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Król Marcin, 2002, *Żakeria po polsku*, „Rzeczpospolita” z dn. 6–7 kwietnia.
- Lakatos Imre, 1995, *Pisma z filozofii nauk społecznych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lamentowicz Włodzimierz, 1995, *Obywatelstwo w integrującej się Europie*, w: *Człowiek jako obywatel*, red. Maria Szyszkowska, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Leder Andrzej, 2014, *Prześniona rewolucja*, Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Lemke Tomasz, 2010, *Biopolityka*, Warszawa: Sic!
- Łagowski Bogusław, 2003, *Pomyłki*, „Przegląd” z dn. 5 stycznia.
- Mączak Antoni, 2003, *Nierówna przyjaźń. Układy klientalne w perspektywie historycznej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Mead Georg Herbert, 1975, *Umysł, osobowość, społeczeństwo*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Merton Robert, 1982, *Teoria socjologiczna i struktura społeczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Modzelewski Karol, 1987, *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Mokrzycki Edmund, 2001, *Klasa z przeszłości*, w: Mokrzycki, Edmund, *Bilans niesentymentalny*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Mycielski Maciej, 2004, *Miasto ma mieszkańców, wieś obywateli. Kajetana Koźmiana koncepcja wspólnoty politycznej (do 1830 roku)*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Okopień Krzysztof, 1997, *Podmiot, czyli podrzutek*, Warszawa: Wydział Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego.
- Ortega y Gasset Jose, 1980, *Przyczynek do topografii hiszpańskiej pychy*, w: Ortega y Gasset Jose, *Dehumanizacja sztuki i inne eseje*, Warszawa: Czytelnik.
- Palska Hanna, 1998, „Beznadziejny proletariusz” w *pamiętnikach*, „Kultura i Społeczeństwo”, 2.
- Peukert Detlev, 2000, *Geneza „rozwiązania ostatecznego” wyprowadzona z ducha nauki*, w: *Nazizm, Trzecia Rzesza a procesy modernizacji*, red. Hubert Orłowski, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

- Podgórecki Adam, 1968, *Cztery rodzaje samego siebie*, „Studia Socjologiczne”, 2.
- Rychard Andrzej, Federowicz Michał, 1993, *Spółeczeństwo w transformacji*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk.
- Simmel Georg, 1975, *Socjologia*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Szafraniec Krystyna, 2005, *Autorytaryzm polskiej wsi*, w: *Uwarunkowania i kierunki przemian społeczno-gospodarczych na obszarach wiejskich*, red. Andrzej Rosner, Warszawa: Instytut Rozwoju Wsi i Rolnictwa Polskiej Akademii Nauk.
- Wildstein Dawid, Majchrowska Katarzyna, 2013, *Obywatelska Polska B*, „Kontakt”, 24.
- Wilson Edward, 2016, *Znaczenie ludzkiego istnienia*, Warszawa: Aletheya.
- Ziejka Franciszek, 1977, *W kręgu mitów polskich*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ziejka Franciszek, 1984, *Złota legenda chłopów polskich*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Ziółkowski Marek, 2001, *Tendencje zmian w podstawowych sferach życia społecznego*, w: *Pierwsza dekada niepodległości*, red. Edmund Wnuk-Lipiński, Marek Ziółkowski, Warszawa: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.

Three souls of the Polish peasant

Summary

In Polish sociology there are three images of the Polish peasant. The first of them, developed by peasant activist Jakub Bojko (1903), is the “serf soul” (*dusza pańszczyźniana*) shaped by three hundred years of serfdom. The second one goes back to public discourse in Poland after 1989, when sociologists attempted to construct the “looking-glass self” of the Polish peasant by describing him as unadjusted to new circumstances and impeding progress. The third image is apparent in the peasants’ own attitudes and is a case of “estimative solipsism”, i.e. self-opinion which is independent from living conditions and from evaluation by others.

Keywords: soul, identity, mentality, “serf soul”, “impediment to progress”, “estimative solipsism”.

Rozdział 5

В поисках ДУШИ ДОМА – заметки на полях аксиологического портрета

Дорота Пазио-Влазловская

Институт славистики Польской академии наук, Варшава

Резюме

Задача настоящего исследования – выполнить анализ концептуальной метафоры *душа дома* в русской лингвокультуре на материале текстов, отобранных из Рунета и Национального корпуса русского языка. Результаты исследования показывают, что метафора *душа дома* отражает антропоцентрическое восприятие мира, наделение человеческого жилища человеческими качествами, так как структура тела человека служит матрицей для характеристики дома. *Душа дома* вписывается в многоаспектную структуру ценностей – перекликается с позитивным восприятием семьи, с любовью, с безопасностью и защитой, с уютом и теплом, а также с хорошими отношениями с окружающей средой, соседями и гостями, присоединяясь к цепочке позитивно оцениваемых эмоциональных человеческих отношений.

Ключевые слова: концепт, метафора, дом, душа, русский язык, аксиосфера, душа дома.

5.1. Антропоцентризм метафоры *душа дома*

Элементарной кажется констатация, что ДОМ, принадлежащий к числу важнейших и прототипических ценностей в жизни каждого человека, занимает особое место в аксиосфере. Его восприятие основывается на оппозиции «свой-чужой». В истоках представлений о ДОМЕ лежит не только строение, но также община, живущая под одной крышей. Поэтому дом

неразрывно связан с СЕМЬЕЙ, его «символом [...] является очаг, олицетворяющий психологическую атмосферу людей, живущих в доме» (Потураева 2010: 60). Именно в этих нематериальных, четко не определенных составляющих ДОМА высвечиваются его неповторимость и уникальный характер. К ним и принадлежит конструкт, называемый в языке метафорическим словосочетанием *душа дома*, восходящий к образу дома-человека.

Это выражение употребляется в переносном значении. У дома как таковой души нету, однако энергетику от старых хозяев, к примеру, он может хранить долгое время (Annet007)¹ [1]².

В указанной метафоре высвечивается один из самых значимых для восприятия дома-человека признаков.

Подобно человеку, имеющему свою анатомию и свой внешний облик, свой характер и являющемуся носителем определенных признаков, дом тоже характеризуется своими внешними и внутренними характеристиками, что находит выражение в лексических наименованиях,

– верно замечает Евгения А. Потураева (Потураева 2010: 66). Именно метафора, понимаемая как

[...] основная ментальная операция, которая объединяет две понятийные сферы и создает возможность использовать потенции структурирования сферы-источника при концептуализации новой сферы (Чудинов 2001: 37),

способствует объяснению феномена дома (ср. Кондратьева 2011). Для наших рассуждений фундаментальное значение имеет то, что дом концептуализируется по модели человеческого тела и духа. Структура человеческого тела служит своеобразной матрицей, основой для характеристики дома.

В отобранном для анализа материале легко отыскать примеры, указывающие на полное отождествление дома с человеком: «Живой... Все, как у людей» (Ольга Борисова) [2].

Внешние элементы дома воспринимаются как части тела человека. Комнаты и предметы характеризуются сквозь призму жизненно важных органов. Антропоцентрическая метафора безусловно правит нашим восприятием дома. В зону метафорического расширения попадают те органы человеческого тела, которые не только для всей системы жизнеобеспечения человека имеют важное значение, но и наделяются символическим значением и неким культурным смыслом: сердце, пуповина, живот, глаза (Потураева 2010: 66). Особую роль среди них выполняют сердце и неразрывно с ним связанная душа. Евгения А. Потураева подчеркивает, что «[...] при

¹ В скобках даются ники или имена и фамилии авторов высказываний.

² В цитатах сохранены пунктуация и орфография источников.

этом душа дома – тот предмет или человек, который придает дому особую атмосферу, является незаменимой частью дома в том смысле, что лишившись его, дом теряет свой особый облик» (Потураева 2010: 67).

Необходимо здесь заметить, что ДУША занимает специальное место в русской национальной системе ценностей, где «[...] на первом месте стоит духовность, „душа“, главное, стержневое понятие, превалирующее над рассудком, умом, здравым смыслом» (Тер-Минасова 2000: 165; см. также Вежбицкая 1996; Wierzbicka 1990; Przybył-Sadowska, Sadowski, Urbanek 2016 и другие).

Эта констатация имеет существенное значение для наших дальнейших рассуждений, так как оценка интересующего нас концепта невозможна вне целой системы ценностей культуры, вне культурного и исторического контекста.

Задача настоящего исследования – выполнить анализ концептуальной метафоры *душа дома* в русской лингвокультуре. Материал для исследования был отобран из НКРЯ, а также из Рунета³.

5.2. Душа – составляющая каждого дома?

Дом воспринимается как человек, состоящий из тела и духа, поэтому совершенно естественно, что у каждого дома есть своя душа, которая, в свою очередь, тоже воспринимается как живое существо и которая ведет себя как живая: просыпается, выглядывает из окна, полнится воспоминаниями, кричит от боли. Именно наличие души является необходимой составляющей дома, фактором, свидетельствующим о том, что он живой.

У каждого дома есть своя душа, он живой [25].

Через окно, по народному поверью, «душа дома» созерцала красоту мира, ею жила, ею лечилась, ею наслаждалась [3].

Шатаясь, Василий встал на него и, прикрывая лицо ладонями, отступил, теперь он отчетливо слышал, как кричит от боли душа дома, сработанного его собственными руками и сердцем [4].

К дому необходимо относиться как к живому существу, заботиться о нем и уважать его. Он входит в непосредственные отношения со своими жильцами, требует их внимания и любви.

Получается, дом – живое, одушевленное существо! А потом домик еще раз напомнил хозяйке, что у него есть душа [...]. Любите свое жилище, берегите его, заботьтесь о нем, не обижайте. Уверю вас – у каждого дома есть душа! [6].

³ При отборе текстов для анализа не принимались никакие формальные критерии, исследованию были подвергнуты тексты самого разного типа.

Но есть и дома без души. Их бездушие есть результат отсутствия человеческой заботы и внимания, так как дом впитывает в себя эмоции своих хозяев.

Но почему же иногда случается так, что в самых безупречно отделанных комнатах, мы чувствуем себя, словно в гостиничном номере? Заходишь в дом, удивляешься и радуешься продуманной планировке, поражаешься креативности мышления дизайнера, придумавшего всю эту красоту, мастерству строителей, воплотивших этот проект, но не возникает у тебя желания задержаться в этих стенах.

В чём же причина? Причина в душе дома. Мало задумать и реализовать масштабный ремонт, надо ещё и вдохнуть жизнь в новое жилище, передать пространству свою энергетику, поселить у себя Домового, если угодно [7].

5.3. Неуловимость души дома

У каждого пространства есть своя душа. Есть энергетика, которую оно несет [8]. Вот и кончилось то, что началось так давно, кажется, в начале жизни, а на самом деле, так недавно, что доставляло столько радости, а порой страха и смертной жалости, что было словно душой дома, его скрытой добротой, увы, на поверхности этой доброты почти не осталось [11].

Душа дома есть нечто неопределенное, непостижимое⁴.

У любого дома есть своя энергетическая составляющая, которая называется аурой и ее не видно невооруженным взглядом, но зато ее можно ощутить своей душой и своим сердцем. Им в таком доме будет спокойно и приятно, и такой дом не хочется покидать. И обычно люди в таком случае говорят, так тут хорошо, что уходить совсем не хочется. Обычно это всегда чистый дом, очень уютный и с приятным запахом или ароматом от выпечки или кофе. Там очень уникальная и теплая атмосфера, которую невозможно описать простыми словами. И про такой дом говорят – у него есть душа, потому что такой уютный и теплый дом притягивает к нему вернуться опять (Peresvetik) [1].

Души дома не видно. Ее нельзя осязать, к ней нет возможности прикоснуться. Как верно замечает Людмила Л. Федорова: «Поскольку душа неосязаема и невидима [...], про нее только и возможно говорить метафорами» (Федорова, в настоящем томе). Эта констатация верна не только по отношению к душе человека, но также к *душе дома*.

⁴ Необходимо здесь заметить, что душа дома вызывает особый интерес поклонников практики фэншуй. Однако поиск благоприятных потоков энергии, на что они обращают внимание, не связан непосредственно с содержанием интересующей нас метафоры, и поэтому не является предметом нашего интереса и находится за пределами данной главы. Однако необходимо помнить о том, что интерес к фэншуй может влиять на рост количества интернет текстов, посвященных энергетике места.

Считаю, что и такое возможно, не очень в этом разбираюсь, но иногда чувствую что что такое необычное есть, оно не видимо но оно есть.... (Назар Семенов) [12].

Жители ощущают душу дома, думают о ней как о самой важной составляющей своего жилища. Душа дома, в котором они жили в детстве, или дома, который они по каким-то причинам покинули, хранится в их памяти и побуждает к действию. Она – хотя и не поддается точному описанию и не имеет материального воплощения – обеспечивает то, что для жителей дома важнее всего: покой, безопасность и уют. Эти ценности дороги всем домочадцам.

Душа дома за счет своего нематериального характера бессмертна, она присуща и ветхим домам, жива даже тогда, когда самого дома уже нет, когда его снесли.

И у брошенного дома есть душа,
Пусть сам дом уже не стоит и гроша!
Ты прислушайся, мой друг, и помолчи,
Тихо, слышишь, будто голоса в ночи? [13].

В отобранном материале есть тексты, в которых говорится о возрождении души дома, что перекликается с образами переселения душ умерших в новорожденных (Толстая 1999: 163). Но рассуждения о бессмертном характере души дома, ее реинкарнации и воплощении в материальной форме кажутся окказиональными, мы не считаем их ядерными для содержания интересующей нас метафоры, отмечаем лишь как периферийные.

Душа! О, лишь она дана нам вечной,
Она не только у людей жива!
Быть может, дом разрушенный, беспечный,
Чей сруб гнилой распилен на дрова,
Коттеджем юным каменным восстанет?
Юна и обновлённа, хороша
Из дрёмы, сна воскреснет и воспрянет
Его неугомонная душа [14].

5.4. Материальные реализации души дома

Хотя душа дома не имеет – аналогично душе человека – материального воплощения, язык предпринимает попытки ее отождествления с физически постигаемыми объектами – с людьми, животными, предметами, что аналогично попыткам конкретного воображения души человека. Для материальной идентификации души дома фундаментальное значение имеет

функциональный аспект ее характеристики, о чем речь пойдет дальше. Естественно, предпринимаемые попытки материального воображения *души дома* имеют метафорический характер.

5.4.1. Отождествление души дома с конкретными предметами

Душа дома обычно воплощается в самые разные вещи. К примеру, я знал дом, где она обитала в детском бантике, повязанном на колонке старинного буфета. Иной раз душа дома может быть в нескольких предметах. В этом доме она обитала в фотографии, на которой была хозяйка дома, но не теперешняя, оплывшая и ворчливая, а совсем еще юная, с победоносной улыбкой, с серыми неотразимыми глазами [5].

Душой дома называют шторы, балконы, печь, книги и произведения искусства. Ее образ отражается в окнах и дверях:

Шторы – душа дома [10].

Помимо серебра – ее великой страсти, – подлинной душой дома являются произведения современного искусства [15].

У балконов свой собственный запах. Балконы эти – как бы душа домов. Листья деревьев о чем-то нашептывают деревянным столбикам перил, похожим на детские игрушки [16].

Дом наш давно был разграблен, но отцовский музей, душа дома, словно сохранив неуязвимость, присущую святыням, уцелел (перейдя затем в ведение Академии Наук), и этой радостью совершенно искупалась гибель знакомых с детства стульев и столов [17].

Печи–камины с продуманным дизайном и отличными теплотехническими характеристиками станут «душой» Вашего дома и будут долгие годы дарить мягкое тепло [18].

Душа нашего дома – КНИГИ. Для нашей семьи дом – где нам спокойно, удобно и у каждого есть свой уголок для уединения (Лучшая подруга) [12].

Окна – зеркало души дома [19].

Двери как зеркало души дома [20].

Предметы, называемые *душой дома*, придают жилищу особую атмосферу и неповторимость. Существенным для этих материальных воплощений является антропоцентрический момент. Предметы, в которых проявляется душа дома, выбирают человеком, он является их творцом. Между душой дома и хозяином дома, создающим его интерьер, наблюдается тесная комплементарная связь – человек заботится о материальном воплощении души дома, он выбирает предметы, которые украшают его жилище. Хозяин формирует душу дома; с другой стороны, душа дома отвечает за то, как хозяин чувствует себя дома. Душа дома и его хозяин дополняют друг друга, и трудно решить, кто из них более важен и кто положил начало.

Дом хранит человеческую любовь и подаренное ему Тепло. Жилищу свойственно впитывать эмоциональную энергетику человека: царит ли в доме любовь и согласие или тяжёлая негативная атмосфера. Точно так же и он «отвечает»... [21].

Говорится и об одушевлении дома, то есть вложении в него души, как будто она имела материальное воплощение, а дом являлся бы ее вместилищем (ср. Федорова, в настоящем томе), куда она вкладывается человеком – хозяином дома⁵. В таком представлении дом выступает как контейнер, внутри которого находится нематериальная душа.

Душа зарождается в доме, когда ее туда вкладывают. Мастерская «Душа Дома» занимается именно этим. Мы одушевляем дома обратившихся к нам людей. Мы все и всегда делаем с душой: начиная от проекта, продолжая выбором строительных материалов и заканчивая качеством отделочных работ [22].

Здесь стоит отметить явно коммерческое использование идеи материального воплощения души дома и восприятия дома как вместилища души. Существительное *душа* и глагол *одушевлять* употребляются в рекламах мастерских и магазинов, занимающихся дизайном квартир. Рекламы предметов – конкретных материальных реализаций души дома – заманивают людей, привлекают их желательным идеальным прототипическим образом уютного дома и укоренившимися в сознании любого человека мечтами о доме, защищающем от всех внешних неприятностей. При этом, что важно, реализация заманчивой идеи согласно рекламам очень проста и не требует от жильцов никаких усилий, достаточно купить рекламируемый предмет. Рекламы обещают клиентам избавить их от всех трудностей и хлопот, обещают готовый продукт: дом с душой. Они являются лишь привлекательным миражом, потому что, как доказывает семантический анализ метафоры *душа дома*, лишь хозяин дома в состоянии обеспечить свое жилище неповторимой уникальной атмосферой.

Понятно, что главный в создании уюта, – это сам человек: можно загромоздить своё жилище большим количеством красивых и нужных вещей, но Тепло и Уюта всё же не будет... Приобретая любой предмет в свой дом, ты хочешь как Красоты, так и Уюта, поэтому наделяешь предмет любовью, с которой будешь относиться к нему всю жизнь. Так обретают предметы свою душу. Если ты это почувствуешь, то однажды ощутишь живое тепло, как от присутствия ещё одного человека. Поскольку тебя в Доме окружают нужные и люби-

⁵ Стоит здесь обратить внимание на аналогию с вложением Богом или ангелом души в тело человека: «Согласно верованиям, душа появляется у человека до или в момент рождения: человек рождается вместе с душой; Бог (ангел) «вкладывает» душу в тело; ангел приносит младенческую душу и вкладывает ее в зародыш в час зачатия [...], во второй половине беременности [...] души умерших переселяются в новорожденных [...]» (Толстая 1999: 163). Таким образом человек сравнивается с Творцом, с Богом, а его дом становится его творением.

мые вещи, и предметы, то от этого ты уже чувствуешь не только Тепло, но Уют и даже Комфорт. Как говорится, – «Дом дышит» вместе с тобой... [21].

Тем не менее словосочетание *душа дома* часто появляется в названиях магазинов, торгующих материалами для дома: *Душа дома. Розничная сеть по продаже товаров для дома и ремонта* [23].

Говорится также, что *вещь сделана с душой*, когда ее творец вкладывает в нее свое сердце, делает ее с любовью. Такая же связь, кажется, характеризует отношение между *домом с душой* и его хозяином. Душа дома впитывает в себя ценности, которые дарят ей хозяева.

Аурой (энергетикой) обладает любой предмет. Понятие душа, как набор всех энергий вселенских присуще человеку. Человек-творец и в порыве творчества он может создать вещь имеющую определенную энергетику. В этом случае незримо мы чувствуем ее и говорим: «Вещь сделана с душой». Возможно в случае с домом и имеет место это событие (Александр Андреевич) [1]. Конечно есть душа... Мы же строили дом с душой и поэтому он нашу частичку в себе хранит (Ariana) [12].

5.4.2. Местонахождение души в пространстве дома

Попытки отождествления души дома с конкретным помещением схожи с попытками ответа на вопрос о месте нахождения человеческой души. Знаменательно то, что в обоих случаях в ответах на вопрос о местонахождении души появляется слово *сердце*.

«Кухня – это сердце дома, а стол – его хозяин» – как часто мы слышим это крылатое выражение. Кухня – это действительно и сердце и душа дома. Это место, где мы не только готовим вкусную домашнюю еду своими руками, но и наслаждаемся чашечкой утреннего кофе, ужинаем в кругу семьи, отдыхаем от мирских забот... [24].

Душа моего дома – это просторная кухня, на которой любят собираться члены моей большой семьи (Степанида Олеговна Упырева) [12].

Каждая из нас – хозяйка и огромное количество времени проводит на кухне. Вообще говорят, что кухня – душа дома [26].

Симптоматично, что душа дома часто отождествляется с кухней, так как именно кухня воспринимается как центральное помещение в доме, место важных разговоров (ср. Fiodorowa, Pazio-Wlazłowska 2015: 162).

Мама говорит, что кухня – это душа дома. Ведь там не только вкусно едят, но непременно общаются, делятся переживаниями и радостями, а уютная атмосфера располагает к хорошим отношениям. Поэтому мама сама была дизайнером и вложила в кухню «кусочек души». Ей хотелось, чтобы кухня была светлой, просторной, максимально комфортной, с нотками кантри [27].

Необходимо заметить, что кухня воспринимается как пространство женщины, которая в свою очередь заботится о душе дома (ср. Fiodorowa, Pazio-Wlaziłowska 2015: 167–168). Таким образом, ярко высвечивается неразрывная связь души дома с его хозяйкой, о чем еще пойдет речь.

Попытки указать место нахождения души в пространстве дома не ограничиваются только кухней. Кроме кухни гостиная и спальня тоже отмечаются в текстах Рунета как место обитания души дома. Интересно, что в отобранном материале ни разу не упоминаются в качестве места нахождения души ванная и прихожая. Можно предполагать, что это связано со служебным характером этих помещений и их функцией. Симптоматично, что как местонахождение души дома называются те помещения, где встречаются все домочадцы или где они чувствуют себя защищенными от внешних угроз.

Гостиная – душа дома.

Гостиная – это центр дома, место, где собирается семья и где принимают гостей. Именно с гостиной ассоциируется понятие домашнего очага [29].

5.4.3. Отождествление души дома с животными

Душа дома отождествляется с бабочкой. Стоит заметить, что в народной картине мира типичными ипостасями человеческой души являются именно бабочки, а кроме них также мотыльки, светлячки, мухи, птицы (особенно ночные птицы – сова, филин и др.), гады, мыши и рыбы (Толстая 1999: 165–166; Белова 2016: 394; Мороз 2016: 438). Ольга Белова пишет, что в виде бабочки душа покойника является родственникам в годовщину смерти, когда умерший напоминает о своем присутствии. Бабочка «[...] своим поведением демонстрирует желание установить контакт с родней» (Белова 2016: 396).

5.4.4. Отождествление души дома с персонажем

Душа дома отождествляется с персонажами, которые живут в доме.

У каждого дома есть душа – это живущий в нём человек [30].

Обитатели его – его душа (Сергуэлло) [12].

Важно, что душа дома отождествляется с двумя типами персонажей, или с мифическим опекуном домашнего очага – домовым или с конкретными людьми, проживающими в доме.

5.4.4.1. Отождествление души дома с мифическим персонажем

Домовой – это душа дома, духовная сущность, которая живет на данном участке территории, где стоит дом [...] [31].

Домовой – это душа дома, покровитель жилища и людей, живущих в нем. Домовой – идеальный домохозяин, вечный хлопотун, зачастую ворчливый, но заботливый и добрый [32].

Домовой – это важный персонаж славянской мифологии, добрый дух, который опекает дом и помогает его жильцам.

Домовой [...] это домашний дух, мифологический хозяин и покровитель дома, обеспечивающий нормальную жизнь семьи, здоровье людей и животных, плодородие [...]. Домовой существует в каждом доме и связан с определенным родом, предком которого он мыслится (Левкиевская 1999: 120).

5.4.4.2. Отождествление души дома с конкретным реально существующим персонажем

Обычно душа дома отождествляется с женщиной-хозяйкой, заботящейся о доме и опекающей домашнее хозяйство. Именно забота о доме и есть традиционная роль женщины в семье.

[...] женщина во все времена была и остается хранительницей домашнего очага, а не разрушительницей. Она является воином, охраняющим очаг от нежелательных вибраций из чужеродных энергий в форме зла, негативных мыслей, ссор и скандалов [25].

Женщина заботится также о сохранении нравственных ценностей, она как преемственница хранит историю и традицию семьи:

Говорят, что женщина Душа дома. [...] Говорят – что женщина это Душа квартиры [8].

Она обладала, скажу так, совершенно мужским интеллектом, при этом была душой дома, хранительницей семейных преданий, нравственных ценностей [37].

Пусто так кругом, недостает ее – хозяйки, души дома! [33].

Душой дома была Карина: обаятельная женщина, аристократка, она импонировала всем [...] [34].

Настоящей душой дома была тетя Оля – мать всех наимногочисленнейших Черновых детей [35].

Душой дома была Наталья Петровна – мать Андрона и Никиты, одна из интереснейших женщин, когда-либо мной встреченных [36].

Женщина – душа дома это мать-хозяйка, заботящаяся о семье и хозяйстве.

Роль женщины-хозяйки противопоставляется стереотипному образу мужчины, который заботе о домашнем очаге не придает особого внимания.

Однако и он может стать душой дома, если возьмет на себя заботы о других. Это необходимое условие, потому что душа дома не отождествляется с полом или с позицией по важности в семье, значение имеют лишь дела, выполняемые персонажем, с которым она отождествляется, в частности, забота о других, о их самочувствии:

И мне кажется, что Эскин работает не директором, а душой Дома актера, родного дома актеров [28].

Частое отождествление души дома с женщиной-хозяйкой дает основание сделать вывод о том, что в образе души дома дается характеристика и самой хозяйки. Здесь отчетливо демонстрируется неразрывная связь дома с его хозяйкой или хозяином, благодаря усилиям которых дом превращается в живое, «одушевленное» существо.

5.5. Функции, выполняемые душой дома

Поскольку душа дома не имеет конкретной материальной реализации, язык прибегает к разным выходам, чтобы выразить невыразимое. Эти попытки не ограничиваются отождествлением души дома с конкретными материальными реализациями, о чем уже шла речь, душа характеризуется также сквозь призму выполняемых ею задач.

Симптоматично, что некоторые функции души дома тождественны с функциями, выполняемыми самим домом. Душа способствует отдыху и защите жильцов. Она ассоциируется с семейным очагом, воспринимаемым как желаемое благо. Очаг представляется в образе огонька, горящего в темноте. По идее он близок образу света в окошке, который в свою очередь – как верно замечает Людмила Л. Федорова –

[...] связывается с концептом пути и с путником, странствующим во тьме и обретающим надежду, цель, к которой стремится. Свет для него – отрада и ориентир, придающий смысл пути. Странник уже не блуждает, а устремляется, притягивается к этому маяку. Единственное окошко, светящееся в темноте ночи, заманчиво, обещает радость и покой, утешение и отдых (Федорова 2016: 375).

Учитывая вышесказанное, обоснованным кажется восприятие души дома как ценности.

Каждый дом есть горящий огонек во Вселенной. Пока в нем будет гореть пламя, он будет живым и реальным. Это пламя живет благодаря таким человеческим чувствам, как любовь, нежность, взаимопонимание, забота, ласка, тепло. Каждое такое чувство является маленькой искоркой, поддерживающей свет и тепло в семейном очаге [25].

5.6. Место души дома в системе ценностей

Душа дома неразрывно связана с важнейшими ценностями в жизни человека, в частности, с семьей, добром, любовью, миром.

«Вложите в меня свою душу, свою любовь, свой труд, старание, и я вас тоже отблагодарю», – говорит [дом].

Чем больше любви и заботы человек вкладывает в дом, тем гармоничнее будет жизнь. Стены впитывают все: и нашу любовь, и наши конфликты, и брань и ругань, и недовольство, и уныние. Это все будет обратно излучаться [9].

Наличие души у дома связано с наличием других ценностей, душа не есть прирожденный элемент любого дома, напротив – ее можно охарактеризовать как потенциальное желаемое благо, достижение которого связано с наличием других ценностей. Их отсутствие равнозначно отсутствию души, так как они комплементарны.

К сожалению многие дома бездушные и сами люди даже не подозревают ... (Не может быть души там, где нет любви!..) (Есения) [12].

Поэтому концепт душа дома выходит за пределы внешней характеристики человеческого жилища. Он вписывается в сложную и многоаспектную структуру ценностей – перекликается с позитивным восприятием семьи, с любовью, с безопасностью и защитой, с уютом и теплом, а также с хорошими отношениями с окружающей средой, соседями и гостями. ДУШУ ДОМА можно считать одним из субконцептов понятия ДОМ, однако необходимо помнить, что она не ограничивается его физическим аспектом, выходит далеко за его рамки, вписываясь в цепочку эмоциональных человеческих отношений. ДУША ДОМА всегда характеризуется позитивно, ей присущи положительные коннотации. Симптоматично, что она не подвергается ни оценочной градации, ни количественным измерениям, у нее также нет определений, дающих ее качественную или количественную характеристику.

ДУША ДОМА напоминает об антропоцентрическом восприятии мира, о наделении человеческого жилища человеческими качествами.

Источники

- [1] *Что означает «у этого дома есть душа»? Может ли быть душа у неживого?*, <http://www.bolshoyvopros.ru/questions/355004-chto-oznachaet-u-etogo-doma-est-dusha-mozhet-li-byt-dusha-u-nezhivogo.html>

- [2] В. Головатюк, *У дома есть душа...*, блог: Жизнь... и проза, и поэзия Земли..., 5.11.2012, <https://samsud.ru/blogs/zhizn-i-proza-i-poyezija-zemli/u-doma-est-dusha.html>
- [3] НКРЯ, Лев Баньковский, *Дом-птица и птица в доме* // «Наука и жизнь», 2009.
- [4] НКРЯ, Петр Проскурин, *В старых ракетах* (1983).
- [5] Евгений Филимонов, *Душа дома*, <https://knigogid.ru/books/812654-dusha-doma/toread/page-2>
- [6] Ольга, *У дома есть душа. Мистическая история*, <https://mistic-world.ru/mistica/stories/dusha-doma-mystical-story.php>
- [7] *Душа дома*, 9.07.2009, <http://postroydom.com.ua/articles/detail.php?ID=48724>
- [8] С. Терёшкина, *Говорят, что женщина Душа дома*, <http://pravotnosheniya.info/Novaya-stranitsa-3711.html>
- [9] <http://mzdom.com/arxiv-vyipuskov/2012/04-%28dekabr-2012-yanvar-2013%29/dusha-doma-i-energiya-zemli.html>
- [10] Ж. Валсон, *Шторы – душа дома*, 21.02.2017, <http://kstat.net/shtory-dusha-doma/>
- [11] НКРЯ, Ю. М. Нагибин, *Дневник* (1974).
- [12] *У Вашего дома есть душа?... Какая?... Влияет ли на Вас, Ваш дом и как?*, <https://otvet.mail.ru/question/72461152>
- [13] Рыжая Соня, *И у брошенного дома есть душа!*, 26.02.2009, <https://www.chitalnya.ru/work/71997/>
- [14] О. Карелин, *И у домов есть души*, 27.12.2016, <http://www.stihi.ru/2016/12/27/5280>
- [15] НКРЯ, *Окна с видом на Милан* (2003) // «Мир & Дом. City», 2003.06.15.
- [16] НКРЯ, Рюрик Ивнев, *У подножия Мтацминды* (1960–1967).
- [17] НКРЯ, В. В. Набоков, *Дар* (1935–1937).
- [18] *Душа Дома, производитель теплонакопительных печей-каминов*, <http://xn--80aakb4bl6a3b.xn--placf/>
- [19] *Окна – зеркало души дома*, <https://www.pro-obraz.ru/portfolio/gazprombank-podarochnaya-kollektsiya-uzornye-istorii/>
- [20] *Двери как зеркало души дома*, www.dvery.eu/st1067.html
- [21] В. Свиридова, *Душа Дома*, <http://www.proza.ru/2015/07/10/988>
- [22] *Душевный подход к воплощению уютных интерьерных решений в Вашем доме*, <http://dushadoma.ru>
- [23] *Душа дома. Розничная сеть по продаже товаров для дома и ремонта*, http://www.td-gratis.ru/o-kompanii/housing_soul.php
- [24] О. Пантелеева, *Кухня – сердце дома*, <http://handmadefood.ru/topics/kuhnya-serdtse-doma>
- [25] С. Логинова, *У каждого дома есть своя душа*, ежемесячный журнал «Небесная подкова», <http://www.9355.ru/lessons/author/log/138lg.html>

- [26] *Дом и семья / Интерьер, Оригинальный декор кухни своими руками*, 1.11.2013, <http://www.womie.ru/dom-i-semja/interjer/originalnyjj-dekor-kukhni-svoimi-rukami/>
- [27] *Кухня: «Душа дома»*, 23.03.2016, <https://klubstroitelei.com/853572331686595432/kuhnya-dusha-doma/>
- [28] НКРЯ, Леонид Утесов, «Спасибо, сердце!» (1982).
- [29] *Гостиная – душа дома*, <http://fenschu.ru/69.html>
- [30] В. Синявский, 23.01.2016, <https://www.inpearls.ru/856736>
- [31] Святогор Магур, *Домовой – душа дома. Как с ним подружиться*, 7.08.2014, <http://www.liveinternet.ru/users/3186072/post333180130/>
- [32] *Домовой – душа дома. Обереги*, 17.06.2012, <http://ruhkami.vjagu.ru/14/115/2410/>
- [33] НКРЯ, В. П. Авенариус, *Бродящие силы. Поветрие* (1867).
- [34] НКРЯ, Юлиан Семенов, *Семнадцать мгновений весны* (1968).
- [35] НКРЯ, В. А. Солоухин, *Капля росы* (1959).
- [36] НКРЯ, Юлия Гончарова, *‘Я очень трудолюбива и очень ленива’* // Труд-7, 2007.06.21.
- [37] НКРЯ, Леонид Павлючик, Олег Табаков: *Мой сын играл не в Чапаева, а в Михалкова* // Труд-7, 2005.10.20.

Библиография

- Белова Ольга В., 2016, *Восточнославянские и еврейские народные рассказы о явлении души (к проблеме взаимодействия фольклорных традиций)*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, с. 393–406.
- Вежбицкая Анна, 1996, *Язык. Культура. Познание*, Москва: Русские словари.
- Гибатова Гульнара Ф., 2011, *Аксиология в языке*, «Вестник Оренбургского государственного университета», № 2 (121), с. 127–132.
- Кондратьева Ольга Н., 2011, *Диакронический аспект изучения концептуальных метафор*, «Вестник Костромского государственного университета», № 2, с. 171–175.
- Левкиевская Елена Е., 1999, *Домовой*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 томах*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 120–124.
- Мороз Андрей Б., 2016, *Странствия души на том и этом свете: современная севернорусская традиция*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Masłowska,

- Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, с. 435–454.
- Потураева Евгения А., 2009, *Образ дома в отражении русской языковой метафоры*, «Вестник Томского государственного университета», № 318, с. 44–47.
- Потураева Евгения А., 2010, *Метафорические обозначения концепта «дом» в русской языковой картине мира*, «Язык и культура», № 1, с. 58–73.
- Тер-Минасова Светлана Г., 2000, *Язык и межкультурная коммуникация*, Москва: Слово/SLOVO, <https://studfiles.net/preview/6208277/>
- Толстая Светлана М., 1999, *Душа*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь в 5 томах*, под общей ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 162–167.
- Федорова Людмила Л., 2016, *Свет в окошке: ДОМ как источник метафор и фразеологических образов*, в: *Подробности словесности. Сборник статей к юбилею Людмилы Владимировны Зубовой*, ред. Дарья Суховой при участии Светланы Друговейко-Должанской и Юрия Орлицкого, Санкт-Петербург: Свое Издательство, с. 367–378.
- Федорова Людмила Л., «А душу можно ль рассказать?» *Поэтические и разговорные метафоры души*, (в настоящем томе).
- Чудинов Анатолий П., 2001, *Россия в метафорическом зеркале: когнитивное исследование политической метафоры (1991–2000)*, Екатеринбург: Уральский государственный педагогический университет.
- Fiodorowa Ludmiła, Pazio-Wlazłowska Dorota, 2015, *Rosyjski językowo-kulturowy obraz DOMU*, в: *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, т. 1, DOM, ред. Jerzy Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Beata Żywicka, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, с. 149–175.
- Pazio-Wlazłowska Dorota, 2012, *Obraz DOMU we współczesnej publicystyce rosyjskiej*, в: *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, ред. Jerzy Bartmiński, Iwona Bielińska-Gardziel, Maciej Abramowicz, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, с. 69–88.
- Przybył-Sadowska Elżbieta, Sadowski Jakub, Urbanek Dorota, 2016, *Rosja. Przestrzeń, czas i znaki*, Kraków: Wydawnictwo Libron – Filip Lohner.
- Wierzbicka Anna, 1990, *Duša* (≈soul), *toska* (≈yearning), *sud’ba* (≈fate). *Three key concepts in Russian language and Russian culture*, в: *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*, ред. Zygmunt Saloni, Białystok: Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego, с. 13–32.

In search of the soul of the home: Notes on an axiological portrait

Summary

This chapter offers an analysis of the conceptual metaphorical expression *dusha doma* ‘the soul of the home’ in Russian linguistic culture on the basis of samples selected from Runet and the Russian National Corpus. The results of the study indicate that this expression reflects an anthropocentric perception of the world, in which home is endowed with human qualities. This may be explained by the fact that the structure of the human body serves as a matrix for the characteristics of the home. ‘The soul of the home’ is related to a multi-dimensional structure of values, as it is interconnected with a positive attitude towards family, love, safety, protection, comfort and good relations with the environment, neighbours and guests. Thus, it is connected with a chain of positively evaluated emotional relations between people.

Keywords: concept, metaphorical expression, home, soul, Russian language, axiological sphere, the soul of the home.

Rozdział 6

Obraz dětské duše a jejích hodnot v komunikaci česky hovořících matek¹

Lucie Saicová Římalová

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Shrnutí

Hodnoty jsou často předávány z rodičů na děti, proto je důležité vědět, co si současní a budoucí rodiče myslí a v co věří. Příspěvek se věnuje otázce, jak mladé česky hovořící ženy vidí duši dítěte a jaké hodnoty jí připisují. Analyzovaná data pocházejí z komunikátů (většinou diskusí) zveřejněných na internetových stránkách určených matkám, těhotným ženám a ženám plánujícím otěhotnět. Analýza využívá kombinaci vybraných teorií kognitivní lingvistiky, zvláště teorie jazykového obrazu světa a konceptuální metafory.

Zkoumaný materiál obsahuje několik profilů pojmu DUŠE, přičemž nejdůležitější je profil psychologický a spirituální. Konceptualizace spirituální duše zahrnuje bohatý repertoár naivních teorií duše založených na směsi prvků z různých náboženských systémů, lidové tradice a blendů. Konceptualizace dětské duše je ukotvena v konceptualizaci duše jako takové, ale má také své specifické rysy. Důležitými motivy se zdají být duše nenarozeného dítěte a duše mrtvého dítěte.

Klíčová slova: duše, duše dítěte, hodnota, jazykový obraz světa, metafora, internet, čeština, mladé ženy.

¹ Vzniklo s podporou programu PROGRES Q10, *Jazyk v proměnách místa, času, kultury*.

6.1. Úvod

Při předávání hodnot dané kultury z generace na generaci hrají nepochybně důležitou roli rodina a působení rodičů na děti. Zaměříme se proto na otázku, jaké mají současné český hovořící mladé ženy (matky malých dětí, popř. těhotné ženy či ženy plánující otěhotnět) představy o duši dítěte, jaké hodnoty s ní spojují a jaké názory, přesvědčení či představy by v této oblasti případně mohly předávat další generaci. Soustředili jsme se na texty uveřejněné na tzv. mateřských webech (k limitům tohoto materiálu viz 6.2.), které analyzujeme s využitím vybraných metod kognitivního přístupu k jazyku a jazykového obrazu světa (např. Vaňková a kol. 2005).

6.2. Analyzovaný materiál

Zkoumaným materiálem jsou diskusní příspěvky, popř. (méně často) příspěvky na blozích či v sekcích otázek a odpovědí na český psaných webových stránkách určených primárně matkám malých dětí, těhotným ženám a ženám plánujícím těhotenství. Využívali jsme především stránky <https://www.emimino.cz>, na nichž se téma objevilo nejvýrazněji, a doplnili jsme je texty ze stránek <https://www.babyonline.cz> a <https://www.mimibazar.cz>. Prohledávali jsme i vybrané stránky určené širšímu ženskému publiku a pro srovnání i některé stránky zaměřené na další okruhy příjemců (např. <http://www.vira.cz>).

Předmětem našeho zájmu byly texty, které se dotýkaly konceptualizace duše a jejích hodnot a které byly na sledovaných stránkách dostupné v období od května do září 2017. Sledované stránky jsme nejprve prohledávali pomocí klíčových slov k tématu našeho výzkumu, především substantiva *duše* a jeho deminutiva *dušička*. Tento postup nás mj. přivedl k seznamu témat, v nichž se opakovaně motiv duše objevoval (např. reinkarnace či smrt; viz dále), a další texty k analýze jsme pak doplňovali při prohledávání diskusí k těmto tématům. Tímto postupem jsme získali množství textů různé délky i kvality, které se týkaly duše obecně, a z nich jsme pak zvláštní pozornost věnovali textům, které se věnovaly duši dítěte (viz 6.4. a 6.5.2.).

Jsmo si vědomi toho, že daný materiál je v mnohém specifický a nelze jej pokládat za reprezentativní vzhledem k celé generaci současných mladých žen či matek, protože v podobných diskusích je aktivní jen jistý typ osob. Zkoumané projevy jsou ovlivněny i skutečností, že jsou zveřejňovány v prostředí internetu, prostředí (zdnalivě) anonymním. Materiál také neumožňuje verifikovat údaje o autorech – i u představy o pohlaví, odhadovaném věku či mateřské roli jde pouze o inference, které jsme provedli na základě obsahu textů a dalších informací z kontextu diskursu.

6.3. Duše v současné češtině a ve zkoumaném materiálu

Slovo *duše*, hlavní lexikální exponent zkoumaného pojmu, je v současné češtině polysémní (např. SSČ 2012). Pojem *duše* pak v současné češtině může být profilován několika způsoby (srov. Vaňková 2016). Ve zkoumaném materiálu se však objevily jen některé významy slov *duše* či *dušička* a jen některé profily pojmu, a to:

- duše jako „spirituální“ fenomén;
- duše jako „psychologický“ fenomén;
- metonymie duše za celého člověka (např. spřízněná duše, dobrá duše, ochotná duše; tato spojení typicky odkazovala k dospělým osobám, např. v situaci, kdy pisatelka příspěvku hledala někoho, komu by se mohla svěřit);
- duše ve významu nafukovací vnitřní část kola, především kočárku.

V dalším výkladu se zaměříme na první dva případy: duši profilovanou jako fenomén psychologický (viz 6.4.) a duši profilovanou jako fenomén spirituální (viz 6.5.). Nejdříve vždy charakterizujeme dané profilování duše obecně, poté se zaměříme na specifika příslušného pojetí duše u dítěte.² Ukázky z analyzovaného materiálu uvádíme v původní podobě, případné pravopisné i jiné nedostatky neopravujeme.

6.4. Duše jako psychologický fenomén

Jedním z výrazných profilů duše ve zkoumaném materiálu byla duše pojímaná jako psychologická, emocionální atp. stránka člověka, lidská psychika. Tento „typ“ duše se může týkat jak dospělých (srov. např. název diskuse „Jak na bolest duše ze samoty?“ na <https://www.emimino.cz>), tak dětí.

V případě „psychologické“ duše dítěte je často užita deminutivní forma *dušička*. Tento „typ“ duše dítěte je typicky ztvárněn jako křehký, zranitelný, jako něco, co je třeba chránit, čemu se nemá ubližovat, co je pokládáno za cenné a důležité; srov. např. „Duše je křehká nádoba a jakýkoliv pocit ne-pohody je nutno prozkoumat“ (<https://www.babyonline.cz/strach-u-deti>).

„Psychologická“ duše dítěte může být také ztvárněna jako něco, co je pro dospělé těžko pochopitelné, co je poněkud nevypočitatelné, co způsobuje, že se děti chovají jinak než dospělí, nekonzistentně, „nerozumně“ atp.; srov. např. „holt dětská dušička je opravdu samá záhada“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/boji-se-vysavace-17071/>); „Takže dětská dušička je opravdu citlivá [...] a mohla se stát

² V některých případech je hranice mezi duší „spirituální“ a „psychologickou“ neostrá, popř. daný text neumožňuje přesněji specifikovat, co je *duší* míněno. Např. výchova dítěte může být pojata jako péče o jeho duši, ovšem bližší specifikace povahy této duše již z příslušného kontextu není zřejmá, srov. „Bohužel nebo možná bohudík není nijak prokázáno, že tím, že mu budeš odebírat mléko v noci postupně v řádu měsíců, že z něj vyroste člověk s lepší duší než ten, kterému máma prostě mléko ve 2 letech nedá a nechá ho si pořvat a vyvztekat...“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/2-leta-a-6x-za-noc-se-budi-na-mlicko-radite-186905>).

jen nějaká blbost a to dítě na to reaguje tímto“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/skoro-3leta-dcera-naschval-cura-do-postele-182593>). V podobných případech je obtížné přisoudit konceptualizaci dětské duše přímo nějaké hodnoty, ale je možné se domnívat, že podobně pojatá duše poskytující vysvětlení pro neobvyklé či nepřijemné chování dítěte může pomoci dospělým akceptovat dětské projevy a daná konceptualizace tak může mít ve vztahu k dítěti např. jistou ochrannou funkci.

6.5. Duše jako spirituální fenomén

Analýzovaný materiál obsahuje značné množství textů, v nichž je duše konceptualizována jako fenomén spirituální, a to v mnoha různých variantách. Konkrétní konceptualizace „spirituální“ duše patrně výrazně závisí na světovém názoru autorů, jejich náboženském vyznání³, ale patrný je i vliv osobních zkušeností (např. se smrtí blízkých) a někdy i aktuálně prožívaných událostí. Protože jsme náš zájem soustředili na stránky orientované na širší publikum bez explicitního náboženského vymezení (viz 6.2.), obsahuje materiál mnoho, často dosti individuálních, „směsí“ myšlenek (viz dále), které můžeme vykládat jako rozmanité projevy naivních (lidových) teorií duše. Dané teorie se obvykle vztahují k dospělým i dětem, i když „dětské“ duši bývají připisována jistá specifika (viz 6.5.2.).⁴

6.5.1 Obraz „spirituální“ duše dospělého a dítěte

Duše jako spirituální fenomén se v daném materiálu objevuje především v kontextech, které se týkají začátku a konce lidského života, a témat, jako je vlna, hřích, reinkarnace, předchozí životy, sebevražda, vražda, trest smrti, znásilnění,⁵

³ Např. stránky s jasnou křesťanskou orientací (např. <http://www.vira.cz>) obvykle nabízejí zřejmou vodítka, jak duši pojímat. Dotazy v sekci typu otázky a odpovědi však i v těchto případech naznačují, v kterých oblastech návštěvníci případně váhají; srov. např. následující dotaz:

„– Kdy začíná žít lidská [sic!] bytost (s tělem i duší)?

– [...] Slyšela jsem i z úst mnoha duchovních, že lidský život začíná početím. To znamená, že při spojení vajíčka a spermie je zde už přítomna i lidská duše, tedy je to už člověk s duší i tělem. [...] jestliže už tato oplozená vajíčka mají i duši, proč Bůh dopouští smrt tolika dětí, když rodiče je chtějí? A nebo je to tak, že duše vstupuje do těla až po uchycení oplozeného vajíčka v děloze? [...] Ještě mám jednu otázku k umělým potratům. [...] Ale co dělat např. v případě mimoděložního těhotenství, kdy se dítě uchytlí ve vejcovodu, a kdy hrozí prorážení vaječnicků a následně vnitřní krvácení a smrt matky?“ (<http://www.vira.cz/Otazky/Kdy-zacina-zit-lidka-bytost-s-telem-i-dusi.html>).

⁴ Je třeba též uvést, že některé z diskutovaných teorií se zdají až bizarní a že na stránkách se objevují i příspěvky osob, které uvádějí, že nevěří v to, o čem ostatní diskutují, popř. přidávají k diskusím ironické komentáře, srov. např. „Hele já nevím, jestli mám přivtělenou nějakou duši, ale rozhodně mám přivtělenej minimálně 30 kilo. Nechceš jim domluvit?“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/duse-jeste-nenarozenych-86545>).

⁵ Tak mj. v diskusích o tom, co je před tím, než se narodíme; co je po naší smrti; zda je náš život ovlivněn něčím, co se stalo před naším narozením; jak naše činy ovlivňují to, co se stane po naší smrti atp.

a také v diskusích o snech (např. o mrtvých příbuzných). Ve vztahu k dětem bylo téma „spirituální duše“ aktualizováno u otázek, zda a jak je život dítěte ovlivněn činy rodičů či činy „duše“ v předchozím životě, či v diskusích o tématu smrti dítěte (smrt před narozením, během porodu i po něm; umělý potrat; otázky, co se děje v takových případech s duší dítěte). Objevily se také dva okruhy související s komunikací orientovanou na děti: jak vysvětlit dětem duši a smrt (viz též 6.5.2.).

Zachycené naivní teorie duše jako spirituálního fenoménu často obsahují kombinace i dosti heterogenních prvků z různých náboženských systémů, lidových konceptualizací dalších jevů, lidových pověr a zvyků atp. Očekávané jsou vlivy křesťanské a židovské (k tomu viz Grzegorzczkova 2016), objevovaly se však i „komponenty“ další. Dosti častá se zdá představa duše putující z jednoho těla do jiného a naivní teorie reinkarnace, někdy kombinovaná s různými teoriemi karmy, vlivu vlastních skutků či skutků předků na současný či budoucí život člověka. Opakované byly také blends (srov. např. Turner 2014), a to „křížení“:

- a) duše a ducha (představa duše jako jakéhosi ducha, nefyzické osoby nebo nefyzického těla, které se např. někde zjevuje, něco koná atp.);
- b) duše a anděla;⁶
- c) duše a „aury“ (např. duše mající podobu jakési záře či záření vycházejících z člověka);
- d) duše jako spirituálního fenoménu a naivních teorií různých aspektů lidské psychiky (např. duše je vykládána jako „pravé“ či „opravdové“ já člověka – někdy jsou duše a člověk i ztotožňováni; některé příspěvky kladou duši do protikladu s rozumem; jeden příspěvek ztotožnil duši s intuicí a jiný s lidskou psychikou jako takovou – viz též výše 6.4.).

Vyskytly se rovněž odkazy na některé tradované pověry či lidové zvyky (např. otevírání okna po úmrtí člověka, aby duše mohla „odejít“ či „odletět“; zakrývání zrcadla; zákaz hýbat s tělem zemřelého po určitou dobu atp.). Zároveň jsme zaznamenali i diskuse o duši u zvířat a její možné reinkarnaci, tj. rozšíření pojmu duše i na jedince ne-lidské (srov. „Když vezmu v úvahu, že existují duše lidské, musí přece i zvířecí“ (<https://emimino.cz/diskuse/duse-zvirat-206499>)).

Také analýza jazykového ztvárnění „spirituální“ duše v daných textech naznačuje, že daná konceptualizace může být dosti rozmanitá. Stejně jako v případech výše zmíněných komponentů naivních teorií duše i zde autoři mohou užívat rozmanité kombinace prvků:

- duše může mít různé vnímatelné kvality – lze ji „cítit“ (např. jako chlad nebo pomocí tzv. šestého smyslu), slyšet (jako pohyb, kroky, zvláštní zvuky v domě) či vidět (např. jako mlhu, oči ve tmě, postavu stojící někde);⁷
- duše může mít jisté „adhezivní“ kvality – spojuje se s tělem, popř. se od něj odpojuje, může se k někomu „přivtělit“ či „se držet u těla“;

⁶ Jednou se objevilo i spojení duše a démona.

⁷ U řady z těchto případů je zřejmé zkřížení představy duše a ducha.

- duše jsou typicky konceptualizovány jako jisté ohraničené jednotky jakoby existující v prostoru, srov. např. „na duše věřím, že jsou všude kolem nás, jen je nevidíme“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/duse-zemreleho-dvoj-cete-192679>);
- časté jsou rovněž personifikace: duše se mohou hýbat (typickým pohybem je „chůze“ – např. duše typicky *vstupuje* do těla či *odchází*; specifické konotace má „létání“), mít vlastní vůli (např. mohou se rozhodnout, že se pro člověka stanou vnímatelné, *zjevují se*), mohou být aktivní (např. někoho chránit či mu pomáhat – srov. křížení duše a anděla; škodit někomu – srov. křížení duše a „zlého“ ducha), mluvit nebo jinak komunikovat, mít přání, pocity, preference (a dokonce i špatné zvyky či nežádoucí preference – např. být hamižné a zůstat i po smrti u majetku, který člověk vlastnil za života; být závislé na něčem), mohou myslet, učit se, získávat zkušenosti, „pracovat“ či plnit úkoly;
- duše někdy mohou mít nadpřirozené schopnosti (např. mohou léčit jiné duše, přinášet informace z budoucnosti či o „druhé straně světa“, tj. o tom, co je po smrti);
- duše též může být ztvárněna jako entita, která má svůj vlastní život: narodí se (typicky do těla, do jisté lidské bytosti, „přijde na svět“), žije (typicky dva druhy života: život „na tomto světě“ a život po smrti člověka někde jinde); jen zřídka je zmíněno, že by duše umírala. Patrný je zde vliv metafor TĚLO JE NÁDOBA NA DUŠI a ŽIVOT JE CESTA a představy, že život duše (cesta duše) má svůj cíl, např. „Opravdu to byl hrozný zážitek. Ale určitě to posunulo tvoji duši dál“ nebo „Kdo ví, třeba je tento svet, za trest, abychom se tu neco naucili, a za odmenu odchází duse jinam, kde se od vseho ocisti“ (oba úryvky: <https://www.emimino.cz/diskuse/jak-dlouho-trva-nez-se-duse-zase-narodi-jako-clovek-283118>).

Na obecnější rovině je patrné, že konceptualizace „spirituální“ duše jsou často opřeny o protiklady. „Náš“, „tento“ svět, v němž jako lidé žijeme, může být postaven do kontrastu s „něčím“ stojícím za ním či nad ním, tj. světem pojímaným jako „onen“ svět, „ten“ svět, světlo, svět duší (srov. též ironicky zabarvené *duší svět*), nebe a peklo, „druhý břeh“. Tento „jiný“ svět bývá viděn jako svět, který je pro duše základní, je jejich domovem – duše se pak z „našeho“ světa do „svého“ světa „vrací“. Někdy jsou uváděny i konkrétní podrobnosti, v čem se „jiný“ svět od našeho liší (např. ve vnímání času), ale zajímavé jsou též případy, kdy jsou „jinému“ světu připisovány rysy podobné světu „našemu“ (např. to, že i tam se vše „zrychluje“ a třeba se zkracuje čas mezi reinkarnacemi) (srov. např. diskuse <https://www.emimino.cz/diskuse/jak-ubiha-cas-na-onom-svete-221273> nebo <https://www.emimino.cz/diskuse/jak-dlouho-trva-nez-se-duse-zase-narodi-jako-clovek-283118>).

Dalším – a očekávaným – protikladem je rozdělení duše a těla a jejich stavění proti sobě. Duše je často popisována jako něco, co vstupuje do těla, drží se jej a pak zase z těla odchází (srov. metaforu TĚLO JE NÁDOBA PRO DUŠI; viz též

výše). Někdy je jako sídlo duše bráno srdce (např. srdeční pohyby jsou pokládány za signál, že člověk je živý a že jeho duše je přítomna), někdy je kladen důraz na nadechnutí dítěte po porodu (viz též 6.5.2.).

V materiálu se objevuje také protiklad duše konceptualizované jako pasivní (např. je jí něco předem určeno, je jí řečeno, co musí dělat; toto pojetí duše je často spojeno s nějakou představou boha, vyšší moci, vůle či řádu a s rysem determinismu), nebo naopak aktivní (např. duše sama rozhoduje o něčem, sama o své vůli něco udělá atp.). „Aktivita“ duše může přetrvávat i po smrti člověka – např. duše blízkých může setrvávat u pozůstalých tak dlouho, dokud se se smrtí daného člověka nesmíří.

Duše může být ztvárněna jako nekonečná i jako mající začátek a konec svého trvání. „Konec“ duše je často popisován jako situace, kdy duše „naplní“ svůj úkol, splní své povinnosti a odejde „někam“ (viz výše); tam může být očištěna, hodnocena či souzena atp. (srov. k tomu výše metaforu ŽIVOT JE CESTA a také důraz položený v tomto pojetí na cíl cesty). „Začátek“ duše bývá diskutován méně často [srov. např. „já si zase říkám, kde se duše berou a rodí, kde vznikají“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/jak-dlouho-trva-nez-se-duse-zase-narodi-jako-clovek-283118>)]. Duše je tak někdy pojímána jako poněkud neobvyklá entita, která nemá začátek, ale má konec.

V analyzovaných textech se většinou objevují úvahy o množství individuálních duší (typicky jedna ohraničená duše pro každého člověka), ale občas se vyskytne i představa o jedné univerzální duši.

6.5.2. „Spirituální“ duše a děti

V rámci zkoumaného materiálu se spirituální duše objevila ve dvou typech kontextů, které se týkaly dětí: jednak v diskusích o tom, jak s dětmi komunikovat o některých tématech (tj. jde o oblast tzv. řeči orientované na dítě, viz 6.5.2.1.), jednak v diskusích mezi dospělými o „spirituální“ duši dětí (6.5.2.2.).

6.5.2.1. Komunikace s dětmi o „spirituální“ duši

Zaznamenali jsme několik případů, kdy se diskuse týkala otázky, jak dětem vysvětlit, co je duše, popř. jak dětem vysvětlit smrt. U obou témat bylo zřejmé, že diskuse se orientuje na komunikaci s malými dětmi a že účastníci uvažují o tom, jak daná témata dětem přiblížit a jak je zkonkretizovat, aby si je děti uměly nějak představit, ale zároveň neměly negativní pocity.

Duše (<https://www.babyonline.cz/diskuzni-klub/diskuze=-dne?site57=&id-123863#r1232863>) byla popisována pomocí barev jako bílá, bílo-průhledná či např. duhová, popř. černá (v případě duše zatížené nějakými negativními činy). Objevilo se i pojetí, že každý má duši jiné barvy (např. červenou-fialovou, oranžovou),

tj. křížení představy duše např. s aurou (viz výše). Z tvarů byly voleny tvary oblé, popř. neostře ohraničené, měkké [*kulička*, představa z pohádky – „proste takovou jakou vodnici schovávají v hrnickach... a když jim uteče poklop – vylei (sic!) bilej obláček“ (<https://www.babyonline.cz/diskuzni-klub/diskuze=-dne?site57=&id=123863#r1232863>)]. Někdy byla do vysvětlení zahrnuta i „funkce“ duše, a to její pojetí jako něčeho uvnitř člověka, co provádí hodnocení, udává, co je dobré a co není, popř. je přímo tím, co je v člověku dobré, srov. „Já ji tak zmateně blekotala něco o tom, že není vidět, ale že to je to dobré v ní, to jak má lidi ráda a co má ráda a jak myslí...“ nebo „proto, abys vzdy vedela, ze se chovas spravne a jsi hodna holcicka. Dokud nebude ta kulicka cerna, nemas se ceho bat“ (obě ukázky: <https://www.babyonline.cz/diskuzni-klub/diskuze-dne?site=57&id=123863#r1232863>).⁸

V kontextech, v nichž je diskutováno, jak dětem vysvětlit smrt, se více zvyrazňuje problematika vztahu mezi duší a tělem. Např. na otázku, jak objasnit předškolnímu dítěti, „co“ je uvnitř hrobu (<https://www.emimino.cz/diskuse/jak-vysvetlit-smrt-51337/>), příspěvky nabízejí několik variant odpovědi: duše a tělo se oddělí, tělo nebo popel je v hrobě, duše „jde do nebe“ (např. „Když člověk umře – což pochopily, tak už tělo nepotřebuje. A tak se spálí a vloží do krabičky a ta je v tom hrobečku a dušička jde do nebička“), ale objevil se i ojedinělý výklad, že duše je v hrobě („Je tam jen jeho dušička“). Některé příspěvky nehovoří o duši či o duši a těle, ale o příslušných osobách v hrobě („Takže moje reakce v tomhle konkrétním případě by byla něco jako „ten kámen nám jenom ukazuje, kde dědeček spinká, a hlídá, aby ho nikdo nerušil. Dědeček je uložený hluboko pod ním v takové zvláštní postýlce“), popř. v nebi („ví že princezna [...] už se nevrátí. Ví že je v nebičku“; „sestřička je v nebičku, kouká na ni a pomáhá jí“). Některé z uvedených příkladů se dotýkají otázky o vztahu smrti a spánku, přičemž některé příspěvky reagují na ztotožňování smrti a spánku odmítavě a jako důvod uvádějí např. to, že děti mohou být podobným vysvětlením zmatené a mohou se pak bát spát. V poslední výše uvedené ukázce se zase objevuje motiv, že zemřelý žijící pozůstalé např. sleduje z nebe či jim pomáhá, který se vyskytuje i v diskusích mezi dospělými (viz též 6.5.2.2.).

Pokud jde o hodnoty spojované se „spirituální“ duší v kontextu komunikace orientované na děti, v popisech duše je u výběru barev (světlé, popř. průhledné), tvarů (kulatý) i textury (měkkost, nehmotnost) patrný vliv dané kultury a hodnoty jsou zde obsaženy implicitně, právě v konotacích příslušných výrazů (srov. konotace spojené s bílou barvou jako něčím čistým atp. a černou jako něčím negativně zatíženým). U vysvětlování zaměřeného na podstatu, „funkci“ duše atp. se pak objevují dva úhly pohledu: někdy je hodnota připsána samotné duši (duše jako souhrn „dobrého“ v člověku), někdy je duše pojata jako „orgán“, který hodnotu (např. lidského chování) posuzuje. Ve vysvětleních smrti se tematizují spíše otázky vztahu duše a těla a toho, co nastává po smrti člověka.

⁸ V komunikaci mezi dospělými se obdobná diskuse o podobě duše objevila např. v příspěvcích o tom, co je to osud.

6.5.2.2. „Spirituální“ duše dítěte v komunikaci mezi dospělými

Konceptualizace „spirituální“ duše dítěte v komunikaci mezi dospělými se zdá být ovlivněna několika faktory, zejména věkem dítěte (např. duši malého či nenarozeného dítěte mohou být připisovány specifické rysy) a tím, zda jde o duši dítěte žijícího, nebo zemřelého.

Mezi specifickými rysy duše dítěte se v daném materiálu objevilo např. to, že duše nenarozeného dítěte může léčit matku, může pomoci matce rozvíjet její osobnost. Duše (typicky malého) dítěte může vykazovat vyšší citlivost (např. může vidět jiné duše – či duchy – nebo si pamatovat něco z předchozích životů). Lze si položit otázku, jak podobná přesvědčení o specifičnosti dětské duše mohou ovlivnit chování matky vůči dítěti a jaké případně mohou mít pro děti důsledky. Odpověď na podobné otázky by však bylo třeba hledat jinými nástroji.

Výrazným tématem v daném materiálu se zdá duše nenarozeného dítěte, a to především v kontextu otázky, kdy začíná lidský život. Počátek lidského života přitom bývá často ztvárňován jako okamžik, kdy „duše vstupuje do těla“, a tento okamžik se ukazuje jako důležitý pro ochranu dítěte, protože přítomnost duše může být pokládána za podstatný rys lidství. Teorie, kdy případně ke vstupu duše do těla dítěte dojde, se liší – zvažován je např. okamžik, kdy se spermie spojí s vajíčkem, chvíle prvního pohybu srdce, první nadechnutí, popř. doba po narození dítěte. Objevily se i některé netypické představy, např. že duše dítěte nejdříve zůstává u těla matky a do těla dítěte vstupuje až po nějaké době, že duše může vstoupit do těla dítěte a zase jej během těhotenství opustit (možná i opakovaně), případně že se duše mohou během těhotenství vyměnit. Srov. např.:

Kamčo, jak jsem psala, je to individuální, kdy dušička vstupuje do těla, aspoň tak si to myslím já podle různých mých zkušeností apod. Je možné, že jakmile začne tlouct srdíčko, dušička vstoupí do těla poprvé, ale ještě tam není definitivně zakotvená, může odcházet a vrací se. Když je miminko v bříšku, dušička už se zdržuje u těla maminky, ale ještě není v tělíčku stále... Já jsem třeba zažila dušičku, která čekala na vtělení v porodnici...“ (<https://www.emimino.cz/diskuse/duse-jeste-nenarozenych-86545>).

Občas se objevují i úvahy o „reinkarnaci“ – např. zda je možné, že se duše zemřelého příbuzného může znovu narodit v dítěti.

V některých textech zabývajících se specifickými tématy, jako je spontánní i umělý potrat, handicap, zlo, konání špatných skutků, vystupuje v argumentaci do popředí také konceptualizace duše jako entity, která má svou vlastní vůli a je zodpovědná za to, co člověk činí (popř. za činy, které člověk vykonal v minulých životech), sama rozhoduje nebo plní pokyny či úkoly, které jí „byly dány“. Tyto konceptualizace mohou být užity jako zdůvodnění či omluva např. umělého potratu, vysvětlení fyzického handicapu dítěte či toho, proč někdo koná zlo. Podobné využití dané konceptualizace duše lze vykládat jako strategii, která přesouvá vinu z dospělých na dítě a může sloužit např. k tomu, jak se vyhnout pocitům viny (např. při umělém potratu) či se vyrovnat se ztrátou (např. při

spontánním potratu). Objevily se i úvahy o tom, že potrat, handicap či těžký život jsou „trestem“ za činy předků či za činy v minulém životě, že duše užívá potrat k získání zkušeností aj. Uvedme dva příklady, v nichž se konceptualizace duše jako entity s vlastní vůlí vyskytuje v diskusi o potratech:

Já věřím, že ta duše si vybírá i rodiče, takže i horší nebo lepší rodinu, aby mohla splnit to, co v životě chce. Ale u těch potratů vůbec netuším jak by to tak mohlo být, jestli se třeba duše může vrátit znova k těm stejným rodičům, když poprvé těhotenství nedopadne (<https://www.emimino.cz/diskuse/duse-jeste-nenarozeny-86545>).

Holky já si třeba myslím, že ta duše si vybere tu maminku, která půjde na potrat schválně, aby si zažila tu zkušenost s tím jaký to je být nechtěný. Třeba pro svůj růst potřebuje tuto zkušenost nevím je to můj názor. Třeba je to odplata za něco co způsobila v minulém životě (<https://www.emimino.cz/diskuse/duse-jeste-nenarozeny-86545>).

V diskusích mezi dospělými se objevila ještě jedna výrazná „teorie“ související s konceptualizací dětské duše: pokud dítě zemře před porodem, během porodu či jako malé, může se stát „*andělem*“ (matky, kterým zemřelo dítě, se pak mohou označovat jako *andělské maminky*, *maminky andílků*). Tato konceptualizace může být součástí strategie nabízející daným ženám útěchu.

Duši zemřelého dítěte jsou někdy připisovány specifické rysy, např. schopnost sledovat ty, kteří zůstali naživu, chránit je, hlídat je, zůstat v jejich blízkosti. Tato konceptualizace se zdá zvláště silná v případech úmrtí jednoho z dvojčat (zejm. před narozením): duše zemřelého dvojčete pak může zůstat blízko žijícího sourozence a chránit ho. Tato představa koresponduje s obecnou představou, že dvojčata jsou si bližší než jiní sourozenci (viz např. <https://www.emimino.cz/diskuse/duse-zemzeleho-dvojcite-192679>).

Duše zemřelých dětí také mohou být vnímatelné pro matky – matky mohou např. „vědět“, že duše někde je a dívá se na ně. Někdy je duše zemřelého dítěte ztvárněna jako dítě samo. Matky také mohou uvádět, že věří, že se po své smrti s dítětem zase setkají (srov. např. <http://www.emimino.cz/denicky/denicek-maminky-andilka-7059>).

6.6. Diskuse a závěry

Jsme si vědomi toho, že zkoumaný materiál i užité metody jeho analýzy jsou specifické a mají své limity. Materiál je anonymní, o autorech textů víme málo, můžeme se opírat jen o inference dané obsahem textů a kontextem, a nelze ověřit, nakolik autoři textů vyjádřeným názorům skutečně věří. Je také známo, že podobných diskusí se účastní jen jistá část populace, proto není možné pokládat získaný materiál za reprezentativní. Je obtížné vyvodit, jak rozšířené mohou být vyjadřované názory. Metody analýzy, které jsme užili, se zaměřují na to, jaké

konceptualizace duše je možné zrekonstruovat na základě jazykového materiálu, který jsme měli k dispozici, ale reálné myšlenky či záměry autorů jsou daným metodám nedostupné.

Naivní teorie duše, které se objevily v získaném materiálu, představují dosti bohatou směs myšlenek a konceptů (i když často zjednodušených či deformovaných) různých náboženských systémů, lidových zvyků či pověr i blendů („křížení“ např. duše a ducha, anděla, psychiky aj.). Konceptualizace duše dítěte a hodnot s ní spojených souvisí s konceptualizací duše jako takové, ale má též svá specifika. Duše dítěte profilovaná jako psychologický fenomén je viděna většinou jako zranitelná, cenná a zasluhující ochranu a toleranci. Pohledy na duši dítěte profilovanou jako spirituální fenomén jsou rozmanitější a její chápání i hodnoty s ní spojované mohou být velmi různé; zvláště důležité se zdají motivy duše nenarozeného a mrtvého dítěte.

Podíváme-li se na rozmanité funkce sledovaných konceptualizací v daných textech, zdá se, že v některých případech jsou součástí širší komunikační strategie autorů. Autoři (autorky) mohou např. usilovat o upoutání pozornosti dalších účastníků, stát se jakýmsi centry diskuse, být jinými obdivováni aj. Některé příklady také naznačují, že autoři (autorky) hledají podporu a užívají některé konceptualizace duše v rámci strategií, jak se vyrovnat s jistými zkušenostmi, k útěše (např. v případě smrti dítěte) či k práci s pocity viny (např. po potratu). Zvláště důležitá se v tomto kontextu zdá konceptualizace (dětské) duše jako entity, která má vlastní vůli a může se sama rozhodovat, popř. entity, která plní úkoly, jež jí „byly určeny“, protože tyto konceptualizace mohou být využívány jako součást mechanismu obrany sama sebe, zdůvodňování vlastních činů atp.

Lze jen odhadovat, nakolik mohou různé konceptualizace dětské duše vést k různému chování jejich zastánců vůči dětem – podobný výzkum by potřeboval jiné metody a materiál. Můžeme také jen tušit, že některé myšlenky vyjádřené ve zkoumaných textech mohou být vůči dětem potenciálně škodlivé (srov. např. užití myšlenky, že duše má vlastní vůli a sama se rozhoduje, popř. že je zodpovědná za činy v minulém životě či že plní nějaký shora daný úkol atp., v diskusi o potratech). Zvláště důležitým bodem je pak odpověď na otázku, kdy začíná lidský život, v daném materiálu reprezentovaný opakovaně jako okamžik, kdy se duše „spojí“ s tělem.

Problematika konceptualizace duše dítěte a jejích hodnot u současných český hovořících mladých žen (matek, žen těhotných, žen plánujících těhotenství) samozřejmě není naší sondou vyčerpána. Věříme, že by bylo zajímavé téma prozkoumat také na základě jiných dat a pomocí jiných metod.

Zkrátky

SSČ – *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, Praha: Academia 2012.

Literatura

Grzegorzczukowa Renata, 2016, *Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych*, in: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego [Aksjosfera duszy, dusza w aksjosferze 1], s. 127–136.

Turner Mark, 2014, *Blending in language and communication*, in: *Handbook of cognitive linguistics*, eds. Ewa Dąbrowska, Dagmar Divjak, Berlin–Boston: DeGruyter Mouton, s. 211–232.

Vaňková Irena, 2016, *Duše v českém jazykovém obrazu světa. Kontexty, významy, konceptualizace (První poznámky)*, in: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego [Aksjosfera duszy, dusza w aksjosferze 1], s. 271–286.

Vaňková Irena a kol., 2015, *Co na srdci, to na jazyku*, Praha: Karolinum.

Webové zdroje (dostup: květen – září 2017)

<https://www.emimino.cz>

<https://www.babyonline.cz>

<https://www.mimibazar.cz>

<http://www.vira.cz>

The image of a child's soul and its values in the discourse of young Czech mothers

Summary

Considering that values are often transferred to children by parents, it is important to know what contemporary young parents and parents-to-be think and believe. This chapter discusses how young Czech women see a child's soul and what values they ascribe to it. The data are taken from the discourse (mainly discussions) available on Internet websites for mothers, pregnant women, women who plan to have a child, etc. The analysis uses a combination of selected theories of cognitive linguistics, especially the theory of the linguistic worldview, conceptual metaphors and blending.

The analysed material contains several profiles of the concept SOUL, with the psychological and the spiritual profiles as the most important ones. The conceptualisation of the spiritual soul includes a rich repertoire of naïve theories of the soul based on a mix of components from various religious systems, folk tradition and blends. Although the conceptualisation of a child's soul is rooted in the conceptualisation of the soul as such, it also has its distinctive features. The soul of an unborn child and the soul of a dead child seem to be important motifs.

Keywords: soul, child's soul, value, linguistic worldview, metaphor, Internet, Czech language, young women.

Część druga

Konceptualizacja duszy w języku

Rozdział 7

О душевных болезнях по данным разных языков

Елена Н. Руденко, Фан Сян

Белорусский государственный университет, Минск

Резюме

Наименования душевных болезней в английском, китайском и русском языках как нельзя лучше выявляют национальную специфику фрагмента языковой картины мира, связанного с психическими отклонениями. Способы номинации таких названий указывают на характер этой специфики. Однако помимо специфики есть и ряд общих черт в номинации душевных болезней в языках разных типов: использование собственных средств языка в общих названиях и заимствований – в специальных; общие метонимические переносы, близость понятийных сфер «душевная болезнь» и «глупость».

Ключевые слова: душевная болезнь, номинация, семантический перенос, заимствование, языки разных типов.

Специфика и важность концепта *душа* в русской языковой картине мира общеизвестна и многократно и разносторонне описана (здесь можно сослаться хотя бы на прошлую конференцию в Варшаве, посвященную душе, и книгу, изданную после этой конференции (Masłowska, Pazio-Wlazłowska [ред.] 2016; Kapeliś, Masłowska, Pazio-Wlazłowska [ред.] 2016).

Материалом данного исследования стали наименования психических заболеваний в русском, английском и китайском языках. В русском языке они получили обобщенное название *душевная болезнь*, и нельзя не отметить, что такая номинация характерна только для русского языка. Обыденные

недифференцированные русскоязычные названия *умственная отсталость*, *слабоумие* и подобные указывают, что если речь идет о болезни, то душа синонимична разуму, интеллекту, в то время как в других контекстах отождествляются душа и сердце. Номинация *психическая болезнь* также употребительна только в русском языке из трех анализируемых: она создана по аналогии с *душевная болезнь* на базе деривата заимствования *психический* (< греческое *psyche* 'душа').

Во многих других языках обобщенные названия психических и нервных заболеваний также базируются на отсутствии, недостатке, ущербности разума, то есть в основе номинации лежит понятие 'разум, интеллект'. В частности, это имеет место в анализируемом здесь английском языке: *mental affection, disease, illness* 'ментальная болезнь', *disorder* 'беспорядок', *alienation* 'отчуждение, умопомешательство', *handicap, disability* 'увечье, недостаток', *deficiency* 'недостаток, ущербность'; *unsoundness of mind* 'психическое расстройство' – буквально 'беззвучность, нездоровье разума', *illness of mind* 'болезнь разума', *feeble-mindedness* < *feeble-minded* 'слабоумный', *weakness of mind* 'слабость разума', *intellectual impairment* 'интеллектуальное нарушение' и другие.

Если говорить об аналогиях, то и в русском, и в английском языках возможна генерализация – обозначение частного через общее. В русском просторечии умственно отсталого человека могут назвать просто *больной*, английское *insane* 'безумный, ненормальный' (> *insanity* 'невменяемость, помешательство') < латинское *insanus* 'безумный, ненормальный' < *in-* 'не' + *sanus* 'здоровый' (> английское *sane* 'здоровый') (*Online Etymology Dictionary*). Семантика и сочетаемость английского слова *soul* и русского слова *душа* не отличаются принципиально, за исключением проявлений той специфики русской лексемы, которая многократно обсуждалась (см. ссылку на материалы конференции выше, а также ряд известных работ, например, А. Вежбицкой о душе – Wierzbicka 2017).

В китайском языке русскому *душа* и английскому *soul* соответствуют два слова: кит. 心灵 [*xinling*] < 心 [*xin*] 'сердце' + 灵 [*ling*] 'дух'.

Китайское 精神 [*jingshen*], заимствованное из японского 精神 [*せいしん*]. История японского слова [*せいしん*] 'душа' представлена ниже.

В соответствии с традициями даосизма выделяют Три Драгоценности, которые необходимо «защищать» и «вскармливать» на протяжении всей человеческой жизни. Первая из них Цзин (精), что можно перевести как 'семя' или 'сущность'. Это особая субстанция (вид энергии), которая несет в себе информацию о строении и определенных характеристиках физического тела человека. На основе этого понятия даосизма японцы создали слово 精神 [*せいしん*] 'душа', которое было впоследствии освоено китайцами.

Второе сокровище – это Ци (氣) – жизненная энергия (жизненная сила), циркулирующая в теле, благодаря которой функционируют все органы и системы организма.

Шэнь (神) является третьим сокровищем. Этот термин можно перевести с китайского как «Душа» или «Дух». Именно Шэнь делает нас разумными, мыслящими, способными к самосовершенствованию существами (Ли Янчжен 2011), и это третья китайская лексема, соотносимая с русским словом *душа* и английским *soul*.

К рассмотренному выше заимствованию из японского языка 精神 [jingshen] восходит китайское 精神病 [jingshenbing] 'душевная болезнь' <精神 [せいしん] 'душа' + китайский суффикс 病 [bing] 'болезнь'. Однако более частотными являются следующие номинации. Такое понятие, как «умственная отсталость», обозначается в китайском языке лексемой 智力障碍 [zhilizhang'ai] (сокращенно 智障 [zhizhang]) <智力 [zhili] 'интеллект' + 障碍 [zhang'ai] 'препятствие'. Китайское 痴呆症 [chidaizheng] 'слабоумие' <痴呆 [chidai] 'тупость' + суффикс 症 [zheng] 'болезнь'. Его синоним 失智症 [shizhizheng] <失 [shi] 'потеря' + 智 [zhi] 'интеллект' + суффикс 症 [zheng] 'болезнь'.

Во всех трех рассматриваемых языках названия, созданные собственными средствами языка, номинируют только общее понятие 'душевная болезнь, умственная отсталость'. Обозначения частных, специфических заболеваний психики, как правило, заимствованы. Эта общая тенденция, безусловно, связана с тем, что природа и этиология душевной болезни мало волновали массового носителя языка – его задачей было обозначить факт болезни в целом.

Вот некоторые примеры наименований конкретных психических или неврологических заболеваний в английском и русском языках, восходящие, как правило, к латинским или греческим корням и часто являющиеся интернационализмами. Как правило, это термины, например, английское *oligophreny* 'врожденная умственная отсталость, слабоумие', степенями которого являются *idiocy*, *imbecility*, *debility* – русские соответствия *олигофрения*, *идиотизм*, *имбецилизм*, *дебилизм*. Этот список едва ли не бесконечен: английское *dementia* (< лат. *dement-*, *demens* 'сумасшедший' < *de-* + *ment-*, *mens* 'ум') – русское *деменция* 'распад психических функций, происходящий в результате поражений мозга'; английское *hypomania* – русское *гипомания* 'легкая степень мании'; английское *bipolar disorder* – русское *биполярное расстройство* (калька латинского словосочетания) 'маниакально-депрессивный психоз'; английское *kleptomania* – русское *клептомания* и мн. др. Существует также ряд интернациональных терминологических названий болезней, восходящих к именам собственным. Например, английское *Lou Gehrig's disease* – русское *болезнь Лу Герига* восходит к имени Генри Лу Герига, известного игрока американского бейсбола, который заболел боковым амиотрофическим склерозом (*Merriam-Webster's Collegiate Dictionary*). Английский термин *Munchausen syndrome* – русский *синдром Мюнхгаузена* назван в честь литературного персонажа барона фон Мюнхгаузена, рассказчика, склонного к фантазиям; английское *Parkinson's disease* – русское *болезнь Паркинсона* (> английское *Parkinsonism* – русское *паркинсонизм*)

образовано от имени английского врача Джеймса Паркинсона. Своим названием болезнь Паркинсона обязана французскому неврологу Жану Шарко. Он предложил назвать ее в честь британского врача и автора *Эссе о дрожательном параличе* Джеймса Паркинсона, чей труд не был должным образом оценен при жизни (Lees 2007: 327).

В китайском языке сохраняется общая тенденция обозначения видовых понятий заимствованиями, однако реализуется она иначе – часто посредством заимствований из японского языка. Например, из японского языка заимствовано китайское 白痴 [baichi] ‘идиотизм’.

Среди китайских медицинских терминов немало других японизмов. Китайское 洁癖 [jiépi], традиционно 潔癖 ‘мизофобия’ = ‘навязчивый страх загрязнения либо заражения, стремление избежать соприкосновения с окружающими предметами’ < япон. 潔癖症 [けつぺきしょう]. Иероглиф 洁 [jié] имеет значение ‘чистота’, а 癖 [pi] – ‘эксцентричность, странность’. Продуктивный китайский суффикс 癖 [pi] с семантикой ‘эксцентричность, странность’ часто используется в терминологии психических заболеваний; он входит в состав ряда терминов, например, 窃盗癖 ‘клептомания’, 藏书癖 ‘патологическое накопительство’, 异食癖 ‘пикацизм’ = ‘стремление к поеданию несъедобных предметов’.

Китайское 神经病 [shenjingbing] ‘психоз’, традиционно 神經病 состоит из иероглифов 神经 [shenjing] ‘нерв’ + 病 [bing] ‘болезнь’. Значение ‘психоз’ заимствовано из японского языка – 神経症 [しんけいしょう]. Само же слово из традиционного китайского 神經 восходит к китайскому 神 ‘бог, дух’ + 經 ‘книга, текст’ и в архаическом китайском означало ‘таинственная и загадочная книга либо текст’, то есть не было связано с медициной. Медицинское значение 神經 ‘нерв’ было создано японским врачом Сугита Гэмпаку (японское 杉田玄白 [すぎた げんぱく] путем семантического перевода голландского *zenuw* – Хуан Хэцин 1996). В начале XX века слово в новом значении вошло в китайскую медицинскую терминологию – в это время словарь китайского языка активно пополнялся японскими лексемами. С 神经 [shenjing] ‘нерв’ связан ряд других терминов психиатрии в китайском языке.

Китайское 神经官能症 [shenjingguannengzheng] ‘невроз’ – сложное слово, состоящее из 神经 [shenjing] ‘нерв’ (семантическое заимствование из японского) + 官能 [guanneng] = 功能 ‘функция’ + китайский суффикс 症 [zheng] ‘синдром/болезнь’. Термин 神经官能症 чаще всего употребляется на Тайване, в Гонконге и Макао, а на материковой части Китая предпочитают употреблять слово 神经症, которое имеет такое же значение.

Китайское 神经过敏 [shenjingguomin] ‘гиперестезия’ = ‘повышенная чувствительность’, китайское традиционное 神經過敏 < 神经 [shenjing] ‘нерв’ + 过 [guo] = 过于 [guoyu] ‘чрезмерно’ + 敏 [min] = 敏感 [mingan] ‘чувствительный’. Заимствование из японского языка 神經過敏 в современном китайском языке полисемично: в первом значении это медицинский термин

‘гиперестезия’; а второе значение – ‘скептический (человек)’, ‘параноидальный (человек)’.

Китайское 神经衰弱 [shenjingshuairuo] ‘неврастения’, состоящее из иероглифов 神经 [shenjing] ‘нерв’ + 衰弱 [shuairuo] ‘слабый’, также заимствовано из японского языка: 神経衰弱 [しんけいすいじやく].

Из японского заимствовано также китайское обозначение понятия ‘аутизм’ – китайское 自闭症 [zibizheng], традиционно 自閉症, в состав которого входят иероглифы 自 [zi] ‘сам/сама’ + 閉 [bi] ‘закрыть’ + 症 [zheng] ‘болезнь’ < япон. 自閉症 [じへいしょう].

Не связано с японским языком китайское 恐高症 [konggaozheng] ‘акрофобия’ = ‘навязчивый страх высоты’. Слово восходит к китайскому 恐 [kong] ‘боязнь’ + 高 [gao] ‘высота’ + 症 [zheng] ‘синдром/болезнь’ и является семантической калькой интернационализма *acrophobia* (< греч. *ἄκρον* ‘верхний’ и *φόβος* ‘страх’ + китайский суффикс 症 [zheng] ‘синдром/болезнь’) – это также заимствование, но другого рода.

Некоторые из китайских специальных обозначений душевных болезней восходят к терминам традиционной китайской медицины, например китайское 癔病 [yibing] ‘истерия’ = 癔症 < кит. 癔 [yi] ‘истерия’ (термин традиционной китайской медицины) + суффикс 病 [bing] ‘болезнь’¹. Также термином традиционной китайской медицины является китайское 譫妄 [zhanwang] ‘бред’ < 譫 [zhan] ‘бредить’ + 妄 [wang] ‘нелепый’, то есть заблуждение названо метонимически по характерному для него симптому – бессвязной речи больного.

Среди наименований болезней психики распространены и другие метонимические переносы: обозначения душевной болезни номинируются не только как проблемы с разумом, интеллектом (рус. *сумасшедший*), но и как проблемы с органом, «содержащим» интеллект, отвечающим за него: русское просторечное *на голову больной, на голову хромает, с головой не дружит*, английское *go out of one's head, crack one's brains* и другие. Очевидно, что это связано с метонимическим обозначением разума через название органа, который за него «отвечает».

Устойчивым является обозначение одной и той же лексемой психически больного человека и человека с неадекватным поведением или глупца: русское *сумасшедший*, разговорное *псих*, английское *crazy* ‘психически больной человек’ → ‘человек с неадекватным поведением’. Примеры такого же семантического развития есть и в китайском языке, например, китайское 神经不正常 [shenjingbuzhengchang] ‘излишне нервный, неуравновешенный (человек)’ восходит к 神经 [shenjing] ‘нерв’ + 不正常 [buzhengchang] ‘ано-

¹ Китайское 病 [bing] ‘болезнь’ трактуется в настоящем анализе как суффикс, поскольку в современном китайском языке он не может употребляться самостоятельно. Самостоятельное употребление китайского 病 [bing] возможно как разговорное сокращение 疾病 [jibing] ‘болезнь’ или как устаревшее употребление архаической свободной морфемы.

мальный'. Разговорное китайское 瘋子 [fengzi] передает оба значения: 'псих (психически больной человек)', 'человек с неадекватным поведением' (< 瘋 [feng] 'сумасшедший', 'неадекватное поведение' + 子 [zi] китайский суффикс без семантики).

Семантический перенос 'психически больной человек' → 'глупец, тупица' реализуется в русском *идиот*, *дебил*, английском *idiot*, *imbecile*; китайском 傻子 [shazi], 傻瓜 [shagua]. В китайском языке близкую семантику передают также лексемы 白痴 [baichi] 'болезнь идиотизм', 'глупец, тупица' (японизм); 弱智 [ruozhi] 'умственная отсталость (болезнь/инвалидность)', 'глупец, тупица' (< 弱 [ruo] 'слабый' + 智 [zhi] 'интеллект, ум'); 智力障礙 [zhilizhang'ai] (сокращенно 智障 [zhizhang]) 'умственная отсталость', 'глупец, тупица' < 智力 [zhili] 'интеллект' + 障礙 [zhang'ai] 'препятствие'. Сокращенное слово 智障 [zhizhang] 'интеллектуальная недееспособность (болезнь)' → 'глупец, тупица' является семантической калькой английского *intellectual disability*.

Таким образом, в номинации душевных болезней разных типов есть несколько любопытных общих тенденций.

Во-первых, собственные номинативные средства того или иного языка используются при обозначении психического заболевания вообще (неспециальные названия), а при наименовании конкретных психических заболеваний, как правило, используются заимствования.

Во-вторых, имеют место метонимические семантические переносы: 1) родо-видовая синекдоха: душевная болезнь может номинироваться посредством названия просто понятия «болезнь»; 2) психическая болезнь номинируется как проблема с органом, отвечающим за интеллект.

В-третьих, есть и другие устойчивые семантические переносы: 'душевно-больной человек' → 'человек с неадекватным поведением'; 'душевнобольной человек' → 'глупец, тупица'.

Библиография

- Ли Янчжен 李養正, 2011, 道家精氣神學說 Даосская теория о Цзин, Ци и Шэнь, "國際道家學術總會«Международная ассоциация даосистских исследований», Тайбэй, Китайская республика, (Интернет-ресурс: <http://www.etaoist.org/taoist/index.php/> 2011-08-22-02-11-46/ 2011-09-13-16-05-29/ 1865-2012-08-01-10-48-03, доступ 10.09.2017).
- Хуан Хэцин 黃河清, 1996, 神經考源 Происхождение термина 'нерв' в китайском языке, в: "學術集林 Сборник научных трудов, ред. Ван Юанхуа, т. VII, Шанхай: Шанхайская дальневосточная пресса, (Интернет ресурс: <http://www.huayuqiao.org/articles/huangheqing/hhq04.htm>, доступ 10.09.2017).

Kapełuś Magdalena, Masłowska Ewa, Pazio-Włazłowska Dorota (ред.), 2016, *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 2, Świat

- oczyma duszy*, Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Lees Andrew J., 2007, *Unresolved issues relating to the shaking palsy on the celebration of James Parkinson's 250th birthday*, «Movement Disorders», т. 22, дополнение 17, с. 327–334.
- Masłowska Ewa, Pazio-Wlazłowska Dorota (ред.), 2016, *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, Warszawa: Instytut Slawistyki, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Merriam-Webster's collegiate dictionary*, 2008, вып. 11, Springfield: Merriam-Webster.
- Online etymology dictionary* (Интернет-ресурс: <https://www.etymonline.com>, доступ 10.09.2017).
- Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding cultures through their key words: English, Russian, Polish, German, Japanese*, New York: Oxford University Press.

On the names of mental disorders in different languages

Summary

The names of mental disorders in English, Chinese and Russian provide a good indication of national characteristics of the fragment of linguistic worldview related to mental conditions. The nature of these characteristics is revealed in the methods of nomination. Apart from certain peculiarities, the nomination of mental diseases in languages of different types displays a number of common features: the use of internal language resources in common names on the one hand, and borrowings in terminology on the other; general metonymic transfers, the proximity of the conceptual spheres of “mental illness” and “stupidity”.

Keywords: mental illness, nomination, semantic transfer, borrowing.

Rozdział 8

Душевная боль в русском, украинском и словацком лингвокультурном пространстве по данным свободного ассоциативного эксперимента

Наталья Б. Корина

Universitätsassistentin für ostslawische Sprachwissenschaft, Institut für
Slawistik, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Universität Wien

Резюме

В настоящей главе рассматриваются психолингвистические аспекты словесных ассоциаций, связанных с выражением эмоций, в данном случае с душевной болью и страданием, с точки зрения их аксиологической ценности. Результаты свободного ассоциативного эксперимента, проведенного в словацкой языковой среде, анализируются в сопоставлении с ассоциативными словарями русского и украинского языков, что дает возможность сравнить ассоциации, связанные с душевной болью и страданием, в данных трех языках, с учетом гендерных отличий респондентов. Полученные данные интерпретируются в аксиологическом аспекте. Автор приходит к заключению об амбивалентности душевной боли в аксиологическом контексте, что типично для традиционной культуры с ее антропоцентрической природой.

Ключевые слова: душевная боль, ценности, аксиологический потенциал, ассоциативный эксперимент, психолингвистика, русская, украинская и словацкая лингвокультура.

8.1. Введение

Душа – понятие чрезвычайно многогранное как в наивном, так и в научном дискурсе¹, о чем, в частности, свидетельствуют исследования, представленные в монографии *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* (Masłowska, Pazio-Wlazłowska [red.] 2016). Будучи непосредственно связанным с человеческими эмоциями и переживаниями, понятие души нередко применяется при оценке эмоциональных состояний, что наглядно проявляется, в частности, в славянской фразеологии, ср. рус. *на душе кошки скребут* ‘тоскливо’, *светло (радостно, легко) на душе* ‘ощущение радости и счастья’, *душа в пятки ушла* ‘сильно испугаться’, *душой болеть за кого-л.* ‘очень переживать за кого-л.’, *прийтись кому-л. по душе (не по душе)* ‘понравиться (не понравиться)’, *праздник души* ‘большая радость’; бел. *душа мохам абрасла* ‘равнодушие’, *душа наросхрыст* ‘очень открытый, щедрый, чистосердечный’; словац. *s malou dušičkou* ‘в страхе’, *pookriat’ na duši* ‘воспрянуть духом’, *je mi to z duše jedno* ‘мне абсолютно все равно, безразлично’; пол. *człowiek wielkiej duszy* ‘человек высоких нравственных качеств’, *być chorym na duszy* ‘мучиться, быть угнетенным чем-л., впадать в депрессию’, *mieć duszę na ramieniu (ze strachu)* ‘сильно бояться’, *mieć rogatą duszę* ‘быть горделивым, неуступчивым’; болг. *(смея се) от цялата си душа* ‘искренне, открыто’, *камък ми лежи (тежи, тегне) на душата (сърцето)* ‘тяжело на душе’² и другие. Кроме того, в русской культуре душа тесно связана с доверительностью и открытостью: таково *задушевное общение*, часто связанное с проявлениями ласки и нежности; отнестись к кому-либо *со всей душой* значит принять человека как близкого и оказать ему доверие, а *разговор по душам* как особый вид беседы в высшей степени доверительной и открытой и вовсе рассматривается как специфика русской культуры, не говоря уже о стереотипе *широкой русской души* (Wierzbicka 1990; Шмелев 2000; Бердяев 2010; Алефиренко, Корина 2011; Семенова 2009; Зализняк, Левонтина, Шмелев 2012 и многие другие). Эмоциональную сферу в русской культуре не случайно принято называть *душевной жизнью*. Характеризуя психоэмоциональные состояния, понятие «душа» способно приобретать оценочный характер, что включает его в систему ценностей и делает возможным его аксиологическую интерпретацию. Проблемы ценностей различных культур и их эволюции активно изучаются этнолингвистикой (см., например, Седакова [отв. ред.] 2000; Bartmiński 2014; Толстая [отв. ред.]

¹ Термины «научный» и «наивный» используются в духе Юрия Д. Апресяна, то есть под наивными понимаются в первую очередь обыденные, не подвергаемые научному определению явления и процессы.

² Приведенные фразеологические единицы содержатся как во фразеологических словарях соответствующих языков, так и в национальных корпусах, однако в силу маргинальности данных примеров в контексте общей направленности исследований мы опускаем их точные библиографические параметры.

2015 и многие другие), однако мы предлагаем взгляд на данную проблематику в другом аспекте – психолингвистическом.

Предметом нашего рассмотрения будут результаты свободного ассоциативного эксперимента, проведенного в Словакии Жанетой Жарноцаиовой с целью установить, какие ассоциации вызывают у словаков наименования эмоций и эмоциональных состояний, в сопоставлении с аналогичными данными ассоциативных словарей русского и украинского языков. Поскольку словацкий ассоциативный словарь пока не создан, мы опираемся на результаты экспериментов, не имеющих в настоящий момент такой обширной фактографической базы, как существующие ассоциативные словари других языков. Однако полученные результаты позволяют наметить основные тенденции, которые, надеемся, с расширением исследовательской базы будут подтверждаться. Эксперимент, ставший отправной точкой нашего исследования, проводился в 2016–2017 годах на базе Частной билингвальной гимназии города Галанта (Словакия). В нем участвовало 84 учащихся в возрасте 16–20 лет. Результаты эксперимента Жанета Жарноцаиова представила в своей дипломной работе (Zsarnócsaiová 2017). Русский материал почерпнут нами из *Русского ассоциативного тезауруса* под ред. Юрия Н. Караулова (РАТ), размещенного в онлайн-версии на портале «Ассоциативные эксперименты и словари онлайн» (<http://it-claim.ru/Projects/ASIS/>), который, интегрируя результаты ассоциативных экспериментов, позволяет проводить их комплексное исследование и сопоставлять с ассоциативными тезаурусами и словарями различных языков. Украинский материал взят из новейшего *Українського асоціативного словника* Светланы В. Мартинек (Мартінек 2007).

8.2. Свободный ассоциативный эксперимент и его аксиологическое значение

При *ассоциативном эксперименте* (АЭ) респонденту предлагается слово или набор слов, т. н. *стимулов*, на которые он должен дать *реакцию* – ассоциацию (ассоциации), вызываемую у него данным стимулом. АЭ может быть *свободным* и *контролируемым*. По сравнению с контролируемым АЭ, при котором исследователь ставит перед респондентом конкретную задачу (например, подобрать к данным словам-стимулам слова с противоположным значением), при свободном АЭ респондент получает задание зафиксировать первую пришедшую в голову ассоциацию, какой бы она ни была, без формальных и содержательных ограничений. Таким образом, оставаясь, как любой эксперимент, искусственной моделью речевой деятельности, свободный АЭ позволяет получить наиболее естественные спонтанные ассоциации. Не случайно свободный АЭ является одним из

наиболее распространенных и эффективных методов психолингвистических исследований (см. труды Алексея А. Леонтьева, Юрия Н. Караулова, Ревекки М. Фрумкиной, Натальи В. Уфимцевой, Адама Е. Супруна, Геннадия А. Мартиновича, Светланы В. Мартинек, Марии Стефанович и многих других). Это обусловлено тем спектром возможностей, которые АЭ предоставляет исследователю – в частности, возможность анализа и моделирования ассоциативного (стимульно-реактивного) режима работы языкового сознания, визуализации ассоциативно-вербальной сети и не в последнюю очередь установления на этой базе ценностных ориентиров и приоритетов как на индивидуальном, так и на коллективном уровне, что позволяет говорить об аксиологическом аспекте проводимых по данной методике психолингвистических исследований (ср. Мартинович 1997).

АЭ является одним из основных способов «реконструкции лексикона человека», или, по Ю. Н. Караулову, «языковой личности» (Караулов 2006: 107). Он позволяет исследователю вскрыть лексико-семантические связи и обнаружить лексические объединения, присутствующие в сознании человека. Именно поэтому анализ данных массового АЭ дает возможность выявить некоторые фрагменты **общественного** языкового сознания, **общественного** (социально значимого) лексикона, т. е. позволяет приблизиться к пониманию определенных сторон общенационального языкового типа – общерусского, общесловацкого и т. д. (Караулов 2006: 137–164). Методика проведения АЭ хорошо разработана в психологии и психолингвистике.

Ассоциации, полученные в ходе свободного АЭ, являются важным материалом для постижения базовых ценностей конкретной лингвокультуры. И, хотя реакции каждого человека на определенный стимул индивидуальны, весь комплекс реакций в целом, как показывает многолетняя исследовательская практика, всегда демонстрирует определенные закономерности ассоциативно-вербальных связей в сознании представителей конкретной лингвокультуры, связанные с характерными для данной культуры реалиями, традициями и системой ценностей (Караулов 2006; Фрумкина 2001; Норман 2014 и др.). Эти типичные, наиболее частотные реакции принято называть **ассоциативными нормами** (Леонтьев [ред.] 1977). Таким образом, ассоциативные нормы имеют аксиологическое значение.

8.3. Душевная боль как устойчивая эмоция

Спектр человеческих эмоций универсален, однако их проявления различаются от культуры к культуре. Одно из таких различий связано с тем, в какой форме и до какой меры в эмоциональной жизни человека участвует *душа* в том ее наивном понимании, которое типично для данной культуры.

Особое место занимают «отношения» между *душой* и *сердцем*, которое в некоторых культурах считаетсяместилищем души (Šima 2012; Vaňková 2007; Vaňková и колл. 2005, и другие; см. также сопоставление в Алефиренко, Корина 2011: 147–164; Корина 2016). Поскольку душа как **абстрактное** понятие чаще всего связывается с сердцем как **конкретным** органом человеческого тела, на нее переносятся типичные для сердца физические характеристики, в частности, боль. Таким образом, боль как конкретная физическая реакция может приобретать абстрактное значение, перемещаясь из физиологической области в эмоциональную и приобретая абстрактное определение «душевная». И наоборот, душевные страдания (эмоции) экстраполируются в физическую плоскость в выражении «душа болит», характерном для восточнославянских языков: рус. *душа болит*, *боль души/душевная боль*; бел. *душа баліць*, *душэўны боль/боль души*; укр. *душа болить*, *душевний біль*, что подтверждается данными национальных корпусов, в частности, Национального корпуса русского языка (www.ruscorpora.ru) и ресурса Corpus Albaruthenicum (<http://grid.bntu.by/corpus/>) – корпуса белорусских текстов.

Любопытно отметить, что сочетание *душа болит* как выражение эмоции не зафиксировано в фундаментальной коллективной монографии *Концепт БОЛЬ в типологическом освещении* (Брицын и др. [ред.] 2009), подробнейшим образом описывающей конкретные физиологические аспекты боли в предикативных связях и связанные с болью метафорические определения типа *режущая*, *колющая*, *тянущая* и т. п. (Брицын и др. [ред.] 2009). Тем не менее *душевная боль* как эмоция является разновидностью страдания, которое также может восприниматься как на физическом, конкретном уровне (как боль), так и на психическом, абстрактном уровне (как мука).

Устойчивость эмоции, именуемой *душевной болью*, подтверждается частотностью данного наименования в Национальном корпусе русского языка (НКРЯ) – 48 вхождений при объеме корпуса 283 431 966 слов по данным на октябрь 2017 года, причем в некоторых контекстах боль душевная прямо противопоставляется боли физической, например:

И меня когда-то бросил человек, которого я очень сильно любила. Больно было нестерпимо, душевная боль доходила до физической – ощущение как будто сердце разрывается на части (оказывается, это не просто красивая метафора, а вполне реальная боль!) (Женщина + мужчина: Психология любви (форум), 2004).

В Словацком национальном корпусе (SNK) выражение *duševný bôľ* встречается реже и не обладает столь яркими контекстными характеристиками: 14 вхождений при объеме корпуса 1 250 382 876 позиций по данным на октябрь 2017 года.

Ключевым в названии эмоции является слово *боль*, поэтому *душевная боль* в эмоциональном спектре отождествляется со страданием и содержит

негативный оценочный компонент (ср. Володина 2015). Во всех случаях выражаемая данным сочетанием эмоция носит оценочный характер, определяя драматизм и глубину переживания, и иногда перекликается с болью сердечной, которая также является страданием и может восприниматься и как физиологическое проявление боли, и как эмоция, аналогичная душевной боли.

Пожалуй, наиболее ощутимо подчеркнул оценочные различия в душевной и сердечной боли белорусский поэт Рыгор Барадулин в стихотворении, которое так и начинается: «*Душа баліць зусім не так, як сэрца...*»³, и в котором делается следующее поэтическое заключение:

Пакуль баліць душа,
З надзеяй
Можа біцца сэрца⁴.

Здесь душевная боль приобретает ярко выраженный аксиологический характер: пока душа способна *болеть*, человек сохраняет человечность и совесть, способность сопереживать и любить, а значит, *душевная боль* положительно маркирована и присутствует на шкале ценностей, хотя само слово *боль* говорит о тяжести, силе и глубине переживаний. Является ли подобное восприятие душевной боли индивидуально-авторским или отражает культурную специфику, нам помогут разобраться результаты ассоциативных экспериментов.

8.4. Аксиологический характер душевной боли по данным свободного ассоциативного эксперимента

Свободный ассоциативный эксперимент Ж. Жарноцаевой ставил своей целью выявить, с чем ассоциируются наименования различных эмоций у представителей словацкой лингвокультуры. По результатам АЭ мы сделали выборку лишь тех реакций, которые являются ассоциациями на стимул БОЛЬ в связи с понятием *душа* (*душевный*). Нашей целью было проследить, какие отличия наблюдаются в реакциях представителей восточнославянских (русской и украинской) и западнославянской (словацкой) лингвокультур, присутствует ли среди них понятие *душевной боли* и каким образом данные реакции отражают заложенную в картине мира данных народов систему ценностей, т. е. выявить их **аксиологический потенциал**.

³ «Душа болит совсем не так, как сердце...».

⁴ «[До тех пор,] Пока болит душа, с надеждой может биться сердце».

Среди **словацких** респондентов на стимул БОЛЬ (словац. BOLESTĚ) получен 61 вид реакций (из общего числа 84), в том числе 10 повторяющихся реакций и 51 единичная реакция. С душой не связана ни одна из них – см. Таблица 8.1.

Таблица 8.1. Реакции словацких респондентов на стимул БОЛЬ (словац. BOLESTĚ).

BOLESTĚ 84	
Мужчины (м)	Женщины (ж)
smútok; strata; veľká 2; brucha; bruško; červená; človek; dočasná; hlava; hlavy; hnev; choroba; lieky; ľútosť; necítim; neuróny; niečo zlé; pretrvá; radosť; rany; ukrútná; umrieť; utrpenie; zdravotný problém; zlomenina; zranenie; žiaľ 1.	smútok 5; plač 4; utrpenie 3; čierna; hlavy; koleno; silná; srdca 2; au; bicykel; bitka; depresia; hĺbka; choroba; chrpta; láska; kŕč; môj život; mučenie; nemocnica; nepríjemná; nevoľnosť; noha; nôž; oheň; pocit; prepichnutie chrupavky; skaza; slzy; strach; trápenie; trpieť; ublíženie; úder; vedomie; výdrž; zlomená ruka; zlomenina; zlý pocit; zranenie 1.

Примечательно, что из всех полученных реакций (84) большинство (54) связано с физиологией и психологией, и лишь 24 – с эмоциями⁵, причем 2 из них – с эмоциями априори положительными (*radosť* ‘радость’, *láska* ‘любовь’). У мужчин боль ассоциируется с эмоциями в 6 случаях (*smútok* 2; *hnev*, *ľútosť*, *radosť*, *žiaľ* 1⁶), у женщин – в 18 случаях (*smútok* 5; *utrpenie* 3; *srdca* 2; *láska*, *mučenie*, *strach*, *trápenie*, *trpieť*, *ublíženie*, *výdrž*, *zlý pocit* 1⁷), что соответствует представлениям о большей эмпатии женщин по сравнению с мужчинами. Однако ассоциаций с душой у респондентов не наблюдается, несмотря на присутствие в словацком языке понятия *душевная боль* (см. выше). Это может быть связано, в частности, с различиями в аксиологических приоритетах вследствие различной культурной традиции либо со взаимозаменяемостью понятий *душа* и *сердце* во многих контекстах, поэтому до тех пор, пока не сформирована достаточная база данных, делать выводы преждевременно.

⁵ В случаях, когда невозможно установить, какое состояние имеется в виду – физиологическое или эмоциональное (*боль сердца*, *страдание*, *терпеть* и т. п.), при подсчетах реакция учитывалась и как физиологическая, и как эмоциональная.

⁶ Печаль, гнев, жалость, радость, скорбь (перевод Н. К.).

⁷ Печаль, сердца, мука, любовь, мучение, страх, страдание, страдать, обида, терпение, нехорошее чувство (перевод Н. К.).

Среди **русских** респондентов на стимул БОЛЬ получено 74 вида реакций (из общего числа 103), в том числе 15 повторяющихся, 57 единичных реакций и 2 отказа (/) – см. Таблица 8.2. (цифрами обозначена частотность, искомые реакции выделены жирным шрифтом):

Таблица 8.2. Реакции русских респондентов на стимул БОЛЬ.

БОЛЬ 103	
Мужчины (м)	Женщины (ж)
сильная 4; страдание 3; /; адская; в душе ; в сердце; зубы; острая 2; болезнь; больница; в глазах; в голове; в членах; врач; держать; дикая; души ; зуб; зубная; колющая; лекарство; ломка; людская; моль; моя; невыносимая; но мне больно; нога; перетерпеть; противно; проходит; рана; скорбь; слез; спирт; стихает; страшная; твоя; терпение; тупая; тягучая; удар; ужасная; унять; утрат; чужая 1.	зуб; нестерпимая 3; адская; невыносимая; сильная 2; больница; боюсь; в груди; в желудке; в руке; в суставах; в суставе; внутри; всегда; глаз; головная; душевная ; души ; жалоба; жуть; заноза; кино; люди; можно превозмочь; мучи- тельная; нет; ноющая; один; острая; плохо; причинить; прошла; рана; слезы; снять; страшная; тупая; ужасная; физиче- ская 1.

Здесь мы наблюдаем реакцию [боль] *в душе* (м) и *души* (м+ж) с частотностью 2 и единичную реакцию *душевная* (ж). В психолингвистике принято считать стандартными все реакции с частотностями больше 2. Реакции с частотностью 2 образуют своего рода промежуточный участок ассоциативного поля между стандартными и единичными реакциями, причем по характеру порождения в ассоциативном эксперименте они в основном тяготеют к стандартным реакциям (Мартинovich 1997; Мартинovich 2008; Горошко 2001). Однако и «единичность появления той или иной конкретной реакции в эксперименте сама по себе вовсе еще не свидетельствует о невоспроизводимости (нестереотипности, нестандартности) такой реакции» (Мартинovich 1997: 35). Это позволяет относить к стандартным все реакции с частотностью 2 и выше.

Типовой характер предикативного сочетания *душа болит*, выражающего ту же эмоцию, подтверждается реакциями на стимул ДУША по данным РАТ, которые мы не включили в сопоставительный анализ из-за отсутствия словацкой базы для сопоставления – здесь реакция *болит* стоит на первом месте ассоциативного поля ДУША, являясь его абсолютным лидером (частотность 10 при числе разных реакций 63 и общем количестве реакций 106).

Среди **украинских** респондентов картина еще более разнообразна. Здесь на стимул БОЛЬ (укр. БІЛЬ) получено 112 видов реакций (из общего числа 203), в том числе 25 повторяющихся и 87 единичных реакций – см. Таблица 8.3 (искомые реакции выделены):

Таблица 8.3. Реакции украинских респондентов на стимул БОЛЬ (укр. БІЛЬ).

БІЛЬ 203	
Мужчины (м)	Женщины (ж)
зуб; рана; страждання 5; кров; сильний 4; втрата; удар 3; гострий; жаль; зубна; зубний; травма 2; біда; білий; боротьба; брехня; велика; вивих; виснажує; відчуття; втомлює; гній; гнітючий; головна; горе; гостра; за ближнім; здоров'я; зло; інколи корисна; краса; крик; лікар; лікарня; ліки; лікує; людини; мука; насолода; неприємність; нестерпна; нестерпний; нещастя; ніж; образа; ой, ой, ай; операція; очі; палець; перелом; погане почуття; погано; потрібна; понизливий; радість; різка; разбитий; своя; сердечний; серця; сигнал; сильна; смуток; сором; стоматолог; страх; сум; терпіння; тяжко; укол; хвороба; холод 1.	страждання 7; хвороба 5; гострий; жаль; рана; серце; сильний; страх 4; головний; зуб 3; голова; душа ; кров; мука; сльози; смуток; страшна; таблетки; фізичний 2; біда; білий; болюча; боязко; важкість; важко; відчуття; втрата; голка; головна; горе; гостра; душевна ; душевний ; зубний; лікар; надокучливий; невиліковна хвороба; недуга; незадоволення; непосидючість; неприємний; нестерпна; образа; операція; палка; правила; пригнічуючий; різкий; роздвоєність; серця; сіл; слабкість; стан; страшний; суглоб; терпіння; укол; фізична; хворого; це погано 1.

Примечательно, что в украинской лингвокультурной среде одноко-ренные ассоциаты *душа*, *душевний*, *душевна*⁸ зафиксированы только у жен-щин. Реакции мужчин в целом отличаются бóльшим разнообразием, однако при их почти вдвое большем количестве по сравнению с русскими респон-дентами ассоциат *душа* (*душевний*) отсутствует. Из трех сопоставляемых языков данный ассоциат зафиксирован у мужчин только в русской среде. Кроме того, у русских и украинских женщин зафиксирована реакция

⁸ Ненормативные формы женского рода (которые регулярно встречаются среди реакций) возникают, видимо, под влиянием интерференции, т.к. слово *біль* в литературном украинском языке мужского рода.

физическая [боль], представляющая собой имплицитный антоним к *душевная* (ср. пример из НКРЯ выше), что является косвенным подтверждением наличия в языке данной семантической оппозиции.

Если реакции с частотностями 2 и больше учитывать как стандартные, то для русского и украинского лингвокультурного пространства реакция *душа* (*душевная*) на стимул БОЛЬ является стандартной. С другой стороны, хотя масштаб словацкого эксперимента пока мал, полное отсутствие подобных реакций у 84 респондентов вкупе с низкой частотностью эмоциональных ассоциаций в целом может указывать на нестереотипность такой реакции в словацкой лингвокультурной среде.

8.5. Заключение

В связи с тем, что проявления эмоций в разных культурах значительно различаются, неодинаковы и способы их языкового выражения. Главным детерминирующим фактором выбора языковых средств для выражения эмоций, как нам представляется, является национальная культура в ее комплексном, широком понимании (традиционная культура – быт, обычаи, культурно значимые религии, искусство и т. д.). Лингвистические критерии, в частности, генетическое родство языков, здесь не играют существенной роли. Поэтому в родственных славянских языках обнаруживаются значительные различия в понимании души как «органа чувств», что подтверждается результатами ассоциативных экспериментов.

Поскольку выражение эмоций носит оценочный характер, в культурах, где существует понятие *душевной боли* как наименование устойчивой эмоции, оно обладает определенным аксиологическим потенциалом. Проявления душевной боли являются выражением ценности переживаемого, поэтому данная эмоция оказывается положительно маркированной и присутствует на аксиологической шкале национальной культуры, несмотря на свой «болезненный» характер. Такое отношение к душевной боли характерно для восточнославянских культур.

Если аксиологический потенциал понятия *душевная боль* оценивать по появлению данного понятия в массовом ассоциировании носителей лингвокультуры, то оно оказывается аксиологически маркированным в русской и украинской лингвокультурах, в то время как в словацкой боль не включена в сферу душевных переживаний в виде непосредственной отсылки к понятию *душа* (*душевный*), что может свидетельствовать об иных аксиологических приоритетах словацкой лингвокультуры. И хотя на данном этапе исследований преждевременно делать обобщающие выводы, эти предварительные результаты могут служить показателем определенных лингвокультурных тенденций. Одна из них просматривается в восточнославянском ареале: будучи переживанием тяжелым и драматичным, душевная

боль тем не менее обладает положительным аксиологическим потенциалом, выступая как мерило сострадания и человечности, что, безусловно, положительно характеризует обладающую данными свойствами личность. Таким образом, оценка душевной боли является амбивалентной, что соответствует антропоцентрическому характеру системы ценностей (ср. Толстая 2015).

Источники

Мартінек Світлана В., 2007, *Український асоціативний словник*: у 2 т., Львів: Вид. центр ЛНУ імені Івана Франка.

Русский ассоциативный тезаурус, под ред. Юрия Н. Караулова, <http://it-claim.ru/Projects/ASIS/>.

Zsarnóczaiová Žaneta, 2017, *Uplatnenie asociačného experimentu v psycholingvistických výskumoch slovanských jazykov*, Nitra: UKF.

Электронные корпуса

НКРЯ – Национальный корпус русского языка, www.ruscorpora.ru.

Corpus Albaruthenicum, <http://grid.bntu.by/corpus/>.

SNK – Slovenský národný korpus, verzia prim-7.0-public.all. Bratislava: Jazykovedný ústav Ľudovíta Štúra. SAV, 2017. Dostupný na: <http://bonito.korpus.sk>.

Библиография

Алефиренко Николай Ф., Корина Наталья Б., 2011, *Проблемы когнитивной лингвистики*, Нитра: УКФ.

Бердяев Николай А., 2010, *Судьба России*, Москва: АСТ, Астрель, Полиграфиздат.

Брицын Виктор М. и др. (ред.), 2009, *Концепт БОЛЬ в типологическом освещении*, Київ: Видавничий дім Дмитра Бураго.

Володина Татьяна В., 2015, *Аксиологический статус болезни в традиционной культуре белорусов*, в: *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, отв. ред. Светлана М. Толстая, Москва: Индрик, с. 259–274.

Горошко Елена И., 2001, *Интегративная модель свободного ассоциативного эксперимента*, Москва; Харьков: ИЯРАН – Каравелла.

Зализняк Анна А., Левонтина Ирина Б., Шмелев Алексей Д., 2012, *Константы и переменные русской языковой картины мира*, Москва: Языки славянских культур.

Караулов Юрий Н., 2006, *Русский язык и языковая личность*, изд. 5-е, стер., Москва: КомКнига.

- Корина Наталья Б., 2016, *Душа и сердце в русских и словацких текстах по данным сопоставительного лингвокогнитивного анализа*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Masłowska Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, с. 195–215.
- Корина Наталья Б. и колл., 2014, *Языковая картина мира и когнитивные приоритеты языка*, Нитра: УКФ.
- Леонтьев Алексей А. (ред.), 1977, *Словарь ассоциативных норм русского языка*, Москва: Издательство Московского университета.
- Мartiнович Геннадий А., 1997, *Вербальные ассоциации в ассоциативном эксперименте*, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Мartiнович Геннадий А., 2008, *Текст и эксперимент: исследование коммуникативно-тематического поля в русском языке*, Санкт-Петербург: Издательство СПбГУП.
- Норман Борис Ю., 2014, *Лексические ассоциации как составная часть языковой картины мира (на русском и белорусском материале)*, в: Корина Наталья Б. и колл., *Языковая картина мира и когнитивные приоритеты языка*, Нитра: УКФ, с. 69–103.
- Седакова Ирина А. (отв. ред.), 2000, *Эволюция ценностей в языках и культурах*, Москва: Индрик.
- Семенова Наталья В., 2009, *Щедрость широкой русской души*, в: *Acta Nitriensiae 11, Zborník Filozofickej fakulty UKF v Nitre*, отв. ред. Eva Fandelová, Nitra: FF UKF, с. 233–249.
- Толстая Светлана М., 2015, *Категория оценки в языке и культуре*, в: *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, отв. ред. Светлана М. Толстая, Москва: Индрик, с. 7–35.
- Толстая Светлана М. (отв. ред.), 2015, *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, Москва: Индрик.
- Фрумкина Раиса М., 2001, *Психолингвистика: Учебник для студентов высших учебных заведений*, Москва: Издательский центр «Академия».
- Шмелев Алексей Д., 2000, *Широта русской души, в: Логический анализ языка: Языки пространств*, отв. ред. Арутюнова Наталия Д., Левонтина Ирина Б., Москва: Языки русской культуры, http://www.modernlib.ru/books/shmelev_a/shirota_russkoy_dushi/read/
- Bartmiński Jerzy, 2014, *Polskie wartości w europejskiej aksjoserferze*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Masłowska Ewa, Pazio-Włazłowska Dorota (red.), 2016, *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, Warszawa: Instytut Sławistyki PAN, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.

- Šima Pavel, 2012, *Starozákonné slovné spojenia s lexémou srdce z hľadiska lingvomen-tality*, в: *Vzdelávanie – kultúra – duchovnosť: Od homo loquens k homo spiritualis*, ред. Liliana Belovičová, Prešov: Prešovská univerzita, с. 127–139.
- Vaňková Irena, 2007, *Nádoba plná řeči: Člověk, řeč a přirozený svět*, Praha: Karolinum.
- Vaňková Irena и колл., 2005, *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky*, Praha: Karolinum.
- Wierzbicka Anna, 1990, *Duša (≈soul), toska (≈yearning), sud'ba (≈fate). Three key concepts in Russian language and Russian culture*, в: *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*, ред. Zygmunt Saloni, Białystok: Dział Wydawniczy Filii UW w Białymstoku, с. 7–32.

Pain of the soul in Russian, Ukrainian and Slovak cultural space: Results of a free association experiment

Summary

This chapter considers the psycholinguistic aspects of associations connected with emotions, especially with pain of the soul and suffering, as well as with their axiological value. The results of a free association experiment conducted in a Slovak-speaking community are analysed in comparison with Russian and Ukrainian associative dictionaries, which makes it possible to obtain a contrastive view of associations connected with pain of the soul and suffering in the three languages. Certain gender differences are also considered. On the basis of her analysis, the author concludes that pain of the soul is ambivalent in terms of its axiological value, which is typical for traditional culture with its anthropocentric approach.

Keywords: pain of the soul, values, axiological potential, association experiment, psycholinguistics, Russian, Ukrainian, Slovak language culture.

Rozdział 9

Dusza w hebrajskich idiomach i powiedzeniach biblijnych

Roman Marcinkowski

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Celem artykułu jest rozwinięcie i pogłębienie tematyki pojmowania duszy w judaizmie, co stanowiło temat mojego referatu w pierwszej edycji konferencji naukowej otwierającej cykl *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. Wtedy przedstawiłem podstawowe terminy hebrajskie określające duszę i zdefiniowałem je z uwzględnieniem różnic w judaizmie biblijnym i rabinicznym. Teraz skupiam się wyłącznie na Biblii hebrajskiej, a bardziej szczegółowo na rozumieniu hebrajskiego terminu *nefes* i jego występowaniu w popularnych w języku hebrajskim idiomach i powiedzeniach zaczerpniętych z języka Biblii. Ciekawsze sformułowania zostaną przedstawione najpierw w oryginalnym kontekście, a następnie w kilku przekładach na języki polski, angielski, niemiecki i rosyjski, co ułatwi ich zrozumienie.

Słowa kluczowe: dusza, idomy hebrajskie, Biblia, przekład.

W tomie otwierającym cykl *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej* przedstawiłem podstawowe terminy hebrajskie określające duszę i zdefiniowałem je z uwzględnieniem różnic w judaizmie biblijnym i rabinicznym (Marcinkowski 2016: 79–92). Teraz skupiłem się wyłącznie na Biblii hebrajskiej, a bardziej szczegółowo na rozumieniu hebrajskiego terminu *nefes* i jego występowaniu w popularnych w języku hebrajskim idiomach i powiedzeniach zaczerpniętych z języka Biblii. Do podjęcia się takiego tematu zainspirowała mnie głównie publikacja Dana Yahava *Tanach jom jom* (hebr. *Biblia na co dzień*) wydana w Tel-Avivie w 1999 roku (cytowana dalej jako Yahav 1999).

Książka napisana po hebrajsku¹ i skierowana do izraelskiego czytelnika z nadzieją na przypomnienie i włączenie do współczesnego języka idiomów i powiedzeń biblijnych w celu ubogacenia codziennej hebrajszczyzny. Podobny cel przyświecał innej publikacji, wydanej w Tel-Awivie w 1991 roku, pt. *Niwon iwri chadasz* (hebr. *Nowy słownik idiomów hebrajskich*), z której również zaczerpnąłem kilka wyrażen. Jej autorem jest Tuvya Cohen (cytowany dalej jako Cohen 1991). Podstawowy tekst w tym badaniu stanowiła jednak Biblia hebrajska. Postaram się tu przedstawić ciekawsze sformułowania najpierw w ich oryginalnym brzmieniu, a następnie w kilku przekładach na języki polski, angielski, niemiecki i rosyjski, co ułatwi ich zrozumienie.

Z pięciu terminów, jakimi w języku hebrajskim określa się duszę (*neszama, ruach, nefesz, jechida, chajja*), wybrałem jeden, najpopularniejszy נֶפֶשׁ *nefesz*. Występowanie tego terminu w idiomach i powiedzeniach biblijnych, które weszły do współczesnego języka hebrajskiego oraz ich rozumienie stanowi temat tego opracowania.

W pracy korzystałem z programu komputerowego Bible Works 8, skąd zaczerpnąłem oryginalną wersję Biblii hebrajskiej i posłużyłem się jej przekładami, których nazwy zamieszczam poniżej według używanych skrótów:

1. hebrajskie:

WTT – Leningrad Hebrew Old Testament
CGM – Targum Cairo-Geniza Morphology

2. polskie:

BGP – Biblia Gdańska (1632)
BTP – Polish Biblia Tysiąclecia, Wydanie 4. (1965/84)

3. angielskie:

NAS – New American Standard Bible with Codes (1977)
KJV – King James (1611/1769) with Codes
TNK – JPS Tanakh (1985)

4. niemieckie:

ELB – Revidierte Elberfelder (1993)

5. rosyjskie:

RSO – Russian Synodal Orthodox Version
CRV – Contemporary Russian Version

Zebrałem dwadzieścia cztery idiomy i powiedzenia biblijne zawierające wyraz *nefesz*, które bez wątpienia ubogacają współczesny język hebrajski. Udało mi się zaklasyfikować je do dziesięciu grup tematycznych. Oto one:

¹ Angielski tytuł książki brzmi: *Biblical Idioms and Proverbs*.

- I. Życie – śmierć
- II. Witalność
- III. Stan ducha
- IV. Pragnienia, uczucia
- V. Przyjemności – odmowa przyjemności
- VI. Mądrość życiowa – postrzeganie świata
- VII. Wrażliwość – empatia
- VIII. Przywiązanie
- IX. Niecierpliwość
- X. Niebezpieczeństwo – ryzyko

Przyznam, że czasami wybór był trudny i niekiedy musiałem ten sam idiom zaklasyfikować do dwu grup tematycznych. Stąd też w dwu przypadkach nie uniknąłem konieczności powtórzenia analizowanego materiału. Zgodnie z przyjętym podziałem tematycznym przedstawiam poniżej hebrajskie idiomy i powiedzenia biblijne w oryginale, a następnie dla lepszego ich zrozumienia załączam przekłady na języki polski, angielski, niemiecki i rosyjski. Rzymskie cyfry oznaczają kolejny temat, a arabskie numer jednego z dwudziestu czterech wybranych idiomów i powiedzeń biblijnych zawierających wyraz *nefesz*. Dla przejrzystości tekstu każdy idiom oraz wyraz *nefesz* zostały wyróżnione w tekście oryginalnym i w przekładach.

I. Życie – śmierć

I.1 i I.2 / 1Krl 19:4

וְהָיָה־הָלֶךְ בַּמִּדְבָּר הַרְדֵּי יוֹם וַיֵּבֶא וַיִּשָּׁב פֶּסֶת רְחֹם אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמְרוּ רַב עָתָה יְהִיָּה קוֹחַ נַפְשִׁי קִי־לֹא־טוֹב אֲנִי מֵאֲבֹתַי׃

^{BGP} **1 Kings 19:4** A sam poszedł w puszcze na jeden dzień drogi: a gdy przyszedł, i usiadł pod jednym jałowcem, życzył sobie **umrzeć**, i rzekł: Dosyć już, o Panie; weźmijże duszę moje, bom nie jest lepszym nad ojców moich.

^{BTP} **1 Kings 19:4** A sam na odległość jednego dnia drogi poszedł na pustynię. Przyszedłszy, usiadł pod jednym z jałowców i pragnąc umrzeć, rzekł: «Wielki już czas, o Panie! Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków».

^{KJV} **1 Kings 19:4** But he himself went a day's journey into the wilderness, and came and sat down under a juniper tree: and he requested for himself that he might die; and said, It is enough; now, O LORD, take away my life; for I *am* not better than my fathers.

^{NAS} **1 Kings 19:4** But he himself went a day's journey into the wilderness, and came and sat down under a juniper tree; and he requested for himself that he might die, and said, "It is enough; now, O LORD, take my life, for I am not better than my fathers."

^{TNK} **1 Kings 19:4** he himself went a day's journey into the wilderness. He came to a broom bush and sat down under it, and prayed that he might die. "Enough!" he cried. "Now, O LORD, take my life, for I am no better than my fathers."

^{ELB} **1 Kings 19:4** Er selbst aber ging in die Wüste eine Tagereise weit und kam und ließ sich unter einem einzelnen Ginsterstrauch nieder. Da wünschte er sich, sterben zu können, und sagte: Es ist genug. Nun, HERR, nimm mein Leben hin! Denn ich bin nicht besser als meine Väter.

^{RSO} **1 Kings 19:4** А сам отошел в пустыню на день пути и, придя, сел под можжевельным кустом, и просил смерти себе и сказал: довольно уже, ГОСПОДИ; возьми душу мою, ибо я не лучше отцов моих.

Znaczenie: שׁוּאֵל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת – ‘stracić nadzieję’, ‘zrezygnować’, ‘być w rozpaczy’, ‘zyczyć sobie śmierci’, ‘kończyć z życiem’ (por. Sdz 16:16; Sdz 16:30; Yahav 1990: 57).

I.5 / Est 7:7

וְהַמֶּלֶךְ קָם בְּחִמְתּוֹ מִמִּשְׁתֵּה הַיַּיִן אֶל־גִּגַּת הַבַּיִת וְהָמָן עָמַד לִבְקֹשׁ עַל־נַפְשׁוֹ מֵאַסְתֵּר הַמַּלְכָּה כִּי רָאָה כִּי־יִכְלָתָהּ אֵלָיו הַרְצָה מֵאֵת הַמֶּלֶךְ:

^{BGP} **Esther 7:7** Tedy król wstał w popędliwości swojej od onej uczty, a szedł do ogrodu przy pałacu; ale Haman został, aby prosił o żywot swój Estery królowej; bo wiedział, że mu zgotowane było nieszczęście od króla.

^{BTP} **Esther 7:7** Wtedy król w gniewie swoim wstał od picia wina i poszedł do pałacowego ogrodu. Haman zaś stanął przed królową Esterą, aby prosić o życie swoje, ponieważ dostrzegł, że król postanowił jego zgubę.

^{KJV} **Esther 7:7** And the king arising from the banquet of wine in his wrath went into the palace garden: and Haman stood up to make request for his life to Esther the queen; for he saw that there was evil determined against him by the king.

^{NAS} **Esther 7:7** And the king arose in his anger from drinking wine and went into the palace garden; but Haman stayed to beg for his life from Queen Esther, for he saw that harm had been determined against him by the king.

^{TNK} **Esther 7:7** The king, in his fury, left the wine feast for the palace garden, while Haman remained to plead with Queen Esther for his life; for he saw that the king had resolved to destroy him.

^{ELB} **Esther 7:7** Und der König stand in seiner Wut vom Weintrinken auf und ging in den Garten des Palastes. Haman aber blieb, um bei der Königin Ester um sein Leben zu bitten; denn er sah, daß das Unglück gegen ihn beim König beschlossen war.

^{CRV} **Esther 7:7** Царь в гневe покинул пир и вышел в дворцовый сад, а Аман остался, чтобы вымолить себе жизнь у царицы Эсфири: он видел, что царь уже решил его участь.

^{RSO} **Esther 7:7** И царь встал во гневe своем с пира и пошел в сад при дворце; Аман же остался умолять о жизни своей царицу Есфирь, ибо видел, что определена ему злая участь от царя.

Współczesne znaczenie **לְבַקֵּשׁ עַל נַפְשׁוֹ**: 'błagać i modlić się o zachowanie życia', 'prosić o wybaczenie' (Yahav 1999: 120).

I.6 / Jr 22:25

וְנִתְּמִיד בְּיַד מְבַקְשֵׁי נַפְשְׁךָ וּבְיַד אֲשֶׁר-אַתָּה יָגוֹר מִפְּנֵיהֶם וּבְיַד נְבוּכַדְרֶאצַּר מֶלֶךְ-כַּבְּל וּבְיַד הַפְּשָׁדִים:

^{BGP} **Jeremiah 22:25** I podam cię w rękę tych, którzy szukają duszy twojej, i w rękę tych, których się ty twarzą lękasz, to jest, w rękę Nabuchodonozora, króla Babilońskiego, i w rękę Chaldeczyków;

^{BTP} **Jeremiah 22:25** Wydam cię w rękę tych, co nastają na two życie, w rękę tych, przed którymi odczuwasz lęk, w rękę Nabuchodonozora, króla babilońskiego, w rękę Chaldeczyków.

^{KJV} **Jeremiah 22:25** And I will give thee into the hand of them that seek thy life, and into the hand of *them* whose face thou fearest, even into the hand of Nebuchadrezzar king of Babylon, and into the hand of the Chaldeans.

^{NAS} **Jeremiah 22:25** and I shall give you over into the hand of those who are seeking your life, yes, into the hand of those whom you dread, even into the hand of Nebuchadnezzar king of Babylon, and into the hand of the Chaldeans.

^{TNK} **Jeremiah 22:25** I will deliver you into the hands of those who seek your life, into the hands of those you dread, into the hands of King Nebuchadnezzar of Babylon and into the hands of the Chaldeans.

^{ELB} **Jeremiah 22:25** Und ich werde dich in die Hand derer geben, die nach deinem **Leben** trachten, und in die Hand derer, vor denen du dich fürchtest, und in die Hand Nebukadnezars, des Königs von Babel, und in die Hand der Chaldäer.

^{CRV} **Jeremiah 22:25** Я отдам тебя в руки тех, кто жаждет твоей **смерти**, в руки тех, перед кем ты трепещешь, — в руки Навуходоносора, царя вавилонского, в руки халдеев!

^{RSO} **Jeremiah 22:25** и отдам тебя в руки ищущих **души** твоей и в руки тех, которых ты боишься, в руки Навуходоносора, царя Вавилонского, и в руки Халдеев.

Znaczenie: מְבַקֵּשׁ נַפְשִׁי – dosł. ‘szukający/żądający mojej duszy’, ‘nastający na moje życie’, ‘chcący zło mi uczynić, uśmiercić mnie’, ‘knujący, żeby mnie zniszczyć’ (Yahav 1999: 73).

I.11 / Prz 13:3

נֶאֱמַר כִּי שֹׁמֵר נֶפֶשׁוֹ פֶּה שְׁפָתָיו מִחֲתָה־לוֹ:

^{BGP} **Proverbs 13:3** Kto strzeże ust swych, strzeże **duszy** swojej; kto lekko-myślnie otwiera wargi swe, będzie starty.

^{BTP} **Proverbs 13:3** Kto ust swych strzeże - ten strzeże **życia**, kto usta rozwiera – zgubi sam siebie.

^{KJV} **Proverbs 13:3** He that keepeth his mouth keepeth his **life**: but he that openeth wide his lips shall have destruction.

^{NAS} **Proverbs 13:3** The one who guards his mouth preserves his **life**; The one who opens wide his lips comes to ruin.

^{TNK} **Proverbs 13:3** He who guards his tongue preserves his **life**; He who opens wide his lips, it is his ruin.

^{ELB} **Proverbs 13:3** Wer seinen Mund behütet, bewahrt sein **Leben**; wer seine Lippen aufreißt, dem droht Verderben.

^{CRV} **Proverbs 13:3** Кто свои уста стережет — **жизнь** сбережет, а кто несдержан на язык — себя погубит.

^{RSO} **Proverbs 13:3** Кто хранит уста свои, тот бережет **душу** свою; а кто широко раскрывает свой рот, тому беда.

נוצר פיו שומר נפשו – dosł. ‘strzegący swych ust pilnuje swojej duszy’, ‘ogrodzeniem dla mądrości jest milczenie’, ‘życie i śmierć zależą od języka’ (Yahav 1999: 100).

I.12 / Prz 22:5

צנים פחים בדרך עקש שומר נפשו ירחק מהם:

^{BGP} **Proverbs 22:5** Ciernie i sidła są na drodze przewrotnego; kto strzeże duszy swej, oddala się od nich.

^{BTP} **Proverbs 22:5** Ciernie, sidła na drodze złoczyńcy, kto życia strzeże, ten od nich jest z dala.

^{NAS} **Proverbs 22:5** Thorns and snares are in the way of the perverse; He who guards himself will be far from them.

^{TNK} **Proverbs 22:5** Thorns and snares are in the path of the crooked; He who values his life will keep far from them.

^{ELB} **Proverbs 22:5** Dornen und Schlingen sind auf dem Weg des Verschlagenen; wer sein Leben bewahren will, hält sich fern von ihnen.

^{CRV} **Proverbs 22:5** На пути лжеца — шипы да сети, кто жизнью дорожит, не пойдет туда.

Znaczenie: ‘kto troszczy się o **siebie**, oddala niebezpieczeństwo’, ‘kto wie dzie przyzwoite życie, nie jest kłamcą ani złoczyńcą’.

(שמר נפשו (עצמו) – ‘być ostrożnym’, ‘strzec się’, ‘uważać na coś’ (Yahav 1999: 103).

I.19 / Ps 119:109

נפשי בכל יום תמיד יתורתך לא שכחתי:

^{BGP} **Psalms 119:109** Dusza moja jest w ustawicznym niebezpieczeństwie; wszakże na zakon twój nie zapominam.

^{BTP} **Psalms 119:109** Moje życie jest w ciągłym niebezpieczeństwie, lecz Prawa Twego nie zapominam.

^{KJV} **Psalms 119:109** My soul is continually in my hand; yet do I not forget thy law.

^{NAS} **Psalms 119:109** My life is continually in my hand, Yet I do not forget Thy law.

^{TNK} **Psalm 119:109** Though my life is always in danger, I do not neglect Your teaching.

^{ELB} **Psalm 119:109** Mein Leben ist ständig in meiner Hand, aber dein Gesetz habe ich nicht vergessen.

^{RSO} **Psalm 118:109** Душа моя непрестанно в руке моей, но закона Твоего не забываю.

Współczesne znaczenie: נפשי בכפי – dosł. ‘moja dusza jest ciągle w mojej dłoni’, ‘podjąć się wielkiego ryzyka/wyzwania’, ‘podejmować trudne decyzje’ (Yahav 1999: 94).

I.21 / Sdz 9:17

אֲשֶׁר-נָלַחְתָּם אֶבִי עֲלֵיכֶם וַיִּשְׁלַח אֶת-נַפְשִׁי מִמָּגֶד וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד מִדְיָן:

^{BGP} **Judges 9:17** (Albowiem walczył ojciec mój za was, i podał duszę swą w niebezpieczeństwo, aby was wyrwał z ręki Madyjańczyków;

^{BTP} **Judges 9:17** Oto podczas gdy ojciec mój walczył za was, gdy życie swoje narażał, aby was wybawił z rąk Madianitów,

^{KJV} **Judges 9:17** (For my father fought for you, and adventured his life far, and delivered you out of the hand of Midian:

^{NAS} **Judges 9:17** for my father fought for you and risked his life and delivered you from the hand of Midian;

^{TNK} **Judges 9:17** considering that my father fought for you and saved you from the Midianites at the risk of his life,

^{ELB} **Judges 9:17** denn mein Vater hat für euch gekämpft und sein Leben eingesetzt und euch der Hand Midians entrissen;

^{CRV} **Judges 9:17** Мой отец воевал за вас, жизнью рисковал, чтобы спасти вас от мидьянитян!

^{RSO} **Judges 9:17** За вас отец мой сражался, не дорожил жизнью своею и избавил вас от руки Мадиянитян;

Współczesne znaczenie: השליך את נפשו ממגד – ‘narażać się’, ‘ryzykować’, ‘robić coś z narażeniem życia’, ‘poświęcić się’, ‘narażić się na niebezpieczeństwo’ (Yahav 1999: 43–44; Cohen 1991: 60).

II. Witalność

II.13 / Prz 25:13

כַּצֶּנֶת־שֶׁלֶגוּ בַיּוֹם קָצִיר צִיר גָּאֵמָן לְשִׁלְחֵיו וְנֶפֶשׁ אֲדֹנָיו יִשְׁיב: פ

^{BGP} **Proverbs 25:13** Jako zimno śnieżne czasu żniwa: tak poseł wierny tym, którzy go posyłają; bo dusze panów swych ochładza.

^{BTP} **Proverbs 25:13** Czym jest chłód śniegu w dzień żniwa, tym wierny zleceniu posłaniec: bo ducha panu orzeźwia.

^{KJV} **Proverbs 25:13** As the cold of snow in the time of harvest, *so is* a faithful messenger to them that send him: for he refresheth the soul of his masters.

^{NAS} **Proverbs 25:13** Like the cold of snow in the time of harvest Is a faithful messenger to those who send him, For he refreshes the soul of his masters.

^{TNK} **Proverbs 25:13** Like the coldness of snow at harvesttime Is a trusty messenger to those who send him; He lifts his master's spirits.

^{ELB} **Proverbs 25:13** Wie Kühlung des Schnees an einem Erntetag ist ein zuverlässiger Bote denen, die ihn senden: die Seele seines Herrn erquickt er.

^{CRV} **Proverbs 25:13** Прохлада снега в разгар жатвы — таков для хозяина верный исполнитель, придаст он сил своему господину.

Znaczenie: מְשִׁיב נֶפֶשׁ – ‘orzeźwić’, ‘odświeżyć’, ‘dodać sił’, ‘pokrzepić’, przenośnie: ‘uratować życie’, ‘ocalić mu życie’, dosł.: ‘przywrócić duszę’ (por. Yahav 1999: 104).

III. Stan ducha

III.4 / 2Sm 17:8

וַיֹּאמֶר חִישִׁי אֵתָּהּ דְּדַעַת אֶת־אֲבִיךָ וְאֶת־אֲנָשָׁיו כִּי גִבֹּרִים הֵמָּה וּמָרִי נֶפֶשׁ הֵמָּה כָּלֵב שָׁפִיל בַּשָּׂדֶה וְאֲבִיךָ אִישׁ מִלְחָמָה וְלֹא יִלְוֶיךָ אֶת־הָעָם:

^{BGP} **2 Samuel 17:8** Nadto rzekł Chusaj: Świadomys ojca twego i mężów jego, iż są mężni, i serca zajązzonego, jako niedźwiedzica osierociąta w polu; do tego ojciec twój jest mąż waleczny, i nie będzie nocował z ludem.

^{BTP} **2 Samuel 17:8** Potem Chusaj dodał: «Znasz swojego ojca i jego ludzi. Oni są dzielni, nadto są rozgoryczeni jak niedźwiedzica na polu, której zabrano

młode. Ojciec twój to człowiek znający się na wojnie i nie spędza nocy razem z ludźmi.

^{KJV} **2 Samuel 17:8** For, said Hushai, thou knowest thy father and his men, that they be mighty men, and they be chafed in their minds, as a bear robbed of her whelps in the field: and thy father is a man of war, and will not lodge with the people.

^{NAS} **2 Samuel 17:8** Moreover, Hushai said, "You know your father and his men, that they are mighty men and they are fierce, like a bear robbed of her cubs in the field. And your father is an expert in warfare, and will not spend the night with the people.

^{TNK} **2 Samuel 17:8** You know," Hushai continued, "that your father and his men are courageous fighters, and they are as desperate as a bear in the wild robbed of her whelps. Your father is an experienced soldier, and he will not spend the night with the troops;

^{ELB} **2 Samuel 17:8** Und Huschai sagte weiter: Du kennst ja selbst deinen Vater und seine Männer: Helden sind sie und voll erbitterten Mutes wie eine Bärin auf dem Feld, der man die Jungen geraubt hat. Und dein Vater ist ein Kriegsmann; er wird mit dem Volk keine Nachtruhe halten.

^{RSO} **2 Samuel 17:8** И продолжал Хусий: ты знаешь твоего отца и людей его; они храбры и сильно раздражены, как медведица в поле, у которой отняли детей, и отец твой – человек воинственный; он не остановится ночевать с народом.

Znaczenie: מר נפש – 'rozdrażniony', 'rozgoryczony', 'zły'.

III.8 / Koh 6:9

טוב מראה עינים מהלך נפש גמלה הכל ורעות רעים:

^{BGP} **Ecclesiastes 6:9** Lepiej jest co oczyma widzieć, niżeli tego żądać; aleć i to marność i utrapienie ducha.

^{BTP} **Ecclesiastes 6:9** Lepsze jest to, na co oczy patrzą, niż nie zaspokojone pragnienie. To również jest marność i pogoń za wiatrem.

^{KJV} **Ecclesiastes 6:9** Better is the sight of the eyes than the wandering of the desire: this is also vanity and vexation of spirit.

^{NAS} **Ecclesiastes 6:9** What the eyes see is better than what the soul desires. This too is futility and a striving after wind.

^{TNK} **Ecclesiastes 6:9** Is the feasting of the eyes more important than the pursuit of desire? That, too, is futility and pursuit of wind.

^{ELB} **Ecclesiastes 6:9** Besser das Sehen mit den Augen als das Umherschweifen der Begierde! Auch das ist Nichtigkeit und ein Haschen nach Wind.

^{CRV} **Ecclesiastes 6:9** Лучше то, что видят глаза, чем то, к чему влечется душа. Это — пустое, это — погоня за ветром.

^{RSO} **Ecclesiastes 6:9** Лучше видеть глазами, нежели бродить душою. И это — также суета и томление духа!

טוב מראה עיניים מהלוח נפש – w przekładzie bliskim oryginałowi: ‘lepsze jest widzenie oczu od wyobrażenia duszy’, znaczenie: ‘to, co widzimy, jest słuszniejsze od tego, co sobie wyobrażamy’, ‘coś konkretnego, istotnego’, ‘lepiej jest coś widzieć, niż to sobie wyobrażać’.

הלוח נפש – dosł. ‘chodzenie duszy’ oznacza: ‘stan ducha’, ‘myśl, pomysł, zamysł’, ‘wyobraźnia’, ‘fantazja’ (Yahav 1999: 116–117; Cohen 1991: 79).

III.15 / Ps 42:7

אֱלֹהֵי עַלְי נַפְשִׁי תִשְׁתַּחֲוֶה עַל־כֵּן אֲזַכֵּרְךָ מֵאֶרֶץ יַרְדֵּן וְהַרְמוֹנִים מִתֵּר מִצָּר:

^{BGP} **Psalm 42:7** Boże mój! duśza moja tęskni sobie we mnie; przetoż na cię wspominam w ziemi Jordańskiej i Hermońskiej, na górze Mizar.

^{BTP} **Psalm 42:7** i mojego Boga. A we mnie samym duśza jest zgnębiona, przeto wspominam Cię z ziemi Jordanu i z ziemi Hermonu, i z góry Misar.

^{KJV} **Psalm 42:6** O my God, my soul is cast down within me; therefore will I remember thee from the land of Jordan, and of the Hermonites, from the hill Mizar.

^{NAS} **Psalm 42:6** O my God, my soul is in despair within me; Therefore I remember Thee from the land of the Jordan, And the peaks of Hermon, from Mount Mizar.

^{TNK} **Psalm 42:7** O my God, my soul is downcast; therefore I think of You in this land of Jordan and Hermon, in Mount Mizar,

^{ELB} **Psalm 42:7** Mein Gott, aufgelöst in mir ist meine Seele; darum denke ich an dich aus dem Land des Jordan und des Hermon, vom Berg Misar.

^{RSO} **Psalm 41:6** Что унываешь ты, душа моя, и что смущаешься? Уповай на Бога, ибо я буду еще славить Его, Спасителя моего и Бога моего. ⁷ Унывает во мне душа моя; посему я воспоминаю о Тебе с земли Иорданской, с Ермона, с горы Цоар.

נפשו השתוהה – dosł. ‘jego dusza schyliła się [aż do ziemi]’, por. Ps 44:26.

Znaczenie: człowiek przygnębiony, przybity, o niskim morale, złamany, bez kręgosłupa, żaloszny (por. Yahav 1999: 90).

III.16 / Ps 44:26

כִּי שָׁחָה לְעָפָר נַפְשִׁי דְבַקָּה לָאָרֶץ בְּטַגְנוֹ:

^{BGP} **Psalm 44:26** Albowiem potłoczona jest aż do prochu dusza nasza, a przylgnął do ziemi żywot nasz.

^{BTP} **Psalm 44:26** Albowiem dusza nasza pogrzyżyła się w prochu, a ciało do ziemi.

^{KJV} **Psalm 44:25** For our soul is bowed down to the dust: our belly cleaveth unto the earth.

^{NAS} **Psalm 44:25** For our soul has sunk down into the dust; Our body cleaves to the earth.

^{TNK} **Psalm 44:26** We lie prostrate in the dust; our body clings to the ground.

^{ELB} **Psalm 44:26** Denn unsere Seele ist in den Staub gebeugt, unser Bauch klebt an der Erde.

^{RSO} **Psalm 43:26** Ибо душа наша унижена до праха, утроба наша прильнула к земле.

שָׁחָה לְעָפָר נַפְשׁוֹ – dosł. ‘skłoniła się do ziemi jego dusza’. Znaczenie: ‘być poniżonym, upokorzonym, człowiek przygnębiony, przybity, pokorny i unizony’ (por. Yahav 1999: 90, zob. też Ps 42:7).

III.18 / Ps 69:2

הוֹשִׁיעֵנִי אֱלֹהִים כִּי בָאוּ מַיִם עַד־נַפְשִׁי:

BGP **Psalm 69:2** Wybaw mię, o Boże! boć przyszły wody aż do duszy mojej.BTP **Psalm 69:2** Wybaw mnie, Boże, bo woda mi sięga po szyję.KJV **Psalm 69:1** Save me, O God; for the waters are come in unto my soul.NAS **Psalm 69:1** Save me, O God, For the waters have threatened my life.TNK **Psalm 69:2** Deliver me, O God, for the waters have reached my neck;ELB **Psalm 69:2** Rette mich, Gott, denn Wasser sind bis an die Seele gekommen.RSO **Psalm 68:2** Спаси меня, Боже, ибо воды дошли до души.

נפש עד באו מים – dosł. ‘woda doszła aż do duszy’

Znaczenie: ‘upadła wszelka nadzieja, przebrała się miarka, wielkie zmartwienie, być pogrążonym’. Wyrażenie określające beznadziejność (Yahav 1999: 91).

III.22 / Sdz 16:16

וַיְהִי כִּי־הָצִיקָהּ לוֹ בְּדַבָּרֶיהָ כָּל־הַיָּמִים וַתִּצְלָהּוּ וַתִּקְצֹר נַפְשָׁו לָמוּת:

BGP **Judges 16:16** A gdy mu się uprzykrzała słowy swemi na każdy dzień, i trapiła go, aż zemdląła dusza jego na śmierć,BTP **Judges 16:16** I gdy mu się tak każdego dnia naprzykrzała, że go przyprawiała o strapienie, a nawet o śmiertelne wyczerpanie,KJV **Judges 16:16** And it came to pass, when she pressed him daily with her words, and urged him, so that his soul was vexed unto death;NAS **Judges 16:16** And it came about when she pressed him daily with her words and urged him, that his soul was annoyed to death.TNK **Judges 16:16** Finally, after she had nagged him and pressed him constantly, he was wearied to deathELB **Judges 16:16** Und es geschah, als sie ihn alle Tage mit ihren Worten bedrängte und ihn plagte, da wurde seine Seele es zum Sterben leid,

^{CRV} **Judges 16:16** Что ни день, донимала она его такими просьбами, допекала. Устал он от этого до смерти

^{RSO} **Judges 16:16** И как она словами своими тяготила его всякий день и мучила его, то душе его тяжело стало до смерти.

Współczesne znaczenie: 'gardzić życiem', 'życie straciło sens', 'obrzydło mu', 'załamać się' (por. Yahav 1999: 44; por. także Sdz 16:30; 1Krl 19:4).

III.23 / Sdz 16:30

וַיֹּאמֶר שִׁמְשׁוֹן תָּמוּת נַפְשִׁי עִם־פְּלִשְׁתִּים בְּנֵט בָכֶם וַיִּפֹּל הַבַּיִת עַל־הַסָּרָזִים וְעַל־קְלִהֶעָם אֲשֶׁר־בּוֹ וַיָּהֲרוּ הַמֵּתִים אֲשֶׁר הָמִית בְּמוֹתָו רַבִּים מֵאֲשֶׁר הָמִית בְּחַיָּו:

^{BGP} **Judges 16:30** Zatem rzekł Samson: Niech umrze dusza moja z Filistynami; a gdy się o nie mocno oparł, upadł dom na książęta, i na wszystek lud, który w nim był, i było umarłych, które on pobił umierając, więcej niż onych, które pobił za żywota swego.

^{BTP} **Judges 16:30** Następnie rzekł Samson: «Niech zginę wraz z Filistynami». Gdy się zatem oparł o nie mocno, dom runął na władców i na cały lud, który w nim był zebrany. Tych, których wówczas zabił sam ginąc, było więcej aniżeli tych, których pozabijał w czasie całego swego życia.

^{KJV} **Judges 16:30** And Samson said, Let me die with the Philistines. And he bowed himself with all his might; and the house fell upon the lords, and upon all the people that were therein. So the dead which he slew at his death were more than they which he slew in his life.

^{NAS} **Judges 16:30** And Samson said, "Let me die with the Philistines!" And he bent with all his might so that the house fell on the lords and all the people who were in it. So the dead whom he killed at his death were more than those whom he killed in his life.

^{TNK} **Judges 16:30** Samson cried, "Let me die with the Philistines!" and he pulled with all his might. The temple came crashing down on the lords and on all the people in it. Those who were slain by him as he died outnumbered those who had been slain by him when he lived.

^{ELB} **Judges 16:30** Und Simson sagte: Meine Seele sterbe mit den Philistern! Und er beugte sich mit *aller* Kraft. Da fiel das Haus auf die Fürsten und auf alles Volk, das darin war. So waren die Toten, die er mit seinem Tod tötete, zahlreicher als die, die er in seinem Leben getötet hatte.

^{CRV} **Judges 16:30** — Пусть я умру вместе с филистимлянами! — воскликнул Самсон. Он изо всех сил налег на столбы, и дом обрушился — на филистимских правителей и на всех, кто там был. Самсон, умирая, убил еще больше врагов, чем при жизни!

Znaczenie: תמות נפשי עם פלישתים – ‘umieram’, ‘ginę’, zwrot określa sytuację beznadziejną, bez wyjścia (por. Yahav 1999: 44; por. także Sdz 16:16, 1Krl 19:4).

IV. Pragnienia, uczucia

IV.1 / 1Krl 19:4

והוא־הולך במדבר הָרֶדֶד יוֹם וַיָּבֹא וַיִּשָּׁב תַּחַת רֶתֶם אֶחָד וַיִּשְׁאַל אֶת־נַפְשׁוֹ לָמוּת וַיֹּאמְרוּ רַב עֲתָה יְהוָה קָח נַפְשִׁי קִי־לֹא־טוֹב אֲנִי מְאֻבָּתִי:

^{BGP} **1 Kings 19:4** A sam poszedł w puszcze na jeden dzień drogi: a gdy przyszedł, i usiadł pod jednym jałowcem, życzył sobie **umrzeć**, i rzekł: Dostyć już, o Panie; weźmijże duszę moją, bom nie jest lepszym nad ojców moich.

^{BTP} **1 Kings 19:4** A sam na odległość jednego dnia drogi poszedł na pustynię. Przyszedszy, usiadł pod jednym z jałowców i pragnąc umrzeć, rzekł: «Wielki już czas, o Panie! Odbierz mi życie, bo nie jestem lepszy od moich przodków».

^{KJV} **1 Kings 19:4** But he himself went a day's journey into the wilderness, and came and sat down under a juniper tree: and he requested for himself that he might die; and said, It is enough; now, O LORD, take away my life; for I *am* not better than my fathers.

^{NAS} **1 Kings 19:4** But he himself went a day's journey into the wilderness, and came and sat down under a juniper tree; and he requested for himself that he might die, and said, "It is enough; now, O LORD, take my life, for I am not better than my fathers."

^{TNK} **1 Kings 19:4** he himself went a day's journey into the wilderness. He came to a broom bush and sat down under it, and prayed that he might die. "Enough!" he cried. "Now, O LORD, take my life, for I am no better than my fathers."

^{ELB} **1 Kings 19:4** Er selbst aber ging in die Wüste eine Tagereise weit und kam und ließ sich unter einem einzelnen Ginsterstrauch nieder. Da wünschte er sich, sterben zu können, und sagte: Es ist genug. Nun, HERR, nimm mein Leben hin! Denn ich bin nicht besser als meine Väter.

^{RSO} **1 Kings 19:4** А сам отошел в пустыню на день пути и, придя, сел под можжевельным кустом, и просил **смерти** себе и сказал: довольно уже, ГОСПОДИ; возьми **душу** мою, ибо я не лучше отцов моих.

Znaczenie: שׂוֹאֵל אֶת נַפְשׁוֹ לָמוּת – ‘stracić nadzieję’, ‘zrezygnować’, ‘być w rozpacz’, ‘życzyć sobie śmierci’, ‘kończyć z życiem’ (por. Yahav 1999: 57; Sdz 16:16; Sdz 16:30).

IV.3 / 1Sm 18:1

וַיְהִי כְּכַלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶל-שָׁאוּל וְנָפֵשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׂרָה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד (וַיֵּאָהֲבוּ) [וַיֵּאָהֲבֵהוּ] יְהוֹנָתָן כְּנַפְשׁוֹ:

^{BGP} **1 Samuel 18:1** I stało się, gdy przestał mówić do Saula, że **duśza** Jonatano-
wa spoiła się z **duśzą** Dawidową, i umiłował go Jonatan, jako **duśzę** swoje.

^{BTP} **1 Samuel 18:1** Kiedy właśnie przestał przemawiać do Saula, **duśza** Jonatana przylgnęła całkowicie do **duśzy** Dawida. Pokochał go Jonatan tak jak **samego siebie**.

^{KJV} **1 Samuel 18:1** And it came to pass, when he had made an end of speaking unto Saul, that the **soul** of Jonathan was knit with the **soul** of David, and Jonathan loved him as his own **soul**.

^{NAS} **1 Samuel 18:1** Now it came about when he had finished speaking to Saul, that the **soul** of Jonathan was knit to the **soul** of David, and Jonathan loved him as **himself**.

^{TNK} **1 Samuel 18:1** When David finished speaking with Saul, Jonathan's **soul** became bound up with the **soul** of David; Jonathan loved David as **himself**.

^{ELB} **1 Samuel 18:1** Und es geschah, als er aufgehört hatte, mit Saul zu reden, verband sich die **Seele** Jonatans mit der **Seele** Davids; und Jonatan gewann ihn lieb wie seine **eigene Seele**.

^{RSO} **1 Samuel 18:1** Когда кончил Давид разговор с Саулом, **душа** Ионафана прилепилась к **душе** его, и полюбил его Ионафан, как свою **душу**.

Por. Yahav 1999: 49. Występujące w tym wersecie zwroty: נִפְשׁוֹ וְנִקְשְׂרָה נַפְשׁוֹ – וַיֵּאָהֲבֵהוּ לְרֵעֵהוּ כְּמִוֹךְ – ‘be-
dziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego’ (Kpł 19,18).

IV.17 / Ps 63:2

אֱלֹהִים אֱלֹהֵי אֱשֶׁתְרֶכֶךְ צִמְאָה לְדָוִד נַפְשִׁי כִּמְהָ לֶךְ בְּשָׂרִי בְּאַרְצ־צִיָּה וְעֵגֶר בְּלִי-מָיִם:

^{BGP} **Psalm 63:2** Boże! tyś jest Bogiem moim; z poranku cię szukam; pragnie cię dusza moja, tęskni po tobie ciało moje w ziemi suchej i upragnionej, w której nie masz wody;

^{BTP} **Psalm 63:2** Boże, Ty Boże mój, Ciebie szukam; Ciebie pragnie moja dusza, za Tobą tęskni moje ciało, jak ziemia zeschła, spragniona, bez wody.

^{KJV} **Psalm 63:1** <A Psalm of David, when he was in the wilderness of Judah.> O God, thou art my God; early will I seek thee: my soul thirsteth for thee, my flesh longeth for thee in a dry and thirsty land, where no water is;

^{NAS} **Psalm 63:1** A Psalm of David, when he was in the wilderness of Judah. O God, Thou art my God; I shall seek Thee earnestly; My soul thirsts for Thee, my flesh yearns for Thee, In a dry and weary land where there is no water.

^{TNK} **Psalm 63:2** God, You are my God; I search for You, my soul thirsts for You, my body yearns for You, as a parched and thirsty land that has no water.

^{ELB} **Psalm 63:2** Gott, mein Gott bist du; nach dir suche ich. Es dürstet nach dir meine Seele, nach dir schmachtet mein Fleisch in einem dürren und erschöpften Land ohne Wasser.

^{RSO} **Psalm 62:2** Боже! Ты Бог мой, Тебя от ранней зари ищу я; Тебя жаждет душа моя, по Тебе томится плоть моя в земле пустой, иссохшей и безводной.

Znaczenie: נפש צמאה – dosł. ‘spragniona dusza’, ‘pragnienie poznania Mądrości’, ‘wewnętrzne pragnienie czegoś’, ‘łaknienie czegoś’, ‘tęsknota za czymś’ (Yahav 1999: 91).

V. Przyjemności – odmowa przyjemności

V.7 / Koh 4:8

לֹשׁ אֶחָד וְאֵין שְׂנִי בָם בְּנוֹת אֵין-לֹו וְאֵין בֵּן לְכָל-עֲמָלוֹ בְּמִן-עֵינָיו [עֵינָיו] לֹא-תִשְׁבַּע עֹשֶׂר וּלְמִין אֶחָד עֲמָל וּמִסָּר אֶת-נַפְשִׁי מִטּוֹבָה בְּמִן-הָהָרָה וְעֵגֶר רָע הוּא:

^{BGP} **Ecclesiastes 4:8** Jest kto samotny, niemając żadnego, ani syna, ani brata, a wždy nie masz końca wszelakiej pracy jego, ani oczy jego mogą się nasycić bogactwem. Nie myśli: Komuż ja pracuję, tak że i żywotowi swemu ujmuję dobrego. I toć jest marność, i ciężkie udręczenie.

^{BTP} **Ecclesiastes 4:8** Oto jest ktoś sam jeden, a nie ma drugiego, i syna nawet ni brata nie ma żadnego – a nie ma końca wszelkiej jego pracy, i oko jego nie syci się bogactwem: «Dla kogóż to się trudzę i duszy swej odmawiam rozkoszy?» To również jest marność i przykre zajęcie.

^{KJV} **Ecclesiastes 4:8** There is one alone, and there is not a second; yea, he hath neither child nor brother: yet is there no end of all his labour; neither is his eye satisfied with riches; neither saith he, For whom do I labour, and bereave my soul of good? This is also vanity, yea, it is a sore travail.

^{NAS} **Ecclesiastes 4:8** There was a certain man without a dependent, having neither a son nor a brother, yet there was no end to all his labor. Indeed, his eyes were not satisfied with riches and he never asked, “And for whom am I laboring and depriving myself of pleasure?” This too is vanity and it is a grievous task.

^{TNK} **Ecclesiastes 4:8** the case of the man who is alone, with no companion, who has neither son nor brother; yet he amasses wealth without limit, and his eye is never sated with riches. For whom, now, is he amassing it while denying himself enjoyment? That too is a futility and an unhappy business.

^{ELB} **Ecclesiastes 4:8** Da ist einer allein und kein zweiter bei ihm, auch hat er weder Sohn noch Bruder, und für all sein Mühen gibt es kein Ende, auch werden seine Augen am Reichtum nicht satt. Für wen mühe ich mich also und lasse meine Seele Gutes entbehren? Auch das ist Nichtigkeit und ein übles Geschäft.

^{CRV} **Ecclesiastes 4:8** Человек один, и нет рядом с ним другого, нет у него ни сына, ни брата. Нет конца его трудам, и не радует его вид собственного богатства. Для кого же тружусь я и лишаю свою душу счастья? Это — пустое, это — тягостная работа.

Współczesne znaczenie לחסר את נפשו מ טובה – ‘odmawiać sobie’, ‘pozbawiać się przyjemności’, ‘oszczędzać’, ‘redukować’ (Yahav 1999: 116).

V.9 / Kpł 16:31

שבת שבתון היא לכם ועניתם את נפשתיכם תקח עולם:

^{BGP} **Leviticus 16:31** Sabatem odpoczynienia będzie wam to, w który trapić będziecie dusze wasze ustawą wieczną.

^{BTP} **Leviticus 16:31** Będzie to dla was święty szabat odpoczynku. Będziecie w tym dniu pościć. Jest to ustawa wieczysta.

^{KJV} **Leviticus 16:31** It shall be a sabbath of rest unto you, and ye shall afflict your souls, by a statute for ever.

^{NAS} **Leviticus 16:31** "It is to be a sabbath of solemn rest for you, that you may humble your souls; it is a permanent statute.

^{TNK} **Leviticus 16:31** It shall be a sabbath of complete rest for you, and you shall practice self-denial; it is a law for all time.

^{ELB} **Leviticus 16:31** Ein Sabbat völliger Ruhe soll er euch sein, und ihr sollt euch selbst demütigen – eine ewige Ordnung.

^{RSO} **Leviticus 16:31** это суббота покоя для вас, смирятье души ваши: это постановление вечное.

Dosłowne znaczenie עֲיִנָּה אֶת נַפְשׁוֹ – ‘umartwiać swoją duszę’ rozumiane jako ‘pościć’, ‘umartwiać się’, ‘poświęcać się’, ‘karać siebie samego’ (Yahav 1999: 31).

VI. Mądrość życiowa – postrzeganie świata

VI.8 / Koh 6:9

טוֹב מִרְאֵה עֵינַיִם מִהִלָּד-נֶפֶשׁ גַּם-זֶה הִכָּל יִרְעוּת רִיחַ:

^{BGP} **Ecclesiastes 6:9** Lepiej jest co oczyma widzieć, niżeli tego żądać; ale i to marność i utrapienie ducha.

^{BTP} **Ecclesiastes 6:9** Lepsze jest to, na co oczy patrzą, niż nie zaspokojone pragnienie. To również jest marność i pogoń za wiatrem.

^{KJV} **Ecclesiastes 6:9** Better is the sight of the eyes than the wandering of the desire: this is also vanity and vexation of spirit.

^{NAS} **Ecclesiastes 6:9** What the eyes see is better than what the soul desires. This too is futility and a striving after wind.

^{TNK} **Ecclesiastes 6:9** Is the feasting of the eyes more important than the pursuit of desire? That, too, is futility and pursuit of wind.

^{ELB} **Ecclesiastes 6:9** Besser das Sehen mit den Augen als das Umherschweifen der Begierde! Auch das ist Nichtigkeit und ein Haschen nach Wind.

^{CRV} **Ecclesiastes 6:9** Лучше то, что видят глаза, чем то, к чему влечется душа. Это – пустое, это – погоня за ветром.

^{RSO} **Ecclesiastes 6:9** Лучше видеть глазами, нежели бродить душою.
И это – также суета и томление духа!

טוב מראה עיניים מהלוח נפש – w przekładzie bliskim oryginałowi: ‘lepsze jest widzenie oczu od wyobrażenia duszy’, znaczenie: ‘to, co widzimy, jest słuszniejsze od tego, co sobie wyobrażamy’, ‘coś konkretnego, istotnego’, ‘lepiej jest coś widzieć, niż to sobie wyobrażać’.

הלוח נפש – dosł. ‘chodzenie duszy’ oznacza: ‘stan ducha’, ‘myśl, pomysł, zamysł’, ‘wyobraźnia’, ‘fantazja’ (por. Yahav 1999: 116–117; Cohen 1991: 79).

VI.11 / Prz 13:3

נֹצֵר בִּיּוֹ שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ פֶּשֶׁק שְׂפָתָיו מִחַתָּה-לָּוִי:

^{BGP} **Proverbs 13:3** Kto strzeże ust swych, strzeże duszy swojej; kto lekko-myślnie otwiera wargi swe, będzie starty.

^{BTP} **Proverbs 13:3** Kto ust swych strzeże – ten strzeże życia, kto usta rozwiera – zgubi sam siebie.

^{KJV} **Proverbs 13:3** He that keepeth his mouth keepeth his life; but he that openeth wide his lips shall have destruction.

^{NAS} **Proverbs 13:3** The one who guards his mouth preserves his life; The one who opens wide his lips comes to ruin.

^{TNK} **Proverbs 13:3** He who guards his tongue preserves his life; He who opens wide his lips, it is his ruin.

^{ELB} **Proverbs 13:3** Wer seinen Mund behütet, bewahrt sein Leben; wer seine Lippen aufreißt, dem droht Verderben.

^{CRV} **Proverbs 13:3** Кто свои уста стережет – жизнь сбережет, а кто несдержан на язык – себя погубит.

^{RSO} **Proverbs 13:3** Кто хранит уста свои, тот бережет душу свою; а кто широко раскрывает свой рот, тому беда.

נוצר ביו שומר נפשו – dosł. ‘strzegący swych ust pilnuje swojej duszy’, ‘ogrodzeniem dla mądrości jest milczenie’, ‘życie i śmierć zależą od języka’ (Yahav 1999: 100).

VI.12 / Prz 22:5

צָנִים בְּדַרְדָּר עֵקֶשׁ שׁוֹמֵר נַפְשׁוֹ יִרְתֵּק מֵהֶם:

^{BGP} **Proverbs 22:5** Ciernie i sidła są na drodze przewrotnego; kto strzeże duszy swej, oddala się od nich.

^{BTP} **Proverbs 22:5** Ciernie, sidła na drodze złoczyńcy, kto życia strzeże, ten od nich jest z dala.

^{NAS} **Proverbs 22:5** Thorns and snares are in the way of the perverse; He who guards himself will be far from them.

^{TNK} **Proverbs 22:5** Thorns and snares are in the path of the crooked; He who values his life will keep far from them.

^{ELB} **Proverbs 22:5** Dornen und Schlingen sind auf dem Weg des Verschlagenen; wer sein Leben bewahren will, hält sich fern von ihnen.

^{CRV} **Proverbs 22:5** На пути лжеца — шипы да сети, кто жизнью дорожит, не пойдет туда.

Znaczenie: ‘Kto troszczy się o **siebie**, oddala niebezpieczeństwo’.

(עצמו) שמר נפשו – ‘być ostrożnym’, ‘strzec się’, ‘uważać na coś’ (Yahav 1999: 103).

VI.14 / Ps 24:4

נָקִי כַפַּיִם וְבֶרֶךְ לֵב אִשְׁרוֹ לֹא־נִשְׂא לִשְׁוֹא נִפְשִׁי וְלֹא נִשְׁבַּע לְמַרְמָה:

^{BGP} **Psalms 24:4** Człowiek niewinnych rąk i czystego serca, który nie skłania ku marności **duszy** swej, a nie przysięga zdradliwie.

^{BTP} **Psalms 24:4** Człowiek o rękach nieskalanych i o czystym sercu, który nie skłonił swej **duszy** ku marnościami i nie przysięgał fałszywie.

^{KJV} **Psalms 24:4** He that hath clean hands, and a pure heart; who hath not lifted up his soul unto vanity, nor sworn deceitfully.

^{NAS} **Psalms 24:4** He who has clean hands and a pure heart, Who has not lifted up his soul to falsehood, And has not sworn deceitfully.

^{TNK} **Psalms 24:4** He who has clean hands and a pure heart, who has not taken a false oath by My life or sworn deceitfully.

^{ELB} **Psalm 24:4** Der unschuldige Hände und ein reines Herz hat, der seine Seele nicht auf Falsches richtet und nicht schwört zum Betrug.

^{RSO} **Psalm 23:4** тот, у которого руки неповинны и сердце чисто, кто не клялся душою своею напрасно и не божился ложно.

Współczesne znaczenie: לא נשא לשווא נפש – ‘nie przysięgać fałszywie’, ‘dotrzymywać obietnicy’ oraz bez negacji נשא לשווא נפש – ‘fałszywie przysięgać’, ‘nie dotrzymywać obietnicy’ (Yahav 1999: 88–89).

VII. Wrażliwość – empatia

VII.10 / Prz 12:10

יִדְעַ צְדִיק נֶפֶשׁ בְּהֶמְתּוֹ וּרְחֵמֵי רָשָׁעִים אֶכְזָרִי:

^{BGP} **Proverbs 12:10** Sprawiedliwy ma na pieczy żywot bydłatka swego; ale serce niepobożnych okrutne jest.

^{BTP} **Proverbs 12:10** Prawy uznaje potrzeby swych bydła, a serce nieprawych okrutne.

^{KJV} **Proverbs 12:10** A righteous man regardeth the life of his beast; but the tender mercies of the wicked *are* cruel.

^{NAS} **Proverbs 12:10** A righteous man has regard for the life of his beast, But the compassion of the wicked is cruel.

^{TNK} **Proverbs 12:10** A righteous man knows the needs of his beast, But the compassion of the wicked is cruelty.

^{ELB} **Proverbs 12:10** Der Gerechte kümmert sich um das Wohlergehen seines Viehes, aber das Herz der Gottlosen ist grausam.

^{CRV} **Proverbs 12:10** Праведник и скотину пожалеет, но милость нечестивца — хуже жестокости.

^{RSO} **Proverbs 12:10** Праведный печется и о жизни скота своего, сердце же нечестивых жестоко.

‘יִדְעַ צְדִיק נֶפֶשׁ בְּהֶמְתּוֹ’ – ‘dobry człowiek rozumie potrzeby drugiego’; ‘jest wyczulony na potrzeby od niego zależne, potrzeby, powodzenie, pomyślność’, ‘wrażliwy na niedolę’, ‘miara miłosierdzia’, ‘empatia’ (Yahav 1999: 100).

VIII. Przywiązanie

VIII.3 / 1Sm 18:1

וַיְהִי כְּכֹלְתּוֹ לְדַבֵּר אֶל-שָׁאֵל וְנָפֶשׁ יְהוֹנָתָן נִקְשְׂרָה בְּנֶפֶשׁ דָּוִד (וַיֵּאָהֲבוּ) [וַיֵּאָהֲבֻהוּ] יְהוֹנָתָן בְּנֶפֶשׁוֹ:

^{BGP} **1 Samuel 18:1** I stało się, gdy przestał mówić do Saula, że dusza Jonatanowa spoiła się z duszą Dawidową, i umiłował go Jonatan, jako duszę swoją.

^{BTP} **1 Samuel 18:1** Kiedy właśnie przestał przemawiać do Saula, dusza Jonatana przyłączyła się całkowicie do duszy Dawida. Pokochał go Jonatan tak jak samego siebie.

^{KJV} **1 Samuel 18:1** And it came to pass, when he had made an end of speaking unto Saul, that the soul of Jonathan was knit with the soul of David, and Jonathan loved him as his own soul.

^{NAS} **1 Samuel 18:1** Now it came about when he had finished speaking to Saul, that the soul of Jonathan was knit to the soul of David, and Jonathan loved him as himself.

^{TNK} **1 Samuel 18:1** When David finished speaking with Saul, Jonathan's soul became bound up with the soul of David; Jonathan loved David as himself.

^{ELB} **1 Samuel 18:1** Und es geschah, als er aufgehört hatte, mit Saul zu reden, verband sich die Seele Jonatans mit der Seele Davids; und Jonatan gewann ihn lieb wie seine eigene Seele.

^{RSO} **1 Samuel 18:1** Когда кончил Давид разговор с Саулом, душа Ионафана прилепилась к душе его, и полюбил его Ионафан, как свою душу.

Występujące w tym wersecie zwroty: נִקְשְׂרָה נֶפֶשׁוֹ i אוהב את נפשו bliskie są innemu, bardziej znanemu powiedzeniu וַיֵּאָהֲבֻהוּ – ‘będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego’ (Kpł 19,18).

VIII.20 / Rdz 44:30

וַעֲמָהּ כְּבָאִי אֶל-עַבְדְּךָ אֲבִי וְהַנֶּעַר אֵינֶנִּי אֶתְנִי וְנֶפֶשׁוֹ קִשְׂרָה בְּנֶפֶשׁוֹ:

^{BGP} **Genesis 44:30** Przetoż teraz jeśli bym przyszedł do sługi twego, ojca mego, a dziecięcia by z nami nie było, (ponieważ dusza jego jest przywiązana do duszy jego),

^{BTP} **Genesis 44:30** Gdybym więc teraz przyszedł do sługi twego, a mojego ojca, i nie byłoby z nami chłopca tak przez niego umiłowanego,

^{KJV} **Genesis 44:30** Now therefore when I come to thy servant my father, and the lad be not with us; seeing that his life is bound up in the lad's life;

^{NAS} **Genesis 44:30** "Now, therefore, when I come to your servant my father, and the lad is not with us, since his life is bound up in the lad's life,

^{TNK} **Genesis 44:30** "Now, if I come to your servant my father and the boy is not with us – since his own life is so bound up with his –

^{ELB} **Genesis 44:30** Und nun, wenn ich zu deinem Knecht, meinem Vater, käme und der Junge wäre nicht bei uns – hängt doch seine Seele an dessen Seele –,

^{CRV} **Genesis 44:30** Так разве могу я, – спросил Иуда, – вернуться домой, к отцу, рабу твоему, без сына, к которому он так привязан?

Współczesne znaczenie נפשו קשורה בנפשו – dosł. 'jego dusza jest przywiązana do jego duszy': 'przywiązanie', 'umiłowanie Prawdy', 'męska przyjaźń' (Yahav 1999: 23).

IX. Niecierpliwość

IX.22 / Sdz 16:16

וַיְהִי כִּי־הָיְתָה לָּהּ בְּדָבָרֶיהָ כָּל־סָמִים וְתַאֲלָלוֹת וַתִּקְצֹר נַפְשָׁהּ לָמוּת:

^{BGP} **Judges 16:16** A gdy mu się uprzykrzała słowy swemi na każdy dzień, i trapiła go, aż zemdląła dusza jego na śmierć,

^{BTP} **Judges 16:16** I gdy mu się tak każdego dnia naprzykrzała, że go przyprawiła o strapienie, a nawet o śmiertelne wyczerpanie,

^{KJV} **Judges 16:16** And it came to pass, when she pressed him daily with her words, and urged him, so that his soul was vexed unto death;

^{NAS} **Judges 16:16** And it came about when she pressed him daily with her words and urged him, that his soul was annoyed to death.

^{TNK} **Judges 16:16** Finally, after she had nagged him and pressed him constantly, he was wearied to death

^{ELB} **Judges 16:16** Und es geschah, als sie ihn alle Tage mit ihren Worten bedrängte und ihn plagte, da wurde seine Seele es zum Sterben leid,

^{CRV} **Judges 16:16** Что ни день, донимала она его такими просьбами, допекала. Устал он от этого до смерти

^{RSO} **Judges 16:16** И как она словами своими тяготила его всякий день и мучила его, то душе его тяжело стало до смерти.

Współczesne znaczenie: תקצר נפשו למוות – ‘gardzić życiem’, ‘życie straciło sens’, ‘obrzydło mu’, ‘załamać się’ (por. Yahav 1999: 44; Sdz 16:30; 1Krl 19:4).

X. Niebezpieczeństwo – ryzyko

X.19 / Ps 119:109

נַפְשִׁי בְּכַף תְּמִיד וְתוֹרַתְךָ לֹא שָׁכַחְתִּי:

^{BGP} **Psalm 119:109** Dusza moja jest w ustawicznym niebezpieczeństwie; wszakże na zakon twój nie zapominam.

^{BTP} **Psalm 119:109** Moje życie jest w ciągłym niebezpieczeństwie, lecz Prawa Twego nie zapominam.

^{KJV} **Psalm 119:109** My soul is continually in my hand: yet do I not forget thy law.

^{NAS} **Psalm 119:109** My life is continually in my hand, Yet I do not forget Thy law.

^{TNK} **Psalm 119:109** Though my life is always in danger, I do not neglect Your teaching.

^{ELB} **Psalm 119:109** Mein Leben ist ständig in meiner Hand, aber dein Gesetz habe ich nicht vergessen.

^{RSO} **Psalm 118:109** Душа моя непрестанно в руке моей, но закона Твоего не забываю.

Współczesne znaczenie: נַפְשִׁי בְּכַף – dosł. ‘moja dusza jest ciągle w mojej dłoni’, ‘podjąć się wielkiego ryzyka/wyzwania’, ‘podejmować trudne decyzje’ (Yahav 1999: 94).

X.21 / Sdz 9:17

אִשְׁרָאֵלִיתָם אָבִי עָלֵיכֶם וַיִּשְׁלַח אֶת־נַפְשׁוֹ מִן־גֹּדֶל וַיַּצֵּל אֶתְכֶם מִיַּד מִדְיָן:

^{BGP} **Judges 9:17** (Albowiem walczył ojciec mój za was, i podał duszę swą w niebezpieczeństwo, aby was wyrwał z ręki Madyjańczyków;

^{BTP} **Judges 9:17** Oto podczas gdy ojciec mój walczył za was, gdy życie swoje narażał, aby was wybawić z rąk Madianitów,

^{KJV} **Judges 9:17** (For my father fought for you, and adventured his life far, and delivered you out of the hand of Midian:

^{NAS} **Judges 9:17** for my father fought for you and risked his life and delivered you from the hand of Midian;

^{TNK} **Judges 9:17** considering that my father fought for you and saved you from the Midianites at the risk of his life,

^{ELB} **Judges 9:17** denn mein Vater hat für euch gekämpft und sein Leben eingesetzt und euch der Hand Midians entrissen;

^{CRV} **Judges 9:17** Мой отец воевал за вас, жизнью рисковал, чтобы спасти вас от мидьянитян!

^{RSO} **Judges 9:17** За вас отец мой сражался, не дорожил жизнью своею и избавил вас от руки Мадиянитян.

Współczesne znaczenie: השליך את נפשו מנגד – ‘narażać się’, ‘ryzykować’, ‘robić coś z narażeniem życia’, ‘poświęcić się’, ‘narazić się na niebezpieczeństwo’ (Yahav 1999: 43–44; Cohen 1991: 60).

X.24 / 1Sm 19:5

וַיִּשֶׂם אֶת־נַפְשׁוֹ בְּכַסּוֹ בַּיָּד אֶת־הַפִּלְשְׁתִּי וַיַּעַשׂ יְהוָה תְּשׁוּעָה גְדוֹלָה לְדָוִד יִשְׂרָאֵל רֹאֵת וַתִּשְׁמַח וּלְמָחָּה תִּתְּצָא בְּיָדָם לְמִי לְהַקִּיט אֶת־דָּוִד חָגָם:

^{BGP} **1 Samuel 19:5** Gdyż położył duszę swą w ręce swej, i zabił Filistyńczyka, i uczynił Pan wybawienie wielkie wszystkiemu Izraelowi. Coś widział, i uradował się. Przeczżebyś tedy miał grzeszyć przeciw krwi niewinnej, chcąc zabić Dawida bez przyczyny?

^{BTP} **1 Samuel 19:5** On przecież swoje życie narażał, on zabił Filistyna, dzięki niemu Pan dał całemu Izraelowi wielkie zwycięstwo. Patrzyłeś na to i cieszyłeś

się. Dlaczego więc masz zamiar zgrzeszyć przeciw niewinnej krwi, bez przyczyny zabijając Dawida?»

^{KJV} **1 Samuel 19:5** For he did put his life in his hand, and slew the Philistine, and the LORD wrought a great salvation for all Israel: thou sawest it, and didst rejoice: wherefore then wilt thou sin against innocent blood, to slay David without a cause?

^{NAS} **1 Samuel 19:5** “For he took his life in his hand and struck the Philistine, and the LORD brought about a great deliverance for all Israel; you saw it and rejoiced. Why then will you sin against innocent blood, by putting David to death without a cause?”

^{ELB} **1 Samuel 19:5** Er hat sein Leben aufs Spiel gesetzt und den Philister erschlagen, und der HERR hat ganz Israel einen großen Sieg verschafft. Du hast es gesehen und dich darüber gefreut. Warum willst du dich an unschuldigem Blut versündigen, daß du David ohne Ursache tötest ?

^{RSO} **1 Samuel 19:5** он подвергал опасности душу свою, чтобы поразить Филистимлянина, и ГОСПОДЬ соделал великое спасение всему Израилю; ты видел это и радовался; для чего же ты хочешь согрешить против невинной крови и умертвить Давида без причины?

שם נפשו בכפו – dosł. ‘włożył swoją duszę do swojej dłoni’, znaczący ‘narażać się’ (Cohen 1991: 190).

Poniżej przedstawiam zebrane idiomy w podziale na grupy tematyczne, zwracając uwagę na przekład hebrajskiego terminu *nefesz*. Rzymskie cyfry oznaczają kolejny temat, a arabskie numer jednego z dwudziestu czterech wybranych idiomów i powiedzeń biblijnych zawierających wyraz *nefesz*. Dla przejrzystości tekstu każdy idiom oraz wyraz *nefesz* zostały wyróżnione w tekście oryginalnym i w przekładach.

I. Życie – śmierć

1, 2, 5, 6, 11, 12, 19, 21

1) znaczenie: שואל את נפשו למות – ‘stracić nadzieję’, ‘zrezygnować’, ‘być w rozpacz’, ‘zyczyć sobie **śmierci**’, ‘kończyć z **życiem**’, biblijne אֶת-נַפְשִׁי לָמוֹת – ‘pragnął **umrzeć**’, ‘zyczył sobie **śmierci**’ (1Krl 19:4; Sdz 16:16; Sdz 16:30).

2) קח נפְשִׁי – ‘weź moją **duszę**’, ‘odbierz mi **życie**’ (1Krl 19:4).

5) współczesne znaczenie לבקש על נפש: ‘błagać i modlić się o zachowanie **życia**’, ‘prosić o wybaczenie’; biblijne לְבַקֵּשׁ עַל-נַפְשׁוֹ – ‘prosić o **życie** swoje’, ‘prosił o **życie** swój’ (Est 7:7).

6) współczesne znaczenie מבקש נפשי / לבקש נפש – dosł. ‘szukający/żądający mojej **duszy**’, ‘nastający na moje **życie**’, ‘chcący zło mi uczynić, **uśmiercić** mnie’, ‘knujący, żeby mnie zniszczyć’; biblijne: מְבַקֵּשׁ נַפְשִׁיךָ – ‘nastający na twoje **życie**’, ‘szukający **duszy** twojej’ (Jr 22:25).

11) współczesne znaczenie נוצר פיו שומר נפשו – dosł. ‘strzegący swych ust pilnuje swojej **duszy**’, ‘ogrodzeniem dla mądrości jest milczenie’, ‘życie i śmierć zależą od języka’, biblijne נֹצֵר פִּי שֹׁמֵר נַפְשׁוֹ – ‘Kto ust swych strzeże - ten strzeże **życia**, Kto strzeże ust swych, strzeże **duszy** swojej’ (Prz 13:3).

12) współczesne znaczenie שמר נפשו (עצמו) – ‘być ostrożnym’, ‘strzec się’, ‘uważać na coś’, biblijne שׁוֹמֵר נַפְשׁוֹ יִרְתֹּק מִמָּוֶה – ‘Kto troszczy się o **siebie**, oddala niebezpieczeństwo’, ‘kto **życia** strzeże, ten od nich jest z dala’, ‘kto strzeże **duszy** swej, oddala się od nich’ (Prz 22:5).

19) współczesne znaczenie: נפשי בכפי – dosł. ‘moja dusza jest ciągle w mojej dłoni’, ‘podjąć się wielkiego ryzyka/wyzwania’, ‘podejmować trudne decyzje’; biblijne נַפְשִׁי בְּכַפִּי תָמִיד – ‘Moje **życie** jest w ciągłym niebezpieczeństwie, **Dusza** moja jest w ustawicznym niebezpieczeństwie’ (Ps 119:109).

21) współczesne znaczenie: השליך את נפשו מנגד – ‘narażać się’, ‘ryzykować’, ‘robić coś z narażeniem życia’, ‘poświęcić się’, ‘narażić się na niebezpieczeństwo’; biblijne וַיִּשְׁלֹךְ אֶת-נַפְשׁוֹ מִנֶּגֶד – dosł. ‘rzucił swoją duszę naprzeciw’, ‘**życie** swoje narażał’, ‘podał **duszę** swą w niebezpieczeństwo’ (Sdz 9:17).

W tych powiedzeniach termin *nefesz* jest najczęściej tłumaczony jako ‘życie’.

II. Witalność

13) współczesne znaczenie: משיב נפש – ‘orzeźwić’, ‘odświeżyć’, ‘dodać sił’, ‘pokrzepić’, przenośnie: ‘uratować życie’, ‘ocalić mu życie’, dosł.: ‘przywrócić duszę’; biblijne וַנִּפֶּשׂ אֶת-יְהוָה – dosł. ‘duszę panów swych przywraca’, ‘**dusze** panów swych ochładza’, ‘**ducha** panu orzeźwia’, ‘dodaje sił’ (Prz 25:13).

W tych powiedzeniach termin *nefesz* jest tłumaczony jako ‘dusza’ lub ‘duch’.

III. Stan ducha

4, 8, 15, 16, 18, 22, 23

4) Wyrażenie: *מר נפש* – ‘rozdrażniony’, ‘rozgoryczony’, ‘zły’: *הַמָּה נָפֶשׁ וּמָרִי* – ‘są rozgoryczeni’, ‘serca zajązzonego’ (2Sm 17:8).

8) współczesne *טוב מראה עיניים מהלוך נפש* – w przekładzie bliskim oryginałowi: ‘lepsze jest widzenie oczu od wyobrażenia **duży**’, znaczenie: ‘to, co widziemy, jest słuszniejsze od tego, co sobie wyobrażamy’, ‘coś konkretnego, istotnego’, ‘lepiej jest coś widzieć, niż to sobie wyobrażać’, ‘lepszy jest konkretny od pomysłu’; biblijne *טוב מראה עיניים מהלוך נפש* – ‘Lepsze jest to, na co oczy patrzą, niż nie zaspokojone **pragnienie**’. ‘Lepiej jest co oczyma widzieć, niżeli tego **żądać**’ (Koh 6:9).

הלוך נפש – dosł. ‘chodzenie **duży**’ oznacza: ‘stan **ducha**’, ‘myśl, pomysł, zamysł’, ‘wyobraźnia’, ‘fantazja’.

15) współczesne *השתוחהה נפשו* – dosł. ‘jego **duża** schyliła się [aż do ziemi]’ oznacza stan ducha człowieka przygnębionego, przybitego, o niskim morale, złamanego, bez kręgosłupa, a nawet żałosnego; biblijne *נָפְשִׁי תִשְׁתַּחֲוֶה* – ‘we mnie samym **duża** jest zgnębiona’, ‘**duża** moja tęskni sobie we mnie’ (Ps 42:7, por. Ps 44:26).

16) współczesne *שחה לעפר נפשו* – dosł. ‘skłoniła się do ziemi jego **duża**’ oznacza: ‘być poniżonym, upokorzonym, przygnębionym, przybitym, pokornym i uniżonym’; biblijne *נָפְשִׁי לְעֶפֶר נִשְׁחָה* – ‘**duża** nasza pograżyła się w prochu’, ‘potłoczona jest aż do prochu **duża** nasza’, ‘**душа** наша унижена до праха’ (Ps 44:26, por. Ps 42:7).

18) wyrażenie *נפש עד מים* oznacza beznadziejność, dosł. ‘woda doszła aż do **duży**’: ‘upadła wszelka nadzieja, przebrała się miarka, wielkie zmartwienie, pograżyć się w rozpacz, biblijne *עַד־נֶפֶשׁ מַיִם* – ‘woda mi sięga po **szyję**, przyszedł wody aż do **duży** mojej’ (Ps 69:2).

22) współczesne znaczenie: *תקצר נפשו למות* – ‘być niecierpliwym’, ‘nie móc znieść czegoś’, ‘gardzić życiem’, ‘życie straciło sens’, ‘obrzydło mu’, ‘ciężko stało mu się na **duży**’, ‘załamać się’, biblijne: *נָפְשִׁי לְמוֹת וְתִקְצֵר* tłumaczone jako ‘śmiertelne wyczerpanie’, ‘zemdlą **duża** jego na śmierć’ (Sdz 16:16, por. Sdz 16:30; 1Krl 19:4).

23) znaczenie: *תמות נפשי עם פלישתים* – ‘umieram’, ‘ginę’, zwrot określa sytuację beznadziejną, bez wyjścia, biblijne *נָפְשִׁי עִם־פְּלִשְׁתִּים* – dosł. ‘Niech umrze moja **duża** z Filistynami’, ‘Niech **zginę** wraz z Filistynami’ (Sdz 16:30, por. Sdz 16:16, 1Krl 19:4).

W tych powiedzeniach termin *nefesz* jest tłumaczony jako ‘dusza’ lub niekiedy jako ‘duch’.

IV. Pragnienia, uczucia

1, 3, 17

1) znaczenie: שואל את נפשו למות – ‘stracić nadzieję’, ‘zrezygnować’, ‘być w rozpacz’, ‘życzyć sobie **śmierci**’, ‘kończyć z **życiem**’, biblijne לְמוֹת אֶת־נַפְשִׁי – ‘pragnął **umrzeć**’, ‘życzył sobie **śmierci**’ (1Krl 19:4; Sdz 16:16; Sdz 16:30).

3) zwroty: וְנִקְשְׂרָה נַפְשִׁי i נִקְשְׂרָה אֶת־נַפְשִׁי bliskie są innemu, bardziej znanemu powiedzeniu וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמִוֶּדְךָ – ‘będziesz miłował bliźniego swego jak siebie samego’ (Kpł 19,18).

‘**dusza** Jonatana przyłączyła się całkowicie do duszy Dawida. Pokochał go Jonatan tak jak samego siebie’ (1Sm 18:1).

17) współczesne znaczenie: נפש צמאה – dosł. ‘spragniona dusza’, ‘pragnienie poznania Mądrości’, ‘wewnętrzne pragnienie czegoś’, ‘łaknienie czegoś’, ‘tęsknota za czymś’; biblijne לְדֹן נַפְשִׁי – ‘Ciebie pragnie moja **dusza**’, ‘pragnie cię **dusza** moja’ (Ps 63:2).

W tych powiedzeniach termin *nefesz* jest tłumaczony jako ‘dusza’, ‘sam człowiek’ i wyjątkowo jako ‘pragnienie śmierci’.

V. Przyjemności – odmowa przyjemności

7, 9

7) współczesne znaczenie: לְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה – ‘odmawiać sobie’, ‘pozbawiać się przyjemności’, ‘oszczędzać’, ‘redukować’; biblijne אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה – ‘**du-szy** swej odmawiam rozkoszy’, ‘**żywotowi** swemu ujmuję dobrego’ (Koh 4:8).

9) współczesne znaczenie: עֵינָה אֶת־נַפְשִׁי – ‘pościć’, ‘umartwiać się’, ‘poświęcać się’, ‘karać siebie samego’, biblijne אֶת־נַפְשִׁי בְּיָמָם – ‘Będziecie w tym dniu **pościć**’, ‘trapić będziecie **dusze** wasze’, ‘umartwiać będziecie wasze **dusze**’ (Kpł 16:31).

W tych powiedzeniach termin *nefesz* wyrażający ‘umartwienie’ jest tłumaczony zwykle jako ‘dusza’, ‘życie’ lub oddawany jest przez zaimek zwrotny ‘sam sobie’.

VI. Mądrość życiowa – postrzeganie świata

8, 11, 12, 14

8) współczesne טוב מראה עיניים מהלוך נפש – w przekładzie bliskim oryginałowi: ‘lepsze jest widzenie oczu od wyobrażenia **duszy**’, znaczenie: ‘to, co widzimy, jest słuszniejsze od tego, co sobie wyobrażamy’, ‘coś konkretnego, istotnego’, ‘lepiej jest coś widzieć, niż to sobie wyobrażać’, ‘lepszy jest konkretny od pomysłu’; biblijne טוב מראה עיניים מהלוך נפש – ‘Lepsze jest to, na co oczy patrzą, niż nie zaspokojone **pragnienie**’. ‘Lepiej jest co oczyma widzieć, niżeli tego **żądać**’ (Koh 6:9).

הלוך נפש – dosł. ‘chodzenie **duszy**’ oznacza: ‘stan **ducha**’, ‘myśl, pomysł, zamysł’, ‘wyobraźnia’, ‘fantazja’.

11) współczesne נוצר פיו שומר נפשו – dosł. ‘strzegący swych ust pilnuje swojej duszy’, ‘ogrodzeniem dla mądrości jest milczenie’, ‘życie i śmierć zależą od języka’, biblijne נוצר פיו שומר נפשו – ‘Kto ust swych strzeże - ten strzeże **życia**, Kto strzeże ust swych, strzeże **duszy** swojej’ (Prz 13:3).

12) współczesne שמר נפשו (עצמו) – ‘być ostrożnym’, ‘strzec się’, ‘uważać na coś’, biblijne שמר נפשו (עצמו) – ‘Kto troszczy się o **siebie**, oddala niebezpieczeństwo’, ‘kto **życia** strzeże, ten od nich jest z dala’, ‘kto strzeże **duszy** swej, oddala się od nich’ (Prz 22:5).

14) współczesne לא נשא לשווא נפש – ‘nie przysięgać fałszywie’, ‘dotrzymywać obietnicy’ oraz bez negacji נשא לשווא נפש – ‘fałszywie przysięgać’, ‘nie dotrzymywać obietnicy’; biblijne לא נשא לשווא נפש – dosł. ‘nie podniósł na próżno swojej duszy’, ‘nie skłania ku marność **duszy** swej’, ‘nie skłonił swej **duszy** ku marnośćom’ (Ps 24:4).

W tych powiedzeniach termin *nefesz* jest tłumaczony zwykle jako ‘dusza’, ale też jako ‘życie’ lub wyraża go zaimek zwrotny: ‘siebie’, ‘sobie’ itp. Wyraża zwykle żądanie, pragnienie lub pożądanie. Może też oznaczać ‘przysięgać fałszywie’, ‘nie dotrzymywać obietnicy’.

VII. Wrażliwość – empatia

10

10) współczesne יודע צדיק נפש בהמתו – ‘dobry człowiek rozumie potrzeby drugiego’; ‘jest wyczulony na potrzeby od niego zależne, potrzeby,

powodzenie, pomyślność, ‘wrażliwy na niedolę’, ‘miara miłosierdzia’, ‘empatia’, biblijne **יִדְעַ צְדִיק נֶפֶשׁ בְּהֶמְתּוֹ** – ‘Prawy uznaje potrzeby swych bydła’, ‘Sprawiedliwy ma na pieczy **żywoł** bydłątką swego’ (Prz 12:10).

Tutaj termin *nefesz* wyraża wrażliwość wobec ludzi lub zwierząt, jest tłumaczony jako ‘potrzeby’, ‘powodzenie’, ‘pomyślność’, ‘życzliwość’, ‘współczucie’, ‘miłosierdzie’.

VIII. Przywiązanie

3, 20

3) zwrot: **נִקְשְׁרָה נֶפֶשׁוֹ** – ‘**Dusza** Jonatana przylgnęła całkowicie do duszy Dawida’ (1Sm 18:1).

20) współczesne znaczenie biblijnego zwrotu **נֶפֶשׁוֹ קְשֻׁרָה בְּנֶפֶשׁוֹ** – dosł. ‘jego dusza jest przywiązana do jego duszy’: ‘przywiązanie’, ‘umiłowanie Prawdy’, ‘męska przyjaźń’, biblijne (Rdz 44:30).

Tutaj termin *nefesz* wyraża przede wszystkim przywiązanie. W przekładach idiomów używa się naprzemiennie wyrazów ‘dusza’ i ‘życie’.

IX. Niecierpliwość

22

22) współczesne znaczenie: **תִּקְצַר נֶפֶשׁוֹ לָמוּת** – ‘być niecierpliwym’, ‘nie móc znieść czegoś’, ‘gardzić życiem’, ‘życie straciło sens’, ‘obrzydło mu’, ‘ciężko stało mu się na duszy’, ‘załamać się’, biblijne: **וַתִּקְצַר נֶפֶשׁוֹ לָמוּת** tłumaczone jako ‘śmiertelne wyzerpanie’, ‘zemdlala **dusza** jego na śmierć’ (Sdz 16:16, por. Sdz 16:30; 1Krl 19:4).

Termin *nefesz* tłumaczony jako ‘dusza’, ‘pogarda życia’, ‘śmierć’.

X. Niebezpieczeństwo – ryzyko

19, 21, 24

19) współczesne znaczenie: נפשי בכפי – dosł. ‘moja dusza jest ciągle w mojej dłoni’, ‘podjąć się wielkiego ryzyka/wyzwania’, ‘podejmować trudne decyzje’; biblijne נַפְשִׁי בְּכַפִּי תָמִיד – ‘Moje **życie** jest w ciągłym niebezpieczeństwie, **Dusza** moja jest w ustawicznym niebezpieczeństwie’ (Ps 119:109).

21) współczesne znaczenie: השליך את נפשו מנגד – ‘narażać się’, ‘ryzykować’, ‘robić coś z narażeniem życia’, ‘poświęcić się’, ‘narazić się na niebezpieczeństwo’; biblijne וַיִּשְׁלֹךְ אֶת־נַפְשׁוֹ מִמֶּגֶד – dosł. ‘rzucił swoją duszę naprzeciw’, ‘**życie** swoje narażał’, ‘podał **duszę** swą w niebezpieczeństwo’ (Sdz 9:17).

24) współczesne znaczenie: שם נפשו בכפו – dosł. ‘włożył swoją duszę do swojej dłoni’ znaczy ‘narażać się’ (Cohen 1991: 190), biblijne וַיִּשֶׂם אֶת־נַפְשׁוֹ בְּכַף – ‘narażał swoje życie’ (1Sm 19:5).

Termin *nefesz* tłumaczony jako ‘życie’ lub ‘dusza’ wyraża w idiomach ‘niebezpieczeństwo’, ‘ryzyko’, ‘zagrożenie’.

W omawianych idiomach i powiedzeniach biblijnych wyrażających życie lub śmierć, vitalność, stan ducha, pragnienia, uczucia, wrażliwość, empatię, przyjemności lub odmowę przyjemności, przywiązanie, niecierpliwość, niebezpieczeństwo, ryzyko, ale także mądrość życiową i postrzeganie świata wyraz *nefesz* jest zwykle tłumaczony dosłownie jako ‘dusza’ lub przenośnie jako ‘życie’, ‘źródło życia’, w tym także jako ‘pogarda życia’, a nawet ‘śmierć’ (80%). W mniejszym stopniu występuje w znaczeniu ‘duch’ (10%). Niekiedy jest wyrażany przez zaimek zwrotny ‘sam sobie’, ‘siebie’ (10%). Pojmowanie terminu *nefesz* bardziej jako ‘życie’ (lub ‘brak życia’) niż jako ‘duch’ nie jest żadnym zaskoczeniem. Przypomnijmy, że *nefesz* w Biblii hebrajskiej odnosi się do osoby, istoty cielesnej, a nawet występuje w znaczeniu ‘ciało’ w kontekście ludzkich zwłok jako *nefesz met* – ‘ciało zmarłego’². Tak pojmowany termin *nefesz* w większości badanych idiomów odnosi się do vitalności i życia, jego braku lub zagrożenia.

² Lb 6:6. Por. Marcinkowski 2016: 80. Współczesna kogniastyka – jak pisze Kamil Popowicz – woli rozróżniać między mózgiem a umysłem, a nie między ciałem a duszą, choć idea jest ta sama, por. Popowicz 2016: 94.

Wykaz skrótów

Bible Works 8 – Software for Biblical Exegesis & Research

Biblia hebrajska:

WTT – *Leningrad Hebrew Old Testament*

CGM – *Targum Cairo-Geniza Morphology*

Przekład polski:

BGP – *Biblia Gdańska* (1632)

BTP – *Polish Biblia Tysiąclecia*, Wydanie 4. (1965/84)

Przekład angielski:

NAS – *New American Standard Bible with Codes* (1977)

KJV – *King James* (1611/1769) with Codes

TNK – *JPS Tanakh* (1985)

Przekład niemiecki:

ELB – *Revidierte Elberfelder* (1993)

Przekład rosyjski:

RSO – *Russian Synodal Orthodox Version*

CRV – *Contemporary Russian Version*

The Responsa Project CD 23 Plus, 2015, Bar-Ilan University.

Bibliografia

Alcalay Reuven, 1996, *The complete Hebrew-English dictionary*, Tel-Aviv: Chemed Books – Yedioth Ahronoth.

Biblia Hebraica Stuttgartensia, 1969 i n., editio funditus renovata, red. Karl Elliger, Wilhelm Rudolph, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, 1976, Warszawa: Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne.

Biblia Tysiąclecia, 1980, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, 3. wyd., Poznań–Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum.

Cohen Tuvya, 1991, *Niwon iwri chadasz*, Tel-Aviv: Hotsaat Sefarim.

Dalman Gustaf H., 1938, *Aramäisch-neuhebräisches Handwörterbuch zu Targum, Talmud und Midrasch*, Göttingen: J. Kauffmann.

Enciclopedia Miqra'it, 'ocar hajedi'ot 'al haMiqra' utqufato, 1950–1989 (710–749), Jeruzalaim: Mossad Bialik.

Encyclopaedia Judaica, 1971–1972, t. 1–16, t. 17 (Supplement), 1982, Jerusalem: Keter Publishing House.

- Gesenius Wilhelm, 1899, *Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig: Friedrich Christian Wilhelm Vogel.
- Jastrow Marcus, 1950, *A dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the midrashic literature*, t. 1–2, New York: Pardes Publishing House.
- Köhler Ludwig, Baumgartner Walter, 1958, *Lexicon in Veteris Testamenti Libros + Supplementum*, Leiden: E.J. Brill.
- Marcinkowski Roman, 2016, *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, 2016, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 79–92.
- Popowicz Kamil, 2016, *Troista natura człowieka w świetle twierdzeń o niezupełności Gödla*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, 2016, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 93–104.
- Yahav Dan, 1999, *Tanach jom jom*, Tel-Aviv: Tammuz Publishers.

The soul in Hebrew idioms and Biblical sayings

Summary

The aim of this chapter is to broaden and deepen the understanding of the soul in Judaism, which was the topic of my paper presented at the first conference that opened the series entitled *Anthropological and Linguistic Images of the Soul in Intercultural Perspective*. At the previous event, I presented the main Hebrew terms describing the soul and defined them by taking into consideration the differences between Biblical and Rabbinic Judaism. In this chapter, I only focus on the Hebrew Bible and – in more detail – on the understanding of the Hebrew term *nefesh* and its use in popular Hebrew idioms and sayings originating from the language of the Bible. In order to make them easier to understand, some more interesting examples are first presented in the original context and then in translations into Polish, English, German and Russian.

Keywords: soul, Hebrew idioms, the Bible, translation.

Rozdział 10

Paradoksy duszy chrześcijańskiej w świetle dylematów przekładowych

Renata Grzegorczykowa

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Rozdział zawiera analizę tekstów Ewangelii (Mt 10,39; 16,25 i J 12,25), poświęconych wezwaniu do zatracenia duszy (łac. *anima*, gr. *psyche*) przy jednoczesnym jej odzyskaniu. Polskie nowe tłumaczenia wprowadzają w miejsce słowa *dusza* słowo *życie*, co zostało spowodowane dwuznacznością słowa *anima*. Analiza użycia tego słowa w Biblii prowadzi do wniosku, że właściwsze jest pozostawienie w tym kontekście słowa *dusza*. Istotą omawianego paradoksu jest bowiem konieczność odrzucenia postaw egoistycznych, swojego 'ja' (a więc swojej „duszy”, zdeterminowanej indywidualnym ciałem), jako warunku odzyskania „prawdziwej”, oczyszczonej duszy.

Słowa kluczowe: Biblia, Ewangelie, teolingwistyka, przekład, semantyka, tekst sakralny, dusza.

10.1. Paradoks semantyczny w tekstach ewangelistów: ocalenie duszy przez jej zatracenie

Odczytanie właściwego sensu przekazu religijnego, zawartego w tekstach Pisma św., wiąże się z pokonaniem trudności przekładu, z wyborem odpowiedniego znaczenia słowa z tekstu przekładanego i znalezieniem słowa odpowiadającego temu znaczeniu w przekładzie. Ten wybór podporządkowany jest całości przekazu, dążeniu do jego spójności, a więc ostatecznie sprowadza się do pewnej interpretacji, znajdującej wyraz w formie przekładu.

Tak dzieje się z pewnymi fragmentami Pisma św. dotyczącymi pojęcia duszy. Chodzi o dwa teksty Ewangelii św. Mateusza (10,39 i 16,25) oraz paralelny tekst Ewangelii św. Jana (12,25). W tekstach tych mowa jest o zatraceniu („zgubieniu”, nienawidzeniu) duszy i jednocześnie jej odzyskaniu (odnalezieniu, ocaleniu). Jest to bardzo trudny, a jednocześnie niezmiernie ważny, niepokojący swoją radykalnością, fragment przekazu ewangelicznego, dodatkowo zaciemniony przez niejasności tłumaczenia. Sama idea samozatracenia obecna jest także w innych systemach religijnych i etycznych (np. w buddyzmie), jednakże, jak się wydaje, w chrześcijaństwie przybiera ona bardziej określoną postać.

W dalszym ciągu chciałabym poprzez analizę czysto filologiczną różnych wersji przekładowych tekstów św. Mateusza i św. Jana spróbować dotrzeć do istoty zawartego w tych tekstach przekazu.

10.2. Kłopoty z tłumaczeniem

Oryginalną podstawą wszystkich tłumaczeń na języki nowożytnie jest tekst łaciński i grecki Ewangelii. W tekstach tych na oznaczenie interesującego nas pojęcia użyty jest wyraz *anima* i *psyche*. Oba słowa są wieloznaczne, co stało się podstawą rozbieżności w tłumaczeniach. Podaję poniżej tekst łaciński według Neowulgaty, dodając zdanie poprzedzające (i niekiedy następujące) jako kontekst ułatwiający zrozumienie przekazu.

Mt 10,38–39:

38 Qui non accipit crucem suam et sequitur me, non est me dignus.

39 Qui invenerit **animam** suam, perdet eam; et qui perdiderit **animam** suam propter me, inveniet eam.

Mt 16,24–26:

24 Tunc Iesus dixit discipulis suis: Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me.

25 Qui enim voluerit **animam** suam salvam facere, perdet eam; qui autem perdiderit **animam** suam propter me, inveniet eam.

26 Quid enim prodest homini, si mundum universum lucretur, animae vero suae detrimentum patiatur? Aut quam dabit homo commutationem pro **anima** sua?

J 12,24–25:

24 Amen, amen dico vobis: Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet; si autem mortuum fuerit, multum fructum affert.

25 Qui amat **animam** suam, perdit eam; et, qui odit **animam** suam in hoc mundo, in vitam aeternam custodiet eam.

Najstarsze polskie tłumaczenia oddają łaciński wyraz *anima* jako *dusza*. Tak jest w Biblii Jakuba Wujka (1599):

Mt 10,39:

Kto znalazł **duszę** swoją, straci ją, a kto by utracił **duszę** swą dla mnie, najdzie ją.

Mt 16,24–26:

Bo kto by chciał zachować **duszę** swoją, straci ją, a kto by stracił **duszę** swoją dla mnie, najdzie ją. Bo cóż pomoże człowiekowi, jeśli by wszystko świat zyskał, a na **duszy** swej szkodę podjął? Albo co za odmiannę da człowiek za **duszę** swoją?

J 12,24–26:

Jeśli ziarno pszeniczne wpadwszy w ziemię nie obumrze, samo zostawa, lecz jeśli obumrze wielki owoc przynosi. Kto miłuje duszę swą, traci ją, a kto nienawidzi dusze swojej na tym świecie, ku wiecznemu żywotowi strzeże jej.

Natomiast tłumaczenia nowsze, korzystając z tego, że wyraz *anima* oznacza także ‘życie’, wprowadzają zamiast *duszy* – *życie*. Tak jest przede wszystkim w Biblii Tysiąclecia (1995), co widać w poniższym zestawieniu:

Mt 10,38–39:

38. Kto nie bierze swego krzyża, a idzie za mną nie jest mnie godzien.

39. Kto chce znaleźć swe **życie**, straci je, a kto straci swe **życie** z mego powodu, znajdzie je.

Mt 16,24–26:

Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze samego siebie, niech weźmie krzyż swój i mnie naśladuje. Bo kto chce zachować swoje **życie**, straci je, a kto straci swe **życie** z mego powodu, znajdzie je. Cóż bowiem za korzyść odniesie człowiek, choćby cały świat zyskał, a na swej **duszy** szkodę poniósł? Albo co da człowiek w zamian za swoją **duszę**?

J 12,24–26.

Jeśli ziarno pszenicy wpadłszy w ziemię nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity. Ten, kto kocha swoje **życie**, traci je, a kto nienawidzi swego **życia** na tym świecie zachowa je na życie wieczne.

Także inne nowe tłumaczenia oddają łaciński wyraz *anima* jako *życie*, np. w Biblii Paulińskiej (2005) analizowane fragmenty brzmią następująco:

Mt 10,39: Kto znajduje swoje **życie**, straci je, ten zaś kto straci swe **życie** z mego powodu, znajdzie je.

Mt 16,25: Kto chce ocalić swoje **życie**, straci je, a kto straci swe **życie** z mego powodu, znajdzie je.

J 12,25: Kto kocha swoje **życie** traci je, ten zaś co nie przecenia swojego **życia** na tym świecie, zachowa je na życie wieczne.

Podobnie nowe tłumaczenia Biblii na współczesne języki nowożytnie wprowadzają jako odpowiedniki łacińskiego wyrazu *anima* dzisiejsze wyrazy oznaczające ‘życie’, np. ang. *life* (New Testament 1962), fr. *la vie* (Bonnes Nouvelles 1971). Jedynie współczesna Biblia rosyjska, i oczywiście dawna starocerkiewna, zachowują pierwotny wyraz *dusza*.

Jest niezmiernie interesujące i znamienne, że najnowszy polski przekład ekumeniczny (*Cztery Ewangelie i Dzieje Apostolskie, Ekumeniczny Przekład Przyjaciół* 2011) wraca w omawianych kontekstach do wyrazu *dusza*. Przytoczmy te bardzo piękne teksty, stanowiące dobry punkt wyjścia dalszych analiz:

Mt 16,24–25:

Jeśli kto chce iść za mną, niech się zaprze siebie i niech weźmie krzyż swój, i idzie w ślad za mną.

Kto bowiem chciałby zbawić **duszę** swoją, zgubi ją, kto zaś by stracił **duszę** swoją dla mnie, znajdzie ją.

J 12,24–25:

Jeśli ziarno pszeniczne, padłszy w ziemię, nie obumrze, samo pozostaje; jeśli zaś obumrze, wielki plon przynosi.

Kto miłuje **duszę** swoją, traci ją; a kto nienawidzi **duszy** swojej na tym świecie, na życie wieczne zachowuje ją.

Jakież wnioski płyną z powyższego zestawienia? Przede wszystkim, jak się wydaje, zamiana *duszy* na *życie* zmniejsza na pozór paradoksalność myśli: 'utrata' będąca jednoczesnym 'odzyskaniem'. Prawda ta staje się zrozumiała w przypadku życia biologicznego: można bowiem stracić życie biologiczne a zyskać życie wieczne, jak to ma miejsce np. przy śmierci męczenników. Jednakże nie we wszystkich kontekstach chodzi o życie biologiczne. Tam, gdzie jest mowa o „miłości swojego życia”, chodzi bardziej o „miłość” siebie i swoich spraw, skupienie na sobie. Pozostaje więc nadal niejednoznaczność pojęcia 'życie', którą trzeba rozwikłać, żeby zrozumieć sens przekazu.

W dalszym ciągu chciałabym przyjrzeć się właściwościom semantycznym wyrazu *anima*, który stanowi punkt wyjścia dla wyrazów *dusza* i *życie*, co pozwoli ostatecznie podjąć próbę odpowiedzi na pytanie o sens wezwania do samozatraty duszy czy życia, samozatraty prowadzącej jednocześnie do ich ocalenia.

10.3. Źródła różnic w tłumaczeniach: nieookreśloność semantyczna nazw duszy

Wyraz *anima*, którego greckim odpowiednikiem jest *psyche*, a hebrajskim *nefes*, ma wiele znaczeń. Przede wszystkim, podobnie jak jego grecki i hebrajski odpowiednik, to 'powiew', 'powietrze', 'oddech, tchnienie', a wtórnie – 'siła życiowa', 'dusza' jako pierwiastek rozumny w człowieku, siedlisko myśli, uczuć i wszelkich przeżyć psychicznych. Etymologicznie (por. Ernout, Meillet 1939) *anima* wiąże się z skr. *ani-ti* 'oddychać'; rdzeń ten o tym samym znaczeniu pojawia się też w gockim.

Jeśli więc wyraz *anima* zaczął oznaczać 'życie', to było to przede wszystkim indywidualne życie człowieka (lub zwierzęcia) jako istoty żyjącej, pierwiastek

życia kształtujący tę jednostkę, a więc życie rozumiane jako właściwość jednostkowego żywego organizmu. Oprócz wyrazu *anima* istniał w łacinie inny wyraz oznaczający 'życie', mianowicie *vita*, odnoszący się do życia ogólnie pojętego, jego trwania, przebiegu, warunków życia. W łacińskim tekście Starego i Nowego Testamentu bardzo wyraźnie widoczne jest rozgraniczenie semantyczne tych dwóch wyrazów: *anima* dotyczy życia jednostki, jej istoty, jest jakby synonimem pojęcia 'ja', 'ja sam', 'on', 'on sam' np. *ocalić me życie* ('mnie') – *salvare animam meam* (Rdz 18,19); *Czyhają na me życie* ('na mnie') – *Quaerebant animam meam* (Wj 38, 13); *Pan podtrzymuje me życie* ('mnie') – *anima mea* (Ps 54,6); *Strzeż mojego życia* ('mnie') – *Custodi animam meam* (Ps 86,2); *Czyhali na życie dziecięcia* – *Quaerebant animam pueri* (Mt 2,20).

Natomiast rzeczownik *vita* używany jest wtedy, gdy chodzi o życie rozumiane ogólnie (bez powiązania z określoną jednostką), gdy wskazane jest jego trwanie, przebieg, początek, koniec, np. *drzewo życia* – *lignum vitae* (Rdz 1,22); *tchnienie życia* – *spiritus vitae* (Rdz 6, 17); *ścieżka życia* – *via vitae* (Ps 16,11); *W Tobie jest źródło życia* – *fons vitae* (Ps 36,10); *przez wszystkie dni mojego życia* – *omnibus diebus vitae meae* (Ps 27,1); *Wąska brama prowadzi do życia* – *Angusta porta ducit ad vitam* (Mt 7,14); *życie wieczne* – *vita aeterna*.

Z tych zestawień widać wyraźnie, że *anima*, rozumiana jako życie indywidualne określonej jednostki, utożsamiana jest z samym jestestwem tej jednostki: *Uratuj moją duszę, uratuj moje życie* to 'uratuj mnie'. Pojęcia 'duszy' i 'życia' w tym rozumieniu są więc bardzo sobie bliskie.

Podobna niejednoznaczność dotyczy greckiego słowa *psyche* (odpowiednika łacińskiego słowa *anima*), które pierwotnie oznaczało również 'tchnienie, oddech', a wtórnie zaczęło odnosić się do 'pierwiastka życia', 'istoty żywej' (przede wszystkim człowieka), do tego, co stanowi istotę duchową tej jednostki, a więc jej 'duszę'. Oprócz życia rozumianego jednostkowo (*psyche*) greka znała nazwę życia rozumianego ogólnie (*zoe*) i nazwę życia rozumianego bardziej praktycznie (*bios* – 'warunki życia, utrzymanie potrzebne do życia').

Jeszcze trudniej jest określić właściwości semantyczne wyrazów oznaczających 'duszę' w hebrajszczyźnie. Istnieje w tym języku kilka nazw równoległych, często używanych zamiennie (por. Marcinkowski 2016). Są to: *neszama* 'tchnienie, oddech', 'życie'; *ruach* 'wiatr, powietrze', 'coś ożywiającego' i *nefesz* 'oddech, tchnienie, indywidualna zasada'.

Nazwy te, choć czasem używane zamiennie, wyraźnie się różnicują. *Ruach* 'wiatr' to duch nieograniczony jednostkowo, wiejący skąd chce i dokąd chce, jakby tchnienie Boga: „Duch Boży unoszący się nad wodami” w pierwszym Dniu Stworzenia (Rdz 1,2) to właśnie *ruach*.

Natomiast *nefesz* to 'oddech, życie jednostki indywidualnej', 'dusza istoty żywej'. Jak pokazały badania frazeologizmów ze słowem *nefesz* (Marcinkowski, *Dusza w hebrajskich idiomach i powiedzeniach biblijnych*, w niniejszym tomie) frazeologizmy te służą do mówienia o życiu i śmierci jednostki, o różnych stanach psychicznych: smutku, radości, tęsknocie, przygnębieniu, odwadze i in., a także

o zachowaniach człowieka: podejmowaniu ryzyka, zachowaniu rozważnym, liczeniu się ze skutkami swoich czynów. Słowo *nefesz* odnosi się więc do człowieka, jego osoby.

W sumie, jeśli przyjąć tłumaczenie wyrazu *anima* jako *życie*, trzeba pamiętać, że chodzi o życie specyficznie pojęte, rozumiane jako ‘czyjeś życie’, ‘czyjeś ja’, ‘wszystko to, co jest związane z czyjąś osobą’, ‘co stanowi o tożsamości czyjejś osoby, czyjegoś ja’. Takie rozumienie ‘życia’ zbliża się do pojęcia ‘duszy’. Więc wydaje się, że może lepiej zachować w tłumaczeniu tego fragmentu pierwotny wyraz *dusza*, tak jak proponuje tzw. Ekumeniczny Przekład Przyjaciół (*Cztery Ewangelie i Dzieje Apostolskie, Ekumeniczny Przekład Przyjaciół* 2011).

10.4. Poszukiwanie właściwego sensu

Cóż więc ostatecznie znaczy analizowana antynomia o ztracie własnej duszy czy własnego życia jako warunku jednoczesnego ich odzyskania? Właściwy trop wskazują konteksty towarzyszące, a więc przede wszystkim Janowe zdanie o „ziarnie, które musi obumrzeć, aby wydać plon obfity” i Mateuszowe słowa o „zaparciu się siebie i wzięciu swojego krzyża” (swojego losu). Skupienie na sobie, szukanie „swego” (swojego pożytku, swojej racji) wyklucza przyniesienie prawdziwego owocu. Potrzebne jest „obumarcie sobie” (wyłączenie własnych ambicji i korzyści), aby dzieło było moralnie czyste. Jakże potwierdzają tę prawdę liczne przykłady działań społecznych, początkowo bardzo pozytywnych moralnie, zorientowanych na prawdę i dobro wspólne, których wartość została zaprzeczona z chwilą, gdy pojawiły się w nich osobiste ambicje czy chęć dominacji, prowadzące do konfliktów i rozłamów.

Ta sama myśl obecna jest w obrazie zaparcia się siebie (wyrzeknięcia się samego siebie), tzn. odwrócenia się od siebie, odrzucenia wszystkiego, co jest motywowane egoistycznie, pragnieniem własnego sukcesu, własnej korzyści, dążeniem do własnej wielkości.

Z tego względu właściwsze wydaje się pozostawienie w tłumaczeniu dawnego wyrazu *dusza*, bo dusza w rozumieniu chrześcijańskim to ‘ duchowa istota określonego człowieka’, ale silnie uwarunkowana cieleśnie, zrośnięta z jednostkowym, niepowtarzalnym ciałem, a więc jest to owo ‘ja’ człowieka, w którym odgrywają rolę „pożądliwości ciała i umysłu”, różne egoistyczne pragnienia posiadania rzeczy materialnych i władzy (dominacji nad innymi). Dopiero wyzwolenie od nich („utrata” tak rozumianej duszy) daje czystość intencji: „odzyskanie (ocalenie) duszy”.

10.5. Dwa rozumienia wezwania do samozatruty

Pierwsze rozumienie, ściśle religijne, dotyczy stosunku człowieka do Boga, odnosi się do pewnego stanu mistycznego, który polega na odejściu od swojego 'ja' i utożsamieniu się z Rzeczywistością Transcendentną, na zatraceniu się, „rozpłynięciu” w Bogu. Różne są językowe środki opisywania tego stanu duchowego. Św. Paweł mówi wprost o utożsamieniu z Chrystusem: „Już żyję nie ja, lecz żyje we mnie Chrystus”.

Ale wezwanie do wyzwalającej (ocalającej) samozatruty można rozumieć także w perspektywie moralnej. Wówczas zatracenie własnej duszy, własnego życia polegałoby na odwróceniu się od siebie, jakby zapomnieniu o sobie, o własnym interesie, własnych korzyściach, a zwróceniu się całkowitym ku innym ludziom: jest to ideał życia dla innych, uczynienia ze swojego życia daru dla innych. Wydaje się to najbardziej zgodne z obrazem obumarcia ziarna, które wraz z własną śmiercią, a więc odrzuceniem swoich pożądań i korzyści, przynosi owoc obfity: zyskuje życie dla innych i zyskuje wartość moralną. Kto traci swoją duszę, swoje życie, odwracając się od nich, zapominając o nich, zyskuje je, ocala je. Kto nie przywiązuje wagi do swojego życia, swoich spraw, wyrzeka się swojej duszy (swoich pożądań i korzyści), ocala swą duszę na życie wieczne.

Wykaz skrótów

- Biblia – *Knigi Svjaszczennogo Pisanija Vetchogo i Novogo Zaveta*, 1973, Bruxelles.
 Biblia Paulińska – *Pismo Święte Nowego Testamentu i Psalmy najnowszy przekład z języków oryginalnych z komentarzem*, 2005, Częstochowa: Edycja św. Pawła.
 Biblia Tysiąclecia – *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, 1965–2000, w przekładzie z języków oryginalnych, Poznań: Wydawnictwo Pallottinum.
 Biblia Wujka – *Wujek Jakub*, 1593, *Nowy Testament Pana naszego Jezusa Christusa. Znowu z łacińskiego i z greckiego na polskie wiernie a szczerze przełożony [...]*, Kraków: Druk. Łazarzowa, nakł. S. Karnkowski.
 New Testament – *The New English Bible, New Testament*, 1962, Oxford: Oxford University Press.
 SKŁP – *Słownik kościelny łacińsko-polski*, opr. Alojzy Jougan, Poznań: Księgarnia św. Wojciecha, 1958.
 Wulgata – *Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio* (Neovulgata 1979).

Bibliografia

- Bonnes Nouvellles Aujourd'hui, Le Nouveau Testament traduit en français courant d'après le text grec*, 1971, London: Edité par les Sociétés Bibliques.

- Cztery Ewangelie i Dzieje Apostolskie, Ekumeniczny Przekład Przyjaciół*, 2011, Warszawa: wyd. Dr Henryk Ryszard Tomaszewski.
- Ernout Alfred, Meillet Antoine, 1939, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris: C. Klincksieck.
- Flis Jan, 1996, *Konkordancja Starego i Nowego Testamentu do Biblii Tysiąclecia*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.
- Marcinkowski Roman, 2016, *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, 2016, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Septuaginta. Id est Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes*, t. 1–2, 1965, Stuttgart: ed. A. Rahlfs.
- Wielki słownik grecko-polski Nowego Testamentu*, 2006, oprac. Remigiusz Popowski, wyd. IV, Warszawa: Oficyna Wydawnicza Vocatio.

The paradoxes of the Christian soul: A translation dilemma

Summary

This chapter presents an analysis of three verses from the Gospels (Matthew 10:39; 16:25; John 12:25) containing a paradoxical call: lose your soul (Lat. *anima*, Gr. *psyche*) so that you can regain it. New Polish translations of these verses replace the word *dusza* 'soul' with *życie* 'life' in order to avoid the ambiguity of the word *anima*. An analysis of the use of this word in the Bible leads to the conclusion that in this context it is appropriate to preserve the word *dusza* 'soul'. The essential element of the paradox under discussion is the necessity of rejecting egoistic attitudes, one's ego (in other words, one's soul, determined by one's own body) as a condition for regaining the "real", purified soul.

Keywords: Bible, Gospels, theolinguistics, translation, semantics, sacred text, soul.

Rozdiel 11

„Moja duša... dobre vie“: biblická definícia duše (hebr. *nefeš*, gr. *psyché*) a epistemológia vtelesnenej kognície – staroveký zdroj moderného konceptu?

Róbert Bohát

Ústav českého národního korpusu Filozofické fakulty
Univerzity Karlovy v Praze

Resumé

Je koncept „duše“ relevantný pre lepšie pochopenie ľudskej kognície? V protiklade s populárnymi predstavami dichotómie hmotného tela a nehmotnej duše, Biblia predkladá koherentný koncept „duše“ (hebr. *nefeš*, gr. *psyché*) ako *hmotnej jednoty*, v ktorej človek *je* dušou (nie *má* dušu). Konkordantná analýza 754 pasáží, v ktorých sa hebrejská *nefeš* objavuje v Starom zákone (SZ), a 102 pasáží gréckeho slova *psyché* v Novom zákone (NZ) ukazuje, že biblický korpus demýtizoval, „odkúzlil“ (Weber) pojem duše s veľmi zaujímavými dôsledkami nielen teologickými, sociokultúrnymi, psycholingvistickými a pedagogickými. Keď biblická duša „veľmi dobre vie“ (Žalm 139: 14, EvP), „vie“ či spoznáva nie v idealistickom, otelesnenom platónskom zmysle, ale – keďže je to celý *hmotný* človek ako živá bytosť – vie a spoznáva celostne, celou svojou telesnou bytosťou. Táto štúdia sa zaoberá možnými paralelami medzi starovekým biblickým pojmom duše a modernou vtelesnenou kogníciou, ako aj možnosťou, že SZ bol predchodcom moderného pojmu vtelesnenej kognície a jedným z najranejších zdrojov dokumentujúcich pôvod niektorých konceptuálnych metafor učenia.

Kľúčové slová: duša, biblická definícia, vtelesnená kognícia, konceptuálne metafory učenia (kognície), dualizmus, vtelesnený realizmus.

11.1. Úvod¹

„Čo je človek...?“ Táto žalmistova otázka zahŕňa nielen tajomstvo ľudskej hodnoty a identity, ale aj hádanky našej vlastnej kognície, ktorá skúma samu seba – i tej, ktorá píše tieto riadky (Žalm 8: 4 [E = 5], EP). Niektorí odpovedajú, že „rovnica“ človeka spočíva v dichotómii: hmotné telo plus nehmotná duša spolu tvoria ľudskú bytosť. „Je to vďaka svojej duchovnej duši, že celý človek má takú dôstojnosť aj vo svojom tele...“ (John Paul II 1996)². Také názory na „dualitu“, dvojakú prirodzenosť človeka (telo vz. duša), sa často označujú ako „kresťanské“ či „biblické“. Je to však naozaj tak?

Na opačnej strane mnohí, vrátane obhajcov modernej kognitívnej lingvistiky (a vtelesneného realizmu, „embodied realism“), argumentujú, že „hoci je tento pojem všeobecne rozšírený a ‚prirodzený‘, žiadna taká odtelená myseľ nemôže existovať. Nech ju už nazvete myslou či Dušou, čokoľvek, čo by myslelo a zároveň sa nezávisle vznášalo, je mýtus. Nemôže existovať.“ (Lakoff, Johnson 1999)³.

V príkrom protiklade k dualizmu duše a tela opisuje encyklopedické dielo *New Catholic Encyclopedia* biblický pohľad na dušu (v hebrejčine *nefeš*, v gréčtine *psyché*) takto: „*Nepes* [t. j. *nefeš*] je pojem s oveľa širším rozsahom, než naša ‚duša‘, znamená život (Ex 21.23; Dt 19.21) a jeho rôzne životné prejavy: dýchanie (Gn 35.18; Jb 41.13 [21], krv (Gn 9.4; Dt 12.23; Ž 140 (141).8), túžbu (2 Sm 3.21; Pr 23.2). Duša v S[tarom] z[ákone] neznamenať časť človeka, ale celého človeka – človeka ako živú bytosť. Podobne v N[ovom] z[ákone] značí ľudský život: život jednotlivca, vedomý subjekt (Mt 2.20; 6.25; Lk 12.22-23; 14.26; Jn 10.11, 15, 17; 13.37).“ (1967: 467, hranaté zátvorky pridané)⁴.

¹ Autor tejto štúdie by chcel v prvom rade poďakovať Ing. Jánovi Vechterovi, ktorý mu – ako fyzik biológovi – pomohol pred rokmi pochopiť nielen biblický pojem *duša*, ale aj princíp rešpektovania „medzi interpretácie“ pri práci s textom, prácu s konkordanciou a biblickým textom ako takým. Ďalšou inšpiráciou mi bol Mgr. Vladimír Rusó, od ktorého som sa naučil pracovať s pôvodnými textami Písma a ktorého krásna hudba zaznievala aj v prednese gréckych a hebrejských textov. Také bych rád poďakoval doc. PhDr. Ireně Vaňkové, CSc., Ph.D., a všetkým kolegom z lingvistického sdružení ANTROPOLINGVA na FF UK v Praze, ktorí mi pomohli se bližšie seznámit s prací Bartmínského a Lublinské školy kognitívnej etnolingvistiky. Nekonečnou vďečnosť cítim i vŕči své manželce a rodině – bez ich podpory by som prácu nemohol dokončiť a „moja duša“ by vedela oveľa menej. *Gratias. Toda. Eucharistó. SDG.*

² Preložené z angličtiny: “It is by virtue of his spiritual soul that the whole person possesses such a dignity even in his body.” (John Paul II 1996).

³ Preložené z angličtiny: “... as commonplace and ‘natural’ as this concept is, no such disembodied mind can exist. Whether you call it mind or Soul, anything that both thinks and is free-floating is a myth. It cannot exist.” (Lakoff, Johnson 1999).

⁴ Preložené z angličtiny: „*Nepes* [i.e. *nephesh*] is a term of far greater extension than our ‘soul,’ signifying life (Ex 21.23; Dt 19.21) and its various vital manifestations: breathing (Gn 35.18; Jb 41.13[21]), blood (Gn 9.4; Dt 12.23; Ps 140 (141).8), desire (2 Sm 3.21; Prv 23.2). The soul in the O[ld] T[estament] means not a part of man, but the whole man – man as a living being. Similarly, in

Takýto nedualistický pohľad v Biblii potvrdzuje aj Novotný (1956: 135) v *Biblickom slovníku*: „Základní výpovědi, od níž musíme vycházet, je Gn 2,7... Zde se nepraví, že člověk má duši, nýbrž že celý je duší, že jeho podstatou je duše. Kdo není duší, není člověkem. ... Je tedy duše vázána na tělo.“ (por. *Výklady ke Starému zákonu* 1991: 30–31, Westermann 1988 [2004]).

Ako je to teda – je biblická duša (a s ňou spojená kognícia) nehmotná alebo hmotná, smrteľná alebo nesmrteľná, vtelesnená alebo odtelesnená?

Presné porozumenie biblickému pojmu duše bude prínosné nielen pre kognitívnu lingvistiku, ale aj pre etnolingvistiku, poskytujúc nám jazykový obraz človeka starovekej biblickej civilizácie, ktorú Tresmontant opisuje ako „hebrejské myslenie“ (Tresmontant 1998) a Hieroným „hebraica veritas“ (Hieroným, *Epistula* 78, in: Ozog 2010: 513).

Navyše, takzvaný „mind-body problem“ je stále aktuálny a presné pojednanie o biblickej duši môže byť prínosné pre kognitívne vedy všeobecne a pre pedagogickú teóriu i prax zvlášť (vrátane pochopenia metafor učenia, ktorých výskum je hlavným rámcom a motiváciou tejto štúdie). Jeden zdroj o J. A. Komenskom (významnom českom pedagogickom reformátorovi) uviedol: „Napadol dualizmus, ktorý Descartes položil medzi dušu (= res cogitans) a telo (= res extensa).“ (Brekle 1975: 318)⁵.

Ak má pravdu Descartes (a Platón), potom najlepšie učenie prebieha abstraktným, špekulatívnym, introspektívnym, čo najviac odtelesneným spôsobom. Ak však „locus cognitionis“ či „res cogitans“ je vtelesnená duša, potom má pravdu Komenský a učenie prebieha najlepšie skúsenostne, celostne, vtelesneným spôsobom.

Preto je cieľom tejto štúdie poskytnúť koherentné biblické vysvetlenie žalmistových slov k Bohu: „Predivné sú tvoje skutky a moja duša to zná veľmi dobre.“ (Žalm 139: 14, RP). Čo presne je tá „duša“, ktorá pozná či vie? Je možné, že biblická duša je predzvestou moderného konceptu vtelesnenej kognície?

Toto prvé štádium analýzy biblickej duše sa snaží zodpovedať tieto otázky:

1) Je biblická duša vtelesnená alebo odtelesnená? (Ergo: je biblická antropológia dualistická alebo holisticky monistická?)

2) Je koncept duše koherentný v celom biblickom kánone?

3) Ako sídlo kognície, ako táto duša spoznáva – vtelesnene alebo odtelesnene?

4) Aké metafory učenia či kognície sa objavujú v súvislosti s biblickou dušou?

the N[ew] T[estament] it signifies human life: the life of an individual, conscious subject (Mt 2.20; 6.25; Lk 12.22-23; 14.26; Jn 10.11, 15, 17; 13.37).“ (*New Catholic Encyclopedia* 1967: 467).

⁵ Preložené z angličtiny: “He [Comenius] attacked the dualism Descartes had set up between the soul (= res cogitans) and the body (= res extensa).“ (Brekle 1975: 318).

11.2. Metodológia

Teoretické zázemie interpretácie. Ideálnym cieľom je čítať a interpretovať každý text taký, aký je, biblicky povedané, „nemyslieť nad to, čo je napísané“, t. j. neprekročiť hranicu významov povolených textom (1. Korinťanom 4: 6, RP). Umberto Eco (1990 [2004]: 13) dodáva: „... interpretovaný text ukladá interpretům jisté hranice. Meze interpretace se shodují s právy textu...“⁶ Analyzovaný text má teda „právo“, aby sa hranice možných významov napísaného dodržovali, aby bol text vykladaný „on its own terms“ – v súlade s jeho vlastnými podmienkami, vrátane povinnosti vykladača rozlišovať doslovné od metaforického v rámci hraníc nastolených textom (a nie podľa čitateľových filozofických predsudkov). Študijné vydanie *The Companion Bible* to v Dodatku č. 6 (o štylistických figúrach) zhrnulo takto: „Neznalosť štylistických figúr viedla k najhrubším omylom, ktoré boli spôsobené buď tým, že sa obrazné chápalo doslovne, alebo doslovné obrazne.“ (2016: 8)⁷.

Tento výskum sa začal určením etymologických a sémantických medzí pojmu *nefeš* pomocou slovníkov. Kleinov *A Comprehensive Etymological Dictionary Of The Hebrew Language* o pojme *nefeš* uvádza: „1 dych, dych života, 2 duša, 3 myseľ, 4 osoba, ľudská bytosť, 5 vôľa, túžba, 6 „ja“ (používané ako parafráza reflektujúcej osoby)“⁸. (Klein 1987: 422). O koreni pojmu *nafaš* dodáva, že znamená „fúkať, dýchať. [základ slova *nefeš*... základ *nafaš* súvisí s *našaf* (= fúkať), pravdep. tiež so slovom *našam* (= dýchať)...] ... Niph. nippaš – nadýchol sa, osviežil sa, oddýchol si...“⁹ (Klein 1987: 422; podobne Gesenius, Fürst 1872: 418; Koehler, Baumgartner 1985: 626–628).

Preto je základným významom *nefeš* „živá, dýchajúca bytosť“, skrátené „dýchač“, a tento „etymologický prístup“ potom určoval ďalší smer interpretácie v danom kontexte, vrátane rozhodovania, či kontext vyžaduje význam základný alebo metonymický či metaforický, prípadne či je v danom (kon)texte použitý paralelizmus, merizmus a iné „štylistické figúry“ (por. Heriban 1998: 773 a 684). Bola to snaha neustále „počut“ koreň slova *dýchať*, *dych* tak, ako by ho počul staroveký Hebrej, v ktorého materskom jazyku je text napísaný.

⁶ Text anglického vydania: „... the interpreted text imposes some constraints upon its interpreters. The limits of interpretation coincide with the rights of the text.“ (Eco 1990: 6–7).

⁷ Preložené z angličtiny: „Ignorance of Figures of speech has led to the grossest errors, which have been caused either from taking literally what is figurative, or from taking figuratively what is literal.“ (*The Companion Bible* 2016: 8).

⁸ Preložené z angličtiny: „1 Breath, breath of life, 2 soul, 3 mind, 4 person, human being, 5 will, desire, 6 self (used to paraphrase to the reflexive person).“ (Klein 1987: 422).

⁹ Preložené z angličtiny: „to blow, to breathe. [base of *nephesh*... Base *naphash* is related to *nashaph* (= to blow), prob. Also to *nasham* (= to breathe)...] ... Niph. nippash he took breath, refreshed himself, rested...“ (Klein 1987: 422).

Ak daný kontext neumožňoval koherentne a konzistentne použiť význam „základný“ (the basic meaning, Pragglejaz Group 2007), nasledovala otázka: je možné význam textu vyložiť pomocou metonymie či metafory tak, aby sa – ako hovorí zásada Occamovej britvy – „zbytočne nezmnožovali entity“ a aby sa bez opodstatnenia v texte nepostulovala samostatne existujúca, odtelesnená duša? Pri rozhodovaní o metonymickom či metaforickom použití slova bola použitá procedúra MIPVU (Metaphor Identification Procedure VU University Amsterdam, Pragglejaz Group 2007: 3).

Zber dát a ich analýza. Konkordancia použitá pri analýze 754 výskytov slova *nefeš* v hebrejskom texte bola *Konkordanz Zum Hebräischen Alten Testament* (Lisowsky 1981) a pri analýze 102 pasáží s novozákonným pojmom *psyché* to bola *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament* (Schmoller 1989).

Spracovanie slovníkových definícií (zvlášť Gesenius, Fürst 1872: 418; Koehler, Baumgartner 1985: 626–628) a výsledkov z konkordancie viedlo rozlíšeniu týchto siedmich základných kategórií:

- 1) „dychač“, čiže živá bytosť udržiavaná nažive dýchaním:
 - a) živočích;
 - b) človek;
 - c) živočích i človek;
- 2) život (metonymický posun významu);
- 3) krv (metonymický posun významu):
 - a) priama metonymia: krv = duša;
 - b) úzke spojenie, napr. „krv duše“;
- 4) túžba (metonymický posun významu);
- 5) smrteľná alebo mŕtva bytosť;
- 6) osobné zámeno *ja, seba, ty, teba* atď;
- 7) kognitívno-afektívny subjekt.

Kvantifikácia dát. Ku každej sémantickej kategórii pojmu *nefeš* a *psyché* je uvedená absolútna frekvencia jednotlivých sémantických kategórií a tá je neskôr spracovaná v percentuálnom zastúpení pre každý oddiel – Tóra, Proroci, Spisy, Nový zákon.

Skratky citovaných prekladov:

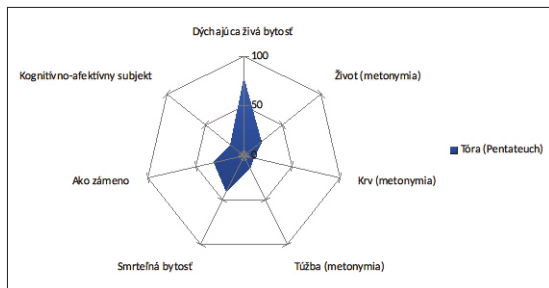
Inojazyčné preklady	Slovenské preklady
ASV – American Standard Version	Botek – Botekov preklad
By – Byingtonov: Bible in living English	Dosl. – doslovný preklad (môj)
KJV – King James Version	EP – Ekumenický preklad
LXX – Septuaginta	EvP – Evanjelický preklad
NIV – New International Version	Kat. – Slovenský katolícky preklad
NET – New English Translation	RP – Roháčkov preklad

11.3. Výsledky

Z Tabuľky č. 1 vyplýva, že najčastejším významom duše v Tóre je „dýchajúca živá bytosť“, zatiaľ čo v ostatných častiach je najčastejším metonymický význam „život“. Spisy a Nový zákon majú tiež vysokú frekvenciu duše ako kognitívno-afektívneho subjektu.

Tabuľka 11 č. 1. Prehľad frekvencie sémantických kategórií pojmu „duša“ v celej Biblii

Sémantická kategória	Tóra (Pentateuch)	Proroci	Spisy	Nový zákon	Celkom
Dýchajúca živá bytosť	77	29	25	18	149
Život (metonymia)	22	66	81	39	208
Krv (metonymia)	10	1	1	2	14
Túžba (metonymia)	14	22	19	1	56
Smrteľná bytosť	40	48	19	9	116
Ako zámeno	31	36	60	11	138
Kognitívno-afektívny subjekt	17	35	64	22	138
Mimoriadne (o Bohu)	2	13	5	2	22
Celkom:	213	250	274	104	841



Graf 11 č. 1. „Radarový“ graf zastúpenia siedmich kategórií duše v oddieloch biblického kánonu

Poznámka: „Radarový“ graf umožňuje nahliadnuť do trendov v absolútnej frekvencii sémantických kategórií – napr. najčastejším významom „duše“ v Tóre je „živá dýchajúca bytosť“; v Prorokoch dominuje kategória „smrteľná bytosť“, v Spisoch (i v NZ) sú to kategórie „život“, „zámeno“ a „kognitívno-afektívny subjekt“. Vlastné spracovanie

Tabuľka 11 č. 2. Duša v Tóre (Pentateuchu) – I. „dýchač“ (živá bytosť)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. Zviera: (13×) Ge 1: 20; 2: 19; 9: 10,15; Le 11: 10, 46; Le 24: 18; Ako <i>subjekt</i>: Ge 1: 30; Ako <i>objekt</i>: Ge 1: 21, 24; b. Človek: (61×) • Genesis: (15×) Ge 2: 7; 42: 21; 46: 18, 26, 27 (2×); Ako <i>subjekt</i>: Ge 46: 15, 22, 25, 26, 27 (2×); Ako <i>objekt</i>: Ge 12: 5; Ge 14: 21; Ge 36: 6; • Exodus: (5×) Ex 1: 5; 12: 4, 16; 16: 16; Ako <i>subjekt</i>: Ex 1: 5; • Levitikus: (23×) Le 2: 1; 4: 2; 5: 1,2, 4, 15, 17, 21[E = 6: 2]; 7: 20a [konzumuje], 21a [dotýka sa], 27a [konzumuje, zomiera]; 17: 10 [konzumuje, zomiera], 11b, 15 [konzumuje]; 20: 6a; 22: 6 [dotýka sa]; 23: 29 [zomiera]; Ako <i>subjekt</i>: Le 4: 27; Le 7: 18; Le 17: 12; Le 23: 30a Ako <i>objekt</i>: Le 22: 11; Le 27: 2; • Numeri: (16×) Nu 15: 28, 30a [zomiera]; 19: 18 [dotýka sa, je postriekaná]; 30: 13 [postí sa]; 31: 35 [2×], 40 [2×], 46; 35: 11 [zomiera], 15, 30 [zomiera]; Ako <i>subjekt</i>: Nu 5: 6; Nu 11: 6; Nu 15: 27; Nu 19: 22 [dotýka sa hmotných vecí]; • Deuteronomium: (2×) Dt 10: 22; Ako <i>objekt</i>: De 24: 7; c. Človek i zviera: (kolektívne použitie): (3×) Gen 9: 12, 16; Nu 31: 28	77×

Tóra (Pentateuch) je východiskovým bodom celého biblického korpusu, a tak jej koncepcia duše je kľúčová pre ďalšiu analýzu pojmu. Novotného postreh je výstižný: „Základní výpovědi, od níž musíme vycházet, je Gn 2,7.“ (Novotný 1956: 135). Hebrejský text Genesis 2: 7 hovorí: „... va-jipach be-apav nišmat chajjim **va-jehí** ha-adam le-nefeš chaja“, doslovne teda o Bohu: „... a-vdýchol

do-nozdier-jeho dych života **a-stal-sa** človek dušou živou“. Takže: Boh mu „nevdychol dušu“, ako vraví zľudovelá parafráza, ale – striktnie logicky: *vdýchol* mu *dych* (*nešama*, nie *nefeš*). Človek „nedostal dušu“, ale „**stal sa** dušou živou“, to znamená, že slovo *duša* v Tóre neopisuje to, čo človek MÁ, ale to, čím JE. Biblický človek teda *nemá* dušu, ale *je* dušou. Rozdiel medzi stavom „mať dušu“ a „byť duša“ je taký istý ako medzi stavom „mať psa“ a „byť pes“.

Ako ukazuje Tabuľka č. 2, k základnej výpovedi patrí aj to, že „duša“ (*nefeš*) je aj zviera. Na rozdiel od tradičného západného názoru duša nie je to, čo človeka odlišuje od zvierat, ale – naopak – je tým, čo má človek so zvieratami spoločné. Je významné, že skôr, než sa v texte objaví človek ako duša (v Ge 2: 7), objavuje sa 4x duša ako zviera. Nepredpojatý čitateľ pôvodného textu teda v čase, keď narazí na „rovnicu“ človek = duša, pozná už pojem z kontextu a vie, že aj zviera = duša. Tu pomáha pamätať na základný význam slova *nefeš*, t. j. „dýchač“ či „dýchatel“, teda „dýchajúca bytosť“. Hebrejská duša je „zvíra, človek a hemžiacie (hýbajúce) sa veci udržiavané pri živote dýchaním“.

Tabuľka 11 č. 3. Duša v Tóre (Pentateuchu) – II. „život“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Genesis: (9x) Ge 9: 5b*; 19: 17; 35: 18; 44: 30 [2x]; Ako <i>subjekt</i> : Ge 12: 13; Ge 32: 31[E = 30]; Ge 44: 30 [2x] Ako <i>objekt</i> : Ge 9: 5*; Exodus: (7x) Ex 21: 23* [2x], 30; 30: 12, 15, 16; Ako <i>objekt</i> : Ex 4: 19 Leviticus: (1x) Ako <i>objekt</i> : Le 26: 16 Numbers: (2x) Nu 17: 3 [= 16: 38/E]; 35: 31*; Deuteronomy: (3x) Dt 19: 21* [2x] Ako <i>objekt</i> : De 24: 6	22x	* právny kontext: duša = život človeka, t. j. princíp ekvivalencie škody a trestu, čiže „dušu za dušu“ (znovu: pozemskí sudcovia nemohli odobrať odtelenú dušu, ale mohli „odňať“ život); navyše, v Dt 19: 21 je „duša“ na zozname s ďalšími telesných položkami ako „oko“, „zub“, „ruka“, „noha“. Takáto juxtapozícia duše a telesných orgánov ukazuje vnútornú koherenciu vtelesnenosti pojmu.

* Preložené z angličtiny: „... perfume boxes? Neckkerchiefs?“ (Koehler, Baumgartner 1985: 628).

Úzke spojenie medzi dušou a životom je zjavné od prvého výskytu v knihe Genesis, kde je typicky opisovaná ako *nefeš chaja*, „duša živá“. Človek sa podľa Ge 2: 7 stáva *živou* dušou, keď mu je vdýchnutý *dych života*. Dych, duša a život idú ruka v ruku. Preto je prirodzený aj metonymický posun v rovine „životodarný dych → život“ v podobe PRÍČINA JE NÁSLEDOK (konkrétnejšie: DYCH JE ŽIVOT). Typickým príkladom je Genesis 9: 5: „... z ruky každého, kto by zabil

svojho brata, budem vyhľadávať [brať na zodpovednosť kvôli] dušu človeka“ (RP). Na závažnosť takéhoto vtelesneného konceptu duše poukazuje i to, že bol jedným zo základov mojžišovského zákonodarstva, a preto jedným z kľúčových pojmov starohebrejskej kultúry s veľmi praktickými dôsledkami (porovnaj aj poznámku k Deuteronomiu 19: 21 v Tabuľke č. 3).

Pojem duša figuruje aj v zákonoch regulujúcich vzťahy medzi veriteľmi a dlžníkmi; príkladom je to, čo sa javí ako trojstupňová metonymia (či metonymia v metonymii) vo vzťahu: „životodarný dych → život ← životodarný chlieb ← mlynček na múku“. Deuteronomium 24: 6 hovorí: „Nikto nevezme do zálohu mlynca ani žernova, lebo ten by vzal dušu do zálohu.“ (RP). Chlieb poskytuje energiu, bez ktorej by dýchanie nebolo možné (a na bunkovej úrovni dýchanie v poňatí súčasnej biológie zahŕňa i rozklad sacharidov). No získať chlieb nie je možné bez mlynčeka na spracovanie surového zrna. Mlynček a žarnov teda poskytujú jedlo na udržanie dýchania a dýchanie udržuje dušu živou, takže najprv metonymia typu NÁSTROJ JE PRODUKT (konkrétne MLYNČEK JE JEDLO), potom PROSTRIEDOK JE ÚČINOK (teda: JEDLO JE ŽIVOT) a potom ŽIVOT JE DUŠA a DUŠA JE ŽIVOT. Na každej úrovni tejto stupňovanej metonymie existuje vecná súvislosť medzi časťami.

Tabuľka 11 č. 4. Duša v Tóre (Pentateuchu) – III. „krv“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Priama metonymia: krv = duša (5×) Ge 9: 4; Le 17: 14a, c [dies]; De 12: 23 [2×] Blízke spojenie (juxtapozícia): „krv duše“: (5×) Ge 9: 5a; Le 17: 11a, c, 14b; Ako <i>subjekt</i> : Le 17: 14b;	10×	De 12: 23 – paralelne s významom „život“; „ki ha-dam hu ha-nefeš ve-lo tochal ha-nefeš im ha-basar“, dosl. „krv je duša a nebudeš jesť dušu s mäsom“, t. j. biblickú dušu možno zjesť.

Genesis 9: 4 uvádza: „Mäsa s jeho dušou, to jest s jeho krvou, nebudete jesť.“ (RP). Levitikus 17: 14 zdôrazňuje: „Dušou ktoréhokoľvek tela je jeho krv“ (RP). Ak pamätáme na základný význam slova *nefeš* (t. j. „dýchač“), vidíme priamu metonymiu: dýchanie totiž okysličuje krv, ktorá kyslík roznáša po celom tele. Bez okysličenej krvi niet života. Toto explicitné prepojenie krvi (hebr. *dam*) a dýchania (t. j. „dýchača“ = duše) predbehlo Galéna, Williama Harveyho a ich kolegov o celé stáročia (por. aj Aird 2011).

Konceptuálna metafora nádoby vysvetľuje aj použitie ako v Levitiku 17: 11: „Duša tela je v krvi.“ (RP). Vďaka kognitívnej lingvistike môžeme text čítať bez magických okuliarov; racionálne (nie však racionalisticky): dych udržuje život

vďaka krvi, ktorá roznáša kyslík po tele, preto je medzi dušou („dýchačom“) a krvou vecná súvislosť a metonymia NÁSTROJ JE ÚČINOK (čiže krv = nástroj okysličovania, účinok = život „dýchača“) je opodstatnená. Je tu blízky vzťah s metonymickým významom DUŠA JE ŽIVOT, ako to je ukázané v Tabuľke č. 2.

Táto metonymia zakladá aj hlboké axiologické hľadisko tohto vzťahu: „Duša tela je v krvi a ja som vám ju dal na oltár pokryť ňou hriech na vašich dušiach, lebo práve krv pokrýva hriech na duši.“ (Levitikus 17: 11, RP). Keďže hodnota krvi sa rovná hodnote života, ktorého hodnota je rovná hodnote duše, má táto duša (reprezentovaná krvou) aj kľúčovú úlohu pri získaní zmierenia s Bohom a odpustenia hriechov. Na tento vzťah alúziou poukazuje aj Ježiš v Novom zákone, keď hovorí, že prišiel, aby „dal dušu [často preložené život] svoju (ako) výkupné za mnohých“ (Matúš 20: 28, dosl.).

Tabuľka 11 č. 5 Duša v Tóre (Pentateuchu) – IV. „túžba“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
[vrátane významov ako „súhlas“, „chuť na niečo“, „apetít“, „želanie“ atď.] Ge 23: 8; Dt 12: 15, 20b, 21; 18: 6; 21: 14; 23: 25 [= 24/E]; Ako <i>subjekt</i> : Ge 34: 3, 8; Ex 15: 9; Dt 12: 20a; Ako <i>objekt</i> : De 24: 15	12×	Exodus 15: 9: konceptuálna metafora: DUŠA JE NÁDOBA a NASÝTENIE JE NAPLNENIE NÁDOBY. Heb. „amar ojev: [...] achaleq šalal, timlaemo nafši“, čiže „nepriateľ povedal: [...] rozdelím korisť, naplním ňou svoju dušu“ (dosl.).

Tabuľka č. 5 poukazuje na ďalšiu metonymiu: DUŠA JE TÚŽBA. V češtine a slovenčine je podobný vzťah medzi slovami *dýchať* a *dychtiť* po niečom. Intenzívne dýchanie („dychtenie“) je často sprievodným znakom silnej túžby (napr. u bábätiiek túžiacich po mlieku), takže je medzi nimi vecná súvislosť. Metonymia PRÍČINA JE VEDLAJŠÍ EFEKT (t. j. TÚŽBA JE DYCH[tenie]/„DÝCHAČ“) je viditeľná napríklad v Deuteronomíu 24: 15, kde sa o nádenníkovom plate hovorí: „... elav hu nose et *nafšó*“ (dosl. „k nemu [= platu] on zdvíha dušu svoju“).

Deuteronomium 12: 20 hovorí: „... túži duša tvoja ješť mäso“. Deuteronomium 14: 26 ukazuje, že tieto „túžby duše“ sú telesné *par excellence*: „A tam vydáš peniaze za čokoľvek, čo si bude žiadať tvoja duša, už či za hovädo, za dobytča, za ovcu alebo kozu, za víno alebo za iný nápoj silný alebo už za čokoľvek, čoho si bude žiadať od teba tvoja duša, a budeš ješť tam pred Hospodinom, svojim Bohom, a radovať sa budeš ty i tvoj dom.“ (RP). Stojí za povšimnutie, že axiologická stránka „duše ako túžby“ súvisí s afektívnym gestaltom radosti: uspokojenie telesných potrieb vtelesnenej duše jedením a pitím vedie k radosti.

Tabuľka 11 č. 6. Duša v Tóre (Pentateuchu) – V. „smrteľná/mŕtva bytosť“

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
a. „nefeš“ = mŕtvola: (10×) Levitikus: Le 19: 28; 21: 1; 22: 4; Numeri: Nu 5: 2; 6: 11; 9: 6, 7, 10; 19: 11, 13a; Deuteronomium: N/A b. „nefeš met(a)“ – mŕtva duša atď. (3×) Levitikus: Le 21: 11 Numeri: Nu 6: 6; Ako <i>subjekt</i>: Nu 23: 10 c. „tikkaret“/nikreta ha-nefeš – duša bude „odrezaná“ = popravená (18×) Genesis: Ako <i>subjekt</i>: Ge 17: 14; Exodus: Ex 12: 15, 19; Ex 31: 14; Levitikus: Le 20: 6b; 23: 29; Ako <i>subjekt</i>: Le 7: 20b; 21b; 25, 27b; Le 18: 29; Le 19: 8; Le 22: 3; Numeri: Ako <i>subjekt</i>: Nu 9: 13; Nu 15: 30b, 31*; Nu 19: 13b, 20, d. „makeh/racach/horeg nefeš“ – udrieť/zabiť/zahubiť dušu (9×) Genesis: Ako <i>objekt</i>: Ge 37: 21 Levitikus: Ako <i>objekt</i>: Le 23: 30b; Le 24: 17; Numbers: Nu 35: 30a; Ako <i>objekt</i>: Nu 31: 19 Deuteronomy: Dt 19: 6, 11; 22: 26; Ako <i>objekt</i>: De 27: 25	40×	*Príklad absencie dualizmu: Numeri 15: 30, 31: „Ale duša, ktorá by povýšenou rukou [hebr. <i>be-jad ramah</i>] vykonala zlé, zo spupnosti, [...] taký človek hrubo urazil Hospodina, a vtedy tá duša bude vyťatá zprostred svojho ľudu [...]; jej nepravosť zostane na nej.“ Tu sa „zlieva“ niekoľko sémantických elementov: jednak je duša smrteľná, keďže môže byť „vyťatá“, t. j. popravená. Na rozdiel od neúmyselného hriechu „omylom“ (hebr. <i>bi-šgagah</i>) je úmyselný hriech <i>be-jad ramah</i>, t. j. s vysokou rukou (úmyselnosť sa tiež zdá vtelesnená skrze metonymiu ruky). A po tretie, za hriech nesie zodpovednosť „duša“, t. j. celý človek, nie iba „telo“.

Slovné spojenie „mŕtve duše“ sa v mnohých kultúrach javia ako oxymoron, ale v hebrejskom myslení je to spojenie prirodzené, bez príchuti paradoxu, a to ako logický dôsledok kľúčového textu v Ge 2: 7. Veď ak človek JE vtelesnená duša, potom vo chvíli, keď zomiera človek, zomiera duša (pozri časti b, c, d v Tabuľke č. 5).

Tabuľka 11 č. 7. Duša v Tóre (Pentateuchu) – VI. zámeno

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Genesis: (7×) Ako <i>subjekt</i> : Ge 19: 20; Ge 27: 4, 19, 25, 31; Ge 49: 6; Ako <i>objekt</i> : Ge 19: 19*; Leviticus: (8×) Ako <i>subjekt</i> : Le 17: 11; Ako <i>objekt</i> : Le 11: 43; Le 11: 44; Le 16: 29, 31; Le 20: 25; Le 23: 27, 32; Numbers: (14×) Nu 30: 3, 5 [2×], 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13 [= 30: 2, 4 [2×], 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12/E]; 31: 50; Ako <i>objekt</i> : Nu 29: 7; Nu 30: 14 [E: 13] Deuteronomy: (2×) Dt 4: 15; 13: 7 [= 6/E]	31×	*Ge 19: 19 – Lót prosí: „... le-hachajót et nafší“, t. j. „uchovať-nažive dušu-moju“; tak ako nehorľavý materiál netreba chrániť pred ohňom, netreba ani „nesmrteľnú“ dušu chrániť pred smrťou. Ak to Lót potrebuje, potom je „jeho duša“ smrteľná.

Zámenné použitie *nefeš* je ďalším príkladom koherentnosti pojmu v jazykovom obraze sveta Biblie. Keďže človek je duša (Ge 2: 7), potom človek, keď opisuje sám seba, môže okrem osobného zámena *anochí* alebo *aní* (t. j. „ja“) alebo prípony *-ní* použiť aj *nafší*, doslovne „moja duša“. Samozrejme, ako vidieť z príkladov v Tabuľke č. 7, toto použitie sa môže týkať aj iných osôb, porovnaj Jakobovo *tevarcheni nafšecha* („tvoja duša [t. j. ty] ma požehná“) (Ge 27: 4, 19). Je pozoruhodné, že *nefeš* aj v tomto zámennom použití konzumuje jedlo a je ním ovplyvnená. Takže duša ani v tomto význame nie je nehmotná či odtelesnená „res cogitans“, ale plne vtelesnená, materiálna, hmatateľná.

Ďalším lingvistickým (štylistickým) nástrojom na hlbšiu analýzu pojmu je paralelizmus. V Genesis 49: 6 Jakob uvádza: „... do-dôvery-ich nechod' **duša-moja**, do-zboru-ich nepripojuj-sa **sláva-moja**“ (dosl.). Duša je v paralele so slávou, dôstojnosťou, čo je veľmi optimistický a povzbudivý pohľad na ľudskú dušu, vtelesnené, celé ľudské „ja“. Dôstojnosť človeka teda biblicky nezávisí od nesmrteľnej „duchovnej duše“ oddelenej od tela, ale práve od vtelesnenej, hmotnej, jednotnej a nedeliteľnej duše – celého človeka „stvoreného na Boží obraz“ (Ge 1: 26, 28; 9: 5).

Z hľadiska axiologického to kladie dušu na veľmi vysoké miesto v ľudskom rebríčku hodnôt – na priečku života –, ale – na rozdiel od mnohých iných kultúr – to nie je priečka najvyššia. Žalm to neskôr vyjadril explicitne: „Kí tov chasdechame-chajjim...“, čiže „... veď lepšia (je) lojálnosť-tvoja [t. j. Božia], než-život“ (Žalm

63: 3, dosl.). V Roháčkovom preklade tento žalm znie: „Lebo tvoja milosť je lepšia ako život...“ Duša má teda hodnotu veľmi veľkú, je to hodnota života, hodnota celého ľudského „ja“, ktoré má takú veľkú dôstojnosť (vďaka „obrazu Božiemu“ v nás), že je použité v paralele so slovom *sláva, dôstojnosť*. Predsa však je v jazykovom obraze sveta biblickej hebrejčiny ešte niečo cennejšie než *nefeš* – a to *chesed* („milosť“, či presnejšie „lojálna láska“). Matematicky znázornené: *nefeš* = *adam* = *chajjim* < *chesed*, čiže: duša = človek = život < lojálna láska.

Tabuľka 11 č. 8. Duša v Tóre (Pentateuchu) – VII. kognitívno-afektívny subjekt

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Myslenie a duchovné aktivity: (6×) Dt 4: 29*; Dt 11: 18#; Dt 26: 16*; Dt 30: 2, 10*; <i>Ako objekt:</i> De 4: 9 ^a Láska a emocionálne stavy: (11×) Milovať celou svojou dušou: Dt 6: 5 ^b ; 13: 4 [E = 3]; 30: 6; Milovať a slúžiť/pracovať celou dušou: Dt 10: 12; 11: 13; „Úzkosť duše“ – citová tieseň: Dt 28: 65; Empatia: <i>Ako objekt:</i> Ex 23: 9 ^c ; Duša si niečo protiví, hnuší: <i>Ako objekt:</i> Le 26: 15, 43; Nu 21: 4, 5 ^d	17×	* „hľadať Boha celou dušou a celým srdcom“ (merizmus – celou svojou bytosťou, zvnútra i zvonku) # „položť Božie slová na svoju dušu a srdce...“ – dodržiavaj prikázania celou svojou dušou... a – „dávaj pozor na svoju dušu, aby nezabudla“, t. j. pamäť a kognícia vďaka duši...

Podľa Tabuľky č. 8 vtelesnená biblická duša „hľadá Boha“, „kladie si slová na dušu i srdce“, duša „dodržiava prikázania“ a „miluje“ i „služí“ – často sa zdôrazňuje, že musí byť pri týchto činnostiach „celá“, kompletná, nepolovičatá a nerozdelená. Častý je i merizmus, ktorý túto celosť či celistvosť duše zdôrazňuje vymenovaním jej častí: napr. známy príkaz „Šema“ z Deuteronomia 6: 5 (písmeno b v Tabuľke č. 8) prikazuje milovať Boha „celou svojou dušou, srdcom a silou“ – úplnosť, v ktorej žiadna časť nesmie chýbať. To pripomína i slovo *individuum*, z latinského slova „nedeliteľné“. Biblická duša funguje nerozdelené, je živé individuum, nedeliteľný celok. Rozdelenie, necelistvosť hodnotu jej snáh devaluje.

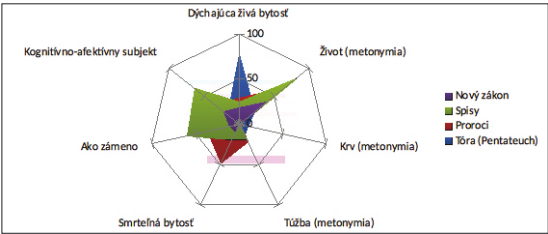
Vtelesnenou dušou sa staroveký národ učil aj empatii. Slová z knihy Exodus 23: 9 znejú hlboko ľudsky (písmeno c v Tabuľke č. 8): „Cudzincia neutlačuj, veď vy poznáte **dušu cudzincia**, lebo ste sa stali cudzincami v krajine egyptskej.“ (dosl.). „Poznáte dušu cudzincia“ – celou svojou vtelesnenou bytosťou národ zakúšal

diskrimináciu, rasizmus a zotročenie v Egypte. Táto celostná skúsenosť im mala byť pripomienkou vždy, keď videli vo svojom strede cudzieho usadlíka – mali ho „milovať ako seba samého“. „Cudzinec, ktorý sa zdržuje u vás, nech je pre vás ako domorodec. Miluj ho ako seba samého, lebo aj vy ste boli cudzincami v Egypte.“ (Levitikus 19: 34, EP). Duša je miestom kognície nielen v otázkach teoretických, ale aj pri spoznávaní a chápaní spoločenských vzťahov a psychologických stavov iných ľudí.

Tabuľka 11 č. 9. Duša v Tóre (Pentateuchu) – zvláštne prípady

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Boh & duša: Le 26: 11, 30;	2×	Božské zámeno (oba texty)

Nefeš ako „Božské zámeno“: v prípade poslušnosti Boh sľubuje v knihe Levitikus 26: 11,30: „... dám svoj svätostánok do vášho streda a moja duša [t. j. Boh sám] si vás nebude protiviti.“ (dosl.). Tento metaforický prenos duše na Boha, ktorý je duchovnou bytosťou par excellence, však nečiní ani Boha hmotným (je *ruach* = *pneuma* = duch, Ján 4: 24 atď.), ani človeka „duchovnou dušou“. Je to len ďalší príklad metaforického *antropomorfizmu* – Božské nadhmotné „Ja“ oslovuje ľudské hmotné „ty“ (por. Buber 2016) jazykom, ktorému vtelesnený pozemšťan rozumie (podobne ako rodič hovorí s malým dieťaťom a opisuje svoje činnosti, napr. *maminka musí papať, spinkať*). Zároveň tento metaforický antropomorfizmus zdôrazňuje božskú empatiu a priblíženie sa k človeku (por. Jakub 4: 8).



Graf 11 č. 2. Duša v Tóre (Pentateuchu): Frekvencia sémantických kategórií

Poznámka: Tóra (Pentateuch) najviac zdôrazňuje kategóriu základnú – duša ako „dýchajúca živá bytosť“; druhá najčastejšia kategória je „smrteľná bytosť“. Nielenže teda tento biblický text neobsahuje myšlienku nesmrteľnej duše, ale naopak – zdôrazňuje, že duša je smrteľná. Vlastné spracovanie

Tabuľka 11 č. 10. Duša v Prorockých spisoch (Neviim): I. „dýchač“ (živá bytosť)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Zviera: (1×) <i>Ako subjekt:</i> Ez 47: 9; Človek: (22×) 1 Sam 18: 1a,b; 2 Ki 12: 5 [E: 4]; Is 49: 7; Jr 52: 29, 30 ^a ; Ez 13: 20a; Ez. 18: 4a, b; 27: 13 <i>Ako subjekt:</i> Is 55: 3; <i>Ako objekt:</i> Jr 31: 25 [2×]; Jr 43: 6; Ez 13: 18 (3×), 19 (2×), 20b, c (2×); Ez 22: 25; Texty s dôrazom na hmotnú povahu duše: (6×) Hozeáš 9: 4#; <i>Ako subjekt:</i> Is 29: 8 ^a [2×]; Is 55: 2; Jr 50: 19; Job 6: 7 ^b ; Človek i zviera: 0×	29×	^a Jer 52: 29, 30: počet ľudí: „nefeš šmone meot“, dosl. „Duša – osemsto“. #Hozeáš 9: 4: „lachmam le-nafšam“, dosl. „Ich chlieb pre ich dušu“ – duša konzumuje chlieb ^a Is 29: 8: „heqic ve-rejqah nafšo (šoqeqaḥ)“ – duša je hladná (a smädná) ^b Job 6: 7: „meana lingoa nafši hemma“, dosl. „Moja duša sa odmieta dotknúť“ (jedla bez chuti).

Tabuľka 11 č. 11. Duša v Prorockých spisoch (Neviim): II. „život“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Jos 9: 24; 2 Sam 18: 13; 2 Sam 23: 17; 1 Ki 2: 23; 1Ki 19: 3; 20: 39, 42; 2 Ki 7: 7; 10: 24; Is 10: 18; Is 43: 4; Ez 32: 10; <i>Ako subjekt:</i> 1 Sam 25: 29; 1 Sam 26: 21, 24 ^a ; 2 Sam 1: 9; 1 Ki 17: 21, 22; 1 Ki 20: 39, 42 [2×]; 2 Ki 1: 13 [2×], 14; 2 Ki 10: 24 [2×]; Jr 21: 9; Jr 38: 2; Jr 39: 18; <i>Ako objekt:</i> Jos 2: 13; Jud 5: 18; Jud 9: 17; Jud 12: 3; Jud 18: 25 [b, c: 2×]; 1 Sam 19: 5; 1 Sam 19: 11; 1 Sam 25: 29; 1 Sam 28: 21; 2 Sam 4: 9; 2 Sam 14: 14; 2 Sam 19: 6 [4×]; 1 Ki 1: 12 [2×]; 1 Ki 1: 29; 1 Ki 3: 11; 1 Ki 19: 4b; Is 38: 17; Jr 15: 9; Jr 20: 13; Jr 38: 16a; Jr 45: 5; Jr 48: 6; Jr 51: 6,45; Ez 33: 5; Ez 33: 6; Amos 2: 14, 15; Jonah 4: 3; Jon 1: 14; 2: 6 [E = 5]; Vykúpenie duše (života): <i>Ako subjekt:</i> Is 53: 10	66×	^a 1 Sam 26: 21, 24: „ jaqra nafši be-ejnejcha“, t. j. „moja duša bola drahocenná v tvojich očiach“, „ušetril si môj život“; „kaašer gadla nafšecha be-ejnaj, ken tigdal nafši be-ejnej JHVH“, „ako bola moja duša veľká v mojich očiach, tak nech je moja duša veľká v očiach JHVH“; †Jr 15: 9: „umlela joledet ha-šiva nafcha nafšah “, „matka siedmich omdlela, vydýchla dušu“ – slovná hračka, stále živé prepojenie duše s dýchaním (sloveso nafcha ako v Ge 2: 7).

Vďaka metonymii sa hodnota duše rovná hodnote života, v matematickej symbolike duša = život. A život je drahocenný, ako to vidieť zo slov Abigail Dávidovi: „A keby aj povstal človek, aby ťa prenasledoval a hľadal tvoju dušu, nuž bude duša môjho pána sviazaná vo sväzku živých u Hospodina, tvojho Boha...“ (1 Sam 25: 29, RP). Táto hodnota – duša – je sviazaná „vo sväzku života“, tak ako sa kedysi zviazavali cennosti či peniaze do mešca. Nachádzame tu krásnu metaforu duše ako drahokamu zviazaného v ochrannom obale či v mešci.

Preto je ušetrenie či záchrana ľudského života opísané ako „moja duša bola **drahocenná** (inde: **veľká**) v твоjich očiach“ (porovnaj 1 Sam 26: 21, 24 – Tabuľka č. 11). V danom kontexte Dávid nezachránil Saulovu „duchovnú dušu“, ale jeho biologický život. V čom teda spočíva hodnota, „dôstojnosť“ ľudskej duše? Nie v „duchovnej povahe“, ale v tom, že táto hmotná, vtelesnená duša je stvorená na Boží obraz: „Ak niekto prelieva ľudskú krv, tomu nech človek preleje jeho krv, lebo Boh učinil človeka na Boží obraz.“ (Genesis 9: 6, EvP). Človek, duša, je teda „obrazom“ božských vlastností, akousi živou „metaforou Boha“ v hmotnom vesmíre. Pre určenie hodnoty a dôstojnosti ľudskej duše teda nie je potrebné postulovať „duchovnú dušu“, čiže dušu odtelenú; biblický text dáva vtelesnej duši vysokú hodnotu skrze „Boží obraz“ odrážajúci sa v nej. Medzi takýmito božskými vlastnosťami zahrnutými v „Božom obraze“ je aj dar kognície – schopnosť spoznávať a reflektovať seba i svet (por. Kolosanom 3: 10 aj s kontextom).

Tabuľka 11 č. 12. Duša v Prorockých spisoch (Neviim): III. „krv“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Priama metonymia: krv = duša: 0 Blízke spojenie (juxtapozícia): Jr 2: 34 ^a	1×	^a „dam naľšot evjonim“, dosl. „krv duší chudobných“

Tabuľka 11 č. 13. Duša v Prorockých spisoch (Neviim): IV. „túžba“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Ludská „túžba duše“ [avat nafšecha]: 1 Sam 23: 20; Is 56: 11 ¹ ; Jr 2: 24; Jr 34: 16 ² ; Ez 13: 27; Ez 24: 25; Mic 7: 3; <i>Ako subjekt:</i> 1 Sam 2: 16 ³ ; 1 Sam 20: 4; 2 Sam 3: 21; 1 Ki 11: 37; Micah 7: 1 ⁴ ; <i>Ako objekt:</i> Is 32: 6; Is 58: 10b, 11 ⁵ ; Jr 22: 27; Jr 31: 14; Jr 44: 14; Ez 7: 19 ⁶ ; Hosea 4: 8; Habakkuk 2: 5; Súhlas (ako prejav chcenia, ochoty, túžby) – možné prepojenie aj s kognitívnou kategóriou: 2 Ki 9: 15 ⁷	22×	¹ (o psoch) <i>azej-nefeš</i> – „silní duše“, t. j. žiadostiví, pažraví ² poslali sluhov <i>chofším le-nafšam</i> – „voľných pre ich dušu“, čiže mohli ísť, kam chceli ³ <i>chelev, basar</i> – t. j. Duša túži po tuku, mäse ⁴ <i>ejn eškol leechol, bikura ivtah nafši</i> – duša túži po hrozne a figách ⁵ <i>nefeš naana tasbia; hisbia nafšecha ve-acamotejcha jachalic</i> – upokojí dušu a kosti posilní ⁶ <i>nafšam lo jisabeu u-meejhem lo yemale'u</i> – „ich dušu neuspokojá a ich vnútornosti nenaplnia“ ⁷ Jehu: <i>im ješ nafšechem</i> – dosl. „Ak je vaša duša“, t. j. „Ak súhlasíte“

Vtelesnenosť biblickej duše vidieť v tom, že táto duša túži po tuku a mäse, ovoci (1 Samuelova 2: 16; Micheáš 7: 1), ako aj z paralelizmov, kde je uspokojenie duše spojené s naplnením vnútorností či posilnením kostí (Is 58: 11; Ez 7: 19). Túžba duše sa však neobmedzuje len na jedlo – prepustení sluhovia boli dočasne „chofším le-nafšam“, t. j. „slobodní, voľní pre-dušu-ich“, čiže mohli sa slobodne pohybovať, ísť, kam sa ich „duši“ zapáčilo (Jeremiáš 34: 16). Nový kráľ Jehu sa uisťuje o „duši“ či „súhlasnom chcení“ svojich poradcov: „... im ješ nafšechem“, t. j. „ak je duša-vaša“, t. j. ak súhlasíte, tak nepustíte nikoho von z mesta (2 Kráľov 9: 15).

Tabuľka 11 č. 14. Duša v Prorockých spisoch (Neviim):
V. význam „smrteľná/mŕtva bytosť“

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. „nefeš“ = mŕtvola [doslovná alebo právna zodpovednosť za usmrtenie]; 1 Sam 22: 22; 2 Sam 14: 7; Hg 2: 13; b. „nefeš met(a)“ – mŕtva duša: <i>Ako subjekt:</i> Jos 2: 14; Jud 16: 30; „Nefeš tamut“ – duša zomiera: 1 Ki 19: 4; Ez 18: 4c, 20; Jonah 4: 8; c. „tikkaret“ a pod. – duša „vyťatá“, t. j. popravená; <i>Ako objekt:</i> Ez 17: 17; d. „makeh/racach nefeš“ – uderiť, zabiť dušu; Jos 20: 3, 9; Jr 40: 14, 15; <i>Ako objekt:</i> Jos 10: 28, 30, 35, 37 (2×), 39; Jos 11: 11; e. „meč dosiahol až na dušu“ („naga cherev ad ha-nephesh“): Jr 4: 10; Jr 19: 7, 9; 21: 7; 22: 25; 34: 20, 21; 44: 30; 46: 26; 49: 37; f. „vykopali mojej duši jamu“: Jr 18: 20; g. „hľadať dušu niekoho“ – chcieť ho usmrtiť: <i>Ako objekt:</i> 1 Sam 20: 1; 1 Sam 22: 23 [2×]; 1 Sam 23: 15; 1 Sam 24: 12; 1 Sam 25: 29; 2 Sam 4: 8; 2 Sam 16: 11; 1 Ki 19: 10, 14; Jr 4: 30; Jr 11: 21; Jr 38: 16b; h. Miscellanea: Jr 42: 20; Ako objekt: Is 53: 12; Ez 22: 27	48×

Z 250 výskytov slova *duša* v Prorockých spisoch je 48 (t. j. skoro 20 %) priamo spojených so smrťou či umieraním. Nielenže teda žiadny prorocký text nehovorí, že by ľudská duša bola nesmrteľná (ako to explicitne hovorí Platón a iní), ale naopak, otvorene opisuje dušu ako niečo smrteľné, zraniteľné.

Tabuľka 11 č. 15. Duša v Prorockých spisoch (Neviim): VI. význam záměna

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. nafši: Jud. 5: 21; 1 Sam 28: 9; Mi 6: 7; <i>Ako subjekt:</i> 1 Ki 20: 32; Jr 4: 19, 31; Jr 13: 17; Ez 4: 14; <i>Ako objekt:</i> Is 58: 3, 5, 10a; b. „Ako svoju dušu“ – sám seba: 1 Sam 18: 1c, 3; 20: 17; c. „tvoja duša“ a pod.: 1 Sam 1: 26; 1 Sam 17: 55; 20: 3; 25: 26; 2 Sam 11: 11; 14: 19; 1 Ki 19: 2; 2 Ki 2: 2, 4, 6; 4: 30; Is 3: 9; 51: 23; 53: 11; Jr 6: 16; 17: 21; 26: 19; 44: 7; Ez 13: 5; <i>Ako subjekt:</i> Jr 3: 11; Jr 31: 12; Jr 38: 17, 20; <i>Ako objekt:</i> 1 Ki 19: 2 [2×]; 1 Ki 20: 31; Is 44: 20; Is 47: 14; Jr 37: 9; Ez 3: 19, 21; Ez 14: 14, 20; Ez 18: 27; Ez 33: 9; Habakkuk 2: 10	60×

Zámenné použitie slova *nefeš* umožňuje človeku viesť sám so sebou vnútorný dialóg, ako napríklad v Jeremiášovi 37: 9: „Neklamte svojich duší hovoriac: Istotne odídu od nás Chaldejci. Lebo neodídu.“ (por. Jer. 4: 19). Takýto vnútorný dialóg (či už sebaklam, alebo pravdivá reflexia) súvisí s fungovaním kognície nášho vedomia a svedomia.

O duši tých, čo sa vrátia z babylonského zajatia, sa píše: „... budú sa hrnúť k добрôte Hospodina, k obilii, muštu a oleju, k mláďatám oviec a dobytku. Ich **duša bude ako zavlažená záhrada**, už sa nebudú trápiť.“ (Jr 31: 12 EP). Metafora duše „ako zavlaženej záhrady“, ktorá prosperuje vďaka „obilii, muštu, oleju“, ale tiež tým, že sa už „nebudú trápiť“, spája faktory čisto telesné s faktormi afektívnymi. V spojení s metaforami učenia sa ponúka otázka: čo by mohlo pomôcť dnešným študentom, aby prestalo platiť staré úslovie „učenie – mučenie“ a platilo skôr, že „študákova duša“ bude ako dobre zavlažovaná záhrada?

Tabuľka 11 č. 16. Duša v Prorockých spisoch (Neviim):
VII. kognitívno-afektívny subjekt

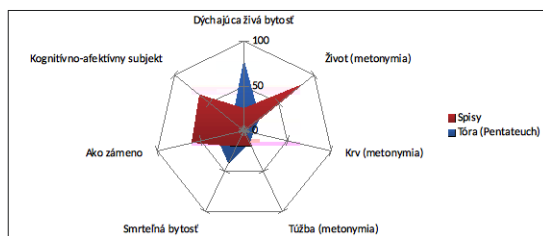
Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. „leehov ve-laavod“: milovať a slúžiť (Bohu): Jos 22: 5; b. dodržiavať prikázania celou dušou, poslúchať: 2 Ki 23: 3; 1 Ki 8: 48; 2 Ki 23: 25; c. afektívne, emocionálne prejavy: Jud 18: 25a; 1 Sam 1: 10; 2 Sam 5: 8; 17: 8; Is 19: 10; 38: 15; Jr 12: 7; Ez 24: 21; 25: 6; 25: 15; 27: 31; 36: 5; <i>Ako subjekt:</i> 1 Sam 30: 6; 2 Ki 4: 27; Is 15: 4; <i>Ako objekt:</i> 1 Sam 1: 15; 1 Sam 2: 33; 1 Sam 22: 2; d. „Strážte svoje duše“ láskou k Bohu: Jos 23: 11; e. „Vedieť celou svojou dušou“: Jos 23: 14; f. „Chodiť pred Bohom celou dušou“: 1 Ki 2: 4; g. Túžba po Božom mene: Is 26: 8,9; h. Duša má záľubu, niečo si hnuší: <i>Ako subjekt:</i> Jud 16: 16; Is 66: 3; Jr 23: 17, 22, 28; Ze 11: 8 [2×]; i. Duša nesie morálnu zodpovednosť: <i>Ako subjekt:</i> Hab 2: 4	64×

Duša ako kognitívno-afektívny subjekt je v biblickom korpuse bohatá na metafory, často spojené s každodennými telesnými činnosťami tej istej duše, ako je jedenie, chodenie, fyzická záľuba či vychutnávanie si jedla alebo zhnusenie. Tak napríklad človek „rozhorčený“ (koreň súvisí s horkosťou) je „mar nefeš“, človek „horkej duše“ (Jud 18: 25a; Jud 18: 25a; 1 Sam 1: 10; 2 Sam 5: 8; 17: 8; Is 19: 10; 38: 15). „Krátkosť duše“ zase znamená netrpezlivosť, nemať s niekým strpenie (Ze 11: 8). Duša je aj subjektom radosti (Ez 24: 21; 25: 6).

Objavuje sa tu i túžba, ale v Izaiášovi 26: 8, 9 to už nie je túžba telesná po jedle či pití, ale túžba duchovná: „le-zichrecha taavat-nefeš“, čiže „po tvojom [Božom] pamätnom-mene je túžba duše“. Habakuk 2: 4 poukazuje na morálnu skazenosť a zodpovednosť duše: „... nie je priama jeho duša v ňom“. Spájajú sa tu dve metafory: SPRÁVNE JE PRIAME (ROVNÉ) a ČLOVEK JE NÁDOBA.

Tabuľka 11 č. 17. Duša v Prorockých spisoch (Neviim): Zvláštne prípady

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Boh a duša: 1 Sam 2: 35; Jr 32: 41; Jr 51: 14; Am 6: 8; Jud 10: 16; Is 1: 14; Is 42: 1; Jr 5: 9, 29; Jr 6: 8; Jr 9: 8 [E = 9]; Jr. 15: 1; Ez 23: 18 [2×] Jr 14: 19;	13×



Graf 11 č. 3. Porovnanie frekvenčných rozdielov medzi Tórou a Prorockými spismi. Vlastné spracovanie

Tabuľka 11 č. 18. Duša v Múdroslovných knihách (Spisoch):
I. „dýchač“ (živá bytosť)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. Zviera: <i>Ako subjekt:</i> Job 41: 13 [E = 21!] <i>Ako objekt:</i> Ps 74: 19; b. Človek: Ps 106: 15; Pr 25: 25; Pr 27: 7a; 1 Chron 5: 21; <i>Ako subjekt:</i> Ps 25: 13; Ps 105: 18; Pr 27: 7b; <i>Ako objekt:</i> Pr 11: 30; Zdôraznenie hmotnej povahy duše: <i>Ako subjekt:</i> Ps 31: 10 [E=9]; Ps 44: 26; Ps 107: 18; Ps 119: 25; Job 7: 15; Job 33: 20; Pr 11: 25; Pr 13: 4b; Pr 19: 15; <i>Ako objekt:</i> Ps 107: 9 [2x]; Ps 142: 8 [E=7]; Pr 6: 30; Lam 1: 11; Lam 1: 19	25×

Tabuľka 11 č. 19. Duša v Múdroslovných knihách (Spisoch): II. život (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Ps 17: 9; 19: 8 [E=7]; Ps 94: 21; 142: 5; Job 2: 4; 16: 4; Pr 7: 23; Pr 13: 8; Pr 14: 25; Ru 4: 15; Lam 2: 19; 3: 58; 5: 9; 1 Chron 11: 19; Ps 35: 4, 5; 38: 13; 40: 15; 54: 5; 59: 4; Ps 71: 10, 13; Ps 109: 31; Ps 143: 12; Pr 1: 18; Pr 18: 7; Pr 22: 23; Est 7: 7; Est 8: 11; Est 9: 16; <i>Ako subjekt:</i> Ps 107: 5; Ps 119: 109; Ps 124: 7; Job 12: 10; Job 14: 22; Job 30: 16; Song of Solomon 5: 6; Esther 7: 3; <i>Ako objekt:</i> Ps 22: 21 [E = 20]; Ps 23: 3; Ps 31: 14 [E = 13]; Ps 34: 23 [E = 22]; Ps 35: 17; Ps 49: 16 [E = 15]; Ps 55: 19 [E = 18]; Ps 72: 13; Ps 72: 14; Ps 86: 14; Ps 97: 10; Ps 116: 4; Ps 141: 8; Job 2: 6; Job 6: 11; Job 9: 21; Job 13: 14; Job 27: 8; Job 31: 30; Pr 1: 19; Pr 6: 26; Pr 8: 36; Pr 13: 3; Pr 15: 32; Pr 16: 17; Pr 19: 8; Pr 19: 16; Pr 20: 2; Pr 21: 23; Pr 22: 5; Pr 25: 13; Pr 29: 24; Lam 1: 16; Ps 54: 5 [E = 3]; Ps 56: 7 [E = 6]; Ps 63: 10 [E = 9]; Ps 70: 3 [E = 2]; Ps 143: 3; Pr 29: 10; 2 Chron 1: 11; <i>Vykúpenie duše – života:</i> Ps 49: 9; <i>Ako subjekt:</i> Ps 71: 23	81×

Tabuľka 11 č. 20. Duša v Múdroslovných knihách (Spisoch): III. krv (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Priama metonymia: krv = duša: 0 Blízke spojenie (juxtapozícia): „krv duše“: Pr 28: 17	1×	„adam ašuq be-dam nefeš“ – človek zatažený krvou duše, čiže vinou krvi

Tabuľka 11 č. 21. Duša v Múdroslovných knihách (Spisoch):
IV. „túžba“ (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. Zvieracia túžba (nefeš behema): <i>Ako objekt:</i> Pr 12: 10; b. Ľudská „túžba duše“ [„avat nafšecha“]: Ps 10: 3; Ps 78: 18; Pr 13: 25; Pr 23: 2; Pr 28: 25; Ec 6: 2, 9; Ps 105: 22; Ps 27: 12; 35: 2; 41: 3; <i>Ako subjekt:</i> Pr 13: 2; Pr 16: 26; Pr 21: 10; Song of Solomon 6: 12; Eccl. 6: 7; <i>Ako objekt:</i> Pr 10: 3; Pr 19: 18	19×

Nefeš v metonymickom zmysle „dychtenia“ vidieť aj v Prísloviach 12: 10: „Pozná spravodlivý dušu zvieraťa-jeho...“ (dosl.). Genitívne spojenie *nefeš behemato*, t. j. „duša jeho zvieraťa“, poukazuje na túžbu, obvykle po jedle (ako je tomu aj v prípade ľudskej *nefeš*). Je zaujímavé, že biblická spravodlivosť obsahuje aj láskavé, ohľaduplné zaobchádzanie so zvieratami.

Tabuľka 11 č. 22. Duša v Spisoch: V. smrteľná/mŕtva bytosť

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
<i>Ako subjekt:</i> Job 36: 14; Ps 69: 2 [E = 1]; Ps 124: 4,5; Pr 6: 32; Lam 2: 12; Ps 94: 17; Job 33: 22; <i>Ako objekt:</i> Ps 33: 19; Ps 56: 14 [E = 13]; Ps 78: 50; Ps 86: 13; Ps 89: 49 [E = 48]; Ps 116: 18; Job 33: 18; Job 33: 28; Job 33: 30; Pr 23: 14; Pr 24: 12	19×

Tabuľka 11 č. 23. Duša v Spisoch: VI. zámeno

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. Nafší („moja duša“): Ps 3: 3 [E = 2]; 11: 1; Ps 57: 5; Ps 103: 1, 2, 22; Ps 104: 1, 35; Ps 109: 20; Ps 116: 7; Ps 138: 3; Ps 146: 1; Lam 3: 51; <i>Ako subjekt:</i> Ps 6: 4; Ps 57: 2 [E = 1]; Ps 62: 2 [E = 1]; Ps 119: 175; Ps 120: 6; Ps 143: 6 ; Job 10: 1; Job 16: 4 [2×]; Song of Solomon 1: 7; 3: 1, 2, 3, 4; Lam 3: 24; <i>Ako objekt:</i> Ps 6: 5 [E = 4]; Ps 7: 3 [E = 2]; Ps 7: 6 [E = 5]; Ps 16: 10; Ps 17: 13; Ps 22: 30; Ps 25: 20; Ps 26: 9; Ps 30: 4 [E = 3]; Ps 35: 3, 12, 13; Ps 41: 5 [E = 4]; Ps 49: 19 [E = 18]; Ps 57: 7 [E = 6]; Ps 66: 16; Ps 86: 2; Ps 88: 15; Ps 120: 2; Lam 3: 17; b. „Tvoja duša“ atď: Pr 22: 25; Pr 29: 17; Est 9: 31; <i>Ako subjekt:</i> Job 24: 12; Pr 13: 4a; Eccl. 6: 3; <i>Ako objekt:</i> Ps 66: 9; Ps 121: 7; Job 18: 4; Job 32: 2; Pr 11: 17; Eccl. 2: 24; Eccl. 4: 8	60×

Tabuľka 11 č. 24. Duša v Spisoch: VII. kognitívno-afektívny subjekt

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Hľadať (Boha): 2 Chron 15: 12; <i>Ako objekt:</i> 1 Chron 22: 19; Slúžiť Bohu: 1 Chron 28: 9; 2 Chron 34: 31; <i>Ako subjekt:</i> Ps 119: 129; Ps 119: 167; 2 Chron 6: 38; Sídlo emocionálneho života: Ps 31: 8 [E = 7]; Ps 42: 6, 12; Ps 43: 5; Ps 62: 6; Ps 69: 11 [E = 10]; Job 3: 20; Job 7: 11; Job 10: 1; Job 21: 25; Pr 14: 10; Pr 31: 6; <i>Ako subjekt:</i> Ps 42: 7 [E = 6]; Ps 77: 3 [E = 2]; Ps 88: 4 [E = 3]; Ps 123: 4; Ps 143: 11; Job 30: 25 <i>Ako objekt:</i> Ps 42: 5 [E = 4]; Job 19: 2; Job 27: 2; Poznať (vedieť) dušou: <i>Ako subjekt:</i> Ps 139: 14; Hľadať poznanie: Pr 2: 10; 3: 22; Pr 24: 14; <i>Ako subjekt:</i> Eccl. 7: 28; Duchovné a duševné aktivity: Ps 42: 2, 3 [E = 1, 2]; Ps 63: 2 [E = 1], 6, 9 [E = 5, 8]; Ps 84: 3 [E = 2]; Ps 119: 20; Ps 119: 81; Ps 13: 3 [E = 2]; Ps 69: 19 [E = 18]; Pr 13: 19; Pr 16: 24; Pr 27: 9; Pr 19: 2; Pr 23: 7; Est 4: 13; <i>Ako subjekt:</i> Ps 107: 26; Ps 119: 28; Ps 131: 2b; Nádej, radosť, pokoj: <i>Ako subjekt:</i> Ps 33: 20; Ps 34: 3 [E = 2]; Ps 35: 9; Ps 130: 5, 6; <i>Ako objekt:</i> Ps 25: 1; Ps 86: 4 [2x]; Ps 94: 19; Ps 143: 8; Job 31: 39; Ps 131: 2a	64x

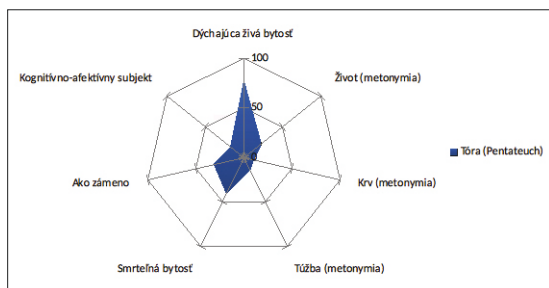
V jazykovom obraze sveta Biblie „duša vie“ či spoznáva svet i seba samu (Žalm 139: 14). Tento žalm najprv rozoberá Božiu múdrosť všeobecne a potom zužuje svoju pozornosť na človeka, t. j. vtelesnenú dušu, ktorá má „ľadviny“ (obličky, v. 13), kosti (v. 15), a verš 16 dodáva: „Tvoje oči ma videli už v zárodku, všetko to bolo zapísané v tvojej knihe...“ (EP). To, že časti ľudského zárodku sú „zapísané v knihe“, znie vo svetle molekulárnej genetiky veľmi výstižne, veď jadro ľudskej zygoty obsahuje viac než 3 miliardy chemických „písmen“ – nukleotidov, čiže 750 megabajtov informácií, ktoré by zaplnili asi 5000 kníh (Davies 2003: 18, 43). Táto duša, čo už od zárodku má svoje časti – obličky, kosti a celé telo – zapísané „v knihe“, je tá istá duša, ktorá „jodaat meod“, „vie veľmi dobre“ či „pozná intenzívne“ (dosl.).

Celý človek ako vtelesnená duša je teda sídlom poznania a spoznávania, *locus cognitionis*. Preto Šalamún povzbudzuje k hľadaniu múdrosti, lebo potom „pochopíš, čo je správne a spravodlivé... Lebo múdrosť zavíta do tvojej mysle a **učenosť bude ti rozkošou duše**.“ (Príslovia 2: 9, 10, Botek). Inde: „... zachovaj rozvahu a rozmysel a **budú tvojej duši životom** a skvostom na tvoj krk. Vtedy si budeš bezpečne chodiť svojou cestou...“ (Príslovia 3: 21, 22, 23, Kat.). Rozvaha

a rozmysel budú duši životom a ozdobou pre krk (orgán telesný), kde sa objavuje metafora MYŠLIENKY SÚ PREDMETY, spojená s „bezpečným chodením“, takže SPOZNÁVANIE JE CESTA.

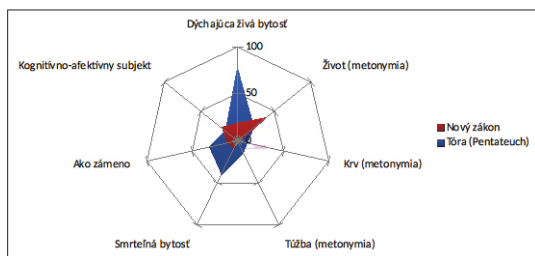
Vtelesnená duša spoznáva aj podľa metafory SPOZNÁVANIE JE JEDENIE: „Jedz, syn môj, **med**, lebo je dobrý a medový plást je pre tvoje podnebie sladký. Vez, že taká istá je **múdrost pre tvoju dušu**. Ak si ju našiel, máš budúcnosť a tvoja nádej nevyjde nazmar.“ (Príslovia 24: 13, 14, EP).

Ľudská duša je tiež metonymicky stotožnená s túžbou po vode i jedle. Túžba duše však pokračuje a metaforicky presahuje veci hmotné: „Ako **laň dychtí po bystrinách**, tak moja **duša dychtí po tebe, Bože**. Moja **duša má smäd** po Bohu, po živom Bohu.“ (Žalm 42: 2, 3, EP). Pozoruhodné je, že dychtenie ľudskej duše po Bohu je metaforicky prirovnané k dychteniu inej duše – lane, duše zvieracej – po sviežich vodách bystrín. TÚŽBA PO POZNANÍ JE TELESNÁ POTREBA, priam bytostná, existenčná potreba, tak ako potreba vody na prežitie.



Graf 11 č. 4. Porovnanie absolútnej frekvencie sémantických kategórií duše: Tóra vz. Spisy

Spisy (ako múdroslovná literatúra) majú najsilnejšie zastúpené kategórie života a kognitívno-afektívneho subjektu. Vlastné spracovanie



Graf 11 č. 5. Porovnanie absolútnej frekvencie sémantických kategórií duše: Proroci vz. Spisy

Spisy majú silnejšie zastúpené kategórie sebareflexie (zámennej), duše ako kognitívno-afektívneho subjektu a významu „život“. Prorocké knihy viac zdôrazňujú smrteľnosť. Vlastné spracovanie

Tabuľka 11 č. 25. Duša v Múdroslovných knihách (Spisoch): Zvláštne prípady

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Boh a duša: 5x – Pr 6: 16; <i>Ako subjekt:</i> Ps 11: 5; Job 23: 13; Lam 3: 20; <i>Ako objekt:</i> Ps 24: 4;	9x
Is 3: 20: „batej ha-nefeš“, dosl. „domy duše“; Koehler a Baumgartner (1985: 628) uvádzajú: „nádoby na parfém? šatky okolo krku?“⁴¹ Job 11: 20: „tiqvatom mapach nafšam“ – nádej zločincov je „výdych duše“, slovná hračka s koreňom „dýchať“ [“<i>gasp</i> of soul” NIV] <i>Ako subjekt: Is 46: 2:</i> „nafšam be-švi halachá“ – „duša“ model išla do zajatia. <i>Ako objekt: Is 5: 14:</i> „hirschiva Šeol et nafšah“, dosl. „šeol (hrob) rozšíril svoju dušu“, t. j. Mnoho ľudí zomrelo. Personifikácia šeolu.	

Tabuľka 11 č. 26. Duša v Novom zákone: I. „dýchač“ (živá bytosť)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
zvíra: Rev. 8: 9; Rev. 16: 3; človek: Acts 2: 41; Acts 7: 14; 1 Peter 3: 20; Acts 27: 10, 22; Acts 27: 37; Romans 13: 1; 1 Cor 15: 45 [citát z Ge 2: 7]; 2 Peter 2: 14^a; Rev. 18: 13; Človek i zvíra: 0 Zdôraznenie hmotnej podstaty duše: Mat 6: 25 (2x) // Lu 12: 22, 23; Lu 2: 35; Heb 4: 12	18x	^a 2 Pe 2: 14 – duša môže byť nestála; to má kognitívno-afektívne príčiny i následky.

Nový zákon priamo nadväzuje na starozákonný koncept *nefeš* z Genesis 2: 7, a to rozvinutým citátom v 1 Korinťanom 15: 45. Východisková definícia pojmov *nefeš* a *psyché* je teda v obidvoch častiach rovnaká. Inými slovami, existuje explicitná pasáž, ktorá oprávňuje rovnicu *nefeš* = *psyché*. I v NZ teda človek „je duša“, nie „má dušu“. Navyše, kontext túto pasáž analyzuje a zdôrazňuje, že *psyché* a s ním súvisiace prídavné meno *psychikos* sú pozemské, z prachu, porušiteľné. To stojí v **kontraste** s „posledným Adamom“, t. j. Kristom, ktorý „sa stal životodárnym duchom“.

Nesmrtelnosť a „duchovnosť“ teda nie sú vrozenými atribútmi biblickej duše, ale niečo, čo si „**oblečie**“ (t. j. získa) až pri vzkriesení a poslednom súde (1 Korinťanom 15: 45 – 54). Duša v NZ teda nielenže nie je „duchovná“, je priamo **opakom** a **protikladom** duchovných bytostí. Zdôrazňujú to aj vyššie zvýraznené synonymá adjektíva *psychikos* – „porušiteľnosť“, „pozemskosť“, merizmus „telo a krv“ (t. j. „telo a krv = duša“), „smrteľné“ – a potvrdzuje to aj Hebrejom 4: 12.

Tabuľka 11 č. 27. Duša v Novom zákone: II. život (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Mat 2: 20; Romans 11: 3; Mat 10: 39 [2×]; Mat 16: 25 [2×], 26 [2×]; // Mark 8: 35 (2×), 36, 37; Luke 9: 24 (2×); / Luke 17: 33; Mat 20: 28 // Mark 10: 45; Luke 12: 20; Luke 14: 26; Luke 21: 19; Hebrews 10: 39; John 10: 11, 15, 17, 18; John 13: 37, 38 [2×]; John 15: 13; 1 John 3: 16 [2×]; Acts 15: 26; Acts 20: 10; Acts 20: 24; Romans 11: 3; Romans 16: 4; 1 Thess. 2: 8; 1 Thess. 5: 23; 1 Peter 2: 25	39×

Matúš 16: 25, 26 hovorí: „Čo dá človek (ako) protihodnotu svojej duše?“ (dosl.). Ani celý svet sa hodnotovo nevyrovná cene jednej ľudskej duše (por. Marek 8: 35, 36, 37; Lukáš 9: 24). Platí teda axiologická nerovnica duša > svet.

Tabuľka 11 č. 28. Duša v Novom zákone: III. krv (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Priama metonymia: krv = duša ; Zjavenie 6: 9; 20: 4; Nepriame spojenie (juxtapozícia): „krv duše“ : 0	2×

V týchto veršoch kontext ukazuje, že krv je implikovaná v súlade s Ge 9: 4 a Le 17: 10, 11. V Zjavení 6: 9 čítame: „Videl som pod obetným oltárom duše zabitých pre Božie slovo a pre svedectvo, ktoré vydávali.“ (EP). Je tu priamy odkaz na starozákonný oltár, k základu ktorého sa vylievala krv obetných baránkov (Levitikus 4: 25, 30, 34). A keďže Genesis aj Levitikus hovoria, že krv je duša, potom „duše“ pod obetným oltárom sú krv nevinných mučeníkov (to isté možno povedať aj o Zjavení 20: 4). Ako však tieto duše ako krv „kričia“? Obrazne, ako Ábelova krv: „Počúvaj, ako krv tvojho brata Ábela kričí ku mne zo zeme!“ (Genesis 4: 10 Botek; por. Hebrejom 12: 24).

Tabuľka 11 č. 29. Duša v Novom zákone: IV. túžba (metonymia)

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Túžba: Zj 18: 14	1×	„Ovocie, po ktorom túži tvoja duša, odišlo od teba, čo bolo drahocenné a lesklé, sa ti stratilo a nikdy to viac nenájdu!“ (EP)

Tabuľka 11 č. 30. Duša v Novom zákone: V. smrteľná, mŕtva bytosť

Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. Boh môže dušu zničiť: Mat 10: 28 [2×]; b. Ľudia môžu zabiť dušu: Mark 3: 4 // Luke 6: 9; John 12: 25; c. Duša je v hrobe: Acts 2: 27; d. Duša vo fyzickom ohrození: Philippians 2: 30; James 5: 20; Rev. 12: 11	9×

Je paradoxné, že niektoré pasáže uvedené v Tabuľke č. 30 ako „smrteľná, mŕtva bytosť“ sa často používajú na dôkaz pravého opaku – údajnej „nesmrteľnosti“ duše (napr. White 1993: 296; Vine et al. 1996: 588). Ktorý z výkladov teda ide „nad to, čo je napísané“ (1 Kor. 4: 6) a prekračuje ecovské „medze interpretácie“? Matúš 10: 28 hovorí: „Nebojte sa tých, čo zabíjajú telo, ale dušu zabiť nemôžu. Skôr sa bojte toho, ktorý môže i dušu i telo zahubiť v pekle.“ (Botek)¹⁰.

¹⁰ Matúš 10: 28 je v anglickom medziriadkovom preklade *The Emphatic Diaglott* (prel. Benjamin Wilson 1942) preložený takto: „Nebojte sa TÝCH, ktorí ZABÍJAJÚ TELO, ale nemôžu zničiť [váš budúci] ŽIVOT; ale radšej majte bázeň pred TÝM, ktorý MÔŽE úplne zničiť tak Život, ako aj Telo v Gehenne.“ Angl.: “Be not afraid of THOSE who KILL the BODY, but cannot destroy the [future] LIFE; but rather fear HIM who CAN utterly destroy both Life and the Body in Gehenna.”

Tí, čo čítajú len prvú polovicu, čítajú „pod to, čo je napísané“, preto „nevidia“, že Boh „môže i dušu i telo zahubiť“, po grécky *apolesai*, dosl. „zničiť“.

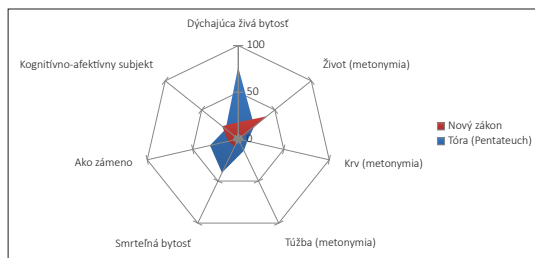
Biblická *psyché* teda je zničiteľná a tým aj smrteľná. Prvá časť verša nehovorí nič o tom, že by duša bola nesmrteľná, ale iba o tom, že niektorí ľudia „dušu“, t. j. život ako dar od Boha, zabiť nemôžu, nie však, že to nemôže urobiť nikto. (Mimochodom, preklad „peklo“ opäť vyvoláva dojem posmrtnnej existencie, ale nie je to tak v originále – tam stojí slovo *gehenna*, pogrčtené hebrejské slovo *Ge Hinnom*, čiže údolie Hinnom za bránami Jeruzalema, kde sa spaľovaním ničil odpad, a tak symbolizuje trest „večného zahynutia“, nie pekelných múk. Porovnaj 2 Tesaloničanom 1: 6, EvP.) O tom, že aj človek môže „zabiť dušu“ (gr. *psychén... apokteinai*), pozri grécky text u Marka 3: 4. Skutky 2: 27 tiež uvádzajú, že duša v „hádese“, t. j. v hrobe, môže „vidieť porušenie“ (gr. *idein diafthoran*, čiže podstupiť rozklad), takže zaniknúť.

Tabuľka 11 č. 31. Duša v Novom zákone: VI. zámeno

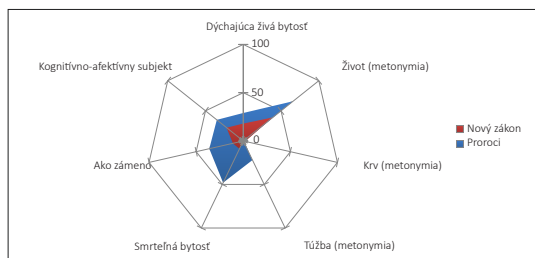
Textové odkazy	Absolútna frekvencia
Luke 12: 19 [2×]; 2 Cor 1: 23; 2 Cor 12: 15; Hebrews 13: 17; 1 Peter 1: 9; 1 Peter 1: 22; 1 Peter 2: 11; 1 Peter 4: 19; 2 Peter 2: 8; 3 John 2	11×

Tabuľka 11 č. 32. Duša v Novom zákone: VII. kognitívno-afektívny subjekt

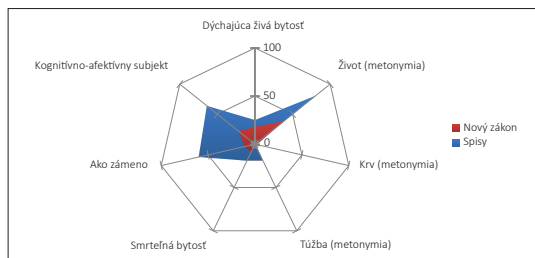
Textové odkazy	Absolútna frekvencia
a. Duša prijíma duchovné osvieženie: Mat 11: 29; b. Milovať Boha, poslúchať a slúžiť mu celou dušou: Mat 22: 37 // Mark 12: 30 // Luke 10: 27; Eph 6: 6; Col 3: 23; Acts 3: 23; c. Duša zakúša zármutok: Mat 26: 38 // Mark 14: 34 // John 12: 27; Rom 2: 9; d. Duša je v napätí: John 10: 24; e. Duša má strach: Acts 2: 43; g. Duša a jednota: Acts 4: 32; Philippians 1: 27; h. Duša a negatívne emócie: Acts 14: 2; i. Posilniť dušu: Acts 14: 22; Hebrews 6: 19; j. Podvracať dušu: Acts 15: 24; k. Duša velebí Boha: Luke 1: 46; l. Duša je unavená: Hebrews 12: 3; m. Vštepovanie Slova zachraňuje dušu: James 1: 21	22×



Graf 11 č. 6. Porovnanie absolútnej frekvencie sémantických kategórií duše: Tóra vz. NZ. Vlastné spracovanie



Graf 11 č. 7. Porovnanie absolútnej frekvencie sémantických kategórií duše: Proroci vz. NZ. Vlastné spracovanie



Graf 11 č. 8. Porovnanie absolútnej frekvencie sémantických kategórií duše: Spisy vz. NZ

Pozoruhodný je zhodný trend k dôrazu na dušu ako život a kognitívno-afektívny subjekt v oboch „žánroch“ – v múdroslovných Spisoch a NZ. Vlastné spracovanie

Tabuľka 11 č. 33. Duša v Novom zákone: zvláštne prípady

Textové odkazy	Absolútna frekvencia	Poznámky
Boh a duša: Mat 12: 18; Hebrews 10: 38	2×	Oba texty sú citátmi zo Starého zákona (Hebrejských písniem)

11.4. Stručné zhrnutie výsledkov

V prvej fáze analýzy biblického konceptu duše bolo cieľom nájsť odpovede na tieto otázky:

Je biblická (hebrejská v SZ a grécka v NZ) duša vtelesnená alebo odtelesnená? (Ergo: je biblická antropológia dualistická alebo holisticky monistická?) *Nefeš* i *psyché* v oboch „zákonoch“ biblického kánonu znamenajú dušu vtelesnenú, pozemskú, jednotnú a nedeliteľnú. Biblická antropológia (jej jazykový obraz človeka) je teda nedualistická, monistická. Svojím obsahom sa biblická *nefeš*, základný atribút ľudí aj živočíchov, blíži biologickému pojmu (*heterotrofný*) *organizmus*.

Je koncept „duše“ koherentný v celom biblickom kánone? Výsledky analýzy vo všetkých biblických knihách ukazujú koncept koherentný. Nenašiel sa ani jeden text, ktorý by explicitne či nutne znamenal odtelesnenosť biblickej duše či jej kognície. Naopak, dôsledné uplatnenie hermeneutického kruhu (Heriban 1998: 451), nástrojov teórie konceptuálnych metafor a metonymie, merizmu a paralelizmu viedlo k odstráneniu niektorých zdanlivých paradoxov judeo-kresťanskej duše – napr. ak je duša nehmotná a odtelesnená, ako môže byť mäso? A ak je nesmrteľná a nezničiteľná, ako ju možno stratiť?

Ako sídlo kognície, ako táto duša spoznáva – vtelesnene alebo odtelesnene? Biblická *nefeš* i *psyché* spoznáva vtelesnene – svojimi zmyslami i „celou svojou dušou“, čiže celostne, celou svojou bytosťou. V tomto biblický text naozaj predbehol svoju dobu a je v súlade s Komenským, nie s Descartom. Inými slovami, biblická „res cogitans“ je Descartova „res extensa“, čiže „vec mysliača“ je vtelesnená.

Aké metafory učenia či kognície sa objavujú v súvislosti s biblickou dušou? Často sa objavujú metafory SPOZNÁVANIE JE KONZUMOVANIE, ako aj metafora SPOZNÁVANIE JE CESTA, tiež MYŠLIENKY SÚ PREDMETY, ČLOVEK JE NÁDOBA atď. Na podrobnejšiu analýzu však bude aj tu potrebná samostatná štúdia.

11.5. Záver

Výsledky úvodnej analýzy duše v Biblii potvrdzujú slová Hellera: „Staroveký Izrael, jak nám o něm podává zprávu Starý zákon, se od svého okolí liší přinejmenším dvěma věcmi: radikálním nezájmem o záhrobí, a kultem, jenž byl stále důsledněji zbavován jakýchkoli i sebenepatrnějších zbytků magie. Tak se právě víra Izraele stala výchozím bodem pro cestu do svobody od všech lidských náboženských představ a nosným pilířem duchovní budoucnosti lidstva.“ (Heller 1988: 351). Kittel dodáva: „Absolútne nemagická, nemýtická, nešpekulatívna, nemystická je táto istota, ktorá... vyplynula jedine z myšlienky milosti a ničoho iného.“ (Kittel 1986: 280). V tom spočíva je jeden z hlavných rozdielov medzi biblickou vierou a nebiblickou poverou.

Lakoff a Johnson (1999) v diele *Philosophy in the Flesh* uviedli: „Je možné predstaviť si duchovnú tradíciu, v ktorej taká Duša je zásadne vtelesnená – tvarovaná dôležitými spôsobmi telom, umiestnená navždy ako časť tela, a jej pokračujúca existencia závisí od tela. Výsledky analýzy mysle preberané v tejto knihe v žiadnom prípade nevyklúčujú existenciu takej duše, vtelesnenej duše.“¹¹ Práve takú vtelesnenú dušu opisuje biblický pojem *nefeš* a *psyché*, t. j. dušu hmotnú, ktorá musí jesť, piť, trpí únavou, ale aj túži po poznaní, spoznáva, skúma, miluje atď. Táto vtelesnená duša „dobro vie“ (Žalm 139: 14, EvP), je teda sídlom kognície, a biblický človek spoznáva celostne, „celou svojou dušou i srdcom“ (Jozua 23: 14).

Skutočnosť, že na mnohých miestach sú pre kognitívne procesy použité metafory jedenia, pitia, trávenia a ďalších telesných činností, vyvoláva otázku, či tieto metafory nemajú svoj pôvod práve v tomto spoločnom menovateli starovekej biblickej vtelesnenej duše. Jednoznačné je, že telesné aktivity sú pre biblickú dušu prirodzené, sú jej *modus operandi*, a preto môžu byť logickou a prirodzenou zdrojovou doménou pre kognitívne metafory kognície – ako napríklad *taamu u-reu*, t. j. „**ochutnajte** a vidte“, že Boh je dobrý (Žalm 34: 8), alebo Jób 34: 3: „...ucho **slová** rozoznáva podobne, ako **ochutnáva** pokrm podnebie.“ (Kat.).

Hebrejské myslenie a jeho koncept duše očistený od nánosov špekulácií a dogiem, idealizmu, dualistického racionalizmu (a vôbec všetkých -izmov) má teda veľký potenciál stať sa prínosným k pokroku v kognitívnych vedách i v pedagogickej praxi. „Ve Starém Zákone najdeme první krok k „sekularizaci“ – v Biblii je „desakralizován svět“ – a to příroda i společnost... Tak pohled bible na přírodu uvolnil prostor, v němž mohla později vzniknout přírodní věda.“ (Halík 1998). Po demytologizácii sveta je čas na dôslednú demytologizáciu človeka, t. j. duše. Možno, že pohľad Biblie na dušu vytvorí priestor na kvalitnejšiu, nedualistickú

¹¹ Preložené z angličtiny: “One might imagine a spiritual tradition in which such a Soul is fundamentally embodied – shaped in important ways by the body, located forever as part of the body, and dependent for its ongoing existence on the body. The results about the mind discussed throughout this book in no way rule out the existence of that kind of Soul, an embodied Soul.” (Lakoff, Johnson 1999).

kognitívnu vedu (aspoň u tých, ktorí dualizmu vedome či nevedome podliehajú a cítia sa k tomu zviazaní svojím judeo-kresťanským dedičstvom).

Ak je teda biblická duša vtelesnená, hmotná, má to významné implikácie pre niekoľko oblastí ľudského poznania:

Psychologicky „veda o duši“ môže mať úžitok z dôsledného opustenia dualizmu, pretože ak je duša vtelesnená, tak je aj v dosahu ľudského skúmania, ktoré bude filozoficky a metodologicky demytologizované a odkúzené. (Tu je však potrebné vyhýbať sa druhému extrému, totiž scientizmu a redukcionizmu *ad absurdum*.)

Etnolingvisticky vidíme v európskych civilizáciách synkretizmus, kde bola pohanská grécka náuka o odtelennej duši navrhovaná na kresťanstvo. Presnejšia (a kognitívna) definícia biblickej duše nám pomôže upresniť aj porovnávaciu axiológiu duše – napr. to, že na rozdiel od iných kultúr je v jazykovom obraze sveta Biblie duša až na *druhom* mieste v rebríčku hodnôt, až po vernej láske k Bohu a k pravde. A predsa je ľudská duša cennejšia než celý svet, pretože má hodnotu života – a to nie života hocikákeho, kognitívneho (biblicky: „na Boží obraz“).

Sémioticky a lingvisticky je zaujímavé, že to isté slovo (znak) – *psyché* – znamená súčasne dve protichodné veci v dvoch rôznych kultúrach – u Platóna dušu odtelenú, v Novom zákone (i v LXX) dušu vtelesnenú. To isté slovo v tom istom jazyku nemusí mať v dvoch rôznych kultúrach súčasne ten istý obsah. O to užitočnejšia – a potrebnjšia – sa javí myšlienka zhrnúť tento výskum do *kognitívnej definície biblickej duše* a tiež „preložiť“ túto definíciu duše do Wierzbickiej „Natural Semantic Metalanguage“.

Z kognitívningvistického hľadiska je pozoruhodné, že pojem vtelesnenej kognície môže mať korene staršie, než sa všeobecne predpokladá, a tak – podobne ako Lakoffova a Johnsonova „filozofia v tele“ – je v biblickom kánone viditeľná myšlienka „kognície v tele“.

Z pedagogického uhlu pohľadu to znamená (starobylú) podporu moderným snahám o vzdelávanie holistické, celostné, aby sa študenti učili „celou svojou dušou“, skúsenostne, skrze celé ich vtelesnené „ja“. Komenský tieto vtelesnené zmysly do učenia zapájal, ako napr. známa *schola ludus* alebo *fabricando fabricamur* („tvoriac sme utváraní“). Popularita kinestetických a heuristických výučbových aktivít medzi študentami všetkých vekových skupín účinnosť vtelesnenej kognície potvrdzuje.

Na úvodnú otázku „čo je človek?“ môžeme aspoň *čiastočne* odpovedať, že človek v biblickom jazykovom obraze sveta je vtelesnená, hmotná živá duša, biologicky povedané heterotrofný organizmus s kognitívnymi schopnosťami, čiže bytosť udržiavaná nažive dýchaním, stvorená „na Boží obraz“, t. j. majúca niektoré božské atribúty, ako napríklad kognícia, sebareflexia, ale i emocionálne prežívanie a schopnosť komunikovať jazykom. Na opodstatnenie dôstojnosti človeka netreba postulovať nesmrteľnú dušu – biblicky je dôstojnosť človeka založená práve na vtelesnenom „Božom obraze“ v človeku. Navyše, história ukazuje, že viera v odtelenú, nesmrteľnú dušu nezabránila spolitizovaným veľkým náboženstvám v prelievaní

„krvi duší chudobných a nevinných“ (Jeremiáš 2: 34, RP). K dualizmu teda dodávame spolu s Heschelom: „Nie je možné, že celá naša civilizácia je postavená na mizinterpretácii človeka?“ (1965 [2017]: 5).

Človek, t. j. duša, je jediná známa hmotná bytosť, ktorá skúma a systematicky študuje samu seba, ktorá hovorí o svojom hovorení, premýšľa o svojom premýšľaní, je schopná vyjadriť súhlas i nesúhlas (t. j. je schopná voľby) – už to stačí na to, aby sme spolu so žalmistom žasli nad tým, ako je človek „predivne utvorený“ (Žalm 139: 14, RP).

Axiosféra biblickej duše je nabitá dynamikou slobody voľby a zodpovednosti, schopnosti abstrakcie – a predsa vtelesnenej, funkcie svedomia a úcty k životu – t. j. k duši vlastnej i k duším druhým (i zvieracích), dynamikou schopnosti spoznávať i milovať (pozri Izaiáš 5: 20). Ak má biblická *nefeš* dýchanie spoločné so zvieratami, potom má sebareflexiu a sebaspoznanie spoločné s Bohom (pozri napr. Tabuľky č. 7, 9, 15, 17, 23, 25, 31, 33).

Človek, t. j. duša, je tiež paradox – obyčajný „prach“, a predsa je „Božím obrazom“, „je len telo“ (Genesis 6: 4, Botek), a predsa „vysvetľuje duchovné veci duchovne“ (1 Korinťanom 2: 13), nechá sa často obalamutiť svojimi zmyslami (Príslovia 14: 12), a predsa stále týmito zmyslami hľadá – a postupne i nachádza a cibí – pravdu (Ján 8: 32; Matúš 7: 7). Preto pri biblickom optimizme vtelesneného spoznávania stále platí i memento: „Ak si niekto myslí, že niečo vie, ešte to nevie tak, ako by mal vedieť.“ (1 Korinťanom 8: 2, Botek).

Kiež by sa teda všetci, čo majú do činenia so zázrakom ľudskej mysle, či už rodičia, učitelia, školitelia, „šéfovia“, prednášajúci, študenti, jednoducho všetky ľudské duše, naučili lepšie učiť a pomáhať jeden druhému spoznávať svet, aby duše všetkých študentov boli ako dobre „zavlažované záhrady“, a nech ich duša z vlastnej skúsenosti „veľmi dobre vie“, že múdrosť je sladká ako med (Jr 31: 12; EP, Žalm 139: 14; Príslovia 24: 13,14).

Bibliografia

- Aird William Cameron, 2011, *Discovery of the cardiovascular system. From Galen to William Harvey*, „Journal of Thrombosis and Haemostasis“, nr. 1, s. 118–129.
- Al-Tawrát Al-Sámiríja, 1978, *Li-Abí Al-Hasan Al-Súrí*, Nablus.
- Balabán Milan, 1996, *Hebrejské človekosloví*, Praha: Herrman & synové.
- Bartmiński Jerzy, 2009, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata*, w: *Językowe podstawy obrazu świata*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 76–88.
- Bartmiński Jerzy, 2016, *Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct statí z Lublinské kognitivní etnolingvistiky*, Praha: Karolinum.
- Biblia Hebraica Stuttgartensia. Vierte verbesserte Auflage*, 1990, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- Brekle Herbert, 1975, *The seventeenth century*, v: *Current trends in linguistics. Volume 13. Historiography of linguistics*, red. Thomas Sebeok, The Hague; Paris: Mouton.
- Buber Martin, 2016, *Já a Ty*, Praha: Nakladatelství Portál.
- Davies Kevin, 2003, *Rozluštěný genom*, Praha: Paseka.
- Eco Umberto, 1990, *The limits of interpretation*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Gesenius Wilhelm, Fürst Julius, 1872, *A compendious and complete Hebrew and Chaldee lexicon to the Old Testament*, red. Benjamin Davies, London: Asher & Co.
- Halík Tomáš, 1998, *Náboženství – Politika – Věda: Proměny ve vztazích. Náboženství a společnost*, <http://halik.cz/cs/tvorba/clanky-eseje/nabozenstvi-spolecnost/clanek/51/> (04.07.2018).
- Heller Jan, 1988, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*, Praha: Kalich.
- Heriban Jozef, 1998, *Príručný lexikón biblických vied. Edícia BIBLICA*, Bratislava: Vydavateľstvo Don Bosco.
- Heschel Abraham Joshua, 1965, *Who is man?*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- John Paul II., 1996, *Message addressed to the Pontifical Academy of Sciences. On October 22, 1996*, <https://www.ewtn.com/library/PAPALDOC/JP961022.HTM> (04.07.2018).
- Kittel Gerhard, 1986, *Teologický slovník k Novej zmluve*, prel. Ján Grešo, Bratislava: Transcius, Lipt. Mikuláš v Cirkevnom nakladateľstve.
- Klein Ernest, 1987, *A Comprehensive etymological dictionary of the Hebrew language for readers of English*, Jerusalem: Carta Jerusalem & The University of Haifa.
- Koehler Ludwig, Baumgarnter Walter, 1953, *Lexicon in Veteris Testamenti libros*, Leiden: E. J. Brill.
- Lakoff George, Johnson Mark, 1999, *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, New York: Basic Books.
- Lisowsky Gerhard, 1981, *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament. Editio Secunda*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- New Catholic Encyclopedia*, 1967, New York: McGraw-Hill Education.
- Nicola Ubaldo, 2005, *Obrazové dějiny filozofie*, Firenze – Milano: Giunti Editore S.p.A., s. 36.
- Novák Pavel, 2010, *Lingvistika a jazyková realita. Výbor z díla*, Praha: Akropolis.
- Novotný Adolf, 1956, *Biblický slovník*, Praha: Kalich.
- Novotný František, 1941, *Platon: Faidon*, Praha: Jan Laichter.
- Novum Testamentum Graece. Revidierte Auflage*, 2007, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.
- Ozog Monika, 2010, *Saint Jerome and Veritas Hebraica on the basis of the correspondence with Saint Augustine*, „Vox Patrum 30“, t. 55, s. 511–519.
- Pragglejaz Group, 2007, *MIP: A method for identifying metaphorically used words in discourse*, „Metaphor and Symbol“, nr. 1, s. 1–39.
- Schmoller Alfred, 1989, *Handkonkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft.

- The Companion Bible*, date not available, Humphrey Milford, London, New York, Toronto & Melbourne: Oxford University Press.
- Tresmontant Claude, 1999, *Bible a antická tradice. Esej o hebrejském myšlení*, Praha: Vyšehrad.
- Vine William Edwy et al., 1996, *Vine's Complete expository dictionary of Old and New Testament words*, Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers.
- Výklady ke Starému zákonu, 1991, Praha: Česká biblická společnost.
- White Sidnie Ann, 1993, *Human person*, v: *The Oxford companion to the Bible*, red. Bruce M. Metzger, Michael D. Coogan, New York: Oxford University Press.
- Wierzbicka Anna, 1989, *Soul and mind. Linguistic evidence for ethnopsychology and cultural history*, „American Anthropologist“, nr. 1, s. 41–58.
- Wierzbicka Anna, 1992, *Semantics, culture, and cognition. Universal Human concepts in culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Žák Jaroslav, 1938, *Cesta do hlubin študákovy duše*, Praha: Karel Synek.

“My soul knoweth right well”: The biblical definition of the soul (Hebr. *nephesh*, Gr. *psyche*) and the epistemology of embodied cognition – an ancient source of a modern concept?

Summary

Is the concept of “soul” relevant to a better understanding of human cognition? In contrast with popular ideas of the dichotomy of a material body and an immaterial soul, the Bible presents a coherent concept of “soul” as a *material unity*, where the human *is* (not *has*) a soul (Heb. *nephesh*, Gr. *psyche*). A concordant analysis of 754 occurrences of the Hebrew *nephesh* in the Old Testament and 102 occurrences of the Greek *psyche* in the New Testament indicates that the biblical corpus demystified, “disenchanted” (Weber), the concept of the soul, with interesting theological, socio-cultural as well as psycholinguistic and pedagogical implications. When this biblical soul “knows right well” (Psalm 139:14, KJV), it “knows” not in an idealistic, disembodied “Platonic” sense, but – being *material* – it knows and feels holistically, as a whole embodied being. This study explores possible parallels between the ancient biblical concept of the soul and modern embodied cognition, and investigates the possibility that the Old Testament might have been a forerunner of the modern concept of embodied cognition and one of the earliest sources on the origins of some conceptual metaphors of learning.

Keywords: soul, biblical definition, embodied cognition, conceptual metaphors of learning/cognition, dualism, embodied realism.

Rozdział 12

Душа в словаре, речи и сознании носителя языка

Ольга Е. Фролова

Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова

Резюме

В настоящей главе рассматривались семантика слова «душа» и ее восприятие носителями русского языка. Проанализировано толкование значений слова «душа» в словарях начала XIX и XXI в. Отличие современного словаря в разделении религиозного и светского понимания семантики слова. С целью выявления того, как значение слова воспринимается в начале XXI в., было проведено анкетирование. Анкета состояла из 9 вопросов, направленных на описание значения, выявление коннотаций и сочетаемости. В анкетировании участвовало 137 респондентов – студентов МГУ в возрасте 18-20 лет. Время анкетирования – весна 2017 года. По мнению респондентов, душа имеет антропоцентрический характер, однако высшие животные также могут обладать ею. Опрос выявил, что у молодых носителей русского языка сохраняется древнейшее понимание природы души, которая покидает тело после смерти, а также мифологический сюжет о продаже души дьяволу. Мнения участников разделились в вопросе о возрасте души: она неизменна или меняется и развивается вместе с человеком. Вит-тест показал, что в сознании студентов фактор набожности человека и наличие у него души не находятся в тесной связи. Было выявлено 5 моделей семантики слова душа: 1) светская душа, 2) религиозная душа, 3) светская душа соседствует с религиозной душой, 4) многозначная душа, 5) отрицание души.

Ключевые слова: душа, религиозное понимание, светское понимание, словари, опрос, антропоцентричность.

Душа – одно из ключевых понятий русской языковой картины мира, имеющих непосредственное отношение к традиционной культуре, религии, языку (Иорданская 1984; Толстая 1999; Урысон 1999; Урысон 2003; Шмелев 2000). Этимологически слова *душа* и *дух* связаны и имеют общий корень, но позже они семантически разошлись (Урысон 1999; Урысон 2003). В качестве синонима *души* выступает существительное *сердце* (Иорданская 1984). По представлениям, сложившимся в народной культуре и христианстве, душа бессмертна, связана с жизнью, заключена в теле человека и покидает его после смерти (Толстая 1999: 162).

Сравнение толкований 2-го издания *Словаря Академии Российской* начала XIX века и *Большого толкового словаря русского языка* начала XXI века показывает, что интерпретация семантики слова *душа* претерпела изменения.

Душа – «1) Вообще дух, влияющий в тело животное. 2) Особенно душа человеческая. а) Существо бестелесное, одаренное способностью понимать, мыслить, рассуждать, хотеть и проч. и которое имеет уверение о своих действиях, также волю, свободу и есть главная сила на тело действующая. б) В отношении к хорошим или худым человека качествам говорится *Благородная, великая, добродетельная, возвышенная душа. Душа слабая, низкая, подлая. Душа корыстолюбивая*. в) В отношении к душам от тела разрешившимся говорится: *Блаженные души наслаждаются райскою жизнью. Души усопших*. г) Иногда тоже значит, что совесть. д) Человек мужеского или женского пола всякого возраста. е) Иногда служит вместо приветственного названия, когда кто блаженство свое в ком полагает. *Душа моя*» (САР-2, т. 2: 291, 292).

В толковании САР-2 душа противоположна телу и выступает как духовное, интеллектуальное, морально-этическое начало в человеке, а иногда равна самому человеку, специально отмечается особое употребление существительного – функция обращения.

Словарь начала XXI века описывает семантику слова *душа* как устроенную более сложным образом:

душа – «1) По религиозным представлениям: духовная сущность человека, особая нематериальная бессмертная сила, обитающая в теле человека (иногда животных, растений), покидающая его во время смерти, сна и вновь проявляющаяся после смерти в иной материальной оболочке. || В идеалистической философии и религии: особая нематериальная субстанция, высшая форма развития единого мирового начала. || В материалистической философии и психологии: внутренний мир человека, его самосознание как свойство высокоорганизованной материи. 2) Внутреннее состояние, моральная сила человека, коллектива; дух (2 зн.). 3) Внутренний мир человека, мир его чувств, переживаний, настроений и т. п. 4) Совокупность характерных свойств, черт, присущих личности. || Воодушевление,

страстность, темперамент. || Душевность, сердечность. || *обычно с опр.* О человеке с теми или иными свойствами характера. 5) *чего*. Главное лицо, организатор, вдохновитель какого-л. дела. || Главное в чём-л., суть, основа чего-л. 6) *чего*. О человеке, являющемся всеобщим любимцем. 7) *Разг.* Человек (обычно при указании количества). 8) В России до реформы 1861 г.: крепостной крестьянин. 9) (обычно со сл. *моя*). *Разг.* Дружеское фамильярное обращение. 10) *Нар.-разг.* Впадина под рёбрами в центре груди (у человека)» (БТС 2002: 290).

Семантизация в современном словаре отличается большей сложностью и «дробностью» значений, актуализованных в религиозном, философском и светском дискурсах. БТС четко выделяет референтные группы носителей таких значений: *по религиозным представлениям, в идеалистической философии, в материалистической философии и психологии*. В нерелигиозном понимании душа антропоцентрична, связана с внутренним миром человека, его психологией и эмоциями.

На наш взгляд, существенным различием между толкованиями в словарях является отражение множественной – социальной, конфессиональной принадлежности лексической единицы: в БТС четко разделяется религиозное и светское понимание души.

Наша цель – описать, как семантика слова *душа* воспринимается в начале XXI века. Для выявления сем, актуализированных в создании носителя языка, нами было проведено анкетирование.

Анкета, предложенная респондентам, выглядела следующим образом¹:

ДУША

1. Пожалуйста, ответьте на вопросы анкеты, составленной для изучения темы «современные представления о душе».

1. Ваш возраст
2. Ваш пол
3. Будущая/настоящая специальность:
 - а) гуманитарная,
 - б) естественнонаучная,
 - в) техническая
4. Родной язык
5. Язык повседневного общения
6. Где Вы закончили школу:
 - а) в деревне/поселке,
 - б) в небольшом городе
 - в) в большом городе или столице
7. Место проживания в настоящее время:

¹ Тема ДУША включена в проект EUROJOS, анкета разработана Ольгой Е. Фроловой и Людмилой Л. Федоровой.

а) в родительском доме

б) в общежитии

в) иное

8. Место анкетирования

9. Дата анкетирования.

II. Ответьте, пожалуйста, коротко (1-3 предложения) на следующие вопросы (не обращаясь к вспомогательным источникам).

В чем сущность понятия «душа», по вашему мнению?

Что для Вас душа?

У кого или у чего есть душа?

а) у человека?

б) у животного?

в) у растения?

г) у машины?

д) иное

4. Дополните предложения:

а) Хотя он/она _____, но душа у него/у нее добрая

б) Нет у него/нее души, хотя он/она и _____

в) Душа – это _____

5. Есть ли у души возраст? Обоснуйте свой ответ.

6. В каком случае обладатель души ее лишается? Приведите примеры.

7. Какие прилагательные могут сочетаться со словом *душа*?

8. Какие конструкции описывают «поведение» и состояние души? Приведите примеры.

9. Знаете ли Вы устойчивые выражения, пословицы/поговорки со словом *душа*? Приведите их.

СПАСИБО!

Прокомментируем содержательную часть анкеты: первый вопрос направлен на создание толкования слова, а второй – на выделение индивидуального, субъективного, понимания. В четвертом вопросе содержались два незаконченных предложения с противительным и уступительным союзами, представляющие собой *but*-тест, позволяющий выявить семантические признаки, которыми носитель языка наделяет слово. Третья фраза, которую мы просили закончить, отличалась от первого и второго вопроса тем, что участника просили подобрать предикатное выражение к субъекту *душа*, т. е. вывести интересующую нас единицу в речь. В пятом вопросе проверялось восприятие метафорических выражений *бессмертная душа* и *молодая душа*. Целью шестого вопроса было проверить актуализацию у носителей языка древних представлений о том, что душу можно продать дьяволу и душа покидает тело после смерти. Седьмой, восьмой и девятый вопросы были направлены на выявление сочетаемости существительного *душа* в свободных, устойчивых выражениях и паремиологических текстах.

Респондентами были студенты Московского государственного университета (МГУ) – 137 человек, из них 76 филологов (73 девушки и 3 молодых человека) и 61 нефилолог – биологи и почвоведы (38 девушек и 23 молодых человека). Возраст участников 18–20 лет. Время проведения анкетирования – весна 2017 года, место проведения – МГУ.

Ответы на первый вопрос о сущности понятия душа касались нескольких позиций: человек – 72; внутри/внутренний мир – 37; чувства, эмоции – 26; сущность – 26; противоположность телу – 18; сознание – 15; бессмертная – 8, абстрактное понятие – 7.

72 употребления существительного человек показывают, что антропоцентричность является ведущим признаком души.

Несколько респондентов отметили сложность семантизации: Душа – сложное понятие, относящееся скорее к области философии или же религии.

В ответах отражена связь понятия с различными конфессиями, что определяет нетождественность интерпретаций: сущность понятия «душа», по мнению респондентов:

(1) в том, какой религии и философии придерживается тот, кто этим понятием пользуется;

(2) в его субъективности. Если абстрагироваться от религии, это понятие сугубо индивидуально и каждый для себя решает, как его раскрывать и трактовать; «Душа» чем-то похожа на историю.

(3) Душа больше отдельного человека, особенно если иметь в виду человека, знающего и причисляющего себя к определенной религиозной/культурной традиции.

В 1 и 2 примерах респонденты определяют сущность души фактически как шифтерную, диктуемую системой взглядов, которой придерживается человек. Особенность 3 примера в том, что данный участник понимает специфику души как надындивидуальную: душа больше отдельного человека, по его мнению, конфессия или культурная традиция формирует понимание души как некоей общности.

Три респондента описали существительное душа как многозначную единицу, выделяя четыре, три и два значения:

(4) 1) сознание, некая незримая внутренняя ментальная сущность человека (и других существ); 2) (переносно) центр, внутренняя часть ч.-л.; 3) сердце; 4) что-то вроде живительной силы.

(5) 1) жизненная сила; 2) психоэмоциональный комплекс, отличающий одно живое существо от другого; 3) самоощущение живого существа, осознающее себя живым.

(6) 1) Душа – бестелесное, внутреннее состояние, сознание; 2) бестелесная бессмертная сущность, разумная.

Показательно, что в примерах 4–6 респонденты делают попытку описать семантику слова душа, не прибегая к системе религиозных взглядов

и не употребляя конфессиональных терминов, все эти респонденты апеллируют к светскому пониманию слова.

Шесть участников отказались отвечать на вопрос. Два респондента отрицают наличие души: *Идея, культурный атавизм, придуманный древними людьми для борьбы со страхом смерти; В сущности души нет, душа – радостная, светлая энергия.*

В ответах на первый вопрос обнаружили пять интерпретационных моделей: а) светская душа; б) религиозная душа; в) светская/религиозная душа; г) многозначная душа; д) отрицание души.

Ответы на первый – о сущности понятия – и второй вопрос – о личном восприятии семантики слова *душа* – обнаружили корреляцию. Частотность единиц в реакциях на второй вопрос такова: *человек* – 60; *эмоции, чувства* – 41; *внутренний* – 40; *характер* – 15; *связь с телом* – 15; *сущность* – 15; *личность* – 11; *поведение* – 13; *мораль* – 9; *добро, доброта* – 9; *восприятие* – 8; *совесть* – 5; *энергия* – 5. Количество респондентов, отрицающих наличие души, осталось прежним. Ответы и на данный вопрос подтвердили антропоцентричную природу души. Коренное отличие комплекса ответов на второй вопрос в том, что респонденты увидели в душе индивидуальное, личностное начало.

Ответы на третий вопрос: *У кого или у чего есть душа?* отражены в таблице 12.1.

Таблица 12.1. Ответ на вопрос № 3.

Человек	127
Животное	84
Растение	31
Машина	8
Иное	25

Результаты, с одной стороны, вновь подтвердили антропоцентричность души, а с другой, показали, что разрыв между антропо- и зооцентричным пониманием невелик.

Задания на дополнения предложений дали чрезвычайно разнообразные результаты, наиболее частотные: отсутствие красоты – 11; грубость – 11.

Наличие *доброй души* противопоставлен единичный поступок или сиюминутное состояние: *сейчас озлоблена, злится сейчас, соврал*; повторяющиеся проступки: *частенько кричит на сына*; постоянный признак – *непривлекательная*. В ответах четко выявилась оппозиция внешнего и внутреннего, выраженная в употреблении глагола *казаться*.

Задание с уступительным союзом также выявило фактор кажимости: *кажется* – 11; *притворяется, делает вид, прикидывается* – 8. Кроме того, деятельность человека (*помогает* – 16) и его внешность (*красивая* – 10), с точки зрения участников опроса, не свидетельствуют о наличии души. В ответе на данный вопрос 8 респондентов противопоставили наличие души и набожность: *Строит себя самоотверженным, благочестивым, дружелюбным; Верующий человек, христианка, праведник, очень набожный, с виду благочестив, ходит в церковь/молится, набожный.*

В предложении с субъектом *душа* были получены такие результаты: *человек* – 36, *живой, жизнь* – 16; *суть/сущность* – 11. В данных свободных интерпретациях обнаруживаются несколько подходов: холистичный (*Душа – все; Душа – это свойство, присущее объекту живой природы или механизму, выделяющее его из аналогичных; Свойство нематериально, иррационально и не может быть технически зафиксировано*); антропоцентричный (*Все, что есть в человеке; То, что внутри тебя*); инклюзивный (*Невидимая, неосязаемая материя; То, что делает физическое тело живым*); эксклюзивный (*То, что выделяет человека из всех остальных живых существ на земле*); светский (*Невидимая, неосязаемая материя; То, что делает физическое тело живым*); религиозный (*То, что дано нам Богом, что делает человека человеком, а не машиной, душа бессмертна, тело смертно; Возможность чувствовать Волю Божию*). Респонденты в качестве «функции» души выделили любовь: *Душа – это способность любить в самом широком смысле; Это дар, который некоторым дан изначально, но который можно взращивать в себе.*

На пятый вопрос о возрасте души 71 респондент ответил отрицательно, подчеркивая, что душа не имеет возраста, и 59 – положительно. Возраст души 14 участников связали с опытом, накопленным человеком и связанным с его взрослением. 14 респондентов отметили, что душа вечна и бессмертна. Изменения души участники объясняли двумя причинами: развитием личности и дурными поступками.

(7) *Если у души есть возраст, то она связана с умом или мудростью, ну, или вовсе нет. А если не стареет, то и человек не имеет развития (это все касается человека; о душе у предметов рассуждать не могу).*

(8) *Да, но не в смысле старения, а в смысле подверженности изменениям душу можно разрушить, можно испачкать, а можно очистить. И чем моложе душа, тем выше шанс, что она мало менялась.*

В примере 7 обсуждается развитие души, которое может проходить таким же образом, как и мужание и старение человека, идея порчи души обсуждается в примере 8.

Некоторые ответы представляли диаметрально противоположные точки зрения на бессмертие (пример 9) и «конечность» души (пример 10).

(9) *Душа не стареет. Со временем может меняться отношение к миру, но не сама внутренняя сущность человека. Он либо добрый, либо нет. Этого*

нельзя в себе воспитать, взрастить. Душа это то, что рождается вместе с человеком и не умирает даже со смертью своего «хозяина».

(10) Я думаю, что возраст души – возраст ее владельца. Считаю, что души не бессмертны, душа умирает со смертью тела.

Ответы на данный вопрос показали, что антропоцентричность души понимается участниками неодинаково: с точки зрения одних, развитие души подобно росту и взрослению человека, т. е. между человеком и его душой устанавливаются отношения изоморфизма, другие же полагают, что душа существует по законам, независимым от биологической и социальной природы человека.

На шестой вопрос о том, может ли владелец души ее лишиться, 89 респондентов ответили положительно, 37 – отрицательно. Причины, по которым человек может утратить душу: *смерть* – 23, дурной поступок: *грех* – 6; *продажа души дьяволу* – 19; *убийство* – 13, *жестокость* – 8; безразличие к людям, отсутствие сочувствия и сопереживания – 15, предпочтение материальных ценностей духовным – 5; болезнь, операция на мозге: *смерть мозга, кома, лоботомия, психическое заболевание* – 7.

Можно сказать, что 15 респондентов отреагировали на «вложенное» в вопрос слово *бездушный*, семантизируя его различным образом: *остывшая в своих чувствах, становясь безэмоциональными, ничем не интересующимися мы лишаемся души*.

Пять участников опроса предложили одновременно несколько условий, когда душа покидает человека, т. е. продолжили тенденцию, которая обнаружилась в ответах на 1 вопрос, когда респонденты предлагали толкование значения слова *душа* как многозначной единицы:

(11) – *убийство*,

– *в случае, когда обладатель забывает, что у него душа есть*;

(12) – *когда умирает (душа отлетела от тела)*,

– *когда сильно испугается*,

– *когда отходит от моральных правил (бездушный человек)*;

(13) – *при убийстве*,

– *при собственной смерти*,

– *при потере разума*;

(14) – *в случае смерти*,

– *в случае сознательного и многократного совершения, например, убийства, т. е. противоестественного и однозначно вредного поступка не из лучших побуждений*;

(15) – *в случае гибели*,

– *в случае комы*,

– *в случае внутреннего противоречия*.

В составе различных комплексов причин студенты отметили смерть, поступок против личности, поступок против совести, болезнь, нарушение законов этики, связав это значение со словосочетанием *бездушный человек*,

а также перифраз фразеологизма *душа ушла в пятки* (пример 12). Пример 12 интересен в том отношении, что респондент следует за языком: об этом свидетельствуют приведенные примеры и толкования.

Седьмой вопрос о сочетаемости с прилагательными дал разнообразные результаты: наиболее частотные употребления, как их представляют себе носители языка: *добрая* – 100, *светлая* – 44, *чистая* – 41, *широкая* – 41, *щедрая* – 24, *черная* – 19, *черствая* – 18, *открытая* – 15, *темная* – 12. Мы расположили устойчивые словосочетания по убыванию частотности.

В выделенных коллокациях активизируется семантика положительных качеств характера человека (*добрая, щедрая*), света (*светлая, темная, черная*), чистоты, размера, жесткости на ощупь (*черствая*). Показательно, что большинство словосочетаний имеют положительные коннотации, исключение – *черная душа, черствая душа, темная душа*.

Мы обратились к Национальному корпусу русского языка (НКРЯ), чтобы выяснить, совпадают ли приведенные студентами атрибутивные словосочетания с наиболее частотными по корпусу. Был задан подкорпус 2000–2017 годов с тем, чтобы он мог отражать употребление, соответствующее возрасту респондентов. Объем всего корпуса 115 645 документов, 23 803 881 предложение, 283 431 966 слов, подкорпуса 2000–2017 – 39 928 документов общим объемом 6 359 231 предложение, 76 144 419 слов. Условия поиска были заданы с интервалом в 1 слово: прилагательное + существительное *душа*. Частотность по НКРЯ выглядит несколько иначе, чем ответы участников анкетирования: *добрая душа* (44 документа, 55 вхождений), *чистая душа* (39 документов, 50 вхождений), *щедрая душа* (27 документов, 50 вхождений), *открытая душа* (25 документов, 27 вхождений), *светлая душа* (20 документов, 22 вхождения), *широкая душа* (17 документов, 18 вхождений), *черная душа* (10 документов, 13 вхождений), *черствая душа* (4 документа, 4 вхождения), *темная душа* (3 документа, 3 вхождения).

НКРЯ позволяет обнаружить коллокации, не получившие большой частотности при опросе респондентов: *русская душа* (175 документов, 242 вхождения), *мертвая душа* (162 документа, 339 вхождений), *живая душа* (135 документов, 158 вхождений), *бессмертная душа* (55 документов, 74 вхождения), *родственная душа* (53 документа, 55 вхождений), *детская душа* (44 документа, 59 вхождений). Среди не отраженных респондентами атрибутивных сочетаний, но отмеченных в НКРЯ – *человеческая душа* (220 документов, 286 вхождений).

Различия в частотности учитывают актуальность прецедентного текста Николая В. Гоголя *Мертвые души*, которым пренебрегли респонденты, поскольку словосочетание *мертвая душа* получило лишь 8 голосов.

Семантически различие в частотности устойчивых коллокаций у респондентов и в НКРЯ объясняется важностью межличностных отношений для участников опроса, отражающих третье значение по словарю, и актуализацией

в НКРЯ отношений *жизнь/смерть*, обращенных к первому словарному значению.

Восьмой и девятый вопрос были связаны, ответы на них пересекались. Самая частотная конструкция в ответах респондентов *на душе* в сочетании со словом категории состояния была названа 27 раз. Конструкция предлога *в* с существительным *душа* встретилась в ответах только 9 раз. Идиоматические выражения, названные респондентами, *душа болит* – 39 раз, *душа ушла в пятки* – 39 раз, *продать душу дьяволу* – 23 раза, *душа радуется* – 20 раз, *души не чаять* – 11 раз, *взять/брать грех на душу* – 8 раз, *душа не на месте* – 7 раз, *душа нараспашку* – 6 раз.

Самой частотной пословицей оказалась *чужая душа – потемки* – 18 раз.

Анкетирование и в этих реакциях показало, что *душа* понимается антропоцентрично, однако респонденты наполняют ее личностными смыслами.

Вернемся ко второму вопросу. В ответах на него 13 участников прибегли к личным местоимениям первого, второго лица единственного числа, первого лица множественного числа и обобщенно-личным конструкциям, говоря о своей душе: *я; я настоящий; ты (2 раза); То, что не купить за деньги, но то, что можно за деньги продать; То, что не умрет, когда твое тело сгниет в могиле; Мысль вселенной о тебе; Это то, что мы в первую очередь пытаемся разглядеть в человеке; Это то, что остается с тобой; То, на что ты опираешься при взаимодействии с миром; Чистая совесть, то, благодаря чему мы живем и совершаем хорошие поступки; То, что внутри тебя; Ты виртуальная составляющая, выделяемая мысленным аппаратом, привязанная к каким-то объектам.*

Личностный характер *души*, тем не менее, с точки зрения респондента, допускал и иное ее понимание. Отвечая на 5 вопрос о возрасте души, участница написала:

(16) Сложный вопрос. С одной стороны, я как христианка понимаю, что душа живет вечно. Но это не то же самое, как в китайской философии, когда душа просто занимает тело, а так остается неизменной и не имеет возраста. В христианстве душа и поступки очень связаны. Я думаю, что у души может быть возраст, соотносимый с возрастом человека, с размером накопленного опыта (напр., «у него была душа столетнего старика»).

Пример 16 характерен тем, что респондентка указывает на свою принадлежность к одной из конфессий, излагает понимание значения слова *душа* в ее рамках, но пишет и об иной интерпретации *души* в китайской философии, которую она не разделяет.

В реакциях на 6 вопрос о возможности лишиться души, другая участница писала:

(17) *Язык фиксирует, что чел. лишается души, если совершает дурной поступок. Я уверена лишь в том, что душой обладаю я сама и мой муж, и мы не можем лишиться наших душ.*

Очевидно, что студентка пишет о себе и своей семье.

Подведем итоги. Особенностью проведенного нами опроса молодых носителей русского языка было осознание конфессионального и неконфессионального значений слова *душа*, отраженного в БТС. Можно сказать, что у студентов 18–20 лет религиозное значение отходит на второй план. Вместе с тем, в сознании респондентов отражаются и наиболее древние религиозные мотивы, и мотивы традиционной культуры: тело выступает как контейнер, внутри которого находится душа, имеющая нематериальную природу. Тело и душа противостоят друг другу. Душа связана с этикой и коррелирует с *совестью*. Душа антропоцентрична. Анализ ответов респондентов позволил выявить пять моделей понимания семантики слова душа: 1) светская душа, 2) религиозная душа, 3) светская душа соседствует с религиозной душой, 4) многозначная душа, 5) отрицание души. В своих ответах респонденты продемонстрировали способность излагать разнообразные семантические интерпретации души в рамках различных дискурсов. Душа делает ее носителя индивидуальностью. Принадлежность к церкви, как показал опрос, – для респондентов лишь внешний признак, не предполагающий духовности воцерковленного человека.

Список сокращений

БТС 2002 – *Большой толковый словарь русского языка*, 2002, ред. Сергей А. Кузнецов, Санкт-Петербург: Норинт.

НКРЯ – Национальный корпус русского языка, URL: <http://www.ruscorpora.ru/search-main.html>

САР-2 – *Словарь Академии Российской*, т. 1–6, 1806–1822, Санкт-Петербург.

Библиография

Иорданская Лидия Н., 1984, *Сердце*, в: Мельчук Игорь А., Жолковский Александр К., *Толково-комбинаторный словарь русского языка*, Wien: EIGENTÜMER UND VERLEGER Gesellschaft zur Förderung slawistischer Studien, с. 731–746.

Толстая Светлана М., 1999, *Душа*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под ред. Никиты И. Толстого, Москва: Международные отношения, т. 2, с. 162–167.

Урысон Елена В., 1999, *Дух и душа*, в: *Логический анализ языка. Образ человека в культуре и языке. Сб. статей*, отв. ред. Нина Д. Арутюнова, Ирина Б. Левонтина, Москва: Индик, с. 11–25.

Урысон Елена В., 2003, *Душа*, в: Апресян Юрий Д. и др., *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*. Изд-е 2-е, испр. доп., ред. Юрий Д. Апресян, Москва: Языки славянской культуры, с. 302-306.

Шмелев Алексей Д., 2000, *Широта русской души*, в: *Логический анализ языка. Языки пространств. Сб. статей*, отв. ред. Нина Д. Арутюнова, Ирина Б. Левонтина, Москва: Языки русской культуры, с. 357-367.

Wierzbicka Anna, 1992, *Semantics, culture, and cognition. Universal human concepts in culture-specific configurations*, New York: Oxford University Press.

The word *dusha* (soul) in dictionaries and in speech and consciousness of native speakers

Summary

This chapter considers the semantics of the word *dusha* 'soul' and its perception by native speakers of Russian. An analysis of its meanings recorded in early nineteenth- and early twenty-first-century dictionaries reveals that the religious and secular understanding of the word *dusha* have become separated. Some information concerning the meaning of the word as it is today can be provided by a recent survey of young native speakers, conducted in the spring of 2017 among 137 respondents – students of the Moscow State University aged between 18 and 20. The questionnaire consisted of nine questions aiming to establish the meaning of the word *dusha* and identify its connotations and connectivity. According to the respondents, although the soul is essentially a human feature, higher animals can also have it. The survey revealed that young native speakers of Russian retain the oldest understanding of the nature of the soul, according to which it leaves the body after death; they are also familiar with the mythological motif of selling one's soul to the devil. The opinions on the age of the soul were divided: it is immutable or, conversely, changes and develops with the person. The results of the "but test" indicate that in students' perception there is no direct connection between having a soul and religious piety. The survey revealed five models of the semantics of the word *dusha*: (1) the secular soul, (2) the religious soul, (3) the secular soul coexisting with the religious soul, (4) the multi-valued soul, (5) rejection of the soul.

Keywords: soul, religious understanding, secular understanding, dictionaries, survey, anthropocentrism.

Rozdział 13

Аксиосфера души по данным украинской фразеологии и паремиологии¹

Марина М. Валенцова

Институт славяноведения РАН, Москва

Резюме

В настоящей главе анализируются паремии и фразеологизмы с компонентом *душа* в украинском языке и диалектах с точки зрения теории ценности. С одной стороны, душа относится к признанным социумом ценностям, с другой – осмысляется как ценность для каждого индивида. Рассматриваются такие моменты, как сакральность души, ее данность Богом, наличие/отсутствие души, двоедушие, качество души (*добра душа – заяча душа – чорна душа*), единство и противопоставленность души и тела – то, что делает душу одной из важнейших человеческих ценностей. Индивидуальная оценка и осмысление самой души заключена во фраземах и паремиях о сути души, локусе ее обитания, деятельности, отождествлении души с личностью человека, его волей, сознанием и т.п. В рассмотренном украинском материале преобладают воззрения на душу как на материальную субстанцию, обитающую в центре человеческого тела, благодаря которой человек живет, мыслит, чувствует, действует и является тем, чем он есть.

Ключевые слова: аксиология, фразеология, паремиология, украинская традиционная культура, душа, аксиосфера.

¹ Авторская работа выполнена при финансовой поддержке гранта РФФИ № 16-04-00101 «Образ человека в языке и культуре славян» (рук. акад. С.М. Толстая).

13.1. Введение

Аксиосфера – сложное философское понятие, соположенное с понятиями ноосфера, инфосфера, семиосфера, логосфера. Существует несколько определений **аксиосферы**, суть которых можно обобщить следующим образом: это сфера ценностей и норм человеческого общества, включающая систему ценностных связей и отношений к миру, или проще – мир ценностей.

Ценности изучаются в разном ключе многими науками – философией, психологией, социологией, этнографией, экономикой, биологией; в том числе они составляют предмет изучения в лингвистике (Арутюнова 1988; Puzynina 1992) и этнолингвистике (Бартминский 2005; Bartmiński [ред.] 2003; Falkenberg, Fries, Puzynina [ред.] 1992; Abramowicz, Bartmiński, Bielińska-Gardziel [ред.] 2012; Толстая 1997, 2009, 2015; Виноградова 2008, 2015; Седакова 2009, 2010, 2011, 2013; Толстая [ред.] 2015 и другие). Специально изучались в свете аксиологии также малые жанры фольклора: благопожелания, паремии, снотолкования, заклинания и др. (Niebrzegowska-Bartmińska 1996; Небжеговская-Бартминская 2011; Толстая 1994; Виноградова 2012; Валенцова 2015 и другие).

Лингвистике и этнолингвистике близок философский подход к изучению ценностей. В философии зачатки разработки аксиологических проблем этики, эстетики, представлений о добре, благе, красоте, величии относятся к античности, но «анализировались явления эти разрозненно, ибо не осознавались как конкретные проявления единого начала» (Каган 1997: 9). В центре внимания греческой мысли стоял разум как способность познания и *логос* как единство слова и обозначаемой им мысли, то есть греческая философия была «сугубо рационалистической». Средневековая европейская философия, как и русская мысль «находилась под сильнейшим влиянием богословия», которое «не знает теории ценности, поскольку признает только одну подлинную ценность – Божественную» (Каган 1997: 30). Как самостоятельная философская наука аксиология сложилась лишь в конце прошлого века, а аксиосфера культуры – еще позже. Наиболее масштабно аксиологические проблемы в философии стали разрабатываться только в последние десятилетия XX века (Каган 1997: 10, 21).

За это время был сделан ряд философских наблюдений и обобщений, на которые опираются и другие науки. Релевантным, например, является тезис, согласно которому

ценностное отношение, рассмотренное со стороны субъекта, реализуется двояко – как отнесение к ценности оцениваемого объекта и как его осмысление. [...] С одной стороны, субъект исходит в восприятии каждого объекта из уже сложившегося у него представления о ценностях и оценка данного объекта становится отнесением к ценности...; с другой же стороны, ценностное отношение предполагает возможность, а чаще всего

необходимость, осмысления оцениваемого, т. е. выявления и понимания того конкретного смысла, который данный объект имеет для тебя как субъекта (Каган 1997: 52).

Если говорить об аксиосфере души в этнолингвистическом аспекте, то для нее актуальны и другие философские мысли о понимании аксиосферы культуры.

Во-первых, это обнаружение смысла в пространстве субъектно-объектных отношений «как способ обнаружения субъектом значения объекта для своего субъектного бытия, иными словами – как придание ценности всему, что входит в пространство культуры из мира природы и, тем более, всему, что создается самой культурой». Во-вторых, субъект оценки «может быть и совокупным, в силу чего различаются не только личностные смыслы, но и национальные, сословные, классовые, конфессиональные осмысления одних и тех же явлений...». И в-третьих, ценностное отношение существует в реальной социокультурной среде (Каган 1997: 53, 54).

Об этом же – имея в виду исследования славянской традиционной народной культуры – писала и Светлана М. Толстая:

большая часть оценок в народной культуре носит нормативный характер, то есть подчиняется стандартам и стереотипам, предписанным традицией [...] Субъектом этих оценок является социум в целом и сама традиция... (Толстая 2015: 26).

Оценка и осмысление души (как и других этических, эстетических, религиозных, общественных, витальных ценностей и соотношения между ними) менялось и меняется во времени и пространстве. Различаются оценки и в отдельных этнических традициях – например, славянских и германских: в русской традиции

«душа, кроме религиозного значения, соответствующего англ. *soul*, включает в свой семантический спектр всю сферу внутренней жизни человека, но акцентирует в ней прежде всего эмоционально-психологическую сторону, в отличие от англ. *mind*, соотносящегося преимущественно с интеллектуальным и рациональным миром человека» (Толстая 2000: 53).

Или другое мнение. В немецкой традиции «душа» ассоциируется чаще с религиозным понятием, а в сознании русского – это не столько «божественное», сколько «человеческое», то есть он связывает её с психологическими процессами, происходящими внутри самого человека (Тер-Минасова 2000: 167).

Как показывают исследования, осмысление и оценка души сходна у всех славян, хотя и не идентична в разных традициях. «Сугубо национальной специфики» (Мокиенко 2008: 21) ни в понятии души, ни в других

феноменах мы не найдем. Но и полного тождества тоже не наблюдается, поскольку осмысление души принадлежит сознанию, а «сознание человека всегда этнически обусловлено» (Алефиренко 2008: 147).

Уже это дает основания искать специфику осмысления души в украинской языковой традиции – как она запечатлелась во фразеологии и паремиях (пословицах, поговорках, благопожеланиях, предсказаниях, приговорах и т. п.), которые вообще тесно связаны с традиционной народной культурой, традиционным миропониманием², а часть фразео-паремиологического фонда напрямую принадлежит вербальному уровню обрядности (свернутые до паремий или фразем обрядовые тексты). Например, обряд соления или натирания красным перцем новорожденного у болгар стал основой фразеологизма *солёный болгарин*, *лютый болгарин* (Толстой 1995: 418–426; другие примеры приведены в Толстой 1995: 373–382; Толстой 2003: 83–84).

В свою очередь, фразеология и паремиология, особенно их диалектные реализации, «позволяют восстановить многие параметры культурного концепта души (и не только души – М.В.), находящие поддержку в верованиях и фольклоре» (Толстая 2000: 54). При этом надо учитывать, что традиционная культура обладает своей спецификой, связанной с символичностью, мифологичностью, ритуальной и магической природой народного мировосприятия и описывающего его языка³.

Концепт *душа* принадлежит к центральным в аксиосфере всех славянских культур, он неоднократно анализировался в самых разных аспектах (Вальтер 2013; Kalita, Michalová 2016; Скаб 2008; Тимошенко 2005; Русецкая 2012 и другие), в том числе и на материале украинской фразеологии (Каракуця 2002; Прудникова 2011, 2005). Однако в аксиологическом ключе украинская фразеология с компонентом *душа* (таких единиц насчитывается более 400 – Каракуця 2002: 19; Скаб 2008: 473) и паремиология не была еще предметом детального изучения.

13.2. Душа в аксиосфере украинской культуры

Душа – несомненная ценность для украинской культуры – витальная, религиозная, этическая. Она соположена с такими ценностями, как жизнь, Бог, добро, вечное. Душа – необходимая составляющая, дифференциальный признак человеческой личности и человека как физического существа (единства души и тела). Об особой ценности этой «субстанции» можно судить на основе репрезентативного диахронического ряда значений слова *душа* в украинском языке, приводимого Марией В. Скаб:

² См., например, статьи Никиты И. Толстого «Здрав као риба», «Пьян, как земля» (Толстой 1995: 405–417).

³ Разные аспекты категории оценки в языке и тексте рассмотрены в: Толстая 2015.

‘бессмертная нематериальная основа в человеке, которая составляет суть ее жизни, является источником психических проявлений’, ‘внутренний психический мир человека с его переживаниями и чувствами’, ‘человек, существо’, ‘жизнь’, реже ‘совокупность черт, качеств, свойственных определенной личности’, ‘человек как носитель тех или иных черт, качеств’, до XVI в. существовали значения ‘совесть’, ‘присяга, клятва’, с XVI в. начинает функционировать значение ‘основное в чем-нибудь, суть чего-то’, в XIX в. появляются значения ‘углубление в нижней передней части шеи’ (Скаб 2008: 469)⁴.

Во фразеологии и поговорках отражаются все приведенные выше значения, но формируется и ряд новых, контекстуальных значений, в первую очередь, «телесных», физическо-физиологических.

Одна из важнейших ценностных характеристик души – ее **святость**, данность Богом. Это религиозное значение⁵, возникшее в соответствии с библейским мифом о том, что душу в первочеловека вдохнул Бог, видимо, наложилось на предхристианские поверья о душе, к моменту принятия христианства более или менее созвучные им, ср. *божі душі* (Шухевич 1997: 40), *душа чиста* (Шухевич 1997: 37), *винен Богу душу* (Франко 1908: 175), *Він лиши Богу душу винен* [а кроме этого никому ничего не должен⁶] (Франко 1908: 80); *Лиш єдну душу маю, тай та божа* (когда от человека требуют чего-нибудь, чего у него нет) (Франко 1908: 82), *Бог ми душу дав, а ти не маєш права відбирати* (Франко 1908: 80), *віддати Богові душу* ‘умереть’ (Вырган, Пилинская 2000: 294), *Здох як пес – кром душі святої* (Илькевич 1841: 36), *Вняв Бог душу, як у пня* ‘о неповоротливом человеке’ (Франко 1908: 80); *Утулив Бог душу у пень; Уклав/утеребив/уліпив/вложив Бог душу, як у пня* [... як у пень, та й каєця] (Номис 1993: 162), *Дав Бог душу як в грушу, волтьвби козу, тобы молока дала* (Илькевич 1841: 22), *Вложив/уклав Бог душу, як в/у грушу; Мав Бог дать душу, та дав грушу* (Номис 1993: 162).

Святость души, а поэтому и ее ценность ярко выражена во фразеологии пошехуков. Вот как об этом писал Чеслав Петкевич:

О душе даже самого большого врага полешук никогда не говорит оскорбительно – ругаясь или проклиная, вместо *душа* говорит *дух*, которым, по его мнению, наделено каждое живое существо, например, в проклятиях: *Нехай з тебе дух випре! И нет на твой поганий дух чорта!* и т. п. Когда умрет человек чистый, говорят: *Богу душу аддаў*, а после смерти дурного – *Аддаў чорту свой паганий дух* (Pietkiewicz 1938: 150–151).

⁴ Все переводы на русский язык выполнены автором статьи.

⁵ По мнению Марии В. Скаб, религиозное значение *души* было первичным: «Первинним було релігійне значення, інші утворилися від нього на основі метонімічних та синекдохічних переносів...» (Скаб 2008: 470).

⁶ Объяснения пословиц даны автором сборника и для удобства переведены на русский язык.

Отнесение души к сакральным ценностям вызывает у полешуков стремление терминологически разделить понятия «добрая» и «злая» душа. В других идиомах украинского языка та же тенденция выражается в присоединении к лексеме *душа* разных определений. Для «хорошей» души – *большая, широкая, живая, добрая, золотая: широка душа, широке серце; щира/золота душа, щире/золоте серце* (Винник [ред.] 2003: 229); *душа щира* (Вырган, Пилинская 2000: 295), *жива душа* (Винник [ред.] 2003: 228), *добра душа (добре серце)* (Вырган, Пилинская 2000: 294), *добра душа відлетіла в небо* (Винник [ред.] 2003: 226), *Людина великої душі (великого серця); То душі не чоловік 'сердечный'* (Франко 1908: 83).

Это душа, приятная другим людям и обществу в целом, в противоположность душе злой, недоброй, грешной, темной, черствой, маленькой, звериной (мышинной, заячьей, собачьей), пустой, больной, рогатой: *порожня душа, порожнє серце* (Винник [ред.] 2003: 229), *черства душа/черстве серце* (Винник [ред.] 2003: 229), *мишача душа* (Винник [ред.] 2003: 229), *заяча душа* (Винник [ред.] 2003: 228), *хвора душа, солом'яна душа* (Каракуця 2002: 21), *бісова/проклята/собача душа* (Винник [ред.] 2003: 225), *бісова душа; черства душа; носитися як чорт з грішною душею* (Каракуця 2002: 10), *темна душа* (Каракуця 2002: 15), *Каїнова душа* (Винник [ред.] 2003: 228), *чорнильна душа* (Винник [ред.] 2003: 229), *Маєш душу, як зогнули грушу 'про пьяницу или бессердечного человека'* (Франко 1908: 82), *Отто рогата душа!* (о гордом, упрямом, неприятном человеке) (Франко 1908: 83), *У него душа рогата – тяжко му сконати* (Илькевич 1841: 97), *Пнуця, як грішні душі до пекла* (Номис 1993: 144), *Душа до нього спати ходить 'бессовестный, аморальный человек весь день пребывает «без души»'* (Илькевич 1841: 30; Номис 1993: 392).

Признак «маленький», закодированный во фраземе «мышинная», «заячья» душа, в традиционной культуре вообще часто оцениваемый отрицательно, во фразеологии души доводится до логического завершения: душа может стать такой маленькой, что практически исчезает – тогда говорят об «**отсутствии души**»: такой человек неспособен к сочувствию, любви и другим эмоциям, он воспринимается как неживой (умерший для социума) или приравнивается к неживой природе: *Людина без серця/без душі/без почуття = камінь, а не людина* (Вырган, Пилинская 2000: 295), *без душі 'мертвый'* и как наречие – *'сильно', 'до самозабвения'; 'сильно испуганный'* (Винник [ред.] 2003: 230), *без душі робити що 'механически'* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *Душі в нім нема 'от страха не может сказать ни слова'* (Франко 1908: 81), *Аж у мні душі не стало 'о сильном испуге'* (Франко 1908: 79).

Отсутствие души (при том, что Бог дает душу каждому) осмыслиется также как акт **продажи** ее черту, дьяволу, т. е. душа все еще находится в теле и дает ему жизнь, но уже не принадлежит человеку: *Запродав чортові душу 'про скупца или лихого'* (Франко 1908: 82), *продавати/продати душу* (Ужченко, Ужченко 1998: 55), *Продав/запродав чортові душу* (Номис 1993: 163), *Псові очі?, а чортові душу запродав* (Номис 1993: 163), *записати чорту*

душу, губити душу (Шухевич 1997: 169), Як душі не вложив – так нарядив хороше (Номис 1993: 494).

Так же отрицательно, как отсутствие души, оценивается и наличие двух душ (в обоих случаях это нарушение нормы): в переносном значении: *Він/вона... двоєдушний/двоєдушна...*, т. е. 'лукавый, лживый' (Вырган, Пилинская 2000: 250); а в прямом значении: *дводушник* 'оборотень' (Керча 2007: 206), *двадушники* (Плотникова 2009: 215), *dv'idúšník* 'двоедушник' (Николаев, Толстая 2001: 80).

Наличие души соотносится в аксиосфере человека с главной ценностью – жизнью и отождествляется с дыханием: *У нього/у неї тільки душа в тілі; душа в нім/у ній лиш на волоску держиться* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *Душа держиться/тримається в тілі* (Винник [ред.] 2003: 226), *Душа в тільці – а сорочку воши з'їли* (Илькевич 1841: 30), *Ледве/насилу душа держиться/тривається в тілі* (Винник [ред.] 2003: 229).

Понятие «жизнь» характеризует не только человека и животных, но и всю природу, которая в народном восприятии одушевлена, оживлена (ср. поверья о душе дерева, камня, источника). С другой стороны, душа человека противопоставляется душе животных, называемой *пар*, *пара*. Очевидно, что это противопоставление является более поздним, религиозно обусловленным – сохранились этнографические материалы, где душа человека и животных терминологически не различается, или где для некоторых животных сохранено «человеческое» название души – с мотивировкой, что эти животные святые, Божьи (например, душой наделяется пчела – см. Гура 2009: 367). Сохранились и фразеологические единицы типа «душа животного» (*пропав ні за цапову душу* (Номис 1993: 121; Бельникова 1969: 33); *з горобину душу* (Винник [ред.] 2003: 231) и др.

Отсутствие души-дыхания обозначает смерть: *уже й духу нема/не чути в кого; [іноді] дух спустив хто* (Вырган, Пилинская 2000: 291), *віддати дух/спустити дух/душу; пуститися духу; (сниж.) визіхнути/визівнути духа; зітхнути* (Вырган, Пилинская 2000: 292), *душа покинула кого* (Винник [ред.] 2003: 226), *душа переставилася/преставилася* (Винник [ред.] 2003: 226), *душа прощається/розлучається з тілом* (Винник [ред.] 2003: 227), *вийняти/вийняти душу/серце з кого* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *Кнут не ангел – душі не виме, а правду скаже* (Номис 1993: 591), *Віддати Богові душу; пішла душа наввиринки* (Вырган, Пилинская 2000: 294–295), *душа на плечі/на рамені* (Вырган, Пилинская 2000: 296), *ледь тлінна душа в тілі* 'едва переводит дух; едва дышать' (Вырган, Пилинская 2000: 296), *поки бабуса спече книші, а у дідуся не буде душі* (Номис 1993: 269), *Малом душі*

⁷ Этот фразеологизм отсылает к целому пласту фразем со значением «без глаз» – 'без совести; без души': *о́блаз бесстыжые, о́блаз – зеркало души* и под., ср. в чеш. и словац. *bezocivý* 'бессовестный, наглый' (букв. «безглазый»).

не позбув 'чуть не погиб' (Франко 1908: 82), *Душу з тебе випру 'задушу тебя'* (Франко 1908: 82), *Без душім став 'помертвел от страха'* (Франко 1908: 80).

И с тем же неразличением позднейшей оппозиции: *душа* (человека) – *пара* (животного) полесские: *дух вышев/вышеў, душа вышла* (полес. гомел., сум., черниг., брест.), *пара вышла, пара вылагае, ужэ сам пар вытирае, пара стоўбом вишла, остатня пара вишла* (душа выходит изо рта умирающего в виде пара, последнего вздоха); только спорадически в противопоставлении: *з худобы выходии, пара, а з людыны токо душа выходии* (Боровое – Плотникова 1996). Такое же неразличение *душа* и *пара* в проклятиях: *Вийшла би з тебе пара!* (Франко 1908: 170) и *Витьигло би з тебе душу* (Франко 1908: 194).

Душа как основополагающая характеристика человека становится его обозначением в целом, его метонимической заменой; **человек отождествляется с душой**: *[А]ні [живої] душі; [а]ні [живої] душечки; [а]ні [живого] духа*; (розм.) *ні хуху ні духу 'никого'* (Вырган, Пилинская 2000: 294), *сам душею* (Номис 1993: 473), *стояти над душею чиєю, у кого, кому 'нависать над кем, наседать'* (Вырган, Пилинская 2000: 295), *Сира душа істи хоче* (Номис 1993: 109), *І моя душа не повстанка 'не из войлока'* (УРС 3: 508) (= И мы не лыком шиты) (Беленькова 1969: 17).

В народном восприятии тождество душа = человек (или человек = душа) сохраняется и после смерти, более того, на душу переносятся земные характеристики человека, качества его натуры и даже материальность: *Та по ёму, на тім світі хоч тин душею підперай, аби ёму тут гаразд!* (Номис 1993: 163).

Как душа в живом человеке может быть доброй и злой, так и отделившись от тела душа (дух) остается доброй и злой. По народным представлениям, душа доброго человека после 40-го дня попадает на небо, злого – продолжает «ходить» по земле, вредит домашним и всему хозяйству, пугать ночных путников. В карпато-украинских традициях такие злые или несчастные души становятся предводителями бурь и градовых туч, уничтожающих урожай. Возможно, постепенная демонологизация нечистой души привела к появлению злых духов как особых демонов, мифологических персонажей: *Нечистий [дух] (лихий) попугав* (Вырган, Пилинская 2000: 292), *Відьма то круга душы, йик клубок*⁸ (Шухевич 1997: 203).

Единство души и тела во фразеологии имеет свои градации:

а. Душа «живет» в теле как самостоятельная единица и даже управляет телом: *Душа грішить, а тіло покутує* (Вырган, Пилинская 2000: 294), *Горда душа в убогим теле* (Илькевич 1841: 21), *Погана душа в ладні тілі буває* (Франко 1908: 83), *Гуляй, душа, в тілі, поки кості цілі* (Номис 1993: 548),

⁸ Ср. народные представления о том, что ведьма по ночам оборачивается животными или предметами (т. е. вышедшая во время сна душа ведьмы приобретает такой вид), в том числе клубком ниток, и в этой ипостаси проникает в чужие дворы, чтобы вредить.

Душа і редьку з'їсть, а тіло любить масло (Беленькова 1969: 44), *От уже сього душа не скаже, що в пню жила! 'о веселом'* (Номис 1993: 553).

б. Душа и тело различны, но взаимосвязаны и взаимозависимы: *У поганому тілі погана душа* (Номис 1993: 382); *душею і тілом* (ФСУМ 1993: 283); *душею і серцем* (Винник [ред.] 2003: 230); *І душею, й тілом невинний* (Вырган, Пилинская 2000: 294); *Що тіло любить, тоє душу губить* (Номис 1993: 390); *Не поберегиши тіла, и душу погубиши* (Номис 1993: 390).

в. Душа условно отождествляется с телом, представляется как материальная сущность, аналогичная телу (вопреки противопоставленности души и тела как духовного, бесплотного – телесному, материальному, видимому). В некоторых контекстах душа в понимании 'человек' уподобляется телу по акциональным и атрибутивным характеристикам (она поет, летит, выходит; холодеет, теплеет; ест и пьет), т. е. «как бы "входит" в него как один из "органов", который наравне с другими может *болеть, быть не на месте* и т. п.» (Толстая 2000: 53, опираясь на исследование Алексея Д. Шмелева).

В эту группу входят фраземы и паремии, эксплицитно приравнивающие душу к телу, а также такие, в которых душа употребляется в «телесных», материальных контекстах: *Душа обливається кров'ю* (Винник [ред.] 2003: 226), *Дай му Боже душеньці легко!* (Франко 1908: 76) – при поминании покойника, *Як по душі маслом* – говорят, когда кто-то хвалит (Номис 1993: 340), *На душі похололо* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *Зігріти душу, охолоджувати душу* (ФСУМ 1993: 286–287), *Не заростеть душа полином, аби гроші* (Номис 1993: 102), *Хоць душею ригни, а дай* (Номис 1993: 152), *Як окрасєць на столі, так и душка веселій* (Номис 1993: 538). Эта связь эмоций, ощущаемых душой от удовлетворения физических потребностей, например, радости от сытости или тепла или страдания от голода и холода в паремиях была упрощена до прямой связи души с голодом: *Не я скачу – моя душа їсти хоче* (Номис 1993: 131), *Наша душа наїсця и з ковши* (Номис 1993: 534), *На вже, полатай/поласуй душу* (Номис 1993: 630), *Богу хвала, що ся душа напхала* – в шутку говорят, вставая от сытного обеда (Франко 1908: 71), *Чим будь Бога задурити, аби душу закропити* – выпить что-нибудь (например, меду), чтобы душа в теле держалась (Франко 1908: 88), *Без бариша голодна душа* (Номис 1993: 469), *Аби душа сита, та тіло не наго* (Номис 1993: 440), *Якь то ёго душа навернеця в п'ятницю скоромне їсти?* (Номис 1993: 64).

Подобная «материальность» души обусловлена, помимо законов формирования пословичного фонда с эллипсами, синекдохами и другими видами тропов, осознаваемой в языке связью слов *душа* и *дышать*, т. е. жить: слав. **diša* – производное с суфф. –*ja* от **duxъ*, возможно предположить существование и.-е. **dhou̯siā*, ср. лит. *daūsios* f. pl. 'воздух', 'эмпирей', 'рай', далее – галльск. *dušios* 'fantasmi' (Трубачев [ред.] 1979: 164).

Некоторые паремии, такие как *Кожух та свита, то й душа сита* (Номис 1993: 493); *На пану шовчок, а в животі щолчок; а у мене хоч свита, та душа сита* (Номис 1993: 496) можно понимать двояко. Во-первых, так, что душа

ощущает тепло и холод, сытость и голод, как тело. Другая возможность их истолкования заключается в употреблении слова *душа* в значении 'человек'. Тогда эти паремии можно понимать так 'хоть одет просто, зато сыт'.

13.3. Аксиосфера души

Фразеологизмы и паремии также дают представление об осмыслении и оценке души – ее сути, локусе обитания, деятельности и т. п. Можно думать, что ее ценность обуславливается (или, наоборот, кодируется) ее внутренним, **срединным положением** в теле, положением в наиболее важных органах (в сердце, голове, желудке). Возможно, в этом осмыслении решающую роль сыграла наивная физиология (повреждение этих органов приводило к смерти человека и выходе души из тела). Вот некоторые примеры, в которых душа ментально отождествляется (синонимична в фраземах) с разными органами тела, что отражает соответствующие верования:

Душа – сердце: *Занепадати/підупадати духом; падати серцем* (Вырган, Пилинская 2000: 292), *у глибині/на споді/на дні душі/серця; глибоко в душі/у серці* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *До глибини душі, [аж] до дна душі, до живого/до самого серця; усією душею, цілим серцем* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *душа/серце не на місці* (Винник [ред.] 2003: 227), *душа/серце перевертається/перевернулася* (Винник [ред.] 2003: 227), *добра душа/добре серце* (Вырган, Пилинская 2000: 294), *весело ми на серці... на душі* (Франко 1908: 149), *серцем душу пре* 'сердце так болит' (Номис 1993: 367).

В этом смысле показательно представление, что «*dusza jest wszędzie w ciele, ale „w sercu najwięcej”*» (душа везде в теле, но «в сердце более всего») (укр. подол.). Поэтому в части Украины и на востоке Польши об упыре говорят, что у него *два сердца*, а в центральной и западной Польше ему приписывают наличие *двух душ* (Moszyński 1967: 595).

Возможно, на многочисленную фразеологию, отождествляющую душу и сердце, повлияла также и религиозная философия и литература. По исследованию Татьяны С. Соколовой,

фразеологизмы с компонентом *сердце* достаточно активны в памятниках письменности XI–XVII вв. Одной из этнокультурных причин наличия в языке прошлого немалого количества данных фразем является влияние текстов Библии, где лексема *сердце* употребляется более 150 раз. В каноническом тексте главная функция слова *сердце* – обозначение им центра внутреннего мира человека-христианина (Соколова 2013: 243–245).

Душа – голова: *Чужа душа/чужа голова – темний ліс* (Вырган, Пилинская 2000: 295), *Порух душі/мислі* (Вырган, Пилинская 2000: 249).

Представление о том, что «душа е в голове» зафиксировал также Владимир М. Гнатюк (Гнатюк 1912: 340).

Душа – живот: злякався, аж у серці / у животі похолонуло (Вырган, Пилинская 2000: 293), Чоловічина! одна душа в чоботі, друга в животі, а третя по світу – шахрай ‘о хитрице и мудреце’ (Номис 1993: 165). Ср. представление из украинского Подолья: *U mężczyzny dusza jest koło serca, a u kobiety – w brzuchu* (У мужчины душа около сердца, а у женщины – в животе) (Moszyński 1967: 595).

Подобное местоположение души реконструируется и на основании апотропеических действий с покойниками, которые подозревались в вампиризме и двоедушничестве: *колом ёму в спину!* (Номис 1993: 55), *осиковий му кіл у серце!* (Франко 1908: 481), *клинъ ёму въ голову забивъ* (Закревський 1861: 170), *клин му в голову забив* (Пазяк 1989: 251).

Страх и другие сильные эмоции вызывают **перемещение души** из середины (сердца, головы, живота) на периферию тела – в ноги: *Душа в п’яти/п’ятки тікає/(опускається/ховається* (Винник [ред.] 2003: 226), *Аж душі в п’яти забігла* ‘о том, кто сильно перепугался и быстро убегает’ (Франко 1910: 79), *душа у п’яти втекла/сховалас* в кого; *аж душа в п’яти забігла кому*; *душа вже кому в п’ятах*; *злякався, аж у п’яти закололо* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *душа в п’яти тікає*; *душа в п’ятках опинилася* (ФСУМ 1993: 278, 284), *душа въ п’ятки зховалась* (Номис 1993: 217); плечо: *Душа на плечі/на рамені ‘об умирающем’* (Вырган, Пилинская 2000: 296), *Душа на плечи сідит ‘с перепугу готов кинуться наутек’* (Франко 1908: 81); зад: *З переляку душа аж у паністарі* (в заднице – М.В.) *опинилася* (Номис 1993: 218), *У хвості була душа з страху и тогди* (Номис 1993: 218).

Помимо срединного положения и обеспечения жизни, ценность души заключается и в том, что она составляет **суть человека**, источник его чувствований, переживаний, силы, знаний, хранящихся у глибині душі, на самому дні душі; рассказывая о сокровенном, человек *виливає* душу, *відкриває* душу, обстоятельства могут ему *мутити* душу, *скаламутити* душу, *сколихнути в душі* (фраземы из: Каракуця 2002: 16).

Выступая как орган чувств, душа сближается (в идиомах взаимозаменяется) с сердцем. Она болеет, радуется, печалится, разывается на части; ей нравится или не нравится, она желает или не желает: *Душа/серце радується*; *душа тішиться* (ФСУМ 1993: 277), *боліти серцем/душею за ким, за чим, за кого, за що*; *брати, взяти/торкати/торкнути за душу/за серце кого; відкривати, відкрити кому, перед ким душу/серце; розгортати, розгорнути душу/серце перед ким; до душі діяти, діяти кого; до душі доходити, дійти кому; душа горить чия; ненавидіти з усієї / з цілої душі кого, що; усіма фібрами душі ненавидіти кого, що* (Вырган, Пилинская 2000: 293); *наболіла/зболіла душа; наболіле/зболіле серце; на душі / на серці скребе [як кішка лапою]; душі не чути за ким, у кому; упадати всією душею коло кого* (Вырган, Пилинская 2000: 294), *душа ниє, душа щемить, душа розривається – душа радіє, душа крається – краяти душу, чути [всією] душею* (Каракуця 2002: 11), *душа/серце радується* (ФСУМ 1993: 277), *душа сохне; кипить/закипає душа/серце;*

душа/серце разривається/рветься надвоє/навпіл; душа/серце співає (Винник [ред.] 2003: 228), *похолонуло/похололо в душі/в грудях, на серці* (Ужченко, Ужченко 1998: 55), *як по душі дере* (Номис 1993: 154), *Душа ные, бо чує якоесь нешчасяще; стало радасно на душы* (Pietkiewicz 1938: 151).

По данным украинских исследователей Т. И. Прудниковой и М. В. Скаб, в украинском языке слово душа «наиболее активно функционирует именно со значением «чувство», реже – «разум, мысли»»; однако фразеологизмов, запечатлевших связь души с разумом довольно мало: *душа говорить, розуміти душею/серцем, викладати/викласти душу* – ‘открыто, искренне делиться с кем-л. мыслями, переживаниями’ (ФСУМ 1993: 703), *відводити/відвести душу* ‘довериться кому-л., делясь своими мыслями, переживаниями, намерениями’ (ФСУМ 1993: 97; Прудникова 2011: 297). Также в пословице: *Чує щось душа, та мені не каже* (Номис 1993: 56).

Интересен в народной фразеологии пример инверсии в соотношении: «душа внутри человека» – «человек внутри души»: *Кричить ув одну душу; Аж з душі вилазить* [так кричить] (Номис 1993: 183) ‘кричать во все горло’. В этом экспрессивном выражении не душа выходит из человека, а человек выходит из души. Известную аналогию этому может составить русский фразеологизм *сойти с ума* (или у Александра С. Грибоедова: *с ума спрыгнул*).

Душа – это не только срединное, внутреннее, но и спрятанное, сберегаемое, **сокровенное**: *В чужу душу не влізеш/не заглянеш* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *у тайниках душі; у таємних/потаємних закутках душі* (Вырган, Пилинская 2000: 293), *закрадатися/утиратися в душу кому / в чийсь душу / до чийсь душі; залазити/залізн/улазити/влізн в душу кому / в чийсь душу* (Вырган, Пилинская 2000: 270), *Без мила в душу [в гу...о] лізе* (Номис 1993: 166).

Это то, чего не отнять и не выгнать из тела: *Що ж робить – треба жить! душа не пташка – не виженеш!* (Номис 1993: 141), *Душа не сусід: її не випреш* (Номис 1993: 371), *Душі не вихрянуть/не виплювати* (Номис 1993: 371), *з душі ніхто не вийме* (Номис 1993: 537), *Вийми з мене душу, бо більше не маю нічого свого* (Франко 1908: 169), *Тільки нашого, що в душу вложено* (Номис 1993: 532).

Душа – это **сознание** (в противоположность сну, смерти – бессознательному): *Ні сном ні духом/сном-духом/сном і духом не знаю, не відаю* (Вырган, Пилинская 2000: 292), это **воля и желание**: *Додавати, додати/піддавати/піддати духу кому* (Вырган, Пилинская 2000: 292), *Порух душі/мислі* (Вырган, Пилинская 2000: 249), *Душа в мене вступила* ‘набрался отваги’ (Франко 1908: 81).

Душа – это **мера силы, правды/справедливости, искренности**, других духовных качеств, но также и регулятор физиологических процессов, особенно голода/сытости: *кривити, покривити душею; криво-душити, скриводушити, узяти гріха на душу* (Вырган, Пилинская 2000: 294), *він/вона... двоєдушний/двоєдушна...* (Вырган, Пилинская 2000: 250), *Аби душа чиста!* (Номис 1993: 314), *Не буду душі вбивать, буду правду казати* (Номис 1993: 338),

з (від) душі сказати/вимовити) (Вырган, Пилинская 2000: 294), з/від серця/від душі радий (Вырган, Пилинская 2000: 295), Душа не приймає; душа меру знає (отвечают, если чрезмерно угощают) (Pietkiewicz 1938: 151), Душа міру знає; душа на мірі стає (Вырган, Пилинская 2000: 293) – и в ироническом употреблении, нередко в пословицах как жанре в целом: Душа міру знає (чаще всего, когда пьют горилку не из чарки, а прямо через край), Прийма душа и з ковша (Номис 1993: 509), Ів би очима, та душа не приймає (Номис 1993: 529), Не йде на душу, Через душу ім (Номис 1993: 529).

Являясь органом чувствования и, одновременно, выбора, душа является и органом, ответственным за совершение, осознание и избавление от **греха**: брать грех на душу, снять грех с души..., Як гріх на душі! (Номис 1993: 157), Ходиш, неначе як гріх без душі (Номис 1993: 486), Рада б душа в рай, та гріхи не пускають (Номис 1993: 257).

В целом, душа – это истинный хозяин человека и его тела, она не только чувствует и думает, ошибается, грешит и отбывает за грех наказание, но и направляет, заставляет действовать, хочет или не хочет, принимает или не принимает: за велінням душі (ФСУМ 1993: 285), не до душі/не до серця, з душі верне кому (Вырган, Пилинская 2000: 294), скільки/чого душа/душечка забажає (Вырган, Пилинская 2000: 295), куди душа забажає, захоче, запрагне (ФСУМ 1993: 281), душа не приймає (Винник [ред.] 2003: 226), Моя душа кривая – усе приймає (Номис 1993: 534), душа/серце не лежить до цього; не пристає серце на це (Вырган, Пилинская 2000: 293), душа не приймає чого; у душу не лізе (Вырган, Пилинская 2000: 293–294), припадати, припасти до душі/до серця; пристати/прийтися до душі (Вырган, Пилинская 2000: 295).

И угождают не человеку, а душе: раз душі догодить (... не десять) (Номис 1993: 532), Як заспіваю було, так его [батькова] душа в небо росте (Номис 1993: 545).

Душа – как внутреннее «я» человека. В этом ее особая роль и ценность. Именно поэтому душа в народном традиционном понимании остается самым важным, главным и ценным, что есть в человеке, независимо от его материального или социального положения. Это то, на основании чего судят о человеке и **что делает его человеком**: Хоч у мене шуба овеча, та душа чоловіча; Не той бідний, хто хліба не має, а той, хто душі; То чорт бідний – що душі нема (Номис 1993: 110), В старецькій тілі та панська душа (Номис 1993: 229).

Поэтому как наибольшую ценность **черт** и другая нечистая сила похищает или покупает у человека душу: Хватило, як лихе за душу / Вхватило, як лихе душу (Номис 1993: 367), ті и вхопили батька, як чорт грішну душу... (Номис 1993: 627).

Тело без души мертво, но и душа без тела – одинокая, сиротливая странница, дом которой – на небе. Ср. в **загадках**: Бери мене, бо я подорожня; а з притиском, бо сирота; а скоро, бо до дому йду [душа] (Номис 1993: 650). Человек как единство тела и души предстает в другой загадке: В лісі росло,

листок иміло [и листя було]; тепер носить душу и тіло [колиска] (Номис 1993: 654). Это единство распадается после смерти: душа уходит на небо, а тело в землю: *Умер Адам, ні Богові, ні нам; ні душа до неба, ні кості до землі [розбитий горицки]* (Номис 1993: 658).

Данные украинской фразеологии и паремиологии демонстрируют преобладание воззрений на душу как на материальную субстанцию, обитающую в центре человеческого тела, ассоциирующуюся с сердцем и головой, реже с животом – благодаря наличию которой человек живет, мыслит, чувствует, действует и является тем, чем он есть. На бытовом и индивидуальном уровне душа ценится весьма высоко: *милійша душка, ніж телушка* (Номис 1993: 314), а на более высокой ступени абстрагирования душа бесценна. Аксиосфера концепта *душа* включает целый ряд концептосфер, в первую очередь: «человек/личность/я», «жизнь – смерть», «Бог – черт», «правда/истина», «чувства», «совесть», «разум», «мера».

Библиография

- Алефиренко Николай Ф., 2008, *Фразеология и когнитивистика в аспекте лингвистического постмодернизма*, Белгород: Белгородский государственный университет.
- Арутюнова Нина Д., 1988, *Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт*, Москва: Наука.
- Бартминьский Ежи, 2005, *Проект и принципы аксиологического словаря*, в: *Языковой образ мира: очерки по этнолингвистике*, Ежи Бартминьский, Москва: Индрик.
- Беленькова Нелли, 1969, *Пословица не мимо молвится. Русские пословицы и поговорки с украинскими соответствиями. Нема приповідки без правди. Російські прислів'я й приказки з українськими відповідностями*, упорядочила Нелли Беленькова, Киев: Дніпро.
- Валенцова Марина М., 2015, *Человек в чешских и словацких поговорках и фразеологизмах*, в: *Категории оценки и система ценностей в языке и культуре*, Москва: Индрик, с. 203–236.
- Вальтер Харри, 2013, *Немецкое сердце и русская душа: две вещи совместные? (когнитивные этюды)*, в: *Когнитивные факторы взаимодействия фразеологии со смежными дисциплинами. Сб. научных трудов по итогам 3-й Международной научной конференции (Белгород, 19–21 марта 2013 г.)*, Белгород: Издательский дом «Белгород» Национального исследовательского университета «БелГУ», с. 14–20.
- Винник Василь О. (ред.), 2003, *Словник фразеологізмів української мови*, Київ: Наукова думка.
- Виноградова Людмила Н., 2008, *Смерть хорошая и плохая в системе ценностей традиционной культуры*, в: *Категории жизни и смерти в славянской культуре*, Москва: Институт славяноведения РАН, с. 48–56.

- Виноградова Людмила Н., 2012, Семейные ценности традиционной культуры: Аксиологический аспект изучения славянских проклятий, «Славяноведение», № 6, с. 37–42.
- Виноградова Людмила Н., 2015, Метаморфозы души: От бестелесной субстанции к материальным формам, в: *Оборотни и оборотничество: Стратегии описания и интерпретации. Материалы международной конференции (11–12 декабря 2015)*, отв. ред. и сост. Дмитрий И. Антонов. М.: Издательский дом «Дело», с. 33–38.
- Вырган Иван А., Пилинская Мария М., 2000, Русско-украинский словарь устойчивых выражений. *Російсько-український словник сталих виразів*, под ред. Николая Ф. Наконечного, Харьков: Прапор.
- Гнатюк Володимир, 1912, *Українські похоронні звичаї і обряди в етнографічній літературі*, «Етнографічний збірник», т. 31–32, Львів: Наукове товариство імені Шевченка.
- Гура Александр В., 2009, Пчела, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общей ред. Никиты И. Толстого, Москва: Международные отношения, с. 366–369.
- Закревский Николай, 1861, *Старосветский бандуриста* (В 3 кн.), кн. 2: *Малороссийские пословицы, поговорки и загадки и галицкие приповедки*, Москва: Университетская типография, с. 139–244.
- Илькевич Григори, 1841, *Галицкі приповѣдки и загадки*, У Вѣдні: Напечатано черенками о. о. мехитаристов.
- Каган Моисей С., 1997, *Философская теория ценности*, Санкт-Петербург: ТОО ТК Петрополис.
- Каракуця Ольга М., 2002, *Фразеологізми української мови з компонентом душа (структурно-семантичний, ідеографічний, лінгвокультурологічний аспекти)*. Автореф. дисс., Харків: Харківський державний педагогічний університет ім. Г.С. Сковороди.
- Керча Ігорь, 2007, *Словник русинсько-руський*, в двух томах, Ужгород: Поліпрінт.
- Мокиенко Валерий М., 2008, Современная русская и славянская фразеология (*синхрония и диахрония*), «Przegląd Rusycystyczny», № 4 (124), Warszawa, с. 9–25.
- Небжеговская-Бартминьская Станислава, 2011, Конститутивные ценности польского народного сонника, в: *Эволюция ценностей в языках и культурах*, отв. ред. Ирина А. Седакова, Москва: Пробел-2000, с. 81–91.
- Николаев Сергей Л., Толстая Марфа Н., 2001, *Словарь карпатоукраинского торуньского говора. С грамматическим очерком и образцом текстов*, Москва: Институт славяноведения РАН.
- Номис Матвей, 1993, *Українські приказки, прислів'я, і таке інше. Збірники О.В. Марковича та інших*, Уклад Матвей Номис, Київ: Либідь. (Репринтное переиздание сборника: Санкт-Петербург, 1864).
- Пазяк Михайло М., 1989, *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини*, Київ: Наукова думка.

- Плотникова Анна А., 1996, *Полесский материал в этнолингвистическом словаре «Славянские древности» (воздушные ипостаси души)*, в: *Полісся: мова, культура, історія*, Київ: Асоціація українських етнологів, Національна академія наук України, Мінчорнобиль України, с. 259–263.
- Плотникова Анна А., 2009, *Народная демонология Закарпаття в этнолингвистическом аспекте*, в: *Этнолингвистика. Ономастика. Этимология. Материалы международной научной конференции*. Екатеринбург, 8–12 сентября 2009 г., Екатеринбург: Издательство Уральского университета, с. 215–216.
- Прудникова Татьяна И., 2005, *Фразеологічна мікросистема «душа» в українській мові: структурно-грамматичний аспект*, «Ученые записки Таврического национального университета им. В. И. Вернадского», серия «Филология», т. 18 (57), № 2, с. 112–114.
- Прудникова Татьяна И., 2011, *Душа, серце, розум: особливості концептуалізації в українській фразеології*, «Ученые записки Таврического национального университета им. В.И. Вернадского», серия «Филология. Социальные коммуникации», т. 24 (63), № 1, ч. I, с. 295–299.
- Русецкая Йовита, 2012, *Концептуализация культурных стереотипов души и тело в русской соматической фразеологии*, Дис. канд. филол. наук., Москва: Московский государственный педагогический университет.
- Седакова Ирина А., 2009, *Семья как ценность и семейные ценности в нарративах старообрядцев Болгарии и Румынии*, в: *Категория родства в языке и культуре*, отв. ред. Светлана М. Толстая, Москва: Индрик, с. 225–244.
- Седакова Ирина А., 2010, *Базовые ценности и их метаморфозы: жизнь (от выживания до «искусства жить»)*, в: *Язык и общество в современной России и других странах. Международная конференция. Москва, 21–24 июня 2010 г. Доклады и сообщения*, Москва: Отделение историко-филологических наук РАН, Институт русского языка РАН, Научно-исследовательский центр по национально-языковым отношениям, с. 492–496.
- Седакова Ирина А., 2011, *Метаморфозы социокультурных ценностей. Вводные замечания*, в: *Эволюция ценностей в языках и культурах*, отв. ред. Ирина А. Седакова, Москва: Пробел-2000, с. 7–18.
- Седакова Ирина А., 2013, *Аксиология легкого и тяжелого в славянских языках и культурах*, в: *Материалы Международной научной конференции «Славянские языки и литературы в синхронии и диахронии» МГУ. 26–28 ноября 2013 года*, Москва: Макс-Пресс, с. 318–321.
- Скаб Мария В., 2008, *Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери*, Чернівці: Рута.
- Соколова Татьяна С., 2013, *Семантика фразеологизмов в сакральном и профанном аспектах*, в: *Когнитивные факторы взаимодействия фразеологии со смежными дисциплинами. Сборник научных трудов по итогам 3–1 Международной научной конференции (Белгород, 19–21 марта 2013 года)*, Белгород: Издательский дом «Белгород», с. 243–245.
- Тер-Минасова Светлана Г., 2000, *Язык и межкультурная коммуникация*, Москва: Слово.

- Тимошенко Елена И., 2005, *Доброе сердце и злой язык*, в: *Славянская фразеология в ареальном, историческом и этнокультурном аспектах. Материалы IV Международной научной конференции (Гомель, 5–6 октября 2005 г.)*, Гомель: УО «ГГУ им. Ф. Скорины», с. 60–62.
- Толстая Светлана М., 1994, *Вербальные ритуалы в славянской народной культуре*, в: *Логический анализ языка. Язык речевых действий*, Москва: Наука, с. 172–177.
- Толстая Светлана М., 1997, *Мифология и аксиология времени в славянской народной культуре*, в: *Культура и история. Славянский мир*, Москва: Индрик, с. 62–79.
- Толстая Светлана М., 2000, *Славянские мифологические представления о душе*, в: *Славянский и балканский фольклор*, Москва: Индрик, с. 52–95.
- Толстая Светлана М., 2009, *Аксиология родства в свадебном фольклоре (русско-сербские сопоставления)*, в: *Категория родства в языке и культуре*, отв. ред. Светлана М. Толстая, Москва: Индрик, с. 148–158.
- Толстая Светлана М., 2015, *Категория оценки в языке и тексте*, в: *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, ред. Светлана М. Толстая, Москва: Индрик, с. 11–32.
- Толстая Светлана М. (ред.), 2015, *Категория оценки и система ценностей в языке и культуре*, Москва: Индрик.
- Толстой Никита И., 1995, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва: Индрик.
- Толстой Никита И., 2003, *Вызывание дождя у колодца*, в: Толстой Никита И., *Очерки славянского язычества*, Москва: Индрик, с. 75–88.
- Трубачев Олег Н. (ред.), 1979, *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, выпуск 6, Москва: Наука.
- Ужченко Віктор Д., Ужченко Дмитро В., 1998, *Фразеологічний словник української мови*, Київ: Освіта.
- Франко Іван, 1908, *Галицько-руські народні приповідки*, (зібрав, упоряд. і пояснив др. Іван Франко), т. 2, Львів: Наукове товариство імені Шевченка.
- Франко Іван, 1910, *Галицько-руські народні приповідки*, (зібрав, упоряд. і пояснив др. Іван Франко), т. 3, Львів: Наукове товариство імені Шевченка.
- ФСУМ 1993 – *Фразеологічний словник української мови*, Укладачі: Білоноженко Віра М., Винник Василь О., Гнатюк Ірина С. и др., кн. 1, 2, Київ: Наукова думка.
- Шухевич Володимир, 1997, *Гуцульщина*, пята часть, Львів: Загальна Друкарня, 1908. Передрук – 1997.
- Abramowicz Maciej, Bartmiński Jerzy, Bielińska-Gardziel Iwona (ред.), 2012, *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, т. 1, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy (ред.), 2003, *Język w kręgu wartości. Studia semantyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bartmiński Jerzy, Mazurkiewicz-Brzozowska Małgorzata (ред.), 1993, *Nazwy wartości. Studia leksykalno-semantyczne*, т. 1, 2, Lublin: Wydawnictwo UMCS.

- Falkenberg Gabriel, Fries Norbert, Puzynina Jadwiga (ред.), 1992, *Wartościowanie w języku i tekście na materiale polskim i niemieckim*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kalita Inna, Michalová Patricie, 2016, 'Душа' в семиосфере фразеологии (компаративный ракурс: чешский vs белорусский языки), DOI: 10.7816/idil-05-20-01 – idil, 2016, cilt 5, sayı 20, vol. 5, issue 20, c. 1–18.
- Moszyński Kazimierz, 1967, *Kultura ludowa Słowian*, т. 2, *Kultura duchowa*, ч. 1, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 1996, *Świat wartości sennika ludowego*, «Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury», c. 99–112.
- Pietkiewicz Czesław, 1938, *Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego. Materiały etnograficzne*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.
- Puzynina Jadwiga, 1992, *Słowo – Wartość – Kultura*, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

The axiosphere of the notion 'soul': A study in Ukrainian phraseology and paremiology

Summary

This chapter analyses the paremias and phraseological units with the component *dusha* 'soul' in the Ukrainian language and its dialects from the point of view of axiological theory. On the one hand, the soul is considered a value recognised by society; on the other – the soul itself is viewed as a value for each individual. The aspects under consideration include the sacredness of the soul, its devotion to God, the presence/absence of the soul, double-heartedness, the quality of the soul (*dobra dusha* 'good soul', *zaiacha dusha* 'chicken-hearted soul', *chorna dusha* 'black soul'), and the unity of the soul and the body, which makes the soul one of the most important human values. The personal evaluation and understanding of the soul is conveyed in phrasemes and paremias concerning the essence of the soul, the locus of its dwelling, its activity, its identification with the person and with his/her will, consciousness, etc. The material under consideration indicates prevalence of the attitude that views the soul as a material substance "dwelling" in the centre of the human body, thanks to which a person lives, thinks, feels, acts and is what he/she is.

Keywords: axiology, phraseology, paremiology, traditional Ukrainian culture, soul, axiosphere.

Rozdział 14

Dusza jako wartość: mitologiczno- -chrześcijańskie wyobrażenia o duszy we frazeologii ukraińskiej

Iryna Chybor

Kijowski Uniwersytet im. Borysa Grinczenki

Streszczenie

W tekście zostały przeanalizowane jednostki frazeologiczne języka ukraińskiego, motywowane mitologiczno-chrześcijańskimi wyobrażeniami o duszy. W kontekście wzajemnego powiązania języka i kultury ludowej zostały opisane osobliwości reprezentacji wartościowania wyobrażeń o duszy we frazeologii ukraińskiej. Zbadano sposoby realizacji mitologiczno-chrześcijańskiego przejścia międzykodowego we frazeologii ukraińskiej, której pochodzenie jest związane z elementami pierwotnego światopoglądu mitologicznego w połączeniu z późniejszymi chrześcijańskimi wyobrażeniami religijnymi. Przeanalizowano etnolingwistyczne podstawy tworzenia badanych jednostek językowych i określono etymologię niektórych z nich.

Słowa kluczowe: frazeologia, jednostka frazeologiczna, etnokod kultury, mitologiczno-chrześcijańskie przejście międzykodowe, wyobrażenia o duszy.

Dawne mitologiczne wyobrażenia Słowian o duszy są ściśle związane z pojęciem śmierci i życia pozagrobowego. Słowianie-poganie wierzyli, że po śmierci człowiek nie kończy swego życia, a tylko przechodzi do innego świata (dusza nie opuszcza ciała) (Іларіон 1992: 238). Później, lecz jeszcze przed rozpowszechnieniem się chrześcijaństwa, jak pisze Iwan Ohijenko, powstało inne pojmowanie duszy: „po śmierci człowieka dusza oddziela się od ciała, które ginie, i żyje osobnym życiem wiecznie”¹ (Іларіон 1992: 238).

¹ Cytaty w tekście podaję we własnym tłumaczeniu.

W religii chrześcijańskiej „dusza jest nieśmiertelna, opuszcza ciało człowieka po śmierci i staje przed Bogiem, który w zależności od świętobliwego albo grzesznego życia człowieka na ziemi decyduje o jej losie w zaświatach” (Шевченко 2004: 131).

Jak widać, w chrześcijaństwie wyobrażenie duszy nieznacznie zmieniło się względem światopoglądu mitologicznego, mianowicie zostało uzupełnione o informację na temat jej lokalizacji i losie po śmierci człowieka.

Ponieważ chrześcijańskie rozumienie duszy powstało na podstawie dawnych wyobrażeń mitologicznych, jednostki frazeologiczne², których motywacja związana jest z wyobrażeniami o duszy jako nieśmiertelnym i niematerialnym pierwiastku w człowieku, rozpatrujemy na peryferii mitologicznego etnokodu kultury³ jako realizację mitologiczno-chrześcijańskiego przejścia międzykodowego⁴ (por. Чибор 2016: 196).

Celem analizy jest określenie osobliwości reprezentacji mitologiczno-chrześcijańskich wyobrażeń o duszy oraz jej wartościowania we frazeologii ukraińskiej⁵.

Według wyobrażeń ludowych człowiek posiada tylko jedną duszę, którą ceni się ponad wszystko, stąd frazeologizmy: мила душа кождому (Ном.: 371), любити/полюбити як свою душу (СФУМ: 231; ФСЛГ: 84), a także przysłowie люби жінку як душу, а трусі як грушу (Ном.: 403). Frazeologia języka ukraińskiego odzwierciedla także wierzenia o posiadaniu przez istoty półdemoniczne dwóch dusz: ludzkiej i demonicznej, por. jednostkę frazeologiczną *то дводушник, не чоловік!* zapisaną przez Iwana Frankę z komentarzem: „o upiorach myślą, że to *дводушники*, czyli że oprócz zwyczajnej ludzkiej duszy mają jeszcze jakąś demoniczną, która nie porzuca ciała nawet po jego śmierci” (Фр. I: 534) oraz *чарівниця два духи має* (Фр. III: 298), która reprezentuje wyobrażenia o czarownicy jako istocie posiadającej dwie dusze.

² Przedmiotem opisu jest zasób frazeologiczny języka ukraińskiego. W trakcie opisu będę posługiwać się terminem *frazeologizm* (albo *jednostka frazeologiczna*), pod którym rozumiem „stosunkowo stabilne, odtwarzalne połączenia wyrazów, charakteryzujące się obrazowością, asumarycznością semantyczną i ekspresywnością” (Nowakowska 2005: 23). Aby zgłębić problem reprezentacji mitologiczno-chrześcijańskich wyobrażeń o duszy oraz jej wartościowaniu we frazeologii, w niektórych przypadkach oprócz frazeologizmów omówiłam również przysłowia.

³ *Mitologiczny etnokod kultury* (ukr. *міфологічний етнокод культури*) – „ogół obrazów pierwotnych światopoglądowych wyobrażeń etnosu korelujących z obrazową podstawą pierwotnego połączenia słów w jednostce frazeologicznej oraz ujawniających się w jej znaczeniu i komponentach” (Чибор 2016: 47).

⁴ *Przejście międzykodowe* (ukr. *міжкодовий перехід*) traktuję jako „reprezentację znaków jednego kodu kultury znakami innego kodu kultury, wyrażoną w obrazach, komponentach albo w znaczeniu jednostki frazeologicznej” (Чибор 2016: 48).

⁵ Materiał frazeologiczny poddany analizie pochodzi ze współczesnej ukraińszczyzny ogólnej i gwarowej. Aby przedstawić proces zmiany znaczenia frazeologizmów, zbierając materiał badawczy, sięgałam także do prac leksykograficznych i zbiorów folkloru z przełomu XIX/XX wieku.

Dawniej wierzono, że „dusza ludzka” bez przeszkód opuszcza ciało istoty półdemonicznej, co oznacza fakt śmierci człowieka, a „dusza demoniczna” nadaje energii życiowej istocie demonicznej *дводушника* (w przypadku upiora – wyjmuje go z grobu i pozwala czynić szkodę ludziom) albo nie chce porzucać ciała, wskutek czego człowiek bardzo się męczy i cierpi przed śmiercią (por. Скуратівський 1996: 290–291), stąd frazeologizmy *душа рогата – тяжко сконати* (Ном.: 371), *рогата душа, що не вийде з тіла* (Фр. III: 32). Ponadto we frazeologii gwarowej⁶ funkcjonują jednostki: południowo-zachodnie *отто рогата душа* w znaczeniu ‘zarozumiały, uparty, niezgodny człowiek’ (Фр. II: 83) oraz poleskie *чорна душа* – ‘podstępny człowiek’ (ФСГЖ: 67). Komponenty *рогата, чорна* korelują z atrybutami czorta, co determinuje znaczenia jednostek frazeologicznych, w których utrwaliły się negatywne cechy charakteru przypisywane w kulturze ludowej Słowian diabłu. Prawdopodobnie do takich ludzi adresowano przekleństwo *а вмирав бис два разу!* (Фр. III: 239).

We frazeologii ukraińskiej posiadanie duszy przez człowieka interpretowano w kontekście pozytywnych cech charakteru: *мати душу* – ‘być czułym, życzliwym, serdecznym’ (СФУМ: 373), *на душу багатиий* – ‘ważny, troskliwy’ (ФСССГД: 196). Prawdopodobnie jest to umotywowane wiarą chrześcijańską, ponieważ, jak twierdzi Maria Skab, na podstawie poglądu religijnego „dusza łączy człowieka z Bogiem, co podwyższa wartość duszy i dlatego jest ona nosicielem pewnego etycznego ideału” (Скаб 2008: 408). Analogicznie jednostka frazeologiczna *не мати души* funkcjonuje w znaczeniu ‘być nieuczciwym, nieżyczliwym, okrutnym’, *потеряти душу* – ‘stracić sumienie, stać się amoralnym’ (ФСССГД: 197), por. jeszcze przysłowia *не той бідний, хто хліба не має, а той, хто души* (Ном.: 110), *бідний той, хто души не має* (Чуб.: 250; ПП-2: 253; ПП-3: 203) etc., które kodują interpretację faktu posiadania duszy przez człowieka jako wartość.

Według wierzeń ludowych dusza pojawia się w chwili narodzin, towarzyszy człowiekowi w ciągu całego życia i opuszcza ciało tylko we śnie. Jak świadczą źródła etnograficzne: „kiedy człowiek śpi, a jemu się śni, że przebywa gdzieś daleko od swojego miejsca bytu, to jego dusza rzeczywiście tam jest, a ciało leży na tym miejscu, gdzie człowiek położył się spać” (Гнатюк 2000: 53; por. Чубинський 1995: 158), por. frazeologizmy *душа спати не ходить* (Ном.: 499), *чоловік спит, а душі хто знає куди літає* (Фр. III: 316). Z opisanymi wyżej wierzeniami o wędrówkach duszy w czasie snu prawdopodobnie wiąże się motywacja jednostki frazeologicznej *душа до него спати ходить* (Ном.: 392; por. Закр.: 160; Ільк.: 30; ПГУР: 260; Фр. II: 81), południowo-zachodnie *до него душа лем спати ходит* (ФСЛГ: 262) w znaczeniu ‘nie dochowywać wierności małżeńskiej’.

W ciele człowieka dusza ma pewną lokalizację. Jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, gdzie dokładnie przebywa, materiały etnograficzne nie podają.

⁶ Gwarowe jednostki frazeologiczne opatrzone kwalifikatorem *poleskie, południowo-zachodnie, południowo-wschodnie* – stosownie do tradycyjnego podziału na gwary. Dane kwalifikatory wskazują na miejsce zanotowania jednostki frazeologicznej, a nie na granicę jej funkcjonowania.

Wołodymyr Hnatiuk stwierdza: „jedni myślą, że dusza siedzi w głowie albo w dołku pod szyją, inni, że we krwi, w piersiach, w brzuchu, w wątrobie, w gardle albo pod prawą pachą” (Гнатюк 2000: 52). Frazeologia rejestruje fakt przemieszczania się duszy z neutralnego miejsca pobytu w ciele człowieka pionowo w górę albo na dół, co metaforycznie określa fizyczny albo psychiczny stan, odmienny od normy, np.: *душа не на місці* – ‘ktoś przebywa w stanie niepokoju, stresu, zmartwienia’ (СФУМ: 227; por. Уд. I: 182; ПП-4: 240; ФСГЖ: 66).

Pozytywne emocje sprzyjają przesuwaniu się duszy pionowo w górę [*аж душа [вгору] росте* – ‘ktoś odczuwa podniecenie uczuciowe, natchnienie, zachwyt’ (ФСУМ: 277) albo powrotowi do zwykłego miejsca lokalizacji *душа стала на місце* – ‘ktoś już się uspokoił, przestał się stresować, martwić się’, południowo-zachodnie o podobnym znaczeniu *душа юж на місці* (ФСЛГ: 83) oraz poleskie *душа на місце вернулась* – ‘ktoś po pewnych kłopotach odczuwa ulgę’ (Мац.: 81).

We frazeologii ukraińskiej negatywne emocje reprezentowane są zazwyczaj jako przemieszczenie się duszy pionowo na dół, np.: *душа так і покотилася* (ФСУМ: 280), *у хвості була душа з страху и тогди* (Ном.: 218; ПП-2: 409), *душа в п’яти (п’ятки) тікає (опускається, ховається) / утекла (опустилася, сховалася)* (СФУМ: 226; por. Ном.: 217; Дубр.: 123; Уд. I: 182; Ужч.: 49; ПП-2: 253; ФСГЖ: 66, 144; Чаб.: 40; Вікт.: 114), *душа аж (вже й) в п’ятах (п’ятках)* (СФУМ: 226), *душа заглядає в п’ятки* (СФУМ: 226), *в п’ятки проситься душа* (Уд. I: 124), *з переляку душа в п’ятки утекла* (ПП-2: 408), południowo-zachodnie *душа пішла в п’яти* (Пуш.: 93), poleskie *душа в п’ятки впала* (ФСГЖ: 66), południowo-wschodnie *душа в п’ятках теленькає* (Вікт.: 114), *душа в чоботах теленькає* (Чаб.: 40) etc., które funkcjonują w znaczeniu ‘ktoś nagle odczuwa silny strach’, a także *заганяти душу в п’яти* – ‘bardzo straszyć kogoś, wywoływać uczucie lęku’ (ФСУМ: 302).

Ludzie wierzyli, że od silnego lęku dusza może opuścić ciało człowieka, por.: *душа вискочить* (Уд. I: 182), *душі не стало* (СФУМ: 689), południowo-zachodnie *бою сі аж у мні душі нема* (Фр. I: 114), *вже душа була на рамени* (Фр. II: 80), *душа на плечи сидит* (Фр. II: 81), *душа на плечах була* (Пуш.: 93) etc.

Chorobę, która często doprowadzała do śmierci, interpretowano podobnie – dusza zmienia lokalizację, przygotowuje się do wyjścia z ciała, por.: *ледве душа держиться в тілі* – ‘ktoś jest bardzo słaby, wątły, ledwo żyje’ (СФУМ: 229), południowo-wschodnie *де (тільки) та душа держиться* (Вікт.: 102), południowo-zachodnie *вже душа на порозі* (Пуш.: 38) etc. Natomiast powrót duszy do ciała oznaczał wyzdrowienie: *душа в мене вступила* (Ном.: 240). I. Franko jednostkę frazeologiczną *душа в мене вступила* podaje w znaczeniu ‘nabrał odwagi, stał się rześki’ (Фр. II: 81). Znaczenie wspomnianych frazeologizmów wskazuje na traktowanie duszy jako koniecznej energii życiowej, która nadaje człowiekowi w pierwszym przypadku mocy fizycznej, a w drugim – duchowej.

Wyobrażenia o nieśmiertelności ludzkiej duszy, w odróżnieniu od śmiertelnego ciała, reprezentuje frazeologia gwarowa, np.: poleskie *живе як душа без тіла* (Добр.: 113), południowo-zachodnie *танцює як душа без тіла* (Пуш.: 270) etc.

Śmierć w kulturze Słowian interpretowana jest jako nieobecność duszy w ciele człowieka. We frazeologii proces umierania i fakt śmierci jest reprezentowany przez metaforę rozstania się duszy i ciała, np.: *розлука з душею* (СФУМ: 611), *душа прощається (розлучається) / попрощалася (розлучилася) з тілом* (СФУМ: 227; Вікт.: 114), *poleskie душа з тілом розстається* (Мац.: 81), *południowo-zachodnie душа тіло оставит* (ФСЛГ: 83).

Według wierzeń ludowych dusza opuszcza ciało człowieka po śmierci, przybierając przy tym formę ptaszka, pszczoły, muchy itp. (por. Чубинський 1995: 158; Гнатюк 2000: 53; Булашев 1993: 92), stąd frazeologizmy, w których umieranie i śmierć metaforycznie przedstawione są jako ulatywanie duszy, np.: *душа вилітає (відлітає, тікає) / вилетіла (відлетіла, втекла) з тіла* – 'ktoś umiera, ginie' (СФУМ: 226), *poleskie душа вилітає* w znaczeniu 'umierać' oraz 'martwić się' (ФСГЖ: 66), *południowo-wschodnie душа вилетіла з тіла; душа відлетіла* (Вікт.: 114), *душа до ангелів полетіла* (ФСССГД: 196) w znaczeniu 'umrzeć' etc. Oprócz tego duszę ludzką utożsamiano z dymem, por. jednostkę frazeologiczną *коменом душі вийшла*, którą I. Franko wyjaśnia w taki sposób: „duszę ludzką identyfikuje się z dymem, który wychodzi kominem” (Фр. II: 8).

Integrację mitologicznych i chrześcijańskich wyobrażeń o duszy reprezentują jednostki frazeologiczne z komponentem *Бог*, które funkcjonują w znaczeniu 'śmierć', np.: *віддати / віддавати Богу (Богові) душу* (СФУМ: 99; por. Ужч.: 11; ПП-4: 322; ФСГЖ: 21, 66; Вікт.: 65), *Богу душу віддати* (Гр. I: 460; Фр. I: 71), por. *poleskie ходить як Богу душу віддати зібрався* (Добр.: 74), *чут' Богу душу не одала* (Мац.-2: 26) etc.

Frazeologia języka ukraińskiego reprezentuje proces oddzielenia duszy od ciała człowieka jako taki, który odbywa się dzięki działaniom wyższej, nadprzyrodzonej siły – Boga lub diabła, np.: *poleskie Бог забирає душу* (Мац.: 462), *południowo-wschodnie Бог взяв його душу до себе* (Вікт.: 35), *południowo-zachodnie чорти душу взяли* (ФСЛГ: 253). Ponadto frazeologizm *душу вийняти* – 'wymęczyć groźbami, domagając się czegoś' (Уд. I: 183), *вийняти душу з кого* – 'przyczynić się do czyjejś śmierci' (СФС: 52), *poleskie вийняти душу* w znaczeniu 'martwić się' oraz 'zmęczyć się' (ФСГЖ: 65), reprezentują wyobrażenia ludowe, według których personifikowana śmierć niezauważenie wydobywa z człowieka duszę (por. Чубинський 1995: 214).

Według wierzeń po śmierci dusza wędruje w zaświaty. Ruch odbywa się w dwóch kierunkach: pionowo w górę, do Boga, do raju, np.: *добра душа відлетіла в небо* (СФУМ: 226), *душа пішла в рай* (ФПССС: 104), *душа проситься на небо* (ФСССГД: 196) oraz w dół, do diabła, do piekła: *душа у землю проситься* (ФСССГД: 196), *до чортів податися* (ФСССГД: 528) etc.

Traktowanie duszy jako wartości znajduje odzwierciedlenie w motywie sprzedaży duszy diabłu za pewne dobra materialne. Zazwyczaj człowiek, który oddalił się od Boga, chcąc zrealizować swoje plany, szukał wsparcia u diabła. Ceną za wsparcie była dusza człowieka po śmierci. Opisane wyobrażenia stały się podstawą dla tworzenia jednostek: *запродав чортові душу* – 'o skąpm

człowieku albo lichwiarzu' (Фр. II: 82; por. Закр.: 164; Ільк.: 35; ПГУР: 266; Ном.: 163; Фр. III: 324; ПП-3: 288), *він сі дідькови запродав* (Фр. I: 585), *запродати душу чорту* (дияволу, сатані) – 'zdradzić interesy kogokolwiek, zdradzić ogólnoludzkie wartości' (ФСУМ: 316), *продавати / продати душу дияволу* – 'tracić swoją godność, służąc komuś; zdradzać' (СФУМ: 573; por. Уд. II: 165; Ужч.: 50) oraz *псові очі, а чортів душу запродав* (Ном., 163; por. Закр.: 200; ПГУР: 326; Фр. II: 477; ПП-1: 194; ПП-2: 240).

Jak pisze Pawło Czubyński, po zawarciu ustnej umowy diabeł żądał od osoby pokwitowania zapisanego krwią (Чубинський 1995: 191), por. *він би й душу дідькови записав* (Фр. I: 585), *записав чортів душу – приготоуляйся в некло* (ПП-3: 293), gdzie komponent *записати* wskazuje, że była to pisemna umowa z diabłem. W gwarach języka ukraińskiego funkcjonują także frazeologizmy *угода з дияволом* w znaczeniu 'nieuczciwość' (ФСГЖ: 570), a także *у нього би й дідько душі не купив* (Фр. I: 594). Obecność w strukturze wspomnianych jednostek frazeologicznych czasowników *продати / купити* wskazuje na materialne korzyści, jakie osiągał człowiek wskutek zawartej umowy, por. południowo-wschodnie *душу (свою) продати за гроші* – 'zaznajomić się z siłą nieczystą' (ФПССС: 104).

We współczesnym języku ukraińskim w znaczeniu 'umrzeć' używana jest jednostka frazeologiczna *віддати чортів (дідьков) душу* (СФУМ: 100), której motywacja nawiązuje do wspomnianych wierzeń o zawarciu umowy z diabłem. Potwierdzeniem tego jest funkcjonowanie danej jednostki także w znaczeniu 'sprzedać się komukolwiek, odchodząc od norm moralnych' (СФУМ: 100), a także zapis wspomnianej jednostki frazeologicznej w źródłach końca XIX wieku *віддати чортам свої душі* w znaczeniu 'zastawić swoje dusze nieczystemu' (ФПССС: 276) oraz *віддати свою душу нечистому* 'sprzedać się komuś' (ФПССС: 104).

Prawdopodobnie frazeologizm *бісова (чортів) душа* (СФУМ: 225; ФСЛП: 84), który 'używano dla wyrażenia skrajnego niezadowolenia kimś; irytacji, oburzenia z powodu czegoś', jest umotywowany wierzeniami o zawarciu umowy z diabłem i powstał jako określenie osoby, której dusza faktycznie już należy do diabła.

W ukraińskiej frazeologii istnieją jednostki z komponentem *душа*, których motywacja nawiązuje do wierzeń animistycznych, np.: *заяча душа* – 'bojaźliwy, lękliwy człowiek' (СФУМ: 228, por. Уд. I: 209; Ужч.: 49; ПП-4: 242; Мац.: 81; ФСГЖ: 66; ФСССГД: 287), *мишача душа* – 'bojaźliwy, lękliwy, niegodziwy człowiek' (СФУМ: 229), południowo-zachodnie to *хробачлива душа* – 'często chorujący albo amoralny człowiek' (Фр. III: 286) oraz *блукає, як кінська душа без обопоти* (ПП-4: 148) etc. Wspomniane jednostki frazeologiczne określają osoby z negatywnymi cechami charakteru lub których fizyczny stan odbiega od normy. Frazeologizmy przedstawiają większą wartość duszy ludzkiej w porównaniu z duszą zwierzęcia. Umotywowane jest to charakterystycznym dla animalistycznej frazeologii antropocentryzmem, który realizuje się przez binarną opozycję 'swoi/obcy' (por. Rak 2007: 181); jest to związane również z wierzeniem, że 'zwierzęta nie mają duszy, tylko parę' (Гнатюк 2000: 56), stąd przekleństwa

вийшла би з тебе пара! (Фр. I: 170), а втекла би з тебе пара! (Фр. I: 285), бодай ті лишила погана пара! (Фр. II: 502). I. Franko w komentarzu do wspomnianych przekleństw wskazuje na pogardliwe użycie wyrazu *para* zamiast *dusza*, co jest umotywowane tym, że „według wierzeń ludowych parę mają tylko zwierzęta, które nie mają duszy takiej jak człowiek” (Фр. I: 170), por. współczesną jednostkę *бісової пари*, która ‘jest używana jako przekleństwo dla wyrażenia niezadowolenia z kogoś lub czegoś’ (СФУМ: 485).

Wartość ludzkiej duszy w porównaniu z duszą zwierzęcą odzwierciedlają jednostki frazeologiczne *ні за цанову душу* ze słowem *загинутти, пропасти* – ‘marnie, daremnie, za nic’ (СФУМ: 231; Уд. II: 82; Ужч.: 50; ПП-4: 260; ФСГЖ: 66; ФСЛГ: 84), *не переводь свита за цанову душу* (Ком.: 21), *пропав ні за цанову душу* (Ном.: 210; por. Закр.: 200; Гр. IV: 422; Дубр.: 70; ПП-3: 99; ПП-4: 69; Пуш.: 232), oraz gwarowe *пропасти під цанову душу* w znaczeniu ‘nie poszczęściło się’ (СВФ: 129). Jak twierdzi Olga Karakucia, „obraz сапа зм'якшує pejoratywне забарвлення одиниці багатовиразової *ні за чортову душу* (wyraz *цан* jest substytutem tabuistycznego leksemu *чорт*)” (Каракуця 2002: 12).

W języku ukraińskim zachowały się podobne jednostki frazeologiczne o znaczeniu ‘marnie, daremnie’: *за пухлу (пухлого) душу* (СФУМ: 231; ФСГЖ: 66), *ні за пухлу душу* (Уд. II: 82; por. Уд. II: 168), gwarowe *за опухлу душу* (СВФ: 61), gdzie wyraz *пухлий* oznacza ‘czarta’, por. *якого йому пухлого чорта треба!* (por. Скаб 2008: 242–243). Wspomniane frazeologizmy wyraźnie wskazują na to, że w kulturze ludowej ludzka dusza jest traktowana jako wartość.

Podsumowując, frazeologia języka ukraińskiego, umotywowana mitologiczno-chrześcijańskimi wyobrażeniami o duszy, reprezentuje charakterystyczne dla słowiańskiej etnokultury pojmowanie duszy jako wartości. Jak pokazuje analiza, już sam fakt posiadania duszy przez człowieka jest wartością. Jej nieobecność jest z kolei wartościowana negatywnie. Wyobrażenia o lokalizacji duszy, jej przemieszczaniu się w ciele człowieka oraz wyjściu z ciała znajdują odzwierciedlenie we frazeologii ukraińskiej w postaci binarnej opozycji „w górę” / „w dół”, częściowo w korelacji z opozycjami „Bóg”/„diabeł” oraz „życie”/„śmierć”. Frazeologizmy języka ukraińskiego kodują także informację o duszy jako wartości materialnej. We frazeologii ukraińskiej zachowywały się także jednostki, które wskazują na bezwartościowość lub negatywne wartościowanie duszy zwierzęcej i demonicznej – realizacja opozycji „swoj”/„obcy”.

Wykaz skrótów

- Вікт. – Вікторіна Олена, 2006, *Словник лексики та фразеології народної медицини й лікувальної магії Кіровоградщини*, Кіровоград: ТОВ „Центрально-Українське видавництво”.
- Гр. – Грінченко Борис, 1907–1909, *Словарь української мови*, т. 1–4. Київ.

- Добр. – Доброльожа Галина, 2003, *Красне слово – як золотий ключ: Постійні народні порівняння в говірках Середнього Полісся та суміжних територій*, Житомир: Волинь.
- Дубр. – Дубровський Віктор, 1917, *Московсько-українська фразеологія*, Київ: Київська Друкарська спілка.
- Закр. – Закревський Микола, 1861, *Старосветский бандурист*. Кн. 2: Малороссийские пословицы, поговорки и загадки и галицкие приповедки, Москва, s. 139–230.
- Ільк. – Ількевич Григорій, 1841, *Галицкие приповедки и загадки*, Відень: Напечатано черенками ОО Мехетаристів.
- Ком. – Комаров Михайло, 1890, *Нова збірка народних малоруських приказок, прислів'їв, помовок, загадок і замовлянь*, Одеса: Типографія Е.І. Фесенко.
- Мац.-2 – Мацюк Зоряна, 2006, *Із народу не викинеш: діалектний словник фразеологізмів*, Луцьк: РВВ „Вежа” Волинського державного університету імені Лесі Українки.
- Мац. – Мацюк Зоряна, 2013, *Що сильце, то нове слівце: словник фразеологізмів Західного Полісся*, Луцьк: Захарчук В.М.
- Ном. – Номис Матвій, 1993, *Українські приказки, прислів'я і таке інше*, Київ: Либідь.
- ПГУР – *Пословицы и поговорки Галицкой и Угорской Руси*, 1869, „Записки Императорского русского географического общества по отделению этнографии”, Санкт-Петербург, t. 2, s. 227–362.
- ПП-1 – Пазяк Михайло (red.), 1989, *Прислів'я та приказки: Природа. Господарська діяльність людини*, Київ: Наукова думка.
- ПП-2 – Пазяк Михайло (red.), 1990, *Прислів'я та приказки: Людина. Родинне життя. Риси характеру*, Київ: Наукова думка.
- ПП-3 – Пазяк Михайло (red.), 1991, *Прислів'я та приказки: Взаємини між людьми*, Київ: Наукова думка.
- ПП-4 – Пазяк Михайло (red.), 2001, *Українські прислів'я, приказки та порівняння з літературних пам'яток*, Київ: Наукова думка.
- Пуш. – Пушик Степан, 2009, *Приповідки: почув, записав і впорядкував Степан Пушик*, Івано-Франківськ: Фоліант.
- СВФ – Кірілкова Наталія, 2013, *Словник волинських фразеологізмів*, Рівне; Острог: Видавництво Національного університету „Острозька академія”.
- СФС – Коломієць Микола, Регушевський Євген, 1988, *Словник фразеологічних синонімів*, Київ: Радянська школа.
- СФУМ – Білоноженко Віра, Гнатюк Ірина та ін. (red.), 2003, *Словник фразеологізмів української мови*, Київ: Наукова думка.
- Уд. – Удовиченко Григорій, 1984, *Фразеологічний словник української мови*, t. 1–2, Київ: Видавництво АН України.
- Ужч. – Ужченко Віктор, Ужченко Дмитро, 1998, *Фразеологічний словник української мови*, Київ: Освіта.

- ФПССС – Ужченко Віктор, Барвіна Наталія та ін. (red.), 2013, *Фразеологічно-паремійний словник Східної Слобожанщини XIX століття*, Луганськ: Видавництво ДЗ „ЛНУ ім. Тараса Шевченка”.
- Фр. – Франко Іван, 1901–1910, *Галицько-руські народні приповідки*, т. 1–3, Львів: Наукове товариство імені Тараса Шевченка.
- ФСГЖ – Доброльожа Галина, 2010, *Фразеологічний словник говірок Житомирщини*, Житомир: ПП Туловський.
- ФСЛГ – Ступінська Галина, Битківська Ярина, 2012, *Фразеологічний словник лемківських говірок*, Тернопіль: Навчальна книга – Богдан.
- ФСССГД – Ужченко Віктор, Ужченко Дмитро, 2013, *Фразеологічний словник східнослобожанських і степових говірок Донбасу*, вид. 6-е, доповн. й переробл., Луганськ: Видавництво ДЗ „ЛНУ ім. Тараса Шевченка”.
- ФСУМ – Білоноженко Віра, Винник Василь та ін. (red.), 1993, *Фразеологічний словник української мови*, кн. 1–2, Київ: Наукова думка.
- Чаб. – Чабаненко Віктор, 2001, *Фразеологічний словник говірок Нижньої Наддніпряниці*, Запоріжжя: Стат і Ко.
- Чуб. – Чубинский Павло, 1877, *Пословицы*, в: *Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край, снаряженной Императорским русским географическим обществом / Юго-Западный отдел*, Санкт-Петербург, Вып. 2, s. 227–304.

Bibliografia

- Nowakowska Alicja, 2005, *Świat roślin w polskiej frazeologii*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Rak Maciej, 2007, *Językowo-kulturowy obraz zwierząt utrwalony w animalistycznej frazeologii gwar Gór Świętokrzyskich i Podtatrza (na tle porównawczym)*, Kraków: Scriptum.
- Булашев Георгій, 1993, *Український народ у своїх легендах, релігіях, поглядах та віруваннях. Космогонічні українські народні погляди та вірування*, Київ: Фірма „Довіра”.
- Гнатюк Володимир, 2002, *Нарис української міфології*, Львів: Інститут народознавства НАН України.
- Іларіон, Митрополит (Іван Огієнко), 1992, *Дохристиянські вірування українського народу*, Київ: АТ „Обереги”.
- Каракуця Ольга, 2002, *Фразеологізми української мови з компонентом „душа” (структурно-семантичний, ідеографічний, лінгвокультурологічний аспекти)* [автореф. дис. ... канд. філол. наук: 10.02.01], Харків: Харківський державний педагогічний університет імені Г. С. Сковороди.
- Скаб Марія, 2008, *Закономірності концептуальної та мовної категоризації сакральної сфери*, Чернівці: Рута.
- Скуратівський Віталій, 1996, *Русалії*, Київ: Довіра.

Чибор Ірина, 2016, *Слов'янська міфологія в українській фразеології*, Київ: видавець Олег Філюк.

Чубинський Павло, 1995, *Мудрість віків. Українське народознавство у творчій спадщині Павла Чубинського*, Кн. 1, Київ: Мистецтво.

Шевченко Валентина, 2004, *Словник-довідник з релігієзнавства*, Київ: Наукова думка.

The soul as a value: Mythological and Christian images of the soul in Ukrainian phraseology

Summary

This chapter analyses the phraseological units of the Ukrainian language motivated by the mythological and Christian imagery of the soul. The characteristics of the human soul in Ukrainian phraseology are described in the context of the relationship between language and culture. The author investigates the mechanism of mythological-Christian intercode transition, involving a combination of elements of the original mythological worldview and later Christian imagination. Apart from discussing the ethnolinguistic basis of the units under consideration, the article also draws some conclusions concerning their etymology.

Keywords: phraseology, phraseological unit, ethnocode of culture, mythological-Christian intercode transition, images of the soul.

Rozdział 15

Duša a jej axiologické aspekty v slovenskej frazeológii

Anna Gálisová

Univerzita Mateja Bela v Banskej Bystrici

Resumé

Príspevok hľadá súvislosti medzi duchovnými hodnotami slovenskej kultúry a slovom *duša* zachyteným vo frazeologických jednotkách v snahe identifikovať jeho axiologickú pozíciu v slovenskom jazykovom obraze sveta. Cieľom príspevku je teda predstavenie „duše“ v slovenskej frazeológii. Na analýze slovenského frazeologického materiálu zachyteného v jazykovom systéme aj v úze si text všíma významové rysy frazeologizmov s komponentom *duša*, charakterizuje ich a kategorizuje. Slovenský frazeologický materiál dokladá pomerne vysokú pozíciu duše v ľudovej hierarchii hodnôt.

Kľúčové slová: duša, slovenčina, frazeologizmus, jazykový obraz sveta, hodnota, význam, axiológia.

15.1. Predstavy o duši

Je zrejmé, že predstavy o duši začali vznikať už v raných štádiách kultúrneho vývoja ľudstva, pričom dnešná slovenská kultúra ako súčasť európskeho kultúrneho diapazónu v tejto súvislosti nadväzuje predovšetkým na antické a židovsko-kresťanské tradície. Hoci bola v počiatkoch gréckej filozofie duša chápaná najprv ako prírodná sila (napr. Demokritos), neskôr prišiel Platón s predstavou človeka pozostávajúceho z materiálneho, smrteľného tela a nemateriálnej, nesmrteľnej duše. Taktiež Aristotelova koncepcia spojitosti duše s telom, u človeka usúvzťažnená

aj so schopnosťou zmyslovo vnímať a myslieť, ovplyvnila dnešné predstavy o duši (Duch 1999: 13–15). Osobitý je starozákonný pohľad na dušu, ktorý sa líši od gréckej filozofie, ako aj od novozákonného nazerania: Boh vdýchol telu – matérii – ducha života, aby sa stal živou dušou. V kresťanstve duša označuje duchovnú, netelesnú podstatu človeka, ktorá oživuje telo a smrťou nezaniká (Novotný 1992: 135–136). V ľudovej kultúre sa duša považuje za nehmotné, pohyblivé ja, ktoré sa mohlo oddeliť od tela, podľa tradičných predstáv na Slovensku mohlo mať podobu obláčika alebo vtáka (Chorváthová 2011). Tento obraz zachytáva aj staršia slovenská frazeológia: *Bodaj naraz duša z neho/teba vyletela!* (SPPŮ: 296, SOPČ: 44). V stredoveku sa duša vo výtvarnom umení zobrazovala v podobe malých bytostí s prekríženými rukami na prsiach, ktoré niekedy vychádzajú z úst umierajúceho (Lemaître, Quinson, Sot 1997: 74). Duša ako entita, ktorá sa vracia zo záhrobia, v slovenskej tradičnej ľudovej kultúre súvisí aj s rôznymi démonickými bytosťami ako vodník, mora, zmok či čert¹. Pohyb duše do tela i z neho sa objavuje už v starovekej egyptskej mytológii². Aj keď sa všetky tieto predstavy sa od seba v mnohom odlišujú, **v rôznom zastúpení a navrstvení sa odzrkadľujú v slovenskej frazeológii.**

15.2. Duša v slovenskej frazeológii

Analýzovaný materiál tvorí približne 100 slovenských frazeologických jednotiek³, ktoré sme získali excerpciou z celého radu slovníkov a publikácií: *Slovník súčasného slovenského jazyka. A – G* (SSSJ), *Krátky slovník slovenského jazyka* (KSSJ), *Slovník slovenského jazyka. I. A – K* (SSJ), *Malý frazeologický slovník* (MFS), *Slovenský frazeologický slovník* (SFS), *Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeológii* (FS), *Západoslovanská rčení* (ZR), *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovia* (SPPŮ), *Slowár Slowenski Česko-Laťinsko-Ňemecko-Uherski* (SSČL), *Slovník slovenských nárečí. A – K* (SSN) a *Historický slovník slovenského jazyka I. A – J* (HSSJ)⁴. Analýzované frazémy a parémie sme overovali aj v Slovenskom národnom korpuse (SNK).

Slovenské frazeologizmy s komponentom *duša* sú rôznorodé a taká je aj ich frekvencia používania v bežnej komunikácii – niektoré sú archaické či zriedkavé,

¹ Tieto démonické bytosti rôznym spôsobom striehli na ľudské duše, čertovi aj zmokovi, ktorý sa s čertom prelína, bolo možné dušu zapredať, vodník vtahoval ľudí do svojho vodného kráľovstva a ich duše ukrýval v nádobách a mory zas gniavili duše spiacim ľuďom (bližšie pozri Nádaská – Michálek 2015, Zych – Vargas 2014).

² Starí Egypťania verili, že duša – ba – môže opúšťať telo, ale zostáva v jeho blízkosti (Duch 1999: 12–13; Bailey 2006: 284–286).

³ Frazeológiu v tomto texte chápeme širšie, teda ako súhrn klasických typov frazeologizmov (s vlastnosťami obraznosti, ustálenosti, sémantickej transpozíčnosti, nadslovnosti, expresívnosti, dispozičnosti, druhotnosti a gnómicosti) a ustálených spojení paremiologickej povahy.

⁴ Bližšie pozri zdroje uvedené na konci textu.

napr. *Zdravie mu dušu naháňa*. – ‘je zdravý’ (FS: 119), iné sa používajú pomerne často, čo dokladuje aj ich zachytenie vo výkladových alebo frazeologických slovníkoch, prípadne aj v dialektologickom slovníku či rôznych frazeologických zbierkach: [ani] *živej duše niet/nebolo/nevidieť* alebo *nikde ani živej duše* (SSSJ: 821), *niet, nevidieť [ani] živej duše* (KSSJ: 145), *nebolo tam ani živej duše* (SSJ: 345), [ani] *živej duše niet (nevidieť a pod.)* (MFS: 54), *ani živej duše tam nebolo; živej duše sa nemohol dovolať* (SFS: 116), *niet/nevidieť [ani] živej duše/nebolo tam živej duše* (ZR: 70), *žiadná živá duša* (SSČL: 516), *aňi živej duše zme ňstretli* (SSN: 413). Spojenie verbum v negácii + [ani] *živej duše* možno nájsť hojne zastúpené aj v SNK (610 výskytov): *Na lesných chodníkoch, kde nebolo ani živej duše, sa mi všeličo prehnalo hlavou, so smiechom zaspomínal F. Karaffa*. (SNK, Východoslovenské noviny). V slovenskom frazeologickom fonde možno z hľadiska stupňa idomatickosti identifikovať rôznorodé frazeologické jednotky – s vyšším aj nižším stupňom obraznosti: napr. *hrabať/prehrabávať sa vo svojej duši* – ‘privolávať si spomienky’, *dušu by na dlaň vyložil* – a) ‘je úprimný, priamy’, b) ‘je veľmi ochotný, dobrosrdečný, žiživý’, *otvoriť [si] dušu [dokorán]* – a) ‘zdôveriť sa’, b) ‘úprimne vyrozprávať niečo’... (SSSJ)⁵. Z hľadiska konštrukčnej klasifikácie frazém⁶ prevládajú frazeologické jednotky so stavbou slovesnej syntagmy alebo so stavbou vety: *duša mu píšeť za niekým, za niečím* alebo *duša mu prahne po niekom, po niečom* – ‘veľmi túži za niekým, za niečím’ (SSSJ), ale v slovenčine sa vyskytujú aj frazémy s komponentom *duša* so stavbou neslovesnej syntagmy: *o dušu/odušu [spasenú]* – ‘zo všetkých síl, veľmi rýchlo, horlivo’, [ani] *za živú dušu* – ‘v nijakom prípade, vôbec, rozhodne nie’ (SSSJ). Už slovníkovo zachytené významy lexémy *duša* majú svoje metaforické a metonymické rozšírenia, ktoré sa prejavujú aj vo frazeologickom fonde slovenčiny. V SSSJ je 5. aj 6. význam lexémy *duša* metonymicky odvodený od základného významu (duša ako človek):

5. človek ako nositeľ určitých duševných vlastností, ľudská bytosť vôbec: *dobrá, šlachetná, jemná, poctivá, obetavá d.; príbuzná, spriaznená duša*,

6. zastar. človek vo vzťahu k bydlisku, obyvateľ: *dedina s 1 200 dušami*.

V danom výkladovom slovníku je zachytených tiež niekoľko metaforicky odvodených významov, ktoré označujú podstatnú časť, výplň istého konkrétneho predmetu, nejakej veci: *duša kola, bazová duša* a pod. (významy 7 – 9) alebo základ, najdôležitejší prvok čohosi abstraktného: *duša rodiny, kolektívu* a pod. (4. význam). Podobne to je aj v starších výkladových slovníkoch.

Naivný obraz duše v slovenskom jazykovom obraze sveta viditeľne nie je len odzrkadlením kresťanskej tradície, ale navrstvením viacerých tradičných presvedčení. Z analýz vyplynulo, že do jednotlivých frazeologických jednotiek sa premieta istá predstava o duši, ktorá má viacero vrstiev a tie sa môžu aj prelínať. Napríklad pri frazéme *byť jedno telo, jedna duša* – ‘úplne sa zhodovať, žiť v zhode’

⁵ Pokiaľ sa frazeologická jednotka vyskytuje vo viacerých výkladových či frazeologických slovníkoch, ale je zachytená v SSSJ, uvádzame ako zdroj len tento slovník.

⁶ Bližšie ku konštrukčným typom frazém pozri Mlacek (2001).

(SSSJ) – ide, samozrejme, o biblickú motiváciu, avšak v komunikácii po nej používateľ jazyka zväčša siaha vtedy, keď chce podčiarknuť intenzitu emócie (lásky) či všeobecný vnútorný súlad, zhodu osôb.

Analyzované frazeologické jednotky sme rozdelili do niekoľkých sémantických okruhov:

- a) duša ako dych, životná energia,
- b) duša ako vnútro, myseľ, vlastný svet,
- c) duša ako sídlo emócií a medziľudské vzťahy,
- d) duša ako svedomie,
- e) duša ako spojenie s Bohom,
- f) duša ako človek.

15.2.1. Duša ako dych, životná energia

Etymologická spojitosť lexém *dych* – *duch* – *duša* je v slavistike všeobecne známou skutočnosťou: „Z podoby *dous-* je sloveso *duchati* a substantívum *duchъ*, od ktorého bola príponou *-ja* odvodená kmeňová podoba *duchja*, v 5. storočí palatalizovaná na *duša*” (Ondruš 2000: 138). Lexémy *duch* a *dych* sa ešte pred niekoľkými storočiami používali v slovenčine synonymne, čo dokladuje jednak Bernolákov *Slowár*, ale aj *Historický slovník slovenského jazyka*. A. Bernolák pri hesle *duch* uvádza frazeologizmus *ducha vypustiť* (dnes: *dušu vypustiť*) – ‘umrieť’ a ako synonymá udáva lexémy: *Dich*, *Dicháňi*, *Para* (SSČL: 510). Tak ako v iných slovanských jazykoch, aj v slovenskej frazeológii sa odzrkadľuje etymológia pojmu *duša*: *vypustiť dušu/dušičku*, [vyzerá] *akoby mal dušu vyplúť*, čo aj *dušu vyplúje* alebo *aj keby mal dušu vyplúť* [urobí niečo], *môže* [aj] *dušu vyplúť* (SSSJ), *vypustiť/vydýchnuť/vyplúť dušu* (SSJ), *skoro dušu (ducha) vypustil* (MFS: 55), *vytriasť/vytĺcť dušu z niekoho*, *skoro mu dušu vytriaslo* alebo *div/dobre/dobreže z neho dušu nevytriaslo* alebo *išlo mu dušu vytriasť* (SSSJ), *vytriasť dušu z niekoho* (SSJ), *Bili (zmlátili, tlkli) ho, akoby chceli dušu z neho vytriasť*. (FS: 99), *Ak ťa chytím, tak ťa zmrviem, že dušu z teba vytrasiem*. (SPPÚ: 291), *mať dušu na jazyku* (SSJ) a pod. Tieto významové súvislosti sú dnes pre bežného používateľa zastreté a komponent *duša* je vnímaný metaforicky ako život, životná energia. Duša tu predstavuje hodnotu života, ako sa hovorí, toho najcennejšieho, čo človek má, *v čom sa manifestuje* jej vysoké postavenie v ľudovej hierarchii hodnôt. Vysoká hodnota ľudského života sa zrkadlí aj vo frazeologizme *čo aj dušu vyplúje, aj keby mal dušu vyplúť* – ‘za každú cenu’ (SSSJ), teda obrazne aj za cenu života: *Primátori a starostovia sami pripúšťajú, že majú vo svojich radoch kolegov, ktorí sú ochotní aj dušu vyplúť za svoju obec, ale i takých, ktorí pracujú len odtiaľ-potiaľ*. (SNK, SME, cit. 1. 10. 2017). V tejto skupine frazeologických jednotiek sa opakuje motív pohybu duše smerom von z tela alebo naspäť do tela – to na jednej strane zrejme súvisí s prirodzeným procesom dychu, ale pri niektorých frazeologizmoch by sme mohli uvažovať aj o mytologickom obraze návratu duše do tela: *duša chodí doňho* [iba] *spávať*, *duša sa ho* [už] *ledva/sotva drží* (SSSJ), *Iba čo duša chodí doň nocovať*. (SPPÚ: 70).

V tejto skupine frazeologizmov s komponentom *duša* je množstvo jednotiek, ktoré sémanticky súvisia so smrťou a sú nositeľmi významu 'umrieť, takmer umrieť, usmrtiť': *vypustiť dušu, vytĺcť dušu z niekoho, duša sa ho už ledva drží* (SSSJ), *striehnuť niekomu na dušu* (SSJ), *Má dušu na jazyku*. (FS: 123), *Už mu je duša na jazyku*. (SFS: 116).

15.2.2. Duša ako vnútro, myseľ, vlastný svet

Podobne ako pri slovníkových významoch, aj vo frazeológii obraz duše odkazuje na vnútro človeka, jeho myslenie, zámery, ktoré možno poznať/poznávať: *čítať niekomu z duše, vidieť/nazrieť/nahliadnuť niekomu do duše/[až] na dno duše*, ale aj na pamäť: *hrabať/prehrabávať sa vo svojej duši, vštepí si niečo do duše* (SSSJ), alebo vyjadruje súhlas, zhodu v myslení: *hovorí mi z duše* (SSJ). V tomto type frazeologizmov duša vstupuje do obrazov konkrétnych kognitívnych procesov človeka – myslenia a pamäti. Miera abstrakcie, neurčitosti je v týchto frazeologických jednotkách pomerne nízka a aj ich expresivita je menej intenzívna než v iných skupinách slovenských frazeologických jednotiek s komponentom *duša*.

15.2.3. Duša ako sídlo emócií a medziľudské vzťahy

„Vnútro“ človeka nezahŕňa len myslenie a pamäť, ale je nositeľom i ďalších kognitívnych procesov: vnímania a pociťovania. Ide o najpočetnejšiu skupinu slovenských frazeologizmov s komponentom *duša*. *Srdce a duša* tu často vystupujú ako interzameniteľné komponenty frazém, tak je to aj v češtine, ruštine, poľštine či ukrajinčine. N. Korina (2016) porovnávacou analýzou ruských a slovenských frazeologizmov s komponentom *duša* dokazuje, že ani množstvo frazeologizmov, ani interzameniteľnosť komponentov *srdce* (resp. iný vnútorný orgán) a *duša* nemusia byť pri porovnaní jazykov rovnomerné, pričom príčinou sú zrejme rôzne kognitívne priority jednotlivých jazykových kultúr, ako aj náboženské tradície. Práve na základe analýzy interzameniteľnosti v danom okruhu ruských a slovenských frazém prisudzuje slovenskej mentalite väčšiu konkrétnosť a ruskej abstraktnosť. Možno predpokladať, že západoeurópsky pozitivizmus mal väčší vplyv na slovenskú než ruskú spoločnosť a to sa odráža aj v slovenskej mentalite a následne v jazyku, komunikácii či kultúrnych produktoch. K podobným výsledkom prichádzajú aj I. Kalita a P. Michalová (2016), ktoré pri porovnávaní českých a bieloruských frazeologických jednotiek s komponentom *duša* taktiež odhaľujú kvantitatívnu asymetriu v prospech bieloruštiny (dvakrát viac slovníkovo zachytených frazeologizmov s komponentom *duša* než v češtine), ako aj nižšiu mieru duchovnosti v rámci českej frazeológie s komponentom *duša*, čo usúvzťažňujú s pozíciou náboženstva v príslušných národných kultúrach.

Duša môže byť slovenskými používateľmi jazyka vnímaná ako sídlo emócií, emocionálnych kvalít človeka, ktoré sú často oceňované societou. V daných metaforách je vyjadrovaná ako akási trojrozmerná nádoba, ktorá je nositeľom

skutočných (hoci utajovaných) emócií: niečo možno cítiť, resp. robiť z *hlbky duše* – ‘oduševnene, zanietené’, v *kútiku/v hlbke duše* človek dúfa, verí, myslí na niečo – „tajne, skryto“, môžeme niečo ukrývať *na dne duše* – ‘tajiť, zatajovať’. Duša je tiež vyjadrením úprimnosti, možno ju niekomu symbolicky darovať: *dušu by na dlaň vyložil* – a) ‘je úprimný, priamy’, b) ‘je veľmi ochotný, dobrosrdečný, žičlivý’, úprimné slová môžu *vychádzať priamo z duše* a duša je tiež sídlom lásky a podpory: *byť celou dušou oddaný niekomu/niečomu* – ‘úplne, celou bytosťou’. Keď povzbudzujeme, *vlievame niekomu do duše nádej* a dobrosrdečný, žičlivý človek *by inému aj dušu dal*. Tieto frazémy môžu byť tiež vyjadrením dôvery: *otvoriť [si] dušu [dokorán]* – a) ‘z dôveriť sa’, b) ‘úprimne vyrozprávať niečo’, túžby: *má [všetko], čo si [len]/čo mu duša zažiada* – ‘má všetko želané v hojnosti’, *čo/kolko duša ráci* – ‘do sýtosti, do vôle, ochoty a nadšenia’: *mať dušu zapálenú za niečo* – ‘byť nadšený, oduševnený’, *robiť niečo z hlbky duše*, pokoja a emocionálnej stability – *mať dušu na mieste/na pokoji* – ‘byť spokojný, uspokojiť sa’ (všetky: SSSJ). Duša môže byť nositeľom celého spektra emócií, a to aj negatívnych. Vtedy tieto frazeologizmy pomenúvajú nejakú ťarchu, trápenie, smútok a citovú bolesť, o ktorej má človek neraz potrebu hovoriť: *niečo ho tlačí na duši* – a) ‘má starosti, trápenie, b) niečo chce povedať’, *čo máš/čo ti leží na duši?* – ‘čo ťa trápi?’, *raniť niekomu dušu* – ‘spôsobiť duševnú bolesť, zármutok; uraziť niekoho’ (SSSJ).

Hoci v slovenčine nemožno hovoriť o univerzálnom koncepte duše (spojitosť naivnej predstavy o duši a teologického pojmu), ako to v súvislosti s ruštinou konštatuje N. Korina (2016: 199), jednak možno uvažovať o tom, že vysoká početnosť týchto frazeologických jednotiek a ich usúvzťažňovanie s emóciami, resp. s prežívaním citov odzrkadľuje prioritné postavenie duše z pohľadu hodnotového systému fixovaného v slovenčine⁷. Svedčí o tom aj sféra použitia týchto frazeologických jednotiek: komunikačne sa uplatňujú v situáciách, v ktorých sa isté entity prejavujú ako hodnoty. Tie sú zároveň v týchto situáciách posudzovacím kritériom činnosti a správania človeka (por. Dolník 2010: 50). Tieto frazeologizmy majú hodnotiacu funkciu, sú vyjadrením sociálne želaného správania, ktoré spĺňa spoločenskú normu, a tá je integrálnou súčasťou kultúry. Tento okruh frazeologizmov s komponentom *duša*, prirodzene, recipročne vplýva aj na formovanie a stabilitu danej spoločenskej normy.

15.2.4. Duša ako svedomie

Táto skupina síce istým spôsobom súvisí s predchádzajúcou, no vyčleňujeme ju samostatne, pretože do popredia sa dostáva etický rozmer a navyše tu chýba interzameniteľnosť komponentov *duša* a *srdce*. V týchto obrazoch duša vystupuje ako svedomie človeka, ako jeho zodpovednosť. Pri skúmaní slovenskej historickej lexiky v právnych textoch analyzoval R. Kuchar (2008: 101–102) synonymné

⁷ Podobne píše I. Vaňková (2016: 271–272), že hoci výraz *duša* nie je kultúrne kľúčovým slovom, stále predstavuje v českom obraze sveta významnú hodnotu.

prísahy svedkov/obžalovaných na svedomie aj na dušu, pričom *prísahu na dušu* považuje štylisticky podfarbenú (oproti štylisticky neutrálnemu *svedomiu*), pochádzajúcu z ľudového jazyka. To potvrdzujú aj viaceré historické záznamy: *chcze dussy swu potwrdyty, ze jaczmenem zaplatyl*“ (Liptov 1588), „*aby na swu dussi powiedal, dal-li mu (peniaze)*“ (Brezno 1609), *oni su na to swu dussy a prissechu polozyli* (Žabokreky 1572) (HSSJ: 326). Manifestuje sa tu pomerne konkrétny význam, ktorý sa realizuje ako uľahčenie si od výčitiek svedomia: *uľahčiť si na duši* – ‘zdôveriť sa, vyžalovať sa’ alebo vo forme zaverenia, dušovania, teda prísahy: *Na moj/môj [hriešnu] dušu!* – ‘istotne, celkom isto’ alebo *slúbiť na dušu* – ‘zaveriť sa dušením’ (má nižšiu frekvenciu používania ako predchádzajúce frazeologizmy) (SSSJ). Sémantický rozmer duše ako svedomia dokladajú aj staršie parémie: *No nach ti bude na duši/na svedomí*. (SOPČ: 45).

Zaverenie *na moj [hriešnu] dušu* má pomerne vysokú frekvenciu použitia a je zachytené vo väčšine slovníkov a zbierok. Objavuje sa už u Bernoláka, teda v jednom z najstarších slovenských slovníkov: *Na mogu Dussu* (SSČL), nájdeme ho v Dobšinského i Záturského paremiologických zbierkach, v súčasných výkladových aj frazeologických slovníkoch a aj v ľudových rozprávkach. Jeho vyššiu frekvenciu používania dokladá aj SNK (spolu vo všetkých ortografických podobách 2 120 výskytov). Je to petrifikovaná frazéma, ktorá sa z morfológického hľadiska môže v komunikácii realizovať ako partikula: *Keby to bol urobil, tak ho namojdušu zastrelím*. (SNK, Jarunková, cit. 3. 10. 2017) alebo môže vystupovať vo funkcii interjekcie a vtedy vyjadruje citové pohnutie: *Vilo! Namojdušu! Bolo to tenké, nekonečné...* (SNK, Žarnay, cit. 3. 10. 2017). Ako partikula má persuzívnu funkciu a jej fakultatívny člen *hriešnu* intenzifikuje jej expresivitu. Rôzna slovnodruhovú príslušnosť zodpovedá za ortografickú variantnosť tejto frazémy – má štyri ortografické podoby, ktoré dokladuje aj SNK: *namojdušu*, *na môj [hriešnu] dušu*, *namôjdušu*, *na moj [hriešnu] dušu* (usporiadané podľa frekvencie výskytu v korpuse). Toto zaverenie teda pochádza pravdepodobne z prísahy (pred súdom). Tvary s komponentom *môj* sú slovníkovo zachytené až v najnovšom výkladovom slovníku SSSJ. V tejto súvislosti je potrebné zdôrazniť, že prísaha je ľudské konanie, ktoré potvrdzuje pravdivosť tvrdenia, pričom sa neraz ako záruka ponúka niečo cenné, hodnotné (duša, život, viera, deti, všetko, čo mi je sväté, a pod.), čo opäť potvrdzuje pomerne vysoké postavenie duše v ľudovej hierarchii hodnôt.

15.2.5. Duša ako spojenie s Bohom

Duša sa v slovenskej frazeológii spája aj s kresťanskými hodnotami – ide tu predovšetkým o nesmrteľnosť. Podľa kresťanskej vierouky je duša večná a nesmrteľná, preto po smrti tela prináleží Bohu: *odovzdat/oddaj/poručiť [svoju] dušu Pánu/Pánovi/Bohovi/Stvoriteľovi* – ‘umrieť’, o duše veriacich sa stará kňaz, ktorý je *pastierom duší*, a človek je hriešny, preto *sa trasie o svoju [hriešnu] dušu* – ‘mať strach, báť sa’. Slovenská frazeológia zachytáva, že duša môže náležať tiež čertovi/diablovi, človek vstupuje do nečistých zväzkov: *predať/upísať svoju dušu čertovi/*

diablovi/satanovi – ‘konať zlé skutky’ (všetky: SSSJ), *Číha ako čert na dušu*. (SPPÚ: 190), kde už je však náročné presne stanoviť pomer kresťanského myslenia a mytologického rezídua.

15.2.6. Duša ako človek

Duša v slovenčine metonymicky označuje človeka, čo sa okrajovo prejavuje aj vo frazeologickom fonde: *(ani) živej duše niet/nebolo/nevidieť* – *nikde ani živej duše* – ‘nikoho’ (výskyt vo všetkých slovníkoch aj v SNK).

15.3. Záver

Skúmaný frazeologický materiál dokazuje, že duša má v axiologickom systéme slovenského jazykového obrazu sveta pomerne vysoké postavenie. Vo viacerých analyzovaných frazeologických jednotkách je duša vyjadrením niečoho cenného, vysokej hodnoty – života, životnej energie, lásky, srdca, rôznych emócií, vnútorného prežívania, ale aj iných spoločensky oceňovaných hodnôt (pozitívne charakterové vlastnosti, sociálne želateľné formy správania). Niektoré (aj staršie) frazémy a parémie na veľkú cenu či vysokú hodnotu duše neraz priamo odkazujú, duša sa v týchto výrazoch objavuje v súvislosti s peniazmi, lakomosťou, cenou duše: *[aj] dušu by dal za niekoho, za niečo* (SSSJ), *Trasie sa za grošom ako čert za hriešnou dušou. Za peniaze i dušu si predá*. (FS: 54), *Lakomý na peniaze ako čert na dušu.*, *Duša, poklad drahý!* (SPPÚ: 143, 246). Pripisovanú pozíciu duše v ľudovej hierarchii hodnôt potvrdzuje aj prísaha na ňu. Takisto rôzne (staršie) zahrešenia, ľudové kliatby či zlorečenia sú vyjadrením útoku na dušu, teda niečo cenné, hodnotné, čo možno stratiť alebo zatradiť: *Hrom/parom/sto striel ti do duše!*, *Hrom ti dušu páral!*, *Ja tvoju dušu!*, *Dušu ti naháňam!* (SSSJ), *J*m ti dušu!* [úzus], *Bodaj mu čerti dušu na panvici pražili!*, *Dušu ti kolem!*, *Krížom ti dušu páralo!* (SPPÚ: 296–297), *Diuk ti dušu jedol!*, *Strela ti do duše!* (SOPČ: 44–46).

Výsledky analytickej sondy do frazeologického materiálu s komponentom *duša* prezentujú, že obraz duše je v slovenskej frazeológii a paremiológii bohato zastúpený. Pre používateľov jazyka tvorí istý dispozičný inventár hotových, ustálených jednotiek, v ktorých sa odzrkadľuje vnímanie príslušnej hodnoty v danom jazykovom spoločenstve. Na to, aby sme dokázali presnejšie vymedziť, akú pozíciu má *duša* v slovenskom jazykovom obraze axiologického sveta, sú však potrebné ešte ďalšie výskumy (duša v systémových jazykových vzťahoch, analýza diskurzov, piesňového materiálu, ľudových narácií, kde sa duša tematizuje, atď.).

Zdroje

- FS –Habovštiaková Katarína, Krošláková Ema, 1996, *Frazeologický slovník. Človek a príroda vo frazeológii*. Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV.
- HSSJ –Majtán Milan et al. (red.), *Historický slovník slovenského jazyka I. A – J*, Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- KSSJ –Kačala Ján, Pisárčiková Mária, Považaj Matej (red.), *Krátky slovník slovenského jazyka*, 2003 (4. doplnené a upravené vydanie), Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, dostupný na: <http://slovníky.juls.savba.sk/?d=kssj4>
- MFS –Smiešková Elena, *Malý frazeologický slovník*, 1977 (2. vyd.), Bratislava: Slovenské pedagogické nakladateľstvo.
- SFS –Tvrdý Peter, 1933, *Slovenský frazeologický slovník*, Praha – Prešov: Nákl. Československej grafickej unie.
- SNK –*Slovenský národný korpus* – prim-7.0-public-all, 2015, Bratislava: Jazykovedný ústav Ľ. Štúra SAV, dostupný na: <http://korpus.juls.savba.sk>
- Východoslovenské noviny – Korzár*, 02. 09. 2002, Košice: Petit Press a. s., Divízia Východ, In: Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all
- SME*, 11. 2. 1999, Bratislava: Petit Press, In: Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all
- Jarunková Klára, 1979, *Tulák*, Bratislava: Mladé letá, In: Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all
- Žarnay Jozef, 1973, *Tajomstvo Dračej steny*, Bratislava: Mladé letá, In: Slovenský národný korpus – prim-7.0-public-all
- SOPČ –Dobšinský Pavol, 1993, *Slovenské obyčaje, povere a čary*, Bratislava: Pictus.
- SPPŮ –Záturecký Adolf Peter, 1965, *Slovenské príslovia, porekadlá a úslovie*, Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry.
- SSČL –Bernolák Anton, *Slowár Slowenský Česko-Latínsko-Nemecko-Uherský*, Tomus I. A–I, 1825, Budae Typis et Sumtibus Typogr. Reg. Univers. Hungaricae.
- SSJ –Peciar Štefan et al. (red.), 1959, *Slovník slovenského jazyka. I. A – K*, Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, dostupný na: <http://slovníky.juls.savba.sk/?d=peciar>
- SSN –Ripka Ivor (red.), *Slovník slovenských nářečí I. A – K*, 1994, Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- SSSJ –Buzássyová Klára, Jarošová Alexandra (hl. red.), 2006, *Slovník súčasného slovenského jazyka. A – G*, Bratislava: Veda, vydavateľstvo SAV, dostupný na: <http://slovníky.juls.savba.sk/?d=sssj>
- ZR –Mrhačová Eva et al., 2016, *Západoslovanská rčení*, Ostrava: Ostravská univerzita.

Bibliografia

- Bailey Greg a kol., 2006, *Mytológia. Mýty, povesti a legendy*, prel. Vladimír Krupa a kol., Bratislava: Fortuna Print Praha, s. 284–297.
- Buffa Ferdinand, 1993, *O polskej a slovenskej frazeológii*, Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.

- Chorváthová Ľubica, 2011, *Duša*, In: *Elektronická encyklopédia – Tradičná ľudová kultúra slovom i obrazom*, red. Gabriela Kiliánová, dostupné na: <https://www.ludovakultura.sk/položka-encyklopedie/dusa/>
- Dolník Juraj, 2010, *Jazyk – človek – kultúra*, Bratislava: Kalligram.
- Duch Włodzisław, 1999, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*. „Kognitywistyka i Media w Edukacji“, nr. 1/99, s. 7–38.
- Kalita Inna, Michalovská Patricie, 2016, *‘Душа’ в семиосфере фразеологии (компаративный ракурс: чешский и белорусский языки)*. „IDIL“, Volume 5, Issue 20, s. 1–18, dostupné na internete: <http://www.idildergisi.com/makale/pdf/1452704704.pdf>
- Корина Наталья Б., 2016, *Душа и сердце в русских и словацких текстах по данным сопоставительного лингвокогнитивного анализа*, In: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Tom pierwszy. Dusza w oczach świata.*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk & Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 195–215.
- Kuchar Rudolf, 2008, *Slovo svedomie v historickom vývine slovenskej právnej terminológie*, In: *Z histórie lexiky staršej slovenčiny*, red. Milan Majtán a Tatiana Lalíková, Bratislava: Veda, vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, s. 101–102.
- Lemaître Nicole, Quinson Marie-Thérèse, Sot Véronique, 1997, *Słownik kultury chrześcijańskiej*, prel. Tadeusz Szafranski, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Mlacek Jozef, 2001, *Tvary a tváre frazém v slovenčine*, Bratislava: STIMUL – Centrum informatiky a vzdelávania FF UK.
- Mlacek Jozef, Ďurčo Peter a kol., 1995, *Frazeologická terminológia*, Bratislava: STIMUL – Centrum informatiky a vzdelávania Filozofickej fakulty Univerzity Komenského, dostupné na: http://www.juls.savba.sk/ediela/frazeologicka_terminologia/
- Nádaská Katarína, Michálek Ján, 2015, *Čerti, bosorky a iné strašidlá. Slovenské povedrové bytosti*, Bratislava: Fortuna Libri.
- Novotný Adolf, 1992, *Biblický slovník A – P*, Praha: Kalich – česká biblická společnost.
- Ondruš Šimon, 2000, *Odtajnené trezory slov*, Martin: Matica slovenská.
- Vaňková Irena, 2016, *Duše v českém jazykovém obrazu světa. Kontexty, významy, konceptualizace (První poznámky)*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej. Tom pierwszy. Dusza w oczach świata.*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk & Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 271–286.
- Zych Paweł, Vargas Witold, 2014, *Bestiariusz słowiański. Rzecz o skrzatach, wodnikach i rusalkach*, Olszanica: BOSZ.

Duša (soul) and its axiological aspects in Slovak phraseology

Summary

This chapter examines connections between spiritual values of Slovak culture and the Slovak concept of the soul (*duša*) as it appears in phraseological units, and attempts to identify its axiological position in the Slovak linguistic worldview. The aim is to present *duša* as it functions in Slovak phraseology. Describing and defining *duša* in the linguistic system and in usage, the analysis of phraseological material focuses on the characterisation and classification of semantic features of the phrases containing the word *duša*. The case of Slovak phraseology indicates that the soul has a relatively high position in the hierarchy of values.

Keywords: soul, Slovak language, phrase, linguistic worldview, value, meaning, axiology.

Rozdział 16

Аксіологічний аспект функціонування лексеми *душа* та похідних від неї у зверненій мові українців

Мар'ян Скаб

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

Резюме

Аналіз функціонування лексеми *душа* та похідних від неї в ролі звертань у текстах різних стилів української мови дає підстави стверджувати, що аналізовану лексему українці використовують у зверненій мові у двох випадках: по-перше, як метафору персоніфікації при звертанні до власне душі, яке бере свій початок, очевидно, з Біблії, а саме від Книги Псалмів; по-друге, вживаючи слово *душа* при звертанні до коханої людини, що зафіксовано тлумачними словниками української мови (наприклад, „Словником української мови”) та досить різнобічно описано мовознавцями.

Якщо використання першого типу практично позбавлені аксіологічності, то при вживанні лексеми *душа* та похідних від неї в контекстах, які відносимо до другого типу, оцінна семантика виступає на перший план та складає основу значення аналізованих звертань. Ступінь та специфіка виявлення аксіологічної семантики при цьому детерміновані часом створення тексту, його стильовою та жанровою належністю, діалектною своєрідністю та іншими лінгвальними та позалінгвальними чинниками.

Цікавим та перспективним напрямком дослідження є також встановлення особливостей аксіологічного наповнення лексеми *душа* та похідних від неї у зверненій мові українців на тлі інших слов'янських та неслов'янських мов.

Ключові слова: лексема *душа* та похідні від неї, звертання, звернена мова, аксіологічний аспект функціонування, аксіологічна семантика.

Основним складником більшості конструкцій зверненої мови українців, як і представників інших етносів, є назва адресата мовлення, якою може бути номінація особи (у прямому чи переносному значенні) у формі кличного відмінка (див. Скаб 2002: 83).

Переважно вокативні форми мають назви осіб та тварин, однак, як слушно зауважує Л. Шаповалова, «діапазон лексичних значень іменників у ролі вокатива виходить за межі номінацій істот і охоплює групу метафоризованих понять» (Шаповалова 1979: 47). Для українців таке використання переносних найменувань при називанні особи адресата мовлення є традиційним, що підтверджують численні факти з фольклору та художньої літератури (див., зокрема, Мусієнко 1992; Полюга 1984; Сологуб 1992). «Словник української мови» фіксує використання у сфері апеляції низки персоніфікованих іменників, що у прямому значенні осіб не називають: це передусім назви птахів, тварин, риб, комах, плазунів, назви рослин чи їх частин, назви небесних тіл, назви речовин та назви абстрактних понять, чільне місце серед яких належить лексемі *душа* та її дериватам (див. про це Скаб 2003: 71-72; Скаб 2006).

Свого часу ми вже писали про виявлення лексеми *душа* та похідних від неї у зверненому мовленні українців (див., зокрема, Скаб 2007; Скаб 2008). Метою ж цієї нашої розвідки є аналіз аксіологічних особливостей зазначеного вище використання лексеми *душа*. Попередньо припускаємо, що специфіка використання слова *душа* у зверненому мовленні українців криється в особливій семантиці лексеми: нею, з одного боку, українці позначали й позначають реальне для них утворення, до якого можливе й пряме звертання, а, з іншого боку, вказана лексема та похідні від неї можуть бути активно використані при переносному найменуванні осіб.

Об'єктом вивчення були словникові статті аналізованих лексем у сучасних тлумачних словниках української та, частково, інших мов, а також відповідні словникові статті зі спеціалізованих словників (словників мовленнєвого етикету, словників афектонімів, словників діалектної мови тощо). Лексикографічні відомості ми зіставляли з матеріалами картотеки, яка нараховує більше 40 тисяч мікроконтекстів, вибраних із текстів, що відображають різні періоди функціонування української мови, та відомостями, поданими в раніше опублікованих статтях.

У «Словнику української мови» знаходимо такі значення полісемічної лексеми *душа*:

1. Внутрішній психічний світ людини, з її настроями, переживаннями та почуттями. // За релігійними уявленнями – безсмертна нематеріальна основа в людині, що становить суть її життя, є джерелом психічних явищ і відрізняє її від тварини.
2. Сукупність рис, якостей, властивих певній особі. // Людина як носій тих чи інших рис, якостей. // Почуття, натхнення, енергія. // Про людину з прекрасними рисами характеру.
3. *розм.* Про людину (найчастіше при визначенні кількості).
4. *перен., чого.* Саме основне в чому-небудь, суть

чогось; // Центральна фігура чого-небудь. 5. розм. Заглибина в нижній передній частині шиї (СУМ2, 2: 445–446).

Аналіз дефініції дає підстави припустити, що у зверненому мовленні можливе використання форм лексики *душа* у 1 (прямому) та 3 (переносному) значеннях, хоча прямих вказівок про це дефініційна частина словникової статті не містить¹.

Серед поданих у Словнику численних прикладів із різних стилів ми виявили лише один випадок зверненого мовлення, який ілюструє один із відтінків 3 значення: // *Проклята (чортова, іродова, анахтемська і т. ін.) душа – лайливі вирази. Він стискував зуби. – Прокляті душі!., на вас трохи такої муки, трохи каторги...* (Мирний II, 1954: 199).

Наголосимо й на тому, що формулювання значень лексики *душа* у „Словнику української мови” в 11-ти томах не містять і прямих аксіологічних кваліфікацій, хоча, як слушно зауважувала свого часу Марія Скаб, „уже сама наявність душі в людини передбачає її позитивні моральні якості” і „очевидно, тому кохану чи коханого в усній народній творчості часто називають *душею, душкою*” і далі: „використання слова *душа* при звертанні до друга, товариша, коханої, тобто людини, до якої мовець має щирі, добрі почуття, могло виникнути, очевидно, за умови, коли душу сприймали лише як сукупність позитивних якостей людини” (Скаб 2008: 134).

За свідченнями аналізованої словникової статті та за матеріалами нашої картотеки, аксіологічність номінації адресата мовлення забезпечують переважно означення до словоформи *душа*. Серед виявлених нами означень до лексики *душа*, ужитої як звертання до особи (звертання до власної душі зазвичай поширює присвійний займенник *моя*), є кваліфікатори з позитивною (*безгрішна, безжурна, біла, врятована, добра, світла, християнська, чиста*) та негативною (*анахтемська, бісова, іудина, іродова, нечиста, пекельна, рабська, собача, яка-така*) оцінкою.

Як свідчать наші попередні студії, лексему *душа* як звертання із препозитивним та постпозитивним означенням українці традиційно вживали у релігійному значенні, яке бере свій початок, очевидно, від Біблії, а саме від Книги Псалмів: *Тільки від Бога чекай у мовчанні, о душе моя, від Нього спасіння моє!* (Пс. 62: 2); *Благослови, душе моя, Господа, і все нутро моє – святе Ймення Його! Благослови, душе моя, Господа, і не забувай за всі добродійства Його!* (Пс. 103: 1-2) [Біблія] та інші. Такого типу використання фіксуємо,

¹ Цікаво, що у статті ДУША в тлумачному словнику білоруської мови знаходимо особливе значення: 5. (звичайна со словам „мая”). Разм. Сяброўскі фамільярны зварот да каго-н. – Паглядзі, душа мая, што гэта робіцца ў нашым царстве... Якімовіч (Тлумачальны слоўнік беларускай мовы, 1978, т. 2, Г–К, Мінск: Галоўная рэдакцыя Беларускай Савецкай Энцыклапедыі, с. 212); також у одному з нових тлумачних словників російської мови Т. Ф. Єфремової подано таке значення: Употр. как ласково-фамиллярное обращение к кому-л. (Ефремова Т. Ф., Толковый словарь русского языка).

наприклад, у Лесі Українки: *Молися ж їй, **душе моя**, молися їй ретельно, як той, хто бачить свій остатній час!*; у творах І. Франка: ***Душе моя!** Вспокойся, не ридай!; О, веселись, душе моя, / Що праведних таких і мудрих / Суддів знайшла нарешті я*; В. Самійленка: *Не сумуй ти, **душе**, Не боли через край*; В. Сосюри: *Вперед, **душа моя крилата!** Я молодий, я молодий!*

Використовують подібні найменування адресата мовлення й наші сучасники: *Ярій, **душе**, Ярій, а не ридай!* (В. Стус). Чи не найсвіжіше використання лексеми *душа* без означення знаходимо у приспіві до популярної пісні-каверси колективу „Мірко Саблич” про та для українських воїнів, які в наші дні захищають Україну: *Гори, **душа**, гори! Прапори догори! Не задля нагород – Встаю за свій народ.*

Словникові статті *душа* в усіх проаналізованих нами сучасних тлумачних словниках української мови (див. ВТССУМ: 333; СУМ1: 261; СУМ3) практично повторюють дефініцію статті з 11-томного словника і не містять окремих вказівок використання з функцією звертання та аксіологічних зауважень.

Значно більше інформації щодо аксіологічного складника при використанні із функцією звертання містять словникові статті, присвячені похідним від лексеми *душа*. Так у статті ДУШЕНЬКА знаходимо формулювання Пестл. до душа 1–3 (СУМ2, 2: 447), яке не залишає сумніву щодо наявності у звертанні позитивної конотації. Словник не містить необхідних ілюстрацій із зверненого мовлення, тому знаходимо їх серед матеріалів картотеки: *Ой ти, **душенько**, наша Галочко. Вийди, мати, з хати Та й будеш питати; Ой ти, **душенько**, наша Марусечко. Ой до бору, дружечки, до бору, Рубати сосну додолю* (Нар. творчість); *О грішна **душенько**, отсе. Послідній твій часок іде! Не будь уперта, покорись. І з паном богом примириись* (І. Франко); сучасної поезії: *Ось так би відштовхнутися від слова І полетіти птахом у світи. Нехай дрібна відсіється полова. Лети, моя ти **душенько**, лети! **Душенько** моя ясна, співай! Ти ж одна з мільярдів шести, Ти ж не віриш в посмертний рай, А життям недалечко плисти* (О. Вершиніна); *Чому ти плачеш, **душенько** тендітна? Чому ти, Україно, у сльозах? Чом сива стала небосинь блакитна? Чому від суму не співає птах?* (вірш невідомого автора з нагоди загибелі учасника АТО Віктора Гуменюка); ***Душенько** зоряна, поглядом зорана, смутком розорена, натовпом зморена* (Е. Євтушенко). Переважно при такому вживанні форма вокатива *душенько* виступає разом з означеннями, які підсилюють семантику позитивної оцінки, забезпечену демінутивним суфіксом.

Дефініції лексем *душечка* та *душка*, крім інформації про використання лексем як пестливих форм до *душа* у 1 та 3 значеннях, можливих у зверненому мовленні, уже містять частини, що безпосередньо його стосуються з відповідними прикладами-ілюстраціями:

ДУШЕЧКА, и, ж. Пестл. до душа 1–3, 5; розм. Уживається при пестливому звертанні до жінок. *Далі дівчата, буцімто жартуючи, і заспівали: Та ти,*

душечко, наша Мар'єчко! (Кв.-Осн. II, 1956: 76); – **Жінко-душечко**! Приголув мене, щебетушечко! (Рудан., Тв., 1956: 65) (СУМ2, 2: 447) та ДУШКА, и, ж. 1. Пестл. до душа 1, 2, 5. 2. розм. Про людину з прекрасними рисами характеру. // При пестливому звертанні до кого-небудь. *Хорунжівна знай спросоння приговорює: – Микиточку, **душко** Уласовичу! Час від часу дужче тебе люблю!* (Кв.-Осн. II, 1956: 203); *Вона наче крізь сон почула. – Як спали, Палагнечко, **душко**?* (Коцюб. II, 1955: 339) (СУМ2, 2: 448).

Отже, як свідчать словники та матеріали картотеки, крім прямого звертання до душі, маємо переважно справу з метонімічним використанням лексем як назв людей, причому людей, до яких мовець ставиться з найбільшою симпатією, про що говорять мовознавці: „Як звертання до коханої використовуються в переносному значенні й абстрактні назви. Вони вказують на те, яка дорога та істота, до якої звертається поет: **душе моя, моя доле кохана...**” (Полюга 1984: 71). Передусім кохану чи коханого часто називають душею в усній народній творчості: *Чи варила, **душа** мила, Чи варила джар?*, але частіше їх називають душкою: *Ой **Галочко-душко**, Прислухайся дужче, Сонце низенько, Друженьки близенько, гу!*, душечкою: *Перепроси ти мене, Моя **душечко**!*, душенькою: *І узав дівоньку за білу руку: – Дівонько-**душенько**, миленька ми будеш.* Таке вживання фіксуємо переважно в коломийках, буковинських піснях, причому аналізована лексема часто вступає при цьому в синонімічні відношення з лексемами *серце, пташка* та ін.: *Дівчино-**душко**, дівчино-пташко, Подай ми рученьку, щось мені тяжко.* За нашими підрахунками, у фольклорних текстах найчастіше знаходимо *душка*, причому в половині виявлених випадків при звертанні, наприклад: *Катерино, моя **душко**, як без тебе мені скучно: – Катерино, серце моє!*; другою за активністю вживання є лексема *душечка*: *Чи вийдеш ти до мене, моя **душечко**?*; лексема *душенька* теж доволі часто представлена у звертаннях до коханої людини: *І узав дівоньку за білу руку: – Дівонько, **душенько**, миленька ми будеш.* Фольклорні джерела також фіксують і функціонування лексеми *душейка* із діалектним суфіксом -ейк- (із книги Й. Лозинського „Українське весілля”): *Марисю, **душейко**! Шануй мого батейка, Бо я твого шанував, Як-єм до тебе уїжджав.* До речі, використання названих лексем в українській мові при звертанні до коханої людини фіксують і діалектні лексикографічні джерела: О. Горбач у „Словнику говірки села Бродина (пов. Радівці, Румунія)” фіксує *душко*! як „звертання до хатніх дітей” (Горбач 2000: 275); у закарпатських говірках: *душка* – „любка” (Жегуц 2001: 53); *душка* – „кохана, любка” (Піпаш 2005: 53).

Твори нової української літератури продовжують традиції фольклорного використання похідних аналізованого словотвірного гнізда. За нашими спостереженнями, лексеми *душка, душечка, душенька* виявляють стійку тенденцію до використання для називання коханої людини, причому найчастіше при зверненні до неї у XIX – на початку XX століття: у творах І. Котляревського – *душка* (1); П. Гулака-Артемівського – *душка*

(2); Г. Квітки-Основ'яненка – *душка* (10), з них 9 при звертанні та один раз у розповідному тексті; *душечка* (1), *душенька* (2) – при звертанні (із весільної пісні); поети-романтики – *душка* (4), *душенька* (2); в україномовних творах Т. Шевченка *душка* (1) – при звертанні; у С. Руданського *душечка* (1) – при звертанні; у творах Ю. Федьковича *душка* (29) – із них 28 при звертанні, *душечка* (12) – лише один раз при звертанні; І. Нечуй-Левицький – *душка* (1) при звертанні; Панас Мирний – *душка* (2) при звертанні; М. Старицький – *душка* (5), з них два при звертанні, усі – для позначення коханої людини; *душечка* (1) – при звертанні; Б. Грінченко – *душечка* при звертанні; М. Кропивницький *душка* (12) – 11 при звертанні, *душечка* (12), з них одне при звертанні; І. Карпенко-Карий: *душка* (10) – усі при звертанні; Леся Українка не використовує згаданих лексем, лише у записах народної творчості є *дуся* (1): *Приніс мене сивий кінь До Антосі в новий двір. До Антосі, до серця, На білоє ряденце, До Антосі, до дусі, На білій подусі*; М. Коцюбинський: *душка* (5) – при звертанні; А. Тесленко: *душечка* – при звертанні; М. Черемшина: *душка* (13) – 12 при звертанні, найбільшу варіативність при звертанні спостерігаємо саме в цього письменника: *душко Чічко, душко Лукинку, Федірку-душко, душко-кумко, Митришко-душко, душко пишині, душко-зазулько, моя душко*; О. Кобилянська: *душка* (5) – при звертанні, *душечка* (6), із них 2 у значенні „кохана людина”; українська новелістика кінця ХІХ – початку ХХ століття: *душка* (3) – при звертанні.

У творах українських письменників радянської доби вживання лексем *душа*, *душка*, *душечка*, *душенька* при звертанні відчутно занепадає, залишаючись переважно лише у творах на історичну проблематику, або в текстах, у яких відтворено мовлення мешканців Західної України:

Воскресайте, камінні душі, Розчиняйте серця і чоло, Щоб не сказали про вас грядущі: – Їх на землі не було (В. Симоненко); *Куди ти полетіла, біла душе моя, і яких мук я маю зазнати, щоб ти скинула із себе лебединий покров відчуження і, прийнявши знову образ діви, з'єдналася зі мною назавжди в єдине ціле, і я не ходив би по світу, розчахнутий на безліч іпостасей, з яких тільки одна була чиста – ти* (Р. Іваничук); *Душе моя, жени лихе передчуття* (Р. Андріяшик); *Це такі ж мозолі, як і ви, тільки спокушені примарою дикунського царства, де не буде ні батька, ні брата, ні порядку, ні закону – ний і гуляй, розпerezана душе!* (В. Близнець).

Показово, що, наприклад, у творах О. Гончара із 131 слововживання похідних від лексеми *душа* знаходимо лише слово *душка*, вжите один раз при звертанні, що свідчить, на нашу думку, про відкидання цих лексем на периферію.

Цікавим є також те, що аналізовані звертання значно активніше представлені у творах письменників діаспори, авторів-дисидентів і сучасній порадянській літературі:

Безжурна душе! Неземна! Ти з голубизни дивишся на нас, а ми в грубій плоті, повній крові і нервових напружень, стоїмо на землі, не знаючи, якою мовою з тобою говорити... (В. Барка); *Розпросторся, душе моя, постань, душе моя століття!*; *Чи це не ти, душе моя схолопа?*; *Начувайсь, навіжена, скажена душе!*; *Мовчи, душе, притишуй серця біль* (В. Стус); *І ніч, і жах, димить волосся, і раптом голос – божий спів: – Душе моя, не змалоросся...* (І. Малкович); *Ну чого тобі ще, моя душе, Ну яка тебе точить іржа?..* (Д. Павличко); *Тримайся, душечко моя, Тримайся, як перлина в мушлі, Ти маєш бути сильна, мужня, Інакше щезну з тебе я. Не дайся, душечко моя!* (Т. Севернюк).

Засвідчені нами тенденції яскраво виявляються в нових типах сучасних словників, причому не лише української мови. Так, наприклад, у „Словаре этикетных форм русского языка” А. Г. Балакая знаходимо розлогі словникові статті присвячені звертанням ДУША (Балакай 2007: 173–174), ДУШАКА (Балакай 2007: 174), ДУШАЛЬ (Балакай 2007: 174), ДУШАНЮШКА (Балакай 2007: 174), ДУШЕНЬКА (Балакай 2007: 175), ДУШЕЧКА (Балакай 2007: 175), ДУШКА (Балакай 2007: 175–176), ДУШОК (Балакай 2007: 176), ДУШОНОК (Балакай 2007: 176), ДУШОНОЧЕК (Балакай 2007: 176), ДУШОЧЕК (Балакай 2007: 176), ДУШУЛЬ (і ДУШУНЬ) (Балакай 2007: 176).

„Словник сучасного польського мовленнєвого етикету” М. Марцянік не містить жодної згадки про звертання аналізованого типу (Marcjanik 2014). Водночас звертання *душко* фіксуємо у словнику афектонімів польської мови, дефініція з якого видається нам дуже цікавою в контексті наших міркувань:

duszek, duszyczko „Stój poczekaj, moja duszko!” – woła ułan w jednej z wersji powstańczej piosenki i wydaje się, że dużej części Polaków zwrot ten kojarzy się z zacytowanym utworem, a zatem trąci myszką. Zarysowana w piosence sytuacja zdaje się sugerować, że duszek mówiło się tylko do kobiet. Nic podobnego – duszek (a także duszo) to zwrot kierowany także do mężczyzny, i to niekoniecznie takiego, o którym dziś mówi się eufemistycznie dusza, gdy nie chce się użyć słowa dosadniejszego. Dawne duszek ma dużo wdzięku, nawet jeśli nieco przyprószonego naftaliną. Może warto czasem przywołać urok dawnych, dobrych czasów? (Bańko, Zygmunt 2010: 26).

У матеріалах до словника афектонімів української мови, уміщених у додатку до недавно захищеної дисертації О. Мокляк, названо 3 звертання: *душенька* – *Що, душенько? Я хочу в теплі краї!* (О. Кобилянська); *душечка* – *Лежи спокійно, моя душечко, моя кришечко!* (Я. Галан); *душка* – *Ба що ж тобі, моя душко?* (М. Черемшина) (Мокляк 2015: 249).

Наведені спостереження дають підстави стверджувати, що аксіологічні особливості використання лексики *душа* та похідних від неї у зверненому мовленні українців залежать, по-перше, від того, якого адресата називають аналізованими словоформами: звертання до власне душі позбавлені оцінної семантики, у звертаннях-персоніфікаціях вона можлива, по-друге, від того, чи звертанням (головним складником звертання) є nepoхідна словоформа

душа чи похідні лексеми із демінутивними (а отже, оцінними) афіксами, по-третє, додатковими, але дуже важливими творцями оцінної семантики виступають означальні компоненти складеного звертання.

Використання звертань з лексемою *душа* та похідних від неї як у прямому, так і в переносному значеннях характерне для всіх періодів існування української мови, хоча частотність його в різні епохи змінювалося: так, у часи офіційного радянського атеїзму на периферію відійшло не лише звертання до власне душі, суттєво порідшало й використання лексем у переносному значенні до осіб, сучасна епоха засвідчує помітну тенденцію наростання частотності аналізованих звертань.

Аналіз та порівняння представлення лексеми *душа* та похідних від неї в сучасних тлумачних, етикетних та діалектних словниках української, російської, білоруської та польської мов засвідчує, що в східнослов'янських мовах відповідні лексеми частіше використовують у функції звертання, при цьому їх семантика набуває виразної оцінності (переважно позитивної). Аксиологічність звертань такого типу реалізується передусім спеціальними демінутивними суфіксами, а також пре- та постпозитивними оцінними означеннями у складених номінаціях адресата мовлення.

Список скорочень

- ВТССУМ – *Великий тлумачний словник сучасної української мови*, 2009, укл. і голов. ред. В'ячеслав Т. Бусел, Київ-Ірпінь: ВТФ „Перун”.
- СУМ1 – *Словник української мови*, 2012, кер. Василь В. Німчук та ін., відп. ред. Василь В. Жайворонок, Київ: ВЦ „Просвіта”.
- СУМ2 – *Словник української мови: В 11-ти т.*, 1970–1980, ред. Іван К. Білодід, Київ: Наук. думка.
- СУМ3 – *Словник української мови: В 20-ти т.*, 2013–2017, гол. ред. Віталій М. Русанівський, Київ: Український мовно-інформаційний фонд НАН України.

Бібліографія

- Балакай Анатолій Г., 2007, *Словарь русского речевого этикета: ок. 6000 этикетных слов и выражений*, 3-е изд., испр. и доп., Москва: Астрель, АСТ, Хранитель.
- Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена, 1992, переклад проф. Івана Огієнка, Київ: Українське Біблійне Товариство.
- Горбач Олекса, 2000, *Гуцульські говірки: Лінгвістичні та етнолінгвістичні дослідження*, в: *Словник говірки села Бродина (пов. Радівці, Румунія)*, Львів, с. 245–361.

- Ефремова Татьяна Ф., 2000, *Новый словарь русского языка. Толково-образовательный в 2 т.*, Москва: Русский язык.
- Жегуц Иван, Піпаш Юрій, 2001, *Словник гуцульського говору в Закарпатті*, Мюнхен.
- Мокляк Оксана І., 2015, *Лінгвопрагматичні характеристики українських афектонімів*. Дис. канд. філол. наук, Інститут мовознавства ім. О. О. Потебні НАН України, Київ.
- Мусієнко Валентина П., 1992, *Дівчино-рибчино...*, „Культура слова”, вип. 42, Київ: Наук. думка, с. 21-24.
- Піпаш Юрій, Галас Борис, 2005, *Матеріали до словника гуцульських говірок (Косівська Поляна і Росішка Рахівського району Закарпатської області)*, Ужгород: Ужгородський національний університет.
- Полюга Лев М., 1984, *Ой ти, дівчино, ясна зоре! (Про звертання до коханої)*, „Культура слова”, вип. 27, Київ: Наук. думка, с. 70-73.
- Скаб Марія В., 2008, *Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери: монографія*, Чернівці: Рута.
- Скаб Мар'ян С., 2002, *Грамматика апеляції в українській мові: Монографія*, Чернівці: Місто.
- Скаб Мар'ян С., 2003, *Прагматика апеляції в українській мові*, Чернівці: Рута.
- Скаб Мар'ян С., 2006, *Функціональна сфера апеляції у „Словнику української мови”*, в: *Науковий вісник Чернівецького університету*, вип. 276-277: *Слов'янська філологія*, Чернівці, с. 180-185.
- Скаб Мар'ян С., 2007, *Когнітивні основи використання лексики душа у зверненому мовленні українців*, в: *Актуальні проблеми менталінгвістики: зб. статей за матеріалами V Міжнар. наук. конф.*, Черкаси, с. 25-28.
- Скаб Мар'ян С., 2008, *Номінації адресата мовлення в гуцульських говірках*, в: *Вісник Прикарпатського університету. Серія: Філологія (мовознавство)*, вип. XIX-XX, Івано-Франківськ, с. 69-72.
- Сологуб Надія М., 1992, *Як українці називають коханих*, „Культура слова”, вип. 42, Київ: Наук. думка, с. 18-20.
- Шаповалова Людмила И., 1979, *Семантическая структура стандартизованного обращения*, в: *Вестн. Беларус. ун-та, Сер. 4. Філологія, журналістика, педагогіка, психологія*, № 3, с. 46-51.
- Bańko Mirosław, Zygmunt Agnieszka, 2010, *Czułe słówka. Słownik afektonimów*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Marcjanik Małgorzata, 2014, *Słownik językowego savoir-vivre'u*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Axiological aspects of the lexeme *dusha* 'soul' and its derivatives in Ukrainian forms of address

Summary

This chapter offers an analysis of the lexeme *dusha* 'soul' and its derivatives as a term of address in Ukrainian texts in different styles. The study reveals two types of their use in this function: firstly, as a personalisation metaphor when addressing the soul itself, which obviously originates from the Bible (the Book of Psalms); secondly, as an affectionate form of address, as recorded in explanatory dictionaries of the Ukrainian language (e.g. *Slovyk ukrains'koï movy*, A Dictionary of the Ukrainian Language, vol. 2: 445) and extensively described in linguistic literature. While the first type displays hardly any axiology, in the use of the second type the axiological semantics of the lexeme *dusha* and its derivatives comes to the foreground and forms the core of their meaning. In these cases, the extent and specificity of axiological semantics are determined by the time when the text was created, the style and genre, dialectal peculiarities and other linguistic and extra-linguistic factors. The features of axiological content of the lexeme *dusha* and its derivatives as a term of address in Ukrainian are worth investigating against the background of other Slavic and non-Slavic languages.

Keywords: lexeme *dusha* 'soul' and its derivatives, term of address, form of address, axiological aspect of function, axiological semantics.

Rozdział 17

Аксіологічний вимір українського концепту „душа”

Марія Скаб

Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича

Резюме

Вивчення семантичного простору української лексики *душа* – імені одноіменного концепту, який розуміємо як сукупність усіх його значень, які функціонують у мові й мовленні та реалізуються в усіх напрямках розгортання його семантики: парадигматичному – розгортанні семантичної структури слова, словотвірному – творенні похідних від аналізованого слова та синтагматичному – його зв'язках з іншими словами, засвідчує, що в усіх напрямках основною є характеристика душі як матеріально-духовної сутності із чітко вираженою позитивною оцінкою. У розвитку семантичної структури слова це виявлено в переосмисленні первинного релігійного значення („нематеріальна безсмертна духовна основа в людині”) через психологічне значення („внутрішній світ людини”) до значень „совість”, „присяга, клятва”, „про людину з прекрасними рисами характеру”; у словотвірному напрямку виявляється у використанні лексем *душка*, *душечка*, *душенька* в ролі звертання до коханої людини, у композиті *душа-людина* („дуже хороша людина”), у прикметнику *бездушний* „у якого немає душі; жорстокий, байдужий, неспівчутливий”); у синтагматичному напрямку – у вислові *мати душу* („бути добрим, порядним, чесним”). Упродовж усього періоду функціонування лексики *душа* визначальною є аксіологічна концептуальна ознака „душа – епіцентр позитивних характеристик людини”.

Коли йдеться про індивідуальну душу людини, то означення до слова *душа* виразно поділяються на дві групи – позитивні та негативні риси характеру людини. Оцінка їх залежить від відповідності поведінки людини християнським морально-етичним цінностям.

Ключові слова: лексема *душа*, концепт „душа”, парадигматичний, синтагматичний та словотвірний напрямки розгортання семантики концепту, аксіологічна концептуальна ознака.

Душа, безсумнівно, є одним з основних понять сакральної сфери, оскільки це поняття є елементом віри всіх релігійних течій. Можливо, тому його так активно вивчала й вивчає світова наукова спільнота, зокрема й лінгвістична, широко досліджують практично в усіх слов'янських і неслов'янських країнах (див., наприклад, збірник попередньої конференції).

Метою нашої багатолітньої роботи (Скаб 2008) було проаналізувати динаміку концептуалізації сакральної сфери в українській мові на матеріалі функціонування семантичного простору лексеми *душа* шляхом аналізу зміни способів категоризації – систематизації значень слів у мовній свідомості українців. Ми опрацювали обширний мовленнєвий матеріал, отриманий методом суцільного вибирання з текстів української художньої, публіцистичної та наукової літератури від часу перших писемних пам'яток і до початку XXI століття.

Намагаючись об'єктивізувати дослідження концепту шляхом формалізації методики концептуального аналізу, використовуємо поняття семантичного простору слова, який розгортається у трьох напрямках: парадигматичному – розвиток його семантичної структури, починаючи з первісного етимологічного значення, словотвірному – динаміка наявності похідних від аналізованого слова та синтагматичному – його сполучуваність з іншими словами. Функціонування семантики слова дуже зручно описувати як простір, оскільки, на думку В. Гака, „розвиток значення слова чи його кореня може виявлятися в мові трояко: 1) у нових значеннях самого слова; 2) у утворенні похідних слів; 3) у формуванні фразеологічних одиниць, до складу яких входить це слово” (Гак 1998: 694). Отже, семантичний простір слова – це вся сукупність його значень, які функціонують у мові й мовленні та реалізуються в усіх напрямках розгортання його семантики.

Аналіз семантичного простору слова дає змогу виявити ті ознаки предмета чи явища, що були найрелевантнішими для мовців (саме вони знаходять відображення в мовній картині світу), оскільки, на думку В. Гака, в усіх напрямках розвитку значення слова і його кореня „можуть символізуватися одні й ті ж аспекти об'єкта, тобто вихідне слово в певному значенні, його деривати і фразеологізми можуть містити ті ж елементи внутрішньої форми” (Гак 1998: 694).

Щоб глибоко і всебічно дослідити розвиток семантичного простору слова, вважаємо необхідним проаналізувати не лише фіксацію семантичного простору в лексикографічних працях, а й простежити функціонування слова в усіх фіксованих писемних текстах мови упродовж її історії з початку писемної епохи і до сьогодні, оскільки лексикографічна фіксація семантичної структури слова не дає змоги виявити частотність використання того

чи того значення загалом у мові певного періоду чи закріплення його за текстами певних стилів, коливання активності використання тієї чи тієї ділянки простору тощо.

Почнемо з парадигматичного виміру. За даними етимологічних словників, у момент називання словом *душа* йменували ту субстанцію, яку вдихнув у людину Бог. Так, „Етимологічний словник слов'янських мов” засвідчує, що слово *душа* є „похідним із суфіксом *-j-a* від **duxъ*” (ЕССЯ, 1978: 164), а „Етимологічний словник української мови” зауважує, що „псл. *duša* (<*dux-ja< *dhousiā); – споріднене з лит. *dvasià* „дух, дихання”; розвиток значення аналогічний в лат. *anima* „вітер, подих” – „душа”, у гр. *ψύχω* „видихаю, дму” – *ψυχή* „душа” (ЕСУМ, 2: 150). В „Етимологічному словнику словенської мови” М. Сноя читаємо: „первинне поняття є ‘дихання’, поняттєвий перехід в ‘душа’ ґрунтується на тому, що дихання є найістотнішою ознакою життя, присутності душі в тілі” (Snoj 1997: 108). Отже, як засвідчує внутрішня форма слова, релігійне значення було первинним.

Як показують наші спостереження, саме різноманітні аспекти релігійного значення послужили основою для творення похідних значень нових слів, фразеологічних одиниць, різноманітних образних слововживань, оскільки „уже в найдавніші часи мовлення осмислювалося у зв'язку з кардинальною семіотичною опозицією „священне” – „профанне” (Яворська 1999: 18); (див. також Гамкрелідзе, Иванов 1984: 476; Межжеріна 2006: 19). Про це свідчить, на нашу думку, й розгортання семантичної структури лексеми *душа* в Біблії та у фольклорі, які справили значний вплив на функціонування концепту ДУША у писемний період. Так, на перших сторінках Святого Письма (Біблія 1992) читаємо: *І створив Господь Бог людину з пороку земного. І дихання життя вдихнув у ніздрі її, – і стала людина живою душею* (Бут. 2: 7). Тобто душа – це те, що з волі Божої було вдихнуто в тіло, *дух життя* (Бут. 6: 17; 7: 15).

Аналіз мовних фактів на тлі богословської літератури дає можливість виявити вплив християнства на світогляд народу, виявити найістотніші для народу елементи релігійного вірування, які закріпилися в мові. Література такого типу допомагає зрозуміти окремі нелогічності в мовній картині світу: наприклад, „Словник української мови” подає релігійне значення слова *душа* так: „За релігійними уявленнями – безсмертна нематеріальна основа в людині, що становить суть її життя, є джерелом психічних явищ і відрізняє її від тварини” (СУМ, 2: 445), хоча, як свідчать мовні факти, таке формулювання не відповідає ні народним, ні християнським уявленням про душу. Щодо компонента „душа відрізняє людину від тварини”, то в уявленні українців залишилися актуальними язичницькі уявлення про те, що у вільному божому світі, непідлеглому нікому, „навіть самому цареві”, у світі прекрасного, божеського призначення, світі сонця й радості, світі любові й терпимості, світі, де людина велика й поза Божою волею недоторкана..., *найменша билинка... має душу й мову, свої радості й печалі* (І. Багрянний),

див. також приказку *пропав ні за цапову душу, фразеологізми заяча душа, мишача душа, з горобину душу* тощо. Пояснення знаходимо в „Законі Божому” С. Слобідського, де читаємо: „душа – це життєва сила людини і кожної живої істоти” (Законъ Божій 1994: 126). Однак людська душа вивищується над усім у цьому світі і є неоціненним багатством.

За християнським ученням, душа відповідає за думки, почуття та бажання. Услід за Феофаном Затворником (Святитель Ф. Затворник 1996: 27), у „Законі Божому” С. Слобідський поділяє всі дії, чи точніше, багатолікі й складні порухи душі, на розряди: думки, почуття і бажання, зауважуючи при цьому:

1. Органом тіла, за допомогою якого душа здійснює свою **розумову роботу**, є **мозок**. 2. Центральним органом **почуттів** вважається **серце**. Воно є мірилом того, що нам приємно чи неприємно... Серце природно розглядається як центр життя людини, центр, в якому вміщується усе, що входить в душу ззовні, з якого виходить усе, що розкривається душею усередині. 3. **Бажаннями** людини керує **воля**, яка не має для себе матеріального органа в нашому **тілі**, а знаряддя для виконання її приписів – наші члени, що приводяться в рух за допомогою м'язів та нервів (Протоіерей С. Слобідський 2003: 126).

Але „тіло і душа – це ще не вся людина, вірніше сказати – не повна людина. Над тілом і душею стоїть ще дещо вище, а саме – дух, який часто виступає в ролі судді душі, і тіла, і дає всьому оцінку з особливої, вищої точки зору... Дух в людині проявляється в трьох видах: 1) страх Божий; 2) совість; 3) прагнення Бога” (Протоіерей С. Слобідський 2003: 72). Як зауважує Феофан Затворник, „душа людська робить нас дещо вищими від тварин, а дух робить нас дещо меншими від ангелів” (Святитель Ф. Затворник 1996: 49).

Релігійне значення послужило основою для творення переносних значень. Оскільки душу сприймали як джерело психічних виявів, то з часом слово *душа* стало позначати „внутрішній психічний світ людини, з її настроями, переживаннями та почуттями” (СУМ, 2: 445). А. Вежбицька називає це значення психологічним (Wierzbicka 1990: 16).

Людська душа за своїм призначенням має позитивну характеристику. Людина, що має душу, ніколи не може зробити погане, образити, вбити когось: *Зовуть мене розбійником, Кажуть – розбиваю. Ще нікого я не вбив, Бо й сам душу маю* (Нар. творчість). Увага українців до своєї душі відображена у прислів'ях: *Мила душа кождому; Миліша душка, ніж телушка; Не той бідний, хто хліба не має, а той, хто душі; То чорт бідний – що душі нема* (Нар. творчість).

Уже сама наявність душі в людини передбачає її позитивні моральні якості. Очевидно, тому кохану чи коханого в усній народній творчості часто називають *душею*, а частіше *душкою*, *душечкою*, *душенькою*. Використання слова *душа* при звертанні до друга, товариша, коханої, тобто людини, до

якої мовець має щирі, добрі почуття, могло виникнути, очевидно, за умови, коли душу сприймали лише як сукупність позитивних якостей людини, тобто наші предки вважали: якщо ти людина, маєш душу, то повинен бути добрим, щирим, любити людей, допомагати їм.

Про те, що для наших предків душа, духовне були важливішими за тіло, за матеріальне, свідчить і той факт, що наші предки ототожнювали людину і душу, бо словом *душа* називають людину, особливо при визначенні кількості осіб (СУМ, 2: 446): *Зібралось нас **душ сорок**, посідлали вночі коней та й подалися степами* (Нар. творчість); *У дядька мого Петра вилягло під голодовку **вісім душ сім'ї*** (Нар. творчість). Значення *душа* – „людина, особа” актуалізовано також у фразеологізмах біблійного походження *жива душа* зі значенням „людина”; *ні (єдиної) душі* – „абсолютно нікого”, порівн.: *Зійшов на гору, глянув – коли кругом ліс, степ та могили і **ні єдиної душі*** (Нар. творчість) та...*але за цей час не бачили в цих краях ще **ні одної живої людини*** (Нар. творчість). Із когнітивного погляду тут зафіксовано вищість, перевагу цінності душі над тілом (концептуальний компонент „душа – найбільша цінність людини”), що відповідає християнським уявленням, хоча, можливо, воно є ще дохристиянським, бо має широке використання у фольклорі.

Щодо значення „сумління, совість”, яке фіксують І. Срезневський (Срезневский 1989) та ССУМ (ССУМ), то, за релігійною доктриною, – совість є виявом духу в людині (Протоіерей С. Слобідський 2003: 72), а *дух* і *душа* в побутовому мовленні та й навіть у спеціальній богословській літературі нерідко не розмежовують, адже в наївній картині світу – людина двоскладова (див. Протоіерей С. Слобідський 2003: 70). Виокремлення цього значення свідчить, на нашу думку, про те, що для українців Х–ХV століть ці поняття були дуже важливими.

Цінність душі підтверджується й тим, що душею часто клялися: ***Щоб у мене душа так була!; Дев'ять разів він присягнув на свою душу*** (Нар. творчість). У значенні „присяга, клятва” актуалізовано сему ‘найдорожче, що є в людини’ (клянуться звичайно найдорожчим), що також було відображенням християнського уявлення про душу, яка має більшу цінність, ніж тіло, і що саме душа становила основу життєвих цінностей українського народу в той час. Думаємо, випадання цих значень з уживання українців (сучасні словники української мови їх не подають) становить певну духовну втрату для соціуму, бо засвідчує певне знецінення вартості людської душі.

Однак своєрідною компенсацією за втрачене стає розвиток переносного значення „Основне в чому-небудь, суть чогось; // Центральна фігура чого-небудь” (СУМ, 2: 446), яке, за даними нашої картотеки, поширилося в українській літературі у кінці ХІХ – на початку ХХ століття (*Ви **душа** нашого **товариства**; ви богиня!* (І. Нечуй-Левицький); *Пам'ятаєте, як ви були **душею гуртка** нашого?* (Леся Українка). Тут на перший план виступає сема ‘найголовніше, найважливіше’.

Словотвірний напрям розгортання семантики слова *душа* також фіксує надзвичайну велику цінність людської душі, її вищість за тіло у композиті *душа-людина* („дуже хороша людина”), у прикметниках *бездушний* „у якого немає душі; позбавлений гуманних почуттів, безсердечний, жорстокий” (СУМ, 1: 127) та *душевний* „щирий, відвертий, сердечний; добрий, чулий (про людину)” (СУМ, 2: 447). Як бачимо, чітко зафіксовано концептуальну ознаку „душа є джерелом доброти, людяності”.

Синтагматичний вимір виявляється в усталених висловах, найвиразніше спостерігаємо позитивну характеристику душі у вислові *мати душу* („бути добрим, порядним, чесним”).

Отже, крізь усю історію функціонування слова *душа*, коли йдеться про людську душу загалом, в українській мові спостерігаємо констатацію людської душі як носія позитивних характеристик.

Однак є інший аспект аксіологічної характеристики людської душі. Бог створив людину як індивідуальність, особистість, наділену власною волею і свободою вибору. Недарма слово *душа* в текстах найчастіше означається присвійними займенниками *моя, твоя, його, її* та присвійними прикметниками (наприклад, *Марїїна, Андрієва* тощо). Саме тому прикметники на позначення моральних характеристик конкретних людей, які супроводжують слово *душа* в релігійному та психологічному значеннях і значеннях „сукупність рис, якостей, властивих певній особі” та „людина як носій тих чи інших рис, якостей”, звичайно оцінні й окреслюють два полюси – позитивний і негативний.

Особливу увагу хочемо звернути на прикметники, що виступають означенням до слова *душа* у фольклорі як витворів колективної творчості народу, де переважає релігійне значення. Позитивний полюс представлений звичайно лексемами *чиста*, яка може виступати у двох значеннях: „протиставлення нечистій силі” (*Чи ти чиста, чи нечиста сила? – Я чиста душа... – підхопився хлопець*) та в значенні „негрішна”: *Будь, сину, завжди чистим душею, чесним перед самим собою і односельцями*; *непорочна* (*А напереді, як непорочна душа перед Богом, стоїть біла, як сніг, струнка печерська дзвіниця*); *невинна* (*То його за невинну дитячу душу Бог покарав*); *добра* (*В нашої баби добра душа*), негативний полюс – прикметниками *нечиста* (*Я не тому злякалася, що ти якась нечиста душа, а з несподіванки – як ти сюди потрапив?*); *чорна*, причому не як протиставлення до білий, вислів **біла душа* не вживають, а *чорна* – „брудна”: *душа стає чорною від гріхів, які плямують її (Душа чорна, мов у ченця ряса; Чорну душу милом не відмиєш)*, таке сполучення має негативну оцінку, оскільки чорний колір внаслідок концептуального зв'язку із темрявою, ніччю, невідомим у багатьох культурах, символізує нижній, потойбічний світ (див.: „у культурі Заходу чорне є прототипово пов'язане зі злом, а біле з добром... Ангел є білим, а диявол є чорним” (Каліш)); *грішна* (*Хай небо спопелить наші грішні душі!*) тощо. Означення *чистий, нечистий* концептуально є дуже важливими для вираження сакральної

частини концепту ДУША. Як зауважує Р. Каюа, „категорії чистого і нечистого визначають від початку не етичний антагонізм, а релігійну полярність. У світі сакрального вони відіграють таку ж саму роль, як поняття добра і зла у світі профанному” (Каюа 2003: 52).

Отже, означення до слова *душа* в релігійному значенні фіксують переважно християнські уявлення про душу: якість душі залежить від вчинків, які коїть людина (якщо вона здійснює добрі вчинки, як це й належить робити людині, то душу її оцінюють позитивно, якщо ж вона здійснює погані вчинки чи є злою, то її душу народна мораль оцінює негативно).

Оскільки релігійне значення є первинним, то відповідно така оцінка поширилася й на означення, уживані з іншими значеннями. Цікавим з цього погляду є матеріал, що містить „Словник епітетів української мови” С. Бирик, С. Єрмоленко та Л. Пустовіт (Бирик, Єрмоленко, Пустовіт 1998), де епітети представлені лише до двох значень лексеми *душа*: „риси характеру, внутрішній, психічний стан людини” та „про людину як носія певних якостей” (означень до релігійного значення не подано). Серед представленого матеріалу автори виокремили три групи епітетів: „про позитивні якості душі” (67 одиниць); „про негативні якості душі” (71 одиниця) та „про темперамент, силу почуття; про характер переживань людини” (108 одиниць), які, виходячи із назв перших двох груп, очевидно, не мають виразного оцінного значення.

Серед епітетів, що стосуються категорії „про позитивні якості душі” (Бирик, Єрмоленко, Пустовіт 1998: 121), знаходимо прикметники, пов’язані з наявністю життєвої енергії (*жива*), із небом, світилами (*ангельська, небесна, світла, свята, яскрава, ясна, зоряна*), розмірами, звичайно, великими (*велика, велична, висока, глибока, широка, переповнена*), благородністю та красою (*благородна, шляхетна, гарна, прекрасна, чудова, золота*), добротою та лагідністю (*лагідна, добра, любляча, м’яка*), щирістю та відкритістю (*щира, відверта, відкрита, довірлива, ніжна, чуйна, тепла*), чутливістю (*витончена*), привітністю (*привітна, дружельюбна*), вірністю (*вірна, надійна*), чесністю (*чесна, правдива, пряма, праведна*), мічністю, силою та здоров’ям (*міцна, могутня, сильна, гартована, тверда, самовіддана, здорова, богатирська, козацька, лицарська*), відсутністю негативних ознак (*чиста, безгрішна, безхитрісна, безхмарна; незлостива, невідкуплена, непорочна*). Серед позитивно оцінних епітетів слова *душа* є водночас прикметники *складна* і *проста*, в останньому йдеться про людину, вільну від хитрощів, підступності, потаємних думок. Цікаво, що прикметники *українська* та *християнська* також потрапили до епітетів на позначення позитивних ознак, очевидно, через віднесення цих якостей до своїх, націєцентричних.

Епітети, які характеризують „негативні якості душі” (Бирик, Єрмоленко, Пустовіт 1998: 122), пов’язані з відсутністю життєвої енергії (*мертва, напівмертва, гнила, камінна*), чутливості (*глуха, сліпа, осліпла, німа, безголоса, черства, згрубіла, холодна, мерзла*), моральних норм (*аморальна*), з невеликими та неправильними розмірами (*маленька, дрібна, коротка*,

легка, легковажна, крива, обмежена, однобічна), відсутністю чи невеликою наявністю тих чи тих ознак (*порожня, пуста, бідна, вбога, витліла*), наявністю гріхів, які забруднюють, очорнюють душу (*грішна, брудна, баламутна, нечиста, чорна, сіра, сутінкова, темна*), зокрема продажністю (*підкуплена, підла, підступна, продажна*), боягузством (*боязка*), жадібністю (*жадібна*), ледарством (*ледача*), злочинністю (*зла, злочинна*), хитрістю (*хитра*), слабкістю (*слабка, охляла*) та ін.

Однак, на нашу думку, дуже важливо враховувати не тільки наявність, а й частотність того чи того вислову в мові. Так, за даними „Словника асоціативних означень іменників в українській мові” Н. Бутенко, серед означень до слова *душа* для української мови характерне часте функціонування епітета *добра*, оскільки саме доброта є однією з найважливіших характеристик душі (похідний прикметник **dobъ* найбільш відомий у своїх загальних, оцінних значеннях на шкалі ‘хороший’, ‘позитивний’” (Лилич 2002: 262)). До речі, у згаданому словнику Н. Бутенко до слова *душа* означення подано в такому порядку:

ДУША (715) – *добра* 164, *чиста* 59, *щира* 42, *лагідна, чесна* 36, *ніжна* 33, *зла* 31, *відкрита* 24, *весела* 23, *чуйна* 21, *черства* 20, *приємна* 18, *ласкава* 17, *хороша* 16, *доброзичлива* 14, *добрсовісна, погана* 10, *м'яка* 9, *справедлива, холодна* 8, *тепла* 7, *велика, щедра* 6, *золота, красива, скромна, співчутлива, чутлива* 5, *світла* 4, *відважна, вільна, кам'яна, легка, легковажна, поетична, совісна, широка, щаслива* 3, *байдужа, гарна, залізна, людяна, потаємна, скритна, спокійна, темна* 2, *безсмертна, брудна, відверта, дівоча, дорога, емоційна, життєрадісна, людська, мала, мертва, мила, морська, негрішна, недобра, неспокійна, нетлінна, правдива, прекрасна, проста, протилжна, смілива, стривожена, таємнича, терпляча, ясна* 1 (Бутенко 1989: 93).

Дані асоціативного словника підтверджує й наша картотека із творів української літератури.

Тому ми не згодні з І. Голубовською, яка твердить, що українські фразеологічні сполуки з компонентом *душа* спеціалізуються „на вираженні негативних емоцій” (Голубовська 2002: 42), і вважає, що „це може стати ще одним аргументом на користь визнання української кордоцентричності, особливої емоційної вдачі українця, яку трагічна доля України визначила здебільшого через негативну чутливість” (Голубовська 2002: 42). За нашими спостереженнями, частотність уживання висловів із негативною оцінкою в текстах української мови невисока, хоча самі вислови різноманітні й кількісно переважають. Думаємо, що надзвичайно велике прагнення до душевної рівноваги, християнського ставлення одне до одного і зумовило наявність значної кількості негативних епітетів, адже загальновідомо, що „негативні сторони буття, які заважають, людина сприймає набагато гостріше, ніж позитивні, що сприяють комфорту, фактори, які звичайно розглядають як природні, нормальні, а тому й менш емоціогенні” (Черепанова 1996: 90), усе

негативне в мові фіксується детальніше, старанніше, різноманітніше, а тому слова з негативною оцінкою, оскільки їх більше, членують континуум картини світу на менші відрізки, тобто більш точно (Маслова 2001: 187).

Думаємо, що зауваження І. Голубовської базуються на даних словників, адже всі названі нею фразеологізовані вислови зафіксовані в (СФУМ), серед них і справді переважають негативні, однак частотність використання цих висловів у текстах української мови дуже низька (за нашими спостереженнями, у творах О. Гончара лише одна третина мікроконтекстів з лексемою *душа* відображає негативні емоції; О. Малахова те ж спостерегла у творах В. Самійленка: „хоч засоби вираження емоцій з негативною конотацією і є більш різноманітними і багатоплановими, проте мовні одиниці з позитивним емоційним забарвленням... чисельно переважають, частотність їх уживання є вищою” (Малахова 2005: 154)). Тяжіння до позитивної експресії в українців відзначає й В. Храмова: „українське колективне несвідоме – наскрізь позитивне” (Храмова 1992: 10).

Думаємо, що й при пошуку відмінностей у мовних картинах світу про душу різних слов'янських народів, потрібно звертати увагу на частотність використання тих чи тих висловів, оскільки очевидно, що мовні картини світу слов'ян в описуваному фрагменті будуть дуже схожі, бо це християнські країни і свідомість носіїв мови сформована християнством, відмінності ж потрібно шукати в частотності уживання тих чи тих висловів. Так, наприклад, асоціативний словник польської мови (Gawarkiewicz, Pietrzyk, Rodziewicz 2008: 46–47) фіксує найчастотнішим вислів *чиста душа*, асоціативний словник української мови спочатку (Бутенко 1989) – *добра душа*, пізніше (Мартінек 2007: 115–116) – *чиста душа*, асоціативний словник російської мови (РАС) – *широка душа*.

Отже, в усіх напрямках розгортання семантики слова *душа* – розгортанні семантичної структури слова, творенні похідних від аналізованого слова та його зв'язках з іншими словами, засвідчено основну характеристику душі людини як матеріально-духовної сутності з чітко вираженою позитивною оцінкою. Аксіологічна концептуальна ознака „душа – епіцентр позитивних характеристик людини, насамперед добра” є визначальною, адже в душі панує етична оцінка, яку виносять за відповідністю думок, бажань, намірів і вчинків людини моральним нормам чи зразкам (власне, відповідністю десяти заповідям Божим), причому вона великою мірою визначає загальний контекст функціонування концепту. Це підтверджує думку М. Єліаде, який писав, що „світське існування ніколи не трапляється в чистому вигляді. Яким би не був ступінь десакралізації світу, людина, що обрала світський спосіб життя, не здатна повністю позбутися від релігійної поведінки”, „навіть найясвітськіше існування зберігає в собі сліди релігійних оцінок світу” (Єліаде 2000: 261).

Список скорочень

- ЕСУМ – *Етимологічний словник української мови: В 7 т.*, 1982–2006, т. 1–6, гол. ред. Олександр С. Мельничук, Київ: Наук. думка.
- ССУМ – *Словник староукраїнської мови XIV–XV ст.*, 1977–1978, т. I–II, гол. ред. Лукія Л. Гумецька, Київ: Наук. думка.
- СУМ – *Словник української мови: В 11-ти томах*, 1970–1980, ред. Іван К. Білодід, Київ: Наук. думка.
- СФУМ – *Словник фразеологізмів української мови*, 2003, відп. ред. Василь О. Винник, Київ: Наук. думка.
- ЭССЯ – *Этимологический словарь славянских языков: Праславянский лексический фонд*, 1978, под ред. чл.-кор. АН СССР Трубачева Олега Н., вып. 5, Москва: Наука.

Бібліографія

- Бибик Світлана П., Ермоленко Світлана Я., Пустовіт Любов О., 1998, *Словник епітетів української мови*, Київ: Довіра.
- Біблія, або Книги Святого Письма Старого й Нового Заповіту із мови давньоєврейської та грецької на українську наново перекладена, 1992, переклад проф. Івана Огієнка, Київ: Українське Біблійне Товариство.
- Бутенко Ніна П., 1989, *Словник асоціативних означень іменників в українській мові*, Львів: Видавництво при ЛДУ „Вища школа”.
- Гак Владимир Г., 1998, *Языковые преобразования*, Москва: Языки русской культуры.
- Гамкрелидзе Тамаз В., Иванов Вячеслав Вс., 1984, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, т. I–II, Тбилиси: Издательство Тбилисского университета.
- Голубовська Ірина О., 2002, *Душа і серце в національно-мовних картинах світу (на матеріалі української, російської, англійської та китайської мов)*, „Мовознавство”, № 4–5, с. 40–47.
- Законь Божій для семьи и школы со многими иллюстраціями составилъ протоіерей Серафимъ Слободской*, 1994, Свято-Троїцькая Сергієва Лавра.
- Каюа Руже, 2003, *Людина та сакральне*, пер. з фр., Київ: Ваклер.
- Лилич Галина А., 2002, *О некоторых особенностях формирования устойчивых словосочетаний в родственных языках*, в: *Слово. Фраза. Текст: Сб. науч. ст. к 60-летию проф. М. А. Алексеенко*, Москва: Азбуковник, с. 261–265.
- Малахова Олена А., 2005, *Лінгвопоетика внутрішнього світу людини в ідіостилі Володимира Самійленка*, в: *Лінгвістичні дослідження: зб. наук. праць*, вип. 17, Харків: Харківський державний педагогічний університет, с. 151–154.
- Мартінек Світлана, 2007, *Український асоціативний словник. Т. 1: Від стимулу до реакції*, Львів: Видавничий відділ ЛНУ імені Івана Франка.
- Маслова Валентина А., 2001, *Лингвокультурология: Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений*, Москва: Academia.

- Межжеріна Ганна В., 2006, *Людина в мовній картині світу часів Київської Русі: Монографія*, Київ: Видавничий центр КНЛУ.
- Николаюк Надежда Г., 1998, *Библейское слово в нашей речи: Словарь-справочник*, Санкт-Петербург: Светлячок.
- Протоіерей С. Слобідський, 2003, *Закон Божий: Підручник для сім'ї та школи*, вид. третє, Київ: Видавничий відділ Української Православної Церкви Київського Патріархату.
- РАС - *Русский ассоциативный словарь*, 2002, т. I–II, авт. Караулов Юрий Н., Сорокин Юрий А., Тарасов Евгений Ф., Уфимцева Наталья В., Черкасова Галина А, Москва: АСТ, Астрель.
- Святитель Ф. Затворник, 1996, *Что есть духовная жизнь и как на нее настроится?* Переиздание Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, Полтавская епархия.
- Скаб Марія В., 2008, *Закономірності концептуалізації та мовної категоризації сакральної сфери: монографія*, Чернівці: Рута.
- Словник української мови XVI – першої половини XVII ст.*, 2001, відп. ред. Дмитро Гринчишин, вип. 8, Львів.
- Срезневский Измаил И., 1989, *Словарь древнерусского языка*, т. I–III, т. I, ч. I А–Д, Москва: Книга.
- Храмова Вікторія, 1992, *До проблеми української ментальності*, в: *Українська душа*, Київ: Фенікс, с. 3–35.
- Черепанова Ирина Ю., 1996, *Дом колдуньи: Суггестивная лингвистика*, Санкт-Петербург: Лань.
- Элиаде Мирча, 2000, *Священное и мирское*, в: *Миф о вечном возвращении*, пер. с фр.; науч. ред. Виктор П. Калыгин, Ирина И. Шептунова, Москва: Научно-исследовательский центр „Ладомир”, с. 249–356.
- Яворська Галина М., 1999, *До проблеми „найвної лінгвістики”*, в: *Лінгвістичні студії*, вип. III, Черкаси: БРАМА-ІСУЕП, с. 13–20.
- Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, 2016, т. 1: *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki PAN.
- Gawarkiewicz Roman, Pietrzyk Izabela, Rodziewicz Barbara, 2008, *Polski słownik asocjacyjny z suplementem*, Szczecin: Print Group.
- Kalisz Roman, 2001, *Językoznawstwo kognitywne w świetle językoznawstwa funkcjonalnego*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Snoj Marko, 1997, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana: ZMK.
- Wierzbicka Anna, 1990, *Duša (~ soul), toska (~yearning), sud'ba (~ fate): three key concepts in Russian language and Russian culture*, в: *Metody formalne w opisie języków słowiańskich*, ред. Zygmunt Saloni, Białystok: Dział Wydawnictw Filii Uniwersytetu Warszawskiego, с. 13–32.

The axiological dimension of the concept 'soul' in Ukrainian

Summary

This study of the semantic field of the Ukrainian lexeme *dusha* 'soul' – the name of the concept, which is understood as the total of all its values that function in language and speech and that are implemented in all dimensions of expanding its semantics: paradigmatic (expanding the semantic structure of the word), word-building (derivation from the word under analysis), and syntagmatic (its connectivity with other words) – indicates that the overall principal characteristic of the soul is that of a material and spiritual essence with a clearly expressed positive evaluation. The evolution of the semantic structure of the word *dusha* proceeds from the rethinking of its original religious meaning ('immaterial immortal spiritual foundation of a man') through psychological meanings ('inner world') to the meanings 'conscience', 'oath/vow', 'a person with excellent personal qualities'; in word-building – it is revealed by the use of the lexeme *dushka*, *dushechka* as a term of endearment; in the syntagmatic dimension – in the word combinations *dusha-liudyna* ('a very good person'), *maty dushu* ('to be kind, decent, honest'). The material recorded in Ukrainian language dictionaries indicates that the secularisation of society involves a definite shift in the pattern of spiritual values of speakers; it is even possible to talk about some losses caused by the evolution of humanity towards civilisation.

Keywords: lexeme *dusha* 'soul', concept *dusha* 'soul', paradigmatic, syntagmatic and derivative patterns of semantic development of the concept, axiological conceptual feature.

Rozdział 18

Przymiotniki pochodne od leksemu *dusza* w świetle współczesnych wyrazów bliskoznacznych

Iwona Burkacka

Instytut Języka Polskiego Uniwersytetu Warszawskiego

Streszczenie

Celem tekstu jest przedstawienie wyników analizy znaczenia przymiotników pochodnych od rzeczownika *dusza* (*wielkoduszny*, *małoduszny*, *prostoduszny*, *dobroduszny* i *bezduszny*) oraz motywowanych przez nie przysłówków (*wielkodusznie*, *dobrodusznie*, *prostodusznie*, *małodusznie*, *bezdusznie*) i nazw cech (*wielkoduszość*, *dobroduszość*, *prostoduszość*, *małoduszość*, *bezduszość*), sporządzonej na podstawie opisów słownikowych tych jednostek, a także ich hiperonimów i wyrazów bliskoznacznych.

W świetle analizy wyrazów bliskoznacznych *dusza* jawi się jako element stanowiący istotę człowieczeństwa. Umożliwia przebaczenie oraz wykonywanie działań szlachetnych i wspańałości, odpowiada za zaangażowanie człowieka, a nawet dodaje odwagi. Wiąże się z łagodnością charakteru, miłosierdziem i hojnością. Metaforyczny brak duszy widoczny w przymiotniku *bezduszny* wiązany jest z okrucieństwem, oficjalnością, brakiem uczuć i obojętnością wobec świata. O utożsamianiu duszy i serca świadczy synonimiczność przymiotników *dobroduszny* i *miłosierny* oraz rzeczowników *wielkoduszość* i *serdeczność*, a także przysłówków *bezdusznie* i *bez serca*. Należy podkreślić, że *dusza* odpowiada za nasze uczucia i emocje, których okazywanie jest pożądane, ponieważ rzeczowość, beznamietność i chłód w relacjach nie są cenione. *Dusza* zapewnia wrażliwość i otwartość na potrzeby innego człowieka oraz wysoko waloryzowane zaangażowanie.

Prześledzenie informacji słownikowych pozwoliło też na odkrycie widocznej gradacji: najwyższej ceniona jest wielkoduszość, nieco niżej prostoduszość i dobroduszość, które są wiązane z naiwnością i łatwowiernością.

Słowa kluczowe: dusza, małoduszość, wielkoduszość, dobroduszość, prostoduszość, bezduszość, słowotwórstwo.

18.1. Informacje wprowadzające

Wyraz *dusza*, wywodzący się od słowa *duch* (por. Grzegorzczkova 2006: 24–25; 2012 [1999, 2005]: 273–277) jest niezwykle ważny w opisie kondycji człowieka, jego właściwości, psychiki, duchowości i istoty człowieczeństwa. Dusza często występuje w opozycji do ciała, z którym tworzy dwoistą naturę człowieka, lub łącznie z duchem odpowiada za niematerialną sferę i jest wtedy elementem triady: *duch*, *dusza* i *psyche* (*psychika*; por. Czaja 2005; Duch 1999; Grzegorzczkova 2012 [1999, 2005]). Stąd w opisach słownikowych zwykle wyróżniane są dwa podstawowe elementy znaczenia tego słowa¹: ‘ogół dyspozycji psychicznych człowieka’ i ‘niematerialny pierwiastek ożywiający ciało człowieka’. Dusza bywa ujmowana metaforycznie jako „porcja ducha zamknięta w człowieku” lub duch ograniczony do jednostki, pojedynczego człowieka (Grzegorzczkova 2006: 24–25). Związki wyrazów *dusza* i *duch*, dotyczące etymologii, semantyki, koncepcji antropologicznej, są wspólne językom słowiańskim, które łączą indywidualną duszę z duchem (Grzegorzczkova 2006; 2012 [1999, 2005]: 280).

Leksem *dusza* jest podstawą wielu derywatów, co świadczy o wysokiej randze pojęcia (por. Nagórko 2012: 1). Duża liczba wyrazów pochodnych oraz długa historia ich stosowania pozwala spojrzeć na nie jako na trwałe i istotny element językowego obrazu świata (Maćkiewicz 1999; Karpiłowska 2007). W grupie derywatów liczne są wyrazy złożone, które wraz z pochodnymi od nich strukturami stanowią aż 75% zawartości gniazda zamieszczonego w *Słowniku gniazd słowotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*² (dalej: SGS). Uwagę zwracają przymiotniki złożone: *wielkoduszny*, *małoduszny*, *prostoduszny*, *dobroduszny* i przymiotnik pochodny od wyrażenia przyimkowego *bez duszy* – *bezduszny* oraz utworzone od nich derywaty (*wielkoduszość*, *wielkoduszenie*, *małoduszość*, *małoduszenie*, *dobroduszość*, *dobroduszenie*, *prostoduszość*, *prostoduszenie*, *bezduszość*, *bez-*

¹ W świetle definicji słownikowych leksem *dusza* ma od kilku do kilkunastu znaczeń – w zależności od ujęcia słownikowego, np. 6 w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* (dalej: USJP), a 14 w *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* (dalej: PSWP).

² Należy dodać, że gniazdo to nie zawiera wszystkich synchronicznie motywowanych wyrazów pochodnych (por. Burkacka 2016; Nagórko 2012: 205). Uwzględnienie w analizie materiału tekstowego (spoza SGS) nie osłabia wniosku, że derywacja od leksemu *dusza* nastawiona jest na tworzenie złożzeń (por. Burkacka 2016).

duszenie). To jedyne przymiotniki motywowane przez wyraz *dusza* i notowane w słownikach współczesnego języka polskiego. Zdaniem Aleksandry Niewiary nacechowanie aksjologiczne w przypadku złożzeń ze słowem *dusza* zawiera się „w drugim (*prosto-*, *dobro-*) członie compositum” (Niewiara 2015: 295). Badaczka zwraca też uwagę na związki łączące konceptualizację duszy i serca: „w polszczyźnie mamy syntetycznie wyrażoną ocenę – *człowiek wielkoduszny* i analityczną konstrukcję – *człowiek wielkiego serca*” (Niewiara 2015: 295).

18.2. Charakterystyka słotwórcza

Wspomniana istotność (ważność) omawianych przymiotników w procesie nazywania elementów świata i długa obecność w polszczyźnie nie zawsze oznacza łatwość wskazywania relacji łączących wyraz *dusza* z derywatami i trwałość zawartych w nich sposobów konceptualizacji pojęć, ponieważ część tych struktur to dziś derywaty onomazologiczne³, czyli takie, w których związek z podstawą ma charakter metaforyczny, skojarzeniowy, nieoczywisty czy wymagający wiedzy o świecie. Często konieczne jest odwołanie do drugorzędnych cech znaczeniowych, uwzględnienie informacji o charakterze kulturowym, stąd podanie współcześnie istniejącej motywacji niektórych nie jest tak oczywiste, jak by się początkowo wydawało. W pracy przyjęto za opisem zawartym w SGS, że przymiotniki *wielkoduszny* i *małoduszny* są pochodne od rzeczownika *dusza* (i przymiotników *wielki*, *mały*). Inną interpretację zawarto w USJP: wskazano na związek przymiotników *wielkoduszny* i *małoduszny* z rzeczownikiem *duch* (*wielkoduszny* – od: wielki duchem, *małoduszny* – od: mały duchem). Niewątpliwie podobieństwo formalne leksemu *dusza* i *duch*, związane z tym, że wyraz *dusza* wywodzi się etymologicznie od słowa *duch* (Grzegorzczkova 2012 [1999, 2005]: 271–275), i funkcjonowanie wspólnej części znaczenia odnoszącej się do sfery niecielesnej, psychicznej, duchowej (tchnienie, istota życia), nie ułatwia wskazania podstawy słotwórczej (por. Burkacka 2016). Jednak istnienie wyrażen *człowiek wielkiej duszy* (odnotowanego w *Uniwersalnym słowniku języka polskiego*, dalej: USJP⁴)

³ Derywaty te bywają uznawane za wyrazy niemotywowane w sensie synchronicznym (por. Kaproń-Charzyńska 2015: 308–309) lub za derywaty pozbawione pełnej motywacji czy derywaty o motywacji asocjacyjnej, stąd inna nazwa: derywaty asocjacyjne (Grzegorzczkova, Puzynina 1979: 21–22; Grzegorzczkova, Puzynina 1998: 362, 370; Nagórko 2002: 176). Ich motywacja ma charakter metaforyczny, często wskazuje na drugorzędne cechy denotatu jakiejś nazwy (Grzegorzczkova, Puzynina 1979: 22; Nagórko 2002: 173). Cechy te mogły mieć kiedyś dla człowieka duże znaczenie (np. dotyczące polowania – *głuszc* jest głuchy w czasie tokowania; właściwości myjących – *mydlnica*; wyglądu – *rozchodnik*, *białodrzew*), a dziś są znane osobom, które mają wiedzę specjalistyczną. Często istnienie takich derywatów traktuje się jako przykład funkcjonowania strefy przejściowej między diachronią a synchronią, por. Nagórko 2002: 174.

⁴ Połączenie *wielka dusza* notuje Renata Grzegorzczkova: „«wielka dusza» w «słabym cielem»” (Grzegorzczkova 2012 [1999, 2005]: 281), także *Dystyngtywny słownik synonimów* (też połączenie *dobra dusza*).

i *człowiek małej duszy* o znaczeniach zbliżonych do omawianych przymiotników składnia do uznania interpretacji wskazującej na związek z rzeczownikiem *dusza*.

Uwagę zwraca też brak – współcześnie funkcjonującego⁵ – przymiotnika prostego, poza derywatem pochodnym od wyrażenia przyimkowego (*bezduszny*, w którym semantyczny związek z duszą się rozmywa, więc to także derywat onomazjologiczny⁶). Derywaty od wyrażen przyimkowych traktuje się jako derywaty proste (por. Kallas 1998: 499), rzadziej wydziela jako odrębną grupę (Grzegorzczukowa, Puzynina 1998: 451–452), choć ich budowa jest bardziej skomplikowana niż typowej struktury pochodnej mającej w swoim składzie tylko temat jednej podstawy i formant (lub formanty), np. *dom-ek* od: *dom*, *koc-(i)* od: *kot*, *dyrektor-(ować)* od: *dyrektor*, *anty-kobiec-(y)* od: *kobieta*, *mięcho* od: *mięso*.

18.3. Materiał, cel i metoda pracy

Przedmiotem oglądu są przymiotniki złożone: *wielkoduszny*, *małoduszny*, *prostoduszny*, *dobroduszny* i przymiotnik pochodny od wyrażenia przyimkowego *bez duszy* – *bezduszny* oraz utworzone od nich derywaty (*wielkoduszność*, *wielkodusznie*, *małoduszność*, *małodusznie*, *dobroduszność*, *dobrodusznie*, *prostoduszność*, *prostodusznie*, *bezduszność*, *bezdusznie*), ich słownikowe znaczenia, łączliwość oraz wyrazy im bliskoznaczne, podawane w słownikach współczesnej polszczyzny (w słownikach objaśniających języka polskiego i słownikach synonimów i wyrazów bliskoznacznych). Badaniem zostaną również objęte hiperonimy wymienionych przymiotników i ich derywatów. Celem analizy wyekscerpowanego materiału, odnoszącego się do cech człowieka i jego zachowań, jest dotarcie do właściwości, które w tych derywatach są współcześnie wiązane z duszą.

Źródłem wyrazów bliskoznacznych, hiperonimów, informacji o łączliwości i w znaczeniach analizowanych leksemów są następujące słowniki:

- *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski (dalej: SJPDor), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1958–1968, z *Suplementem* do tego słownika, <http://sjp.pwn.pl/Doroszewski>;
- *Słownik języka polskiego*, red. M. Szymczak (dalej: SJPSz), Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1978;
- *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz (dalej: USJP), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2003;
- *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgółkowa (dalej: PSWP), Poznań: Wydawnictwo Kurpisz, 1994–2005;

⁵ Użycie przymiotnika *duszny* w znaczeniu odnoszącym się do duszy ogranicza się zasadniczo do tekstów religijnych.

⁶ O niewykorzystaniu sufiksu *-ow(y)* i innych możliwości derywacyjnych por. Burkacka 2016: 338.

- *Wielki słownik języka polskiego*, red. P. Żmigrodzki (dalej: WSJP), <http://www.wsjp.pl/>;
- *Słownik języka polskiego PWN* (dalej: SJP), <https://sjp.pwn.pl/>;
- *Słownik synonimów*, A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn (dalej: SS), Warszawa: MCR, 1995;
- *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, red. S. Skorupka (dalej: SWB), Warszawa: Wiedza Powszechna, 1986⁷;
- *Dystynktywny słownik synonimów*, A. Nagórko, M. Łaziński, H. Burkhardt (dalej: DSS), Kraków: TAIWPN „Universitas” 2004;
- *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych PWN*, red. M. Bańko (dalej: WSWB), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010.

W pracy wykorzystano synchroniczny opis słowotwórczy (w klasycznym ujęciu: Grzegorzczkova, Puzynina 1979; Grzegorzczkova, Laskowski, Wróbel (red.) 1998; Skarżyński 1999, i nieco zmodyfikowanym: Nagórko 2002) i metodologię gniazdową (por. Jadacka 2001; Skarżyński 1999: 153–194; Skarżyński (red.) 2003) oraz związane z nimi terminy: m.in. derywat, złożenie (wyraz złożony), derywat prosty, gniazdo słowotwórcze, a także prace odwołujące się do językowego obrazu świata (Karpłowska 2007; Maćkiewicz 1999). Ponadto odwołano się do metody filologicznej (analizy porównawczej zawartości opisów słownikowych).

Przyjęto również następujące rozumienie terminów: *hiperonim* – leksem nadrzędny semantycznie względem innego leksemu⁸ (Markowski 2012: 111), *wyrazy bliskoznaczne (sensu stricto*⁹, zwane również bliskoznacznikami, synonimami) – elementy leksykalne, których znaczenie jest bardzo podobne¹⁰, ale nie tożsame¹¹ (inaczej jednostki o minimalnych różnicach semantycznych), co pozwala na ich wymienne stosowanie w wielu kontekstach (Markowski 2012: 102–103). Jako wyrazy bliskoznaczne traktowane są jednostki różniące się zarówno drugo- i trzeciorzędnymi cechami znaczeniowymi i ich układem (w ujęciu Markowskiego

⁷ Brak hasła *małoduszny*, odnotowano hasła: *bezduszny*, *bezdusność*.

⁸ W słownikach ogólnych hiperonim związany jest z wyborem *genus proximum* jako członu definicji, por. Bańko 2001: 111–122. Problem kategoryzacji występuje również w słownikach synonimów czy wyrazów bliskoznacznych.

⁹ Pomijane są tu synonimy kontekstowe.

¹⁰ Pomijam tu szczegółowe kwestie dotyczące ustalenia granic synonimii (stopnia wymienności i odnośności) i jej różnych typów (kompletna, niekompletna, totalna i nietotalna, co pozwala wydzielać np. synonimy absolutne czy częściowe, por. Markowski 2012: 104–106; Mika, Pluskota, Świetlik 1998; Polański 1999: 580, a także podziału ze względu na budowę, np. synonimy jednowyrazowe (w sensie ortograficznym) i wielowyrazowe (frazologiczne). W pracy przedmiotem opisu były wszystkie wyrazy i wyrażenia uznane przez redaktorów czy autorów słowników za bliskoznaczne. Nie brano też pod uwagę nazwy słownika (słownik synonimów czy słownik wyrazów bliskoznacznych) ze względu na marketingowy charakter nazwy (szczegółowe informacje dotyczące ujmowania synonimów i synonimii – p. Żmigrodzki 2003: 171–186).

¹¹ W definicji Kazimierza Polańskiego: „wyrazy lub zwroty językowe mające identyczne lub zbliżone znaczenie” (Polański 1999: 580, hasło: synonimy [wyrazy bliskoznaczne]).

opisywane jako synonimy bliższe), jak i stopniem intensywności przekazywanej treści oraz nacechowaniem stylistycznym i ekspresywnym, w części również zakresem użycia (Markowski 2012: 104), co bardzo często dotyczy przymiotników.

18.4. Analiza materiału

Analizę rozpoczniemy od przyjrzenia się słownikowym definicjom wyściowych przymiotników złożonych i przymiotnika pochodnego od wyrażenia przyimkowego. Należy w tym miejscu dodać, że podanie znaczenia przymiotników odrzeczownikowych jest niezwykle trudne, co jest widoczne zarówno w praktyce leksykograficznej, jak i pracach słowotwórczych (por. Grzegorzczkova 2010a; 2010b¹²: 53–55). Zwykle definicje są dość ogólne i wskazują na związek z podstawą, np. *mysi* ‘odnoszący się do myszy, charakterystyczny dla myszy’, dopiero połączenie z rzeczownikiem przynosi konkretyzację semantyczną, np. *mysi kolor*. Choć jak opisuje Renata Grzegorzczkova „pewne typy relacji, mieszczące się w potencji semantycznej tych przymiotników, realizowane często w tekstach, utrwalają się w pamięci mówiących jako określone typy znaczeń i powinny być odnotowywane w słownikach. Można by je traktować od strony teoretycznej jako potencjalne w systemie, a aktualizujące się i stabilizujące się w normie leksykalnej” (Grzegorzczkova 2010a: 155). Oprócz inwariantnego znaczenia odnoszącego się do sensu ‘związany z tym, dotyczący tego, na co wskazuje podstawa’ często mamy do czynienia ze znaczeniem przenośnym, prowadzącym do kondensacji treści. Te nadwyżkowe znaczenia przymiotnika – jak stwierdza Grzegorzczkova – mogą wynikać z niejednoznaczności rzeczownika będącego podstawą lub pojawienia się nieprzewidywalnych znaczeń metaforycznych (Grzegorzczkova 2010a: 155). Rozważania badaczki dotyczyły przymiotnikowych derywatów prostych, a więc można je wprost odnieść do przymiotnika *bezduśzny*. Sądzę jednak, że warto je przywołać również w kontekście przymiotników złożonych, np. metaforyczność podstaw wyrażen *człowiek małej duszy* czy *człowiek wielkiej duszy* jest widoczna już na pierwszy rzut oka i bez wątpienia wpływa na sens pochodnych od nich przymiotników. Podobny charakter mają parafrazy, czy dokładniej peryfrazy słowotwórcze¹³ przymiotników *dobroduszny* i *prostoduszny*.

¹² W obu tych pracach badaczka przywołuje bogatą literaturę przedmiotu dotyczącą problemów opisu znaczeń przymiotników odrzeczownikowych.

¹³ Peryfraza słowotwórcza ma szersze znaczenie niż parafraza słowotwórcza („Jest to rodzaj omówienia, a więc także coś na kształt definicji zastępczej”) i często jest wykorzystywana w analizie derywatów pozbawionych pełnej motywacji (Nagórko 2002: 176, por. też. Grzegorzczkova, Puzynina 1979: 22). W paryfracie słowotwórczej podstawa słowotwórcza występuje jako element pozadefinicyjny (Grzegorzczkova, Puzynina 1998: 371).

Według opisu zawartego w SJPDor i SJPSz wyraz *dobroduszny* odnosi się do usposobienia: ‘mający *łagodne, życzliwe usposobienie*; wyrażający *łagodność, tchnący łagodnością; łagodny, pocziwy, dobrotliwy*’. Definicja zawarta w WSJP, podzielona na dwa podznaczenia: jedno odnoszące się do człowieka i drugie podane w kontekście z rzeczownikiem *uśmiech* (oznaka, wyraz posiadania takiego usposobienia), zawiera jeszcze jeden element – *szczerść* (WSJP: 1a. człowiek *książk.* ‘cehujący się łagodnym usposobieniem, szczerścią i życzliwością; 1b. uśmiech *książk.* ‘świadczy o tym, że ktoś *cehuje się łagodnym usposobieniem, szczerścią i życzliwością*’). Owa dobroć, pocziwość, łagodność i szczerść może niekiedy prowadzić również do naiwności, braku dystansu, co uwidacznia się w definicji zawartej w DSS: ‘mówimy o kimś, że jest *dobroduszny*, jeśli ma dobre serce’, cechy usposobienia: ‘pocziwy, łagodny, szczerzy, ale i naiwny, a nawet pozbawiony krytycyzmu’.

Budowa wyrazu *wielkoduszny*, podobnie jak struktury *dobroduszny*, zawiera istotny dla znaczenia tego wyrazu element zawarty w drugiej podstawie – przymiotnikowej. Ten człon znaczenia uwidacznia się w definicji: ‘odznaczający się wielkimi zaletami ducha; szlachetnością, wyrozumiałością, będący wyrazem, objawem tych zalet; *wspaniałomyślny*’ (SJPDor i SJPSz). Warto także podkreślić, że opisy zawarte w innych słownikach uwzględniają oprócz *wspaniałomyślności* również inne cechy: dobre serce i *życzliwość*, por. DSS: ‘to taki, kto ma bardzo dobre serce, staje po stronie słabszych, [...] z własnej woli obdarowuje czymś innym (darem może być przebaczenie, zaufanie, pomoc)’; PSWP: ‘taki, który okazuje dobre serce, łaskę i *wspaniałomyślność*, jest *przyjaźnie i życzliwie usposobiony, dobrotliwy*’.

Znaczenie przymiotnika *prostoduszny* przynosi niejednoznaczną ocenę: z jednej strony bowiem wskazuje na otwartość, szczerść, prostotę i *dobroduszność*, ale z drugiej – *łatwowierność* i *naiwność* (PSWP: w pewnym stopniu), por.: ‘odznaczający się prostotą, *dobroduszny, łatwowierny, naiwny, otwarty, szczerzy*’ (SJPSz). Niekiedy zbytnia szczerść i otwartość wiąże się z *naiwnością*, co podkreśla także występowanie w definicji synonimicznej przymiotnika *dobroduszny*, którego znaczenie też łączone jest z *naiwnością*.

W definicjach dwóch kolejnych przymiotników zwraca uwagę obecność wyrazów nazywających negatywne cechy człowieka:

- *małoduszny* ‘bojaźliwy, tchórzliwy, niezdolny do wzięcia na siebie odpowiedzialności w ważnej sprawie’ (SJPDor, SJPSz), ‘niemający odwagi cywilnej (PSWP: by wziąć na siebie za coś odpowiedzialność), niezdolny do szlachetnych odruchów, nieumiejący wybaczać; też: *świadczący o takich cechach*’ (SJP);
- *bezduszny* a. ‘mający nieczuły, bezwzględny (SJPSz, PSWP: obojętny) stosunek do otoczenia’, b. ‘wyrażający taki stosunek; nieczuły, bezwzględny’ (USJP)¹⁴.

W świetle przywołanych definicji dusza związana jest z odwagą, zdolnością do wykonywania szlachetnych czynów. Jeśli dusza jest mała, to człowiek jest

¹⁴ W SJPDor nie podano znaczenia tego przymiotnika.

tchórzliwy i bojaźliwy, a jeśli człowiek zachowuje się tak, jakby nie miał duszy, to jest nieczuły i bezwzględny. Obecność duszy zapewnia też wrażliwość na otoczenie, na drugiego człowieka (por. *bezduszny* ‘obojętny stosunek do otoczenia’, *dobroduszny* ‘życzliwy’, *wielkoduszny* ‘wspaniałomyślny, wyrozumiały’). Na znaczenie przywołanych przymiotników złożonych wpływa również początkowy komponent: *wielki*, *dobry*, *prosty* i *mały*. Pierwszy i ostatni z wymienionych można umieścić w ciągu wyrazów wskazujących wielkości stopniowalne: wielki, duży, mały. Wyrazy *wielki* i *mały* tworzą parę antonimiczną tylko w obrębie wyrażen: *wielka litera* i *mała litera*, poza nimi przymiotnikowi *mały* przeciwstawiany jest *duży*. Pozostałe przymiotniki *dobry* i *prosty* nie wchodzą w relację szeroko rozumianej przeciwstawności.

Łączliwość badanych przymiotników wskazuje na konteksty odnoszące się do człowieka, części jego ciała, dzięki którym dana cecha może się uwidocznić, oraz czynów, działań świadczących o posiadaniu danej cechy:

- *dobroduszny*: człowiek, uśmiech, śmiech, twarz, mina, ironia; wychowawczyni; DSS: też z rzeczownikami nacechowanymi ujemnie – bęćwał, pijaczysko;
- *wielkoduszny*: człowiek, czyn, WSS: propozycja, inicjatywa, decyzja, podejsię, postępowanie, przebaczenie; gest, uśmiech, słowo, spojrzenie, los;
- *prostoduszny*: człowiek, chłopak, kobiecina, staruszek, dziewczyna, umysł, wiara w coś, szczerość;
- *małoduszny*: człowiek, dowódca, szef, osoba;
- *bezduszny*: człowiek, biurokrata, urzędnik, twarz, przepisy, zasady, prawo, stosunek (do ludzi, pracy).

Warto zwrócić uwagę na to wiązanie przymiotnika *małoduszny* z rzeczownikami nazywającymi zwierzchników (*dowódca*, *szef*), a przymiotnika *bezduszny* z rzeczownikami odnoszącymi się do urzędu (*urzędnik*, *biurokrata*) i uregulowań prawnych czy społecznych (*prawo*, *przepisy*, *zasady*). Z rzeczownikami niosącymi negatywne wartościowanie (oprócz wspomnianego słowa *biurokrata*) łączy się przymiotnik *dobroduszny* (*bęćwał*, *pijaczysko*). Być może te kolokacje są możliwe ze względu na element znaczenia odnoszący się do braku agresji.

Znaczenia rzeczowników pochodnych od omawianych przymiotników zachowują niesiony przez nie sens:

- *małoduszność* ‘brak odwagi cywilnej, tchórzostwo’ (SJPDor), ‘niemający odwagi cywilnej, niezdolny do szlachetnych odruchów, nieumiejący wybaczać; też: świadczący o takich cechach’ (SJP);
- *bezduszność* ‘obojętność, nieczułość, także: bezwzględność’ (PSWP);
- *dobroduszność* ‘dobrotliwa, łatwowierna życzliwość; łagodność, poczciwość’ (SJPDor), WSJP: 1a. człowiek ‘cecha osoby o łagodnym usposobieniu, szczerzej i życzliwej’; 1b. twarz ‘cecha czegoś, co świadczy o czymś łagodnym usposobieniu, szczerości i życzliwości’;

- *wielkoduszność* ‘wspaniałość, szlachetność; wzniosłość’ (SJPDor)¹⁵;
- *prostoduszność* ‘cecha, która oznacza, że ktoś jest otwarty, szczerzy i w pewnym stopniu naiwny’ (PSWP).

Znaczenie derywowanych przysłówków też pozostaje w sferze sensów niesionych przez przymiotniki, co jest typowe dla tej części mowy. Stąd często w definicjach słownikowych poprzestaje się na informacji strukturalnej, wskazującej na pochodność, np. *wielkodusznie* przysłówków od *wielkoduszny* (SJPDor). Spośród omawianych adwerbiów jedynie wyraz *dobrodusznie* został opatrzony definicją synonimiczną: ‘z dobrotliwą życzliwością; łagodnie, miło, pocziwie’ (SJPDor), ‘w sposób wskazujący na łagodność, szczerłość i życzliwość’ (WSJP). W połączeniach z czasownikami istotne jest ujawnianie czy uzewnętrznianie się cechy w zachowaniu człowieka, por.: *dobrodusznie wyglądać, powiedzieć, śmiać się, uśmiechnąć się* lub *uśmiechać się*.

Hiperonimami analizowanych przymiotników są następujące wyrazy:

- *dobroduszny*: ludzki, dobry, WSS: miły, naiwny, DSS: łaskawy;
- *wielkoduszny*: w zależności od podznaczenia: ludzki lub szlachetny, DSS: łaskawy;
- *prostoduszny*: WSS: ufność;
- *małoduszny*: strachliwy, WSS: wada;
- *bezduszny*: w zależności od podznaczenia: bezlitosny, WSS: bezwzględny, straszny, zły, lub oficjalny, WSS: nieczuły.

Analiza podawanych w słownikach hiperonimów opisywanych przymiotników prowadzi do następujących wniosków: przymiotniki *wielkoduszny* i *dobroduszny* są związane z cechami stanowiącymi istotę człowieczeństwa (cechy przypisywane zachowaniom ludzkim), choć należy dodać, że bycie *dobrodusznym* może być oceniane jako forma naiwności. Przymiotniki *małoduszny* i *bezduszny* związane są z cechami negatywnymi (wadami i cechami nieakceptowanymi: *bezlitosny, zły, straszny*, lub nie lubianymi w kontaktach towarzyskich: *oficjalny*).

Przywołanie wyrazów bliskoznacznych¹⁶, ujętych w tabeli 18.1., pozwala na zweryfikowanie spostrzeżeń: jedynie przymiotnik *wielkoduszny* jest ujmowany jako jednoznacznie pozytywny (wiążany z takimi przymiotnikami jak: *wyrozumiały, wzniosły, rycerski*), wśród odpowiedników przymiotnika *dobroduszny* znajdują się wyrazy nie tak jednoznaczne w ocenie: *pocziwy, jowialny, misiowaty*, które są kojarzone ze zbytnią otwartością, szczerością czy brakiem sprytu. Poza

¹⁵ Brak hasła w WSJP.

¹⁶ Jeśli słowniki zawierały te same wyrazy bliskoznaczne, nie wprowadzano na ogół informacji o źródle, rozbieżności były natomiast odnotowywane. Zwykle podobne są wykazy wyrazów bliskoznacznych zawarte w PSWP i SS, źródła te zawierają też najbogatszy materiał odnoszący się do wszystkich analizowanych jednostek (inne słowniki ogólne języka polskiego zwykle nie zawierają informacji o wyrazach bliskoznacznych w odniesieniu do przysłówków i rzeczowników będących nazwami cech).

tym są to wyrazy o ograniczonej łączliwości (typowe połączenie *jowialny pan*¹⁷, *poczciwy chłopiec*, *ksiądz*, *człowiek*, *przyjaciół*, *pan*¹⁸, a więc odnoszące się wyłącznie do mężczyzn, a *misiowaty* ma zaledwie 21 potwierdzeń w NKJP i żadne nie spełnia wymogu minimum 5 potwierdzeń) i nacechowane (*misiowaty* to przymiotnik potoczny, a *poczciwy* i *jowialny* są – jak można sądzić – lekko przestarzałe).

Tabela 18.1. Wyrazy bliskoznaczne przymiotników

Przymiotnik	Wyrazy bliskoznaczne
Dobroduszny	SS: dobrotliwy, poczciwy, gołębiego serca, jowialny, łaskawy, anielski; WSS: misiowaty; DSS: wspaniałomyślny, miłosierny, miłościwy, szczodry, hojny
Wielkoduszny	SS: a. liberalny, tolerancyjny, permissywny [↑] *, pobłażliwy, wyrozumiały; b. wspaniałomyślny, wzniosły, rycerski
Prostoduszny	dobroduszny, SS: łatwowierny, naiwny (też WSS), bezkrytyczny, ufny, niemądry, dziecinny, infantylny, głupiutki
Małoduszny	tchórzliwy, pierzchliwy [↑] , kapitulanci, WSS i PWSP: małostkowy; PSWP też: 1. bojaźliwy, lękliwy, strachliwy, 2. niemiłosierny, nietolerancyjny, niewyrozumiały; SS też: bojący [↑] , trwożliwy, trwożny [↑]
Bezduszny	a. srogi, surowy, okrutny, zimny, bez serca, nieludzki, niehumanitarny, nieczuły, odhumanizowany [↑] , oschły, barbarzyński, herodowy [↑] , bezlitosny, brutalny, krwawy, krwiożerczy, katowski, zdziczały, zwyrodniały; bezpardonowy, zimny; PSWP też: bezwzględny, nielitościwy b. formalistyczny, formalny, biurokratyczny, urzędniczy, służbowy, sztywny, niewrażliwy

* Strzałka z grotem skierowanym do góry oznacza wyższy rejestr stylistyczny, z grotem w dół – niższy (oznaczenia stosowane w słowniku).

Wyrazy bliskoznaczne wobec przymiotnika *prostoduszny* wskazują na niejednoznaczność oceny: prostoduszność jest wiązana z łatwowiernością i naiwnością, a nawet infantylnością i głupotą. Przymiotniki zgrupowane wokół słowa *bezduszny* ujawniają związki z cechami, które są postrzegane jako nieprzystojące

¹⁷ Połączenie odnotowane jako jedyna kolokacja przymiotnika *jowialny* z rzeczownikiem (próbka 50000, odstęp: 0, kontekst lewo- i prawostronny, minimum współwystąpień: 5, program Kolokator NKJP, dostęp 6.12.2017).

¹⁸ Uwzględniono rzeczownikowe konteksty osobowe. Poza nimi znalazła się np. nazwa samochodu Fiat 126p, zwanego Maluchem, a także nazwy części ciała: *oko* i zachowania: *uśmiech* – też odnoszące się do mężczyzn (sprawdzono konteksty; próbka 50000, odstęp: 0, kontekst lewo- i prawostronny, minimum współwystąpień: 5, program Kolokator NKJP, dostęp 6.12.2017).

człowiekowi (*niehumanitarny, odhumanizowany*), odnoszące się do ludów niecywilizowanych (*barbarzyński*) lub odejścia od kultury (*zdziczały*) i norm (*bezpardonowy, zwyrodniały*), osób znanych z okrucieństwa (*herodowy*) lub wykonujących profesję kata (*katowy*). W grupie tych przymiotników zwraca uwagę obecność elementów wskazujących na brak czegoś (morfem *bez*, modulant *nie*) lub pozbawionych czegoś (element *od*).

Hiperonimy i wyrazy bliskoznaczne rzeczowników nazywających nazwy cech zostały przedstawione w tabeli 18.2.

Tabela 18.2. Hiperonimy i wyrazy bliskoznaczne wobec nazw cech

Rzeczowniki	Hiperonimy	Wyrazy bliskoznaczne
Dobrodusznosc	dobro	poczciwość, jowialność, dobrotliwość
Wielkodusznosc	wybaczenie, bezzinteresowność	wybaczenie, altruizm, ofiarność, dobroć, życzliwość, wspaniałomyślność, uprzejmość, łaskawość, serdeczność, pobłażliwość, poczciwość
Prostodusznosc	prostoduszność	dobrodusznosc, łatwowierność, naiwność
Małodusznosc	tchórzliwość	tchórzliwość, PSWP: 1. bezradność, bojaźliwość, brak odwagi, lękliwość, strachliwość; 2. bezwzględność, brak zrozumienia, małostkowość, nietolerancyjność, nieżyczliwość, pedanteria, surowość
Bezdusznosc	nieczulość okrucieństwo	a. nieczulość, niewrażliwość, znieczulica, gruboskórność, formalizm, biurokratyzm, obojętność, oschłość, oziębłość b. katownia, kaźń, bezwzględność, okrutność, znieczulica, gruboskórność

Należy zauważyć, że rzeczownik *dobrodusznosc* jest podawany jako wyraz bliskoznaczny *prostoduszności*. Warto też podkreślić związki opisywanych rzeczowników ze słowami, w których budowie widoczne są wyrazy nazywające inne części ciała „siedliska uczuć, cech charakteru”: *wielkodusznosc* – serce (*serdeczność*), *bezdusznosc* – skóra (*gruboskórność*). Niekiedy mamy do czynienia z pośrednim odesłaniem do nich, np. *wspaniałomyślność* odnosi się do głowy jako siedliska myśli, lub przywoływaniem reakcji ciała, np. *oziębłość, znieczulica, niewrażliwość*. Warto też dodać, że posiadanie wielkiej czy dobrej duszy zapewnia nam odwagę, zdolność do czynów altruistycznych (por. *małodusznosc* to inaczej *tchórzostwo*, a *wielkodusznosc* to *altruizm*), umożliwia zdolność do wybaczenia (por. *łaskawość, pobłażliwość, wybaczenie, wspaniałomyślność*).

Dane dotyczące hiperonimów i wyrazów bliskoznacznych wobec przysłówków, zebrane w tabeli 18.3., nie wnoszą znaczących zmian.

Tabela 18.3. Wyrazy bliskoznaczne przysłówków

Przysłówek	Hiperonim	Wyraz bliskoznaczny
Dobroduszenie	życzliwie	dobrotliwie, wspaniałomyślnie, łaskawie, miłościwie
Wielkoduszenie	szlachetnie	wspaniałomyślnie, zacie, bezinteresownie, altruistycznie, rycersko, uczciwie
Małoduszenie	tchórzliwie	1. bezradnie, bojaźliwie, lękliwie, z lękiem, płochliwie, strachliwie, trwożliwie, trwoźnie, SS: pierzchliwie↑, trwoźnie↑; 2. niepobłażliwie, nieszlachetnie, nietolerancyjnie, niewyrozumiale, bez zrozumienia, srogo, surowo, nieżyczliwie
Prostoduszenie	naiwnie	dobroduszenie, łatwowiernie, naiwnie, SS też: ufnie
Bezoduszenie	obojętnie	PSWP i SS: beznamiętnie, bez emocji, chłodno, rzeczowo, obojętnie, bezwzględnie, oschle, sucho, oziębłe, formalistycznie, biurokratycznie, bez zaangażowania, bez serca

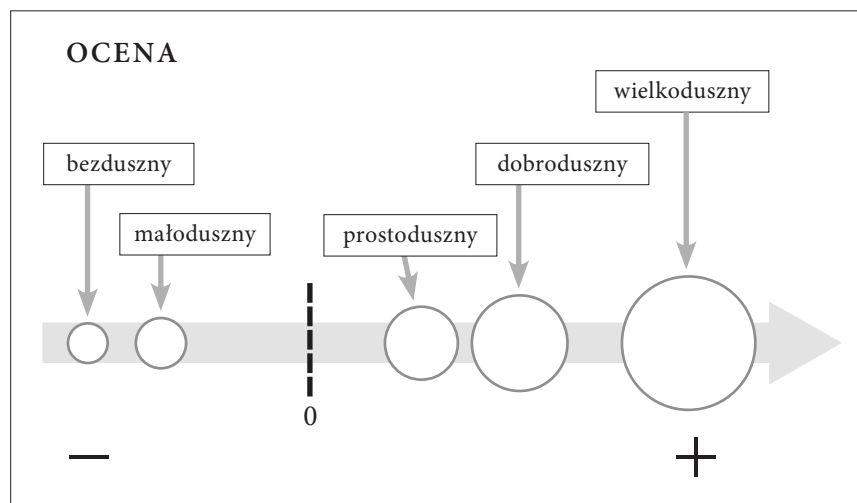
W świetle zebranych wyrazów bliskoznacznych widać, że posiadanie duszy wiąże się z koniecznością reakcji, bycia aktywnym w świecie – przywołajmy tu z jednej strony przysłówki *oziębłe, bez emocji, beznamiętnie, chłodno, sucho, bez zaangażowania, bez serca* (w grupie określeń synonimicznych przymiotnika *bezoduszenie*), a z drugiej – *łaskawie, miłościwie, wspaniałomyślnie, altruistycznie*. Owa reakcja powinna wiązać się z emocjami, uczuciami, dlatego wykonywać coś *bezoduszenie* to inaczej robić coś *obojętnie, rzeczowo, oschle*, a także *biurokratycznie, formalistycznie*. Nie wystarczy, by działać odpowiednio (por. *reczowo*). Spodziewane są emocje, namiętność, skoro *bezoduszenie* to inaczej *bez emocji, beznamiętnie*. Dusza więc w tym świetle odpowiada za uczucia, emocje i ich okazywanie.

Niektóre przymiotniki tworzą pary antonimiczne, np. *wielkoduszny* i *małoduszny* oraz *dobroduszny* i *małoduszny*, inne wchodzą w relacje z kilkoma przymiotnikami niemotywowanymi przez leksem *dusza*, np. *bezoduszny* – *wrażliwy, litościwy, łagodny, prostoduszny* – *cwany, przebiegły, chytry, sprytny*.

18.5. Wnioski

W świetle analizy wyrazów bliskoznacznych wobec przymiotnikowych złożeń (motywowanych przez leksem *dusza*) i przymiotnika pochodnego od wyrażenia przyimkowego (*bezduszny*) dusza jawi się jako element stanowiący istotę człowieczeństwa. Umożliwia wykonywanie działań akceptowanych społecznie, szlachetnych i wspańiałomyślnych, zapewnia zdolność wybaczenia, odpowiada za zaangażowanie człowieka, a nawet dodaje odwagi. Wiąże się z łagodnością charakteru i wspańiałomyślnością. Metaforyczny brak duszy obecny w przymiotniku *bezduszny* wiązany jest z okrucieństwem, oficjalnością, brakiem uczuć i obojętnością wobec świata. Widoczne jest utożsamianie duszy i serca, o czym świadczy synonimiczność przymiotników *dobroduszny* i *miłosierny* oraz rzeczowników *wielkoduszność* i *serdeczność*, a także przysłówków *bezdusznie* i *bez serca*. Należy także dodać, że dusza odpowiada za nasze uczucia i emocje, których okazywanie jest pożądane, ponieważ rzeczowość, beznamiętność i chłód w relacjach międzyludzkich nie są cenione. Dusza zapewnia wrażliwość i otwartość na potrzeby innego człowieka oraz wysoko cenione zaangażowanie.

Prześledzenie informacji słownikowych pozwoliło też na odkrycie widocznej gradacji: najwyższej ceniona jest wielkoduszność, nieco niżej prostoduszność i dobroduszność, które są wiązane z naiwnością i łatwowiernością. Jednoznacznie negatywna ocena dotyczy małoduszności i bezduszności, która przywołuje obojętność, okrucieństwo i kaźń. Można by to ująć w postaci schematu.



Schemat 18.1. Ocena przymiotników

Źródło: Opracowanie autorki tekstu.

Po lewej stronie schematu znajdują się przymiotniki związane z negatywnymi cechami człowieka (*bezduśzny* i *małoduśzny*), po prawej zaś – dwa wyrazy mające niejednoznaczną ocenę (*prostoduśzny* i *dobroduśzny*), ponieważ zbytnia otwartość i dobroć bywa traktowana jako przejaw naiwności, łatwowierności czy zbytniej wiary w człowieka, oraz słowo *wielkoduśzny*, które niesie jednoznacznie pozytywne wartościowanie.

Wykaz skrótów

- DSS – *Dystynktywny słownik synonimów*, 2004, Alicja Nagórko, Marek Łaziński, Hanna Burkhardt, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- NKJP – *Narodowy Korpus Języka Polskiego*, główni wykonawcy: Mirosław Bańko, Rafał L. Górski, Barbara Lewandowska-Tomaszczyk, Marek Łaziński, Piotr Pęzik, Adam Przepiórowski, <http://nkjp.pl/>.
- PSWP – *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, 1994–2005, red. Halina Zgólkowa, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- SJP – *Słownik języka polskiego PWN*, <https://sjp.pwn.pl/>.
- SJPDor – *Słownik języka polskiego*, 1958–1968, red. Witold Doroszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, z *Suplementem* do tego słownika, <http://sjp.pwn.pl/Doroszewski>.
- SJPSz – *Słownik języka polskiego*, 1978, red. Mieczysław Szymczak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SS – *Słownik synonimów*, 1995, Andrzej Dąbrówka, Ewa Geller, Ryszard Turczyn, Warszawa: MCR.
- SWB – *Słownik wyrazów bliskoznacznych*, 1986, red. Stanisław Skorupka, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- USJP – *Uniwersalny słownik języka polskiego*, 2003, red. Stanisław Dubisz, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WSJP – *Wielki słownik języka polskiego*, red. Piotr Źmigrodzki, <http://www.wsjp.pl/>.
- WSWB – *Wielki słownik wyrazów bliskoznacznych PWN*, 2010, red. Mirosław Bańko, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Bibliografia

- Bańko Mirosław, 2001, *Z pogranicza leksykografii i językoznawstwa, Szkice o słowniku jednojęzycznym*, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki.
- Burkacka Iwona, 2016, *Słowotwórczy obraz duszy*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. I: *Dusza w oczach świata*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 327–345.

- Czaja Dariusz, 2005, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Duch Włodzisław, 1999, *Duch i dusza, czyli prehistoria kognitywistyki*, „Kognitywistyka i Media w Edukacji”, nr 1, s. 1–22, <http://www.fizyka.umk.pl/publications/kmk/99dusza.pdf>.
- Grzegorzczkova Renata, 2006, *Co o fenomenie duchowości mówi język*, w: *Fenomen duchowości*, seria: *Filozofia i Logika* nr 98, red. Anna Grzegorzczk, Jacek Sójka, Rafał Koschany, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM, s. 21–28.
- Grzegorzczkova Renata, 2010a, *Jeszcze w sprawie znaczeń przymiotników odrzeczownikowych*, w: *Słowa – kładki, na których spotykają się ludzie różnych światów*, red. Iwona Burcka, Radosław Pawelec, Dorota Zdunkiewicz-Jedynak, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, s. 147–157.
- Grzegorzczkova Renata, 2010b, *Wprowadzenie do semantyki językoznawczej*, wydanie czwarte rozszerzone, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzegorzczkova Renata, 2012 (1999, 2005), *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: Grzegorzczkova Renata, *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–282.
- Grzegorzczkova Renata, Laskowski Roman, Wróbel Henryk (red.), 1998, *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, t. II, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Grzegorzczkova Renata, Puzyńska Jadwiga, 1979, *Słowotwórstwo współczesnego języka polskiego. Rzeczowniki sufiksalne rodzime*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Grzegorzczkova Renata, Puzyńska Jadwiga, 1998, *Rzeczownik*, w: *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, t. II, red. Renata Grzegorzczkova, Roman Laskowski, Henryk Wróbel, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 389–468.
- Jadacka Hanna, 2001, *Wstęp*, w: *Słownik gniazd słowotwórczych współczesnego języka ogólnopolskiego*, t. 1. [Vogelgesang Teresa], red. Hanna Jadacka, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”, s. 7–32.
- Kallas Krystyna, 1998, *Przymiotnik*, w: *Gramatyka współczesnego języka polskiego. Morfologia*, t. II, red. Renata Grzegorzczkova, Roman Laskowski, Henryk Wróbel, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 469–523.
- Kaproni-Charzyńska Iwona, 2015, *O roli motywacji kontemplacyjnej w słowotwórstwie*, „Polonica” XXXIV, s. 303–314.
- Karpiłowska Eugenia, 2007, *Gniazda słów jako językowy obraz świata. Perspektywy badań porównawczych*, „LingVaria” nr 2(4), s. 27–41.
- Maćkiewicz Jolanta, 1999, *Co to jest „językowy obraz świata”*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 11, Lublin, s. 7–24.
- Markowski Andrzej, 2012, *Wykłady z leksykologii*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mika Tomasz, Pluskota Dominika, Świetlik Karol, 1998, *Teoria synonimii a praktyka leksykograficzna*, w: *Poznańskie Spotkania Językoznawcze*, t. 3, red. Zdzisława Krążyńska, Zygmunt Zagórski, Poznań.
- Nagórko Alicja, 2002, *Zarys gramatyki polskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Nagórko Alicja, 2012, *Słownikowy potencjał sakronimów (w polskim, słowackim, czeskim i niemieckim)*, w: *Tvorba reci i neni resursy u slovenskim jezicima: zbornik radova sa četrnaeste međunarodne naučne konferencije Komisije za tvorbu reči pri Međunarodnom komitetu slavista*, red. Dragideviđ Rajna, Beograd, Filološki fakultet, s. 201–214; www.ireteslaw.ispan.waw.pl/.../201_pdfsam_Tvorba%20reci%20i%20nj... (dostęp: 1.09.2015).
- Niewiara Aleksandra, 2015, *Słowa-klucze kultury w sytuacji bliskiego sąsiedztwa kultur i powinowactwa językowego (dusza – serce)*, „LingVaria”, nr 2(20), s. 292–304.
- NKJP: *Narodowy Korpus Języka Polskiego*, główni wykonawcy: Mirosław Bańko, Rafał L. Górski, Barbara Lewandowska-Tomaszczyk, Marek Łaziński, Piotr Pęzik, Adam Przepiórowski, <http://nkjp.pl/>.
- Polański Kazimierz, 1999, hasło: *Synonimia*, w: *Encyklopedia językoznawstwa ogólnego*, red. Kazimierz Polański, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, wyd. II poprawione i uzupełnione.
- Skarżyński Mirosław, 1999, *Powstanie i rozwój polskiego słownictwa opisowego*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Skarżyński Mirosław (red.), 2003, *Słownictwo gniazdowe. Historia, metoda, zastosowania*, Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Żmigrodzki Piotr, 2003, *Wprowadzenie do leksykografii polskiej*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

Adjectives derived from the lexeme *dusza* (soul) in the light of contemporary synonyms

Summary

This chapter presents an analysis of the meaning of adjectives derived from the noun *dusza* ‘soul’ (*wielkoduszny* ‘magnanimous’, *małoduszny* ‘mean-spirited’, *prostoduszny* ‘ingenuous’, *dobroduszny* ‘good-natured’ and *bezduszny* ‘soulless’), the adverbs motivated by them (*wielkodusznie* ‘magnanimously’, *małodusznie* ‘mean-spiritedly’, *dobrodusznie* ‘good-naturedly’, *prostodusznie* ‘ingenuously’, *bezdusznie* ‘soullessly’) and the names of qualities (*wielkoduszność* ‘magnanimity’, *małoduszność* ‘mean-spiritedness’, *dobroduszność* ‘good-naturedness’, *prostoduszność* ‘ingenuousness’, *bezduszność* ‘soullessness’). The analysis has been conducted on the basis of their dictionary descriptions and also considers their hypernyms and synonyms.

In the light of the analysis of the synonyms, soul appears as an element constituting the essence of humanness. It enables forgiveness and the performance of noble and generous deeds, it is responsible for a person’s engagement, and it even gives people courage. It is connected with the serenity of character, mercy and generosity. The metaphoric lack of soul in the adjective *bezduszny* ‘soulless’ is connected with cruelty, officialdom, a lack of feelings, and with the indifference towards the world.

The identification of soul (*dusza*) and heart (*serce*) can be confirmed by the closeness of meaning of the adjectives *dobroduszny* 'good-natured' and *miłosierny* 'merciful' and the nouns *wielkoduszność* 'magnanimousness' and *serdeczność* 'cordiality', and also the adverbs *bezdusznie* 'soullessly' and *bez serca* 'heartless'. It should be stressed that the soul is responsible for our feelings and emotions, the display of which is desirable, because matter-of-factness, impersonality and distance are not valued in relationships. The soul provides sensitivity and openness to the needs of another human being, and highly valuable engagement.

Analysing the dictionary data has also helped to discover a visible gradation: the most valued quality is magnanimity, followed by ingenuousness and good-naturedness, which are linked to naivety and gullibility.

Keywords: soul, mean-spiritedness, magnanimity, good-naturedness, ingenuousness, soullessness, word formation.

Translated by Anna Borówka

Rozdział 19

Аксиологический аспект души с точки зрения болгарской паремиологии

Йоанна Кирилова

Институт болгарского языка „Проф. Л. Андрейчин”
Болгарской академии наук в Софии

Резюме

Исходя из утвердившегося понимания о структуре концепта как состоящей из трех основных составных частей – понятийной, образной и значимостной, автор статьи останавливает свое внимание на понятийной части, интерпретируя концептуальные признаки *души*, реализованные в паремиологическом фрагменте языковой картины мира болгарина. На основе этимологии слова *душа* выводятся так называемые дифференциальные признаки и прослеживается их реализация в пословицах и поговорках. Комментируются дихотомии типа *душа – тело*; *душа – честь* и др. На основе лексической сочетаемости слова *душа* и ее включения в атрибутивные конструкции делаются выводы насчет ее аксиологической стоимости для традиционного болгарина.

Ключевые слова: аксиология, душа, болгарский язык, паремиология, концепт, пословица, антропоморфизм, архетип.

В лингвокультурологию давно введена лингвокультурологическая единица *концепт*, посредством которой исследователи обозначают ту особую амальгаму из понятия, значения и образа, которая не может быть однозначно названной ни одним из трех вышеуказанных терминов. И несмотря на разные школы и направления, существуют расхождения в понимании сущности и содержания концепта и даже методов, с помощью которых он может быть

исследован и интерпретирован¹; существует также ряд общих моментов, и нельзя отрицать, что этим термином стоит называть такую единицу осознанного и бессознательного знания определенного коллектива, посредством которого хранятся архетипические знания и языческие представления, который обладает категорической этнической спецификой и исследование которого приводит к интересным выводам касательно менталитета и стереотипов в поведении определенного коллектива.

„Концепты не только мыслятся, они переживаются. Они – предмет эмоций, симпатий и антипатий, а иногда и столкновений” (Степанов 2007: 21). Переживаниям и оценкам *субъекта в качестве инстанции* также уделяет особое внимание Е. Бартминьский (Бартмински 2014: 406).

Лингвокультурологический концепт *полиапеллируем* – он реализуется в языке данного коллектива не только посредством лексемы, характеризующейся наиболее частым употреблением в речи (называемой нами ключевым словом или лексемой репрезентантом), но и посредством речевых и языковых единиц (дериватов ключевого слова, синонимов, фразеологизмов, паремий² и т.п.).

Концепты, на основании которых сформирована проverbsиальная картина мира, представляют собой абсолютную ценность, так как отражают аксиологическую систему общества.

Кроме условия, понятие *концепт* следует понимать только как культурно значимую сущность. Лингвокультурология также постулирует наличие аксиологической составляющей в его содержании. Ценностный элемент в качестве одной из составляющих в структуре лингвокультурного концепта подчеркивается большинством ученых, занимающихся его рассмотрением в теоретическом плане. Он же продиктован общим культурным и историческим развитием коллектива, которое определяет мышление и поведение как коллектива в целом, так и отдельного индивида. Этот элемент является основным для концепта и определяется его „семантической плотностью” (Воркачев 2003: 21), которая, по нашему мнению, синонимична указанной В. И. Карасиком „степени актуальности” (числу номинативных единиц, посредством которых концепт реализуется в языке и речи), а также возможностью прикреплять к нему оценочные категории (Карасик 2002: 133). Последнее требование приводит к тому, что при концептуальном анализе следует изучать лексическую сочетаемость лексемы репрезентанта концепта с учетом соотношения или отсутствия соотношения с лексемами, участвующими в плане выражения концептов-дескрипторов и концептов-релятивов, таких как *часть – целое, свое – чужое, добро – зло, много – мало* и т.п.

¹ Более подробно о содержании термина *концепт*, согласно ведущим школам и направлениям, а также о типологии концепта – см.: (Кирилова 2017а).

² Термин *паремия* используется для обобщенного названия пословиц и поговорок во избежании нерелевантного для данного труда разграничения данных понятий.

В настоящем исследовании мы руководствуемся пониманием концепта как культурно значимой сущности, которая характеризуется полиапеллируемостью. В план содержания концепта входят *понятие* и так называемый *культурный фон*. Концепт обладает аксиологической ценностью. Его структура состоит из трех основных составляющих: *понятийной, образной и значимостной*.

В этом исследовании мы остановимся на понятийной части, интерпретируя концептуальные признаки души, реализованные в паремиологическом фрагменте языковой картины мира.

Материалом настоящего исследования послужили: *Болгарская поэзия и проза. Предания, легенды, пословицы и загадки* (БНПП 1983), *Болгарские пословицы и поговорки* (Григоров 1986), *Болгарские притчи или пословицы и характерные слова, собранные П. Р. Славейковым* (Славейков 1972), *Сопоставительный словарь пословиц (болгарский, русский, английский, французский, немецкий, латинский)* (Влахов 1998), *Словарь книжного болгарского языка на народной основе XVII века (на основании текста Тихонравова дамаскина)* (Речник 2012), а также *Архив болгарского диалектного словаря Секции болгарской диалектологии и лингвистической географии при Институте болгарского языка, БАН (Архив БДР)*.

В своих исследованиях концепта *ум* (Кирилова 2017б) я принимаю теорию, согласно которой концепт является своеобразной амальгамой признаков, метафор и значений, при этом в третьей части, в третью группу признаков, по примеру С. Г. Воркачева (Воркачев 2003), включается и этимология ключевого слова, репрезентанта концепта: У. Дукова прослеживает происхождение слова 'душа' от праславянского **duxъ* 'дуновение ветра', 'дыхание', 'психическая сторона человека', к которому добавлен суффикс **-jā*, чтобы получилось **dušā*. Дукова отмечает, что ближе всего к **duxъ*: **duša* латинские *animus: animal* (Дукова 1988: 216).

Таким образом, из этимологии слова *душа* легко можно вывести концептуальные признаки 'невидимая для человека', 'нематериальная', 'связанная с человеческими чувствами и эмоциями', 'ответственная за качество человеческого характера'.

Душа вступает в синонимические отношения с человеческим существом в качестве диады материального и нематериального. Она воспринимается традиционным болгаринном как синекдотический заместитель человека: *Жива диха (душа) няма. (Живой души нет); Девет души (овчери) с една лъжица ели и пак вълкът не видели (Девять душ (пастухов) одной ложкой ели и опять волка не увидели)*. Таким образом лексемы *душа* и *человек* в определенном контексте становятся синонимами: *Деветдесет и девет дена в мед вряла, ако би вряла сто дена, по сто души на ден се избиваха за нея (Девяносто девять дней в меду варилась, если бы варилась сто дней, каждый день по сто душ бы за нее дралось)*.

Традиционным для болгарина является и приветствие, при котором личное имя человека заменяется звательной формой слова *душа* – *душо*: *Кюти, Маро, кюти, душо...* (*Терпи, Мара, терпи, душа*).

Несмотря на то, что душа спрятана и недоступна для прямого наблюдения, согласно архетипическим представлениям болгарина, у души есть точно определенное местоположение – внутри, в человеческом теле. *Доде пъка в мене душа, няма да се оставя* (*Пока во мне есть душа, я не сдамся*). Этот концептуальный признак в большинстве эксцерпированных примеров не выведен напрямую. Он выводится из употребления предлога *в*, а также из таких глаголов, как *изляза, излязва, вадя, извадя* и др. (выйти, вынимать, вынуть, достать). Он опосредственно реализован в пословицах и поговорках, указывающих на ситуации кризиса, нехватки: *Дет ще ти йзлези думъ, по-убъу душетъ-ти дъ йзлези* (*Лучше, чтобы из тебя вышла душа, чем чтобы про тебя злословили*); *Доде дойде на болеринът кефът, на сиромахът душата излиза* (*Пока государь поймает кайф, у бедняка выйдет душа*); *Душата излязва, табиеета остава* (*Душа выходит, привычки остаются*); *Душа излязва, търса остава* (*Душа выходит, желание остается*); *Душе излазе, инат не излазе* (*Душа выходит, упрямство не выходит*); *Раздумвай болния, доде му душата излезе* (*Болтай с больным, пока душа из него не выйдет*); *Ще го стисна, ще му извадя душата* (*Я его прижму, душу выбью*); *Изважда ми душата (за нещо)* (*Душу ему выбивает (из-за чего-то)*); *Вади ми душата с памук* (*Убирает мне душу хлопком*).

Эти ситуации, обычно на грани жизни и смерти, в паремиях они вербализованны лексемами соматизмами, которые указывают границы человеческого тела – нос, зубы, рот, ногти: *Душата му под носа* (*У него душа под носом*); *Душата му седи в зъбите* (*У него душа находится между зубами*); *Отдето думата (излязва), оттам и душата* (*Откуда слово выходит, оттуда и душа*); *Откай излегуе збор и душата* (*Откуда выходят слово и душа*); *Одъето излази думата, оттам излази и душата* (*Откуда слово вылазит, оттуда вылазит и душа*); *Душа са под некет запира* (*Душа под ногтем останавливается*).

Идея временного выхода души из тела в сознании болгар связана с идеей мучения, страдания, мученичества: *Доде дойде на болеринът кефът, на сиромахът душата излиза* (*Пока государь поймает кайф, у бедняка выйдет душа*).

Использование результативно-экскурсивных глаголов *изляза, излизам; вадя, изваждам* (выходить, выйти, вынуть, вынимать) реализует идею вывода из конкретно определенного пространства. В паремиях, вербализирующих концепт *душа*, этим пространством является человеческое тело, которое метафорически воспринимается как сосуд, вместилище, а душа является ценностным содержимым тела, без которого оно не может существовать, не смогло бы сохранить в себе человеческую сущность: *Двама без душа, трети без глава* (*Двое без души, третий без головы*). Голова является обрат-

ной синекдохой ума. Также как нехватка ума делает человека нечеловеком (Кирилова 2017б), так и для болгарина душа связывается со способностью человека чувствовать, испытывать сострадание.

Поэтому паремия *Той е с мъртва душа* (*У него мертвая душа*) относится к человеку, которого не трогает чужое страдание, который не ощущает сочувствия, лишен эмоций. Она синонимически выравнивается по значению к предыдущей паремии.

Душа присутствует в сознании болгарина как синоним личности, индивидуальности: *Не е по душата му* (*Это ему не по душе*). Поэтому болгарин отличает *широкую душу* от *черной души*; *проклятую душу* от *доброй души* и т.п. Она – внутренний мир человека, его совесть: *Фърли ми са от душата* (*Что-то сбросилось от моей души*). Душа связывается с самыми сокровенными потребностями человека: *Който дава малко, дава от душа, който дава много, дава от имот* (*Тот, кто дает мало, дает от души, а тот, кто дает много, дает от того, что богатый*); *За своя душа сърце се слуша* (*Что касается своей души, следует слушать сердце*).

Несмотря на то, что у каждого живого человека есть душа, она играет роль отличительного знака, ценностного ориентира качеств каждого отдельного индивида. В паремиях эта дифференциация достигается посредством атрибутивных синтагм, в которых ведущим элементом выступает имя существительное *душа*, а категоризация осуществляется с помощью имен прилагательных, выступающих в роли согласованных определений: *проста душица* (*простая душа*), *господюва душица* (*душа Господа*), *мръзава душа* (*ленивая душа*), *грешна душа* (*грешная душа*), *добра душа* (*добрая душа*), *мачкина душа* (*кошачья душа*), *мила душа* (*милая душа*); *Той е проста душица* – Он – *простая душа*; *Тако ми мила душа*; *Той е с господюва душица* – У него душа Господа / *Божья душа*; *От мръзава душа излаза* (*Что-то из ленивой души выходит*); *Тако ми грешната душа* (*Такова моя грешная душа*); *Човек с добра душа* (*Человек доброй души*) или имен существительных в роли несогласованных определений, напр.: *душата царвула* (*душа как „царвул“ (обувь из кожи свиньи, охватывающая только ступню)*), *коча душа* (*душа баранья*), *яка душа* (*сильная, выносливая душа*); *юмрук душа* (*кулак душа*); *Тако ми душата царвула* (*Такая у меня душа царвула / лаптей*); *Той има коча душа яка* (*У него душа баранья*); *Юмрук душа носи* (*У него душа с кулака*).

Таким образом, при рассмотрении лексической сочетаемости лексемы *душа* и ее производных было установлено, что они участвуют в атрибутивных синтагмах, определяющим словом которых является имя прилагательное, обладающее положительным или отрицательным значением. Как видим, у самого концепта противоположные оценочные характеристики. Стоит отметить, что преобладают случаи, которые подчеркивают аксиологию души, связанную с ее выносливостью, с ее способностью выжить в тяжелых жизненных ситуациях: *мачкина душа* (*кошачья душа*), *коча душа* (*душа*

баранья), яка душа (сильная, выносливая душа), юмрук душа или ее доброта и кротость: проста душица (простая душа), господюва душица (душа Господа /Божья душа), добра душа (добрая душа), мила душа (милая душа).

Некоторые из паремий категорически противопоставляют духовные желания и поиски человека тем, которые относятся к потребностям тела: *Не за душа, а за гуша* (Не для души, а для горла). Подобный тип пословиц и поговорок характеризуется ироническим оттенком и обладает отрицательными коннотациями. *Спомени душа, напълни гуша* (Упомяни душу, наполни горло); *Една душа, една гуша* (Одна душа, одно горло). Таким образом, болгарин имплицитно выводит аксиологическую ценность души, которая логически ставится выше в ценностной шкале болгарина, чем телесное.

Наличие души равнозначно жизни и наоборот – ее отсутствие равнозначно смерти. Выход души из тела равнозначен смерти человека. *Доде пъка в мене душа, няма да се оставя* (Пока есть во мне душа, я не сдамся). Этот концептуальный признак реализуется в паремии: *Доде квачката клопне, душа да му изскочне* (Пока наседка снесет, у меня душа выскочит), которая является интенцией проклятия.

Однако для традиционного болгарина сохранение души в теле и гарантия таким образом жизни никогда не достигались любой ценой. Достойное поведение, соблюдение неписанных моральных норм рода ценятся больше, чем жизнь: *Дет ще ти излезе думъ, по-убъу душеть ти дъ излезе* (Лучше, чтобы у тебя вышла душа, чем про тебя злословили); *Душа да му излезе, че дума да му не излязва* (Лучше, чтобы душа вышла, чем слова (сплетни)).

Человек в ответе за судьбу своей души. От него зависит спасение ее от искушений, которые предлагает жизнь: *Аз ще умра, ама тѣй лесно душа на дявола не ще дам* (Я умру, но так легко душу дьяволу не дам); *Гре(х) му на душата* (Грех его душе).

Существует прямая связь между духовными и эмоциональными признаками человеческой сущности. Сердце и душа являются двумя ипостасями человека, которые в наивных представлениях болгар взаимосвязаны: *Душа душа познава, а сърце ѝ вест дава* (Душа душу знает, а ее сердце дает новости); *За своя душа сърце се слуша* (Что касается своей души, следует слушать сердце). Грубое и неискреннее сердце обязательно приведет к грехам, а душа очерствеет: *Клета му душа, проклета, който се с либе шегува – либе от шег не знае* (Бедная душа, проклятая, у того, кто шутит над любимой – любимая шутки не понимает); *Клета му душа, проклета, кой либи две моми* (Проклятая душа у того, кто любит двух девочек). Последние паремии обладают интенцией проклятия, предупреждения. Приведенные примеры позволяют извлечь концептуальный знак 'душа в подчиненном положении касательно сердца при определении человеческого поведения' и 'сердце может привести душу к греху'.

Эти наблюдения подтверждаются паремией, указывающей на идею нехватки изначального отличия в сущности человеческих душ: *Твойта*

душа не е от злато, и тя ѝ като мойта (Твоя душа не из злата, она такая же, как моя). Человек своим поведением и поступками ответствен за сохранение ее первозданной „чистоты”: *Който слуша, спасена му душа (Кто послушен, спасет свою душу)*; или является причиной ее изменения, ее метафорического предания греху, дьяволу: *Душа да се дава не е като дупе да се дава (Душу дать – это не как задницу дать)*; *Душа дава, ду... не дава (Душу дает, а зад... не дает)*; *Токо леко душа да дам (Так легко душу не дам)*. В духе народного христианства, характеризующегося дуализмом, последние идеи воплощают идею, что душа может быть дана, передана дьяволу самим человеком. Эти паремии показывают и другое – аксиологические характеристики концепта душа связаны с дихотомией душа – задница, подобно выведенной выше душа – горло, что утверждает ценность духовного и одновременно с этим приводит к сформулированной М. Бахтиным диаде *интеллектуальная верхняя часть – материально-телесная нижняя часть* (Бахтин 1990).

Паремия *Мачкина душа има (У нее кошачья душа / У нее душа кошки)* относится к ребенку женского пола и характеризуется гендерной спецификой. В ней отражены гендерные стереотипы о психических и поведенческих особенностях женщин в болгарском обществе, согласно которым женщина и ее поведение метафорически сопоставлены с поведением кошки как символом выносливости и способности приспосабливаться, качеств, которые традиционный болгарин обнаружил у женщины.

При рассмотрении противопоставлений, в которых участвует концепт душа, а также лексической сочетаемости души с концептами-релятивами, такими как *мачкина душа (кошачья душа) – коча душа (душа баранья), господюва душица (душа Господа / Божья душа) – грешна душа (грешная душа)* и др., становится возможным выделить аксиологические аспекты исследования концепта в представлениях традиционного болгарина.

Источники

Архив БДР – Архив за български диалектен речник към Секцията по българска диалектология и лингвистична география към Института за български език при БАН.

БНПП – *Българска народна поезия и проза. Предания, легенди, пословици и гатанки*, 1983, т. VII, София: Издателство „Български писател”.

БНТ – *Българско народно творчество в дванадесет тома*, 1961–1963, София: Издателство „Български писател”.

Влахов Сергей, 1998, *Съпоставителен речник на пословици (български, руски, английски, френски, немски, латински)*, София: ИК „Ето”.

- Григоров Милко, Кацаров Костадин, 1986, *Български пословици и поговорки*, София: „Наука и изкуство“.
- Речник – *Речник на книжовния език на народна основа от XVII в.* (върху текста на Тихонравовия дамаскин), 2012, гл. ред. Е. И. Дьомина, София: Издателство „Валентин Траянов“.
- Славейков Петко Р., 1972, *Български притчи или пословици и характерни думи, събрани от П. Р. Славейков*, София: Издателство „Български писател“.

Библиография

- Бартмински Йержи, 2014, *Седем ключови понятия на когнитивната етнолингвистика*, „Български фолклор“, № 4, с. 399–412.
- Бахтин Михаил, 1990, *Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса*, Москва: Художественная литература.
- Воркачев Сергей Г., 2003, *Концепт как „зонтиковый термин“*, „Язык, сознание, коммуникация“, № 24, с. 5–12, http://kubstu.ru/docs/lingvoconcept/happ_comps.htm.
- Дукова Уте, 1988, *Представите на славяните за душата (по езикови данни)*, в: *Славистичен сборник*, с. 214–219.
- Карасик Владимир И., 2002, *Культурные доминанты в языке*, в: *Языковой круг: личность, концепты, дискурс*, Волгоград: Перемена, с. 166–205.
- Кирилова Йоанна, 2017а, *Концепт и езикова картина на света*, „Български език“, № 1, с. 68–79.
- Кирилова Йоанна, 2017б, *Представата за ума в българската езикова картина на света*, София: „Диомира“.
- Степанов Юрий С., 2007, *Концепты. Тонкая пленка цивилизации*, Москва: Языки славянских культур.

The axiological aspect of the soul: A study in Bulgarian paremiology

Summary

Proceeding from the widely accepted understanding according to which the concept structure consists of three basic components (conceptual, imaginative and meaningful), this chapter focuses on the conceptual element and interprets the conceptual signs of the soul embodied in the paremiological fragment of the Bulgarian linguistic worldview. The study investigates the so-called differential signs developed on the basis of the etymology of the word “soul” and their implementation in proverbs

and sayings. It also comments on such dichotomies as “soul – body” and “soul – honour”. Conclusions concerning the axiological value of the word “soul” in folk Bulgarian are drawn on the basis of its lexical connectivity and its inclusion in attributive constructions.

Keywords: axiology, soul, Bulgarian language, paremiology, concept, proverbs, anthropomorphism, archetype.

Rozdział 20

Ценность человеческой души в зеркале (де)мотивационных постеров

Ольга Макаровска

Институт русской и украинской филологии
Университета им. Адама Мицкевича в Познани

Резюме

Появление нового коммуникативного пространства, каким является Интернет, способствовало развитию новых форм межличностной коммуникации. Некоторые из них осуществляются с помощью новых видов коммуникатов, к которым принадлежат поликодовые тексты, в том числе (де)мотивационные постеры. Этот меметический жанр с момента своего появления значительно модернизировался, что отразилось также и на возможности свободного выстраивания текстовой части (де)мотиваторов, не придерживаясь ранее обязывающей схемы, включающей лозунг с поясняющей надписью к нему. Нивелирование этого ограничения способствовало развитию аксиологической функции (де)мотиваторов, заключающейся, среди прочего, в выражении своих аксиологических позиций, в том числе ценностных ориентаций. Для установления специфики представления души в данных видах постеров в аксиологическом аспекте необходимо рассмотреть особенности ее ценностного восприятия авторами (де)мотиваторов. Для этого следует выявить основные характеристики души, установить место души в интромире человека и ее значение в экстеромире, рассмотреть концепт в соотношении с другими категориями и ценностями, выделенными в постерах. Полученные в ходе анализа и сравнения концепта *душа* результаты позволят раскрыть особенности представлений авторов (де)мотиваторов о ценности души, а также различия в воплощении этих представлений в демотивационной и мотивационной перспективе.

Ключевые слова: демотиваторы, мотиваторы, ценность души, функции души, оценка души, обесценивание души, аксиосреда души.

20.1. Вступление

Развитие Интернета как коммуникативного пространства обусловило становление разных типов интернет-коммуникации, в т. ч. гипертекстового. К нему, по определению Яна Гжени, относятся все доступные в Сети тексты, не принадлежащие к чатному и корреспондентскому (форумы, электронная почта и др.) типам общения (подробнее см. Grzenia 2006: 43). Широкое распространение получил один из видов гипертекстовой коммуникации, осуществляемый с помощью поликодовых мемов, среди которых особой популярностью пользуются демотиваторы (Д) и мотиваторы (М)¹.

От других мемов их отличает – наряду с иными признаками – ярко выраженная аксиологическая функция², которая заключается:

- в ориентированности на духовные и нравственные ценности (Бугаева 2011: 151), что отражается в посвящении конкретным ценностным концептам, в т. ч. и душе, целых серий (де)мотиваторов³, раскрывающих их аксиологическую значимость;
- в демонстрации авторами мемов своих ценностных ориентаций, чему способствуют жанровые изменения (де)мотиваторов, затронувшие, прежде всего, их текстовую часть. Дело в том, что благодаря отклонениям от традиционной схемы (лозунг/слоган/заголовок с пояснением/объяснением) и отвлечению от главной задачи (демотивировать) авторы мемов получили возможность более свободного, не скованного жанровыми ограничениями, выстраивания текста и выражения своей ценностной позиции.

Главной целью наших исследований есть выявление особенностей представления концепта *душа* в (де)мотиваторах именно в аксиологическом русле. Для ее осуществления необходимо решить ряд **задач**: определить значение души для человека; установить ее основные характеристики; выявить ее роль в интромире человека, проявления в экстеромире; рассмотреть концепт в соотнесении с другими категориями и ценностями, упомянутыми в постерах. **Методы исследования** – концептуальный анализ, описание, сравнение, моделирование, вспомогательный – группировка.

¹ Об этом свидетельствует, среди прочего, частота выступления в Сети названий поликодовых мемов, ср.: *демотиваторы* – 63 миллиона результатов на запрос в поисковике yandex.ru (доступ 01.10.2017); *мотиваторы* – 30 миллионов; *котоматрицы* – 13 миллионов; *эдвайсы* – 2 миллиона; *аткрытки* – 631 тысяча.

² Этот факт позволил специалистам говорить о демотиваторах как о носителях ценностей (Kudlińska 2014: 332), что справедливо и по отношению к мотиваторам.

³ На некоторых (де)мотивационных сайтах выделены целые тематические блоки, посвященные концептам, являющимся непреходящей ценностью, напр., на Rusdemotivator.ru и на <https://mumotiki.ru> – *Счастье, Дружба, Жизнь, Любовь* и пр. Они не всегда охватывают все значимые концепты, напр., тематический блок *Душа* на демотивационных сайтах часто отсутствует, на мотивационных напротив.

Исследовательский материал – 100 мемов (по 50 М и Д), выложенных на сайтах <http://motivatory.ru/metki/dusha>, <https://demotivators.to>, <https://negani.com/demotivator/> и <http://motivators.ru/category/dusha> и некоторых других. Порядок отбора материала – первые 50 мемов, отвечающих следующим критериям: их традиционное внешнее оформление⁴, метка *душа* и отсутствие цитат/афоризмов с указанием имени автора.

Первый критерий применяется во избежание ошибок при идентификации мемов, т. к. в силу модификаций/трансформаций границы между Д и М стираются вплоть до полного исчезновения⁵. Введение третьего критерия объясняется тем, что подписи постеров, в основном являющиеся (не)дословно воспроизведенными чужими высказываниями⁶, по своей роли и функции идентичны статусам, распространенным в соцсетях. Классификация же их на специальных сайтах предусматривает выделение статусов-цитат как отдельного жанра⁷, что представляется вполне обоснованным. На этом основании мемы с цитатами не принимались во внимание. В выборку не включались Д с иконическим компонентом, большую часть которого занимает текст⁸.

20.2. Понятие ценности и оценки

Факт, что мемы о душе – результат индивидуальной непрофессиональной деятельности, дает возможность допустить, что их создатели воспринимают ее с позиций обыденного сознания, а не как философскую категорию. Положение же о примате обыденного мышления (Bartmiński 2006: 133)

⁴ Композиция традиционных Д и М весьма схожа: изображение в тонкой белой рамке и подпись, состоящая из набранного прописными белыми буквами лозунга/слогана/заголовка и, более мелким шрифтом, пояснения/объяснения. Различия касаются графической стороны: рамка Д черного цвета, рамка М голубого; шрифт у Д с засечками, у М без засечек. Текст Д призван вызывать уныние, чувство подавленности и обреченности; тексты М – вызывать положительные эмоции, ободрять.

⁵ А. Шлиз отмечала, что специфика ряда Д свидетельствует о преобразении мемов в «мотивирующие картинки» (Šliz 2014: 162), добавим, а М – в демотирующие. Ср.: Д – *Депрессия со мной не дружит* (в зелено-голубой рамке – снимок котенка, трогательного лапкой цветка, <http://www.porjati.ru/blog/vgsch/50656-demotivatory-nu-cvetnye.html>, доступ 09.10.2017); М – *Как становятся бессердечными? // Всё просто: отдашь однажды своё сердце, а взамен ничего не получаешь...* (в розовой рамке – черно-белая фотография обнаженной девушки, стоящей в ванне на забрызганных алой кровью коленях и протягивающей читателю окровавленное сердце, <https://mumotiki.ru/soul>, 09.10.2017). Подписи мемов приводятся без правки.

⁶ Имя авторов некоторых текстов можно восстановить с помощью поисковых систем Сети, напр., цитата *Это только кажется, что за все платят деньгами. За все действительно важное платят кусочками души* принадлежит Дмитрию Емцу, <http://itmydream.com/citati/book/dmitrii-emec-mefodii-buslaev-led-i-plamy-tartara> (доступ 15.10.2017).

⁷ Например, см. сайты: <https://millionstatusov.ru/statusy.html>, <http://www.aforizmov.net/statusi.html> (доступ 05.10.2017).

⁸ См.: <https://motivatory.ru/metki/dusha?page=3> (доступ 13.10.2017).

позволяет предположить, что оценка пригодности чужих высказываний (пусть принадлежащих специалистам – философам, теологам, писателям и др.), избранных авторами мемов в качестве подписи, производится ими в системе обыденного мышления. Поэтому, вслед за Янушем Гайдой, примем обыденное понимание **ценности**, т. е. как нечто ценного, отвечающего высоким требованиям, достойного стать целью человеческих стремлений (Gajda 2009: 32)⁹. **Оценка** же – это «такое мнение о предмете (добавим – *явлении, процессе*), которое выражает характеристику последнего через соотнесение его с категорией ценности» (Сергеева 2003: 48). Оценки, согласно Светлане Толстой, разделяются на общие (нейтральная и экспрессивная) и частные, т. е. гедонистическая, этическая, эстетическая, утилитарная (Толстая 2015), что необходимо учитывать – как и обесценивание – при рассмотрении аксиологического аспекта души.

20.3. Значение души

О важности души для человека открыто говорится в одном М и четырех Д, где подчеркивается ее особая ценность (Д – *Самое дорогое – не продаётся // и к нему нельзя прикоснуться рукой?*, *Самое ценное в жизни // не имеет формы, цвета и вкуса?*), в т. ч. как мерила (Д – *Ваш эталон – это ваша душа! // Имейте дерзость стать собой!*)¹⁰. В единичных Д и М демонстрируется первоочередное значение души в сравнении с целым миром / всем сущим, чья значимость существенно умаляется: Д – *Среди всего сущего самое важное – душа.*; М – *Твоя душа дороже целого мира! // всегда помни об это*¹¹. С опорой на сказанное можно составить следующие модели души:

Ценностная модель души на основании демотиваторов

ДУША – БЕСЦЕННАЯ ДАННОСТЬ
ДУША – МЕРИЛО

Ценностная модель души на основании мотиваторов

ДУША – БЕСЦЕННАЯ ДАННОСТЬ

⁹ Направления концептуализации ценности, а также основные модели концепта на основании языковых (словарных) данных представлены в (Сергеева 2003: 51-64).

¹⁰ <https://motivatory.ru/metki/veter>, http://demotivatoring.ru/demotivator/demotivator_568.htm (доступ 17.10.2017).

¹¹ <https://motivatory.ru/poster/sredi-vsego-sushchego-samoe-vazhnoe---dusha>, <http://motivators.ru/node/70213> (доступ 06.10.2017).

20.4. Свойства и качества души, описанные в (де)мотиваторах

Отдельные характеристики души, параллельно представленные в Д и М, подспудно усиливают ценность души. Это:

- **бессмертие**, упомянутое в Д прямо – *А ты не променял // бессмертие Души на // безлимитный Интернет?... // Спасение души он-лайн, экзорцизм, продажа индульгенций. // Оптовым клиентам скидки! Принимаем VISA.; и в М косвенно – Какая странная душа...После // диагноза: «Убита».Встряхнулась,встала не спеша. Опять жива! :)¹²;*
- **неизолированность** ввиду влечения к другому человеку (Д – *Если к кому-то потянулась душа, не сопротивляйтесь – она, единственная, точно знает, что нам надо; М – Близок не тот, до кого можно // дотянуться рукой, а Тот, к кому тянется Душа...*), а также благодаря наличию окон (М – *Что бы ни происходило всегда // окна своей души держи открытыми для солнца*) или двери, которая может быть закрыта (Д – *Не стоит друзей обижать – // Станет раной на сердце обида, // Хоть друзья и умеют прощать, // Дверь в их душу будет закрыта*)¹³;
- **красота** (М – *Красота спасает мир! Красота души...; Д – Красота тела может привлечь, // но лишь красота души сможет // удержать*)¹⁴;
- **умение летать** (Д – *Полет души...свобода // мысли... СОЗИДАЙ, ты в раю!; М – Душа Весит всего 21 грамм.. если // на Душе легко – Значит ты отпустил Все обиды и страхи. Полетели!)* и **петь** (Д – *Душа поет – душе дорогу!; М – Знаете, от чего зависит ваша // внешность... От того, какую песню сейчас поет ваша Душа!*)¹⁵.

¹² <https://demotivators.to/p/897426/a-tyi-ne-promenyal-bessmertie-dushi-na-bezlimitnyij-internet.htm>, <http://motivators.ru/node/26169> (доступ 17.10.2017).

¹³ Соответственно: <https://motivatory.ru/poster/esli-k-komu---potyanulas-dusha-ne-soprotivlyaites-ona-edinstvennaya-tochno-znaet-cto-nam-nad>, <http://relaxic.net/135-motivator/>, <http://motivators.ru/node/49457>, <https://motivatory.ru/poster/ne-stoit-druzei-obizhat---stanet-ranoi-na-serdtse-obida-khot-druzya-i-umeyut-proshchat-dver-v> (доступ 06.10.2017).

¹⁴ <https://poembook.ru/poem/1050042>, <https://motivatory.ru/poster/krasota-tela-mozhet-privlech-no-lish-krasota-dushi-smozhet-uderzhat> (доступ 09.10.2017).

¹⁵ http://demotes.ru/demotivatori_o_krasote/820-polet-dushi...svoboda-mysli...sozidaj-ty-v-rayu.html, <http://motivators.ru/node/37198>, <https://motivatory.ru/poster/dusha-poet-dushe-dorogu>, <http://relaxic.net/115-motivator/> (доступ 09.10.2017).

20.4.1. Свойства и качества души, описанные в демотиваторах

К нейтральным свойствам души в Д относится бестелесность (*Самое ценное в жизни // не имеет формы, цвета и вкуса?*)¹⁶. Повышает же ценность души ее всезнающая сущность (см. выше *Если к кому-то потянулась душа...*) и, как ни парадоксально, хрупкость (душу можно разбить – *Мертвый взгляд // означает, что душа уже разбита кем-то другим*)¹⁷, если принять, что человек больше трясется над чем-то более ломким. Ценным является также умение души: **а)** плакать, что свидетельствует о ее чувствительности, хотя тихий плач без слез и крика вреден для души, т. к. она тогда «зло и дико замерзает»¹⁸; **б)** избегать одиночества (*Большая душа никогда не бывает // одинокой. // Как бы судьба ни отнимала у нее друзей, она, в конце концов, // всегда их себе создает*)¹⁹. Показательно, что даже потеря души имеет положительную сторону, поскольку означает забывание «всех ненастий»²⁰. Однако она способна болеть и получать увечья, причина которых – в человеческих ошибках²¹.

20.4.2. Свойства и качества души, описанные в мотиваторах

Только в М отмечается материальный признак души – вес (21 грамм), возможность открыть ее с помощью правильно подобранных слов-ключей, а также подобие женской души до открытой книги, написанной на непонятном языке²². Обращается внимание на независимость души от условностей, «когда ей хочется парить», и на то, что сиянье души, наряду с простотой в сердце, становятся суть красоты²³, которую не трудно разбудить

¹⁶ <https://motivatory.ru/poster/samoe-tsennoe-v-zhizni> (доступ 13.10.2017).

¹⁷ <http://mnogopics.ru/56/ti-razbil-mne-serdtse-demotivator-1239.html> (доступ 13.10.2017).

¹⁸ <https://motivatory.ru/poster/i-zaplachesh-bez-slez-bez-krika-ostrozhno-tak-ne-dysha-i-zametish-kak-zlo-i-diko-zamerzaet-v-> (доступ 24.10.2017).

¹⁹ <http://rus-demotivator.ru/lastnews/page/227/> (доступ 23.10.2017).

²⁰ *Потеряна душа-забыты все // ненастья*, <https://motivatory.ru/poster/poteryana-dusha-zabyty-vse-nenasty> (доступ 17.10.2017).

²¹ *Холод // самая страшная болезнь души...*, <http://live4fun.ru/joke/404496/>; *Мы учимся на собственных // ошибках и после повторяем их // опять. Когда душа уже в // сплошных ушибах, мы что-то // начинаем понимать*, <https://motivatory.ru/poster/my-uchimsya-na-sobstvennykh-oshibkakh-i-posle-povtoryaem-ikh-opyat-kogda-dusha-uzhe-v-splshn> (доступ 17.10.2017).

²² См. соответствующие мемы: http://motivators.ru/node/57144?utm_source=feedburner&utm_medium=feed&utm_campaign=Feed%3A+motivators+%28Позитивные+мотиваторы+-+мы+дарим+позитив%29, <http://motivators.ru/node/54458> (доступ 17.10.2017).

²³ *Никакие условности не удержат // душу, когда ей хочется парить!*, <http://motivators.ru/node/476024/>; *Души сиянье, в сердце простота // и есть по сути нашей жизни – красота*, <http://www.forum-globalteam.ru/dushi-siyane-v-serdce-prostota/> (доступ 17.10.2017).

(Чрезвычайно мало надо для того, // чтобы разбудить красоту в чьей-либо душе. // Спящих ангелов легко разбудить...)»²⁴. В мемах говорится еще о состоянии души, какое бывает (Так солнечно в душе, и радостно // на сердце...А почему? А просто ХОРОШО!), какое должно быть (Тучки в небе? ...Не беда!!! // Главное, чтоб в душе было светло и радостно!), а также о том, что оно зависит от самого человека (Погода в твоём доме, // погода в твоей душе и в твоём мире – зависит только от тебя самого)²⁵. В постерах подчеркивается, что душа тянется к свету даже ночью, т. к. ей светлей, когда светятся светлячки²⁶.

20.5. Роль души в интромире человека

Общая функция души – служить вместилищем, хотя его содержание существенно разнится: согласно Д, там скрывается защитник человека, находятся струны (в истерзанной душе) и свет, которым можно наполнить душу, а у дьявола горит «огонь святой инквизиции»²⁷; согласно М в душе хранится покой и на всю жизнь оседают определенные слова²⁸.

В демотиваторах назначение души – давать возможность вечной жизни, правда, в разных телах²⁹, способствовать получению временного опыта «в земном теле», приносить «вдохновение и радость»³⁰, а ее цель –

²⁴ <https://mumotiki.ru/node/4165> (доступ 17.10.2017).

²⁵ <http://motivators.ru/node/32885>; <http://motivators.ru/node/9966>; <https://mumotiki.ru/node/2053?page=3> (доступ 09.10.2017).

²⁶ И светлячки горят, как звезды. // Душе становится светлей, <http://motivators.ru/node/17597> (доступ 17.10.2017).

²⁷ Ты можешь быть ланью // Но знай, что в душе у тебя есть защитник, который // поможет тебе в любых обстоятельствах, ты не одна!, <https://motivatory.ru/poster/ty-mozhesh-byt-lanyu>; Настоящий скрипач // играет на струнах истерзанной души, http://demotes.ru/demotivatori_raznie/2634-nastoyashnij-skrupach-igraet-na-strunax-isterzannoj-dushi.html; НАПОЛНИ СВОЮ ДУШУ СВЕТОМ // и все вокруг тебя изменится http://demotes.ru/demotivatori_raznie/4194-napolni-svoyu-dushu-svetom-i-vse-vokrug-tebya-izmenitsya.html; Огонь святой инквизиции горит в душе каждого дьявола, <https://demotivators.to/p/457689/ogon-svyatoj-inkvizitsii-gorit-v-dushe-kazhdogo-dyavola.htm> (доступ 17.10.2017).

²⁸ Не суетись. Чем больше покоя // в душе, тем легче и быстрее решаются все вопросы, <http://motivators.ru/node/58008>; Есть слова, // которые остаются в душе на всю жизнь, <https://otvet.mail.ru/question/79597434> (доступ 17.10.2017).

²⁹ Мы очень серьезно относимся к временным вещам – телу // и всему, что с ним связано, к тому, что прекратит существование через какое-то время. Но мы совсем не // печемся о вечном сознании, о душе, переселяющейся из одного тела в другое (<https://motivatory.ru/poster/my-ochen-serезno-otnosimsya-k-vremennym-veshcham-telu>, доступ 15.10.2017).

³⁰ О получении опыта и давании «вдохновения и радости» говорится в двух Д, но не в под-писях, а в надписях на иконических компонентах (<https://motivatory.ru/metki/dusha?page=4>, доступ 13.10.2017).

стремление к Родине³¹. Чтобы почувствовать себя кем-то настоящим, нужно быть им в душе (*Готом нужно быть в душе! // А остальное – позерство!*)³².

Основные функции души, упомянутые в М, – воспринять любовь вместе с сердцем (*Надо прочувствовать Любовь, для // Это вам даны сердце и душа*³³), которая рождается в ее глубине³⁴. Душа является также жилищем: в ней можно побывать (*Есть души как разные теплые страны, // Ты в них побывал и зараз полюбил...*); после встречи с некоторыми людьми в ней «что-то светлое и радостное поселяется»; в душе надо «расчистить местечко» для любви, «чтобы ей было куда прийти и поселиться»³⁵.

20.6. Проявления души в экстеромире³⁶, указанные в демотиваторах

Материализация души происходит в музыке, посредством слез и превращения в золотые слитки после гибели золотодобытчиков³⁷, а также путем отражения в глазах (см. выше подпись Д *Мертвый взгляд...*). Однако по внешнему виду человека нельзя судить, как выглядит душа³⁸.

Спасение души тоже происходит в экстеромире посредством покупки через интернет индульгенции и заказа экзорцизмов (см. выше Д *А ты не променял // бессмертие...*).

³¹ Родина // это место, куда стремится твоя душа, <http://bomj.org/demotivators/demotivation.php?demotivator=8057> (доступ 17.10.2017).

³² <https://demotivators.to/p/480739/gotom-nuzhno-byit-v-dushe.htm?comment=961281> (доступ 06.10.2017).

³³ <http://motivators.ru/node/12421> (доступ 15.10.2017).

³⁴ *Любовь как музыка рождается в // глубине души и ее судьба зависит от того, что велит сердце.*, <http://motivators.ru/node/26462> (доступ 17.10.2017).

³⁵ Соответственно: <https://mumotiki.ru/node/3682>, <http://motivators.ru/node/59543>, <http://motivators.ru/node/53675> (доступ 17.10.2017).

³⁶ Экстеромир и интромир – синонимы, соответственно, внешнего мира и внутреннего мира.

³⁷ *Музыка есть идеальное выражение души // и не нужно слов*, http://demotivatoring.ru/demotivator/demotivator_4331.html; *Слезы – это не признак // слабости, это признак того, что // у человека еще есть душа*, <https://motivatory.ru/poster/slezy-eto-ne-priznak-slabosti-eto-priznak-togo-cto-u-cheloveka-eshche-est-dusha>; *Золотые слитки – это души людей, // погибших при его добыче*, <https://demotivators.to/p/809415/zolotyie-slitki-eto-dushi-lyudej-pogibshih-pri-ego-dobyiche.htm> (17.10.2017).

³⁸ *Было бы намного проще, если // бы люди внешне выглядели // также, как выглядит их душа.*, <https://motivatory.ru/poster/bylo-namного-proshche-esli-lyudi-vneshne-vyglyadeli-takzhe-kak-vyglyadit-ikh-dusha> (доступ 17.10.2017).

20.7. Проявления души в экстеромире, указанные в мотиваторах

В мемах раскрыта тесная *связь между душой* как фрагментом интро-мира и *фактами действительности* на уровне:

- эстетическом, поскольку мир спасает красота души (см. выше). Кроме того, душу восхищают те ориентиры, что находятся в экстеромире (*Что восхищает твою душу?... // Подлинные душевные ориентиры всегда должны быть на виду*³⁹ – на снимке, что важно, запечатлен красивый пейзаж);
- этическом, то есть мир человека соответствует чистоте его души, и не нужно прятать от него душу, чтобы сохранить ее в чистоте⁴⁰;
- художественном, ибо *МУЗЫКА ПОКАЗЫВАЕТ ЧЕЛОВЕКУ // те возможности величия, которые есть в его душе*⁴¹, а внешность человека зависит «от того, какую песню поет» его душа (см. выше М *Знаете, от чего...*). Более того, *Искусство смывает пыль // повседневности с души*⁴², а сама душа понимается как холст, на котором художник оставляет «неповторимый отпечаток»⁴³.

Отношение человека к конкретным местам экстеромира обусловлено (не)расположением к нему души: *ЧЕЛОВЕК ВСЕГДА ВОЗВРАЩАЕТСЯ // к тому месту, где оставил когда-то кусочек души...*, но душа «никогда не возвращается» в однажды покинутое место⁴⁴.

20.8. Обесценивание души

В постерах с признанием аксиологической значимости души контрастирует ее обесценивание, что ярче всего проступает в демотиваторах. В них, с одной стороны, ее ценность укрупняется за счет подчеркивания важности; с другой, существенно преуменьшается. Во-первых, душа «обессиливается» путем экспонирования возможности ее разбить, изувечить, потерять. Во-вторых, она обесценивается, т. к. позволительно ее променять на безлимитный интернет, наделить ею каждого дьявола (см. выше). В-третьих, душа становится ненужной – человек может существовать и без нее (*ДУША //*

³⁹ <http://motivators.ru/node/54082> (доступ 17.10.2017).

⁴⁰ *Твой мир // всегда соответствует чистоте твоей души*, <http://demotes.ru/motivatori/552-tvoj-mir-vsegda-sootvetstvuet-chistote-tvoej-dushi.html>; *Сохранить свою душу в чистоте // это не значит спрятать её от мира*, <https://mumotiki.ru/node/1933> (доступ 17.10.2017).

⁴¹ <http://www.forum-globalteam.ru/motivatory/page/3544/> (доступ 16.10.2017).

⁴² <http://motivators.ru/node/30724> (доступ 08.10.2017).

⁴³ *Художник // оставляет на холсте души неповторимый отпечаток*, <http://motivators.ru/node/47510> (доступ 17.10.2017).

⁴⁴ <http://motivators.ru/node/12937>, <http://motivators.ru/node/54289> (доступ 17.10.2017).

*регулярные проверки подтвердили отсутствие)*⁴⁵. В-четвертых, душа показывается как объект девиантных действий (в нее можно нагадить и плюнуть)⁴⁶.

В мотиваторах же слабость души не умаляет ее значения, хотя она:

- нуждается в окрылении, во внешнем (достаточно развести даже самый маленький огонечек) и внутреннем (ее согревает дружба) обогревании, а также в положительном воздействии извне (когда кто-то зажигает душу другого человека, то у него появляются силы)⁴⁷;
- выступает объектом отрицательных действий извне (пустословие захлестывает порывы души)⁴⁸.

20.9. Оценка души

В (де)мотиваторах встречается общая нейтральная оценка души: *чужая* (1 Д), *странная* (1 М). Из частных – гедонистическая оценка (*истерзанная душа* – в 1 Д); этическая оценка, т. е. *большая душа* (добрая, великодушная) в 2 Д и *пустая душа* в 1 Д; эстетическая (*красивая душа* в 2 Д); нравственно-эстетическая оценка – *любимая душа* в 1 М.

20.10. Душа в кругу других ценностей

Примечательно, что в избранных постерах душа представлена не в столкновении с экзистенциональными категориями, напр., *телесность* – *духовность*, не в контексте ее функционирования между ними (*жизнь* – *смерть*) и не во временных рамках (*бренность* – *вечность*), а в русле соотнесения явление – предмет (душа – тело, душа – деньги), явление – явление (душа – сон), явление – свойство (см. рубрику *Свойства и качества души*). Поскольку душа, сердце, тело, сон и деньги как ценностные категории уже рассматривались в ряде работ (Бахтин 2000; Быховская 2000; Гончаров 2011; Степанов 2001; Черкашина 2007), ограничимся указанием на то, что в мемах

⁴⁵ <https://demotivators.to/p/457689/ogon-svyatoj-inkvizitsii-gorit-v-dushe-kazhdogo-dyavola.htm>, <http://demotivators.cc/11548/dusha> (доступ 17.10.2017).

⁴⁶ Если какая-то овца // нагадила вам в душу. // простите ее. Это она от страха; Плюнув в чужую душу, следите за // ветром..... <http://demotivatorium.ru/demotivators/d/14719/>, <http://demotivators.cc/14538/plyunuv-v-chuzhuyu-dushusledite-za-vetrom> (доступ 17.10.2017).

⁴⁷ Мало иметь крылья, надо еще окрылить // душу, <https://mumotiki.ru/node/3241>; Холодно? Так разведи // огонь! Хотя-бы маленький огонёчек, способный согреть душу..., <http://motivators.ru/node/42895>; ДРУЖБА СОГРЕВАЕТ ДУШУ // платье – тело, а солнце-воздух, <http://motivators.ru/node/32331>; Человек создан так: когда // кто-то зажигает его душу, для него нет ничего невозможного!, <http://motivators.ru/node/28391> (доступ 17.10.2017).

⁴⁸ ПОМОЛЧИ...этот миг сбереги! // Пустословия мутные реки захлестнули порывы души..., <http://motivators.ru/node/43191> (доступ 17.10.2017).

душа связана лишь с одной инструментальной ценностью⁴⁹ – деньгами, не считая золотых слитков.

Душа – тело

Отсутствие души в теле, согласно Д, нарушает равновесие: они друг без друга обедняются (*Равновесие // слаба душа без тела, жестоко тело без души*)⁵⁰, так как тело без души – «груда мышц»⁵¹. Душа наделена силой, позволяющей управлять телом (*Душа несла мешок из кожи // набитый мясом и костями на ненавистную работу, к восьми*)⁵². Она способна переселяться из одного тела в другое (см. сноску 30); но не тождественна другим частям тела⁵³. Показателем же красоты и объемности души является размер женского бюста (*Большая и красивая душа // требует для размещения внутри размер не меньше третьего*, на снимке – сидящая в воде девушка в намокшей прозрачной кофточке, подчеркивающей красивую форму бюста)⁵⁴. Только в М показывается связь и взаимодействие *души и сердца*, как одного из органов тела: они призваны «прочувствовать любовь»; сердце управляет судьбой любви, рожденной в душе; душа и сердце испытывают те же чувства; сиянье души и простота сердца образуют красоту.

При сопоставлении же *красоты тела с красотой души* оказывается, что первое привлекает человека, а второе его удерживает (см. выше Д *Красота тела может...*). При этом, согласно Д, о теле человек заботится, а о душе «не печется» (см. сноску 30). Вероятно, поэтому в одном из М подчеркивается, что заботу о красоте надо начинать именно с души (*Забиться о красоте, начиная // с сердца и души, иначе никакая косметика не поможет*)⁵⁵.

В постерах раскрывается роль губ, называемых в Д местом встречи душ влюбленных во время поцелуя, а также сам поцелуй, в котором, согласно М, внешне выражается что-то позитивное, исходящее от души⁵⁶.

⁴⁹ Инструментальными специалисты называют ценности, с помощью которых можно получить/реализовать что-то другое (Korciuch 2009).

⁵⁰ <http://rus-demotivator.ru/raznyedemotivatori/4518-ravnovesie-slab-dusha-bez-te.html> (доступ 07.10.2017)

⁵¹ *Ты всего лишь груда // мышц! // А где же твоя душа?..*, <http://joyreactor.cc/tag/auto/new/2088> (доступ 17.10.2017).

⁵² <http://effektivnoe-pohudenie.ru/dusha-nesla-meshok-iz-kozhi-nabityy-myasom/> (доступ 07.10.2017).

⁵³ *Душа не ж*на...// по-другому выс*аться не может...* – на снимке сидящая на шпалах девушка бросает прощальный взгляд в сторону объектива, на заднем плане угадывается приближающийся поезд, <https://demotivators.to/p/17714/dusha-ne-zhopa.htm>; *ДУША - НЕ ЛИЦО // пластику не сделаем!*, <https://sfw.so/1148971782-demotivatory.html> (доступ 17.10.2017).

⁵⁴ Снимок выложен на сайте <http://jokesland.net.ru> (доступ 07.10.2017). Полный адрес не приводится из-за его длины (5 строк).

⁵⁵ <https://yandex.kz/collections/card/591dd50bd7f77d00c09aee93/> (доступ 17.10.2017).

⁵⁶ *Души встречаются на губах // влюбленных...*, <https://motivatory.ru/poster/dushi-vstrechayutsya-na-gubakh-vlyublennyykh>; *Что-нибудь приятное и от души- // ты целуешь, отводя прядь волос за уши*, <http://motivators.ru/node/41132> (доступ 17.10.2017).

В мотиваторах говорится, что можно полюбить душу «на зная тела», однако тот, кто любит «по душе», не поймет того, кто любит «по внешности»⁵⁷.

Концепт *смерти*⁵⁸ в Д лишь подразумевается, например, когда речь идет «о душе, переселяющейся из одного тела в другое» или о погибших золотодобытчиках, или же когда текст подписи иллюстрируется соответствующим снимком (см. сноску 53). В одном М смерть тоже только предполагается, причем, скорее, не физическая, а моральная: *Какая странная душа... После // диагноза: «Убита». Встряхнулась, встала не спеша. Опять жива! :) (на снимке белокурая девушка в венке и белом платье, стоя по пояс в реке, проводит рукой по поверхности воды)*⁵⁹.

20.11. Душа и другие ценности, встречаемые только в демотиваторах

Душа – деньги

Кусочки/частички души – средство безналичной оплаты «за все действительно важное» (см. сноску 7), хотя сама душа как особая ценность не продается (см. выше Д *Самое дорогое – не продаётся...*). В мемах подчеркивается, что не стоит вкладывать душу в тех, «кому достаточно дать денег», и в женщину, т. к. можно остаться «обманутым вкладчиком»⁶⁰. Интересно, что в качестве показателя нищеты человека в Д приводится пустота души, а не кошелек⁶¹.

Душа – сон

Во сне душа находится в забытии на всех семи уровнях; но она способна бодрствовать, когда человек спит, призывая его проснуться и познать, «что вечно» для него⁶².

⁵⁷ <https://mumotiki.ru/node/4272>; <http://motivators.ru/node/32806> (доступ 17.10.2017).

⁵⁸ Все чаще смерть рассматривается учеными как ценность культуры (Даренский 2016: 62-73). Позитивное восприятие смерти заложено в народных представлениях; напр., русскими выделялась (и до сих пор выделяется) «хорошая (праведная, счастливая) смерть» (Толстая 2012: 58-61).

⁵⁹ <http://motivators.ru/node/26169> (доступ 17.10.2017).

⁶⁰ Не вкладывая в женщину всю душу // останешься обманутым вкладчиком, <http://demotivators.cc/3356/ne-vkladyvay-v-zhenschinu-vsyu-dushu>, Не вкладывайте душу в тех, // кому достаточно дать денег!, <https://motivatory.ru/poster/ne-vkladyvaite-dushu-v-tekh-komu-dostatochno-dat-deneg> (доступ 17.10.2017).

⁶¹ Нищий – это не тот, у кого // пустой кошелек, а тот, у кого // пустая душа, <https://motivatory.ru/poster/nishchii—eto-ne-tot-u-kogo-pustoi-koshelek-tot-u-kogo-pustaya-dusha> (доступ 17.10.2017).

⁶² Семь уровней сна существует в // Твореньи, Семь уровней сна, // где Душа в забытии // Наш Дух жаждет в мире сейчас пробуждения, Открой же // глаза осознания свои, <https://motivatory.ru/poster/sem-urovnei-sna-sushchestvuet-v-tvoreni-sem-urovnei-sna-gde-dusha-v-zabyti>; Проснись, – зовёт твоя Душа. // Познай, что вечно для тебя!, <https://motivatory.ru/poster/prosnis—zovet-tvoya-dusha> (доступ 17.10.2017).

Если не принимать во внимание иные ценности, упомянутые выше и выступающие в роли признаков, умений, функций и других, то оказывается, что концептосфера души в Д состоит из одной инструментальной (деньги) и одной неинструментальной (сон) ценности.

20.12. Душа и другие ценности, встречаемые только в мотиваторах

По сравнению с демотиваторами в М душа и связанные с ней неинструментальные ценности образуют более разнообразную концептосферу, причем однозначно позитивного характера. При этом душа и духовные ценности в ней раскрываются одна через другую, ср.:

Таблица 20.1. Концептосфера ценностей души на основании мотиваторов

	КОНЦЕПТЫ	СВЯЗЬ С КОНЦЕПТОМ ДУША
Внутренние состояния (чувства)	ЛЮБОВЬ	любовь – душа гения, любовь возрождает душу ⁶³ , рождается в глубине души; «надо прочувствовать Любовь» душой (см. выше)
	СЧАСТЬЕ	«Счастье – это состояние души» ⁶⁴ , в свете счастья «проявляются лучшие качества души» (см. ниже)
	РАДОСТЬ	«Радость – это когда душа перестает просить того, чего у нее нет, и радуется тому, что есть» ⁶⁵
	СОСТРАДАНИЕ	возрождает душу
Морально-нравственная категория	ДОСТОИНСТВО	доброта – величайшее достоинство души, в душе столько достоинств, «сколько можем видеть в других людях» ⁶⁶
Нормативно-оценочная категория	ДОБРО	добро – дар души; душа светится, когда творит добро (см. ниже)
Качества и свойства	НЕЖНОСТЬ	нежность «окутывает наши души добром» ⁶⁷
	МУДРОСТЬ	возрождает душу

⁶³ Ни высокая степень интеллекта, // Ни воображение создают гения. Любовь – это душа гения., <http://motivators.ru/node/27092>; Мудрость, Любовь и Сострадание // Наличие этих чувств возрождают душу снова и снова..., <http://motivators.ru/node/48922> (доступ 17.10.2017).

⁶⁴ Счастье – это не жизнь без // забот и печалей, счастье – это состояние души, <http://www.forum-globalteam.ru/motivatory/page/3544/>, (доступ 17.10.2017).

⁶⁵ <http://www.forum-globalteam.ru/motivatory/page/3603/> (доступ 17.10.2017).

⁶⁶ Из всех добродетелей... //...и достоинств души, величайшее достоинство – доброта, <http://motivators.ru/node/9101>; Мы обладаем в душе ровно // столькими достоинствами, сколькими можем видеть в других людях, <http://www.forum-globalteam.ru/my-obladaem-v-dushe-rovno/> (доступ 17.10.2017).

⁶⁷ Для нежности не жалею времени, // она окутывает наши души добром..., <http://motivators.ru/node/47991> (доступ 17.10.2017).

Интересно, что связующим звеном между душой и добром/счастьем является свет, который тоже можно рассматривать как ценностной атрибут души (*Душа человека светится, когда // он делает добро другому. Творите добро даром...души!; Излучайте счастье! // В его свете проявляются лучшие качества души*)⁶⁸.

20.13. Особенности представления души в (де)мотиваторах

Демотиваторы о душе, хотя и содержат концепты *свет, красота, полет, роза, бутон цветка*, не мотивируют или угнетают. Воздействие на читателя осуществляется посредством соответствующих языковых единиц (*слезы, мертвый взгляд, душа разбита, заплачешь, погибшие, обманутый, страшная болезнь* и пр.), текста и/или (фото)изображений наводящих уныние, а также с помощью черной рамки, часто контрастирующей с иконическим компонентом и/или текстом.

Суть в том, что среди Д большинство мемов (58%) с неудручающими компонентами: с недемотивирующей подписью – 3 мема, с изображением – 7, с тем и другим – 19 (из них – 2 шуточных). Однако позитивный настрой в Д не передается в таком объеме, как в М, ибо он подавляется траурным обрамлением. Например, подпись *Души встречаются на губах // влюбленных...* под снимком, представляющим целующуюся пару новобрачных с белыми голубями в руках, омрачается именно черной рамкой.

Мотиваторы о душе содержат большее количество упоминаний о позитивных чувствах, состояниях, явлениях, чем Д: свет/светлое/светиться – 5 (в Д свет – 1), любовь/любящий – 5 (в Д – 0), счастье – 2 (в Д – 0), радость/радостный – 4 (в 2 Д радость, но в надписях), красота – 3 (в Д – 3), тепло/теплое – 2 (в Д – 0), солнце/солнечно – 2 (в Д – 0), добро/доброта – 3 (в Д – 0), сиянье – 1 (в Д – 0); всего 54% М. Лучезарный настрой усиливается с помощью светло-голубой рамки, расцвечивающей темные и черно-белые (фото)изображения. В силу этих мотивирующих факторов в М тонко подчеркивается ценностная значимость души, как носителя и источника позитивного, светлого.

20.14. Результаты

Сравнение проанализированных подписей (де)мотиваторов показало, что ценность души в них раскрывается, во-первых, прямо, с помощью непосредственной оценки. Во-вторых, косвенно, путем:

⁶⁸ Ни высокая степень интеллекта, // Ни воображение создают гения. Любовь - это душа гения., <http://motivators.ru/node/27092>; Мудрость, Любовь и Сострадание // Наличие этих чувств возрождают душу снова и снова..., <http://motivators.ru/node/48922> (доступ 17.10.2017).

- описания избранных особо ценных для человека функций;
- раскрытия ценностной значимости души через другие ценности;
- «сцепления» души с другими ценностями (скажем, с сердцем) вплоть до превращения в них, например, в золотые слитки (в Д);
- выявления корреляций между душой и другими ценностями, скажем, эстетическими (внешностью в Д и М), христианскими, например, спасением самой души (в Д) и спасением мира красотой души (в М) и др.;
- непрямого обращения внимания на ценные качества души. Например, на ее неизолированность, т. е. склонность к открытости, являющейся коммуникативной ценностью (Mellibruda 2003: 118–121), указывает представление открывающегося/закрывающегося атрибута души (дверь в Д, окно в М);
- экспонирования ряда ценных характеристик и умений души (силы, бессмертия, наличия красоты, стремления к другому человеку, объективации в музыке и поцелуе, умения летать и петь);
- написания слова Душа с прописной буквы (в 5 Д и в 3 М), что говорит об уважительном отношении к ней и подчеркивает ее важность, ценность для человека.

Ослабление и обесценивание души не означает ее сведения к чему-то ординарному и незначительному. Даже в подписи *Душа не ж*па...* (см. сноску 54) душа не банализируется, а лишь критикуется, правда, вульгарным образом.

На основании всего сказанного можно составить модель аксиосреды⁶⁹ души, представленную в (де)мотиваторах. Она охватывает все ценности, выраженные прямо или косвенно, положительные и отрицательные, неинструментальные и инструментальные⁷⁰. Отнесение ценностей к определенному типу происходило с опорой, в основном, на типологию ценностей, предложенную Ядвигой Пузыниной (Puzynina 1992: 29-43).

⁶⁹ Еще Карл Ясперс писал, что понимание таких элементов как «представления, образы, символы, потребности, идеалы» есть «понимание той среды, в которой живет душа» и что «только такое понимание открывает путь к постижению души как таковой» (Ясперс 1997). Аксиосреда же – одна из составляющих этой среды, охватывающая разнообразные ценности: высшего и низшего порядка, положительные и отрицательные.

⁷⁰ Причисление отдельных ценностей к конкретному типу может вызвать вопросы – например, любовь некоторыми учеными относится не к эмотивным ценностям, а к гедонистическим (Gajda 2009: 33), что объясняется наличием разнообразных типологий, иерархий ценностей (Kurczab 2012: 12), а также особенностями их интерпретации и понимания разными исследователями.

Таблица 20.2. Сводная модель аксиосреды души на основании
(де)мотиваторов

ПОЛОЖИТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ		
ТИП ЦЕННОСТЕЙ	В ДЕМОТИВАТОРАХ	В МОТИВАТОРАХ
ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ	знающая сущность, вечное сознание, свобода мысли	ум, интеллект, мудрость, книга, решение вопросов, воображение, гений
ЭСТЕТИЧЕСКИЕ	<i>красота, внешность</i>	
	роза, бутон цветка, эталон, цвет, форма, вкус	косметика, простота
ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ	музыка	
	— — —	песня, искусство, художник, холст
ЭТИЧЕСКИЕ	прощение	достоинство, добродетель, величие, доброта, добро, лучшие качества, доверие, чистота
ЭМОТИВНЫЕ, (ЭМОТИВНО-) ОТНОШЕНЧЕСКИЕ	радость	
	вдохновение, слезы	чувства, любовь, дружба, близость, счастье, крылья (душевный подъем), окрылять, нежность, сострадание, восхищение
ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЕ, ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ	<i>умение летать, петь</i>	
	умение плакать	парить, молчание, порывы (души)
ЭКЗИСТЕНЦИ- О-НАЛЬНЫЕ	<i>бессмертие, свет, жизнь, смерть, время, пробуждение, люди, Ты</i>	
	вечность, сон, забытие, полет (как выражение свободы), переселение в разные тела, бестелесность, родина, Земля, друзья, братан, временные вещи, переселение души, судьба, все сущее, лань, влюбленные, восемь часов утра	человек, женская (душа), мир (в т. ч. внешние ориентиры), теплые страны, воздух, солнце, сиянье, звезды, светлячки, огонь (согреть, разжечь душу), тепло, покой, повседневность
КОММУНИКАТИВ- НЫЕ	<i>слова, неизолированность</i>	
	понимание	— — —
ОБЩЕСТВЕННЫЕ	современное общество	— — —
ГЕДОНИСТИЧЕСКИЕ	поцелуй	
	— — —	что-то приятное

ВИТАЛЬНЫЕ	тело, сила, рука	
	части тела: лицо, губы, глаза, бюст, ж*па, «груда мышц», третий размер (бюста); тело как «мешок из кожи, набитый мясом и костями»; защитник, пластическая операция, равновесие	части тела: сердце, рот, волосы, уши; вес
БЫТОВЫЕ	бытовые условия (погода), дом	
	деньги, золотые слитки, (входная) дверь, безлимитный Интернет, оптовый клиент, VISA, проверки, скрипач, струны, дорога, овца, кошелек, вкладчик, прок, добыча, обстоятельства	платье, окна, повседневность
ХРИСТИАНСКИЕ	спасенье	
	рай, экзорцизм, индульгенция, Творенье, Дух	ангел, возрождение
ОТРИЦАТЕЛЬНЫЕ ЦЕННОСТИ		
ПОЗНАВАТЕЛЬНЫЕ	----	----
ЭСТЕТИЧЕСКИЕ	сорняк	----
ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ	----	----
ЭТИЧЕСКИЕ	обман, женщина	----
ЭМОТИВНЫЕ, (ЭМОТИВНО-) ОТНОШЕНЧЕСКИЕ	страх, обида	
	ненастья	печали
ДЕЯТЕЛЬНОСТНЫЕ, ПОВЕДЕНЧЕСКИЕ	причинение вреда (нагадить/ плюнуть в душу), справление нужды, дерзость, позерство, жестокость, ошибки	заботы
ЭКЗИСТЕНЦИ-О-НАЛЬНЫЕ	холод	
	одиночество, нищий, чуждость (чужая душа), пустота (души)	----
КОММУНИКАТИВ-НЫЕ	крик	пустословие
ОБЩЕСТВЕННЫЕ	Афган, Чечня, гот	----
ГЕДОНИСТИЧЕСКИЕ	----	----
ВИТАЛЬНЫЕ	болезнь, рана, ушибы, мертвый взгляд, слабость	----
БЫТОВЫЕ	ненавистная работа, водка	бытовые условия (тучки в небе)
ХРИСТИАНСКИЕ	огонь инквизиции, дьявол	----

Как видим, больше отрицательных ценностей представлено в Д, что отвечает их традиционно главному заданию – демотивировать. Общими отрицательными ценностями в аксиосредах Д и М являются только страх, обида и холод. Если речь идет о положительных ценностях, то аксиосреды не имеют точек соприкосновения на уровне этических, познавательных и общественных ценностей.

20.15. Выводы

В избранных традиционно оформленных Д и М, несмотря на общие моменты, ценность души высвечивается в соответствующих демотивирующих и мотивирующих руслах. Этому способствует как визуальное обрамление, так и содержание подписи, где раскрывается ценность души, погруженной в конкретную аксиосреду.

Обращение авторов мемов к анонимизированным высказываниям известных деятелей о душе, в которых они (авторы мемов) нашли смыслы, отвечающие их миропониманию, и «облачение» этих высказываний в аттрактивную – меметическую – форму явилось, среди прочего, своеобразным барьером, не допустившим до банализации концепта *душа* в целом. Более того, (де)мотиваторы, благодаря ориентированности подписей на душу как духовную непреходящую ценность, экспонированию ее значения и предназначенности мемов для неограниченного круга адресатов, вполне способны стать (в определенной мере) своеобразным ориентиром в ходе становления мировоззренческих установок и ценностных ориентаций у некоторых читателей, прежде всего, представителей более молодого поколения.

20.16. Продолжение исследований

Перспективным представляется рассмотрение особенностей объективации аксиологического концепта *душа* в нетрадиционно оформленных (де)мотиваторах и других, в т. ч. зарубежных, (не)креолизованных мемах прежде всего в сравнительно-сопоставительном аспекте. Продолжение исследований видится также в сравнении этих особенностей со спецификой представления ценности души в малых фольклорных формах (поговорках, частушках и др.). Все это позволит расширить представления как об аксиологической значимости души, так и о ее аксиосфере.

Библиография

- Бахтин Михаил, 2000, *Автор и герой. К философским основам гуманитарных наук*, Санкт-Петербург: Издательство «Азбука».
- Бугаева Ирина, 2011, *Демотиваторы как новый жанр в Интернет-коммуникации: жанровые признаки, функции, структура, стилистика*, с. 147–158, <http://www.rastko.rs/filologija/stil/2011/10Bugaeva.pdf> (доступ 01.10.2017).
- Быховская Ирина, 2000, *„Nostosomatikos”: аксиология человеческого тела*, Москва: Эдиториял УРСС, https://vk.com/doc115091650_446528081?hash=e44648887570e008f8&dl=6c34b08elf74f9a305 (доступ 13.10.2017).
- Гончаров Сергей, 2011, *Логико-категориальное мышление. Часть 3. Аксиология мышления*, Екатеринбург: РГППУ, http://www.rsvpu.ru/filedirectory/3468/Goncharov_Logiko_3.pdf (доступ 13.10.2017).
- Даренский Виталий, 2016, *Смерть как ценность культуры*, с. 62–73, <http://docplayer.ru/72709925-Smert-kak-cennost-kultury.html> (доступ 25.03.2018).
- Сергеева Лариса, 2003, *Проблемы оценочной семантики*, Москва: Издательство МГОУ.
- Степанов Юрий, 2001, *Константы: словарь русской культуры*, Москва: Академический Проект.
- Толстая Светлана, 2015, *Образ мира и ритуал*, Москва: Русский фонд содействия образованию и науке, <https://www.livelib.ru/book/186513/readpart-obraz-mira-v-tekste-i-rituale-svetlana-tolstaya/~11> (доступ 16.10.2017).
- Черкашина Элина, 2007, *Вербализация концепта «сон/dream» в русской и английской культуре. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата филологических наук*, Ставрополь: СГУ, <http://cheloveknauka.com/verbalizatsiya-kontsepta-son-dream-v-russkoy-i-angliyskoy-kulturah> (доступ 13.10.2017).
- Ясперс Карл, 1997, *Общая психопатология*, <http://padabum.com/d.php?id=15937> (доступ 03.11.2017).
- Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Gajda Janusz, 2009, *Antropologia kulturowa. Wprowadzenie do wiedzy o kulturze*, Kraków: Oficyna Wydawnicza „Inpuls”.
- Grzenia Jan, 2006, *Komunikacja językowa w Internecie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kopciuch Leszek, 2009, *Pieniądz a wartość*, <https://leszekkopciuch.wordpress.com/pieniazd-a-wartosc/> (доступ 13.10.2017).
- Kudlińska Halina, 2014, *Demotywator jako nowy gatunek dyskursu 2.0*, „Teksty drugie. Nośnik jest przekazem”, № 3/2014, с. 313–334.
- Kurczab Henryk, 2012, *Z problemów wartości i wartościowania*, „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Rzeszowskiego. Seria Filologiczna. Dydaktyka 7”, № 72/2012, с. 7–37, http://ifp.univ.rzeszow.pl/dydaktyka/dydaktyka_7/Henryk_Kurczab_dydaktyka_7.pdf (доступ 03.11.2017).

Mellibruda Jerzy, 2003, *Ja – Ty – My. Psychologiczne możliwości ulepszania kontaktów międzyludzkich*, Warszawa: Instytut Psychologii Zdrowia, Polskie Towarzystwo Psychologiczne.

Puzynina Jadwiga, 1992, *Język wartości*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Śliz Agnieszka, 2014, *Demotywator – emblemat kultury uczestnictwa? (wokół problemów definicyjnych memów oraz memów internetowych)*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, LVII, № 1 (113), Łódź: Łódzkie Towarzystwo Naukowe, c. 151-165.

The value of the human soul as reflected in (de)motivational posters

Summary

The emergence of the Internet as a new space of communication fostered the development of new types of interpersonal communication. Some of them involve the use of new types of messages, such as hybrid texts, which include (de)motivators. This memetic genre has significantly evolved since it first appeared; the original binding pattern, which limited the message to a slogan and an explanatory comment, came to be replaced by functionalities that enabled the users to freely construct the textual content of motivators. One result of this novelty has been the development of the axiological function of (de)motivators, consisting in the expression of axiological positions, including axiological orientations. Determining the specificity of the representation of the soul in (de)motivators requires considering how the authors of memes perceive its value. To this end, it is necessary to examine the basic features of the concept of the soul, its place in the inner world of man and its importance in the external world. We also have to compare this concept with other categories and values indicated by the authors of memes. The results of the analysis and the comparison of the concept of the soul with the indicated (and other) concepts reveal a specific perception of the soul and its value by the authors of (de)motivators, and the differences between its representation from the demotivational and motivational perspective.

Keywords: demotivators, motivators, value of the soul, functions of the soul, evaluation of the soul, depreciation, axiosphere of the soul.

Rozdział 21

Македонската душа и душата во македонскиот јазик

Виолета Николовска

Универзитет „Гоце Делчев“, Штип

Веселинка Лаброска

Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“,
Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје

Апстракт

Во трудот се прави дистинкција помеѓу метафоричното значење *душа на народот* кое имплицира етнолошки согледувања и поимот *душа* како компонента на животот. За таа цел консултираме соодветна филозофско-етнолошка литература и правиме анкета помеѓу студентите од Универзитетот „Гоце Делчев“ од Штип и „Универзитетот во Тетово“ од Тетово. Прашањето на кое бараме одговор е: „Што е, според вас, суштината на поимот *душа*?“. Ќе се задржиме на вредностите што на поимот *душа* му ги придаваат нашите испитаници. Во трудот ќе се осврнеме и на етимологијата на лексемата *душа*, нејзините семантички карактеристики и на лексемата *душа* како компонента на фразеолошки изрази.

Клучни зборови: душа, народ, диши, жив, значење, фразеолошки изрази, анкета, теологија.

За душата во православната теологија зборува Св. Максим Исповедник, светител од крајот на 6 век, средината на 7 век (Преподобни Максим Исповедник 2008)¹. На прашањето кој е критериумот за разбирањето на душата, тој одговара дека душата не се спознава сама по себе, туку според нејзините пројави. Она што се спознава духовно, не може да биде спознаено само по себе, туку врз основа на надворешните, сетилни пројави што спаѓаат во областа на нештата што се спознаваат со сетилата; духовното се спознава врз основа на она што му е спротивно, врз основа на сетилното. Душата прима спротивни состојби, иако не отстапува од својата природа. Во неа можат да се видат и праведност и неправедност, храброст и плашливост, целомудреност и невоздржливост, состојби кои се спротивни една на друга. Св. Максим Исповедник за душата вели дека е суштина, аргументирајќи го ова тврдење со фактот дека својството на суштината се изразува во фактот дека има способност да прима состојби кои се спротивни една на друга, а судејќи според погоре спомнатото, тоа е својствено и на душата. Душата се наоѓа во телото. Но таа не е телото, таа е бестелесна. И, ако се храни, таа не се храни телесно, како што се храни телото, туку се храни бестелесно, затоа што се храни со збор и со мисла. Душата е разумна. Како доказ, авторот на трактатот го наведува фактот што душата сама пронашла вештини кои се корисни во животот (во фуснота, преведувачот грчкиот израз *τας τεχνας* го дообјаснува со уметности, занаетчиски вештини, наука). Вештините се откритие на душата, па според тоа душата е разумна. Душата е разумна и со оглед на тоа што нашите сетила сами по себе не се доволни за поимање на нештата. На прашањето што е душа, Св. Максим Исповедник одговара суштина бестелесна, разумна, која живее во телото, причина (срп. саузрок) на животот. На прашањето што е ум (*νοус*) одговара дека тоа е дел на душата кој е најчист и разумен за согледување на нештата и на она што е веќе доживеано (преку органите на сетилата). Чувствувањето (срп. осећање) е орган на душата, сила на сетилата што е во состојба да прима впечатоци од надворешните нешта. Духот (*πνεύμα*) е суштина без форма, која му претходи на секое движење.

Душата е она што живо, душата е живот (оттука и граматичката карактеристика одушевено, при падежната промена на некои именки), а она што е живо, има здив, дише. Во оваа смисла се дефинираат и значењата на лексемата душа во етимолошките речници.

Според етимолошките речници потеклото на зборот *душа* е од зборот *дух*, односно *здив*: „Pslovan. **duša* ‘dih, sapa’ i ‘duša’ je sorodno s pslovan. **duxъ*, sloven. *duh*, pslovan. **duxati* ‘dihati’... Prvotni pomen je * ‘dihanje’, pomenski prehod v ‘duša’ temelji na dejstvu, da je dihanje najočitnejši znak življenja, prisotnosti duše v telesu. Tudi latinski *anima* ‘duša’ je izpeljano iz ide. korena **h₂anh₁*- ‘dihati’, iz katerega je sloven. *vohati* in sorodno.“ (Snoj 2009: 129); ...

¹ Делото, еден вид трактат, во превод од грчки јазик, со белешки и од латински изворник, е напишано пред повеќе од 1300 години. <https://svetosavlje.org/o-dusi>, преземено на 9 јуни 2017.

а истото толкување го најдовме и кај Скок: „Prvobitno značenje bilo je apstraktum »dihanje, životna sila«. ... Odatle se iskristalizirao termin prema lat. *animus/anima* i gr. ψυχή (od glagola ψύχω »hauche«)... (Skok 1971: 373).

Какви се аксиолошките вредности што говорителите на македонскиот јазик му ги придаваат на поимот душа? За да одговориме на ова прашање консултиравме толковни речници на македонскиот јазик и спроведовме анкета меѓу 70 студенти од два универзитета во Македонија: Универзитетот „Гоце Делчев“ во Штип и „Универзитетот од Тетово“ во Тетово. Анкетата беше спроведена во месеците април и мај во 2017 година. Студентите беа од студиските групи за македонски јазик на филолошките факултети на двата универзитета, од студиската група за германски јазик од Филолошкиот факултет на Универзитетот во Штип, како и од Факултетот за новинарство и односи со јавноста, исто така при Универзитетот во Штип.

Од одговорите на анкетата на прашањето „што е, според вас, суштината на поимот душа?“ може да се изделат две главни линии на одговарање: христијанското толкување за бесмртноста на душата и етичкото разбирање – на човек со (добра) душа наспрема човек без душа (зол, немилосрден, несожалив): нешто невидливо што постои во секој од нас; Душата е тоа кое во текот на смртното воздишување го напушта телото. Душата живее по смртта; Душа е нешто невидливо. Секому му се има случено да го „боли душата“², да се чувствува разочарано и да го мачи нешто; Душата е внатрешниот невидлив дел од човекот во кој се наоѓа духовниот живот со сите негови психички карактеристики (свест, емоции); За душата се смета дека тежи околу 15 грама, има форма на мало привидение (силуета), и по нејзиното напуштање на телото, доаѓа и до прекин на животот; Душа, внатрешен дел на човекот (невидлив) во кој се наоѓаат карактеристиките на човекот; Животот трае додека имаме душа во нас. Животот секој си го живее на свој начин, а душата на секој човек е различна; За мене душа претставува невидлива обвивка на човековото тело, која исто така струи и низ него, низ неговите артерии и вени. Во душата тлеат сите човекови богатства, добрини и болки. Душата е онаа која ни го оживеала нашето тело при нашето создавање и прва која не напушта при нашата смрт. Душата е основна потребна вредност за да живее кое било живо суштество; Што значи зборот душа? Човек со душа – добар човек. Човек без душа – лош, зол човек. Душа – внатрешна убавина. На пример, за некој кога велиме има ангелско лице, но нема душа! Душа, исто така велиме и на нешто мало, нешто што ни е мило. Пр. Леле колку е душа! Според мене зборот душа претставува нешто добро, совесно, пр. Човекот има памук душа, тоа значи дека тој човек е многу добар, со добро срце и душа; Душата во најголем број случаи го претставува карактерот на една индивидуа. Дали е добар односно зол, праведен односно неправеден итн. Кога сме кај другото значење на душата, т.е. духот, овој

² Спознавање на душата според нејзината пројава.

пат гледано од аспект на душа на покојник, душата т.е. духот претставува ангел, бранител на тоа тело. Ги објаснуваме карактеристиките или однесувањата на еден човек. Добра душа, лоша душа итн. Студентите пишуваат и за карактеристики на душата, за страдање на душата, во согласност со наведените два вида одговори. Тие душата ја поврзуваат со внатрешниот живот: емоциите, карактерот, особините на личноста, начинот на однесување. Во некои од одговорите се дадени следниве особености како одлики на душата: емпатија, сочувство, љубов, грижливост, љубезност, човечност: Душа, според мене, претставува апстрактен поим, присуство на човечност, емпатија, сочувство, љубов, грижливост, љубезност итн. Кога се вели дека некој има душа тоа значи дека го чува и негува внатрешното добро во него, не постои само како антропоморфно битие чие срце чука, туку како човек во вистинска смисла на зборот. Присуството на душа претставува дека некој живее, дека не ја доживеал смртта пред смртта³. Имавме и некои поетски одговори кои ни ја стоплија душата: Душа е нешто со коешто секое утро се будам, топлина во мене, нешто што е позитивно, неодоливо и пријатно; Во душата тлеат сите човекови богатства, добрини и болки...; Душата е мека и нежна. Таа е како цвеќе, бидејќи ако не се полева со доброто и со богатството кое го прави животот среќен, таа ќе се исуши; Душата е една светлина од која извираат само добри работи. Интересно, кај повеќе студенти по новинарство забележавме дека поконкретно од другите го разбираат и толкуваат поимот душа. За нив таа е олицетворение на сакан човек, на нешто мило, семеен живот, дури им асоцира и на партија (беа духовити): Вистинското значење на зборот душа и живот е она кога наутро ќе се разбудиме покрај оние кои премногу ги сакаме и кои премногу ни значат во животот, за кои сме спремни да им овозможиме сè во животот и да им направиме, што е во наша моќ, секако, за тие да бидат среќни и задоволни. Под зборот душа исто така се подразбира и хуманоста на човекот и волјата да се помогне на некој немоќен човек, со кое, со самата помош се чувствуваме премногу убаво и душата ви се чувствува исполнета со добрината што сте ја направиле; Душа, збор со огромно значење за мене, кој асоцира на нешто најубаво, најмило, на среќа, радост, љубов, внимание. Збор кој изразува позитивни чувства кај сите луѓе; За мене живот е СДСМ, а душа е Зоран Заев. Да живее Зоки!; За живот во Македонија, Амди Бајрам и коалиција за подобра Македонија!; За живот во Македонија, цигарите да поевтинат! Да живее Заев!⁴

³ Да се доживее смртта пред смртта, според христијанското учење, значи човекот да живее во смртен грев. Гревот е смрт, и оној што живее во смртен грев ја вкусил смртта уште за време на животот. Тоа не значи дека човекот може да живее безгрешно, туку дека треба постојано да живее во покајание.

⁴ Последниве одговори на анкетата, со политичка конотација, можеби беа индицирани од актуелната предизборна ситуација во Македонија, но и од тоа што истовремено ги анкетиравме истите студенти за аксиолошката вредност на поимот живот. Предизборниот слоган на една од двете најголеми политички партии во Македонија беше *За живот во Македонија!*

Едно од основните лингвистички прашања меѓу филозофите и лингвистите од почетоците на лингвистичките истражувања кои датираат од многу дамнешни времиња е прашањето зошто постојат различни јазици, колку тие меѓу себе се слични или различни и како во јазикот е концептуализирана стварноста во која живееме. За ова прашање со повеќе или помалку успех се обидувале да пишуваат уште античките филозофи (од зачетоците на науката за јазикот во стара Кина, Индија и Грција), па потоа филозофите од средниот век во нивните филолошки и филозофски трактати, сè до познатиот *Weltanschauung* на Вилхелм Хумболт и најновите когнитивни гледишта за јазикот [Пандев 2013: 35]. Едно од сознанијата до кое дошле некои од лингвистичките теории е поимот за *јазичен релативитет* (како антипод на поимот за *јазични универзалии*). Различните јазици се одраз на културното, физичкото и општественото опкружување на јазичната заедница, тие се одраз на нејзиното искуство и на нејзините вредносни системи. Во таа смисла и во нашево истражување покажуваме какво значење носи македонскиот збор *душа*, т.е. каков е концептот за овој збор, изграден во македонскиот јазик како словенски јазик, но во специфично балканско опкружување.

Во толковните речници на македонскиот јазик, именката *душа* ги има следниве значења: 1. Целокупност на чувствата, свеста и на карактерните особини на човекот, сп. дух. 2. нематеријалното начело на животот на човекот кое по смртта го напушта телото. 3. човек, член на семејство, жител. *Во едно село живееле по триесетина души. Во селото одвај останале стотина души.* 4. (прен.) Тој што е главен двигател на нешто. *Душа на организацијата.* (според ТРМЈ⁵ I: 560) односно: 1. спиритуалниот или нематеријалниот, често нарекуван и бесмртен дел од човекот. 2. моралната, чувствената или интелектуалната природа на човекот: *ти навистина немаш душа.* 3. човек, индивидуа: *немаше жива душа.* 4. најважен или највлијателен дел: *тој е душата на тимот.* 5. човек со пријатни особини, сакан, обожаван или пријатен човек, добричина: *тој е вистинска душа, душа си.* 6. диал. здив. (според Мургоски 2011: 290-291).

Последното значење во речникот на 3. Мургоски, со ознака дека е дијалектно е всушност поврзано со значењето на *душа* како 'спиритуален дел' бидејќи според народните сфаќања душата излегува од телото со последниот здив на човекот пред смртта, па затоа зборот *здив* во дијалектите се поистоветил со *душата*.

Она што треба да го бараме како специфично во семантиката на оваа лексема во македонскиот јазик можат да бидат и нејзините преносни значења. Бидејќи метафората како процес на имажинација игра централна улога во процесите на формирањето на значењето, когницијата и разбирањето, а сето

⁵ Толковен речник на македонскиот јазик, Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“, Скопје (види: Користена литература).

тоа потоа се пресликува во семантичкиот опфат на лексемите и нивните контекстуални можности во одделните јазици, ние овде ќе се задржиме и на метафоричните значења на лексемата *душа*. Со какви метафорични значења се употребува оваа лексема ќе видиме од фразеолошките изрази во кои е употребена, како и од пошироките контексти во кои оваа лексема ја среќаваме во електронските медиуми.

На гледиштето за душата како извор на добри работи, кое го сретнавме во одговорите на анкетираниите студенти, се надоврзува ставот на говорителите на македонскиот јазик дека кога „човекот нема душа“ станува лош! Во еден краток расказ на младата македонска писателка Ивана Костовска со наслов *Збор, два околу душата* поентата на раскажувањето е во тоа дека кога луѓето немилосрдно газат по нејзината душа и ја земаат, тогаш таа станува лоша! (Костовска 2017: 19). Ова гледиште за душата како „место“ каде што се чуваат сите позитивни човекови карактерни особини е одразено и во повеќе македонски фразеологизми или изведенки. Ќе ги истакнеме следниве: *тој е вистинска душа*, *душа си* (Мургоски 2011: 290-291), или *душа човек* (Димитровски и Ширилов 2003: 291), *душичка*, *душиче*, *има душа* – има милост, сожалување (TRMJ I: 560) наспроти *тој нема душа*, *тој е бездушник* (TRMJ I: 107), *тој ми ја изеде душата*, *душовадец*, *душовадник* и сл. (TRMJ I: 562). Душата некому може да му биде *ситна (душа)* – човекот да биде скржав, неемпатичен, ситничав⁶; *продадена (душа)* – човек да е во состојба да направи нешто неморално од интерес; *црна (душа)* – 1. ако е човекот лош, 2. ако е човекот измачен. Некои од фразеологизмите што ја содржат компонентата *душа* изразуваат различни значења: *земе душа* – 1. убие (некого), 2. се одмори, си отпочине; *душата му излезе* – 1. умре; 2. многу се измори од нешто; *му ја извади душата* – 1. убие некого, 2. измачи некого. *Душата се дава* – кога нешто премногу се сака. Кога нешто многу се сака, тогаш тоа се сака и *од дното/длабините на душата*. *Некој греши душа* – кога прави нешто неморално, некој грев, обично во однос на некого. Оној што е на умирање, се бори со смртта *бере (збира) душа*, *на врв игла му стои душата*; *му дошла душата во забите* (2. многу се изморил, исцрпил). *Душата може да гори* (за некого или за нешто, или поради нешто), а кога ќе се случи нешто што ќе го смири човека (со Бога, со ближните или кога ќе му олесни поради нешто) – *душата му доаѓа на место*. *Душата му се (на)полни* – кога човек е среќен поради нешто. Душата е човековата суштина која може да се отвори или затвори: *отвори душа некому* – му се довери, му се исповеда. Во оваа смисла и се разликува *отворен човек* наспрема *затворен човек*.

За душата како израз на животот на човекот ги истакнуваме следниве фразеологизми: *Бере душа* – на умирачка е. *Душата му излезе* – умре. *Испишти душа* – умре, *Рани душа да те слуша* – да се биде здрав, треба добро да се храниме. (TRMJ I: 560), итн.

⁶ Според Велковска (2008: 156) – ситна душа – ништожен човек со тесни погледи.

Фразеолошки изрази со значење душа како човечка индивидуа се следниве: *Нема жива (крстена) душа; една душа, една круша/една душа, една гуша* – сам човек полесно се грижи за себе и др.

Фразеологизмот *на мртвите за душа, на живите в гуша* го изразува православниот обичај да се прави милостина за душата на умрениот, најчесто во вид на раздавање храна.

Како што може да се види, во фразеолошките изрази што го содржат концептот душа доаѓа до израз христијанското сфаќање за душата како извор на животот: *испушти душа; бере душа; земе душа; на мртвите за душа, на живите в гуша*. Душата е метафора за доброто во човекот: *има душа* наспрема *нема душа* и душата, како негов најсуштински дел го персонифицира самиот човек: *нема жива душа; една душа, една гуша*.

Метафорично, концептот душа го среќаваме во уште еден израз – *душата на народот*. Синтагмата *душата/ духот*⁷ *на народот* ја најдовме во неколку контексти:

- Во орото „Тешкото“⁸ е вткаена „душата“ на народот... за тоа поетот говори во петтата строфа. Болката од вековните ропства е испреплетена со мечтите за „радосна челада, за слободен свет.“⁹
- Со замирање на хуморот, замира и духот на народот (наслов на статија во весник, посветена на присуството на хуморот во општеството: во медиумите, во уметноста, на улицата).¹⁰
- Јазикот е единствен автентичен израз на душата на народот.¹¹
- Христијанската етичка духовност кај Г. Прличев е во конзистентна сплотеност со народното евангелие кое извира од душата на народот (народносното осознавање, профилирање на демократскиот корпус и македонската духовна преродба. Етичка преокупација на Прличев е Христовото евангелие, а негов етички идеал – Христос).¹²
- Иванов: Јазикот е душата на народот (МТВ 1 | 2014): Јазикот е клучот за разбирањето на културата, традицијата и светогледот на еден народ, на неговото минато, сегашност и иднина. Јазикот е душата на народот.
- Здраво! Нова сум на форумов и ми треба состав на тема „Светот во кој живеам“ и „Јазикот и верата се душата на народот“. Фала однапред :).¹³

⁷ На мислење сме дека во овој контекст не се прави разлика помеѓу дух и душа како што се прави во теолошки и философски контекст.

⁸ Од познатиот македонски автор и лингвист Б. Конески.

⁹ Википедија (пристапено на 30.05.2017); [https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%BE%D1%82%D0%BE_\(%D0%BF%D0%B5%D1%81%D0%BD%D0%B0%CE904b5971d3](https://mk.wikipedia.org/wiki/%D0%A2%D0%B5%D1%88%D0%BA%D0%BE%D1%82%D0%BE_(%D0%BF%D0%B5%D1%81%D0%BD%D0%B0%CE904b5971d3)

¹⁰ <http://www.novamakedonija.com.mk/NewsDetail?title=&id=9affe0a1-974d-4920-bbd2-ce904b5971d3> (пристапено на 30.05.2017).

¹¹ <http://makedonija.rastko.net/delo/12472> (пристапено на 30.05.2017).

¹² <http://makedonija.rastko.net/cms/files/books/504085838dd40> (пристапено на: 30.05.2017)

¹³ Maci-love ... <https://forum.femina.mk/threads/%D0%A1%D0%BE%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2%D0%B8.8261/page-24> (пристапено на 17.08.2017)

- Многу ми е мило што со заедничко ангажирање можеме да ја претставиме убавината на македонскиот народ и македонската трпеза која е многу богата и се пренесува од генерација на генерација. Таа ја претставува душата на народот и ја покажува убавината на Македонците, истакна директорката на Туристичката организација на Општина Вршац, Татјана Палковиќ. (наслов на статијата: *Македонската трпеза ја претставува душата на народот*).¹⁴

Според контекстите што ги сретнавме, душата на народот е синтагма која се однесува на некој начин на менталитетот на еден народ. Таа се манифестира преку фолклорот (музиката и народните танци), јазикот, верата, трpezата. Интересно е и тоа што помеѓу јазикот и душата на народот се поставува однос на идентичност: Јазикот е душата на народот. Оваа метафора ја искажува и Бенедето Кроче – „Јазикот е дух“ (според Пандев 2013: 44), а ја среќаваме и кај некои лингвисти, како на пример кај Хумболт: Јазикот е „специфична еманиција на духот на еден народ“, надворешен израз на една „внатрешна форма“ која открива одреден поглед на свет (според Ivić 1983: 39). Ако си дозволиме да изведеме една генерализација на значењата на контекстите во кои ја сретнавме синтагмата *душата на народот*, би можеле да кажеме дека тоа е менталитетот на еден народ. Секако, ова не значи дека сме прецизни при дефинирањето на семантичките особености на оваа синтагма, туку само дека сме се обиделе да приведеме едно прифатливо нејзино значење.

Повикувајќи се на Lakoff and Johnson (1980, 1999), Lakoff and Núñez (2000), Лангекер (Langacker 2010: 107) ја приведува тезата дека „A key insight emerging from cognitive linguistic investigation is the pervasive importance of metaphor in virtually every kind of mental activity, ranging from casual thought to artistic endeavor to intellectual inquiry“. Во таа смисла и синтагмата *душата на народот* ја гледаме како метафора во која душата е суштината што му дава живот на еден народ, персонифициран како едно тело составено од мнозина. Другата метафора која ја издвојуваме од контекстите што ги истражувавме е: *Јазикот е душата на еден народ*. Го нагласуваме присуството на определбата *еден*¹⁵ која имплицира дека различни народи имаат различни јазици, се разликуваат меѓу себе, се со *различни души*. Оваа наша констатација ја потврдува и фактот што на старословенски јазик, со лексемата *ѝзѝкъ* се означувал и јазик и народ (Угринова-Скаловска 1979: 168).

Нашиот прилог кон определувањето на аксиолошките вредности на концептот *душа* ќе го завршиме со цитирање на одговорот на еден од анкетираниите студенти – наивен, но сигнификативен: „Зборот душа е мал збор,

¹⁴ <http://www.niumiic.rs/%D0%BC%D0%B0%D0%BA%D0%B5%D0%B4%D0%BE%D0%BD%D1%81%D0%BA%D0%B0%D1%82%D0%B0-%D1%82%D1%80%D0%BF%D0%B5%D0%B7%D0%B0-%D1%98%D0%B0-%D0%BF%D1%80%D0%B5%D1%82%D1%81%D1%82%D0%B0%D0%B2%D1%83%D0%B2%D0%B0-%D0%B4/> (пристапено на 17.08.2017).

¹⁵ Неопределената замена *еден* која е маркер на субјективно неопределена синтагма.

но има големо значење.“ Токму тоа значење на концептот *душа* во македонскиот јазик ние се обидовме да го образложиме овде без тенденција тоа да биде целосно и исцрпно, но со мисла дека ги опфативме најсуштинските вредности на овој концепт како одраз на погледот на светот на македонскиот народ одразен преку јазикот.

Користена литература

- Велковска Снежана, 2008, *Македонска фразеологија со мал фразеолошки речник*, Скопје: Велковска С.
- Гушевска Лилјана, Веселинка Лаброска, 2016, *Македонско-полски паралели во фразеологијата*, „Гласник“ година 60, бр. 2, стр. 107-116.
- Димитровски Тодор, Ташко Ширилов, 2003, *Фразеолошки речник на македонскиот јазик*, том I, А-Ј, Скопје: Огледало.
- Костовска Ивана, 2017, *Феникс*. Скопје: Темпора веритас.
- Мурговски Зозе, 2011, *Толковен речник на македонскиот јазик*, Скопје: Филолошки факултет „Блаже Конески“.
- Пандев Димитар, 2013, *Опишта реторика*, Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ во Скопје, Филолошки факултет „Блаже Конески“.
- ТРМЈ I, Кирил Конески (ред.), 2003, *Толковен речник на македонскиот јазик А-Ж, том I*, Скопје: Институт за македонски јазик „Крсте Мисирков“.
- Угринова-Скаловска Радмила, 1979, *Старословенски јазик*, Скопје: Универзитет „Св. Кирил и Методиј“ – Скопје.
- Ivić Milka, 1983, *Pravci u lingvistici*, Ljubljana: Državna založba Slovenije.
- Jeffries Lesley, 1998, *Meaning in English*, Macmillan press LTD.
- Lakoff George and Mark Johnson, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Lakoff George and Mark Johnson, 1999, *Philosophy in the flesh. The embodied mind and its challenge to Western thought*, New York: Basic Books.
- Lakoff George and Rafael E. Núñez, 2000, *Where mathematics comes from. How the embodied mind brings mathematics into being*, New York: Basic Books.
- Langacker Ronald W., 2010, *How not to disagree. The emergence of structure from usage*, in: *Language usage and language structure* eds. Kasper Boye and Elisabeth Engberg-Pedersen, Berlin and New York: De Gruyter Mouton. Trends in linguistics studies and monographs 213, p. 107-143.
- Skok Petar, 1971, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga prva А-Ј, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Snoj Marko, 2009, *Slovenski etimološki slovar*, Ljubljana: Modrijan.

The Macedonian soul and the lexeme *dusha* (soul) in the Macedonian language

Summary

In this chapter, a distinction is made between the metaphorical meaning of *the soul of a people*, which implies ethnological views, and the term *soul* as a component of life. For this purpose, we consulted relevant philosophical-ethnological literature and conducted a survey among the students of the Goce Delcev University in Shtip and Tetovo University, asking “What is, according to you, the essence of the soul?”. Focusing on the values which are ascribed to the word *soul* by our respondents, we also take a look at the etymology of the lexeme *dusha* ‘soul’, its semantic characteristics and its role as a component of idioms.

Keywords: soul, people, breathe, alive, meaning, idioms, survey, theology.

Część trzecia

Dusza w języku i kulturze
tradycyjnej – w folklorze, obrzędach,
rytuałach i wierzeniach

Rozdział 22

Miłosierdzie – przepustka duszy do nieba. Boski i ludzki wymiar miłosierdzia – w ujęciu etnolingwistycznym

Ewa Masłowska

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Streszczenie

Analiza tekstów kultury ludowej wskazuje na dwa odmienne systemy aksjologiczne, które kształtowały koncept MIŁOSIERDZIA z perspektywy boskiej i ludzkiej. Ludzki wymiar MIŁOSIERDZIA opiera się na współczuciu dla krzywdy ludzkiej, poczucia solidarności z ofiarą, co znajduje wyraz w obiegowych sądach o sprawiedliwych karach, jakie spadają na winowajców za życia oraz obciążają ich dusze po śmierci. Natomiast z boskiej perspektywy skalę grzechu wyznacza pokuta oraz wiara w boskie miłosierdzie, które góruje nad sprawiedliwością ludzką i dopuszcza całkowite przebaczenie win. Ilustrację dla boskiego wymiaru miłosierdzia stanowią stereotypowe motywy w ludowych narracjach o cudownych objawieniach, aktach mowy (ostrzeżeniach, nakazach przekazanych wybranym osobom przez Matkę Boską), rytuałach (odpustach, pielgrzymowaniach do miejsc świętych, peregrynacji cudownego obrazu „Czarnej Madonny” itp.).

Prześledzenie ścieżek kognitywnych przebiegających między pojęciami kontekstowo powiązanymi (na zasadzie opozycji i bliskości), współtworzącymi ciągi semantyczne: *dobroć > życzliwość > solidarność > współczucie > miłosierdzie; grzech/krzywda – kara – pokuta – wybaczenie – miłosierdzie; miłość > miłosierdzie > łaska > błogosławieństwo; opatrność > miłość > cierpienie, współczucie, litość > miłosierdzie > ofiara > zbawienie* pozwala na precyzyjniejsze określenie struktury pojęcia opartego na wartościach, które je ukształtowały, jak też miejsca, jakie zajmują na skali plus-minus zależnie od przyjętej perspektywy.

Słowa kluczowe: miłosierdzie, dusza, aksjologia, folklor, sprawiedliwość, grzech, etnolingwistyka.

22.1. Miłosierdzie z perspektywy etnolingwistycznej

Problemem badawczym jest konceptualizacja pojęcia Miłosierdzia zawarta w obu kodach – językowym i kulturowym. Biorąc pod uwagę odmienny sposób kształtowania się i funkcjonowania znaczeń na poziomie języka i kultury (Толстая 2015: 325–237) – ujęcie etnolingwistyczne spinające dwa sposoby percepcji świata (Chlebda 2012) – stwarza możliwość kognitywnego opisu badanego konceptu rozumianego jako mentalny twór o charakterze narodowo-specyficznym, zawierający całokształt dotyczącej go wiedzy. Do analizy materiału wykorzystane zostanie instrumentarium badawcze lubelskiej szkoły etnolingwistyki kognitywnej¹: pojęcia językowego obrazu świata, etymologii, stereotypu, definicji kognitywnej, punktu widzenia wraz z perspektywą interpretacyjną, profilowaniem (Bartmiński 2006a, 2006b, 2008, 2009; Bartmiński, Niebrzegowska 1998; Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2004).

Etnolingwistyka kognitywna (wg szkoły lubelskiej) dane językowe interpretuje w kontekście kulturowym, badając zawartą w nich treść w aspekcie sposobu postrzegania i oceny rzeczywistości przez badaną grupę społeczną/wspólnotę narodową. Analiza etnolingwistyczna ukierunkowana jest na podmiotową rekonstrukcję wspólnej dla danej społeczności wiedzy o świecie, w różny sposób zwerbalizowanej (językowy obraz świata), którą da się sprowadzić do zespołu sądów o rzeczywistości (stereotyp), zawartych tak w samej strukturze języka (etymologii, słowotwórstwie, semantyce leksykalnej, symbolice, metaforyzacji, frazematyce, paremiologii), jak też w konotacjach i presupozycjach zawartych w tekstach folklorystycznych a wynikających z wierzeń, przekonań, a także zachowań i działań rytualno-obrzędowych, które łącznie współtworzą definicję kognitywną (Bartmiński 1998). Narracyjny charakter definicji ukazuje badane pojęcie wieloaspektowo, z różnych punktów widzenia podmiotu kreującego zależnie od intencji i sytuacji komunikacyjnej. Uwzględnienie tych parametrów pozwala na wyodrębnienie profilu znaczenia badanego pojęcia (Bartmiński 2014).

Ze względu na to, że celem artykułu jest antropologiczno-językowy opis miłosierdzia w kulturze ludowej, oparty w dużej mierze na tekstach folklorystycznych², do analizy wykorzystano również teorie scen i scenariuszy (Lakoff

¹ Założenia metodyczne tzw. „etnolingwistycznej szkoły lubelskiej” kształtowały się przez wiele lat w ramach interdyscyplinarnego konwersatorium „Język a kultura”, w którym uczestniczyli badacze z różnych ośrodków naukowych zarówno polskich, jak i zagranicznych. Efekty naukowych dociekań publikowane były w kolejnych tomach serii wydawniczych: tzw. „czerwonej serii” wydawnictwa Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, serii aksjologicznej pt. *Leksykon aksjologiczny Słowian i ich sąsiadów*, oraz tzw. „białej serii” „Język a Kultura” Wydawnictwa Uniwersytetu Wrocławskiego, a także na łamach czasopisma „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury” wydawanego przez Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej.

² Do analizy wykorzystano zwłaszcza materiał folklorystyczny zawarty w wielotomowym opracowaniu *Pieśń polska i muzyka ludowa. Lubelskie*, t. 1–5, Lublin 2012, red. Jerzy Bartmiński (dalej skrót Lubelskie), ze *Słownika stereotypów i symboli ludowych* (skrót SSiSL), z kartoteki Archiwum Etnolingwistycznego UMCS oraz z danych zawartych w monografiach etnologicznych i dialektologicznych.

2011: 282–283; Langacker 2009: 708–714) oraz narzędzia badawcze narratywistyki (Filar 2013, Trzebiński 2002). Ujęcie zdarzeniowe w układzie przyczynowo-skutkowym, uwzględniające „bohatera” jako dawcę lub biorcę aktu miłosierdzia, nadaje opisowi znaczenia bardziej dynamiczny, zdarzeniowy charakter oraz odsłania układ elementów składających się na motywację i cel jego działań w semantycznie powiązanych ciągach leksykalnych, np:

miłość > opatrność > łaska > błogosławieństwo > kara > wybaczenie > zbawienie duszy;
miłość > współczucie > litość > ofiara > zbawienie duszy;
dobroć > życzliwość > solidarność > współczucie > akt miłosierdzia;
grzech > krzywda > kara > pokuta > czyściec > wybaczenie > akt miłosierdzia;
wina > przeprosiny > wybaczenie > błogosławieństwo.

Chrześcijański rodowód *miłosierdzia* narzuca konieczność sięgnięcia do hebrajskiego źródłosłowu oraz ich greckich odpowiedników, by następnie prześledzić sposób adaptacji tego pojęcia w polszczyźnie ogólnej i w kulturze ludowej. Analiza ma na celu ukazanie przebiegu ścieżek kognitywnych łączących koncepty bezpośrednio powiązane z miłosierdziem, które w badanych tekstach współtworzą scenariusze dla aktów miłosierdzia. Ze względu na to, że jest to koncept złożony i aksjologicznie nacechowany, analiza semantyczna wymaga uwzględnienia szeroko pojmowanego kontekstu sytuacyjno-kulturowego, w jakim pojęcie to jest zakorzenione w zbiorowej pamięci. Ujęcie etnolingwistyczne stwarza możliwość synergii kodu językowego i kulturowego, umożliwiając zbadanie problemu w szerszej perspektywie. Usytuowanie miłosierdzia w aksjosferze duszy wynika z bezpośredniego związku przyczynowo-skutkowego, jaki łączy te pojęcia i pozwala na określenie miejsca, jakie miłosierdzie zajmuje w systemie wartości przypisywanych duszy.

22.2. Leksykalno-semantyczne podstawy chrześcijańskiego konceptu miłosierdzia

U źródeł chrześcijańskiego konceptu *miłosierdzia* leżą sceny ze Starego i Nowego Testamentu, obrazujące miłość Boga do ludzi oraz wszelkiego stworzenia, przejawiającą się w konkretnych działaniach. Czynną miłość (rozumianą jako *miłosierdzie*) okazywaną człowiekowi oddaje leksykalno-semantyczna sieć, zorganizowana wokół greckich rzeczowników oraz ich derywatów: *to eleos* (i czasownika *eleeo*), *hō oiktirmos* (i czasownika *oiktiro*) *ta splanchna*. Istotne dla dalszych rozważań wydają się zwłaszcza ich hebrajskie odpowiedniki wywodzące się od podstaw *ḥasad*, *ḥanan*, *raḥam* oraz znaczenia kontekstualnie powiązanych z nimi wyrazów (Romaniuk 1994: 7–13). Przebieg łączących je ścieżek kognitywnych ukazuje proces konceptualizacji złożonego pojęcia, jakim jest *miłosierdzie*. Sieć wzajemnych powiązań tworzą: hebr. *hesed* ‘wierna miłość’ ‘łaskawość’, ‘dobroć’ (odpowiednik gr. *eleos*), co w Biblii Hebrajskiej używane jest na okre-

ślenie relacji Stwórcy z człowiekiem, opartej na wiernej i odwiecznej miłości Boga względem podległego mu stworzenia, a w tłumaczeniu greckim oznaczało to 'szlachetne uczucia życzliwości, dobroci w stosunku do drugiego człowieka'. Natomiast czasowniki hebr. *hanan* 'obdarzać łaską', *riham*, *hamal* 'litować się', *niham* 'pocieszać' – były odpowiednikami gr. *eleeo*. Miłosierne współczucie wyrażane w grece przez czasownik *oiktirein* oraz pochodne *oiktirmos*, *oiktiro* 'ubolewanie z powodu nieszczęścia' ma odpowiednik w hebr. *šen*, a zwłaszcza *rašim* oraz jego derywacie *raḥamim* 'wnętrznosci', co w przenośni oznacza „łaskę i miłosierdzie”. Natomiast *splanchna* – grecki odpowiednik dosłownego znaczenia *raḥamim* 'wnętrznosci' (w grece oznaczający głównie organy ofiarne: serce, nerki, wątrobę) oraz czasownik *splanchnidzomai* w znaczeniu: 'czuć litość, litować się, wzruszać się nad kimś, współczuć komuś' wskazuje na dodatkowy składnik znaczenia – towarzyszące współczuciu zaangażowanie emocjonalne, *głębokie* wzruszenie odczuwane fizycznie przez organy wewnętrzne – siedliska uczuć, zwłaszcza serce³. Sięganie do hebrajskiego źródłosłowa uzasadnione jest tym, że u greckich autorów starożytnych ani *eleeo*, ani *oiktiro* nie oddają sensu ich hebrajskich odpowiedników, gdyż ich użycie (w tekstach przedbiblijnych) wskazuje na brak terminów na określenie bezinteresownego i czynnego okazywania miłosierdzia w relacjach międzyludzkich (Rambiert-Kwaśniewska 2016: 320–321). Natomiast sieć konotacji znaczeniowych wyrazów użytych w Biblii Hebrajskiej do opisu aktów miłosierdzia (boskiego i międzyludzkiego) wskazuje na swoistą aksjosferę, w której zanurzone jest pojęcie miłosierdzia tak w wymiarze boskim, jak i ludzkim. Tworzą ją takie wartości, jak dobro, miłość, ofiara, łaska, opatrność, błogosławieństwo, solidarność (z ludzkim losem), a więc cierpienie, współczucie i litość (dla wszystkiego, co słabe, potrzebujące wsparcia i pomocy), a także prawda i wolność (zagrożone grzechem lub przemocą), oraz wiara, radość i wdzięczność (za okazane miłosierdzie).

Konceptualizacja miłosierdzia w sensie biblijnym oddaje dynamikę pojęcia, które realizuje się w czynnych aktach odwiecznej i wszechogarniającej miłości, okazywanej wszelkiemu stworzeniu przez Stwórcę tak na ziemi, jak i w niebie:

Ty zaś Boże nasz jesteś łaskawy i wierny, cierpliwy i miłosierny w rządach nad wszystkim (Mdr 15,1).

Pan jest łagodny i miłosierny, nieskory do gniewu i bardzo łaskawy. Pan jest dobry dla wszystkich i Jego miłosierdzie ogarnia wszystkie jego dzieła (Ps 145,8 n).

Antropocentryczna pozycja człowieka nadana mu przez *Ojca miłosierdzia* wyraża się przez obdarzenie go duszą oraz otoczenie jej nieustanną troską i gotowością obrony przed złem (zniewoleniem i grzechem) w ramach przymierza opartego na wierze i ufności w boski plan miłosierdzia, którego celem jest dobro człowieka i zbawienie – gwarancja życia wiecznego w niebie – okupiona

³ Przykłady greckich i hebrajskich leksemów stosowanych w Biblii na określenie miłosierdzia oraz cytaty ze Starego Testamentu i Nowego Testamentu przytaczam za Kazimierzem Romaniukiem (Romaniuk 1994).

ofiara Bożego Syna. Warunkiem utrzymania więzi z Bogiem jest uznanie jego zwierzchności przez okazanie ufności i wiary (bojaźni Bożej) oraz przestrzeganie nakazów międzyludzkiego miłosierdzia: „Bądźcie miłosierni jak Ojciec wasz jest miłosierny” (Łk 6,36) – oznaczające gotowość naśladowania biblijnych wzorców (zawartych w Starym i Nowym Testamencie).

W księgach Starego Testamentu scenariusze miłosierdzia obejmują zwłaszcza boską inicjatywę podejmowaną w aktach opatrnościowych wobec ludu wybranego (i całej ludzkości), wybawiając go z ucisku, udzielając błogosławieństwa, niosąc pocieszenie w niedoli, naprowadzając na właściwą drogę przez nawoływanie do pokuty, w ostateczności zsyłanie kar, obiecując jednocześnie przebaczenie:

Miłosierdzie człowieka – nad jego bliźnim, a miłosierdzie Pana nad całą ludzkością: On karci, wychowuje, poucza i zawraca jak pasterz swoją trzodę. Lituje się nad tymi, którzy przyjmują Jego pouczenie i którzy się śpieszą do jego przykazań (Syr 18,13).

Przewaga obrazów boskiego miłosierdzia nad ludzkim nie oznacza, by w nauczaniu Starego Testamentu były one mniej ważne, gdyż rekompensuje je liczba nakazów niesienia pomocy bliźnim w potrzebie, a zwłaszcza przestrzegania praw chroniących wdowy, sieroty, cudzoziemców i wszystkich cierpiących niedostatek i nędzę. Prawo Izraela głosi przekleństwo dla tego, „kto łamie prawo przybysza, sieroty i wdowy” (Pwt 27,19)⁴.

Nauczanie Nowego Testamentu skupia się głównie na miłosierdziu międzyludzkim, gdyż miłosierdzie boskie objawia i wypełnia zbawcza misja i ofiara Jezusa Chrystusa i stanowi najsilniejszy wyraz ingerencji Boga w życie człowieka, by uwolnić go od grzechu i zapewnić życie wieczne. Papież, św. Jan Paweł II w *Orędziu o Bożym Miłosierdziu* posłannictwo Syna Bożego przedstawia jako wcielenie starotestamentowej idei bożego miłosierdzia:

Chrystus nadaje całej starotestamentowej tradycji miłosierdzia Bożego ostateczne znaczenie. Nie tylko mówi o nim i tłumaczy je przez porównania i przypowieści, ale nade wszystko sam je wciela i uosabia (DM, 2)

[...] Chrystus, stając się – jako spełnienie prorocत्व mesjańskich – wcieleniem owej miłości, która wyraża się ze szczególną siłą wobec cierpiących, pokrzywdzonych i grzesznych, uobecnia i w ten sposób najpełniej objawia Ojca, który jest Bogiem bogatym w miłosierdzie (DM, 3).

Katalog powinności okazywania miłosierdzia bliźniemu najpełniej przedstawia Ewangelia wg św. Mateusza, gdzie zawarte są zarówno przypowieści, jak też działania samego Jezusa wobec potrzebujących pomocy i pocieszenia. Za wzór do naśladowania służą zwłaszcza przypowieści – o *Samarytaninie*, o *Samarytance* (obowiązku udzielenia pomocy bliźniemu w potrzebie oraz wdzięczności za jej udzielenie), o *Synu marnotrawnym* (przebaczaniu win i radości z udzielenia i uzyskania przebaczenia), o Łazarzu (nakazie okazania czynnego współczucia

⁴ Więcej o miłosierdziu międzyludzkim w Starym Testamencie por. Węgrzyniak 2008: 95–111.

wobec cierpienia i ubóstwa pod rygiorem wiecznej kary potępienia). Nie bez znaczenia jest też zawarta tu nauka o wdzięczności za udzielenie miłosierdzia oraz kary za jego brak. Łaski, jakimi obdarza Chrystus swych dobroczyńców na ziemi (np. wdowę, która podzieliła się z nim ostatkiem jedzenia, nagrodzoną dzbanami ze stale uzupełniającą się mąką i oliwą – symbolem powracającego dobra z jednej strony, z drugiej zaś pokarmu dla duszy, zaspokajającego pragnienie i zapewniającego sytość), stanowią zapowiedź najwyższej nagrody, jaką jest wstęp do nieba i życie wieczne. Natomiast wieczna kara męczarni nieustającego łaknienia, jakich doznaje po śmierci bogacz za bezdusność wobec cierpienia Łazarza, obrazuje boską skalę sprawiedliwości, która miłosierdzia udziela tym, którzy miłosierdzie okazują. Katalog czynów miłosiernych uzupełniają sceny współczucia i pocieszenia, jakie okazywał Pan wobec pogrążonych w żalu po śmierci bliskich (wdowy po utracie syna, sióstr Marii i Marty po śmierci Łazarza, ojca po śmierci córki), przywracając zmarłych do życia, jak też wobec cierpiących na ciele (chorych, chromych, niewidomych, których uzdrawia) i na duszy (Magdalenie-jawnogrzezsnicy, dobremu łotrowi – odpuszczając im winy). Wprawdzie odpuszczenie grzechów przez krzyżową ofiarę Jezusa jest najwyższą formą miłosierdzia, niemniej nakaz wybaczenia winowajcom stanowi tylko jedną z wielu form miłości bliźniego oraz samego Boga wobec ludzkości, przekazanej w księgach Starego i Nowego Testamentu.

U podstaw chrześcijańskiej koncepcji miłosierdzia leży obdarowanie człowieka częstką boskości – duszą – co nadaje pojęciu człowieczeństwa szczególnie wymiar. Boskie pochodzenie duszy wskazuje na jej naturalne dążenie do miłości, dobra, prawdy gwarantujące utrzymanie łączności z Bogiem w ramach przymierza, opartego na miłości Boga i bliźniego przy jednoczesnej zdolności odróżnienia dobra od zła, gwarantującej człowiekowi możliwość wyboru, jak i obarczenie odpowiedzialnością za popełnione czyny. Miarą człowieczeństwa staje się więc zdolność duszy do miłości bliźniego (szeroko rozumianego miłosierdzia).

22.3. Kształtowanie się zakresu semantycznego *miłosierdzia w polszczyźnie*

W polszczyźnie wyraz *miłosierdzie* (bezpośrednia pożyczka z łaciny *miser cordia*) występuje już w zabytkach od XIV wieku, poświadczonych w *Słowniku staropolskim* w szerokim znaczeniu: 'miłosierdzie, zmiłowanie, współczucie, wyrozumiałość, skłonność do wybaczenia, litość, życzliwość, łaskawość, dobroć'.

Poszczególne składniki znaczenia poświadczane są cytatami pochodzącymi głównie z Pisma Św. (Starego i Nowego Testamentu), co tłumaczy adekwatność semantyczną staropolskiego słowa *miłosierdzie* z jego łacińskim odpowiednikiem *miser cordia*, w różnym stopniu zachowaną w derywatach:

- *miłosierdziwy* 'miłosierny, litościwy, łaskawy, miłościwy, misericors, Benignus';

- *miłosierdy/miłosirdy* ‘wypływający z miłosierdzia, litościwy, misericors, benignus, bonus’;
- *miłościwy*: a) ‘czyniący miłosierdzie, miłosierny, odznaczający się miłosierdziem, litością, łaską, litościwy, łaskawy, wyrozumiały, współczujący, wybaczący, przychylny, życzliwy, kochający, benignus, clemens, propitius, benevolus, amans, favens, amicus, misericors’; b) ‘proszący miłosierdzia, błagalny, misericordiam alicuius implorans’; c) ‘miły, wdzięczny, piękny, godny miłości, gratosus, amore dignus’.

Zakres znaczeniowy ostatniego z derywatów – *miłościwy* – najpełniej oddaje akt miłosierdzia, obejmujący działania dawcy (agensa), beneficjenta, aktywnie ubiegającego się o udzielenie łaski, jak też charakterystykę czynu miłosiernego z perspektywy oceny dawcy (piękny, miły) jak i odbiorcy (godny miłości, wdzięczny).

Znaczenia *miłosierdzia* wyszczególnione w *Słowniku polszczyzny XVI wieku* (SPXVI⁵) oscylują między ludzkim a boskim wymiarem miłosierdzia:

- 1) ‘litość, łaskawość, współczucie okazywane komuś czynnie; darowanie uraz, miłość bliźniego’;
- 2) o Bogu: ‘jeden z atrybutów Boga w Trójcy Świętej, także obejmujący całokształt stosunku Boga do człowieka (przebaczenie win, obdarzanie łaskami, miłość do człowieka, obietnica zbawienia)’;
- 3) ‘miłość (ku człowiekowi, rodzinie, ojczyźnie)’.

Podane znaczenia wskazują na wyraźny podział między ludzkim a boskim wymiarem *miłosierdzia*. W odniesieniu do ludzkich postaw wobec bliźniego (znaczenie 1 i 3) widać polaryzację znaczenia w kierunku czynności motywowanych litością, współczuciem, nakazem wybaczenia win. Mniej wyraźnie rysuje się międzyludzka życzliwość, dobroć, miłość ogarniająca bliskich, rodzinę, ojczyznę, czy w ogóle człowieka (znaczenie 2), co zgodne jest z dalszym rozwojem semantycznym tego pojęcia, coraz bardziej zawężającym zakres znaczeniowy. Podczas gdy ideał chrześcijańskiego konceptu miłosierdzia, oparty na wierze w nieograniczoną miłość Boga do człowieka (znaczenie 3) i na nakazie naśladowania *Ojca miłosierdzia* („Bądźcie miłosierni, jako i ja jestem miłosierny”), znajduje zastosowanie w tekstach o charakterze stricte religijnym, w dyskursie publicznym podejmującym problemy etyczne oraz w świadomości użytkowników języka wyznających chrześcijańskie zasady moralne, to we współczesnych definicjach słownikowych znaczenie ograniczone jest do „współczucia, zmiłowania się nad kimś, litości” i traktowane jako przestarzałe, na co wskazują przytaczane konteksty. Natomiast znaczenia wiążące *miłosierdzie* z wymiarem człowieczeństwa, rozumianego jako zdolność do bezinteresownego świadczenia dobra, odczuwania współczucia, okazywania życzliwości i ochrony tego, co słabsze – określane jako *bycie ludzkim* (w przeciwieństwie do postawy *niehumanitarnej*) manifestują się w derywatach, zwłaszcza w formach zaprzeczonych (*miłosierny* – *nie-miłosierny*, *miłosiernie* – *bez miłosierdzia*) oraz ich synonimicznych

⁵ Wykaz skrótów znajduje się na końcu rozdziału.

odpowiednikach, mających za podstawę leksem *dusza*: *bezduszny* ‘niezdolny do miłosierdzia’ (= ludzkich uczuć) *małoduszny* – *wielkoduszny* ‘skłonny/niesклонny do okazywania dobrych, szlachetnych uczuć’. Wyrażenia te, omówione szeroko w tekście autorstwa Iwony Burckackiej zawartym w niniejszym tomie (*Przymiotniki pochodne od leksemu dusza w świetle współczesnych wyrazów bliskoznacznych*), wskazują na centralne miejsce, jakie zajmuje *miłosierdzie* w aksjosferze duszy, jego stopniowalność, mierzoną wielkością duszy, w przeciwieństwie do jej braku (*bezduszność*), co znamionuje absolutną dehumanizację, przez co wyrazy *bezduszny* i *niemiłosierny* (oraz ich derywaty) zostają włączone do pola znaczeniowego ‘okrucieństwo, zło’. Znamienne jest też synonimiczne traktowanie wyrazów *bezduszny*, *niemiłosierny*, podczas gdy semantyka wyrazów *wielkoduszność*, *prostoduszność* pokrywa się z szerokim zakresem znaczeniowym przypisywanym *miłosierdziu* jeszcze w polszczyźnie XVI wieku (por. wyżej cytaty ze Słstp oraz SPXVI). Świadczy to o trwałości pamięci semantycznej, która manifestować się może w wyrazach bliskoznacznych i pokrewnych, a zwłaszcza w derywatach, podczas gdy zarówno zakres znaczeniowy leksemu *miłosierdzie*, jak i częstotliwość jego użycia znacznie się kurczy. Wprawdzie WSJP podaje poświadczenia z pozostałych słowników współczesnej polszczyzny (ISJP, SJPDor, SJPS, USJP, PSWP, SJP PWN, SWJP) oraz definiuje *miłosierdzie* jako ‘dobroć i współczucie okazywane osobie cierpiącej lub będącej w potrzebie’, niemniej cytaty i przykłady użycia nie wykraczają poza kontekst religijny (*Siostry Miłosierdzia*, *Arcybractwo Miłosierdzia*, *Król/Ojciec Miłosierdzia*) i z podaną definicją mają niewiele wspólnego, a związki frazeologiczne (*spuścić kurtynę/zasłonę miłosierdzia*) nacechowane są ekspresywnie z wyrażnie pejoratywną nutą (*miłosierdzie* zostaje zrównane z pobłażliwym politowaniem)⁶.

Pojęcie *miłosierdzia* i jego bezpośredniego związku z *duszą* ożyło podczas pontyfikatu św. Jana Pawła II, upowszechnione zwłaszcza w encyklice *Dives in Misericordia* (*Encyklika Ojca świętego o Bożym miłosierdziu*, dalej DM), w której boski i ludzki wymiar *miłosierdzia* ukazane zostały w pierwotnym starotestamentowym znaczeniu, głoszącym prymat *miłosierdzia* nad *sprawiedliwością*, które ją jednocześnie warunkuje. Zarówno Encyklika DM św. Jana Pawła II, jak i ostatnio ogłoszony przez papieża Franciszka „Rok Miłosierdzia (2018)” sprawiły, że zapomniany termin znalazł się powtórnie w dyskursie publicznym, wykraczając poza ściśle religijne kręgi. Szerokim echem odbiły się zwłaszcza podjęte w DM zagadnienia związane z poczuciem zagrożenia i egzystencjalnym lękiem przed ograniczeniem wolności człowieka:

Człowiek słusznie się lęka, że może paść ofiarą nacisku, który pozbawi go wewnętrznej wolności, możliwości wypowiedzenia prawdy, o jakiej jest przekonany, wiary, którą wyznaje, możliwości słuchania głosu sumienia, który wskazuje prawą drogę jego postępowania (DM, 11).

⁶ http://www.wsjp.pl/index.php?id_hasla=34191 (dostęp 04.08.2018)

Choć – jak zauważa Ojciec Święty Jan Paweł II – wydaje się, że lekarstwem na te zagrożenia jest sprawiedliwość, jednakże „Doświadczenie przeszłości i współczesności wskazuje na to, że sama sprawiedliwość nie wystarcza [... bez] owej głębszej mocy, jaką jest miłość” manifestująca się przez miłosierdzie (DM, 12):

[...] uwierzyć, że w świecie jest obecna miłość i że ta miłość jest potężniejsza od zła jakiegokolwiek, w które uwikłany jest człowiek, ludzkość, świat. Uwierzyć zaś w taką miłość, to znaczy uwierzyć w miłosierdzie (DM, 7).

W dyskursie znalazły wyraz ograniczenia ludzkiego wymiaru *miłosierdzia* wynikające z różnie interpretowanych podstawowych wartości bezpośrednio z *miłosierdziem* związanych, takich jak *sprawiedliwość, wolność, równość, bezpieczeństwo*, uwarunkowanych zarówno punktem widzenia podmiotu zabierającego głos, jak i kontekstem, w jakim zostały użyte.

22.4. Koncept miłosierdzia w kulturze ludowej

Bogatego spektrum przejawów miłosierdzia (aktów miłosierdzia), zarówno z perspektywy podmiotu doświadczającego, jak i udzielającego, dostarczają materiały folklorystyczne – zwłaszcza teksty funkcjonujące w przekazie ustnym, silnie związane z wiarą w boską opatrność (pieśni, ballady, opowiadania, baśnie, legendy) i dobrze utrwalone w zbiorowej pamięci, zwłaszcza gdy wspiera je kontekst kulturowy – obrzędy i rytuały, w których akt ten się dokonuje⁷. Analizie poddane zostaną teksty zawierające bądź *explicite* wyrażany komponent znaczeniowy ‘miłosierdzie’ (w postaci leksemów *miłosierdzie, zmiłować się* oraz ich derywatów *niemiłosierny, bez miłosierdzia*, a także ich synonimów *litościwy, litować się, wielkoduszny, bezduszny, łaskawy, życzliwy*), bądź *implicite* komunikowanych treści, oddających ideę *miłosierdzia*, zawartych w presupozycjach. Analiza narracji przedstawiających akty miłosierdzia tak boskiego, jak i międzyludzkiego pozwoli na wyłonienie profili znaczeniowych pojęcia, w których zawarta jest intencja nadawcy oraz cel czynu, jak też jego wartość aksjologiczna z punktu widzenia podmiotu oceniającego.

22.4.1. Boski wymiar miłosierdzia

Kultura ludowa, w której religijność zajmuje poczesne miejsce, tak w praktykach związanych bezpośrednio z kultem, jak i w życiu codziennym, w dużej mierze zachowała biblijny koncept *miłosierdzia*, do którego nawiązywał Jan Paweł II w encyklice DM, definiując je w kategoriach czynnej miłości (Boga), zwróconej ku człowiekowi, która ogarnia wszystko, co składa się na jego człowieczeństwo:

⁷ Marta Wójcicka sformalizowany tekst ustny traktuje jako prototypowy tekst kultury, konstytuujący pamięć zbiorową (Wójcicka 2014: 58–70).

Miłość ta w sposób szczególny daje o sobie znać w zetknięciu z cierpieniem, krzywdą, ubóstwem, w zetknięciu z całą historyczną ludzką kondycją, która na różne sposoby ujawnia ograniczoność i słabość człowieka, zarówno fizyczną, jak i moralną. Właśnie ten sposób i zakres przejawiania się miłości nazywa się w języku biblijnym miłosierdziem (DM, 3).

Religijność ludowa, oparta na głębokiej wierze w boską opatrność, podobnie interpretuje miłosierdzie, wiążąc je bezpośrednio z ludzką dołą i niedołą, co znajduje wyraz zarówno w stosunkach międzyludzkich (w postaci nakazów okazywania miłosierdzia czy skarg na brak współczucia wobec niedoli), jak i w relacjach z *sacrum* (zwłaszcza w formie tekstów błagalnych o miłosierdzie i dziękczynnych za otrzymane łaski).

Wiarę w boskie miłosierdzie, ogarniające wszystkie ludzkie sprawy – tak doczesne, jak i dotyczące życia wiecznego – odzwierciedlają sceny kognitywne⁸ – zawarte w narracjach tekstów popularnych pieśni okolicznościowych, ballad, opowieści o cudownych wydarzeniach, apokryfów), w których Bóg – jako źródło mocy – pełni rolę agensa, przy czym akt miłosierdzia może wymagać jego obecności na scenie (jeśli – jako bohater wydarzenia – bezpośrednio ingeruje w sprawę ludzką). Najczęściej jednak Bóg występuje w tle, bądź jako adresat prośb lub dziękczynienia za łaski, bądź jako sprawca czynu wykonanego z jego polecenia. Wówczas rola pacjensa przypada beneficjentowi – pojedynczemu lub zbiorowemu – który może też być organizatorem sceny, gdy aktywnie ubiega się o miłosierdzie boskie, kierując błaganiami wprost do „Ojca miłosierdzia” lub zwracając się do pośredników – osób boskich (Pana Jezusa, Matki Boskiej) lub świętych. Sposób prezentacji aktów miłosierdzia zawarty w scenariuszu akcji zdarzeniowej pozostaje w ścisłej relacji z gatunkiem tekstu⁹.

22.4.1.1. Profil opatrnościowy miłosierdzia boskiego

Profil opatrnościowy, ukierunkowany na wszechogarniające miłosierdzie Boże, znajduje wyraz w pieśniach religijnych (przykłady 1, 2) oraz w balladowych narracjach apokryficznych (przykład 3) z Chrystusem Panem w roli głównej (organizatorem sceny), który wędrując po ziemi naucza o bezgranicznej ojcowskiej

⁸ Model konstruowania sceny opieram na Langackerowskiej koncepcji łańcucha energetycznego (Langacker 2009: 473). Przyczynowo-skutkowa struktura zdarzenia, podczas którego uczestnicy przekazują sobie energię, determinuje ich pozycje na scenie i profiluje role archetypowe: agensa (inicjatora zdarzenia), instrumentu (przekaznika energii), pacjensa (odbiorcy) lub tła scenerii. W każdej scenie będziemy mieć do czynienia z profilowaniem ról o różnym stopniu aktywności, zależnie od pozycji na scenie i funkcji w łańcuchu energetycznym. Najbardziej prototypowa jest rola agensa – inicjatora przepływu energii, najmniej – funkcja instrumentu lub odbiorcy (Kardela 1998: 81–84; Langacker 2009: 473; Tabakowska red. 2001: 114–119).

⁹ Problematyce gatunkowych uwarunkowań w sposobie kreowania rzeczywistości, tak pod względem treści, jak i formy, poświęcona jest monografia Stanisławy Niebrzegowskiej-Bartmińskiej (Niebrzegowska-Bartmińska 2007).

miłości, jaką „Pan niebios” otacza każdego z nas z osobna i wszystkich ludzi, dla których stworzył świat – by był ich domem – i ziemię, by ich karmiła jak matka.

W narracjach wychwalających Boże miłosierdzie profilowanie opatrnościowe wynika z przyjętego przez kreatora punktu widzenia, uznającego nieustanną opiekuńczą rolę „Pana wszechrzeczy”, który chroni człowieka przed nieszczęściem (wojną, głodem), pociesza w niedoli i troszczy się o duszę „człowieka grzesznego”. Wyrazicielami i przekazicielami Boskiej opatrności są także Matka Boska oraz Pan Jezus, co ilustrują poniższe fragmenty pieśni:

(1) Wszystka moja **nadzieja**

u Boga mojego,

ni boje ja się nieszczęścia,

ni smutku żadnego.

Bóg zasmuci, Bóg pocieszy,

on jest Panem wszelkiej rzeczy, także ji mojej.

Ufam w miłosierdzie jego,

on mnie pocieszy grzesznego, mamy w nim **nadzieje** (Lubelskie 2: 685 [*Wszystka moja nadzieja*]);

(2) Matko, Królowo Zwierzyńca,

tyś panią tych lasów i pól,

tyś nas wszystkich swym płaszczem okryła,

w czasie wojny od **nieszczęść i kul** [...]

Tyś patronką tej naszej świątyni,

twojej chwały składamy nasz trud,

niech łaska twoja uczyni,

aby chwalił ciebie cały lud (Lubelskie 3: 611 [*Matko, Królowo Zwierzyńca*]);

(3) Chrystus rzekł sierocie:

Zaprawdę wam powiadam, drogie dziatki,

nie jest sierotą żadne z was,

choć nie ma ojca, matki [...]

Bo ojcem jest mu **niebios pan**,

a matko ziemia miła,

co jako plony swoich zbóż

jak mlekiem wykarmiła.

A domem jest wam cały świat, bez granic i bez końca,

gdzie tylko sięgnie [nieba skraj] jak złota strzała słońca (Lubelskie 5: 330 [*Szedł w szczyrem polu Chrystus Pan*]).

Usytuowanie miłosierdzia opatrnościowego w kontekście *ufności* i *nadziei* w opozycji do *niedoli*, *grzechu*, *smutku* i *nieszczęścia* ukazuje perspektywę interpretacyjną i oceniającą podmiotu kreującego, opartą na wierze w bezgraniczną opiekę boską nad światem, a także odsłania leksykalno-semantyczną sieć, w którą uwikłany jest opatrnościowy profil miłosierdzia.

22.4.1.2. Profil miłosierdzia-łaski

Profil miłosierdzia **łaskawego** skoncentrowany jest na dobrach, jakimi Bóg obdarza ludzkość oraz na aktach błogosławieństwa, które uświęcają podejmowane przez niego działania, zarówno w zakresie małych, codziennych czynności, jak też wydarzeń przełomowych w życiu człowieka, zwykle objętych rytuałem i obrzędowo usankcjonowanych. Obrazy doświadczeń lub tylko pragnień dostąpienia **łaski** zawarte są zwłaszcza w pieśniach dziękczynnych i błagalnych – tak o charakterze czysto religijnym, jak i okolicznościowym, związanym z uprawą ziemi i urodzajem (np. pieśni dożynkowe) oraz z weselem czy pogrzebem. Najbardziej wyraziste sceny obrazujące boską ingerencję w życie człowieka zawarte są w balladowych narracjach o objawieniach i towarzyszących im cudach.

Przykładem narracji z cudownego zdarzenia jest *Pieśń o Michałku* traktująca o tym, jak „w Leżajsku na piasku objawiła się przy łasku, Matka Boska, Maryja” – główna bohaterka sceny, która „prostemu człowiekowi uczciwemu” – Tomaszowi Michałkowi przekazała wolę Pana, „żeby kościół wystawili, gdzie Boga będą chwalili i **łaski odbierali**”. W tle zdarzenia występuje sam Bóg – jako dawca łask, które spływać będą na modlących się w Kościele i pod figurą Matki Boskiej, wzniesionej w miejscu cudownego objawienia:

Figurę postawili, by się ludzie schodzili
na to miejsce, gdzie dla ludu
Bóg uczynił łaski cudu
za przyczyną Maryi (Lubelskie 3: 638 [*Pieśń o Michałku*]).

W scenach z pieśni błagalnych o urodzaj na ziemi adresatem prośb, a zarazem sprawcą łask i błogosławieństw jest Bóg Ojciec, który jako istota niewidzialna występuje w tle – jako źródło mocy. Natomiast ubiegający się o miłosierdzie lud zajmuje główne miejsce na scenie jako jej organizator. Podmiot domagający się łaski „Króla nieba wysokiego” przyjmuje postawę pokory i uniżenia. Ekwiwalentem tekstowym łaski jest „dar Boga litościwego” dla „człowieka strapionego”. Formuły błagalne utrzymane są w kanonie zaklęć, odwołujących się do Boskiego miłosierdzia, okupionego krwią Pańską, zawierając jednocześnie obietnicę uwielbienia Boga-władcy świata „na czas wszelki”:

Królu nieba wysokiego,
Boże Abrahama cnego,
racz wejrzeć na ludzkie plemię,
a daj urodzaj na ziemię.

Aby cię znał lud prawdziwy,
żeś ty jest **Bóg litościwy**,
a my cię za ten dar wielki
chwalić będziemy na czas wszelki.

Zlitujże się nad strapionym
drogą krwią twą odkupionym,
zlitujże się, zlituj, Panie,
niech się łaska twoja stanie (Lubelskie 1: 447 [Królu nieba wysokiego]).

W dziękczynnych pieśniach dożynkowych wdzięczność za łaskę urodzaju wyrażana jest poprzez ekwiwalenty tekstowe: *hojność, szczodrość* jako wyraz „ojcowskiej Boskiej litości”.

Nasycił nas Bog znowuj hojnie,
Z ojcowskiej Boskiej litości.
Jak wszystkie stworzenia przystojnie
Zywi aże do sytości,
Tak i nom wziele dobrego
Dała scyro rynkia Jego (Wełpa 2014: 147).

Zboże w polu stało,
Szkody mu groziły;
Teraz gumien dachy
Będą je chroniły [...]
Drugi **siał ze łzami**,
A zbierał z radością.
Tak Bóg rządzi nami z ojcowską litością (Wełpa 2014: 147).

W profil łaski wpisują się sceny z obrzędowych pieśni weselnych oraz sam rytuał udzielania błogosławieństwa nowożeńcom przez rodziców (o czym niżej w części 22.4.2. Międzyludzki wymiar miłosierdzia). Scenariusze, które przewidują udział osób boskich (samego Pana Boga lub Pana Jezusa, Matki Boskiej, niekiedy aniołów) dotyczą sytuacji, w których panna młoda lub oboje nowożeńcy są sierotami. Organizatorami sceny są wówczas państwo młodzi, którzy zwracają się do *sacrum* o przybycie z nieba i udzielenie błogosławieństwa w zastępstwie zmarłych rodziców:

- (1) Stąpże Boże z nieba, bo nam cie dziś potrzeba. Abyś nam wianki zawił, ji nas pobłogosławił.
- (2) A jak już ludzie nie będą chcieli, pobłogosławią z nieba anieli (SSiSL 1996: 102–103).

Błogosławieństwo z nieba może być przekazane również za pośrednictwem symboli – rytualnego ciasta weselnego zwanego korowajem lub kołaczem, uroczyście dzielonego między uczestników uczty weselnej o północy – czasie granicznym, naznaczonym szczególną mocą, co uwydatnia również symboliczny charakter rytuału przejścia – para nowożeńców zmienia status.

- (3) Cóżes widział, Pyszny korowaju? Oj widział ci ja Pana Jezusa w niebie, jak błogosławił, nadobny Jasiu, ciebie, war: ... Oj widział ci ja Matkę Boską w niebie, Jak błogosławiła nadobna Kasiu, ciebie (SSiSL, 1996: 102–103).

Zgodnie z wierzeniową postawą kreatora sceny korowaj jest darem z nieba – symbolem łaski i błogosławieństwa zsyłanego przez samego Stwórcę¹⁰. Korowaj pełni podwójną funkcję – narratora i agensa (przekaziciela mocy), podczas gdy nowożeńcy wraz z weselnikami są jej odbiorcami, doświadczając mocy *sacrum* jako uczestnicy świętego obrzędu.

Koncept miłosierdzia w profilu Bożej łaski (w akcie błogosławieństwa) tekstowo uwikłany jest w sieć leksykalno-semantycznych powiązań z *cudem, dobrem, hojnością, szczodrością, darem, radością* w opozycji do *strapienia, łez, zagrożeń*. Ojcowska *litość, dar z nieba* występują jako ekwiwalenty tekstowe *łaski*, wskazując na postawę wierzeniową podmiotu kreującego, który od błogosławieństwa „Króla niebios” uzależnia swój los. Sprzyjające warunki dla utrwalenia konotacyjnych cech *łaski* (hojnego daru) stwarza mocne osadzenie tekstów w rytuale. Powtarzalność motywów, a zwłaszcza liczba wariantów tekstowych decydują o stopniu utrwalenia konceptu miłosierdzia łaskawego w świadomości społecznej.

22.4.1.3. Profil miłosierdzia litościwego

Akt litości Boga nad małością i słabością człowieka ujawnia się w tekstach zróżnicowanych gatunkowo: w pieśniach adwentowych, zaduszkowych, pogrzebowych, a także w pieśniach maryjnych i sierocych. Sceny obrazujące boskie miłosierdzie, w których litość jest dominującym motywem działania, konstruowane są na bazie typowych kontekstów sytuacyjnych:

– Wierni błagają Boga/Odkupiciela o litość nad ich słabościami i dołą, w presupozycji oczekują odmiany losu:

Boże wieczny, Boże żywy,
Odkupicielu prawdziwy,
wysłuchaj nasz głos płaczący,
wysłuchaj nasz głos płaczący.
Któryś jest na wysokości,
schyl nieba, **użyj litości**,
spuść się w nasze głębokości,
spuść się w nasze głębokości (Lubelskie 1: 102 [*Pieśń adwentowa*]);

– skargi dusz cierpiących w czyśćcu na brak pomocy ze strony żywych wzbu-
dziły litość Boga, który natchnął ludzi, by złożyli ofiarę i wykupili duszę z czyśćca:

[...] widział to Bóg wszechmogący, że ogień pali gorący,
nikt nie podaje pomocy,
a tu cierpią w dzień i w nocy.
Pan Bóg natchnął duchem ludzi,
że litość w nich rozbudzi

¹⁰ Więcej o funkcji korowaja w rytuale weselnym por. Szadura 2017, Bączkowska 1998.

i ofiary za nich dadzą
dusze z czysca wyprowadzą (Lubelskie 1: 521 [*Dusze w czyścicu zapłakały*]);

– grzesznicy błagają Matkę Boską o ochronę przed Bożym gniewem:

[...] lubośmy Boga ciężko rozgniewali,
A jednak żeśmy się do Ciebie udali [...]
Zastaw nas Matko swojemi piersiami,
A syn Twój niech nas zasłoni ranami.
A gniew Boski w litość się obróci (WM 5: 124);

– Matka Boska uzdrawia chorego dotkniętego udarem, a następnie objawia mu się i rozkazuje, by w Jej imieniu i Jej mocą uzdrawiał ludzi:

Ja przez ciebie łaski na ludzi przekażę.
Będziesz kładł swe ręce, wzywał Syna mego,
kto uwierzy, to ja uzdrowię każdego. (Lubelskie 3: 643 [*Śliczna Maryja wieku dwudziestego*]);

– Matka Boska – słysząc skargi na nędzę i głód, wznoszone pod Jej obrazem do zmarłej matki przez osieroczone dzieci – lituje się nad ich losem, czyni cud, spuszczając im pokarm z nieba:

Więc Matka Boska głos usłyszała,
bułki im chleba z nieba spuściła,
któregu nigdy ni używały,
ali patrzejunc dosyć gu miały (Lubelskie 5: 329 [*Jest dwie siroty co puzostali*]);

– Matka Boska lituje się nad ociemniałą dziewczynką, wysłuchuje prośby matki, modlającej się pod jej obrazem, czyni cud i przywraca dziecku wzrok:

[...] wtem, o dziwo, wstrząsnęło ludem, dziecko uzdrowione cudem,
wszyscy naraz potruchleli, ci, którzy ten cud widzieli.
Wszyscy obecni klękneli, dziękczynne modły wznosili,
do tej, co cud uczyniła, wzrok dziecięciu przywróciła (Lubelskie 3: 609 [*O Częstochowska Królowo*]).

Językowy obraz Boskiego wymiaru miłosierdzia motywowanego litością tworzą konteksty o zdecydowanie negatywnych wartościach. *Litość* współwystępuje z *niedolą*, *osieroceniem*, *biedą*, *kalectwem*, *cierpieniem*, *grzechem*, *strachem przed karą i gniewem Bożym*. Konotacje tworzące semantyczną otoczkę *litości* obrazują nędzę ludzkiego istnienia. Natomiast akty bożego miłosierdzia nadają *litości* znaczenie niczym nie ograniczonej siły sprawczej, zdolnej zmienić rzeczywistość i bieg wydarzeń. Konteksty, w których *litość* i *wiara* pozostają w ścisłych relacjach, performatywna moc czynu miłosiernego realizuje się jako cud.

22.4.1.4. Profil miłosierdzia współczującego

Profil miłosierdzia współczującego kształtują akty miłosierdzia, będące reakcją *sacrum* na ludzką krzywdę i niedolę. Do reprezentatywnych gatunków folkloru, zawierających narracje o wydarzeniach domagających się reakcji Boga na nieszczęścia, jakie dotknęły bohatera, należą zwłaszcza pieśni sieroce, pieśni miłosne, pieśni żołnierskie, teksty modlitewne. Podmiot kreujący sceny występuje bądź w roli narratora, bądź bohatera bezpośrednio żałującego się na swój los, oczekującego pocieszenia. Scenariusze badanych tekstów przedstawiają następujące sytuacje:

– dziewczyna przeżywająca zawód miłosny domaga się od Boga współczucia (w presupozycji – pociechy):

Pozol-ze się, Boże, zakochanio mego.
Kochanie, kochanie, komu się dostanie,
kogo ja kochała, tygo nie dostane (WM 3: 118);

– człowieka dotkniętego nieszczęściem pociesza Jezus:

Wierna dusza, co tak błagas
Jezus dał się znaleźć ci
kiedy ufność w nim pokładas
otrze z ocu twoje łzy (WM 3: 37);

– sierota na grobie matki skarży się na złą macochę, zmarła matka nie może pomóc córce, ale Pan Jezus wymierza sprawiedliwość: karze piekłem macochę, a sierotkę zabiera do nieba:

Zesłał ci Pan Jezus trzech aniołów z nieba:
Zabierzcie sierotę, do siebie, do nieba.
Zesłał ci Pan Jezus czarta przekłętogo:
Zabierz se macochę do piekła samego.
Biedna sierocina już kwiateczki zbira,
A macocha w piekle już się poniewira (Lubelskie 5: 318 [*Szła sierotka przez wieś*]);

– sierocie zamarzłej na polu współczuje przyroda, sprawiając dziecku pogrzeb, a Pan Jezus zabiera duszyczkę do nieba:

siwy mroził główkę ścioł,
a Pan Jezus duszke wzioł.
Zimny wiatr jo żałował,
biały śnieżek pochował,
on mnie ubrał w sukienki
do tej białej trumienki (Lubelskie 5: 326–327 [*Przez zagony i pola biegnie sobie pacholę*]);

– Matka Boska pociesza wszystkich strapiionych, którzy się do niej o pomoc zwrócą:

Pójdź i ty, wdowo, coś opuszczona,
od wszystkich ludzkich serc oddalona,
bo cię Maryja szybko pocieszy,
wszystkich ratuje, kto do niej śpieszy.
Więc chrześcijanie, co Boga znacie,
co przed tą Panią na twarz padacie,
ach, popadajcie tu na kolana, wołając,
zbaw nas, Matko kochana. Amen (Lubelskie 3: 645 [*Pójdźże me serce do Częstochowy*]).

22.4.1.5. Profil miłosierdzia wybaczonego

Akt miłosierdzia polegający na wybaczeniu win stanowi jądro kultury chrześcijańskiej i najgłębszy wyraz miłości Boga do stworzenia przypiętowany ofiarą Bożego Syna, otwierającą bramę do życia wiecznego. Leksykalną egzemplifikacją wiary w Boskie miłosierdzie i moc zbawczą krzyżowej śmierci Chrystusa są formuły zaklęć/przysięg: *Na miłość Boską!*, *Na rany Chrystusa!*. Podobnie w aktach domagania się miłosierdzia (w różnych profilach) powoływanie się na mękę/krew/rany Odkupiciela w celu wzbudzenia litości występuje w tekstach bardzo często. W profilu miłosierdzia wybaczonego uwaga kreatora scen skupia się głównie na grzechu jako głównej przeszkodzie w drodze do zbawienia. Tym samym centralnym zagadnieniem kontekstów tworzących profil miłosierdzia wybaczonego są problemy duszy obciążonej grzechami, co w planie doczesnym oddala ją od Boga i jego łask, a w perspektywie wieczności skazuje duszę bądź na męki czyśćca, bądź na wieczne potępienie w piekle. Typowymi gatunkami dla tekstów reprezentujących ten profil są pieśni adwentowe, wielkanocne, pogrzebowe, zaduszkowe, obecne w repertuarze pieśni dziadowskich wykonywanych niegdyś przez wędrownych żebraków na odpustach, czemu zawdzięczały swą popularność. Scenariusze tych tekstów obejmują następujące sytuacje:

– na Sądzie Ostatecznym dusze, które wyparły się Boga, zostaną strącone do piekła, dusze dobre wejdą do Królestwa Niebieskiego. Żyjący mogą jednak liczyć na Boskie miłosierdzie, wspominając ofiarę Chrystusa, by zapewnić sobie miejsce w niebie:

– Syn Boży stał się człowiekiem dla ciebie,
wzcion duse, ciało, abyś ty był w niebie,
umar, pogrzebion ji do piekieł zstąpił,
tam zmartwychpowstał, na niebiosą wstąpił [...]
O, jeśli będziem Jezusa rany wspominali,
będziem z nim wspólnie na wieki w niebie królowali,
będziem z nim na wieki w niebie królowali (Lubelskie 3: 628 [*Posłuchajcie grzesznicy o straszliwym sądzie*]),

– Matka Boska przywołuje do siebie grzeszników, by wyjednać im przebaczenie:

[...] Gdy nas dotknie grzechów cios
słyszmy Matki naszej głos
pójdźcie do mnie, moje dzieci,
osłodzę wasz przykry los.
My też z płaczem biegniemy
litości twej żebrzemy,
zmiłuj się, Matko nad nami (Lubelskie 1: 446 [*Już się zbliżył miesiąc maj*]);

– Pan Jezus nie przyjął do nieba „zatwardziałych dusz” grzeszników, które odrzuciły Boga. Gdy przed potępieńcami otworzyło się piekło, ukłękły zwracając się o pomoc do Matki Boskiej, która wyjednała im u Syna przebaczenie win i wstęp do nieba:

Były dusze zatwardziałe, dać nie chciały Bogu chwały.
Jezus lekko je osądził, **by po świecie się płątały** [...]
Dusze rzewnie zapłakały, Maryje se przypomniały.
Z to nadziejo poleciały, i **o litość ją błagały**.
Maryja się rozczuliła, płaszczem swoim jich okryła.
Uprosiła swego Syna, **darowana była wina**.
Dusze rzewnie zapłakały, Maryji podziękowały.
Za Jej czułe dobre serce
mogą widzieć Boga jeszcze (Lubelskie 1: 525 [*Dusze rzewnie zapłakały*]);

– Matka Boska, zdjęta litością nad pokutującą duszą, zabiera ją pod bramy nieba i wstawia się za nią do swego Syna. Przepustką do nieba okazał się jeden miłosierny czyn, jaki za życia okazała swemu bratu, dzięki czemu Pan Jezus odpuścił jej winy.

[...] Jezu Chryste, Panie miły,
odpuść duszy wszelkie winy.
Powiedź mi, duszo miła,
dla ubogich coś czyniła?
Dałam ci ja jeden pieniądz
ubogiemu bratu swemu.
Tylko za ten jeden pieniądz
raczył ją Bóg w niebo przyjąć (Lubelskie 1: 524 [*Straszny termin dla człowieka*]);

– Pan Jezus obiecuje dzieciobórczyni wybaczenie i życie wieczne pod warunkiem spowiedzi i szczerego żalu za grzech. Podczas spowiedzi ziemia drży z oburzenia, gasną świece w kościele, żal za grzechy spala jej ciało, ale dusza zostaje uratowana:

Jak uznała że to Pan Bóg, upadła mu krzyżem do nóg.
 Dziwko, dziwko, nie lękaj się, idź do kościoła, spowiedaj się.
 Do kościoła wstępowała, sidem sążni ziemnia drżała.
 Ułtarze się odwróciły i śwyce się zagasily.
 Chorągwie się pozwijały, a organy grać nie chciały.
 Jak się długo spowiadała, aż się prochem rozsypała.
 I ziemnia się drzyć przestała, bo una grzechu nie mniała.
 Ułtarze się powróciły i śwyce się zapaliły.
 Chorągwie się rozwijały i organy same grały (Kolb, t. 27: 367 [*Spotkanie grzesznicy z Bogiem*]).

22.4.1.6. Profil miłosierdzia wychowawczego

Miłosierdzie Boskie wobec człowieka objawia się zwłaszcza w trosce o jego duszę:

On karci, wychowuje, poucza i zawraca jak pasterz swoją trzodę.
 Lituje się nad tymi, którzy przyjmują Jego pouczenie
 i którzy się śpieszą do jego przykazań (Syr 18,13).

Biblijna opowieść „O dobrym Pasterzu”, w ludowej wersji rozpowszechniana przez pieśń dziadowską, przypomina że zbłąkaną owcą „jest każdy żyjący” i że Ojciec Miłosierdzia litując się nad słabością człowieka podejmuje wszelkie możliwe działania – sam lub za pośrednictwem swego Syna i Matki Boskiej, by uchronić ludzką duszę, skłonną do grzechu, przed potępieniem. W scenach obrazujących profil miłosierdzia wychowawczego głównym bohaterem i inicjatorem wydarzeń są osoby boskie wychodzące z inicjatywą (napominając, ostrzegając lub karząc, by dać szansę na opamiętanie) oraz sami wierni, którzy proszą o naprowadzenie na właściwą drogę. Narracja prowadzona jest zwykle w formie dialogowej. Typowymi gatunkami dla profilu wychowawczego są pieśni dziadowskie opowiadające o cudownych objawieniach woli Bożej, o Sądzie Ostatecznym, pieśni zaduszkowe, pieśni maryjne. Scenariusze tych scen zawierają następujące wydarzenia:

– Matka Boska (pod postacią cudownego obrazu Czarnej Madonny z Częstochowy) podejmuje wędrówkę po wszystkich zakątkach Polski, by naprowadzić ludzi na właściwą drogę do zbawienia:

Tu jest miejsce nawiedzenia,
 tu Maryja woła nas,
 przyjdźcie do mnie, moje dzieci,
 przyszedł czas, ach, przyszedł czas,
 Nigdy tego nikt nie słyszał i nie widział tego świat,
 by po Polsce wędrowała Matka Boska, róży kwiat
 Więc do ciebie jak do matki
 wszyscy razem tulmy się,
 Matko Boska Częstochowska,

ty nad nami zlituj się [...]
Prowadź nas swymi śladami,
przez ciernistych pola dróg,
do tej niebios swej krainy,
gdzie nas czeka dobry Bóg (Lubelskie 3: 560 [*Pieśni za obrazem*]);

– Matka Boska czyni cud – miejsce jej objawienia staje się źródłem uzdrowień, by ludzie obdarzeni łaską zbliżyli się do Boga, oddając mu chwałę.

W tej kaplicy zostało
szczudeł i kul niemało.
Z czym kto przyszedł, to zostawił,
zdrowy odszedł, Boga słaWił,
każdy wielbił Maryję (Lubelskie 3: 640 [*Gwiazdo śliczna wspaniała*]);

– Matka Boska karze ślepotą proboszcza, który nie uwierzył w uzdrowienia chorych modlących się pod jej cudowną figurą, by następnie przywrócić mu wzrok i wiarę, gdy sam dozna cudu uzdrowienia:

Tak proboszcz przekonany,
za niewiarę skarany,
krzyżem pada i przeprasza,
już wszystkim ludziom ogłasza,
że się tam cuda dzieją (Lubelskie 3: 640 [*Gwiazdo śliczna wspaniała*]);

– Matka Boska ze smutnym obliczem objawia się wiernym, by widząc, jak pogrążają się w grzechu, skłonić ich do pokuty i zbliżyć do Boga:

W słonecznej światłości Najświętsza Panna /
na ziemię zstępuje jak zorza ranna [ref. Ave Maryja]
O Matko, dlaczego tve jasne oczy,
cierpienie i smutek boleśnie mroczy? [ref. Ave Maryja]
Me serce matczyne przepełnia smutek,
bo dusze mych dzieci grzechem zatrute. [ref. Ave Maryja]
O zmiłuj się, Matko, i wskaż nam drogę,
co z ziemi prowadzi prosto do Boga [ref. Ave Maryja]
Grzesznicy niech padną przed Bogiem w skrusze,
w pokucie i we łzach obmyją duszę [ref. Ave Maryja]
Przeze mnie Bóg chce wam dać byt spokojny
i zgasić już krwawe pożogi i wojny [ref. Ave Maryja] (Lubelskie 3: 584 [*W słonecznej światłości Najświętsza Panna*]).



Zakorzenie konceptu Bożego miłosierdzia w szerokim znaczeniu, zgodnym z biblijnym pierwowzorem, jakie daje się zaobserwować w kulturze tradycyjnej, jest wynikiem wielu czynników. Stereotypowe wzorce zawarte w tekstach folklorystycznych niewątpliwie współtworzą zbiorową pamięć (Wójcicka 2014: 58–70), zwłaszcza jeśli dodatkowo wspierane są rytuałem. Wizerunek Najświętszej Marii Panny w pieśniach maryjnych, zaduszkowych, sierocych oraz balladach zgodny jest ze stereotypem matki w kulturze ludowej, której przypisuje się funkcję wychowawczą – napominania, ostrzegania, nauczania, wskazywania słusznej drogi postępowania, a także karania, jeśli upomnienia okazywałyby się niewystarczające. Podobnie obraz Boga spełnia kryteria przypisywane prototypowi ojca-opiekuna rodziny – broniącego, ale surowego i wymagającego zarazem, częściej niż matka sięgającego do kar i przejawiającego skłonność do gniewu wobec nieposłuszeństwa (Bartmiński 2006: 161–162; 2009: 195–197). Ludowa religijność manifestuje się zbiorowymi formami kultu, ściśle związanymi z kalendarzem, co stanowi istotny czynnik habituacyjny. Na funkcjonowanie badanych tekstów w obiegu społecznym nie miały wpływ miały też sposób i miejsce ich wykonywania. Przynależność wielu badanych tekstów do repertuaru dziadowskiego zapewniała im popularność. Wędrujący śpiewacy wykonywali je zarówno w miejscach publicznych – pod kościołem, zwłaszcza przy okazji odpustów czy dorocznych świąt, w pobliżu cmentarza w zaduszki, jak też na progach chat, gdzie wędrowni żebrak, traktowany jako „mąż boży”, znajdował gościnę i posłuch. Natomiast wspólne śpiewanie odbywało się podczas pielgrzymek do sanktuariów i lokalnych kalwarii, podczas uroczystości związanych z peregrynacją obrazu Czarnej Madonny, a także w trakcie ceremonii rodzinnych (pogrzeb, ślub), w których uczestniczyli członkowie wspólnoty (wieś, osada). Najbardziej reprezentatywnym profilem obrazującym Miłosierdzie Boże jest profil wybaczący, w którym zawiera się chrześcijański punkt widzenia konceptualizatora, oparty na wierze w niczym nie ograniczoną miłość Boga do ludzi, który udzieli łaski wybaczenia każdemu grzesznikowi, który swoim bliźnim również okazał miłosierdzie.

22.4.2. Ludzki wymiar miłosierdzia

Miłosierdzie międzyludzkie – zgodnie z boskim nakazem „Bądźcie miłosierni, jako i ja jestem miłosierny” – w wymiarze ludzkim stanowi odbicie miłości Boga skierowanej do człowieka i wszelkiego stworzenia. Zdolność współodczuwania i podejmowania konkretnych działań na rzecz drugiego człowieka językowo obrazowana jest przez wymiar duszy lub serca jako *wielkoduszość*, *prostoduszość* w opozycji do *małoduszności* czy wręcz *bezduszności*, *serdeczności* czy braku serca (*być bez serca*) oraz przez połączenie z dobrem: *dobroduszość*, *mieć dobre*

serce. Szerszy wgląd na sposób realizacji przejawów miłosierdzia międzyludzkiego dają dopiero konteksty tekstowe przedstawiające sceny, w których ludzie ludziom świadczą bezinteresownie dobro, powodowani życzliwością, współczuciem, litością, solidarnością w niedoli.

22.4.2.1. Profil współczucia

Działania motywowane współczuciem są obok litości najbardziej wyrazistym profilem miłosierdzia międzyludzkiego. Reprezentatywnym dlań gatunkiem są pieśni sieroce, pieśni żołnierskie, miłosne oraz pieśni zaduszkowe. Ze względu na moralizatorski charakter przesłania (przypominanie o boskim nakazie świadczenia miłosierdzia) wiele z nich należy do repertuaru pieśni dziadowskich, czemu zawdzięczają szeroki zasięg występowania i popularność. Scenariusze kognitywnych scen z aktami miłosierdzia oparte są na podobnym schemacie narracyjnym. Bohater wydarzenia cierpi wskutek jakiejś niedoli, uczestnik/świadek (zbiorowy lub indywidualny) sceny, powodowany współczuciem, udziela mu pomocy lub pocieszenia:

– sierota na grobie matki skarży się na złą macochę, słysząc to ojciec staje w obronie dziecka i karze/upomina nową żonę:

A była ja u swy matki,
mówiła swoje niestatki,
bidnam sirota, bidnam sirota.
A ociec, gdy to usłyszał [...]
macochę wybiuł, macochę wybiuł (Lubelskie 5: 321 [*Tam za górą murowany słup*]);

– w obronie krzywdzonych przez macochę dzieci powstaje z grobu zmarła matka, by zająć się dziećmi i upomnieć macochę, która pod wpływem tego wydarzenia zmienia stosunek do pasierbów:

[zmarła matka] Jak wszystko obrządziła,
do macochy sie zbleżyła,
palcem jej nagroziła [...]
Mężu, mężu, stań prędko,
już się zmieniło wszystko.
Twoja niboszka była,
palcem mie nagroziła (Lubelskie 5: 335 [*Z płaczem stał mąż przy grobie*]);

– sierota płacze z głodu, widząc to, chłopiec prosi matkę, by zawołała ją do domu i nakarmiła. Bóg wynagradza dobre serce chłopca, który zostaje księdzem, a potem biskupem:

[sierota] Gdy wyszła z płaczem z samego rana,

łyżeczki strawy szuka spłakana,
 niejeden chłopiec ze szkół wybiegał,
 owe dziewczynę w sieniach spostrzegał.
 Woła do mamy: Mamu, słuchajcie,
 biedne sirote w dom zawołajcie,
 może jest głodna, już mija wrota,
 ach, płacze ciężko, biedna sierota.
 A tego chłopca Bóg wynagrodził,
 który uod młodych lat do szkoły chodził,
 wyszedł na księdza, cnót wielkich znany,
 z czasem biskupem został wybrany (Lubelskie 5: 329 [*W pewnym miasteczku tak się zdarzyło*]);

– pacholę-sierota służy u obcych za pastucha, zmarła matka współczuje jego doli, zjawia się we śnie, by upiec synowi chleb, uprać koszulkę, umyć go i przytulić do serca:

[...] Śni się jemu matuś, taka jakby żywa [...]
 Przyjdźże do mnie, Jasiu, niechaj cię umyję,
 niechaj ci koszulkę upiore, uszyję,
 Niechaj ci upieke chleba bieluskiego,
 Niechaj cię przytule do serca swojego (Lubelskie 5: 324 [*Służy sierotka, służy za pastucha*]);

– niedoli Kopciuszka współczuje matka chrzestna, która zjawia się w postaci wróżki, by wyprawić dziewczynę na bal, gdzie poznaje królewicza, który zostaje jej mężem. Królewska para niejednokrotnie pomaga biednym, solidaryzując się z ich losem:

Córeczko miła – ozwie się wróżka –
 przyszedłam wyprawić na bal Kopciuszka.
 Skinęła berłem i w oka mgnieniu,
 stoi Kopciuszek w pięknym odzieniu.
 [...] Królewicz z żoną przez długie lata
 żyli szczęśliwie we czci u świata.
 Niejedną łezkę biednym otarli
 ji żyją dotąd, jeśli nie zmarli (Lubelskie 5: 336 [*pieśniowa adaptacja bajki o Kopciuszku*]).

– samotnie wędrującą piękną dziewczynę-sierotę napotykają żołnierze, chcą ją uwieść i ze sobą zabrać, ale gdy dowiadują się, że nie ma ani ojca, ani braci, którzy by jej bronili, puszczają dziewczynę wolno, nie czyniąc jej krzywdy:

Idź drogą, dziewczyno, niech cię Bóg prowadzi,
 nie masz ojca, matki, nikt cię nie zdradzi (Lubelskie 5: 335 [*Szła dziewczyna przez las*]);

– piękny młodzieniec, usłyszawszy narzekania dziewczyny na jej los sierocy, tknięty współczuciem chce zostać jej mężem:

[...] Usłyszał piękny młodzieniec
dziewczyny to narzekani [...]
widzy mogiły w tyj rzeczy,
uojcam straciła na wojnie,
samam na ludzkiej opiece.
Dziewczynó, o, ni narzekaj,
dziewczynó, liube kochani,
[...] my roz dobędzim majątku,
ja twojim mężem zostane (Lubelskie 5: 331 [*Nad brzegiem, gdzie Wisła płynie*]);

– sierocie pomagają dobrzy ludzie współczujący jej niedoli:

O, sirotka niboga
stoi bosko u proga,
wespomoge, czym mogę
i przeżegnam na drogie.
Dam i chleba skóreczkie
i białe koszuleczkie,
i trzywiczki na drogie
dla sirotki ubogi (Lubelskie 5: 328 [*Sirotko uboga stoi boso u proga*]).

22.4.2.2. Profil litości

Profil litości jest wprawdzie zbliżony do profilu współczucia, jednakże różnicę wyznacza już struktura semantyczna leksemu *współczuć* (= ‘czuć razem z kimś, czuć tak samo, jak ktoś, komu przydarzyło się coś złego’). Zdolność do współczucia, związana jest z gotowością udzielenia pomocy, choć oczekiwanie współczucia wymaga niekiedy tylko zrozumienia i pocieszenia. Natomiast rozwój semantyczny wyrazu *litość*, (etymologicznie związany z *lutością* ‘surowością’, ‘okrucieństwem’¹¹) poszedł w kierunku przeciwnym do pierwotnego znaczenia. Już w dobie staropolskiej wyrazu tego używało się na oznaczenie miłosierdzia¹², a z czasem leksem *lutość*, *lutościwy* został w polszczyźnie zastąpiony przez *litość*. Pierwotne znaczenie zostało przypisane innym leksemom (*surowość*, *okrucieństwo*), które zajęły pozycję opozycyjną wobec *litości*. Ślad dawnego znaczenia zachował się w strukturze znaczeniowej *okrucieństwa* jako braku *litości*. Opozycja *litość* – brak *litości* ‘okrucieństwo’ (*bezdusznosc*) wskazuje natomiast na

¹¹ Znaczenie etymologiczne ps. **lutъ* ‘odcinający; ostry’, znaczenie oparte na kontynuantach ‘okrutny, srogi’ (Jakubowicz 2010: 235)

¹² *Lutościwy* ‘miłosierny’ – Słstp, SPXVI. Cn notuje, Linde XVIII w. <https://spxvi.edu.pl/indeks/haslo/62511#znaczenie-1> (dostęp 28.07.2018).

różnice między *litością* a *współczuciem*, gdyż brak współczucia może być jedynie traktowany jako *małoduszność*, co nie jest równoznaczne z *okrucieństwem*. Ponadto relacje między dawcą a biorcą w wypadku współczucia są równorzędne (ktoś współczuje komuś/współodczuwa z kimś), podczas gdy litość zakłada stosunek podległy biorcy, na co wskazuje sama konstrukcja semantyczno-syntaktyczna: *litować się nad kimś, kto się tego domaga*. Podczas gdy uczucie współczucia budzić może sama sytuacja, w jakiej znalazła się osoba dotknięta nieszczęściem, to miłosierny akt litości jest zwykle odpowiedzią na prośbę/błaganie o pomoc. W przeciwieństwie do profilu litościwego miłosierdzia boskiego, gdzie główną przyczyną ubiegania się o litość był grzech, w relacjach międzyludzkich oś konstrukcyjną scenariusza stanowi wołająca o litość niedola, co ilustrują następujące sceny:

– dziewczyna lituje się nad płaczącym Żydem i wpuszcza go do domu:

Żyd stoi i płacze.
Panna sze go dopytuje,
Czego Żydek lamentuje? [...]
Panna sze go łożułuła
I do széni go wpuszczuła (Wełpa 2014: 154);

– powracający z wojny żołnierz puka do chaty, prosząc o wparcie, dziewczynka lituje się nad nim, dzieli się z nim ostatkiem chleba, jaki mają z matką w domu (matka poznaje w nim swego męża, żołnierz wraca do domu):

Zawianą dróżyną szed żołnierz ubogi,
szynelo był okryty, na szczudle, bez nogi,
I przyszedł pod chatkę, skąd ogień zabłysnął,
[...] Cichutko poprosił o wsparcie ze łzami,
odmawiał modlitwę „Zmiłuj się nad nami”.
[...] Wybiegła dziewczynka z białemi włosami,
wyniosła mu chleba ji rzecze ze łzami.
Przyjm od nas choć tyle, bo więcej nie mamy
jesteśmy też biedni, nic ci więc nie damy (Lubelskie 3: 395 [Zawianą dróżyną szedł
żołnierz ubogi]);

– zmarznięci i głodni kolędnicy proszą o datek gospodarzy [podczas Bożonarodzeniowego obrzędu tzw. „Rogali”]:

Pod oknem stoimy, żębami dzwonimy,
ręce nam latają, w koszyk nic nie dają,
ale się zmiłujcie i nas poratujcie (Wełpa 2014: 153);

– dusze cierpiące w czyśćcu błagają rodziny o modlitwę, zamówienie mszy, danie jałmużny, by wybawić ich od mąk:

Słuchaj żyjący człowiecze,
 co za ogień straszliwy piecze przewinających [...];
 [...] dusza w czyścicu pokutuje
 Zmiłowania wypatruje.
 Czem możecie pomagajcie,
 Duszę z czyścica wybawiajcie
 [...] Niech mszę świętą zakazuje
 I ubogiemu ofiaruje,
 Na tym ubytku nie będzie,
 Dusze z czyścica wydobędzie (Adamowski, Doda, Mickiewicz 1998: 306
 [*Pieśni zaduszkowe*]);

– rozbójnik czyhający na podróźnych lituje się nad św. Rodziną wędrującą do Jeruzalem, udziela im schronienia:

[...] A wtenczas zbójca jidzie, widzi troje ludzi,
 zaczął z nimi rozmawiać, bo go litość budzi.
 Skądżeście to ludzie ji dokąd jidziecie,
 czy tu nocować chcecie, bo wy tu zmarzniecie.
 A Panna z Józefem w rade sie z nim wdali
 ji na swojo niedole tak sie uuzalali.
 Oto jidziem z miasteczka, z miasteczka małego,
 bo tam roboty nie ma i życia żadnego.
 Ludzie dobrzy z Nazaret tak nam rade dali,
 do Jeruzalem miasta byście sie dostali.
 [...] Ale do tego miasta jest ten bór niemały,
 a pośród niego mieszka rozbójnik zuchwały.
 Dlatego sie lękamy, bardzo frasujemy,
 bo tej drogi nie znamy, jakże go miniemy?
 Zbójca jim odpowiada: Już go nie miniecie,
 a brat to ja jestem, czy mi wierzyć chcecie?
 Pójdźcie ze mno w drogę do domu mojego
 ji nie lękajcie się przypadku żadnego (Lubelskie 1: 187 [*Gdy Najświętsza Panna po świecie chodziła*]).

Profil litości międzyludzkiej wykracza poza niedolę związaną z biedą czy przeciwnościami losu, dotyczy też spraw duszy. Miłosierdzia oczekują od żyjących dusze zmarłych, które za popełnione winy odbywają pokutę w czyścicu. Do rytualnych aktów miłosierdzia należą odwiedziny cmentarzy podczas święta zmarłych i modlitwy za ich dusze zamawiane zwłaszcza u żebrzących u bram nekropolii wędrownych żebraków – dziadów kalwaryjskich. Ofiarowana im jałmużna w postaci specjalnie na tę okazję wypiekanych chlebów (po jednym za każdą duszę) stanowiła duchowy pomost między światem żywych i umarłych, zwłaszcza że modlitwom polecano nie tylko dusze bliskich, ale również tzw. „puste dusze”,

o których już nikt z żywych nie pamięta i nie troszczy się o ich pozagrobowy byt (Masłowska 2016: 474):

W dzień Zaduszny gospodarze [...] chleb na cmentarzu kościelnym rozdawali ubogim z warunkiem, aby ciż ubodzy odmawiali pacierze za duszę wskazanych im po nazwisku lub imieniu zmarłych [...], np. za duszę Barnaby i jego baby! Za duszę Margośli! – i za dusze puste! (tj. opuszczone, zapomniane, które nie mają nikogo, co by się za nimi upomniął) (SGP 2004: 496).

22.4.2.3. Profil wybaczenia

Tekstowe narracje obrazujące wybaczenie win znajdują bogate poświadczenia w wypadku boskiego wymiaru miłosierdzia, natomiast w relacjach między-ludzkich akty przeprosin – wybaczenia sprowadzają się do wyjątkowych sytuacji życiowych, uświęcanych bądź rytuałem przejścia (zaślubiny i śmierć) i wówczas mają bardzo uroczysty charakter, bądź dotyczą kontaktów z zaświatami (pośrednictwa między pokutującą na ziemi duszą winowajcy, która nie może przekroczyć granicy śmierci przed uzyskaniem wybaczenia a skrzywdzonym). Brak natomiast poświadczeń wybaczenia w zwykłych sytuacjach życiowych. Świadczyć to może o przekonaniu, że odpuszczenia win udzielić może tylko sam Bóg lub osoby działające w Jego imieniu (król – jako „pomazaniec Boży”, ksiądz podczas spowiedzi, rodzice wobec dzieci). Ponadto ludzkie poczucie solidarności z ofiarą każe się raczej domagać ukarania winowajcy, niż przebaczenia (Masłowska 2014a: 177–182), jednakże w obliczu śmierci obowiązuje nakaz odpuszczenia wszystkich win.

W scenariuszu zaślubin¹³ przeprosiny łączą się z prośbą o błogosławieństwo rodzicielskie. Rodzice, udzielając błogosławieństwa, czynią to w imieniu Boga¹⁴, który obecny jest w tle sceny, podczas gdy głównymi bohaterami i inicjatorami zdarzenia są nowożeńcy. Przeprosiny i wybaczenie otwierają drogę łasce błogosławieństwa, zsyłanej już bezpośrednio z nieba. Trzykrotnie powtarzane pokłony, którym towarzyszył śpiew w wykonaniu uczestników ceremonii (prowadzony przez wybraną ku temu osobę znającą na pamięć cały pieśniowy repertuar wykonywany podczas wesela), świadczył o znaczeniu, jakie w obrzędzie przypisywano błogosławieństwu rodzicielskiemu, bez którego dalszy los młodej pary byłby skazany na niepowodzenie, gdyż objęte nim było również przyszłe potomstwo.

Kłaniaj się, Marysiu, ojcu, matce do nóg,
niech ci błogosławi ten najwyższy Pan Bóg (Lubelskie 2: 447 [*Kłaniaj się, Marysiu*]);

¹³ Pieśniowy repertuar weselny zawiera scenariusze całego rytuału zaślubin. Przeprosiny i błogosławieństwa stanowiły ważną część ceremoniału i odbywały się w trzech etapach: pierwszy podczas spraszania gości, drugi podczas opuszczania domu przez pana młodego, trzeci – najważniejszy – przed odjazdem nowożeńców do kościoła (Tymochowicz 2011: 53).

¹⁴ Błogosławieństwa i kłatwy leżą w gestii Boga. Udzielanie błogosławieństw lub obciążenie kłatwą rodzicielską stanowią wyraz woli samego Boga (Engelking 2010: 291–312).

Upadoj, Marysiu, ojcu, matce do nóg,
 niech cie błogosławi, o, najsamprzód Pan Bóg.
 Upadaj, Marysiu, bo upadać trzeba,
 niech cie błogosławi sum Pan Jezus z nieba.
 Upadaj, Marysiu, raz, drugi i trzeci,
 niech cie błogosławió i te małe dzieci. (Lubelskie 2: 107 [*Upadoj, Marysiu, ojcu, matce do nóg*]);
 Przepróś ojca, matkę przepróś,
 możeś rozniewała,
 żebyś tyle szczęścia, zdrowia
 w swym życiu doznała (Lubelskie 2: 446 [*Przepróś ojca, matkę przepróś*]).

Scenę wybaczenia/błogosławieństwa uzupełnia rytualne podziękowanie za rodzicielską troskę i opiekę:

Panie Boże zapłać, oj, ty moi mamusi,
 oj, co mnie wychowała, da, sama robić musi (Lubelskie 2: 572 [*Panie Boże zapłać*]).

Równie doniosły charakter noszą narracje dotyczące różnych etapów rytuału śmierci, w których uczestniczy tylko rodzina (w momencie konania) oraz sąsiedzi (niekiedy cała wieś) w ceremonii pogrzebowej. Sceny zawierające akt wybaczenia w pieśniach pogrzebowych przebiegają według ustalonych zwyczajowo scenariuszy, na które składa się akt przeprosin (w presupozycji wybaczenia) i błogosławieństwa udzielanego rodzinie przez umierającego:

– umierający żegna rodzinę towarzyszącą mu w momencie konania, prosząc ich o wybaczenie wszystkich win, jakich się wobec nich dopuścił za życia:

[...] Żegnam was wszystkich wespół, którzy tu stoicie,
 ciało moje na cmentarz martwe prowadzicie.
 [...] Jeślim kogo obraził, odpuście mnie, proszę,
 wszak ja już do Sędziego mój dekret odnoszę (Lubelskie 2: 680 [*Jak fałszywe wszystko na tym świecie*]);

– umierający żegna się z bliskimi, dziękując za towarzyszenie mu w godzinie śmierci i udziela im ostatniego błogosławieństwa:

[dziękuję] Wam także wszystkim, którzy przy mnie stojć'ie,
 krewni ji przyjać'iele, co na mnie patrzyć'ie.
 I z wami, moje dz'iatki, już s'ie rozestawam,
 Bogu i Matce Boskiej w opiekę oddawam.
 Ostatni raz dz'ieńkuje, juz s'ie nie ujrzymy,
 aż na sąd przed Pana Jezusa staniemy (Lubelskie 2: 609 [*Serdecznie oczekiwam końca szczęśliwego*]);

– podczas ceremonii pogrzebowej orator w imieniu zmarłego przeprasza i prosi o wybaczenie rodzinę, krewnych, sąsiadów i cały świat, z którym się żegna na zawsze (słońce, księżyc, ziemię, niebo):

Najmilsi przyjaciela, bracia, siostry sonsiedzi – darujcie wszystko jego winy, bo jeżeli wy darujecie, to wam będzie darowane. [...] Daruj i ty sam, Panie Boże.[...] Daruj i ty, słońce z księżycem. Darujcie obłoki niebieskie, Daruj i ty ziemio święta. Darujcie wszystkie miejsca, na których z jego przyczyny złe uczynki popełnione były (Adamowski, Doda, Mickiewicz 1998: 277).

Performatywny charakter pogrzebowej oracji oraz modlitw polegał na uwolnieniu duszy od ciężaru popełnionych grzechów, które stanowić by mogły przeszkodę w przejściu na tamten świat. W perspektywie doświadczeniowej konceptualizatora mieści się przekonanie, że niedopełnienie obowiązku wybaczenia lub uchybienia w przeprowadzeniu rytuału pogrzebowego sprawić mogą, że dusza nie przekroczy progu śmierci i pozostanie na ziemi, by odpokutować winę. Stereotypowe scenariusze kontaktów pokutujących dusz z żywymi obejmują następujące sytuacje:

- pokutnik nawiedza członka rodziny we śnie, prosząc o modlitwę lub wyrównanie krzywd. Gdy jego prośba zostanie spełniona, przestaje się śnić (AE: LL 1978 4–6: 178, opowieści krążące w przekazie ustnym, zwłaszcza dotyczące niespłaconego długu, niesprawiedliwie podzielonego gruntu, przywłaszczenia mienia należnego innym spadkobiercom);
- zły dziedzic, który skrzywdził biedaka, pokazywał się we śnie żonie dopóty, dopóki ta nie zadośćuczyniła skrzywdzonemu, a sam biedak nie ogłosił wszystkim, że został wynagrodzony i przebacza winę (AE: LL 1966 2–3, s. 42);
- skąpiec, który ukrył pieniądze przed rodziną, co noc pojawia się na miejscu kryjówki, odkopuje pieniądze w oczekiwaniu, że ktoś usłyszy jego jęki i zamówi mszę przebłągalną lub odmówi modlitwę, uwalniając go z pokuty (AE: Kolb. 17 lub. 86 nr 2).

Powtarzający się w licznych narracjach motyw nocnej zjawy szukającej kontaktu z ludźmi – na jawie lub we śnie – współtworzy stereotyp duszy na pokucie, która bez pomocy żyjących nie może opuścić ziemi. Wybaczącym gestem jest zamówienie mszy świętej lub odmówienie modlitwy w intencji pokutnika. Z profilem wybaczenia win wiąże się też codzienny obowiązek modlitwy za dusze w czyśćcu cierpiące nakładany na wiernych przez Kościół, o czym przypomina wieczorny dzwon na Anioł Pański (Masłowska 2014b: 5).

W profilu wybaczenia *miłosierdzie*, zależnie od sytuacji, włączone jest w jeden z ciągów semantycznych, w jakie uwikłane jest znaczenie: wina – przeprosiny – wybaczenie – błogosławieństwo (ślub, śmierć) lub wina – pokuta – czyścić – wybaczenie.

22.4.3. Podsumowanie

Antropologiczno-językowa analiza konceptualizacji *miłosierdzia* w kulturze tradycyjnej, ujęta w formie scen, pozwoliła na ukazanie, w jaki sposób pojęcie to wpisuje się w świat wartości, wierzeń i obyczajów osadzonych w konkretnych sytuacjach. Tekstowe egzemplifikacje zdarzeń przedstawia je w porządku przyczynowo-skutkowym, ujawniając intencje podmiotu kreującego i cel działań. Scenariusze obrazujące akty *miłosierdzia* z perspektywy boskiej i ludzkiej ukazują znaczenie pojęcia w sposób dynamiczny, zależnie od tego kto, komu i w jaki sposób świadczy *miłosierdzie* oraz kto je otrzymuje lub się o nie ubiega. W badanych tekstach religijny światopogląd stanowi podstawę motywacyjną świadczenia – ubiegania się o *miłosierdzie* tak boskie, jak ludzkie. Na koncepcie *miłosierdzia* kultura ludowa opiera relacje między niebem a ziemią oraz zasady więzi społecznych.

Prototypowo dawcą i inicjatorem *miłosierdzia* jest Bóg. Przedmiotem *miłosierdzia* Bożego jest przede wszystkim łaska/błogosławieństwo, motywowane troską o ziemski i pozaziemski byt człowieka. Celem jest zapewnienie wszystkim ludziom życia wiecznego. Działania wysłanników Boga (Matki Boskiej, Syna Bożego) – występujących w Jego imieniu – polegają na przywracaniu relacji na linii Bóg – człowiek, zerwanych wskutek grzechu. Motywem działania jest litość, współczucie – tak dla słabości człowieka, jak i niedoli – na rzecz uzyskania wybaczenia i dostępu do łask, a w perspektywie wieczności – zbawienia.

O *miłosierdzie* Boże ubiegają się (głównie za pośrednictwem Matki Boskiej lub Jezusa) zarówno grzesznicy, jak i osoby dotknięte nieszczęściem (chorobą, smutkiem, samotnością, biedą, krzywdą). Motywem działania jest potrzeba uzyskania wsparcia (pociechy, poprawy losu, uzdrowienia), wybaczenia za grzechy, wskazania drogi prowadzącej do zbawienia, jako ostatecznego celu życia. *Miłosierdzia* Bożego potrzebują też dusze w czyśćcu cierpiące, które o pośrednictwo zwracają się zarówno do ludzi, jak i Matki Boskiej. Celem jest przywrócenie im statusu dziecka bożego i uzyskanie wstępu do nieba. Duchowe zapotrzebowanie na *miłosierdzie* realizowane jest w obrzędach i rytuałach:

- pielgrzymkach do sanktuariów, kalwarii oraz udział w odpustach;
- peregrynacji cudownego obrazu Czarnej Madonny po wszystkich zakątkach kraju, rozpoczętej w roku 1957;
- w obrzędzie weselnym (rytualne przeprosiny i błogosławieństwo rodziców dla młodej pary);
- w obrzędzie pogrzebowym (rytualne publiczne przebaczenie umierającemu wszystkich win);
- w obchodach Zaduszek – święta zmarłych (odwiedzanie cmentarzy, modlitwy, ofiary w intencji dusz zmarłych);
- w agrarnych obrzędach dorocznych połączonych z religijnymi praktykami błagalno-dziękczynnymi związanymi z urodzajem (rytualne obchodzenie pól, dożynki).

Rytualno-obrzędowe formy ubiegania się o *miłosierdzie* Boże świadczą o tym, że jest to silnie osadzony w tradycji element kultury, w którym manifestuje się religijność ludowa.

Na koncepcie *miłosierdzia* kultura ludowa opiera relacje między niebem a ziemią oraz zasady więzi społecznych. Ze względu na dysproporcje między miłosierdziem boskim a ludzkim w zakresie oddziaływania i mocy sprawczej czynu międzyludzkie akty miłosierdzia powodowane są zwłaszcza poczuciem solidarności z ludźmi dotkniętymi nieszczęściem. Współczuciem objęte są również dusze pokutujące (na ziemi lub w czyśćcu), które same nie mogą już naprawić swoich złych czynów, a cierpienia, jakim zostały poddane, uznane są już za formę odkupienia win. Natomiast ludowe poczucie sprawiedliwości nie pozwala na wybaczenie krzywd żyjącym, jeśli winowajca nie zadośćuczynił ofierze. Brak okazania miłosierdzia wobec ludzkiej niedoli czy cierpienia spotyka się ze zdecydowanym potępieniem tak ze strony ludzi, jak i samego Boga: złą macochę, która krzywdzi pasierbów, Bóg karze piekłem, a dusze pokutujące, domagając się wybaczenia win, muszą wykazać się choćby jednym czynem miłosiernym wobec bliźnich, by uzyskać wstęp do nieba. Zerwanie więzi z Bogiem poprzez odrzucenie Jego miłosierdzia grozi totalną katastrofą, o czym przestrzegają przepowiednie końca świata.

Narracyjna forma ujęcia *miłosierdzia* odsłania sieć powiązań kontekstowych, w jaką uwikłany jest koncept. Usytuowanie *miłosierdzia* w sieci leksykalno-semantycznej wyznaczają ścieżki kognitywne przebiegające między przeciwstawnymi wartościami: *grzechem*, *niedolą*, *cierpieniem*, *pokutą*, *śmiercią* a *odkupieniem*, *łaską*, *błogosławieństwem*, *zbawieniem* oraz *duszą* jako węzłem łączącym. Zdolność do współczucia i empatii stanowi miarę człowieczeństwa, podczas gdy posiadanie duszy daje świadomość dobra i zła oraz wolność wyboru. Miłosierdzie stanowi więc dla duszy kotwicę, stawiając ją po stronie dobra i gwarantując odkupienie, a dla dusz zbłąkanych ostatnią nadzieję na ratunek przed samozatraceniem.

Porównanie kontekstów ludowych z konotacjami znaczeniowymi i siecią wyrazów występujących w biblijnych opisach aktów miłosierdzia wskazuje na daleko idącą zbieżność. Conceptualizacja miłosierdzia utrwalona w kulturze ludowej jest zgodna z jej biblijnym wzorcem, który pojęcie miłosierdzia wiąże z *dobrem*, *miłością*, *ofiara*, *łaską*, *opatrznością*, *błogosławieństwem*, *solidarnością* z ludzką *niedolą* a więc z *cierpieniem*, *współczuciem* i *litością* dla wszystkiego, co słabe, potrzebujące wsparcia i pomocy.

Wykaz skrótów

AE – Pracownia Archiwum Etnolingwistyczne Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
DM – *Dives in Misericordia* (Encyklika Ojca świętego o Bożym miłosierdziu), 2012, „Akcent”.
ISJP – Bańko Mirosław (red.), 2000, *Inny słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Kolb – Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*, 1961–1976, t. 1–56, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza; Kraków: Polskie Wydawnictwo Muzyczne.
- L – Linde Samuel B., 1807–1814, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, Warszawa: Drukarnia XX. Pijarów.
- LL – „Literatura Ludowa”, 1966, 1978, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- PSWP – Zgólkowa Halina (red.), 1994–2005, *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 1–50, Poznań: Wydawnictwo Kurpisz.
- SGP – *Słownik gwar polskich*, 1977–1991, Zakład Dialektologii Polskiej Akademii Nauk, t. 1–3, Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk; 1992–2015, t. 4 i n., Kraków: Instytut Języka Polskiego PAN.
- SJPDor I–XI – Doroszewski Witold (red.), 1958–1969, *Słownik języka polskiego*, t. 1–11, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- SJP PWN – Szymczak Mieczysław (red.), 1992, *Słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Słstp. – *Słownik staropolski*, red. S. Urbańczyk, t. 1–11, IJP PAN, Kraków 1953–2002.
- SPJS – Słownik pojęciowy języka staropolskiego, kier. projektu B. Sieradzka-Baziur, IJP PAN, 2011–2015, <http://spjs.ijp-pan.krakow.pl/spjs/>
- SPXVI – Słownik polszczyzny XVI wieku, IBL PAN, <https://spxvi.edu.pl> (dostęp 28.07.2018).
- SSiSL – *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, red. Jerzy Bartmiński, t. 1, *Kosmos*, cz. 1 *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, 1996; cz. 2, *Ziemia, woda, podziemie*, 1999; cz. 3, *Metereologia*, 2012; cz. 4, *Świat, światło, metale*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- SW – Karłowicz Jan, Kryński Adam A., Niedźwiedzki Władysław (red.), 1952–1953, *Słownik języka polskiego*, t. 1–8 (reprint), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SWJP – Dunaj Bogusław, 1996, *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- USJP I–IV – Urbańczyk Stanisław (red.), 2003, *Uniwersalny słownik języka polskiego*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- WM – *Słownik gwar Ostrodzkiego, Warmii i Mazur*, t. 1, 1987 i nast., Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- WSJP – Wielki słownik języka polskiego, IJP PAN, www.wsjp.pl.

Bibliografia

- Abramowicz Maciej, Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2009, *Językowo-kulturowy obraz Słowian na tle porównawczym*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 21, s. 341–342.
- Adamowski Jan, Doda Jadwiga, Mickiewicz Halina, 1998, *Śmierć i pogrzeb w relacjach Polaków zamieszkałych na Białorusi*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury” 9/10, s. 253–318.

- Bartmiński Jerzy, 1988, *Definicja kognitywna jako narzędzie opisu konotacji*, w: *Konotacja*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, 2006a, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, 2006b, *Niektóre problemy i pojęcia etnolingwistyki lubelskiej*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 18, s. 77–90.
- Bartmiński Jerzy, 2008, *Etnolingwistyka, lingwistyka kulturowa, lingwistyka antropologiczna?*, „Język a Kultura”, t. 20, s. 15–33.
- Bartmiński Jerzy, 2009, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, 2014, *Narracyjny aspekt definicji kognitywnej*, w: *Narracyjność języka i kultury*, red. Dorota Filar, Dorota Piekarczyk, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 99–118.
- Bartmiński Jerzy, Chlebda Wojciech, 2008, *Jak badać językowo-kulturowy obraz świata Słowian i ich sąsiadów?*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury”, t. 20, s. 11–27.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska Stanisława, 1998, *Profil a podmiotowa interpretacja świata*, w: *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 211–224.
- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2004, *Dynamika kategorii punktu widzenia w języku, tekście i dyskursie*, w: *Punkt widzenia w języku i kulturze*, red. Jerzy Bartmiński, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Ryszard Nycz, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 321–358.
- Bączkowska Grażyna, 1988, *Korowaj*, „Etnolingwistyka” 1, s. 79–99.
- Chlebda Wojciech, 2012, *Czy polska etnolingwistyka może być zwornikiem nauk humanistycznych?*, w: *Językoznawstwo w Polsce. Kierunki badań i perspektywy rozwoju*, red. Maciej Grochowski, Warszawa: Bel Studio, s. 91–98.
- Engelking Anna, 2010, *Rzecz o ludowej magii słowa*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Filar Dorota, 2013, *Narracyjne aspekty językowego obrazu świata. Interpretacja marzenia we współczesnej polszczyźnie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Jakubowicz Mariola, 2010, *Drogi słów na przestrzeni wieków. Zarys słownika motywacji semantycznych na materiale przymiotników słowiańskich odziedziczonych z prasłowiańszczyzny*, Warszawa: Slawistyczny Ośrodek Wydawniczy.
- Johnson Mark, 1990, *The body in the mind. The bodily basis of meaning, imagination and reason*, Chicago–London: University of Chicago Press.
- Kardela Henryk, 1998, *Profilowanie a kategorie podmiotu i dopełnienia w gramatyce R. Langacker’a*, w: *Profilowanie w języku i w tekście*, red. Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 79–90.
- Lakoff George, 2011, *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co Kategorie mówią nam o umyśle*, (Women, fire, and dangerous things. What categories reveal about the mind, The University of Chicago Press, Illinois 1987), tłum. Magdalena Buchta, Agnieszka Kotarba, Anna Skucińska, red. Elżbieta Tabakowska, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

- Langacker Ronald, 2009, *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*, tłum. Elżbieta Tabakowska, Magdalena Buchta, Henryk Kardela, Wojciech Kubiński, Przemysław Łozowski, Adam Głaz, Joanna Jabłońska-Hood, Hubert Kowalewski, Katarzyna Stadnik, Daria Bębeniec, Justyna Giczela-Pastwa, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Masłowska Ewa, 2014a, *Profile WINY i KARY w ludowym kodeksie moralnym*, w: *Wartości w językowo-kulturowym obrazie świata Słowian i ich sąsiadów*, t. 3, *Problemy eksplikowania i profilowania pojęć*, red. Iwona Bielińska-Gardziel, Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska, Joanna Szadura, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 169–184.
- Masłowska Ewa, 2014b, *Symbolika i profile znaczeniowe dzwonów kościelnych*, w: *Gawędy o kulturach*, t. 1, red. Joanna Szadura, Lublin: Wydawnictwo Muzyczne „Polihymia”, s. 69–85.
- Masłowska Ewa, 2016, *Dziad i baba – strażnicy duszy w języku i polskiej kulturze tradycyjnej*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1, *Dusza w oczach świata*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławyistyki PAN, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 467–486.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 1998, *Dusze na pokucie. Lubelskie opowieści wierzeniowe*, „Etnolingwistyka. Problemy języka i kultury” 9/10, s. 319–334.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Wzorce tekstów ustnych w perspektywie antropologicznej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Rambiert-Kwaśniewska Anna, 2016, *Zrozumieć Pawłowe miłosierdzie. Studium semantyczne terminu οίκτιρμός w listach Pawła z Tarsu*, w: *Oblicza miłosierdzia w Biblii*, red. Joanna Jaromin Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, s. 317–338.
- Romaniuk Kazimierz, 1994, *Biblijny traktat o miłosierdziu*, Ząbki: Apostolicum.
- Szadura Joanna, 2017, *Weselny korowaj mielnicki na tle kultury słowiańskiej*, w: *Gawędy o kulturach*, t. 3, red. Joanna Szadura, Damian Gocół, Lublin: Wydawnictwo Muzyczne „Polihymia”.
- Tabakowska Elżbieta (red.), 2001, *Kognitywne podstawy języka i językoznawstwa*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Trzebiński Jerzy (red.), 2002, *Narracja jako sposób rozumienia świata*, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Tymochowicz Mariola, 2011, *Scenariusz wesela lubelskiego*, w: *Polska pieśń i muzyka ludowa*, t. 4, *Lubelskie*, cz. 2: *Pieśni i obrzędy rodzinne: chrzciny, wesela, pogrzeb*, red. Jerzy Bartmiński, Lublin: Wydawnictwo Muzyczne „Polihymia”, s. 47–63.
- Węgrzyniak Wojciech, 2008, *Miłosierdzie międzyludzkie w Starym Testamencie*, w: *Szkoła miłosierdzia św. Faustyny i Jana Pawła II*, red. ks. Franciszek Ślusarczyk, Kraków: Wydawnictwo Misericordia, s. 95–111.
- Wójcicka Marta, 2014, *Pamięć zbiorowa a tekst ustny*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Wępa Agnieszka, 2014, *Językowe komunikowanie uczuć w pieśniach z Warmii i Mazur*, Kraków: Wydawnictwo LIBRON – Filip Lohner.
- Толстая Светлана М., 2015, *Образ мира в тексте и в ритуале*, Москва: Издательство «Университет Дмитрия Пожарского».

Mercy as the soul's pass to heaven: The divine and human dimension of mercy in terms of ethnolinguistic approach

Summary

This chapter offers a reconstruction of the semantic core of the concept of MERCY in Polish folklore; it also maps cognitive paths between such related concepts as SIN, HARM, PUNISHMENT, PENANCE, JUSTICE and PITY. An analysis of two dimensions of the notion of MERCY – divine and human – reveals that it has been shaped by two different perspectives. The human perspective is based upon solidarity with the sufferers, which is illustrated by popular opinions on just punishment that befalls the culprits in their lifetime and burdens their souls after death. The divine taxonomy of sin, in turn, is related to penance, forgiveness and the power of belief in God's mercy which surmounts human justice. This perspective is evinced by stereotypical motifs in folk narratives, speech acts (warnings and injunctions from the Blessed Virgin) and rituals (pilgrimages to holy places, indulgence feasts, peregrination of the miraculous picture of Our Lady of Częstochowa, etc.). The analysis of cognitive paths between the concepts related to MERCY makes it possible to offer a more precise description of its semantic structure based on the underlying system of values, as well as to locate them on the plus – minus scale.

Keywords: mercy, soul, axiology, folklore, justice, sin, ethnolinguistics.

Rozdział 23

Добра душа нап'ецца з кайша, или одна из ипостасей души в белорусских текстах народной культуры

Алла Кожинова

Белорусский государственный университет, Минск

Резюме

В настоящей главе рассматривается представление души в мифологическом сознании белорусов, причем душа в народных текстах – пословицах и поговорках – отражается как субъект, жаждущий пищи и питья. Автор доказывает, что такая языческая идея определяется общей парадигмой традиционной культуры Беларуси, в которой без очевидного приоритета сосуществуют христианские и языческие принципы.

Ключевые слова: этнолингвистика, душа, традиционная белорусская культура, пословица, поговорка.

Как известно, представление души в традиционной культуре кардинально отличается от привнесенного в народную традицию христианского представления. Смешение этих двух парадигм приводит к тому, что трактовки души в сознании даже одного народа множатся, накладываются друг на друга и подчас трудно поддаются описанию: «неопределенность представлений о душе и ее составе в позднейших славянских поверьях не позволяет настаивать на какой-то окончательной интерпретации» (Седакова 2004: 65). Так, с одной стороны, как писала Светлана М. Толстая, в народных верованиях «можно встретить отголоски христианской концепции души,

исходящей не из бинома „тело – душа”, а из триады „тело (сома) – душа (психэ) – дух (пнеума)”, ср. полесское „Дух на небо иде, а душа – в землю”» (Толстая 1999: 162), а, с другой,

традиционная концепция «устройства» человека рассматривает его как синтез двух противоположных элементов – материального, смертного тела и бессмертной души (которая, впрочем, может обладать всеми характеристиками материального существа, в частности потребностью в пище, питье, обогревании, обмывании) (Виноградова, Левкиевская 2012: 14),

ср. также высказывания исследователей XIX века: «белорусы представляют себе душу как нечто материальное, но более тонкое, чем осязаемые предметы» (Богданович 1895: 50), или же:

в Белоруссии живет наивная первобытная вера в то, что тело человеческое вечно и неизменно; что оно после непонятого акта видимой смерти вместе с душой отправляется в другой безвестный мир, где продолжает жить тою же материальной жизнью, что и на земле (Ляцкий 1892: 24).

Владимир Н. Добровольский в *Смоленском областном словаре* для слова *душа* приводит два значения: 1) ‘душа, дыхание, сердце’ и 2) ‘тело’ с примером *Ни на души, ни ў души* (Добр. Сл.: 196). Двойственность души осознавалась и самими белорусами: *Квал’нь души и кр’пч’ души н’ту ничога да судныга часу* (Добр. 110).

Именно потребность души в пище, о которой говорилось выше, широко представлена в текстах белорусской народной культуры, прежде всего, в пословицах и поговорках; и если посмотреть на душу через призму подобных текстов, изображение души, на первый взгляд, будет казаться чрезвычайно профанным.

Чувствуя голод, белорусы говорят: *Dusza jeści chocza* (Fed.: 88); в другом варианте – *Есць, чаго душа хоча* (Высл.: 52). Этот вариант показывает, что именно душа устанавливает меру насыщения: *Pici, jeści, czaho dusza prymaje* (Fed.: 230), причем эта мера нередко граничит с обжорством: *Dusza maja mieri znaje: jak saroczka stanie na brüchu, jakab szyta, tak dawoli!* (Fed.: 88). Обжорство доводит до того, что *Aczyma ей by da dusza ni prymaje* (Fed.: 129) или *Оczy żadajuć, a dusza ni prymaje* (Fed.: 336). Правда, пословицы утверждают, что подобное поведение связано с телесным существованием души: *Pakul dusza ў cieli, to jeści chocza* (Fed.: 89), и народная мудрость дает человеку индульгенцию, объясняя его поведение душевными страданиями: *Ja swajü biedu hoładam nie pieriewiedu: pić, jeść, müszu, bo biere za duszu* (Fed.: 27).

Еще больше текстов связано с установлением меры выпитого, ср. *Душа меру зная с объяснением прымаўка пры выпіўцы* (Вярл.: 37), ср. вариант *Huba mieri znaje* (Fed.: 120), причем другие пословицы как раз показывают, что нередко эта мера как раз и отсутствует: *Душа мерку перабрала* (Высл. 148), поскольку утверждается, что *Каб не стаяў над душою сват-прыганяты, вып’ем на пятай!* (Высл. 163).

В соответствии с гастрономической функцией определяется и вместимость души, ср., с одной стороны, говорится, что *Душа не без каўша* (Высл. 50), а, с другой, утверждается, что ее объем ограничен: *Душа ня кораб* (Вярл. 37) – здесь составитель словаря подчеркивает, что так отвечает гость, когда хозяева упрекают его в том, что он мало ел.

Смирение души в этой ценностной парадигме представляется как фирменная белорусская *памяркоўнасць* (сговорчивость). На извинение хозяйки за небогатое угощение, гость отвечает: *Душа мая не крывая, яна ўсё (усенька) прымае* (Высл.: 148). Любопытно, что современному сознанию такая профанизация, по-видимому, кажется чем-то немыслимым: об этом свидетельствует тот факт, что в *Толковом словаре пословиц* Ивана Лепешева и Марии Яцкалевич рассматриваемый текст снабжается объяснением *Я чалавек памяркоўны, нічым і нікім не пагарджаю* (Леп.: 310). Однако общий характер белорусского пословичного ансамбля текстов заставляет, скорее, согласиться с другими авторами, рассматривающими его как ритуальную фразу, произносимую при угощении. Действительно, существуют и другие пословицы, определяющие духовное смирение как непритязательное застольное поведение, ср.: *Добра душа нап'ецца з каўша* (Высл. 148); *Добра душка з'есь без абруска (з гарнушка)* (Высл. 148).

Питающаяся душа является мерилom и для других ценностей. Так, Павел В. Шейн отмечал, что «скупых белорусы терпеть не могут, особенно если кто скуп насчет еды, говорят, это большой грех, „жалець для своей души”» (Шейн 1902: 21). Даже греховность или, наоборот, невинность души устанавливается в гастрономических терминах: *Не ела душа часнаку, не будзе й ваянец* (Кас.: 225), ср. противоположная характеристика – *miodnaja dusza* с объяснением *честная, добрая* (Fed.: 89).

В терминах еды определяется и душевная удовлетворенность: *Вінаградам у сэрца, сахарам у душу; мяды' мяда́м, нікому не дам* (Высл.: 145) – ср. также *Душа ягыда винаградная, ненаглядная* (Добр. Сл.: 196); *Як маслечкам па душы* (Высл.: 428), поскольку духовная радость вызывается приемом пищи: *Еш сала, каб душа плясала* (Высл.: 153), ср. обратное отношение: *Рад [бы] душой, ды/дак хлеб чужой* (Высл.: 155) или *Салодкей медь на душу ня йдет* (Добр. Сл.: 196).

Именно душа соглашается на еду как плату за работу, ср. *Zapłata й kata* – с вариантами продолжения: 1. *aby dusza ni hałodna*; 2. *kiszka ni pustaja* (Fed.: 350).

Представляется, что подобная материализация и профанизация души в белорусских пословицах и поговорках, с одной стороны, связана с особенностями белорусского традиционного мышления, в принципе профанирующего христианские идеи. Как писал еще Михал Федеровский,

в понимании местного мужика Бог не есть тем Богом, каковым привык представлять себе каждый христианин; он не является сущностью милосердной,

всемогущей и всевидящей. Бог белоруса, прежде всего, суров и мстителен, и, будучи таковым, общается с ним при помощи стихийных бедствий. Хорошо еще, что ловкий человек иногда может его обмануть... (Federowski 1897: 13).

С другой же стороны, как можно видеть, практически все приведенные выше тексты описывают не простое принятие пищи, а сакрализированный и достаточно жестко регламентированный акт ритуальной еды, угощение в связи с важными жизненными событиями, ср.: *Жанюся, висялюся, пуминаю – сваю кишку набиваю* (Добр.: 109). И, как представляется, в данном случае следует говорить все-таки не о профанном, а о сакральном представлении о душе, но только о сакрализации языческой.

Так, поведение души может описываться как регламентированное поведение гостя во время застолья: *Choć duszoju ryhni, a daj* (Fed.: 72) или *Kab ty ryhniŭ duszōju!* (Fed.: 405), ср. также *Ти ня душъ моя рыгаить?* (Добр. Сл.: 197). Действительно, при описании обычаев Вологодской губернии Николай Иваницкий писал, что

рыгать после обеда считается обязательным, особенно в гостях; без этого хозяева будут обижены. Рыгание служит признаком, что человек сыт, и если не рыгается, то стараются вызвать отрыжку искусственно (Иваницкий 1890: 26).

Приводивший его слова Дмитрий Зеленин отмечал: «Этот обычай существует у многих восточных соседей славян, например, у башкир, киргизов, тунгусов. У восточных славян он нигде больше зафиксирован не был» (Зеленин 1991: 152). Здесь знаменитый этнограф ошибся, поскольку подобный обычай встречался и на белорусских землях: как отмечает Александр Сержпутовский, белорусы Слуцкого уезда полагали, что рыгающие от переизбытка гости тем самым оказывают хозяину «добрую славу» (Сержпутовский 1930: 130; Кабакова 2015: 337).

Сакральная связь души с пищей хорошо видна в связи с культом поминовения предков: *Радитиліў пуминаімъ и сами сваю кишку набиваімъ* (Добр.: 110). Здесь речь идет об обычае, принятом именно у белорусов и украинцев – Дзядах, то есть днях в поминальном календаре, когда души умерших предков приглашались домой на угощение (Дучыц 2004), ср. в поговорке *Ідуць як змарлыя душы на дзедавую вячэру* (Высл.: 333) и ее вариантах: *Ciahnienie, jak zmarłyje duszy na dziedawŭju wieczeru* (Fed.: 57) или *Skrypić, jak ŭmierła dusza na dziedawŭju wieczeru* (Fed.: 281). Как отмечал Евфимий Карский,

главная часть «дзедов» – обильный ужин. Но прежде чем сесть ужинать, принимаются все меры к тому, чтобы достойным образом встретить своих покойников, когда они явятся навестить живых потомков (Карский 2006: 335).

Нарушение этого правила, особенно в области угощения, могло вызвать неудовольствие предков. Так, уже в наше время информантка из Чернобыльской зоны, которая ничего не приготовила на Дзяды, рассказывала:

Пад Дзяды дзела. У нас была такая хата, а с прыходу печ была. Паляглі спаць на тых самыя Дзяды. Ложкі як пасыплюцца, і гаршчок разбіўся. Я ноччу устала, да вады салодкай намешала, да белага хлеба палажыла (Казначееў 1994: 195).

Душа кормилась и на поминках:

В числе прочего душа умершего питается паром, идущим от пищи [...]. Обед после похорон называется *горячий обед* (рус. *горячий*, бел. *гарачкі*), потому что к нему всегда подается горячий хлеб, который не режут ножом, а ломают на куски руками, чтобы поднимался пар. Однако пар – не единственная пища покойника. Пока покойник еще в доме, его угощают блинами [...]. На похоронах и поминках для умершего ставят отдельный прибор либо на общий стол, либо на особый стол в углу под образами. Для него же выливают на угол стола первую ложку какой-нибудь еды и первый стакан воды (Зеленин 1991: 356).

Далее «в течение сорокадневного переходного периода душа испытывает материальные человеческие потребности: она умывается или купается, утирается полотенцем, пьет воду, реже – нуждается в еде» (Виноградова, Левкиевская 2012: 61).

В представлении белоруса сакральными могли быть и спиртные напитки. Так, на Дзяды, по записям Евдокима Романова, «Хозяин наливает рюмку водки и, выливая понемногу на стол, приговаривает: „за душечку Яся, Петрука, Ганули” и т. д., льет на стол, пока помянет всех умерших, как родных, так и знакомых» (Романов 1911: 44). Михал Федеровский же приводит легенду *Jäk Bųoh pabłogasławiŭ wodku* (Как Бог благословил водку), которая завершается моралью: *Chto napijec się wódki, co z jeje umrę (co jeną jehò spalić) to to budzie jemù, a chto zachawaje mieru ŭ wodce, to tamù nic bo błogasławiona* (Federowski 1897: 12). Алкоголь присутствовал и на поминках: «не обходится без водки, но пьют в меру: напиться допьяна, как это бывает на свадьбе, на крестинах, в этом случае было бы неприличием» (Богданович 1895: 52). Вот еще любопытная великопостная традиция: «В первый понедельник великого поста крестьяне „полощут зубы”, т. е. пьянствуют, хотя постят. Водку пьют в изобилии, чтобы промыть рот и зубы от мясной пищи. Этот понедельник называется „полоскозубом”» (Романов 1911: 36).

В таких ценностных координатах сам пост становится не спасением души, но причиной ее смерти, ср. *Каб ты душою загавеў!* с объяснением *каб знясілеў, змардаваўся, як у часе працяглага посту* (Высл.: 466), при этом здесь, безусловно, понятие души экстраполируется на всего человека. Повидимому, единственное упоминание Бога в контексте душевного насыщения представляет пословица *Chto Boha ŭ duszy nosić, toj u ludziuj chl, eba ni prosić* (Fed.: 35).

Христианство, однако, всегда противилось подобному грубо-материалистическому взгляду на загробный мир, что находило выражение и в народных текстах, которые снова становились причудливыми переплетениями языческих и христианских представлений. А. Богданович приводит сказку, в которой обеспечение пищей на том свете происходит путем снабжения

ею покойника (языческая традиция), но более верным способом для этого является пожертвование нуждающемуся (христианская традиция):

один покойник, явсья на тот свет, был очень удивлен, когда ангел подвел его к пустому столу, тогда как другие покойники имели перед собой столы, уставленные разными «напитками и наедками». Он просит разъяснить ему: почему это так? что он за исключение? Ему отвечают, что те, которые имеют пищу, принесли ее с собой. Тогда он просит Бога отпустить его домой, чтобы запастись пищей, так как ему нечего есть. Не умирать же ему с голоду? Бог его отпустил. Явился этот человек домой и приказал своим домочадцам приготовить самой разнообразной пищи и питья и притом в возможно большом количестве. Приготовили изрядный запас. Все это свалили в могилу. Отправился он и сам на кладбище в сопровождении друзей и знакомых. Следом шло много нищих, которые просили у него подаяния. Но он, из жадности, ничего не хотел им дать. Случилось, что один пирог при перевозке свалился в грязь. Постыдился он нести его на тот свет и отдал нищему. Чуть только лег этот человек в гроб, как и очутился на том свете. Подходит он к своему столу и видит, что на нем лежит только тот грязный пирог, что он отдал нищему (Богданович 1895: 54).

Таким образом, в текстах народной культуры и, прежде всего, пословицах и поговорках, явно отражаются нецерковные представления о душе.

Вот, например, выражение *Душка не птушка, мякінаю не адбудзеи* (Высл. 148). Характер отрицания при сравнении (Душа [все-таки] не птица) позволяет выделить у этого выражения пресуппозицию, в которой душа и птица наделяются некоторыми общими признаками, в число которых входит и способность к приему пищи, а один из признаков составляет основу противопоставления – то, что душе не следует предлагать пищу, некачественную для человека. Такое сравнение имеет известные всем основания – душа человека действительно в народном сознании часто приобретает зооморфный образ летающего существа, чаще всего – птицы (см., например, Виноградова 1999: 142). По записям Владимира Добровольского, крестьяне утверждают, что «Душа вылитаить мятлушкымъ, птичкый, мухый, пчелкай» (Добр. 110). В пословицах также представлена именно такая зооморфизация души – *Загубіў дзве душы: камара ды муху* (Высл. 54).

Связью с языческим табуированием, магическим снижением опасности можно объяснить описание процессов расставания души с телом через нарочито сниженные образы, которые, как представляется, могут иметь защитную и отгонную функцию. Так, верное по сути утверждение о том, что человек не волен распоряжаться душой, представлено как *Душы-ж ня выплюніш* (Вярл.: 37); *Duszy byz pary ni wycharkniesz* (Fed.: 88) или, еще хуже, *Nie boj sie! Dusza dŹpaju nie wyskaczyć* (Fed. 89). Любопытно, что подобное представление о выходе души при испуге через материально-телесный низ коррелирует с заговором от испуга, составленном, возможно, для большего

лечебного эффекта с использованием пейоративной лексики, где болезни предлагается выйти именно подобным образом (Агапкина, Левкиевская, Топорков 2003: 125):

У мого Сирожки ляку больше не стало,
Раз ляку, д'а ляку, три ляку,
Чатыри ляку, пяць ляку,
Шэсць ляку, сем ляку, ўосем ляку, дзеўять ляку,
Лезь круз рот, ўулезь круз сраку,
Сранем, сцанем, пиздзежэм.

В заключение можно сказать, что такое представление души в языческой парадигме коррелирует с иными характеристиками белорусского мифопоэтического сознания. Исследователи неоднократно отмечали тот факт, что специфика традиционной белорусской культуры прежде всего обусловлена ее формированием на пересечениях миграций индоевропейских и неиндоевропейских народов, что привело к возникновению ассимилятивных представлений, в которых без очевидного приоритета сосуществуют христианские и языческие начала.

Источники и сокращения

- Высл. – Грынблат Міхаіл (сост.), 1979, *Выслоўі*, Мінск: Навука і тэхніка.
Вярл. – Вярлыга Адам (сост.), 1966, *Прыказкі Лагойшчыны*, NewYork – München: Выданне Фундацыі ім. Пётры Крэчэўскага.
Добр. – Добровольский Владимир (сост.), 1894, *Смоленский этнографический сборник III, Пословицы*, Санкт-Петербург: Типография С. Н. Худекова.
Добр. Сл. – Добровольский Владимир (сост.), 1914, *Смоленский областной словарь*, Смоленск: Типография П. А. Силина.
Кас. – Касько Уладзімір, 2005, *Палескі дзівасіл: Беларускі народныя прыказкі, прымаўкі, выслоўі: са скарбніцы А. К. Сержпутоўскага*, Мінск: Вышэйшая школа.
Леп. – Лепешаў Іван, Яцкалевіч Марыя, 2011, *Тлумачальны слоўнік прыказак*, Гродна: Гродзенскі дзяржаўны ўніверсітэт.
Fed. – Federowski Michał, 1935, *Lud Białoruski na Rusi Litewskiej IV*, Warszawa: Towarzystwo Naukowe Warszawskie.

Библиография

- Агапкина Татьяна, Левкиевская Елена, Топорков Андрей (сост.), 2003, *Полесские заговоры (в записях 1970 – 1990 гг.)*, Москва: Индрик.
Богданович Адам, 1895, *Пережитки древнего мировоззрения у белорусов*, Гродно: Губернская типография.

- Виноградова Людмила, 1999, *Материальные и бестелесные формы существования души*, в: *Славянские этюды: сборник к юбилею С. М. Толстой*, ред. Татьяна Агапкина и другие, Москва: Индрик, с. 141-160.
- Виноградова Людмила, Левкиевская Елена (сост.), 2012, *Народная демонология Полесья, 2, Демонологизация умерших людей*, Москва: Рукописные памятники Древней Руси.
- Дучыц Людзьміла, 2004, *Дзяды*, в: *Беларуская міфалогія: энцыклапедычны слоўнік*, ред. Сергей Санько, Мінск: Беларусь, с. 145-146.
- Зеленин Дмитрий, 1991, *Восточнославянская этнография*, Москва: Наука. Главная редакция восточной литературы.
- Иваницкий Николай, 1890, *Материалы по этнографии Вологодской губернии*, в: „Известия Императорского общества любителей естествознания, антропологии и этнографии при Императорском Московском университете” 69. „Труды этнографического отдела” 11/1.
- Кабакова Галина, 2015, *Русские традиции застолья и гостеприимства*, Москва: Форум: Неолит.
- Казначэеў Вадзім, 1994, *Сучасны стан усходнепалескай міфалагічнай традыцыі*, в: *Гавораць чарнобыльцы (з мясцовых гаворак чарнобыльскай зоны ў Беларусі)*, ред. Аляксандар Крывіцкі, Мінск: Цэнтральная навуковая бібліятэка Акадэміі навук Рэспублікі Беларусь, с. 161-199.
- Карский Евфимий, 2006, *Белорусы 3, Очерки словесности белорусского племени*, 1, Минск: Беларуская энцыклапедыя.
- Ляцкий Евгений, 1892, *Болезнь и смерть по представлениям белорусов*, в: „Этнографическое обозрение”, 2-3, с. 23-41.
- Романов Евдоким, 1911, *Материалы по этнографии Гродненской губернии*, Вильна: Издание Управления Виленского учебного округа.
- Седакова Ольга, 2004, *Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян*, Москва: Индрик.
- Сержпутоўскі Аляксандр, 1930, *Прымхі і забабоны беларусаў паляшучоў*, Менск, Беларуская акадэмія навук.
- Толстая Светлана, 1999, *Душа*, в: *Славянские древности: этнолингвистический словарь*, общ. ред. Никита Толстой, Москва: Международные отношения, т. 2, с. 162-167.
- Шейн Павел, 1902, *Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края III*, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии наук.
- Federowski Michał, 1897, *Lud białoruski na Rusi Litewskiej 1, Wiara, wierzenia i przesady ludzi z okolic Wołkowyska, Słonima, Lidy i Sokółki*, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności.

On the representation of the soul in Belarusian folk culture

Summary

This chapter considers the representation of the soul in Belarusian mythological consciousness. In proverbs and sayings the soul appears as an entity that longs for food and drink. The author argues that this pagan idea is determined by the general paradigm of Belarusian traditional culture, in which Christian and pagan elements coexist and neither of them play a clearly dominant role.

Keywords: ethnolinguistics, soul, Belarusian traditional culture, proverb, saying.

Rozdział 24

Bytowanie duszy w ciele z perspektywy etnolingwistycznej

Joanna Szadura

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

Streszczenie

Przedmiotem analizy jest rekonstrukcja typowych dla polskiej kultury tradycyjnej wyobrażeń obecności duszy w ciele. Analizę uporządkowano, przyjmując za Swietłanę M. Tolstoj, trzy „etapy” związku duszy z ciałem, tj. „ucieleśnienie” duszy, jej oddzielanie od ciała i ostateczne odeń uwolnienie. W świetle prezentowanych danych dusza z jednej strony jawi się jako miniatura istoty ludzkiej, obdarzone świadomością *animatum*; z drugiej – jest ujmowana substancjalnie jako „porcja” ożywiającego ciało nieśmiertelnego i kojarzonego z boskim tchnieniem ducha. Za materiał analityczny, zgodnie z postulatami analizy etnolingwistycznej, posłużyły dane językowe (leksyka wydobyta ze słowników polszczyzny gwarowej i ogólnej, teksty) oraz „przyjęzykowe” (zapisy wierzeń i praktyk).

Słowa kluczowe: etnolingwistyka, językowy obraz świata, duch – dusza – ciało, scenariusze aktu „ucieleśnienia” duszy, oddzielenia i uwolnienia się duszy od ciała.

24.1. Analiza etnolingwistyczna kluczem do poznania kultury

Analiza etnolingwistyczna zakłada patrzeć na dzieje kultury i języka jak na nieprzerwany proces, w którym teraźniejszość jest zrozumiała przez pryzmat przeszłości. Pozwala na podjęcie próby odtworzenia utrwalonego w języku wyobrażenia świata. Ostatecznym celem analiz jest bowiem „próba rekonstruk-

cji tradycyjnego obrazu świata [...] oraz próba odtworzenia systemu wartości, który stanowi klucz do poznania kultury, a więc postawy wobec świata, swoistej mentalności i zachowań” (Niebrzegowska-Bartmińska 2010: 23).

Aby uporządkować rekonstrukcję utrwalonego w polskiej kulturze tradycyjnej wyobrażenia duszy, przyjmuję zaproponowane przez Swietłanę Tołstoj trzy, typowe dla Słowian, wyobrażenia „etapów” jej bytowania w ciele: pierwszy to stan duszy „ucieleśnionej”; drugi – oddzielania się jej od ciała; trzeci – gdy dusza ostatecznie opuszcza ciało, jest już odeń wolna i poszukuje swego miejsca: w zaświatach lub błąka się zawieszona między niebem a ziemią (Slav Tol 2/162–167).

Rekonstrukcji dokonuję zgodnie z praktyką badania językowego obrazu świata (JOS) przyjętą w środowisku lubelskich etnolingwistów, tj. z płaszczyzny językowej. Typ danych istotnych dla rekonstrukcji JOS przyjmuję za Jerzym Bartmińskim (2010). Syntetycznie zestawiała je Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (2017: 16–17). Należą do nich:

[...] a) słownictwo, gdyż „leksyka jako swoisty inwentarz kultury, żywy i dynamiczny, stale wzbogacany tysiącem nowych jednostek, jest swoistym sejsmografem rejestrującym zmiany dokonujące się w społeczeństwie, cywilizacji i kulturze”; b) integralne znaczenia słów, obejmujące zarówno strefę jądrową, jak i strefy peryferyjne, więc elementy kategoryzacyjne i wszystkie cechy przypisywane pozytywnie przedmiotowi – elementy o charakterze „encyklopedycznym” i „jawnie subiektywne”; c) formę wewnętrzną słowa – zgodnie z przekonaniem, że perspektywa oglądu zawarta jest w nazwie, tzn. w „żywych” formacjach słowotwórczych, czytelnych dla użytkowników języka i w formacjach „martwych”, zleksykalizowanych, których znaczenie jest zatarte dla współczesnego użytkownika języka, do których dostęp dają badania etymologiczne; d) pola semantyczne, ich wewnętrzną organizację, ilość i jakość leksykalnych eksponentów, więc „relacje nadrzędno-podrzędne (hipero- i hiponimiczne), relacje ekwonomiczne (łac. *aequus* ‘równy’) – a więc synonimy i antonimy, regularne ciągi derywacyjne oraz relacje syntagmatyczne, które można precyzyjnie opisać, wykorzystując Fillmore’owskie pojęcie ról semantycznych”; e) frazeologizmy, utarte kolokacje (frazemy), metafory, czyli derywaty semantyczne; f) gramatykę (kategorie językowe); g) teksty, poczynając od minimalnych jak przysłowia po wielozdaniowe, przy analizie których wartość szczególną mają sądy presuponowane; h) dane „przyjęzykowe”: przyjęte i obowiązujące zachowania, praktyki, obrzędy, przekonania i wierzenia, bez których niemożliwe jest normalne porozumienie językowe i interpretacja wypowiedzi; i) badania ankietowe, zwłaszcza ankiety z pytaniami o charakterze otwartym.

W związku z tym, że przedmiotem mojego opracowania jest rekonstrukcja wyobrażenia duszy utrwalonego w polskiej kulturze tradycyjnej – typ danych doбирам adekwatnie do zakresu analizy. Korzystam zatem ze słowników polszczyzny gwarowej i ogólnej oraz dziewiętnasto- i dwudziestowiecznych etnograficznych zapisów opowieści wierzeniowych, relacji i praktyk.

24.2. Dusza „ucieleśniona”

24.2.1. Komplementarność duszy i ciała

W polszczyźnie w postrzeganiu człowieka dominuje dualizm ciała i duszy. Człowiek kompletny to człowiek z ciałem i duszą¹. Potwierdzenie tej konceptualizacji przynoszą m.in. takie wyrażenia, jak: *stan duszy i ciała* (powsz.), *poświęcić się/ oddać się komu/czemu duszą i ciałem* ‘zupełnie, z zapałem’ (powsz.); *ciałem i duszą czartowi zaprzędany* (Wisła 1898/192); *porwać [grzesznika do piekła] z ciałem i duszą* (Wisła 1893/1). Człowiek żyje więc dotąd, dokąd jego ciało ożywia dusza (por. ze znaczeniem przym. *bez duszny* ‘martwy’; Karł SJP), dotąd, dokąd jest ona w ciele, por. z wyrażeniami: *Żegnaj was, kolegi, żegnaj, przyjaciele! Już was nie obaczę, póki dusza w ciele!* (Wisła 1895/469); *póki dusza w ciele, jeszcze czas do zbawienia* (Wisła 1890/47). Jedność ta ulega rozpadowi w momencie śmierci człowieka:

Organizm człowieka funkcjonuje tak długo, jak długo dusza jest w ciele. Od momentu, kiedy człowiek umiera, ciało zostaje pozbawione duszy, co oznacza śmierć i koniec życia. Organizm przestaje funkcjonować, dusza odchodzi, opuszcza ciało i zostają tylko martwe zwłoki bez żadnych wartości (Aldeeb 2002).

Dusza i ciało wchodzi, jak pisze Jolanta Maćkiewicz (2006: 20–21), w czasowo ograniczoną relację komplementarności:

[...] człowiek składa się z dwóch odrębnych, choć (nie na stałe) połączonych części: części materialnej – widzialnej, czyli ciała, i części duchowej – niewidzialnej, czyli duszy (ducha, umysłu). Części te wchodzi w relację komplementarną: przeciwstawiają się sobie, a zarazem uzupełniają [...]. Właśnie relacja komplementarności sprawia, że części z nią powiązane traktujemy jako kognitywną całość, jedność.

Anna Wierzbicka (1999) i Jolanta Maćkiewicz (2006) – na drodze analizy językowej – rekonstruują rozszerzone, „czteroelementowe” postrzeganie człowieka jako całości złożonej z: 1) ciała, 2) duszy, 3) odrębnego od niej ducha – rozumu, potencji intelektualnej oraz 4) serca jako siedliska uczuć. Wedle Renaty Grzegorzczukowej natomiast na optymalną strukturę ontyczną człowieka składają się: 1) ciało; 2) psychika; 3) dusza – duch zrośnięty z ciałem, który nie ginie przy śmierci, jest niezależny od ciała oraz 4) duch – wolny, nieograniczony, transcendentny (Grzegorzczukowa 1999: 339).

24.2.2. Scenariusze aktu „ucieleśnienia” duszy

Polszczyzna utrwaliła dwa podstawowe scenariusze aktu ucieleśnienia duszy: w pierwszym duszą obdarza człowieka Bóg; w drugim – dusza jako aktywna i świadoma samodzielnie lokuje się w ciele. Scenariusze te potwierdzają schematy konotacyjne czasowników, jakimi nazywano ten akt.

¹ Por. z definicjami leksykograficznymi słowa *dusza*, np. ‘duch indywidualny, który w połączeniu z ciałem stanowi człowieka’ (Karł SJP); zob. też Wysoczański 2016.

Bóg *tchnął* duszę w człowieka. Czasownik ten podstawowo znaczy ‘wdmuchać co siłą wydechu’ (Bor SEJP 629)², co odpowiada starotestamentowemu obrazowi stworzenia człowieka:

Gdy Pan Bóg uczynił ziemię i niebo,⁵ nie było jeszcze żadnego krzewu polnego na ziemi, ani żadna trawa polna jeszcze nie weszła – bo Pan Bóg nie zsyłał deszczu na ziemię i nie było człowieka, który by uprawiał ziemię⁶ i rów kopał w ziemi, aby w ten sposób nawadniać całą powierzchnię gleby⁷ – wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą (Rdz. 2, 4–7).

W przysłowiach Bóg *włożył/wsadził/wlał* w kogo duszę, np. *Pan Bóg stworzy, duszę włoży i już* ‘o człowieku nieporadnym, niezdarze’ (NKPP Bóg 511, tamże warianty, np. *włożył/wsadził/wlał/wchlusnął Pan Bóg duszę jak w gruszę*, zob. też NKPP dusza 31). Wymienione czasowniki łączą to, że dotyczą czynności umieszczania czegoś w czymś, w środku/we wnętrzu czegoś. Znaczenie inkluzywności ‘włożenie, wnikięcie do wnętrza czegoś’ wprowadza przedrostek *w-*.

W ludowych przekazach Bóg *przekłada* duszę, tj. wyjmuje z jednej osoby i wkłada w drugą, np. ze zmarłego do dziecka.

Dusza pochodzi zatem bezpośrednio od Boga i to On jest jej dysponentem.

I	Bóg	<i>tchnąć</i>	duszę	w kogo	
II	Bóg	a) <i>włożyć, wsadzić</i> ; b) <i>wlać, wchlusnąć</i>	duszę	w kogo	
III	Bóg	<i>przekładać</i>	duszę	z kogo	do kogo

Wedle innej interpretacji sama dusza, dokonując wcielenia, *przesiedla się* z ciała do ciała (= metempsychoza) (Karł SJP), *przechodzi* z jednego do drugiego:

No to wszyscy mówią, że dusza ludzka jest nieśmiertelna. Ciało umrze, a dusza przechodzi do drugiego. I znów następny człowiek młody, on rośnie. I potem znów

² Jak pokazują współczesne dane językowe, czasownik *tchnąć* łączy się w analizowanym znaczeniu z rzeczownikami w formie Biernika, w tym przede wszystkim z formami: *duszę, ducha, oddech*, życie (rzadziej *wigor, talent, kunszt*). Czasownik *tchnąć* w polszczyźnie funkcjonuje też w znaczeniach ‘wydzielać z siebie coś, sprawiając, że jest to odczuwane’ (np. *chłodem, wonią (wina, dojrzałych owoców...), zapachem (cynamonu, grzybów...)*), ‘swoimi cechami wywoływać u odbiorcy uczucie lub wrażenie nazwane następującym rzeczownikiem’ (np. *nadzieją, optymizmem, świeżością; powagą, smutkiem, spokojem; autentyzmem, normalnością, profesjonalizmem; dostojeństwem, historią, tradycją; grozą*), ‘dać się zobaczyć lub poczuć’ (np. *chłód*), ‘spowodować, że ktoś lub coś znacznie się zachowywał lub postępować w sposób, który opisuje następujący rzeczownik’ (np. *ducha walki*), *wiarę w drużynę, w lepsze jutro...*, życie w człowieka, w gospodarkę), ‘być bodźcem, który sprawił, że ktoś wykonał jakąś czynność’ (np. *w końcu kogoś tchnęło*), ‘o zapachu: być odczuwanym’ (np. *tchnęło stężonym cementem; wonią sadzy; elegancją, solidnością, wielkim światem*) (WSJP Żmig; dostęp 03.02.2018).

przechodzi do innego człowieka. I ta dusza jak przejdzie, robi się młoda, jak dziecko. I rośnie [...] [rej. wileński, 1992] (Zowczak 2013: 144).

Wierzono, że może ona „wejść w dziecko”, jeśli nie jest obciążona grzechami lub jeśli jest „odpokutowana”. Magdalena Zowczak zanotowała m.in. taką oto wypowiedź:

Człowiek umrze, a człowiek rodzi się, to dusza, jeśli ona niegrzeszna, nie zasłużywszy piekła, to ona do tego dziecka wchodzi ta dusza [rej. wileński, 1992] (Zowczak 2013: 145).

Owo wcielenie duszy, może mieć miejsce bezpośrednio po czyjejś śmierci lub w pewnej perspektywie – wszystko zależy od tego, czy dusza musi przejść pokutę, np.:

Nietoperz powstaje z ciała ludzkiego, pogrzebionego w sklepie kościelnym, a dusza złego człowieka pokutuje w nim przez trzysta lat. Po upływie tego czasu wciela się znowu w któregośkolwiek z potomków nieboszczyka, ale tym razem jest już duszą prawego męża. I dlatego to zawsze się dzieje, iż pra-prawnuki są daleko lepszymi od swoich pra-pradziadów (Wiśła 1899/5).

I	dusza	<i>wchodzić</i>	w/do kogo	
II	dusza	<i>wcielać się</i>	w kogo	
III	dusza	<i>przesiedlać się</i>	skąd (z ciała)	dokąd (do ciała)
IV	dusza	<i>przechodzić</i>	z kogo	do kogo

Ujmowana animistycznie dusza *osiedla się* (Wiśła 1897/585) w ciele człowieka i *gości* w nim tymczasowo (Wiśła 1893/697). Ciało jest tu ujmowane jako przejściowe *siedlisko*, *mieszkanie duszy*, którą ujmuje się w kategoriach gościa, tj. obcego³. Wedle polskich wierzeń ludowych dusza ma przebywać (*siedzieć*) w całym ciele człowieka lub w jego częściach – w głowie, żrenicy, piersiach, sercu, nerkach, wątrobie, kościach, dołku obojczykowym nazywanym *duszką*, palcach, włosach, paznokciach czy wydzielinach (np. ślinie, pocie, urynie), a także

³ Pozwala to na rozumienie duszy jako oczekiwanego przybysza. W tym miejscu warto przywołać opinie etymologów, zdaniem których nazwa *gość* należy do leksyki ogólnosłowiańskiej, a wywodzi się ją z praindoeur. **ghostis*, które wg Franciszka Sławskiego oraz Maxa Vasmera początkowo oznaczało ‘niepożądanego przybysza, wroga’ a dopiero później ‘przybysza pożądanego’ (Vas ES 1/447; Sław SE 1/328). Nieco inaczej interpretuje historyczny rozwój tego słowa Krystyna Długosz-Kurczabowa: „w jednych językach nazywał ‘osobę pożądaną, oczekiwaną, która przybyła w odwiedziny’ a w innych ‘wrogą, niepożądaną; nieprzyjaciela’. Polszczyzna należy do pierwszej grupy języków”. Jednocześnie badaczka pisze, że „*gość* w staropolszczyźnie to wprawdzie ‘obcokrajowiec, ktoś obcy’ [...], ale bez odcienia wrogości, nieprzyjaźni” (Dług SE 78–79).

w łączonym z ciałem cieniem⁴. Przy czym, co odnotował Kazimierz Moszyński, kojarzy się jej obecność z ruchem ludzkiego ciała⁵:

[...] dusza tam siedzi, kto czem rucha; gdzie indziej jej wtedy nie ma. Jak kto idzie, to jest u niego w nogach; jak gada to w twarzy, jak co robi rękami, to w rękach (Mosz Kul 2/601).

Polszczyzna odnotowała również postrzeganie ciała jako „obleczenia” duszy, które ogranicza i więzi duszę: „Człowiek składa się z duszy i ciała. Na co mi, Panie, ta suknia z ciała, co mi swobodną duszę skowała?” (Karł SJP).

Sądzone też, że każdy człowiek przychodzi na ten świat z dwiema duszami (czasem z dobrą i ze złą)⁶ i że każda z nich powinna zostać ochrzczona i otrzymać imię⁷:

Dawni krzcili u nas na jedno imię: ta jedna dusza była święta, a ta druga niekrzczana szła na potępienie i szukała wybawienia na ziemi. [...] Był chłop na Strysawie, co miał dwa duchy. Jak [...] pamar, tak jeden duch był w grobie, a drugi chodził poświecie. [...] A teraz krzci się małe dziecko na dwa imiona, aby po śmierci nie było strzygoniem (Lud 1910/86–87).

Jeśli jedna z dusz pozostaje bez chrztu, człowiek, który ją „nosi”, po śmierci zostaje *strzygą* – jeśli jest kobietą, *strzygoniem* – jeśli mężczyzną:

Każdy strzygoń ma w sobie dwa duchy [w Krakowie mówią, jakoby upiory miały dwa, a czasami trzy duchy, i te właśnie duchy zmuszają ich do ponocnej włóczęgi]; jeden duch do *dobrego*, a drugi do *złego* (K 7 Krak 63); Jedna [dusza] wychodzi z ciała, druga zaś w nim pozostaje. Ta pozostała dusza ożywia ciało *Strzygonia* [które przecież jest już martwe, a więc żyje, nie żyjąc], który chodzi po śmierci (ZWAK 1887/3/11) i broi (Wisła 1887/99); Gdy strzygoń umiera, wtedy ciało jego

⁴ W wierzeniach wielu narodów, ten kto nie ma cienia (np. duch, człowiek, który sprzedał duszę diabłu) – nie ma duszy (Herd Lek 24; Kop Sym 47; Bied Lek 54–55). W niektórych językach tym samym słowem nazywa się duszę i cień (Herd Lek 24; Bied Lek 54).

⁵ Dusza „ożywia” ciało, jest tym, co wprawia je w ruch. Utrwalają to wyobrażenia m.in. takie frazeologizmy, jak: *leżeć/być/paść bez duszy* ‘leżeć bez ruchu, bez sił, bez świadomości, bez czucia, bez myślow; bez życia; być bez duszy’ ‘umrzeć’, ‘omdleć’, ‘być przerażonym’ (Bieg Kaleb 1), np. [...] *wyrwał mu się, zaczął uciekać, nie oglądając się, i przybiegł do domu, zziązany, spocony, prawie bez duszy, ale przecież uciekł* (Wisła 1887/73). Drugi z przywołanych przykładów może odnosić się i do śmierci, do utraty możliwości ruchu oraz do utraty świadomości. Dokąd dusza w ciele, dotąd człowiek żyje, por. fraz. *w kim się jeszcze dusza tłucze/kołaczę; Z głodu ledwie się w nim dusza para* [= kołaczę] (Karł SJP 6/52); *domacać się w kim duszy* znaczy m.in. ‘przywrócić kogo do przytomności’ (Karł SJP 1/502); *ujść z duszą* ‘uratować życie’ (Karł SJP 1/587); przysł. *Nie pomoże już enema* [= lewatywa], *kiedy duszy w człeku niema* (Karł SJP 1/694).

⁶ Jedna z dusz „dwudusznika” może mieć charakter demoniczny (Mosz Kul 2/600); „Strzyga ma dwie dusze: jedną dobrą, drugą djabelską; owa djabelska i za życia szkodzi: wysysa z boków krew ludziom” (Wisła 1901/503). Dwie dusze (i dwa serca) mają mieć wedle wierzeń dzieci, które powrotnie przystawiono do piersi (ZWAK 1890/3/127).

⁷ Tym tłumaczy się nadawanie na chrzcie dwu imion.

wraz z dobrym duchem (ochrzczonym przez chrzest) grzebią zwykłym trybem w ziemi; ale drugi jego duch, zły, *nieochrzczony* (tj. niebierzmowany [albowiem nikt, kto bierzmowany został strzygoniem być nie może]) umrzeć wówczas nie mogąc, nie chce się jeszcze rozstać ze światem i błąka się po nim jako straszdyło, własnego ciała ciągnąc z sobą brzemień (lubo zdolnym jest w danym razie, jako Złe, i inne przybierać postaci) (K 7 Krak 64).

Dusze dwudusznika mają być ze sobą ściśle związane i tworzyć całość samą w sobie. Dusza zła musi przejść oczyszczenie i osiągnąć stan, w którym wspólnie z tą drugą będzie mogła opuścić ciało:

[...] gdyby człowiek mający dwa duchy bez bierzmowania umarł, to wtedy duch jego dobry, idzie do ziemi z ciałem i czeka dopóki zły, który spocząć nie może, i tylko straszy, nie będzie w jakikolwiek sposób zażegnanym (K 7 Krak 64)⁸.

Wedle polskich ludowych przekazów pozbawieni duszy mają być Żydzi (ZWAK 1884/3/238)⁹ – traktowani w kategoriach nie-ludzi lub istot demonicznych. Podobnie postrzegane były *wiedźmy*¹⁰:

Jest to istota [czarownica] nie posiadająca duszy, ulubienica i zarazem własność djabła. Bóg nie dał jej duszy, a w zamian djabeł włożył w nią swoją moc i mądrość. Są nawet całe rody, które nie do Boga, ale do diabła należą i duszy pozbawione moc djabła w sobie noszą. Taki ród nazywa się czartowskie plemię (Wisła 1888/13).

Duszę, jako ożywcze tchnienie, wedle ludowych wierzeń, człowiek ma otrzymać od Boga, ale tylko wtedy, gdy jest chrześcijaninem, a wedle niektórych – mężczyzną, albowiem „część ortodoksyjnych chrześcijan (w ślad za Arystotelesem) wątpiła, czy kobiety posiadają dusze lub przynajmniej czy ich dusze są tej samej jakości co męskie” (Crick 1997: 18). W tym rozumieniu duszą może być obdarzony przez Boga wyłącznie człowiek. Nie mają jej mieć zwierzęta¹¹. Wyjątek uczyniono dla pszczoły. O niej jednej mówi się, że umiera albo ginie, a nie zdycha¹². Przekonanie to jest zapewne reliktem przedchrześcijańskich wierzeń słowiańskich.

⁸ Niekiedy tłumaczono, że zmore to „człowiek żyjący o dwu duszach” (Spittal 1938: 168) i że „druga [...] dusza nieochrzczona może wychodzić z nieświadomego ciała podczas snu i wędrować, gdzie jej się tylko podoba” (Spittal 1938: 168). Dwie dusze mają mieć też upiory (Wisła 1902/617).

⁹ Wedle innych przekonań: „W dniu powszednim, Żyd ma jedną duszę, zaś w soboty i święta – dwie” (Wisła 1900/644).

¹⁰ Równolegle wierzone, że „Wiedźmy są to najczęściej stare baby, podobnie jak w innych okolicach czarownice, będące po połowie z pozoru natury człowieczej, posiadające wszakże [wyróż. J.S.] w ciele ludzkim duszę, mającą wszelkie przymioty złych duchów i zaliczające się do ich rzędu” (Wisła 1887/61).

¹¹ Zwierzęta zamiast ożywiającej duszy mają mieć *parę*, którą również kojarzy się z oddechem (Bieg Kaleb 4; zob. też Wisła 1903/150). Gdy para, przebywająca w zwierzęciu, opuści jego ciało, wtedy zwierzę zdycha (Mosz Kul 2/595).

¹² Wedle wierzeń „Nie godzi kłaść się pszczoły, bo one mają tak duszę jak człowiek [...] W pszczołach są dusze, które powychodziły z dawnych ludzi, niegdyś żyjących” (Wisła 1901/427). Szerzej zob. np. Żuk 1996.

Wedle innych relacji dusza jawi się jako indywidualna i obdarzona świadomością oraz swoistymi cechami (np. dobra albo zła).

24.3. Oddzielanie się duszy od ciała

O „naturze” duszy wiele mówi to, w jaki sposób, wedle utrwalonych w kulturze wyobrażeń, miała ona opuszczać ciało człowieka. Analiza czasowników oraz wyrażen odnoszących się do tego momentu pozwala przyjąć, że wedle utrwalonych w polszczyźnie wyobrażeń jest ona albo aktywnym „uczestnikiem” tego zdarzenia (swoistym *animatum*¹³), albo obiektem czyichś działań.

24.3.1. Dusza jako aktywny uczestnik aktu opuszczenia ciała

Wedle polskich wierzeń dusza pozbywa się ostatecznie swego wcielenia w chwili śmierci człowieka¹⁴; tymczasowo może mieć to miejsce, np. gdy ten śpi. Polszczyzna utrzymała ten akt w wyrażeniach: *dusza rozstaje się z ciałem* (powsz.), *roztłacza się z nim* (ZWAK 1893/3/316), *odtłacza się od ciała* (Karł SJP 3/618).

24.3.1.1. Ostateczne opuszczenie ciała przez duszę

Gdy czas przebywania duszy w ciele upływa, dusza, pozostając nieśmiertelna, stopniowo kieruje się ku „wyjściu” ze śmiertelnego ciała. Przemieszcza się ma przede wszystkim w kierunku ust i nosa uważanych za „wrota duszy” (Fisch Pog 326; Bieg Lecz 5)¹⁵. Ilustrują to przekonanie takie sfrageologizowane wyrażenia, jak: *dusza mu już siedziała na karku* ‘był bliski śmierci’ (Karł SJP 2/269); *dusza z trudem wylazła z szyi* ‘o ciężkiej śmierci’ (Wisła 1888/820)¹⁶; *dusza*

¹³ Wśród Słowian (i nie tylko) rozpowszechnione są antropomorficzne obrazy duszy jako „miniatury człowieka” (Wisła 1889/456), „małego człowieczka, ale takiego, w którym nie ma ani kości, ani mięsa”, o czystym i przezroczystym ciele (Slav Tol 1/165). Jak pisał Fischer: „Wobec tego zaś, że człowiek śpiący, nie rusza się, nie mówi, nie patrzy, i t.d. w ogóle jakby nieżyjący powstało przekonanie, że w człowieku istotnie jest jeszcze inny człowiek, który gdy z ciała wyjdzie, ciało leży bez życia. Tak powstało wyobrażenie «czegoś», co człowieka ożywia – duszy” (Fisch Pog 3).

¹⁴ Związek duszy i ciała w naszej kulturze ma charakter czasowy. Inaczej postrzegali ten problem np. starożytni Egipcjanie. Wierzyli, że nawet po śmierci dusza i ciało pozostają razem, czym tłumaczyli konieczność zadbania o ciało po śmierci człowieka.

¹⁵ Równocześnie odnotowano wierzenia o możliwości opuszczenia ciała przez duszę... przez odbyt. Ma to jednak dotyczyć sytuacji granicznych (np. strasznego lęku), albo postaci związanych z „tamtym” światem: czarownic, wilkołaków itd. (Szyjewski 2010: 203). W żartobliwym powiedzeniu: *Gdybyś był nie wypuścił ducha, piardłbyś duszą, co śmiercią drugim, tobie życiem przynąć muszą* (Karł SJP 7/133).

¹⁶ Por. z nieznanymi współczesnej polszczyźnie znaczeniami słowa *dusza* ‘wewnętrzna część kołnierzyka’, ‘kawał sztywnej materji, na którą się nawijało chustkę, noszoną przez mężczyzn na szyi’ (Karł SJP 1/587), które łączą gardło z lokalizacją duszy w ciele ludzkim. Por. też z pieśnią *Śmiertelny młot w piersi bije, a dusza się trzyma szyje* (Wisła 1902/719).

[...] już była blisko jego gardła, w chwili gdy miała wychodzić ze swego schronienia (Wisła 1902/600). Gdy z kogoś *ucieka* znaczy to, że 'ktoś jest bardzo słaby, umiera' (USJP Dub). O umierającym mówi się, że *dusza z niego uchodzi* (powsz.), *wychodzi* (ZWAK 1878/3/127), o zmarłym, że *uszyła* (powsz.), *Nieboszczyk westchnął, a duszka wyszła potem* (Bieg Śmierci 23). Czasowniki: *wychodzić*, *wyłączyć*, *uciekać* oraz *uchodzić* odnoszą się do opuszczenia (opuszczania) jakiegoś miejsca, zwykle po to, aby udać się dokądś, w jakimś celu (por. ze zwrotami *dusza uchodzi na tamten świat* (ZWAK 1887/3/31); *dusza odchodzi/idzie do Pana/do nieba* (powsz.)).

Nazywające akt oddzielenia duszy od ciała czasowniki takie jak: *wylecieć* (por. z ustabilizowanym w pieśniach zaduszkowych wyrażeniem *dusza z ciała wyleciała*¹⁷; *U tego zdechlaka widzę dusza na wylocie*; SJP Dor), *ulecieć* (np. *Nim pociecha przyjdzie, to dusza uleci* (Wisła 1890/180); *Gromnica wypadła z martwych rąk, a dusza uleciała w lepsze mieszkanie!*; Wój Gaw 124) pozwalają łączyć wyobrażenie duszy z czymś, co jest ulotne, z „powietrzną”, przejrzystą, subtelną materią wypełniającą ludzkie ciało oraz z ptakami i owadami. Z pierwszym wyobrażeniem koresponduje opisywanie duszy jako szarej lub błękitnej pary (Wisła 1889/932), pary oddechu (powsz.), pary z ukropu piszczącego pod pokrywą (ZWAK 1890/3/200); pary skroplonej (Wisła 1897/585); dymu (np. na Śląsku opowiadano, że w chacie, w której nie otwarto okna, gdy ktoś w niej zmarł, „widziano nazajutrz rano duszę wznoszącą się jako obłoczek dymu u powały”); mgły; obłoku czy wiania. Do drugiego nawiązują wierzenia o duszy ulatującej w postaci motyla lub muchy (ZWAK 1878/3/127) czy ptaków (Wisła 1887/61, np. gołąbka Wisła 1893/107, 1889/456, 932; lub kruk)¹⁸. Dusza ostatecznie *opuszcza ciało* (ZWAK 1890/3/122), czyniąc je „pustym”.

W ostatecznym odejściu duszy od ciała ma pomagać otwarcie drzwi, okien, pieca, częściowe zerwanie dachu (ZWAK 1890/3/121); wydarcie deski z pułapu (Wisła 1903/444); podnoszenie rogu sufitu nad głową konającego (ZWAK 1891/3/263), co tłumaczono koniecznością ułatwienia duszy drogi w zaświaty:

Kona [kobieta, która odbierać miała krowom mleko] kilka dni i tak się męczy, że nawet pokrzywdzeni przez nią litują się i przebaczą jej winy. Rzuca się na posłaniu, rękami macha; czasem robi taki ruch, jakby krowę doila; zdarzało się, że stada czarnych ptaków zlatywały się na dachy, nawołując niespokojnie. Gdy dusza wyjść z niej bardzo długo nie może, muszą niekiedy dach i pułap zrywać; wtedy umiera spokojniej (Wisła 1891/3/498).

¹⁷ Pieśń *Dusza z ciała wyleciała*, utrwalona w rękopisie wrocławskim w wieku XV, jest w folklorze polskim popularna do dzisiaj i doczekała się szeregu opracowań; szerzej na ten temat, zob. Wyka 1968; Michałowska 1989; 2011: 214–215, 765; Bartmiński 1998.

¹⁸ „Siedlisko duszy [...] jest w głowie żyjącego człowieka, a gdy on kona, to dusza wylatuje zeń: do nieba – w postaci białego gołębia lub płomyka, a do piekła – jako czarny gołąb lub kruk” (Pietkiewicz 1930: 190–191).

Wedle opowieści wierzeniowych dusza, na którą czeka piekło, nie chce opuścić ciała:

[...] umar stary pan, a umierał trudno, bo dusza, wiedząc, że ją czeka piekło, nie chciała wyjść z ciała, tak, że przyszło się nie tylko otworzyć okna, ale i rozebrać część sufitu (Wisła 1897/437).

W chwili śmierci człowieka jego dusza ma po opuszczeniu jego ciała krążyć wokół zwłok. Potem stopniowo zatacza krąg wokół jego domu, obejścia i okolicy. Na koniec towarzyszy zmarłemu na cmentarz:

Człowiek konający, gdy łyka ducha (połyka dech), wtedy rachuje się z Bogiem; napróżno się natenczas do niego komukolwiek odzywać, ogłuchnie on i ziemskiego już nieusłyszysz głosu. Po śmierci dusza wyszedłszy ustami, nie zaraz opuszcza ciało, ale towarzyszy mu do grobu i ulatuje dopiero, gdy ksiądz zaintonuje: *Requiescat* (K 10 Poz 218); [...] dusze nie odstępują ciała zmarłego, lecz stoją przy nim, dopóki go nie spuszczą do grobu (K 9 Poz 168); [...] kiedy ciało wynoszą, to wtedy dusza nieboszczyka chwytą się trumny, załamuje ręce i wyrzeka: „Nieszczęsne ciało – że mnie do grzechu zmuszało. Ciało w ziemi zgnije, na duszę się wszystko zwinie.” Wówczas dopiero, gdy pokropione święconą wodą, spuszczają ciało do grobu, dusza je odlatuje i ulata precz (K 10 Poz 78).

24.3.1.2. Czasowe opuszczenie ciała przez duszę

Dusza, wedle wierzeń ludowych, może opuścić ciało i doń powrócić (Wisła 1893/680):

Bywają niekiedy ludzie, pozornie umarli, którzy zostają tylko w letargu, czyli w *zachwyceniu*. Dusza takiego człowieka uchodzi na tamten świat, a powróciwszy do ciała, czyni człowieka świadomym przyszłości, ale mu jej nie wolno nikomu wyjawiać (ZWAK 1887/3/31), pod karą nagłej śmierci (ZWAK 1878/3/127); Kiedy człowiek śni, że gdzieś lata, mówią, że dusza jego, opuściwszy ciało, owdzie przebywa. Gdyby kto wtedy śpiącego obudził, jużby dusza do swego ciała nie wróciła (Wisła 1903/444); w czasie [...] snu [chłopa, który umrzeć nie mógł] wyszła z ciała dusza i poszła do raju (ZWAK 1887/3/6).

W baśniach „dusza czarownicy w postaci zwierzęcej opuszcza ciało i znowu do niego powraca. Przy tym przybiera najczęściej postać myszy, która z ust wyskakuje, a wracając wskakuje w nią na nowo; niekiedy także ma postać węża” (Wisła 1898/468). Motyw ten jest dokumentowany w słowiańskich tekstach ludowych¹⁹.

¹⁹ Bogaty zbiór rozpowszechnionych wśród Serbów Łużyckich opowieści spisał Adolf Czerny, np. „[...] jednej niedzieli po południu [córka] przyszła do matki w odwiedzin. W ogródku przed chatą zobaczyła jakąś kobietę leżącą, a pchły ziemne ją gryzły. W chacie nie znalazła matki; dopiero po chwili przyszła matka, powitała córkę i podała jej chleb z pięknym masłem. „Ach, gdybym to ja miała taki w domu!... ale my chleb suchy jeść musimy” – skarżyła się córka. – „Poprzestań tylko na swoim i nie

W baśniach czarodziej może swoją duszę sobie wyjąć sam, schować w czymś (np. w jajku, które jest w kacze, która jest w zającu, który jest w skrzynce) i żyć bez niej (ZWAK 1888/3/31). Mając dwie dusze, chowa tę dobrą.

Za transfuzję duszy (w formie oddechu) uważa się chuchanie (wdmuchiwanie powietrza), np. w opowieści królowa ożywa, gdy Jezus *chuchnął w jej gębę* [...] [ale próbujący go naśladować Żyd] *tyła mocy ni miał, żeby dusza w to ciało weszła po jego chuchach* (K 14 Poz 168–169); por. z symbolicznym znaczeniem pocałunku pierwotnie rozumianego „zapewne jako tchnienie duszy żyjącej w oddechu; stąd też wyobrażano sobie, że może przenosić siłę i dawać życie” (Herd Lek 124)²⁰.

24.4. Dusza jako obiekt działań

24.4.1. Człowiek oddaje duszę Bogu

Jako że Bóg tchnął żyjącą w jego oddechu duszę w ciało człowieka, z ostatnim oddechem człowiek mu ją oddaje (por. z fraz. *oddać duszę Bogu* a. podn. *oddać (Bogu) ducha* ‘umrzeć, skonać’ (Karł SJP; USJP Dub)²¹). Dokumentuje to

pragnij tego, co ja mam. Dlaczego nie jesz?” Teraz córka opowiedziała, że w ogródku widziała kobietę, którą pchły ziemne gryzły, i że się jej od tego źle zrobiło. „To ja byłam” – odpowiedziała matka. – „Wszak byliście całkiem martwi” – powiedziała córka. Wtedy rzekła matka: „Ja tobie to pokażę” – i wnet usnęła, a myszka z ust jej wyskoczyła; to był jej duch. Córka krzyczała i trzęsła matką i wołała na nią po imieniu w obawie, że zostanie martwą. Wtym znowu przybiegła myszka, wskoczyła do ust, i matka nanowo ożyła. Potym rzekła matka: „Jeżeli chcesz możesz i ty się nauczyć tego i potym będziesz to umiała tak dobrze, jak i ja; ale pozwolisz się gryźć pchłom [...]” (Wisła 1898/4680); „W Luboszczu była dziewczyna, o której wiadano, że często chejka [= lamentować, ach! ach!] i choruje. Raz była przy grabieniu podściółki. Przy wieczery zaczęła chejkać, i gdy spojrzano na nią, myszka wyskoczyła jej z ust. Wołano na dziewczynę, ale ta nie wiedziała o niczym. Po chwili myszka znowu przybiegła, wskoczyła jej do ust, i dziewczyna znowu żyła, jako pierwej” [Wisła 1898/490]; „Raz była jedna dziewczyna na prądkach wieczorem, ta ciągle leżała na ławie i spała. Gdy na nią wołano, nie obudziła się. A potym po godzinie obudziła się sama. Później raz patrzono, dlaczego śpi ciągle o tej godzinie, i spostrzeżono, iż wielka mysz przyleciała i w gębę jej skoczyła. Potym znowu ożyła. Potym mówiono, że to była czarownica” (Wisła 1898/490); „[Śpiąca dziewczyna] poczęła ciężko chrapać. Ludzie patrzyli na nią i spostrzegli, że jej myszka z gęby wyskoczyła. Dziewczyna leżała niby nieboszczka. Po chwili przyszła mysz napowrót, wsunęła się do gęby, i dziewczyna ocuciła się. Mysz ta była zmorą” (Wisła 1898/491). Gdy dusza nie powróci do swego ciała, człowiek ma umrzeć lub chorować: „Lud wierzy, że gdy człowiek śpi, duch jego może wyjść z niego i w nocy przez chwilę chodzić dokoła. Mnie samemu opowiadano o dziewczynie, która co wieczór stawiała sobie garnczek wody przy łóżku, aby duch jej, gdyby mu się pić zechciało, nie potrzebował chodzić daleko, lękała się bowiem, „żeby nie zbłądził, po czym musiałaby zostać martwą” (Wisła 1898/489); W Prożymie była dziewczyna; ta usnęła na łąkach, i ludzie widzieli, jak wąż [= dusza] wypęłzył z jej gęby i po chwili powrócił znowu i wlał do gęby. Na drugi dzień znowu usnęła o teje godzinie, i znowu wąż z niej wylazł. Ludzie wzięli ją z tego miejsca do domu zanieśli. Wąż w nocy wrócił do domu, ale domowi go zabili. Od tego czasu dziewczyna była chroma i chorowita (Wisła 1898/491).

²⁰ O uzdrawiającej, przywracającej życie, mocy pocałunku por. też Masłowska 2012: 133; 2016.

²¹ W niektórych wyrażeniach słowa *dusza* i *życie* używa się wymiennie, np. *oddąć duszę/życie za kogoś* ‘umrzeć za kogoś’.

wyobrażenie również rzeczownik *zdech* ‘ostatnie tchnienie’ (Bieg Koleb 1) oraz takie frazeologizmy, jak: *oddać ostatnie tchnienie* ‘umrzeć’ (powsz.); *wyzionąć ducha* (*wyzionąć* ‘wydzielić (wydzielać) z siebie woń, parę’, czasownik ten ma współcześnie maksymalnie ograniczoną łączliwość do: *wyzionąć ducha, życie, dech* (Pajdzińska 1999: 54; Wysoczański 2016)); *wytchnąć ducha* a. *duszę* (jeszcze w „Słowniku warszawskim” *wytchnąć* znaczyło ‘wypuścić dech, odetchnąć’); *kwęknąć dusą* ‘stęknąć śmiertelnie, stracić duszę; życie’ (Wiśła 1897/13). Jak zauważa Anna Pajdzińska (1999: 55):

Wszystkie wymienione frazeologizmy są wykładnikami sensu ‘umrzeć’, [*wytchnąć ducha*] może ponadto oznaczać sytuację, gdy ktoś żyje, ale nie ma tego zewnętrznych symptomów. Powtarzająca się wymiana *duch* – *dusza* nie jest przypadkowa: motywowana religijnie koncepcja ludzkiego istnienia zakłada, że dusza jest wprawdzie oznaką życia, nie jest jednak jego źródłem, lecz stanowi swoistą emanację ducha – aby uczynić z człowieka duszę żyjącą. Bóg tchnął węż oddech życia, który odbiera w chwili śmierci. Wyobrażenie człowieka jako ożywionego Duchem Świętym leży też u podstaw zwrotu *ktos jest Bogu ducha winny* a. *winien*.

Konceptualizację duszy jako ożywczego tchnienia i ruchu powietrza (wiatru) potwierdza rozumienie ducha jako, cytuję za Renatą Grzegorczykową (1999: 338–339), „substancji niematerialnej, nieograniczonej (tchnienie Boga), podobnej do powietrza (por. lit. *daūsas* ‘powietrze’, ros. *воздых* ‘powietrze’)” i duszy jako „ducha zamkniętego w człowieku, powstałego z tchnienia Boga” i będącego źródłem życia, por. ze znaczeniami słów *dusza* ‘władza życia, życie, żywot’ Lin SJP 1/552 i *bez duszny* ‘martwy’ Lin SJP 1/78). Ścisły związek ducha, duszy i dechu/tchu potwierdzają dane językowe. Słowa te pochodzą bowiem od wspólnego ie. pnia. Gniazdo leksemów prasłowiańskich opartych na czasownikach **duti* ‘wiał, dąć’ oraz **dōchnąti* ‘oddychać’ ilustruje diagram opracowany przez Renatę Grzegorczykową (1999: 334). Powiązanie to jest charakterystyczne dla języków słowiańskich. Łączy odróżniane w kulturze judeochrześcijańskiej wyobrażenie ducha (hebr. *ruah* ujmowanego jako wiatr) i związanej z oddechem duszy (hebr. *nepheš* związane z oddechem), które znalazło odzwierciedlenie w językach biblijnych, por. *pneuma* – *psyche*, *spiritus* – *anima*, *ésprit* – *âme*, *Geist* – *Seele*, zob. Pajdzińska 1999: 58; Grzegorczykowa 1999: 338; 2016: 127–136; Marcinkowski 2016). Henryk Biegeleisen pisał:

Od najdawniejszych czasów pojmowano duszę jako tchnienie, wiew, ślady takiego pojęcia mamy w indoeuropejskich językach, w których *duch*, *dusza* a *dech*, – podobnie jak u nas – z jednego pnia pochodzą. W sanskrycie *atasa* oznacza zarówno duszę jak wiew. U ludów germańskich *dusza*, *duch* znaczy językowo tyle, co oddech, wiatr. Wyrazem tego zmysłowego pojęcia duszy jest następujące równanie językowe: w sanskrycie *dusza* zwie się *atman*, w j. staroniemieckim: *atum* – dziś *Atem*, – oddech, w irlandzkim *athach*. W języku łacińskim *animus* = *dusza*, *anima* = oddech, w greckim *ἀνεμος* = wiatr, w irlandzkim *anal* = tchnienie, w sanskrycie *aniti* = oddycha (Biegelesen 1930: 22–23).

24.4.2. Człowiek oddaje duszę diabłu

Dysponentem duszy jest człowiek, który jeszcze za życia w zamian za naukę czartowskiej sztuki może ją zapisać diabłu, por. z fraz. *zaprzedać/zapisać duszę diabłu/czartom* (powsz.).

24.4.3. Duszę odbierają człowiekowi siły demoniczne

Wierzono, że dusza, pod wpływem działania sił demonicznych, może zostać zmuszona do opuszczenia ciała, np. gdy kichamy²². Sądono, że ten, kto kichnął, natychmiast umierał, a diabeł zabierał jego duszę (Bieg Śmierć 177). Dokumentują to przekonanie przysłowia *Dusza kichnie i wszystko ucihnie* (NKPP dusza 17; Bieg Śmierć 178), *Katar wypędza dziewięć chorób a dziesiątą duszę* (NKPP katar 3); frazeologizm *duszą kichnąć* ‘umrzeć, zadrzeć nogi, kipnąć, klapnąć’ (Karł SJP 2/319; Karł SGP 2/336; K 14 Poz 331) oraz liczne opowieści wierzeniowe. Zapobiec temu miało życzenie kichającemu *Sto lat!* lub *Na zdrowie!*, *Na szczęście!*:

Wedle opowieści – kiedyś, bardzo dawno temu, kichanie było oznaką ciężkiej choroby, czegoś w guście cholery lub jeszcze gorszej choroby, zapewne dżumy. Kto kichnął, zaraz umierał, nie było już dla niego ratunku. Żeby więc prosić Pana Boga o zmiłowanie nad chorym, a jego samego pokrzepić na duchu, wołali wszyscy obecni: „daj Boże zdrowie” lub „na zdrowie”, co osłabiało nasilenie choroby i pomagało do wyleczenia się (Spittal 1938: 172–173)²³.

Należało podziękować za życzenie zdrowia i odpowiedzieć *Bóg zapłać*. Zalecano również, by zakrywać podczas kichania usta i nos dłonią. W Chełmskim kichającym dzieciom żegnano usta (Bieg Lecz 5), „żeby w nie diabeł nie wleciał. [...] Przez kichnięcie obejmuje zły duch panowanie nad człowiekiem, życzeniem zdrowia ojciec uwalnia dziecię z pod wpływu złego ducha” (Bieg Śmierć 178).

Obawiano się także opuszczenia ciała przez duszę podczas ziewania i czkania. Dlatego zalecano zakrywanie ust dłonią. Gdy ktoś miał czkawkę, mówiono, że jego dusza chce uciec, lub że z *Bogiem rozmawia*. W tym kontekście przysłowie *Ust swych kto strzeże, strzeże duszy swojej* (NKPP usta 13) można traktować dosłownie. Poświadczą to przekonanie także praktyka zawiązywania zmarłemu ust, by dusza nie powróciła do swego ciała lub nie przeniosła się weń nieznaną, „złą”, duszą.

Diabeł zabiera po śmierci człowieka jego grzeszną duszę do piekła (Wisła 1887/173); por. z fraz. *czyha jak czart na grzeszną duszę* (Wisła 1887/45; podob. Wisła 1901/334). Uważano również za możliwe, że demony mogą zabrać

²² „Kichanie – u niektórych ludów pierwotnych uważane za oddziaływanie demonów, które w ten sposób chciałyby wygnać duszę z ciała. Lapończycy wierzyli, że gwałtowne kichanie może doprowadzić do śmierci. Z wyobrażeń tego rodzaju wywodzi się, być może, poświadczony od czasów starożytnych zwyczaj życzenia kichającemu zdrowia i szczęścia” (Herd Lek 63).

²³ Także gdy koń parskął, woźnica, by uchronić go przed chorobą, odpowiadał mu: „zdrow” (por. Spittal 1938: 172–173).

człowiekowi duszę przed jego śmiercią i same *rozgospzczają się w nim* (Wisła 1896/667).

Gdy umierał wielki grzesznik, dusza, przeczuwając kary, jakie na nią czekają, nie chce opuścić ciała. Diabeł ma wtedy *wyrwać ją z człowieczej piersi* (ZWAK 1891/3/263; Wisła 1897/585) i zabierać do piekła (Bieg Śmierci 177). Duszę gwałtem diabli *wyrywać mają z ciała czarownicy* (Wisła 1900/263).

24.4.4. Po duszę człowieka przychodzą aniołowie lub święci i zabierają ją do nieba

Wedle wierzeń po duszę matki Bóg posyła głuchych i ślepych aniołów (by płaczu sierot nie słyszeli) (Wisła 1895/118–119). Święci mają *zstępować na ziemię i kielichami jasnych wonnych kwiatów dotykać dusz czystych*, „człowiek taki zaraz umiera a Święty bierze duszę jego w jasną swoją szatę i niesie do nieba” (Wisła 1893/99). By ułatwić aniołom dostęp do umierającego, często rozbierano fragment dachu lub robiono w nim otwór (Fisch Pog 80–81).

24.4.5. Po duszę człowieka przychodzą duchy

Na Kaszubach zmarłego umieszczano w tzw. „pustej izbie”, ale czuwano przy nim przez całą noc, zasadą bowiem było wspólnotowe celebrowanie śmierci (Perszon 1999: 147). Towarzyszono zmarłemu, śpiewając, gdyż wierzono, że dusza żąda śpiewu (Treder 1989: 169). Czyniono tak również po to, by nie dopuścić do zmarłego złych duchów. Wierzono bowiem, że „Dusze zmarłych gromadzą się przy łóżku chorego, aby mu towarzyszyć w agonii i bezpiecznie zaprowadzić przed tron Boga” (Perszon 1999: 122).

24.4.6. Duszy pozbawia człowieka inny człowiek

Jak pokazuje materiał językowy, pozbawienie człowieka duszy jest rozumiane jako pozbawienie go życia, por. fraz.: *wytrząść duszę/ducha z kogoś* znaczą m.in. ‘trzęsąc, potrząsając kimś, uśmiercić go’ (USJP Dub; zob. też Lin SJP, Karł SJP 7/1087), w tym samym znaczeniu funkcjonują wyrażenia: *wycisnąć duszę z kogo* (Lin SJP), *duszę z gardła komu wyjąć* (NKPP gardło 30), *wypuścić z kogo duszę* (ZWAK 1884/3/92).

Ciekawą grupę tworzą czasowniki konotujące ujmowanie duszy jako istoty żywej, którą można zachęcić do opuszczenia ciała, np. *wywabić*: w przyszł. *Dusza nie suczka, skórką chleba jej nie wywabisz* (NKPP dusza 18); lub zmusić do odejścia, np.: *wystraszyć z kogo duszę* (ZWAK 1889/3/60); *wypędzić*: gdy człowiek umiera „nie swoją śmiercią”, mówi się, że jego dusza została *wypędzona z ciała przed czasem wyznaczonym przez Niebo* ‘o kimś zabitym’ (ZWAK 1893/3/281).

Metaforycznie o obłudniku mówi się, że *duszę piesszczotami odbiera*, tj. przez umizgi, piesszczoty doprowadza człowieka do zguby (Wisła 1890/12).

Jak pokazują dane językowe, w polszczyźnie ogólnej ciało bywa ujmowane również jako rodzaj więzienia duszy, por. z wyrażeniami: *uwolnić duszę z więzienia ciała* (NKJP: Przybylski 2008); *uwolnić duszę z więzów ciała* (NKJP: Kijas 2010), *wyzwolić duszę z uwięzi ciała* (NKJP: Kijas 2010).

24.4.7. Duszy pozbawia się sam człowiek

Samobójstwo jest aktem targnięcia się na własną duszę, por. z fraz. *wziąć się na swoją duszę*, tj. ‘zabić się; usiłować się zabić’ (Karł SJP).

Inną „sytuację” dokumentują wyrażenia *wypluć duszę* (np. *duszę można wypluć* ‘o wysiłku przy ciężkiej pracy’ (NKPP ręka 85); równolegle mówi się, że *duszy wypluć nie można* (Wisła 1898/328)²⁴. Wyrażenia te ujawniają postrzeganie duszy jako substancji, którą można z siebie wydalić. Natomiast *wypruć duszę z siebie* – czegoś, co znajduje się wewnątrz ciała traktowanego jako rodzaj powłoki (*Dusza obłożona jest ciałem*; Karł SJP 3/484).

24.4.8. Czasowniki nazywające akt opuszczania ciała przez duszę.

Czasowniki, jakich w polszczyźnie używa się na nazwanie opuszczenia ciała przez będącą obiektem czyichś działań duszę, tworzą kilka grup o zróżnicowanej łączliwości, co ilustruje poniższa tabela:

I	ktoś	<i>oddać, odebrać</i>	duszę	komuś
II	ktoś	(a) <i>wyjmować, wyciągać, wywlekać, wydzierać, wyrzywać</i> , (b) <i>wytrząsać</i> , (c) <i>wysysać, wylewać, wypuszczać</i> , (d) <i>wyciskać</i> , (e) <i>wywabiać, wystraszać, wypędzać, wyganiać, wywlekać, wypuszczać</i> , (f) <i>wypierać</i>	duszę	z kogoś/ z ciała
III	ktoś	<i>wyzwalać, uwalniać</i>	duszę	od ciała
IV	ktoś	(a) <i>wypluć, wyrzygać</i> , (b) <i>wypruć</i>	duszę	z siebie
V	ktoś	<i>wziąć się</i>	na (swoją) duszę	

²⁴ W tekstach współczesnych: *wyrzygać duszę*, np. *wymioty takie, że duszę z siebie wyrzygasz* (NKJP: Krzyszoń 1980).

W skład pierwszej grupy wchodzi utworzone z udziałem przedrostka *od(e)-* czasowniki *oddać* ‘dać komuś z powrotem to, co się wzięło, ukradło lub pożyczyło’ i *odebrać* ‘wziąć od kogoś z powrotem coś, co się komuś pożyczyło, podarowało lub co ktoś zabrał’. Jak zauważa Renata Przybylska łączy je „obrazowanie jako ruch przedmiotu dawanego po trasie PW-PD [gdzie PW to punkt wyjściowy; PD – punkt docelowy, J.Sz.]” (Przybylska 2006: 96)²⁵. Czasowniki te są leksykalnymi konwersami, „czyli są zdolne do opisanie tej samej sytuacji, ale z przyjętego przez konceptualizatora odmiennego punktu widzenia [...] Istotne jest to, że modelowana relacja zakłada dwukierunkowość” (Przybylska 2006: 96). Oba czasowniki wyrażają ponadto sens restauracyjny, tj. „powrót do wcześniejszego stanu rzeczy, w którym przedmiot dawany/brany TR znajdował się u osoby PW” (Przybylska 2006: 97). Dusza w kontekście wyrażen takich jak: *oddać duszę/ ducha Bogu* jawi się jako przedmiot, którego pierwotnym dysponentem jest Bóg i która jest mu zwracana.

Ale swoją duszę można też *oddać* (tj. ‘dać od siebie’) *komuś*, kto nam jej uprzednio nie dał. Nie mamy więc w tym przypadku do czynienia z sensem restauracyjnym. Podobnie rzecz się ma z wyrażeniem *odebrać duszę komu* w znaczeniu ‘pozbawić, zabrać ją komuś dla siebie’, gdy tym, kto duszę odbiera, jest inny człowiek. W tych przypadkach aktualizowana jest przede wszystkim ta cecha znaczenia *od-*, która wskazuje na to, że przedmiot (dusza) przeszedł od jednej osoby do osoby drugiej (zob. Przybylska 2006: 97).

W drugiej grupie znalazły się czasowniki utworzone z udziałem przedrostka *wy-* wprowadzającego znaczenie ‘ruch od wewnątrz na zewnątrz, od dołu ku górze’ (SJP Dor). Konstrukcje te wyrażają wyobrażenie duszy jako czegoś, co znajdowało się we wnętrzu czegoś. Utrwalił się w nich zróżnicowany obraz duszy, który można zrekonstruować na podstawie semantyki czasowników. W świetle tych danych dusza jest konceptualizowana jako:

- a) coś (bliżej nieokreślonego w swym kształcie oraz strukturze), co jest wydobywane z wnętrza czegoś (ciała) – ten sens oddają czasowniki: *wyjmować*, tj. ‘wydostawać, wydobywać, wyciągać coś z wnętrza czegoś, skądś’, jak np. *ciasto z pieca*; *wyciągać*, tj. ‘ciągnąć, wydostawać coś z czegoś’, jak np. *dowód z torebki*; użycie siły konotuje czasownik *wywlekać*, tj. ‘wyciągać, wydobywać coś na zewnątrz, zwykle z trudem’, jak np. *coś na wierzch, na światło dzienne*, zob. też niżej pkt (e), a gwałtowny ruch – czasowniki *wydzierać*, tj. ‘szarpnięciem wydobywać coś z czegoś’ jak np. *serce z piersi*; *wyrywać*, tj. ‘rwać, siłą wyciągać, wydzerwać z czegoś’, jak np. *torebkę z ręki*;
- b) coś małego (drobny przedmiot), co utrwalił czasownik *wytrząsać*, tj. ‘energicznie poruszając, wysypywać, wyrzucać coś skądś, opróżniać’, jak np. *piasek z kieszeni*;

²⁵ O podstawowej funkcji semantycznej przedrostka *od(e)-* polegającej na informowaniu o kierunku ruchu czynności od jakiego punktu szerzej zob. Śmiech 1968.

- c) substancja płynna lub gazowa – np. czasowniki: *wysysać*, tj. ‘ssać, wyciągać z czegoś płyn, płynną substancję, także powietrze’, jak np. *kwę z żył, szpik z kości*; *wylewać*, tj. ‘lejąc, usuwać płyn z jakiegoś naczynia’, jak np. *mleko z dzbanka*; *wypuszczać*, tj. ‘sprawiać, żeby coś wydostało się na zewnątrz, wyleciało, ulotniło się, wypłynęło itp.’, jak np. *powietrze z balonika, wodę z wanny*, zob. też niżej, pkt (e);
- d) substancja półpłynna – czasownik *wyciskać*, tj. ‘naciskając, gniotąc palcami, wypychać, wyduszać coś z czegoś’, jak np. *pastę z tuby*;
- e) istota żywa, którą skłania się do opuszczenia ciała podstępem lub siłą – czasowniki: *wywabiać*, tj. ‘wabiąc, wywoływać, wyprowadzać kogoś skądś, skłaniać do wyjścia’, jak np. *kogoś z domu*; *wystraszać*, tj. ‘strasząc, wypędzić kogoś, coś skądś’, jak np. *złodzieja z sadu*; *wypędzać* i *wyganiać*, tj. ‘zmuszać jakieś osoby lub zwierzęta do opuszczenia jakiegoś miejsca, odejścia skądś’; *wywlekać* ‘wyciągać, wydobywać coś na zewnątrz, zwykle z trudem’, jak np. *więźnia z celi* oraz *wypierać*, tj. ‘prać, pchając, usuwać kogoś, coś skądś’, jak np. *wroga z twierdzy*, lub *wypuszczać* ‘pozwolić (pozwalać) komuś, czemuś odejść, uwolnić (uwalniać) kogoś, coś z zamknięcia

W zdecydowanej większości przykładów podmiot działa na duszę z zewnątrz (wyjątkiem jest czasownik *wypierać*).

Czasowniki grupy trzeciej – *wyzwolić* oraz *uwolnić* – charakteryzują się (w analizowanym użyciu) łączliwością z frazą *z czego*, np. *wyzwolić/uwolnić duszę z więzienia/więzów/uwięzi ciała*. Obydwa łączy znaczenie ‘usunąć coś, co uniemożliwia komuś lub czemuś swobodny ruch’. Zawarta jest w nich implikacja ocalenia duszy i przywrócenia jej swobody (*wyzwolić* od st. pol. *zwolić* ‘wyratować, ocalić; wyrazić zgodę, przystać na coś’ (WSJP Żmig); *uwolnić* od *wolny* z psł. **volnъ* ‘zgodny z czyjąś wolą, taki, jaki komuś odpowiada’; WSJP Żmig).

W grupie czwartej mamy również czasowniki z przedrostkiem *wy-*, ale o innej niż poprzednie łączliwości i semantyce:

- a) do czynności fizjologicznych i funkcjonowania ludzkiego ciała odnoszą się czasowniki: *wypluć* ‘wyrzucić coś z ust lub pyska’, jak np. *ślinę, kwę, płuca, knebel z ust* oraz *wyrzygać* ‘wydalać z siebie niestrawioną zawartość żołądka przez usta’, jak np. *kwę, żółć*. O duszy mówi się w tym przypadku jak o czymś, co człowiek „wydala” z ciała siłami natury przez usta;
- b) sens wydobywania duszy z ciała (ujmowanego jak powłoka) poprzez naruszenie jego naturalnej ciągłości oddaje czasownik *wypruć* w znaczeniu ‘przebijając, rozrywając powłokę, wydobyć, wyrzucić co z jej wnętrza’, jak np. *z kogo (z siebie) żyły, flaki, bebechy*.

Obie grupy czasowników zakładają inny rodzaj aktywności podmiotu działającego.

24.5. Dusza „wolna” od ciała

Uwolniona od ciała dusza, wedle wierzeń, nie od razu je opuszcza. Krąży wokół niego. Stopniowo zatacza coraz szersze kręgi, by po pogrzebie ostatecznie je opuścić.

Dom jest pierwszym kręgiem. Dusza pozostaje w nim od trzech do czterdziestu dni lub w tym okresie każdego dnia powraca do domu, o czym świadczy m.in. przekonanie, że „sieroty odwiedza nocą matka, myje je i czesze” (Wisła 1889/730; szerzej, zob. Slav Tol 2/165); a także, że: [...] dusza zmarłego wraca do rodziny we trzy dni po śmierci i oddaje jakąkolwiek usługę, np. otwiera okna, gasi lampę, zamyka drzwi, strzeże domu przed złodziejami itp. (Wisła 1895/27).

Aby umożliwić jej odejście, powszechnie zaraz po czyjejś śmierci wylewa się całą wodę z domu, zasłania lub odwraca luster, aby nie pozostała w lustrzanym odbiciu [powsz]. W Poznaniu:

Gdy kto umrze, wieszają ręcznik lub białą chustkę w izbie i do niej przypinają obrazek jednego ze Świętych, aby dusza nieboszczyka miała się gdzie schronić i przytulić do czegoś błogiego tak długo, dopóki ciała nie wyniosą (K 9 Poz 170).

Drugi krąg znajduje się między domem a cmentarzem (szerzej, zob. Slav Tol 2/166):

Po śmierci człowieka dusza wychodzi z ciała i staje po prawej stronie, i dotąd stoi, dopóki nie pogrzebią trupa (ZWAK 1878/3/127); Po śmierci dusza ludzka jeszcze 40 dni tuła się w swej wiosce rodzinnej, mianowicie 6 dni około domu, 3 dni po własnych ogrodach itd. Potym albo udaje się ona na tamten świat, dokąd jej naznaczono, do piekła, otchłani (coś w rodzaju czyśćca), lub raju: albo pozostaje tu, na ziemi, by odbyć pokutę (Wisła 1897/535); Dusza po śmierci jest obecną przy ciele, dopóki go nie pochowają; następnie tuła się jeszcze po świecie do dni czterdziestu (Wisła 1903/444); Niosąc trumnę, uderzają trzy razy w próg sieni, co ma znaczyć, że nieboszczyk żegna swój dom; wtedy też wszyscy obecni dotykają się rękami trumny (w Czarnej), żegnając się tym sposobem z umarłym. W domu, z którego umrzyka wynoszą, zamykają izby, komorę, stajnie, słowem wszystko, gdy idą na pogrzeb (Ropczyce); w niektórych zaś wsiach (Czarna, Krzywa) otwierają wszystkie drzwi, aby się gospodarstwo nie przewiodło, to jest, żeby nie poszło za nieboszczykiem, albo też, aby dusza nie została w domu (ZWAK 1890/3/122); Do samej bramy cmentarnej dusza trzyma się jeszcze w człowieku, dlatego też i zwłoki jego są lżejsze; a dopiero gdy trumnę wnoszą na cmentarz, dusza opuszcza ciało i wtedy trumna staje się cięższą (Krzywa) (ZWAK 1890/3/122).

Po ostatecznym rozstaniu duszy z ciałem człowieka, dusza w przekazach ludowych idzie na miejsce swego przeznaczenia, według innych „buja z wiatrami w powietrzu i czeka na wyrok ostateczny” (Wisła 1889/932).

Lokalizatorem „uwolnionej” od ciała duszy jest cały świat we wszystkich swoich wymiarach: górne sfery (niebo, atmosfera), ziemska przestrzeń zamieszkała i dolne sfery (ziemia, podziemia). Wedle wierzeń, w każdej z tych sfer, dusza otrzymuje charakterystyczne inkarnacje, np. dusze (duchy) powietrzne ukazywać się mają w postaci pary, mgły dymu, obłoku, wiania, czy ptaków:

Niechrzczone dzieci zamieniają się w czarnego ptaka i tak wędrują do końca świata, aż gdy na Jozefata dolinie ochrzczą je rodzice, to pójdą do nieba. Jeżeli zaś nie otrzymają chrztu od rodziców potępionych, to razem z nimi idą do piekła (ZWAK 1890/3/200); Dusza zabitego przez matkę nieochrzczonego niemowlęcia tuła się po świecie w postaci czarnego ptaka i prosi chrztu (ZWAK 1881/3/159); [...] kto tego ptaka usłyszy, a ma przy sobie szmatkę lub chustkę, tedy czyniąc znak krzyża św. odmawia formułkę chrzestną, kończąc „Jak ty chłopiec, to daję ci imię N [np. Wojciech], a jak dziewczyna to N [np. Maryna]”. Ptak ten schwyci ową chustę, poczem dusza uleci do nieba i stanie się aniołem (ZWAK 1881/3/159); „Jeżeliś chłopiec, niech ci będzie Wojciech, a jeżeliś dziewczyna, to niech ci będzie Maryna” (ZWAK 1889/70); Dzieci zmarłe bez chrztu nie mają imienia i błakają się po śmierci (Wisła 1889/932).

Dusze pokutujące na ziemi przyjmują też postać zwierząt:

Dusza samobójcy lub znachora zwykle po śmierci chodzi i straszy, a gdy ją egzorcyzmy popowskie lub czary babskie wypędzą, to w postaci kozy widzialna dla wszystkich ucieka (ZWAK 1887/3/219); W kruku siedzi dusza księdza / złego i chciwego doktora (Wisła 1900/37); Niektórzy Mazurzy z lasów wierzą, że dusze ich ojców po śmierci przechodzą w ich bydło, konie i inne zwierzęta i tam pokutują za grzechy (ZWAK 1890/3/200).

Grzeszne dusze nie mają stałego miejsca, wędrują po całym świecie w poszukiwaniu schronienia: w pieśni dziadowskiej lecą naprzemiennie do lasu, do gór, na pola, zboża, łąki, wody, morza, prosząc je o schronienie, ale te zawsze odmawiają:

[...] przy czym obiekty przyrodnicze nie są zupełnie jednorodne: niektóre z nich przynależą do świata dalekiego, w sensie społecznym – pozaludzkiego (lasy, morza), inne mają status pośredniczący między światami (góry), pozostałe (zboża, łąki) to fragmenty świata oswojonego przez człowieka, świata gospodarskiego; wszystkie łączą przynależność do pejzażu wiosennego, majowego; jest to „pejzaż maryjny”, jaki znamy np. z popularnej pieśni *Chwalcie łąki umajone, góry, doliny zielone*. „Pozagrobowy” świat jest światem bliskim. Jest on determinowany przez gatunkowy (maryjny) charakter utworu (Bartmiński 1998: 153–154).

Wierzono również, że:

[...] tylko dusze takich ludzi, którym ciężko było rozstać się ze światem lub opuścić go, nie zmazawszy win swoich, pokutują po miejscach dawnego pobytu. Żeby je od tego uwolnić, trzeba dać na mszę, [odmówić] *zdrowaški* lub [ofiarować jałmużnę] ubogim (Wisła 1889/730).

W innej grupie wierzeń dusza zmarłego:

[...] pierwszą noc po śmierci przepędza u św. „Barbarki”, drugą w św. Tekli, trzecią u św. Katarzyny i tak, zanim stanie na sąd Boga, musi obejść wszystkich świętych, których nie wzywała za życia; święci wypominają jej to, mówiąc: „a co, widzisz, nie wspominałeś nas za życia, musisz po śmierci odbywać u nas stacje, zanim ci wolno będzie na sąd Boga stanąć” (Wisła 1890/99 wieś Krynice, pow. Tomaszowski).

24.6. Podsumowanie

W świetle prezentowanych materiałów wyobrażenie duszy utrwalone w polskiej kulturze tradycyjnej jest zobrazowane niejednoznacznie. Z jednej strony jawi się miniatura istoty ludzkiej, *animatum* obdarzone świadomością; z drugiej – jest ujmowana substancjalnie jako „porcja” ożywiającego nieśmiertelnego i kojarzonego z boskim tchnieniem ducha przebywająca czasowo w ciele człowieka, opuszczająca je w momencie jego śmierci, by ponownie połączyć się z ciałem w dniu Sądu Ostatecznego – istniejąca niezależnie od ludzkiego ciała. Wyobrażenie to łączy się z przekonaniem o pośmiertnej egzystencji i ukazuje jedność indywidualnej duszy i nieograniczonego, nieśmiertelnego ducha.

Wykaz skrótów

- Bied Lek – Biedermann Hans, *Leksykon symboli*, tłum. Jan Rubinowicz, Warszawa: „Muza”, 2001.
- Bieg Koleb – Biegeleisen Henryk, *U kolebki. Przed ołtarzem. Nad mogiłą*, Lwów: Instytut Stauropigiański, 1929.
- Bieg Lecz – Biegeleisen Henryk, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, 1929.
- Bieg Śmierć – Biegeleisen Henryk, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa: Dom Książki Polskiej S-ka Akc., 1930.
- Bor SEJP – Boryś Wiesław, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, 2005.
- Dług SE – Długosz-Kurczabowa Krystyna, *Wielki słownik etymologiczno-historyczny języka polskiego*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2008.
- Fisch Pog – Fischer Adam, *Zwyczaje pogrzebowe ludu polskiego*, Lwów: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, 1921.
- Herd Lek – *Leksykon symboli*, oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, tłum. z niem. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo ROK Corporatio, 1992.
- K – Kolberg Oskar, *Dzieła wszystkie*:
- K 7 Krak – T. 7: *Krakowskie*, cz. 3, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza; Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, 1962 (wyd. fotooffset. z 1874).

- K 9 Poz – T. 9: W. Ks. Poznańskie, cz. 1, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, [Warszawa]: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza; [Kraków]: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1963, (wyd. fotooffset. z 1875).
- K 10 Poz – T. 10: W. Ks. Poznańskie, cz. 2, Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza; [Kraków]: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1963 (wyd. fotooffset. z 1876).
- K 14 Poz – T. 14: W. Ks. Poznańskie, cz. 6, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, [Warszawa]: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza; [Kraków]: Polskie Wydawnictwo Muzyczne, 1962 (wyd. fotooffset. z 1881).
- Karł SGP – Karłowicz Jan, *Słownik gwar polskich*, t. 1–6, Kraków: Nakładem Akademii Umiejętności, 1900–1911.
- Karł SJP – Karłowicz Jan, Kryński Adam, Niedźwiedzki Władysław, *Słownik języka polskiego*, t. 1–8, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1952–1953 (wyd. fotooffset. z lat 1900–1927).
- Kop Sym – Kopaliński Władysław, *Słownik symboli*, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1990.
- Lin SJP – Linde Samuel Bogumił, *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, wyd. 3. fotooffset. według wyd. 2 z 1854–1860, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1951.
- Lud – „Lud. Organ Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego”, t. 16: 1910, Lwów.
- Mosz Kul – Moszyński Kazimierz, *Kultura ludowa Słowian*, Kraków: Polska Akademia Umiejętności, cz. 1: 1929, cz. 2, z. 1: 1934, z. 2: 1939.
- NKJP – *Narodowy Korpus Języka Polskiego* [<http://nkjp.pl/>; dostęp: 15.12.2017].
- NKPP – *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, w oparciu o dzieło Samuela Adalberga opracował zespół redakcyjny pod kierunkiem Juliana Krzyżanowskiego, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, t. 1: 1969, t. 2: 1970, t. 3: 1972, t. 4: 1978.
- SJP Dor – *Słownik języka polskiego*, red. Witold Doroszewski, t. 1–11, Warszawa: Wiedza Powszechna, 1958–1969.
- Slav Tol – *Slavjanskie drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, red. Nikita I. Tolstoj, t. 2, Moskwa: Meždunarodnye otnošenija, 1999.
- Sław SE – Sławski Franciszek, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, t. 1, Kraków: Towarzystwo Miłośników Języka Polskiego, 1952.
- USJP Dub – *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. Stanisław Dubisz, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 2003.
- Vas ES – Vasmer Max, *Etimologičeskij slovar' russkogo jazyka*, t. 1–4, [tłum. i uzupełn. O. N. Trubačev z niem. wyd. *Russisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg 1950–1958], Moskwa 1986–1987.
- Wiśła – „Wiśła. Miesięcznik Geograficzno-Etnograficzny”, t. 1: 1887, t. 2: 1888, t. 3: 1889, t. 4: 1890, t. 5: 1891, t. 7: 1893, t. 9: 1895, t. 10: 1896, t. 11: 1897, t. 12: 1898, t. 13: 1899, t. 14: 1900, t. 15: 1901, t. 16: 1902, t. 17: 1903.
- Wój Gaw – Wójcicki Kazimierz Władysław, *Stare gawędy i obrazy*, t. 1, Warszawa: Gustaw Sennewald, 1840.
- WSJP Żmig – *Wielki słownik języka polskiego*, red. Piotr Żmigrodzki, [www.wsjp.pl].
- ZWAK – „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej wydawany staraniem Komisji Antropologicznej Akademii Umiejętności w Krakowie”, t. 2: 1878, t. 5: 1881, t. 8: 1884, t. 11: 1887, t. 12: 1888, t. 13: 1889, t. 14: 1890, t. 15: 1891, t. 17: 1893.

Bibliografia

- Aldeeb Abraham, 2002, *Ochrona życia a religia, moralność i prawo*, „Wychowawca”, nr 4.
- Bartmiński Jerzy, 1996, O „Słowniku stereotypów i symboli ludowych”, w: *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, koncepcja całości i redakcja Jerzy Bartmiński, z-ca redaktora Stanisława Niebrzegowska, t. 1: *Kosmos*, cz. 1: *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 9–34.
- Bartmiński Jerzy, 1998, *Dusze rzewnie zapłakały. Odmiany gatunkowe pieśni o wędrowce dusz szukających miejsca wiecznego spoczynku*, „Etnolingwistyka” 9/10, s. 149–168.
- Bartmiński Jerzy, 2010, *Pojęcie „językowy obraz świata” i sposoby jego operacjonalizacji*, w: *Jaka antropologia literatury jest dzisiaj możliwa?*, red. Przemysław Czapliński, Anna Legeżyńska, Marcin Telicki, Poznań, s. 155–178.
- Biegeleisen Henryk, 1930, *Śmierć w obrzędach, zwyczajach i wierzeniach ludu polskiego*, Warszawa: Dom Książki Polskiej S-ka Akc.
- Crick Francis, 1997, *Zdumiewająca hipoteza, czyli nauka w poszukiwaniu duszy*, Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Grzegorzczkova Renata, 1999, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, w: *W zwierciadle języka i kultury*, red. Jan Adamowski, Stanisława Niebrzegowska, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 333–340.
- Grzegorzczkova Renata, 2016, *Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 127–136.
- Maćkiewicz Jolanta, 2006, *Językowy obraz ciała. Szkice do tematu*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Marcinkowski Roman, 2016, *Pojmowanie duszy w judaizmie*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 79–92.
- Masłowska Ewa, 2012, *Fantomy pamięci. Pamięć semantyczna pocałunku*, w: *Tradycja dla współczesności. Ciągłość i zmiana*, t. 6: *Pamięć jako kategoria rzeczywistości kulturowej*, red. Jan Adamowski, Marta Wójcicka, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 129–141.
- Masłowska Ewa, 2016, *Dobre słowo jako tekst magiczny*, w: *Język a Kultura*, t. 26: *Kulturowe uwarunkowania zachowań językowych — tradycja i zmiana*, red. Anna Burzyńska-Kamieniecka, s. 234–235.
- Michałowska Teresa, 1989, „*Dusza z ciała wyleciała*”. *Próba interpretacji*, „Pamiętnik Literacki”, nr 80/2, s. 3–26.
- Michałowska Teresa, 2011, *Literatura polskiego średniowiecza*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2010, *Dwa słowniki etnolingwistyczne – moskiewski i lubelski*, w: *Etnolingwistyka a leksykografia. Tom poświęcony Profesorowi Jerzemu*

- Bartmińskiemu, red. Wojciech Chlebda, Opole: Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, s. 21–32.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2017, *Jakie dane są relewantne etnolingwistycznie?*, „Etnolingwistyka” 29, s. 11–29.
- Pajdzińska Anna, 1999, *Metafora pojęciowa w badaniach diachronicznych*, w: *Przeszłość w językowym obrazie świata*, red. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 51–65.
- Perszon Jan, 1999, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*, Pelplin: Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”.
- Pietkiewicz Czesław, 1930, *Dusza i śmierć w wierzeniach Białorusinów*, „Ziemia” 1930, nr 10, s. 190–195.
- Przybylska Renata, 2006, *Schematy wyobrazeniowe a semantyka polskich prefiksów czasownikowych do-, od-, prze-, roz-, u-*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Spittal Stanisław, 1938, *Lecznictwo ludowe w Załóżcach i okolicy*, „Rocznik Podolski” Organ Podolskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk poświęcony sprawom i kulturze Podola, t. 1, Tarnopol, s. 62–224.
- Szyjewski Andrzej, 2010, *Religia Słowian*, Kraków: Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy.
- Śmiech Witold, 1968, *Kształtowanie się funkcji semantycznych czasownikowego przedrostka „od(e)” w języku ogólnopolskim*, „Z polskich studiów slawistycznych”, Seria 3: Językoznawstwo, Warszawa, s. 43–51.
- Treder Jerzy, 1989, *Frazeologia kaszubska a wierzenia i zwyczaje na tle porównawczym*, Wejherowo: Muzeum Piśmiennictwa i Muzyki Kaszubsko-Pomorskiej: Towarzystwo Przyjaciół Ziemi Wejherowskiej.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Duśa – soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, w: Anna Wierzbicka, *Język – umysł – kultura. Wybór prac*, red. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 522–544.
- Wyka Kazimierz, 1968, *Dusza z ciała wyleciała...*, w: *Literatura. Komparatystyka. Folklor. Księga poświęcona Julianowi Krzyżanowskiemu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Wysocański Włodzimierz, 2016, *Wyrazy „dusza” i „ciało”. Kolokacyjność słów i kontekstowa aktualizacja znaczenia DUSZA*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 1: *Dusza w oczach świata*, red. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk i Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 137–154.
- Zowczak Magdalena, 2013, *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Żuk Monika, 1996, *Miód w polskiej kulturze ludowej*, „Twórczość Ludowa” nr 4, s. 4–8.

The existence of the soul in the body: An ethnolinguistic perspective

Summary

This analysis offers a reconstruction of the notions of the soul's presence in the body that are typical for Polish traditional culture. The study adopts Svetlana M. Tolstaia's division of the soul-body connection into three "stages": "incarnation" of the soul, its separation from the body and its final release. In the light of the material under consideration, on the one hand the soul appears as a miniature human being, an *animatum* endowed with consciousness; on the other, it is viewed as a substance, a "portion" of the immortal spirit associated with the divine breath that brings life to the body. Following the requirements of ethnolinguistic analysis, the study material consists of linguistic data (vocabulary extracted from Polish language dictionaries of standard and dialectal speech, and from texts) and language-related sources (records documenting beliefs and practices).

Keywords: ethnolinguistics, linguistic worldview, spirit – soul – body, scenarios of the act of "incarnation" of the soul, its separation and release from the body.

Rozdział 25

Język – wierzenia – wartości – tureckie imiona magiczne z komponentem DUSZA

Kamila Barbara Stanek

Zakład Turkologii i Ludów Azji Środkowej Uniwersytetu Warszawskiego

Streszczenie

Język odzwierciedla kulturę i wartości, jakie są istotne dla społeczności posługującej się danym językiem. Nie tylko utrwała, lecz także współtworzy rzeczywistość, gdyż człowiek nazywa jedynie te obszary rzeczywistości pozajęzykowej, które stanowią dla niego wartość. Słowa jednak nie tylko zawierają treść, mają też działanie sprawcze, zwłaszcza, gdy przypisuje się im znaczenie magiczne.

Tematem niniejszej pracy będą tureckie imiona magiczne, których elementem składowym jest wyraz „dusza”. Sam wyraz „dusza” w języku tureckim posiada kilka znaczeń: życie, witalność, męstwo, człowiek / istota obdarzona boskim tchnieniem, istota, sedno, serce, radość i wzbudzanie sympatii. Jako komponent imienia jest dowodem na wiarę, że znaczenie imienia wywrze wpływ na życie jego nosiciela.

Nadanie dziecku imienia, jeszcze zanim pozna się jego osobowość i temperament jest świadomym dążeniem do tego, by dziecko stało się godne swego imienia oraz by sprostało oczekiwaniom rodziców. W języku tureckim każdy rzeczownik pospolity może być imieniem własnym, każde imię posiada więc znaczenie. Te z komponentem „dusza” nadawane są zarówno chłopcom, jak i dziewczynkom, odwołują się, w zależności od płci, do męstwa, wielkiego serca i wszelkich cnót, jakie dusza może symbolizować.

Słowa kluczowe: tureckie imiona magiczne zawierające słowo „dusza”, znaczenie DUSZY w języku tureckim, tradycja nadawania imion w kulturze tureckiej, znaczenie imion w kulturze tureckiej.

25.1. Wprowadzenie

Pierwsze imiona tureckie, jakie obecnie można badać pod względem językowym oraz sematyczno-kulturowym, pochodzą z napisów orchońskich władców tureckich Bilge Chana, Tonyukuka oraz Kültegina. Napisy te datowane są na VII wiek naszej ery i sporządzone zostały w tzw. runach tureckich¹. Kolejnym źródłem pisanym imion tureckich są tzw. destany – mity i legendy mówiące o rozprzestrzenianiu się plemion tureckich w Azji, pochodzące z XV–XVI wieku naszej ery sporządzone w alfabecie arabskim. Istnieją także imiona Turków w kronikach chińskich zapisywane pismem chińskim. Ze względu na konieczność odczytywania imion utrwalonych w różnych skryptach i alfabetach nie zawsze dokładnie odpowiadających fonetyce tureckiej, brzmienie imion mogło zostać zniekształcone. Natomiast semantyka oraz informacje kulturowe, wynikające zarówno z kontekstu zapisu, jak i samego znaczenia imienia, są cennym źródłem informacji o systemie wartości oraz obyczajowości Turków.

Już z destanów można dowiedzieć się, jakie były (i nadal są wśród Turków azjatyckich) ceremonie związane z nadawaniem imienia nowonarodzonemu dziecku. Życie koczowników (wojowników i myśliwych) żyjących w warunkach stepowych wiązało się z bliskim kontaktem z naturą. Otaczająca przyroda dostarczała więc wielu bodźców wywołujących skojarzenia związane ze swobodą, siłą, wytrzymałością. Konieczność i możliwość staczania potyczek i walk stwarzała okazję do wykazania się męstwem w boju i odwagą oraz wytrzymałością na cierpienie. Dlatego też ostateczne imię dziecka nadawane było mu dopiero, gdy wykazało się czynem, uprawniającym do noszenia danego imienia. Mamy więc do czynienia z ‘beziemnością’ i koniecznością ‘zdobycia imienia’, czyli zyskaniem własnej tożsamości. Imię nadawane było przez najstarszego i najbardziej szanowanego członka społeczności (naczelnika plemienia bądź szamana). Imię wówczas mu nadane nie było tym ostatecznym, które przysługiwało człowiekowi do końca życia, gdyż mogło zostać zmienione, jeśli przerastało jego możliwości lub okazało się niezgodne z jego charakterem (dosł. było ‘za ciężkie’)².

25.1.1. Motywacja wyboru imienia

Powody wyboru imienia były różne: imię pierwszego gościa, pierwsze wypowiedziane w jego towarzystwie słowo, okoliczności, które towarzyszyły narodzinom, jak deszcz, zachmurzenie, czy zabicie przez kogoś przeciwnika,

¹ Inskrypcje Orchońskie – najstarsze zapisy tureckie odkryte w roku 1889 nad rzeką Orchon w północnej Mongolii. Zostały odszyfrowane przez duńskiego naukowca Vilhelma Thomsena w roku 1893, cyt. za: <http://www.britannica.com/topic/Orhon-inscriptions> (dostęp 04.08.2015).

² *Eski Türk'lerde Ad Koyma Gelenegi*, (Zwyczaj nadawania imion wśród dawnych Turków); <http://www.turkculturanci.com/turkcu/turkcu-terimler/eski-turkler'de-isim-koyma-gelenegi/?wap2> (dostęp 10.10.2017).

uzgodnienie pokoju między zwaśnionymi stronami³. Nawet obecnie możemy wyróżnić imiona ze względu na powód ich nadawania:

- 1) imiona opisowe odwołujące się do zdarzenia w momencie narodzin: Yağmurgeldi – ‘deszcz-przyszedł’⁴, Kışgeldi – ‘zima-przyszła’;
- 2) imiona zgodne z czasem narodzin dziecka: Seher – ‘przedświt’, Bahar – ‘wiosna’, Cuma – ‘piątek’;
- 3) imiona ważnych osób / starszych w rodzinie;
- 4) imiona związane z historią: Orhun – ‘Orhon’⁵, Yavuz⁶ – ‘groźny’ / ‘silny’ / ‘zły’;
- 5) imiona pojawiające się w literaturze: Namik Kemal⁷, Nedim⁸;
- 6) związane z naturą: zwierzętami, ptakami, kwiatami: A(r)slan – ‘lew’, Gül – ‘róża’;
- 7) związane z geografą: Firat – ‘Eufrat’, Tuna – ‘Dunaj’, Pinar – ‘źródło’, Derya – ‘morze’⁹.

25.2. Semantyka i słowotwórstwo imion tureckich jako odzwierciedlenie kultury

W języku tureckim każdy wyraz pospolity może być imieniem własnym, każde imię posiada znaczenie metaforyczne i dosłowne. W zasadzie wszystkie imiona złożone są z istotnych dla kultury pojęć: Ay – ‘księżyc’, Gül – ‘róża’, Er – ‘mężny’.

Imiona złożone składają się z rzeczowników, rzeczowników i przymiotnika lub form w trybie rozkazującym. Tryb rozkazujący niesie przekaz – nakaz bycia godnym swego imienia, spełnienia oczekiwań, realizacji znaczenia zawartego w imieniu.

³ Tworzenie nowych imion odbywało się poprzez „doklejanie” do słów tureckich przymiotników arabskich. Wraz z nasileniem się wpływów języka perskiego do słów tureckich dodawać zaczęto przymiotniki perskie. Wcześniejsze imiona tworzone były z wykorzystaniem elementów języka mongolskiego, lecz wraz z przyjęciem islamu mongolsko brzmiące imiona przestały być popularne; za: Gülensoy Tuncer, 1994, *Türklerde „Ad Verme Gelenekleri” Ve „Hektor”* (Zwyczaj nadawania imion wśród Turków i [imię] Hektor); Milli Folklor, 3/22, s. 5–7, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=22&Sayfa=4> (dostęp 10.10.2017).

⁴ Tłumaczenie imienia celowo pisane jest łącznie, by ukazać, że jest to jedno słowo-pojęcie.

⁵ Nazwa miejscowa w Azji Centralnej, gdzie znajdują się napisy orchońskie.

⁶ Przydomek nadawany władcom, np. w XVI wieku sułtanowi tureckiemu.

⁷ Turecki patriota i poeta żyjący w drugiej połowie XIX wieku.

⁸ Turecki poeta, przedstawiciel tzw. literatury dywanowej – pałacowej, żyjący na przełomie XVII i XVIII wieku.

⁹ <http://www.kulturelbellek.com/turklerde-ad-ve-ad-verme-gelenekleri/> (dostęp 10.10.2017); za: Sakaoğlu Saim, *Türklerde Ad ve Ad Verme Gelenekleri*. (Tradycja/zwyczaj nadawania imion i samych imion wśród Turków).

Zakresy znaczeniowe imion obejmują następujące sfery:

- 1) dotyczą sfery religijnej, np. Melek – ‘anioł’;
- 2) odwołują się do natury, np. Toprak – ‘ziemia’, Rüzgar – ‘wiatr’;
- 3) odnoszą się do pojęć abstrakcyjnych, związanych ze sferą uczuć, przeżyć, np. Sevinç – ‘radość’, Umut – ‘nadzieja’;
- 4) określają cechy fizyczne bądź cechy charakteru, np. Aydın – ‘oświecony’, Olgun – ‘dojrzały’;
- 5) odnoszą się do ideologii: Eylem – ‘działanie’, Devrim – ‘przewrót’/‘rewolucja’.

25.2.1. Imiona magiczne

Ze względu na to, że każde imię posiada znaczenie, każde też może być uznane za imię magiczne. Główne przesłanki nadania określonego imienia to:

1) ochrona przed śmiercią

Imię z tej kategorii zawiera w swej strukturze znaczeniowej życzenie-zaklęcie, które ma zapewnić dziecku zdrowie, długie życie, a nawet nieśmiertelność, np.: Yaşar – ‘żyjący’, Binyaşar – ‘po-tysiąckroć-żyjący’, Ölmez – ‘nieśmiertelny’, Dursun – ‘niech-się-zatrzyma’, Durdu – ‘zatrzymał-się’.

Innym rodzajem działań magicznych, mających ochronić dziecko przed śmiercią było upozorowanie kupna dziecka, które uważano za sprzedane, więc już nie swoje, a następnie (od)kupione, np.: Satılmış – ‘sprzedany’, Satı – ‘sprzedana’¹⁰.

2) ochrona przed złem

Zgodnie z wierzeniami szamańskimi nadawano imiona obelżywe, by nawet śmierć nie zechciała zabrać dziecka, np.: İtgördü – ‘pies-zobaczył’¹¹ (i nie chciał wziąć), Köpek – ‘pies’, İtalmaz – ‘pies-nie-weźmie’, Domuz – ‘świnia’, Balçık – ‘szlam’/‘mul’.

3) życzenia dotyczące płci dziecka

Życzeniem każdej rodziny jest posiadanie potomka płci męskiej, dlatego też dziewczynkom nadawane były / są imiona, które miałyby powstrzymać poczęcie

¹⁰ *Türklerde Ad Verme Geleneği ve Kişi Adları* (Zwyczaj nadawania imion wśród Turków i imiona nadawane ludziom); <http://www.yenidenenergenekon.com/294-turklerde-ad-verme-gelenegi-ve-kisi-adlari/26.03.2015> (dostęp 10.10.2017).

¹¹ W kulturze tureckiej pies nie jest postrzegany jako przyjaciel człowieka. Wykorzystywany jest głównie w pasterstwie, lecz zgodnie z jedną z legend to z powodu niewypełnienia obowiązków przez psa ludzkość musi borykać się ze złem panującym na świecie (Kałużyński 1986: 94). Symbolika psa, zawarta w imionach tureckich, opiera się na motywach mitycznych. Pies skuszony obietnicą złego Erlika, by w zamian za futro zjadł swoje odchody, uległ mu i dostał wprawdzie obiecaną sierść, jednakże został ukarany przez Boga Tanry. Dostał futro, ale Bóg Tanry ukarał go, dając mu ‘pieskie życie, gdyż – jak powiedział mu sam Tanry – „... będziesz stworzeniem lubianym. Ludzie będą cię kochać, tak... ale i lając bez przerwy. Będziesz stróżem, na którym nie można polegać, i gdy jedni będą cię głaskać, inni będą tobą pomiatali” (za: Sepetçioğlu 1977: 43).

kolejnej dziewczynki, np.: Yeter – ‘dość / wystarczy’, Döne – ‘odwróć się (losie, daj nam syna)’, Gızyeter – ‘dość-dziewczyn’.

4) wyrażenie konkretnego życzenia

Obecnie rodzice starają się dać dziecku imię będące spełnieniem ich marzeń wobec potomka. W miastach uwagę przykuwa fakt, by imię było niespotykane i wyjątkowe i by dziecko również takim się okazało. Często jest to wynikiem niespełnionych zamierzeń rodziców¹².

25.2.2. Znaczenie imion w społeczności tureckiej przed przyjęciem islamu

W społeczności szamańskiej imiona odzwierciedlały postępowanie / postawę, filozofię życia i ideał człowieka uznawany przez koczowników za najbardziej odpowiedni. Dla nich podstawowymi wartościami były dzielność i bohaterstwo. W koczowniczych społecznościach tureckich dziecko płci męskiej było ważniejsze, gdyż po śmierci swego ojca zajmowało jego pozycję. Nie wystarczyło jednak mieć syna, ten syn musiał być mężny i wykazać się własną odwagą, by zasłużyć sobie na imię, jakim go obdarzano po uznaniu jego zasług, głównie na polu walki: w zawodach, łucznictwie, czy podczas polowania.

W przypadku dziewczynek za cechę najbardziej wartościową uważano urodę. Według jednej z legend pierwsza żona Oğuza¹³ powstała z promienia zstępującego z nieba. Dlatego też imiona jego córek odwołują się do jasności i obiektów pojawiających się na niebie Gün – ‘dzień’, Ay – ‘księżyc’, Yıldız – ‘gwiazda’.

U wszystkich Turków występowały elementy wspólne towarzyszące nadawaniu imienia:

- 1) dziecko zyskuje imię, które jest mu nadane po wykonaniu istotnej w oczach społeczności czynności;
- 2) nadaniu imienia towarzyszy ceremonia;
- 3) imię nadawane jest przez osobę cieszącą się szacunkiem, poważaną;
- 4) dziecko dopiero po nadaniu mu imienia staje się częścią społeczności i postrzegane jest jako przyszły, obrońca rodu i ojczyzny¹⁴.

¹² Aslan Ali, *Türk Kültüründe Ad Koyma* (Nadawanie imion w kulturze tureckiej), *Lisan-ı Aşk Aylık Kültür sanat ve Edebiyat Dergisi*, 2013; <http://lisaniask.com/ali-aslan/arastirma/turk-kulturu-runde-ad-koyma/> (dostęp 10.10.2017).

¹³ Legendarny wódz Turków o niespotykanej sile, niezwykczony, prowadzony przez płowego wilka do zwycięstwa. Nazwał i przydzielił plemionom tureckim określone obszary ziemi.

¹⁴ W przypadku ludów tureckich zmiany w obrębie imion, jakie nosili na przestrzeni dziejów, odzwierciedlają zarówno zmiany alfabetu, jak też kontakty z różnymi społecznościami oraz wpływy innych cywilizacji i religii.

25.2.3. Znaczenie imion w społeczności tureckiej po przyjęciu islamu

Turcy w Turcji nadają imię dziecku przeważnie po upływie krótkiego czasu od 3 do 40 dni. Czyni to bądź najstarszy w rodzinie mężczyzna, bądź często zapraszany do domu hoca¹⁵ lub imam¹⁶, który w trakcie tej czynności, recytuje dziecku do ucha ezan¹⁷. Zgodnie z przekonaniem, że po śmierci człowiek będzie przywoływany własnym imieniem i imieniem swego ojca, przywiązuje się doń wyjątkową wagę. Ceremonia nadania imienia po przyjęciu islamu obejmuje: recytację Koranu, Besmele¹⁸ – „Eûzu billahi mineş-şeytânirracîm. Bismillahirrahmanirrahîm. Kovulmuş Şeytan'ın şerrinden Allah'a sığınırım. Rahman ve Rahîm olan Allah'ın adıyla” (‘Szukam schronienia w Allahu od złych duchów szatana wygnanego. W imię Allaha Miłosiernego i Litościwego’¹⁹) – oraz ucztę po 40 dniach od narodzenia dziecka.

Na strukturę semantyczną imienia składać się może ciąg przyczynowo-skutkowy związany z początkiem i końcem życia, np.: Tanrıverdi – Allahverdi – Huda Verdi – Çâlapverdi, co oznacza ‘Bóg dał; Bóg zesłał dziecko, by żyło i do niego powróciło, gdy nadejdzie czas’²⁰.

Niektóre imiona związane z religią nawiązują do określeń Allaha (do tzw. przydomków Allaha), np.:

- Kadir: – Kuvvetli, güçlü, kudret sahibi – ‘silny, potężny, posiadający potęgę’; Değer, onur, kıymet, şeref – ‘wartość, honor’; Allah'ın adlarındandır ‘określenie Allaha’;
- Rahman: – Ayrım gözetmeksizin tüm canlılara merhamet eden, koruyan – ‘okazujący miłosierdzie wszystkim bez różnicy, ochraniający’; Tanrı'nın adlarından. Kadir – Rahman, ‘określenie Allaha oraz te, które są imionami proroków, np.: Mustafa, Muhammed, Ahmed, Isa, Musa, lub imionami 4 kalifów: Bekir, Ali, Ebubekir, imiona rodzin proroków Abdullah, Amine, Fatma’. Istnieją także imiona abstrakcyjne, zawierające komponent DUSZA, np.: Ruh, Ruhsar, Ruhiye, Ruhi, Özcan, Bircan, Ayçan, Tezcan²¹. Imiona ochronne związane z utrzymaniem dziecka z dala od „złego”, które mogłoby je skrzywdzić, sięgają jednak do tureckiej (przedislamskiej,

¹⁵ Hoca – w islamie tytuł nadawany osobie wykonującej obowiązki religijne – ‘urzędnikowi religijnemu’; tytuł grzecznościowy, dosł. nauczyciel dawniej tylko w szkołach religijnych, obecnie także w szkołach świeckich.

¹⁶ Imam – w islamie osoba, która prowadzi odmawianie modlitwy – namazu.

¹⁷ Ezan – w islamie wezwanie na modlitwę.

¹⁸ Besmele – w islamie wyznanie wiary, że wszystkie poczynania są wykonywane w imię Allaha, ku jego chwale.

¹⁹ Autorskie tłumaczenie z tureckiego.

²⁰ Gülensoy, 1994: 6 (tłum. autorskie).

²¹ Tłumaczenie imion poniżej w dalszej części tekstu.

szamańskiej), a nie islamskiej tradycji. Zaś imiona odnoszące się do piękna natury łączą w sobie obie tradycje. Natura to przecież dzieło samego Allaha. W jednej z legend Dede Kokrut²² nadający imię dziecku wypowiada słowa: „ja nadaję ci imię, a życie niech ofiaruje ci Allah”. Imionami wynikającymi jedynie z tradycji islamskiej są te, które pojawiają się Koranie.

25.3. ‘Imię’ w słowniku i frazeologii

Zgodnie z definicją słownikową imię to ad – „Bir kimseyi, bir şeyi anlatmaya, tanımlamaya, açıklamaya, bildirmeye yarayan söz, isim, nam”²³ – imię ‘nazwa, słowo, które służy informowaniu, objaśnieniu, zdefiniowaniu, przedstawieniu i określeniu czegoś lub kogoś’.

W języku tureckim nadanie imienia leksykalnie wyrażane jest przez trzy analityczne formy wyrazowe: ad verme ‘dać imię’, ad koyma ‘nałożyć / położyć imię’, ad takma ‘przybrać imię’.

Imię dla Turków to honor danego człowieka, a nie tylko nazwa własna. Przeświadczenie, że dziecko powinno żyć zgodnie ze znaczeniem imienia, które mu nadano, wyraża się w powiedzeniu: Adı gibi yaşasın – ‘by żył tak, jakie ma imię’. Dlatego sama nazwa oraz jej znaczenie odnoszą się bezpośrednio do jego nosiciela. Imię jest warte więcej niż życie, o czym mówi przysłowie: adamın adı çıkacağına canı çıksın – ‘Lepiej, by człowiek stracił duszę / życie, niż [dobre] imię’.

25.4. DUSZA w słowniku tureckim

Słowa określające DUSZĘ występujące we współczesnym języku tureckim są zapożyczeniami, a mianowicie *can*²⁴ (z perskiego) ‘dusza’, *ruh* (z arabskiego) ‘dusza, duch, psychika’.

W słowniku istnieje także starotureckie słowo *tin*, lecz obecnie oznacza bardziej ducha w ujęciu filozoficznym. „Tin²⁵ – 1. isim, ruh bilimi Ruh; 2. felsefe Birtakım fizikötesi kurucularının, gerçeği ve evreni açıklamak için her şeyin özü, temeli veya yapıcısı olarak benimsedikleri madde dışı varlık”²⁶ – 1. ‘duch / psyche’, 2. w psychologii – ‘psychika’. Według niektórych twórców teorii metaficznej

²² Dwanaście opowieści-legend znanych w całym świecie tureckim, spisanych w drugiej połowie XV wieku.

²³ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59de86b5158ea9.74576780 (dostęp 11.10.2017).

²⁴ Czyt.: dżan.

²⁵ Ayverdi 2010: 181–182.

²⁶ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5acddc6ba4f927.97331067 (dostęp 11.04.2018).

częstka niematerialna, tworząca, będąca podstawą, bądź esencją czegoś, która jest niezbędna w celu wyjaśnienia istnienia rzeczywistości (świata widocznego/realnego) i całego wszechświata²⁷.

W Słowniku İlhan Ayverdiego, *Misalli Büyük Türkçe Sözüğü* (Wielki słownik języka tureckiego wraz z przykładami) z 2010 roku definicja duszy²⁸ obejmuje 8 znaczeń zawartych w słowie *can*: 1. 'niematerialny byt zapewniający życie ludziom i zwierzętom oddzielający się od ciała w momencie śmierci, duch', 2. 'istnienie człowieka, życie', 3. 'świat wewnętrzny człowieka, jego wnętrze, serce, uczucia'; 4. 'człowiek, osoba, ktoś', 5. 'siła, moc', 6. 'ukochany/a, przyjaciel, brat', 7. 'podążający tą samą ścieżką mistyczną', 'derwisz', 8. jako przymiotnik 'uroczy, słodki/miły, miłusi, bliski sercu (kochany)'.

W tym samym słowniku słowo *ruh*²⁹ posiada 6 znaczeń ducha/ duszy: 1. 'byt niematerialny zapewniający życie ludziom i zwierzętom, oddzielający się od ciała w momencie śmierci', 2. 'boska i duchowa esencja, wdmuchnięta w ludzkie ciało przez Allaha, kontynuująca swój byt po śmierci człowieka, esencja, której natura nie jest znana', 3. przen. 'emocje, uczucia', 4. 'żywołność, entuzjazm, witalność', 5. 'cecha przyrodzona, charakter, natura [czegoś]', 6. 'wytwór wyobraźni, dżin'.

25.5. Imiona tureckie zawierające komponent DUSZA – prezentacja materiału

Imiona zawierające pojęcie DUSZA wybrane zostały ze słownika internetowego Tureckiego Towarzystwa Językowego. Przy każdym imieniu zachowana została powyższa kolejność: k. – imię kobiece, m. – imię męskie, tłumaczenie znaczenia umieszczonego w słowniku imion (tdk.gov.tr), a następnie tłumaczenie znaczenia funkcjonującego w języku, omówienie złożenia lub konstrukcji gramatycznej. W języku tureckim wielka litera „i” pisana jest z kropką. Literę „c” należy czytać „dż”.

Can³⁰ – 1. Ruh. 2. Güç, dirilik, 3. İnsanın kendi varlığı, özü, 4. Gönül. 5. Çok içten, sevimli, şirin kimse, k./m. dosł.: 'dusza', znaczenia: 1. 'dusza', 2 'siła, ożywienie/żywołność', 3. 'esencja / istota człowieka', 4. 'serce', 5. 'ktoś miły, serdeczny'.

²⁷ W jednym z najstarszych zapisów języków tureckich z XI wieku słowo *tin* miało znaczenie 'oddech', za: Tryjarski 1993: 104. Oznaczało też duszę – oddech, która, gdy przestaje istnieć, człowiek umiera (Tryjarski 1993: 266). Obecnie słowo *tin* wykorzystywane jest głównie w psychologii oraz w odniesieniu do heglowskiej teorii rozwoju ducha.

²⁸ W celu rozróżnienia słowo – pojęcie w pracy stosowany będzie zapis dusza i DUSZA.

²⁹ Ayverdi 2010: 1031–1032.

³⁰ Imiona zawierające pojęcie DUSZA wybrane ze słownika internetowego Tureckiego Towarzystwa Językowego: http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_kisiadlari&arama=adlar&guid=TDK.GTS.59de9374853170.52276053 (dostęp 11.10.2017); http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_kisiadlari&arama=anlami&uid=9644&guid=TDK.GTS.58f63b5de7e991.693 (dostęp 10.11.2017).

İsmican – Adı da kendi gibi sevimli olan, k. dosł.: ‘jej imię to dusza’, znaczenie: ‘imię ma równie miłe, jak ona sama’; (isim+can = imię+dusza).

25.5.1. Dusza w znaczeniu religijnym

Ruhcan – Ruh ve can, m.; dosł.: ‘duch duszy, dusza ducha’, znaczenie: ‘uduchowiony’; (ruh+can = duch+dusza).

Canten – Ruh ve beden, k.; dosł.: ‘ciało i dusza’ (can+ten = dusza+ciało/cera).

Ferruh – 1. Uğurlu, kutlu. 2. Aydınlik yüzlü, m.; dosł.: ‘mocny/światły duch/dusza’, znaczenie: ‘1. szczęśliwy/przynoszący szczęście, błogosławiony/uświęcony. 2. o jasnej/światłej twarzy’; (fer (per.) + ruh (ar.) = jasność/światłość duch/dusza).

Ferican – Can aydınlığı, ruhun ışığı, k.; dosł.: ‘światlista/światła dusza’, znaczenie: ‘jasność duszy, światło ducha’; (feri (per.)+can (per.) = jasność+dusza).

Fercan – Güçlü, parlak, canlı kişiliği olan kimse, m.; ‘jasna/światła dusza – osoba o silnej, świetlistej uduchowionej osobowości’; (fer+can = świetlisty/żywotny/silny+dusza).

Nurcan – Nurlu, ışıklı, aydın kimse, k./m.; dosł.: ‘światlista dusza’, znaczenie: ‘osoba pełna światłości [boskiej]’; (nur (ar.)+can (per.) = światłość+dusza).

Ruhani – 1. Ruhla ilgili. 2. Gözle görülmeyen. 3. Din adamı, m.; dosł.: ‘1. dotyczący ducha/duszy. 2. Niewidoczny dla oka, 3. Człowiek wiary’; (ruh+ani = duch+forma przymiotnikowa).

Ruhi – Ruhsal, ruhla ilgili, m.; dosł.: ‘duchowy, dotyczący ducha/duszy’.

Ruhiye – Ruhla ilgili, ruha ait, k.; dosł.: ‘duchowy, dotyczący ducha/duszy’.

Ruhsal – Ruhla ilgili olan, ruhi, k.; dosł.: ‘duchowy, dotyczący ducha/duszy’; (ruh+sal = duch+sufiks turecki tworzący formy przymiotnikowe).

Ruhittin – Dinin ruhu, özü, m.; dosł.: ‘sedno duszy – sedno/esencja/istota wiary’; (ruhi+tin = duchowy+duch/istota/sedno).

Canses – Samimi, içten ses, k.; dosł.: ‘głos duszy – głos wewnętrzny’; (can+ses = dusza+głos).

Kayacan – Canı kaya gibi güçlü olan, m.; dosł.: ‘dusza ze skały’, znaczenie: ‘jego dusza jest mocna jak skała’; (kaya+can = skała+dusza).

Tülcan – İnce ruhlu insan, k.; dosł.: ‘tiulowa dusza’, znaczenie: ‘osoba o wrażliwej duszy’; (tül+can = tiul+dusza)

Velican – Can sahibi, canlı, m.; dosł.: ‘posiadacz duszy, mający duszę, żywy/ożywiony’; (veli+can = posiadacz+dusza).

Ruhfeza – Ruha canlılık katan, k. dosł.: ‘niebo duszy’, znaczenie: ‘ożywiająca duszę/ducha’; (ruh+feza = duch/ dusza+niebo).

Ruhullah – İsa Peygamber – Jezus.

Nuhcan – Nuh Peygamber gibi uzun ömürlü olması istenilen, m. dosł.: ‘dusza Noego’, znaczenie: ‘by żył równie długo jak prorok Noe’; (Nuh+can = Noe+dusza).

Bican – Cansız, m. dosł.: ‘bezduszny’; (bi+can = brak+dusza).

25.5.2. Czystość duszy – bezgrzeszność

Akcan – Özü temiz, dürüst kimse, k./m.; dosł.: ‘biała dusza – osoba o czystym wnętrzu, szczerą’; (ak+can = biel+dusza).

Arcan – Özü saf, temiz kimse, m.; dosł.: ‘czysta dusza, ktoś czysty, naiwny’; (ar+can = czystość+dusza).

Arican – Temiz, doğru kimse, k./m. dosł.: ‘czysta dusza, ktoś czysty, porządny/odpowiedni’; (arı+can = czystość+dusza)

Canaydın – Özü temiz, aydınlık ruhlu kimse, m. dosł.: ‘jasna dusza, osoba o czystym jasnym wnętrzu’; (can+aydın = dusza+jasność/oświecenie).

Temizcan – İçi temiz olan kimse, m.; dosł.: ‘czysta dusza’, znaczenie: ‘osoba o czystym wnętrzu’; (temiz+can = czysty+dusza).

Canfidan – Özü fidan gibi düzgün olan kimse, k.; dosł.: ‘dusza jak pęd [rośliny]’, znaczenie: ‘osoba o prawidłowym [porządnym] wnętrzu niczym pęd rośliny (prosta, nie wypaczona)’; (can+fidan = dusza+pęd [rośliny/młode drzewko]).

Canfide – Özü çiçek fidesi gibi temiz ve güzel olan kimse, k.; dosł.: ‘dusza jak sadzonka kwiatka, znaczenie: ‘osoba o czystym wnętrzu i piękna niczym sadzonka (nie zepsuta)’; (can+fide = dusza+sadzonka).

Cangül – Özü gül gibi sar ve temiz olan kimse, k.; dosł.: ‘różana dusza’, znaczenie: ‘osoba czysta i dająca radość niczym róża’; (can+gül = dusza+róża).

Canipek – Özü ipek gibi tertemiz olan kimse, k.; dosł.: ‘jedwabna dusza’, znaczenie: ‘o wnętrzu czystym jedwab’; (can+ipek = dusza+jedwab).

Durucan – Özü temiz kişi, m.; dosł.: ‘czysta dusza’, znaczenie: ‘osoba o czystym wnętrzu’; (duru+can = czysty+dusza).

Cannur – Nurlu olan kimse, k./m.; dosł.: ‘światłość duszy’, znaczenie: ‘osoba rozświetlona (czysta, błogosławiona)’; (can+nur = dusza+światłość).

Görgüncan – Görgülü, bilgili kimse, m.; dosł.: ‘dusza z zasadami’, znaczenie: ‘osoba przestrzegająca zasad, mądra’; (görgü+can = zasady [moralne]+dusza).

Tancan – Özü aydınlık kimse, m.; dosł.: ‘brzask duszy’, znaczenie: ‘o jasnym wnętrzu’; (tan+can = świt+dusza).

25.5.3. Dusza – życie

Candeğer – Uğrunda can verilecek kadar güzel, değerli, sevilen, m.; dosł.: ‘wart duszy / wartościowa dusza’, znaczenie: ‘ktoś tak bardzo kochany, cenny, piękny, że można poświęcić za niego życie’; (can+değer = dusza+wartość).

Canfeda – Canını veren, özverili kimse, k.; dosł.: ‘poświęcająca się dusza’, znaczenie: ‘oddający życie, poświęcający się’; (can+feda = dusza+poświęcenie).

Cansunar/ Cansunay/ Cansunan – „Canını feda eder” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘ofiarujący duszę’; (can+sunar = dusza+ofiarowujący (imiesłów od czasownika „ofiarować”).

Cankorur – Canı koruyan kimse, m.; dosł.: ‘ochroniarz duszy’, znaczenie: ‘osoba chroniąca czyjeś życie’; (can+korur = dusza+chroni).

Cansu – Can suyu, yaşam veren su, k./m, dosł.: ‘woda duszy’, znaczenie: ‘woda życia, dająca życie’; (can+su = dusza+woda).

Duracan (m)/ Durcan (k) – „Yaşasın, uzun ömürlü olsun” anlamında kullanılan bir ad, m.; dosł.: ‘zatrzymaj się duszo’, znaczenie: ‘niech żyje i ma długie życie’; (dura+can = niech stoi+dusza), (dur+can = stój+dusza).

25.5.4. Dusza – radość i szczęście

Cangün – Mutlu, sevimli gün, k./m; dosł.: ‘dzień duszy’, znaczenie: ‘szczęśliwy, miły dzień’; (can+gün = dusza+dzień).

Cankut – Kişinin mutluluğu, talihi, şansı, uğuru, m.; dosł.: ‘szczęście duszy’, znaczenie: ‘szczęście, dobry los, łut szczęścia, błogosławieństwo’; (can+kut = dusza+błogosławiony/święty).

25.5.5. Dusza – miłość – osoba kochana

Ruhsen – „Sen cana can katıyorsun” anlamında kullanılan bir ad., k.; dosł.: ‘Jesteś duszą’, znaczenie: ‘dodajesz życia do życia (ożywasz)’; (ruh+sen = dusza+ty).

Cansen – „Sen cansın, sevilensin, sevimlisin” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘dusza to ty’, znaczenie: ‘jesteś ukochany/a, jak dusza’; (can+sen = dusza+ty).

Sencan – „Sen can kadar sevilensin” anlamında kullanılan bir ad, m., dosł.: ‘ty to dusza’, znaczenie: ‘jesteś ukochany/a, jak dusza’; (sen+can = ty+dusza).

Cansın – „Sevgi dolusun, sevmeye değersin, dostsun, sevgilisın” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘jesteś duszą’, znaczenie: ‘kochany/a, pełny/a miłości, godny/a miłości’; (can+sın = dusza+[jesteś] 2 os. I. poj. od czasownika „być”³¹).

Canan – Sevgili, gönül verilen, âşık olunan, k./m.; dosł.: ‘duszką’, znaczenie: ‘osoba ukochana, której oddaje się serce, w której jest się zakochanym’; (canan – ‘duszka (zdrobnienie w odniesieniu do kobiety’).

Özcanan – Gerçek sevgili olan, k.; dosł.: ‘sedno duszy’, znaczenie: ‘prawdziwa ukochana’; (öz+canan = prawdziwa+duszką).

Canane – Sevgili, gönül verilen, âşık olunan, k., dosł.: ‘matka dusza’, znaczenie: ‘osoba ukochana, której oddaje się serce, w której jest się zakochanym’; (can+ane = dusza+matka).

İlcan – Memleketin sevimlisi, m.; dosł.: ‘dusza miasteczka’, znaczenie: ‘ulubieniec kraju’; (il+can = miasteczko+dusza).

Oğulcan/ Ulcan – Çok sevgili çocuk, m.; dosł.: ‘dusza dziecka’, znaczenie: ‘kochane dziecko’; (oğul+can = syn+dusza).

Sercan – Sevgili, sevilen, k./m., dosł.: ‘głowa duszy’, znaczenie: ‘ukochany/a, kochany/a’; (ser (per.) +can = głowa+dusza).

³¹ W języku tureckim czasownik „być” występuje w postaci sufiksальной.

Türkcan – Sevilen Türk, m.; dosł.: ‘turecka dusza’, znaczenie: ‘kochany Turek’; (Türk+can = Turek+dusza).

Yârcan – Çok sevilen, sevgili, k.; dosł.: ‘ukochana dusza’, znaczenie: ‘bardzo kochana’; (yâr+can = ukochana+dusza).

25.5.6. Dusza – miłość – zwroty do ukochanych

Sevgican/ Sevican – Gönülden gelen sevgi, k.; dosł.: ‘dusza miłości’, znaczenie: ‘miłość płynąca z serca’; (sevgi+can = miłość+dusza).

Abacan – „Canım anneciğim, sevgili anneciğim”, k., dosł.: ‘matka dusza’, znaczenie: ‘kochana mamusia’; (aba+can = matka+dusza).

Atacan – „Sevgili baba” anlamında kullanılan bir ad, m.; dosł.: ‘ojciec dusza’, znaczenie: ‘kochany ojczulek’; (ata+can = ojciec+dusza).

Aycan – „Ey sevgili” anlamında kullanılan bir ad, k./m., dosł.: ‘dusza księżyc’, znaczenie: ‘Ej kochanie’; (ay+can = księżyc+dusza).

Cana – „Ey can, ey sevgili!” anlamında kullanılan bir ad, k.; dosł.: ‘do duszy’, znaczenie: ‘Ej kochanie/ kochana’; (can+a = dusza + tur. sufiks dative).

25.5.7. Dusza – serce – miłość

Canal – Gönül al, kendini sevdin, sevilen biri ol” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘weź duszę’, znaczenie: ‘zabierz serce, rozkochaj, bądź kochany/a’; (can+al = dusza+bierz = tryb rozkazujący 2. os. l. poj. czasownika „brać”)

Canda – İşte, öзде, yürekte olan kimse, m.; dosł.: ‘w duszy’, znaczenie: ‘znajdujący się we wnętrzu, w sercu’; (can+da dusza+tur. sufiks locativu).

Candan – İtten, yürekte, samimi, k./m. dosł.: ‘od duszy [od serca]’, znaczenie: ‘z wnętrza, od serca, po przyjacielsku’; (can+dan = dusza+ tur. sufiks ablativu).

Candaner – İtten, samimi, dost kimse, m.; dosł.: ‘od duszy [od serca] mąż’, znaczenie: ‘z wnętrza, od serca, przyjaciel’; (can+dan+er = dusza+tur. sufiks ablativu+mąż (mężny)).

Caner – Çok içten, sevilen, sevimli kimse, m, dosł.: ‘męska dusza’, znaczenie: ‘ktoś kochany z głębi serca, miły’; (can+er dusza+mąż (mężny)).

Sevcan – „Gönülden sev” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘kochaj duszę’, znaczenie: ‘kochaj sercem’; (sev+can = tryb rozkazujący 2 os. l. poj. czasownika „kochać” kochaj+dusza).

Sevilcan – „Yürekte sevil” anlamında kullanılan bir ad, k.; dosł.: ‘bądź kochana duszą’, znaczenie: ‘bądź kochaną od serca’; (sev+il+can = tryb rozkazujący 2 os. l. poj. czasownika „kochać” w stronie biernej, bądź kochana/y+dusza).

Sevencan – Gönülden seven kimse, k./m.; dosł.: ‘kochająca dusza’, znaczenie: ‘osoba kochająca całym sercem’; (seven+can = imiesłów przymiotnikowy czynny czasownika „kochać”, kochający+dusza).

Severcan – Yürekte seven kimse, k. dosł.: ‘kochająca dusza’, znaczenie: ‘kobieta, która kocha całym sercem’; (sever+can = kocha+dusza).

25.6. Odwaga

Alcan – Cesur, yürekli, atılgan kimse, m.; dosł.: ‘czerwona dusza’, znaczenie: ‘odważny, z sercem [do boju] atakujący’; (al+can = czerwony+dusza).

25.7. Dusza – istota/sedno/osobowość człowieka

Canser – „Canını, özünü ortaya koy” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘rozłóż duszę’, znaczenie: ‘pokaż jakim jesteś, pokaż wnętrze i duszę’; (can+ser = dusza+tryb rozk. 2 os. l. poj. czasownika „rozłożyć”/„rozpostrzeć”, rozłóż/ rozpostrzyj)

Cansun – „Kendini göster” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘przedstaw/ zaprezentuj duszę’, znaczenie: ‘pokaż się’; (can+sun = dusza+tryb rozk. 2 os. l. poj. „pokazać”/ „przedstawić”, pokaż/przedstaw).

Canöz – Kişinin özü, k./m.; dosł.: ‘sedno duszy’, znaczenie: ‘istota/sedno człowieka’; (can +öz = dusza+sedno/esencja/istota);

Cansal – „Özünü bırak, terket” anlamında kullanılan bir ad, m. dosł.: ‘wypuść/uwolnij duszę’, znaczenie: ‘odrzuć/porzuć swe sedno/duszę’; (can+sal = dusza+ bierz = 2 os. l. poj. tryb rozkazujący czasownika „uwolnić”/„zostawić” – uwolnij/zostaw).

25.8. Dusza – osoba – jednostka ludzka

Ayşecan – Rahat ve huzur içinde yaşayan kimse, k.; dosł.: ‘dusza Aysze’, znaczenie: ‘osoba żyjąca w komforcie i spokoju’; (Ayşe+can = Ajsza [żona Mahometa]+dusza).

Baycan – Zengin, varlıklı kimse, m.; dosł.: ‘pańska dusza’, znaczenie: ‘osoba bogata, majątna’; (bey+can = pan+dusza).

Candar – 1. Canlı, diri., 2. Koruyucu, muhafız, m. dosł.: ‘wąska/ ograniczona dusza’, znaczenie: 1. ‘żywiolowy, żywy’, 2. ‘obrońca, strażnik’; (can+dar = dusza+wąski/ograniczony).

Cansev – „İnsanları sev” anlamında kullanılan bir ad, k.; dosł.: ‘kochaj dusze’, znaczenie: ‘kochaj ludzi’; (can+sev = dusza+tryb rozk. 2 os. l. poj. czasownika „kochać” – kochaj).

Denizcan – Deniz adamı, denizci, m.; dosł.: ‘morska dusza’, znaczenie: ‘marynarz’; (deniz+can = morze+dusza).

İlgazcan – Akıncı, savaşçı kimse, m.; dosł.: ‘płynąca dusza’, znaczenie: ‘najeżdźca, wojownik’; (ilgaz+can = pędzący+dusza).

İlkcan – İlk doğan çocuklara verilen adlardandır, k; dosł.: ‘pierwsza dusza’, znaczenie: ‘pierwsze dziecko’; (ilk+can = pierwsza+dusza).

25.9. Dusza – osoba – młodość

Taycan – Genç ve güçlü kimse, m; dosł.: ‘dusza żrebaka’, znaczenie: ‘młody i silny’; (tay+can = młody+dusza).

Tercan – 1. Genç, taze, delikanlı. 2. Kırmızı buğday, k./m; dosł.: ‘cienka dusza’, znaczenie: 1. ‘młody, świeży, dojrzewający’. 2. ‘czerwona pszenica’; (ter+can = cienki+dusza).

Torcan – Çekingen, utangaç kimse, m; dosł.: ‘nieśmiała dusza’, znaczenie: ‘wstydlivy, zażenowany’; (tor+can = nieśmiały+dusza).

Toycan – Çok genç ve deneyimsiz kimse, m.; dosł.: ‘niedoświadczona dusza’, znaczenie: ‘młody i niedoświadczony’; (toy+can = niedoświadczony[żółtodziób]+dusza).

Turcan – Genç, delikanlı, m.; dosł.: ‘młoda dusza’, znaczenie: ‘młody, młodziwiec’; (tur+can = młody+dusza).

25.10. Dusza – osoba – żywotność

Dirican – Güçlü, canlı kimse, m.; dosł.: ‘żywa dusza’, znaczenie: ‘silny, żywotny’; (diri+can = silny/żywotny+dusza).

Ömürcan – Uzun ömürlü, k./m; dosł.: ‘życie duszy’, znaczenie: ‘ktoś o długim życiu’; (Ömür+can = życie+dusza).

Sağcan – Sağlıklı kimse, m.; dosł.: ‘zdrowa dusza’, znaczenie: ‘ktoś o dobrym zdrowiu’; (sağ+can = zdrowie+dusza).

25.11. Dusza – osoba – przyjaźń

Alacan – Henüz olgunlaşmamış dost, m.; dosł.: ‘pstrokata/niedojrzała dusza’, znaczenie: ‘niedojrzały przyjaciel [niepewny]’; (ala+can = pstrokaty/niedojrzały+dusza).

Alican – Yüce, ulu dost, m.; dosł.: ‘wielka dusza’, znaczenie: ‘wielki poważny przyjaciel’; (ali+can = wielki+dusza).

Canaş – Sevgili, dost, arkadaş, k. dosł.: ‘pożywienie duszy’, znaczenie: ‘kochany, przyjaciel, kolega’; (can+aş = dusza+pożywienie).

Candaş – Dost, arkadaş, yoldaş, k./m.; dosł.: ‘wspólna dusza’, znaczenie: ‘przyjaciel, kolega, towarzysz’; (can+daş = dusza+sufiks turecki o znaczeniu ‘wspólny’).

Canel – İçten, candan uzatılan el, dostluk eli., k./m.; dosł.: ‘ręka duszy’, znaczenie: ‘przyjacielska dłoń, ręka / pomoc od serca/z głębi serca’; (can+el = dusza+ręka).

Canol – „Candan dost ol, gerçek dost ol” anlamında kullanılan bir ad, m.; dosł.: ‘bądź duszą’, znaczenie: ‘bądź przyjacielem od serca’; (can+ol = dusza+ 2 os. l. poj. tryb rozkazujący czasownika „być” – bądź).

Canören – Gerçek dost olan, m.; dosł.: ‘splatający duszę’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel’; (can+ör+en = dusza+imiesłów przymiotnikowy czynny czasownika „pleść” – plotący).

Canözen – Gerçek dost olan kimse. – k. dosł.: ‘staranie/wysiłek duszy’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel’; (can+özen = dusza+staranie/wysiłek).

Cantürk – Türk’ün dostu, arkadaşı, m.; dosł.: ‘dusza Turka’, znaczenie: ‘przyjaciel Turków’; (can+türk = dusza+Turek).

Mihrican – Gerçek dost olan değerli kimse, k./m.; dosł.: ‘dowódca duszy’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel, ktoś wartościowy’; (mir+can + dowódca+dusza).

Ocan – „O, cana yakın dosttur” anlamında kullanılan bir ad, m.; dosł.: ‘on to dusza’, znaczenie: ‘on jest prawdziwym przyjacielem’; (o+can = on+dusza).

Oğuzcan – Gerçek dost, m.; dosł.: ‘dusza Oguza’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel’; (Oğuz+can = Oguz+dusza).

Olcan – „Gerçek dost ol” anlamında kullanılan bir ad, m.; dosł.: ‘bądź duszą’, znaczenie: ‘bądź prawdziwym przyjacielem’; (ol+can = 2 os. tryb rozkazujący czasownika „być” – bądź+dusza).

Orcan/ Orcaner – Kale veya şehirde bulunanların yakın dostu, m.; dosł.: ‘dusza zamku’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel w mieście lub na zamku’; (or+can = zamek/warownia/miasto+dusza).

Özcan – Gerçekten dost olan kimse, k./m.; dosł.: ‘prawdziwa dusza’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel’; (öz+can = istota/ sedno/esencja+dusza).

Tümcan – Gerçekten dost olan kimse, k./m.; dosł.: ‘cała dusza’, znaczenie: ‘prawdziwy przyjaciel’; (tüm+can = całość+dusza).

25.12. Dusza – osoba – sympatia

Babacan – Cana yakın, olgun, güvenilir kimse, m.; dosł.: ‘ojciec dusza’, znaczenie: ‘bliski sercu, dojrzały, godny zaufania’; (baba+can = ojciec+dusza).

Balcan – Bal gibi sevimli ve tatlı olan, m.; dosł.: ‘dusza miodu’, znaczenie: ‘słodki i miły niczym miód’; (bal+can = miód+dusza).

Bircan – Çok sevimli, cana yakın, k./m.; dosł.: ‘jedna dusza’, znaczenie: ‘osoba miłusia, bliska sercu’; (bir+can = jeden+dusza).

Canay – Şirin, tatlı kimse, k./m.; dosł.: ‘księżycowa dusza’, znaczenie: ‘słodki/a, uroczy’; (can+ay = dusza+księżyc).

Canbey – Şirin, tatlı bey, m. dosł.: ‘pańska/męska dusza’, znaczenie: ‘miły, słodki pan/mężczyzna’; (can+bey = dusza+pan/mężczyzna).

Canhanım – Sevimli, cana yakın kadın, k.; dosł.: ‘pani duszy’, znaczenie: ‘miła, blika sercu kobieta’; (can+hanım = dusza+kobieta).

Cankız – Sevilen, sevimli, şirin kız, k.; dosł.: ‘dziewczęca dusza’, znaczenie: ‘kochana, słodka i miła dziewczyna’; (can+kız = dusza+dziewczyna).

Cankoç – Sevimli, cana yakın kimse, m. dosł.: ‘o duszy jak baran³²’, znaczenie: ‘kochany, bliski sercu’; (can+ koç = dusza+baran).

Cansay – „Şirin, sevimli, cana yakın olarak kabul et”, m.; dosł.: ‘traktuj jak duszę’, znaczenie: ‘pogódź się z faktem, że jest miły i bliski sercu’; (can+say = dusza+2 os. l. poj. tryb rozkazujący czasowników „sądzić”/ „uważać”/ „traktować” – sądz/ uważaj/ traktuj).

Cansoy – Tatlı ve içten olan kimse, k./m.; dosł.: ‘rodowa dusza’, znaczenie: ‘ktoś słodki i bliski’; (can+soy = dusza+ród).

İlican – Sıcakkanlı kimse, k./m.; dosł.: ‘ciepła dusza’, znaczenie: ‘osoba sympatyczna, bez dystansu’; (ılı+can = ciepło+dusza).

Közcän – Samimi, içten kimse, m.; dosł.: ‘żar duszy’, znaczenie: ‘bezpośredni, bez dystansu’; (köz+can = żar/zarzewie+dusza).

Zeycan – Candan, cana yakın, m.; dosł.: ‘serce duszy’, znaczenie: ‘ktoś od serca, bliski’; (zey (per.)+can = serce+dusza).

Zican – Canlı, cana yakın, candan, k. dosł.: ‘żywa dusza’, znaczenie: ‘osoba od serca, bliska’; (zi (ar.)+can = ożywiony/z duszą+dusza).

25.13. Dusza – osoba – powaga i uznanie

Canaltay – Özü, ruhu yüce olan kimse, m. dosł.: ‘dusza jak góra’, znaczenie: ‘osoba o wielkiej duszy/ wielkoduszny’; (can+altay = dusza+Ałtaj ‘wielka góra’).

Canbay – Özü zengin, gönlü tok olan kimse, m.; dosł.: ‘pan duszy’, znaczenie: ‘o bogatym wnętrzu, szczodrym sercu, dusza na dłoni’; (can+bay = dusza+pan).

Canfer – 1. Aydın, bilgili kimse, 2. Güçlü, saygın kimse, m.; dosł.: ‘światło/ jasność duszy’, znaczenie: ‘osoba mądra, oświecona’, 2. ‘osoba silna, szanowana’; (can+fer = dusza+jasność).

Beycan – Bey gibi olan kimse, m.; dosł.: ‘duchowość pańska’, znaczenie: ‘osoba niczym pan (władza, bogactwo)’; (bey+can = pan+dusza).

Ergincan – Olgun ruhlu kimse, m.; dosł.: ‘dojrzała dusza’, znaczenie: ‘człowiek o dojrzałej duszy’; (ergin+can = dojrzały+dusza).

Gürcan – Canlı, güçlü, kuvvetli kimse, m.; dosł.: ‘obfita/pełna dusza’, znaczenie: ‘osoba silna, żywa, mocna’; (gür+can = gęsty/mocny/obfity+dusza).

Ruhşan – Yüce, üstün, şanlı ruh, m.; dosł.: ‘dzielna dusza/chwalebny duch’, znaczenie: ‘wielki, przewyższający wszystkich, sławny duch’; (ruh+şan = duch/ dusza + chwała i sława).

Tanırca – Anımsayan, bilip ayıran, seçen kimse, m.; dosł.: ‘znana dusza’, znaczenie: ‘wspominany, znany, wybrany’; (tanır+can = znany+dusza).

³² Baran symbolizuje dla Turków siłę, płodność, bogactwo, jurność. Nazwanie kogoś baranem jest traktowane jako komplement.

Taşcan – Taş gibi sağlam kimse, m. dosł.: ‘kamienna dusza’, znaczenie: ‘mocny/pewny i trwały jak kamień (godny zaufania)’; (taş+can = kamień+dusza).

Tekcan – Çok değerli, eşsiz kimse, m.; dosł.: ‘jedna/jedyna taka dusza’, znaczenie: ‘wartościowy, bezcenny’; (tek+can = jedyny/jeden (niepowtarzalny)+dusza).

Uluacan – Erdemli, saygın, yüce kişi, m.; dosł.: ‘wielka dusza’, znaczenie: ‘poważany, pełen cnót, wielki człowiek’; (ulu+can = wielki/wzniosły+dusza).

25.14. Dusza – osoba – mądrość

Bilgecan – Bilgili kimse, k.; dosł.: ‘mądra dusza’, znaczenie: ‘osoba mądra’; (bilge+can = mądry+dusza).

Bulgucan – Anlayışlı kimse, m. dosł.: ‘odkrywająca/rozumiejąca dusza’, znaczenie: ‘osoba wyrozumiała, inteligentna’; (bulgu+can = odkrycie/rozumienie/natchnienie+dusza).

Erencan – Deneyimli, akıllı kimse, m.; dosł.: ‘dusza mędrca / wieszcz’a’, znaczenie: ‘osoba doświadczona i mądra’; (eren+can = dojrzały [który dotarł do prawdy]+dusza).

25.15. Dusza – osoba – męstwo

Ercan – Yiğit, canlı, cesur kimse, m.; dosł.: ‘dusza męża/ woja’, znaczenie: ‘junak, ruchliwy/żywy, odważny’; (er+can mąż [mężny]+dusza).

Dönmezcan – Sözünden dönmeyen, dediğini yapan, azimli, kişilikli kimse, m. dosł.: ‘nieodwracająca się dusza’, znaczenie: ‘osoba, która nie cofa danego słowa, stanowcza o silnej osobowości’; (dönmez+can = nieodwracający się+dusza).

Özercan – Yiğit, doğru kimse, m.; dosł.: ‘prawdziwie męska dusza’, znaczenie: ‘junak, ktoś porządny, jak należy’; (öz+er+can = sedno+mąż+dusza).

Tekecan – Mert, sözünün eri olan kimse, m.; dosł.: ‘dzielna dusza’, znaczenie: ‘dzielny, dotrzymujący słowa mąż’; (teke+can = dzielny+dusza).

Yiğitcan – Güçlü, korkusuz, kahraman kimse, m.; dosł.: ‘męska dusza’, znaczenie: ‘silny, odważny, bohater’; (yiğit+can = junak+dusza).

25.16. Dusza – osoba – radość życia

Bolcan – Canlı, hareketli, neşeli, m.; dosł.: ‘pełna dusza’, znaczenie: ‘żywy/ żywiołowy, ruchliwy, wesoły’; (bol+can = pełen/obfity+dusza).

Canfeza – Can artıran, gönle ferahlık veren, k.; dosł.: ‘niebo duszy’, znaczenie: ‘zwiększająca duszę, przynosząca odpoczynek, komfort duszy’; (can+feza = dusza+niebo).

Cangür – Canlı, neşeli kimse, m.; dosł.: ‘bujna dusza’, znaczenie: ‘osoba wesola i żywa’; (can+gür = dusza+bujny/obfity).

Cankan – Özü hareketli olan kimse, m.; dosł.: ‘krew duszy’, znaczenie: ‘o ruchliwym wnętrzu (osobowości)’; (can+kan = dusza+krew).

Cankat – „Yaşama gücü ver, neşe ve mutluluk saç” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘powiększaj duszę’, znaczenie: ‘rozsiewaj szczęście i radość, dodawaj siły życia’; (can+kat = dusza+2 os. l. poj. tryb rozkazujący czasownika „powiększać”/„zwiększać”/„dodawać” – powiększ/zwiększ/dodaj).

Canperver – Gönül açan, iç açan, ruhu besleyen, k.; dosł.: ‘kształcąca/chroniąca duszę’, znaczenie: ‘otwierająca serce, karmiąca duszę’; (can+perver = dusza+wychować/kształcić/chronić).

Cansel – Özü taşkın olan kimse, k./m.; dosł.: ‘powódź duszy’, znaczenie: ‘o wzbierającym sercu/wnętrzu (wylewna)’; (can+sel = dusza+powódź).

Neşecan – Neşeli, sevinçli kimse, k.; dosł.: ‘radosna dusza’, znaczenie: ‘osoba radosna, wesola’; (neşe+can = radość+dusza).

Şencan – Canlı, neşeli, hareketli yapısı olan kimse, k./m.; dosł.: ‘żywy, wesoly, ruchliwy’, znaczenie: ‘żywy, wesoly, ruchliwy’; (şen+can = radość+dusza).

Ruhişen – Şen ruhlu, neşeli, canlı kimse, k.; dosł.: ‘duchowa radość / radość duszy’, znaczenie: ‘o radosnej duszy, wesola, żywiołowa’; (ruhi+şen = duchowy+radosny).

Ruhşen – Neşeli, şen, mutlu kimse, k.; ‘radosna dusza’, znaczenie: ‘osoba radosna, wesola, szczęśliwa’; (ruh+şen = dusza+radość).

Uğurcan – Uğurlu, hayırlı kimse, k./m.; dosł.: ‘przynosząca szczęście dusza’, znaczenie: ‘ktoś fartowny’; (uğur+can = fart [łut szczęścia]+dusza).

Yurdacan/ Yurtcan – Yurda canlılık veren kimse, m.; dosł.: ‘dusza dla ojczyzny/dusza ojczyzny’, znaczenie: ‘ożywiający ojczyznę, ożywczy dla niej’; (yurt+a+can = ojczyzna+tur. sufiks dativu+dusza).

25.17. Dusza – osoba – charakter/cechy osobowości

Barişcan – Bariştan yana olan kimse, m.; dosł.: ‘dusza pokoju’, znaczenie: ‘osoba pokojowo nastawiona’; (barış+can = pokój+dusza).

Cankurt – Özü kurt gibi olan kimse, m.; dosł.: ‘o duszy jak wilk’, znaczenie: ‘o wnętrzu jak u wilka (przebiegły, nie dający się oszukać)’; (can+kurt = dusza+wilk).

Canseven – „İnsanı seven” anlamında kullanılan bir ad, k./m.; dosł.: ‘kochający ludzi’, znaczenie: ‘kochający ludzi’; (can+seven = dusza+ imiesłów przymiotnikowy czynny czasownika „kochać” – kochający).

Canözlem – Gerçekten özlenen kimse, k.; dosł.: ‘tęsknota duszy’, znaczenie: ‘osoba prawdziwie tęskniącą’; (can+özlem = dusza+tęsknota).

Dilercan – İsteyen, dilekte bulunan, dileyen kimse, m.; dosł.: ‘prosząca dusza’, znaczenie: ‘domagający się, coś chcący’; (diler+can = żebrać/prosić+dusza).

Hürcan – Özgür, bağımsız kimse, k./m.; dosł.: ‘swobodna dusza’, znaczenie: ‘ktoś wolny, niepodległy’; (hür+can = swoboda/niepodległość+dusza).

İşcan – Çalışkan, becerikli, iş bilen, m.; dosł.: ‘dusza pracy’, znaczenie: ‘pracowity, zdobny, znający się na swojej pracy’; (iş+can = praca+dusza).

Mocan – Soğukkanlı, güçlü, dayanıklı, m.; dosł.: ‘silna dusza’, znaczenie: ‘opanowany, silny, wytrzymały’; (mo+can = siła+dusza).

Nazlıcan – Nazlı kimse, k.; dosł.: ‘drocząca się dusza’, znaczenie: ‘drocząca się/kokieteryjna’; (nazlı+can = drocząca się/kokieteryjna+dusza).

Özgürcan – Özgürlüğe düşkün kimse, m.; dosł.: ‘swobodna dusza’, znaczenie: ‘ktoś miłujący swobodę’; (özgür+can = swoboda+dusza).

Tokcan – Gönül tok olan, m.; dosł.: ‘pełna dusza’, znaczenie: ‘niewymagający, szczodry’; (tok+can = pełen [nasycony/najedzony]+dusza).

Uzcan – Uysal, uyumlu, iyi insan, m.; dosł.: ‘odpowiednia dusza’, znaczenie: ‘zgodny, dopasowujący się’; (uz+can = pasujący+dusza).

25.18. Dusza – osoba – silna osobowość

Canat – „Şiddetle iste” anlamında kullanılan bir ad, m.; dosł.: ‘rzuć duszę’, znaczenie: ‘chciej z całych sił (miej pasję)’; (can+at = dusza+2 os. l. poj. tryb rozkazujący czasownika „rzucić” – rzuć).

Canbek – Özü pek, güçlü kişilikli kimse, m.; dosł.: ‘twarda dusza’, znaczenie: ‘o twardym wnętrzu, silnej osobowości’; (can+bek = dusza+twardy/krzepki).

Canberk – Güçlü, sağlam kişilikli kimse, m.; dosł.: ‘twarda dusza’, znaczenie: ‘o twardym wnętrzu, silnej osobowości’; (can+berk = dusza+twardy/krzepki).

Canbolat – Canpolat – Canı, özü çelik gibi güçlü kimse, m.; dosł.: ‘stalowa dusza’, znaczenie: ‘osoba o silnej osobowości, niczym stal’; (can+polat/bolat = dusza+stal).

Candemir – Özü güçlü, demir gibi sağlam ve kişilikli kimse, m.; dosł.: ‘żelazna dusza/dusza z żelaza’, znaczenie: ‘osoba o silnej osobowości, niczym żelazo’; (can+demir = dusza +żelazo).

Demircan/Temircan – Güçlü, kuvvetli, sert kimse, m.; dosł.: ‘żelazna dusza’, znaczenie: ‘silny, mocny, twardy’; (demir+can = żelazo+dusza).

Canipek – Aciya, sıkıntıya karşı dayanıklı olan kimse, k.; dosł.: ‘pełna dusza’, znaczenie: ‘osoba wytrzymała na troski i ból’; (canı+pek = jej dusza+obfity/pełny).

Cankaya – Özü sağlam olan kimse, m.; dosł.: ‘skalna dusza/dusza jak skała’, znaczenie: ‘o silnej osobowości [żelazny charakter]’; (can+kaya = dusza+skała).

Cankılıç – Özü kılıç gibi keskin olan kimse, m.; dosł.: ‘dusza jak miecz’, znaczenie: ‘o wnętrzu ostrym niczym miecz (zdecydowany)’; (can+kılıç = dusza+miecz).

Yavuzcan – Güçlü kişiliği olan kimse, m.; dosł.: ‘groźna dusza’, znaczenie: ‘osoba o silnej osobowości’; (yavuz+can = groźny+dusza).

25.19. Dusza – osoba – charakter – popędlliwość

Cantez (m.) / Tezcan (m./k.) / Tezcanlı (m.) – Tez canlı, aceleci, hareketli kimse, dosł.: ‘o szybkiej duszy’, znaczenie: ‘pochopny, ruchliwy, niecierpliwy’; (can+tez = dusza+szybkość).

Darcan – Aceleci, sıkıntılı, m. dosł.: ‘wąska dusza’, znaczenie: ‘pospieszny/pochopny, zamartwiający się’; (dar+can = wąski+dusza).

Evcan – Aceleci kimse, k./m.; dosł.: ‘szybka dusza’, znaczenie: ‘osoba pochopna’; (ev+can (iv/ev) = tempo/pośpiech+dusza).

Kipcan – Canlı, dayanıklı, sağlam kimse, m.; dosł.: ‘wytrzymała dusza’, znaczenie: ‘żywy, wytrzymały, krzepki’; (kip+can = wytrzymałość+dusza).

Korcan – Ateşli, canlı, hareketli kimse, m. dosł.: ‘rozżarzona dusza’, znaczenie: ‘ognisty, żywy, ruchliwy’; (kor+can = żar+dusza).

Okcan – Canlı, hareketli, canı tez, m.; dosł.: ‘o duszy jak strzała’, znaczenie: ‘żywy, ruchliwy, pochopny’; (ok+can = strzała+dusza).

Salcan – Coşkulu, taşkın yaradılışlı, hareketli olan kimse, m.; dosł.: ‘dusza tratwy’, znaczenie: ‘osoba podeksycytowana, wylewna, ruchliwa’; (sal+can = tratwa+dusza).

Selcan – Coşkulu, osoba taşkın yaradılışlı, hareketli olan kimse, k.; dosł.: ‘dusza powodzi’, znaczenie: ‘rozentuzjasmowana, wylewna, ruchliwa’; (sel+can = powódź+dusza).

25.20. Dusza – osoba – wygląd zewnętrzny

Gökcan – Mavi gözlü kimse, m.; dosł.: ‘niebieska dusza’, znaczenie: ‘osoba o niebieskich oczach’; (gök+can = niebo/ niebieski+dusza).

Gülercan – Gülümseyen sevgili, k. dosł.: ‘śmiejąca się dusza’, znaczenie: ‘uśmiechająca się ukochana’; (güler+can = śmieje się+dusza).

Gülcan – Gül gibi güzel olan, k.; dosł.: ‘różana dusza’, znaczenie: ‘kobieta ładna jak róża’; (gül+can = róża+dusza).

Gülcanan – Gül gibi güzel sevgili, k.; dosł.: ‘kochana różana dusza’, znaczenie: ‘ukochana piękna jak róża’; (gül+canan = róża+duszyzka/duszka).

Gülruh – Gül yanaklı güzel, k.; dosł.: ‘duch/ dusza róży’, znaczenie: ‘piękność o różanych policzkach’; (gül+ruh = róża+duch).

Güzelcan – Güzel kimse, k.; dosł.: ‘piękna dusza’, znaczenie: ‘piękna dziewczyna’; (güzel+can = piękna+ dusza).

Hurican – Çok güzel kadın, k.; dosł.: ‘piękna dusza’, znaczenie: ‘piękna dziewczyna’; (huri+can = dziewica w raju +dusza).

Karacan/ Karcan – Esmer kimse, m.; dosł.: ‘czarna dusza’, znaczenie: ‘osoba o śniadej karnacji’; (kara+can = czarny+dusza).

Lâleruh – Lâle yanaklı, yanağı lâle gibi kırmızı olan, k.; dosł.: ‘tulipanova dusza; duch/dusza tulipana’, znaczenie: ‘kobieta mająca policzki jak tulipan, tj. czerwone’; (lâle+ruh = tulipan+duch).

Perican – Peri gibi güzel olan, k.; dosł.: ‘dusza wróżki’, znaczenie: ‘piękna jak wróżka’; (peri+can = wróżka+dusza).

Ruhsar/Ruhsare 1. Yanak. 2. Yüz, çehre, k.; dosł.: ‘dająca radość dusza’, znaczenie: 1. ‘policzek’, 2. ‘twarz, lico’; (ruh+sar = dusza/duch+radujący).

Ruhugül – Gül yanaklı, k.; dosł.: ‘o różanej duszy’, znaczenie: ‘o różnych policzkach’; (ruhu+gül = duch+różna).

Ruhinur – Nur yüzlü, aydınlık yüzlü, k. dosł.: ‘światłość duchowa’, znaczenie: ‘o świetlistej/jasnej twarzy’; (ruhi+nur = duchowy+światłość [blask]).

Ruhunur – Yanakları parlayan, k.; dosł.: ‘o świetlistej duszy’, znaczenie: ‘o błyszczących policzkach’; (ruhu+nur = duch+światłość).

Selvican – Selvi gibi uzun boylu olan güzel, k.; dosł.: ‘cyprysowa dusza’, znaczenie: ‘piękna kobieta wysoka niczym cyprys’; (selvi+can = syprys+dusza).

Tunacan – Görkemli, gösterişli kimse, m.; dosł.: ‘wspaniała dusza’, znaczenie: ‘wspaniały, efektowny’; (tuna+can = wspaniały+dusza).

25.21. DUSZA – prawda

Canyurt – Gerçek yurt, m.; dosł.: ‘ojczyzna duszy’, znaczenie: ‘prawdziwa ojczyzna’ (can+yurt = dusza+ojczyzna).

25.22. Zakończenie

Zasób imion istniejących w danym języku może być przyczynkiem do badań nad historią danego społeczeństwa oraz jego rozwojem duchowym. Imiona odzwierciedlają bowiem przekonania i postawy oraz wierzenia, niejako przy okazji ukazują zmiany w języku jako takim poprzez rozwój naturalny języka, kontakty z innymi językami/kulturami oraz zmiany programowe, narzucane odgórnie (planowanie języka). Od połowy XIX wieku, a zwłaszcza w okresie Republiki Tureckiej (tj. od roku 1924) kładziony był nacisk na czystość języka tureckiego i usuwanie zapożyczeń z innych nietureckich języków. Zapozyczenia, zwłaszcza arabskie i perskie były niemile widziane, a wręcz zakazane. Laickość zagwarantowana konstytucją miała więc wpływ także na nadawane imiona. Te koraniczne oraz posiadające arabskie rdzenie były wypierane na korzyść tych czysto tureckich³³.

³³ W celu przesłedzenia popularności imion oraz tworzenia neologizmów na bazie rdzeni tureckich należałoby przeanalizować dane statystyczne. Jednakże takie badanie przekracza zakres niniejszej pracy.

W tradycji tureckiej imię dziecka i jego przeznaczenie są ze sobą nierozdzielnie związane, a sama ceremonia nadania imienia wywodzi się jeszcze z czasów, gdy Turcy zamieszkiwali Azję Środkową. Obecnie stare zwyczaje nadawania imienia praktykowane są u Turków azjatyckich, zaś na terenie Anatolii zachowały się jedynie tradycyjne imiona legendarnych bohaterów oraz symbioza szamańskich i islamskich praktyk towarzyszących temu rytuałowi.

Po przyjęciu islamu doszło do syntezy tureckich i islamskich wierzeń odnośnie do wyboru i nadawania imienia dziecku. Same imiona też zaczęły się zmieniać. Te nawiązujące do natury, która została przecież stworzona przez Boga i poprzez którą objawiał swą wszechmoc, miały podwójną motywację. Istnieje prawie 200 imion zawierających wyraz *ruh* lub *can*, co oznacza, że stanowi to istotny element składowy nazewnictwa tureckiego. W większości są to imiona męskie, choć istnieją także imiona, które przyjmowane mogą być zarówno przez dziewczynki, jak i chłopców.

Wśród cech osobowości najwięcej jest określić odwołujących się do męstwa, uznania i powagi, pochopnego działania, ruchliwości. Istnieją także te, w których wspominana jest cecha nieśmiałości i naiwności. Imiona żeńskie z DUSZĄ odnoszą się głównie do urody policzków i twarzy kobiet będących obiektem miłości. Duża grupa imion odnosi się do przyjaźni oraz wzbudzania sympatii.

Wprawdzie imiona najczęściej są złożeniem dwóch rzeczowników lub rzeczownika i przymiotnika, lecz pojawiają się także imiesłowy czasu teraźniejszego. Choć znaczenia wszystkich imion tureckich zawierają w sobie życzenia, by życie dziecka było właśnie takie, jakie znaczenie posiada nadane mu imię, jedynie w kilkunastu przykładach odnajdujemy tryb rozkazujący. Wszystkie imiona, nawet te wywodzące się z Koranu, zawierają aspekt magiczny. Imiona wywodzące się z Koranu mają sprawić, by dziecko w przyszłości było religijne, co potwierdzają współczesne statystyki imion nadawanych w Turcji, które nadal informują, że imiona Ayşe, Ali oraz Mehmet/Ahmet są najpopularniejsze.

W przypadku imion z DUSZĄ można także zauważyć, że zawierają one dość wczesne zapożyczenia leksykalne głównie z języka perskiego i arabskiego. Dlatego też nierzadkie są różne „kombinacje” imion: Ruhcan (m.) i Nurcan (m./k.) Ferruh (m.), Ferican (k.), Fercan (m.) (światłość duszy) mające to samo znaczenie przy innym brzmieniu, czy też Ruhani/Ruhi (m.) – Ruhiye/Ruhsal (k). dosł.: duchowy, dotyczący ducha/duszy.

Analiza imion tureckich (generalnie) pozwala zbadać sam język turecki oraz jego rozwój wraz z przemieszczaniem się Turków oraz coraz silniej uwidoczniającym się związkom ze światem islamskim. Pozwala także uchwycić istotne dla Turków elementy kultury, a mianowicie symbolikę zawartych w imionach nazw – głównie ze świata natury ożywionej oraz przymiotników, które pokazują, co było/jest najbardziej wartościowym atrybutem mężczyzny i kobiety. Już sama analiza powyższych imion z komponentem DUSZA pozwala stwierdzić, że róża to symbol piękna, wilk – mądrości i doświadczenia, zaś góry Ałtajskie symbolizują wielkość.

DUSZA w znaczeniu wyłącznie religijnym występuje w 16 imionach, w kolejnych dwóch pojawiają się imiona koraniczne Ruhullah – İsa Peygamber – Jezus, Nuhcan – Noe, w jednym mowa jest o osobie bezdusznej – Bican.

Aż 13 imion podnosi kwestię czystej duszy, czyli postępowania zgodnego z zasadami wyznawanymi przez ogół społeczeństwa. Osoby te postępują zgodnie z pisanym i niepisanym prawem, a ich dusze są czyste, białe, znajdują się w światłości boskiej.

W 9 imionach mamy do czynienia z przypisaniem pojęciu DUSZA znaczenia 'życie', zarówno w rozumieniu 'niebycie martwym', jak i 'poświęcenie własnego życia dla kogoś', a także witalności.

DUSZA w kontekście radości pojawia się dwukrotnie w celu opisanego, miłego dnia oraz 14 razy w imionach odnoszących się do cech charakteru osoby je noszącej (warto nadmienić, że spośród nich 5 jest męskich, 4 są męskie i kobiece oraz 5 kobiecych, co może sugerować, że obie płcie nie były wyróżnione pod względem odczuwania i przeżywania radości).

Aż 29 imion odwołuje się do miłości, przy czym wyróżnić można 4 imiona mówiące o miłości jako uczuciu (2 m./k. i po jednym dla k. i m.). Osoba kochana nazywana jest w sumie 9 imionami, gdzie 2 są k./m. i po 3 dla każdej z płci. Zwroty do ukochanych obejmują nie tylko miłość do partnera, ale także miłość do rodziców oraz własnego kraju. Na 6 imion oznaczających ukochanego/-ną tylko jedno jest całkowicie zarezerwowane dla mężczyzn, jedno jest dla wszystkich, pozostałe 4 są kobiece.

Podobnie jak w przypadku zwrotów do ukochanych, tak też w przypadku rozumienia DUSZY jako serca – ogniska miłości, w kilku imionach mamy do czynienia z uczuciem, zapałem, tj. 'zapał do walki'. Ogółem 10 imion zawiera znaczenie słowa dusza w rozumieniu serca. Tylko 2 całkowicie należą do kobiet (Severcan, Sevilcan – 'kochaj oraz bądź kochana całym sercem'), po 4 przypadają na imiona tylko męskie i te, które mogą być nadane obu płciom.

DUSZA, jako 'istota, sedno' znajduje zastosowanie w 4 imionach, 3 są przeznaczone dla kobiet i mężczyzn, jedno tylko dla kobiet.

DUSZA w znaczeniu 'osoba, jednostka ludzka' może być rozpatrywana z uwzględnieniem dodatkowego podziału. Ogólnie – 'człowiek' (7 imion, w tym 3 kobiece i 4 męskie), osoba młoda – 5 imion (w tym 4 męskie i jedno dla obu płci) oraz imię Bican – 'osoba bezduszna' – nadawane mężczyznom.

Jedynie w trzech imionach mamy do czynienia z życzeniem zdrowia i długiego życia (2 są męskie, jedno dla obu płci).

Dusza – osoba, która jest przyjacielem, może być nazwana za pomocą 17 imion (2 tylko dla kobiet, 5 dla obu płci i 10 dla mężczyzn), co świadczy o dużej wadze, jaka do przyjaźni była/jest przywiązywana w kulturze tureckiej.

Wzbudzanie sympatii, bycie osobą sympatyczną jest przedmiotem kolejnych 14 imion (3 dla kobiet, 4 dla obu płci i 7 dla mężczyzn).

Ogółem religijność i czystość duszy wyrażona może być za pomocą 22 imion; w znaczeniu 'życie' w 9; uczucie radości miłości, przyjaźni i sympatii obejmuje zaś

prawie połowę wszystkich imion, tj. 76. Imiona, w których wyraz *dusza* oznacza człowieka jako osobę, obejmują 13 możliwości, a 4 imiona odnoszą się do sedna ludzkiej istoty/esencji/jego wnętrza.

Osobowość człowieka i jego cechy charakteru znalazły odbicie w następujących aspektach: powaga i poważanie (11 imion, wszystkie męskie), mądrość (3 imiona męskie), męstwo (5 imion męskich). Odznaczanie się silną osobowością określa 12 imion (w tym 11 męskich i jedno kobiece).

Ruchliwość, popędliwość i działanie są przedmiotem 10 imion, z których tylko jedno – *Selcan* – ‘powódź duszy’, ‘rozentuzjazmowanie’ jest przeznaczone dla kobiet, 2 dla obu płci, a 7 tylko dla mężczyzn.

Jednostkowe imiona dotyczą takich cech jak przebiegłość, umiłowanie swobody, pracowitość, szczodrość, zgodność, kokieteria – ogółem 12 imion, w tym 8 męskich, 2 przeznaczone są dla obu płci i 2 jedynie dla kobiet. Ogółem osobowość i cechy charakteru obejmują 53 imiona.

Ostatnim znaczeniem imienia, w jakim pojawia się *DUSZA*, są cechy wyglądu zewnętrznego jej nosiciela. W tym przypadku mamy do czynienia z przewagą imion kobiecych. Ogółem na 18 imion tylko 2 są przeznaczone dla mężczyzn: *Karacan* – ‘o ciemnej karnacji, śniady’ oraz *Tunacan* – ‘efektowny, na pokaz’, zaś pozostałe odnoszą się do kobiet.

Jednostkowe użycie słowa *can* jest komponentem imienia oznaczającego prawdziwą ojczyznę – *Canyurt*.

Podsumowując, na 199 imion z komponentem *DUSZA* 76 dotyczy uczuć, 53 charakteru, 18 wyglądu zewnętrznego, jedynie 13 mówi o człowieku jako osobie, 4 o jego wnętrzu, 9 dotyczy życia – ‘nie bycia martwym’, a 22 odnosi się do religii.

Dwa imiona, które nie zostały powyżej sklasyfikowane, to *Can* i *İsmican*; obydwa zawierają w sobie wszystkie możliwe znaczenia i aspekty *DUSZY*.

Wielość imion odnoszących się do opisanego konkretnej cechy także rzuca światło na system wyznawanych przez Turków wartości są to: męstwo, dotrzymywanie słowa, szybkość w podejmowaniu decyzji, działanie, darzenie się sympatią. Z uwagi na fakt, że *DUSZA* często symbolizuje wnętrze, spotykamy się z imionami opisującymi charakter człowieka. Lecz równie często, o ile nie częściej, *dusza* jest siedliskiem uczuć. Dlatego też powyższy zestaw imion w dużej mierze dotyczy radości, szczęścia, sympatii, przyjaźni i miłości³⁴.

³⁴ Są to uczucia, które faktycznie są bardzo istotne w kulturze tureckiej (co mogą potwierdzić szczegółowe badania socjolingwistyczne). Dlatego też nie jest to stwierdzenie błędne. Uwaga ta jest wspomniana w przypadku zakwestionowania/ewentualnego zarzutu, co do wagi tych uczuć, gdyż *DUSZA* wskazuje jednoznacznie na takie, a nie inne skojarzenia i funkcjonowanie imion. Zarówno w przypadku tych imion, jak i zawierających inną podstawę leksykalną istota odwagi, żywotności i miłości jest możliwa do potwierdzenia i udowodnienia.

Bibliografia

- Aslan Ali, 2013, *Türk Kültüründe Ad Koyma* (Nadawanie imion w kulturze tureckiej), w: *Lisan-ı Aşk Aylık Kültür sanat ve Edebiyat Dergisi*, <http://lisaniask.com/ali-aslan/arastirma/turk-kulturunde-ad-koyma/> (dostęp 10.10.2017).
- Ayverdi İlhan, 2010, *Misalli Büyük Türkçe Sözüğü*, İstanbul: Kubbealtı Lugatı.
- Eski Türk'lerde Ad Koyma Gelenegi, (Zwyczaj nadawania imion wśród dawnych Turków), <http://www.turkcuturanci.com/turkcu/turkcu-terimler/eski-turkler-de-isim-koyma-gelenegi/?wap2> (dostęp 10.10.2017).
- Gülensoy Tuncer, 1994, *Türklerde "Ad Verme Gelenegi" Ve "Hektor"* ("Zwyczaj nadawania imion" wśród Turków i [imię] 'Hektor'), s. 5–7, <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=22&Sayfa=4> [10.10.2017], Ankara: Geleneksel Yayıncılık.
- Kałużyński Stanisław, 1986, *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Warszawa: Wydawnictwo Iskry.
- Orhon-inscriptions, <http://www.britannica.com/topic/Orhon-inscriptions> (dostęp 04.08.2015).
- Sakoğlu Saim; *Türklerde Ad ve Ad Verme Gelenekleri* (Tradycja/ zwyczaj nadawania imion i samych imion wśród Turków), <http://www.kulturelbellek.com/turkler-de-ad-ve-ad-verme-gelenekleri/> (dostęp 10.10.2017), <http://www.tdk.gov.tr/> (dostęp 10.11.2017, 11.10.2017, 11.04.2018).
- Sepetcioğlu Mustafa Necati, 1977, *Synowie Bozkurta. Tureckie legendy i mity*, tłumaczenie Małgorzata Borzęcka-Kocherowa, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Tryjarski Edward, 1993, *Kultura ludów tureckich w świetle przekazu Mahmuda z Kaszgaru (XI w.)*, Warszawa: PAN Instytut Archeologii i Etnologii, Komitet Nauk Orientalistycznych.
- Türklerde Ad Verme Gelenegi ve Kişi Adları* (Zwyczaj nadawania imion wśród Turków i imiona nadawane ludziom); <http://www.yenidenergenekon.com/294-turkler-de-ad-verme-gelenegi-ve-kisi-adlari/> (dostęp 26.03.2015, 10.10.2017).

Language, beliefs, values: Turkish magical names with the component 'SOUL'

Summary

Language reflects culture, including the values that are important to the community of its users. Not only does it fix, but also co-creates reality as one only gives names to those areas of non-linguistic reality that are of value. Words, however, not only have content but also causal power, especially when they are attributed with magical meaning.

This chapter is devoted to Turkish magical proper names whose constituent element is the word "soul", which has several meanings in Turkish: 'life', 'vitality',

‘valour’, ‘man/being endowed with divine breath’, ‘essence’, ‘heart’, ‘joy’ and ‘liking’. As a component of a name, it is proof of the belief that the name and its meaning have an influence on the life of its bearer.

Giving a name to a child, an act performed before knowing his/her personality and temperament, is a conscious effort to make him/her worthy of his/her name and to make him/her meet the expectations of the parents. In Turkish, every common noun can be a proper name, so each name has a meaning. Those with the component “soul” can be given both to boys and girls. Depending on the gender, they relate to bravery, great heart and all the virtues that the soul can symbolise.

Keywords: Turkish magical proper names containing the word ‘soul’, the meaning of the word ‘soul’ in the Turkish language, tradition of giving a name in Turkish culture, the meaning of names in Turkish culture.

Rozdział 26

Nezaprodám duši svou. Duše jako hodnota: k etickému profilu duše v češtině

Irena Vaňková

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Shrnutí

V sémantické struktuře českého pojmu DUŠE lze rozlišit přinejmenším profil materiálně-fyziologický, psychický, sociální, etický a spirituální. Profily jsou spolu velmi úzce propojeny a ve většině z nich se duše prezentuje jako pojem axiologický, jako hodnota. Duše reprezentuje hodnotu existenční a/nebo existenciální (podobně jako život): *na mou duši se v češtině přísahá, oddanost a lásku lze vyjádřit frází *dal by za někoho duši/život*. Hodnotový rozměr duše se ukazuje v jazyce, ve folkloru i umělecké literatuře, a také v dotazníkových datech získaných od dnešních českých respondentů (vysokoškolských studentů). Kromě nich se studie věnuje zejména písňovým textům z let 1968–1989 z tvorby českých folkových zpěváků a hudebních uskupení ovlivňujících kulturní a společenské klima v době normalizace (Karel Kryl, Spirituál kvintet aj.). Z materiálu plyne, že co do hodnotového rozměru je duše v českém kontextu vnímána ve dvou polohách – generálních profilech: $DUŠE_1$ (duše vitální, asociovaná s životem) a $DUŠE_2$ (duše etická, respektive spirituálně morální, souvztažná se svědomím a asociovaná s dobrem; tato poloha vyrůstá z křesťanského obrazu světa).¹*

Klíčová slova: duše, český obraz světa, hodnoty, etický profil, etnolingvistika.

¹ Studie vznikla za podpory projektu Univerzity Karlovy Progres Q10: „Jazyk v proměnách času, místa, kultury“.

Po světě chodím blátem, prachem, kamením.
 Mohla bych líp se mít, to dávno vím.
 Občas jen kývnout, s proudem plout,
 byla bych dávno, dávno za vodou.
 Já ale mám svou čest a nezaprodám duši svou.
 (text Dušana Vančury, cit. podle: SK3: 51)

Nebo co jest platno člověku, by všecken svět získal, své pak duši uškodil?
 (Mt 16, 26)²

Duše je naše svědomí.
 (Studentka učitelství češtiny, 20 let – respondentka výzkumu)

26.1. Úvodem

V perspektivě subjektu citovaného písňového textu má vlastní duše evidentně vysokou hodnotu; je konceptualizována jako cenná věc, jíž se nelze vzdát. Podle české frazeologie lze duši *zaprodát* či *prodat*, tedy vyměnit za to, co je zde charakterizováno jako *mít se líp* (a zradit přitom sebe sama, respektive své etické principy, vnitřně cítěné jako nepřekročitelné).³ Ve snaze o uchování duše však (podle tohoto textu i v souladu s českým obrazem světa, jak se ukáže dále) každodenní strasti a nepohodlí stojí za to podstupovat. Duše tu souzní s obdobně eticky exponovanou hodnotou, jakou je čest, respektive stav, kdy člověk *má svou čest*. Druhým motem je verš z Matoušova evangelia vedoucí k hlubšímu zamyšlení nad povahou individuální duše jako hodnoty, již nemůže vyvážit prakticky nic, ani *celý svět*. V českých frazémeh duše alternuje se svědomím (*promluvit / sáhnout někomu do duše / do svědomí*), to obojí pak případně i se srdcem (*leží mi to na duši / na svědomí / na srdci*). K etickému aspektu duše výrazně poukazují i respondenti dotázaní na pojem duše v rámci výzkumu: někteří duši se svědomím dokonce ztotožňují, tak jako studentka, jejíž odpověď na otázku: „Co je to duše?“, je uvedena jako třetí moto tohoto pojednání.

České výkladové slovníky (zejména PSJČ, SSJČ a SSČ) se nicméně v příslušných významových heslech k hodnotovému aspektu duše vyjadřují jen velmi implicitně a významové parametry spojené s jejím etickým profilem opomíjejí

² Citujeme podle překladu *Bible kralické* (vydané v roce 1613); český ekumenický překlad se liší mj. tím, že v něm namísto výrazu *duše* ekvivalentně figuruje *život*, což lze pokládat za závažný významový signál (tj. že jde o *sui generis* synonymii), srov. „Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí?“ (srov. *Bible* 2008).

³ Výraz *zaprodát* má v češtině pejorativní konotaci, nese význam 'zradit' a používá se často v souvislosti s kolaborací, někdy i ve zvrtné podobě *zaprodát se / zaprodát sám sebe*. Srov. i *zaprodanec*, -nce m. hanl. 'kdo se (zrádně) zaprodal': *kolaborantští zaprodanci* (SSČ). Zde připomeňme ovšem zejména frazém *zaprodát duši ďáblu / čertu / pecku*, který implikuje faustovskou naráci, v českém obrazu světa silně ukotvenou, podobně jako i v jiných středoevropských jazycích a kulturách (více o ní dále).

takřka úplně. Je tedy namístě položit otázku, která se týká duše jako hodnoty, zejména hodnoty v etickém smyslu slova.

Hodnotu totiž v českém obrazu světa představuje duše v několikerém aspektu. Vyplývá to ze skutečnosti, že se lexém *duše* vztahuje k lidské existenci i existencialitě a že se jeho význam rozpiná od dechu a životní síly (vitality) až k emocionalitě, kognitivitě, individuálním rysům a charakteru, socialitě a empatii, a konečně i k etickým principům a spiritualitě (viz dále a obr. 1.). Hodnotový rozměr duše (potenciálně spojitelný prakticky se všemi jejími výše uvedenými polohami) se ukazuje v jazyce (zejména ve frazeologii), ve folkloru i v umění, a jak dokládá empirický výzkum, je ukotven do povědomí dnešních českých mluvčích.

Zde se chceme soustředit zejména na hodnoty vázané k etickému profilu duše, tj. na ty, které se vztahují k opozici dobro – zlo a zároveň ke svědomí, tj. k prožitku osobní odpovědnosti za realizaci dobra a / nebo zla, respektive morálního řádu. Povaha tohoto profilu bude ukázána nejprve v širších sémantických souvislostech synchronně-diachronních, zejména s ohledem na dvojí základní hodnotový rozměr duše (vitální a etický, respektive spirituálně-morální). Příslušné sémantické polohy pojmu duše budou sledovány v písních českých folkových zpěváků a skupin ovlivňujících kulturně-společenské klima v Československu v době normalizace, tedy přibližně mezi lety 1968 a 1989. Komplementárním doplněním jsou reference k etickému profilu duše získané ve výzkumu mezi dnešními českými vysokoškolskými studenty.

26.2. Pojem DUŠE v češtině: východiska

Na základě jazykových dat, folkloru i některých dat textových [podrobněji srov. Vaňková 2016a] lze říci, že duše v češtině představuje v základním významu vnitřní, nehmotnou, neviditelnou podstatu člověka jako individuální živé bytosti, která transcenduje jeho tělesnou existenci a dává jeho životu jedinečný smysl. Slovníky novější češtiny (PSJČ, SSJČ, SSČ) přitom obvykle dávají status samostatných významů duši jakožto psychice v širokém smyslu slova a duši v pojetí náboženském. Podle biblické, respektive křesťanské tradice, na jejímž základě se tento pojem podstatně utvářel, byla člověku duše (zastupující vlastně život, oživující princip) člověku darována, respektive vdechnuta Bohem. Spojuje se tedy zároveň jak s dechem a vzduchem (srov. též slovanskou etymologií výrazů *dech*, *dýchat*, *dout*, *vzduch*, *duch*, *duše*),⁴ tak s božskou podstatou; na konci života má být

⁴ Odkazy k etymologii ve slovanských jazycích srov. Grzegorzcykova 2012, v češtině Rejzek 2015. Současným Čechům je už neznámé, že výraz *duše* ve staré češtině opravdu znamenal i 'dech, dýchání' (u hesla *duše* ve slovníku Gebauerově i Jungmannově srov. doklady *neb mi hrubě mldo, horko a těžko bylo, tak že sotva jsem duše popadl* – od Prefáta, nebo *komuž duše smrdí od žaludka* – z lékařských knih ze 14. století) (Gebauer 1903; Jungmann 1835). Gebauerův *Slovník staročeský* v hesle *duše* odlišuje v podstatě pouze dva základní významy: první je vztažen k dechu (*Athem*) a potažmo i životní síle (v dokladech se tematizuje především negativně, ve vztahu k předsmrtnému zápasu či nemocem dýchání), druhý k spiritualitě (*Seele*) (Gebauer 1903).

Bohu navrácena (srov. frazém *odevzdat duši Bohu* – ‘zemřít’). Duše je souvztažná s tělem – člověk je úplný jen tehdy, má-li jak tělo, tak duši, srov. frazémy *chodit jako tělo bez duše* (‘smutně, apaticky, nepřítomně’), *být někdo / něco* (např. skaut, sportovec apod.) *tělem i duší* (‘plně se identifikovat s nějakou rolí’); *mít jen tělo a duši* (‘být velmi chudý’). I v dnešní české sekularizované společnosti je tradiční, křesťansky založený obraz světa v jazyce do značné míry uchován, a to se týká i pojmu duše. I když je mnohé pocítováno jako více či méně archaické, spíše jako součást pasivní slovní zásoby, je přece jen patrné, že duše v jazyce představovala a dosud představuje vysokou hodnotu. V lidových i kulturních conceptualizacích lze duši *darovat*, *dát v sázku*, *prodat* či *zaprodát* (*čertu*, *peklu* apod.), k dotvrzení pravdivosti něčeho tvrzení se užívá výrazu *na mou duši* (který byl dříve přísahou, srov. i sloveso *dušovat se*).⁵ Oddanost a lásku lze vyjádřit frazémem *dal by za někoho duši* (příznačně s alternativou *dal by za někoho život*), k dobrotě člověka se vztahuje frazém *duši by s každým rozdělil*.

Co se týče metaforických extenzí uplatňujících se v polysémii českého lexému *duše*, je třeba zmínit, že se duši nazývá podstatná (sic!) součást věcí-konkrét, která je umístěna uvnitř – v centru předmětu (*duše houslí*), často v podobě prostoru zaplněného vzduchem (*duše pneumatiky*, *duše balonu*, *duše ryby*). Jako duše je pojmenována i zásadní součást abstraktní entity, zejména společenství. Jde o součást v přeneseném smyslu slova oživující, respektive vztaženou k jedinečnosti a podstatě dané věci, srov. *matka byla duší rodiny*, *duše města*, *řeč je duše národa*, *melodie je duší skladby*, *text je duší písně*. V metonymických extenzích duše také zastupuje člověka, jednak jako nositele určitých vlastností (*dobrá duše*, *umělecká duše*, *černá duše*), jednak jako individuum (*bojovat o každou duši*, *mrtvé duše*, *nebylo tam živé duše*); srov. i oslovení drahého člověka (dnes známé už jen např. z lidových písní: *duše moje*, *dušičko*, *dušinko*).

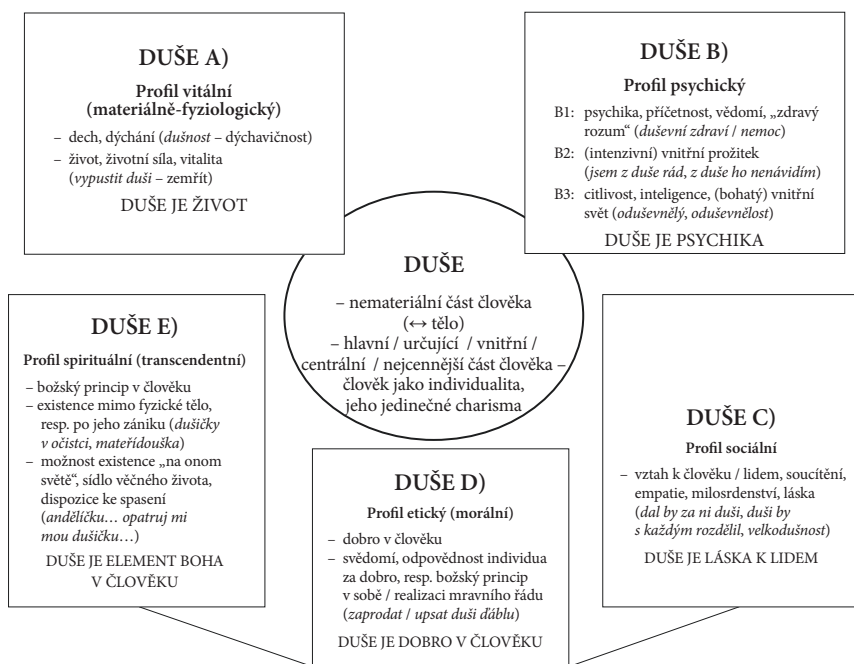
Jak bylo naznačeno, v sémantické struktuře českého pojmu DUŠE lze rozlišit několik profilů,⁶ přinejmenším: a) vitální (materiálně-fyziologický), b) psychický, c) sociální, d) etický (morální), e) spirituální (transcendentní) (srov. obr. 1.):

Bylo také již uvedeno, že v současném diskursu funguje pojem duše, zjednodušeně řečeno, ve dvou základních kontextech, a to psychologickém (‘duše je psychika’) a spirituálním (‘duše je božský element v člověku’, respektive ‘spirituální dimenze člověka’). Je tomu tak nejen v diskursu polském (srov. Filar 2016),

⁵ Fakt, že poukaz k duši figuruje v přísaze, významně verifikuje status duše jako vysoké hodnoty – vyjádření *na mou duši* (srov. i podobné hodnoty exponované v dřívějších přísahách, dnes už též pokleslých na výrazy dotvrzující pravdivost něčích slov: *na mou věru*, *na mou pravdu*, *na mou čest*). Srov. i dětskou či humornou variantu této přísahy: *Na mou duši*, *Na psí uši*, *na kočičí svědomí* (odkázala na ni i jedna respondentka našeho výzkumu, viz dále).

⁶ Profily jsou vnitřně úzce propojeny, mnohde splývají. Chápeme je především jako metodologický nástroj, pomůcku k jemnějšímu rozlišení možných poloh pojmu, respektive významu. Jde tak o různé aspekty významu, jež se mohou evokovat v těch či oněch situacích a kontextech, respektive o „varianty představy interpretovaného předmětu“ (Bartmiński, Niebrzegowska-Bartmińska 2007), nikoli o jednotlivé významy polysémního lexému.

ale i českém – a lze snad říci i širě evropském (Wierzbicka 1999). V naivní konceptualizaci duše jsou oba zmíněné kontexty víceméně propojeny a splývají (obecně vzato se ve vnímání jednoho subjektu integruje zcela běžně více perspektiv najednou).⁷ Poloha ‘duše-psychika’ má přitom blíže k tělesné dimenzi člověka, souvisí s psychickými procesy vázanými na fyziologii a zkoumatelnými i empiricky; výraz *duše* se užívá v laické psychologii např. v souvislosti s depresí (srov. vyjádření, že *duše bolí*), avšak o *duševních chorobách* a *duševním zdraví* se mluví i v odborném, medicínském diskurzu. Poloha ‘duše-spirituální dimenze člověka’ se aktivizuje především v diskurzu náboženském a souvisí s široce chápanou spiritualitou, a to i v různých alternativních duchovních i léčebných směrech (které akcentují psychosomatické pojetí zdraví a nemoci).⁸



Obr. 1. Profily pojmu DUŠE v češtině

⁷ Podle Doroty Filar máme schopnost vnímat skutečnost v intencích dvou nebo několika poloh či konceptualizací najednou, a to je evidentně i tento případ. „Dvě evropské narace“ („duše jako božský element v člověku“ a „duše jako psychika“) se v obrazu světa dnešního Evropana zjevně kříží, respektive splývají v intencích konceptuální integrace – blendu (Filar 2016).

⁸ O ostřejší hranici dělící „psychiku“ (vázanou na tělesnost) od (spirituálně pojaté) „duše“ píše Grzegorzcykowa (Grzegorzcykowa 2016). Zdá se, že v jejím pojetí jde o samostatné pojmy, nikoli o pouhé pojmové profily.

26.3. Duše pohanská a duše křesťanská

Bylo již řečeno, že v průběhu vývoje společnosti a jazyka nabývala povaha pojmového konstruktů spojeného s duší různých poloh; ty se na sebe vrstvily a postupně splývaly v jeden bohatý a univerzální pojem. Úkolem etnolingvisty je tyto „splynulé“ polohy pojmu rozlišit (např. v jejich vazbě na významové profily) a ukázat jejich logickou provázanost (viz výše).

Dnešní české pojetí duše se utvářelo v intencích křesťanského obrazu světa, avšak některé významové prvky vyrůstají z hlubších kořenů dávného slovanského pohanství. Když Igor Němec přibližuje charakter změn, které do českého předkřesťanského obrazu světa přineslo křesťanství, soustřeďuje se na některá fakta jazykového vývoje, „která souvisejí s podstatnými rozdíly v myšlení doby předkřesťanské a éry křesťanské u nás a u Slovanů vůbec“. Ukazuje, jak se v souvislosti s nastupujícím křesťanstvím původní česká slovní zásoba (zároveň s podobou a strukturou myšlení) měnila a obohacovala, např. přejímkami, často v podobě sémantických a slovotvorných kalků. Upozorňuje však zejména na „přehodnocení předkřesťanského významu domácích slov, jako *Bůh, bližní, blud, hřích / zhrěšit, láska* (zejména duchovní), *letnice, pohoršení, svatý, ten/onen* (svět), *vzkřísit, věčný*“ (Němec 1994).

Na základě dále uvedených indicií lze snad soudit, že se toto významové přehodnocení týká i konceptu duše, tedy významu spojeného s lexémem *duše*, jež (*mutatis mutandis*) znali naši předkové v určité podobě již před příchodem křesťanství. Pojem vyrostl z „tělesného“ základu a má kořeny ve zkušenosti s dechem, tj. se sepětím dechu a života: kdo dýchá, žije, a naopak – pokud někdo nedýchá, život z něho odešel. Tajemný proces proměny živého těla v mrtvé v kontextu dalšího přírodního dění vedl k utváření různých představ o lidském údělu, jež se do pojetí duše promítly. Podle Váni tehdy „ještě nelze očekávat propracovanou nauku o nesmrtnosti duše či převtělování, nýbrž jen její rudimentární prvky“, ty pak byly překryty křesťanským světovým názorem a udržovaly se dále jako jeho substrát (Váňa 1990: 133).

V úvodu starší studie z „oboru mythologie české“ se píše: „Pohanští Čechové mysli si duši jakožto bytost od těla rozdílnou, v těle sice sídlící, ale i krom něho života schopnou“ (Jireček 1863). „Přítomnost svou jevila dechem, tj. dýcháním. Příbytek její byla prsa. Jak náhle z prsou odešla, přestalo dýchání a život tělesný pomínil. Při smrti odcházela hrdlem a ústy“ (Jireček 1863). Podle pohanů byla tedy duše hmotná a sídlila v těle – šlo o *zvláštní bytost dechem vládnoucí*. Po tělesné smrti existovala samostatně a mohla nabývat různých podob (u nás srov. zejména metamorfózu do bílé holubice, ale i do rostlin). Lidé se vůbec za určitých magických okolností mohli podle dávných bájí proměňovat ve zvířata či rostliny; jejich duše, tj. podstata individuální bytosti, přitom i v tělesných proměnách zůstávala táž, včetně citů a lásky k nejbližším, srov. dívku z lidové balady *Vandrovali hudci* proměněnou v javor nebo matku transformující se v rostlinu mateřídoušku (Erben 2003: 11). Docházelo i k poloviční proměně: žena ve dne pobývala

s rodinou v lidské podobě, v noci však ležela na lůžku mrtvola a ženina duše zatím vstupovala do vrby (Erben 2003: 96).⁹ Po smrti člověka prodlévala duše nějakou dobu v blízkosti jeho rodiny, i později se k ní občas vracívala a pozůstalí s ní udržovali kontakt. Dávné podoby uctívání předků (hostiny na hrobech apod.) později zanikly, respektive transformovaly se pod vlivem lidového křesťanství do jiných rituálů, zejména ve slavení svátku Dušiček [srov. např. příslušné pasáže v *Babičce* Boženy Němcové (blíže Vaňková 2016a)].

Smísení starých pohanských a novějších křesťanských představ o duši v tradičním českém obrazu světa vidíme dobře právě v Erbenově *Kytici*, a to v různých kontextech – převtělování a vstupování lidské duše do rostlin či ptáků (báseň *Mateřídouška*, *Vrba*, *Lilie*, *Holoubek*), upsání duše ďáblu, pouť hrdiny do pekla pro inkriminovaný dokument a v závěru pak odlet dvou bílých holubic jakožto zachráněných duší (báseň *Záhořovo lože*), prolínání světa živých s nebezpečným světem mrtvých při návratu revenanta k nevěstě, sílu rouhání i spasitelnou moc modlitby (báseň *Svatební košile*) či zpodobení vodníka únosu dívky z tohoto světa do vodní říše, kde vodník (ve stejnojmenné baladě) schraňuje lidské duše „v hrnčích“ (Vaňková 2011).

V křesťanství¹⁰ je pojem duše vpojen do zcela jiného kontextu. Duše získává dimenzi spirituálně-etickou: je božím darem a božským elementem v člověku, na rozdíl od materiálního těla je nehmotná a nesmrtelná, a právě skrze její jedinečnou povahu je člověk spasen, dostává věčný život. Má tedy o ni dbát, pečovat,¹¹ neustále mít na paměti její zásadní hodnotu. Stará, pohanská pojmová náplň se přitom úplně neztratila (zejm. představa duše jako holubice, spojování duše s dechem: i v *Babičce* se při úmrtí např. otevírá okno, aby duše mohla ven), jen

⁹ Představa o nezávislosti duše na těle se projevovala i ve víře v bludné duše, které po smrti nenalezly klid (srov. dodnes frazém *chodit jako bludná duše*), v lidské demony, v něž se měnily duše lidí zemřelých násilnou smrtí, nepokřtěných či zahynuvších za nepříznivých okolností (odtud představy o strašidlech, upírech apod.); někdy také odcházela duše z těla během spánku, nabývala různých podob, a zatímco tělo leželo nehybné, škodila lidem v jiné podobě (jako můra, mora) (srov. Váňa 1990: 138).

¹⁰ Pojetí duše v křesťanství zde pochopitelně řešit nelze; jde o problematiku velmi složitou a naše téma oborovým založením překračující; navíc je dnes i v kontextu křesťanské teologie pojem duše chápán jako poněkud problematický (srov. Kolář 2007). Duše je nicméně, pokud je o ní v teologii řeč, chápána spíše jako určitá dimenze člověka, jeho disponovanost ke komunikaci s Bohem (mluví se o pojetí duše „v dialogické perspektivě“), a zároveň jako nositelka identity a kontinuity člověka; identita duše je dána skrze nezaměnitelný individuální, osobní lidský příběh, který se do ní promítá a utváří ji (Kolář 2007). Z této „jedinečnosti duše“ plyne i nepřenosná osobní odpovědnost člověka za vlastní život a etický imperativ – v nejširším smyslu slova – konat dobro a vyhýbat se zlu (k tomu ostatně poukazují i naše česká data jazyková, textová i empirická). Množství poloh, v nichž lze vnímat duši v současnosti – jak v biblických souvislostech, tak s inspirací v moderní filosofii a (obzvláště) v jungovské psychologii – ve své knize „křesťansky“ integrují Anselm Grün a Wunibald Müller (Grün, Müller 2009).

¹¹ Srov. i pojem *péče o duši*, který přebírá od Platona a spatřuje jako zásadní evropskou hodnotu anticko-křesťanskou Jan Patočka (srov. Vaňková 2016a). Filozofickými kontexty se zde sice nezaobýváme, avšak alespoň jejich připomínka je tu namístě.

se postupně prolnula s dalšími významové kontexty. Původní pohanské představy o duši tak byly přehodnoceny, respektive rozšířeny o nové významové profily, které souzněly s jiným hodnotovým nastavením křesťanského člověka oproti člověku doby předkřesťanské.

V perspektivě Ježíšovy oběti i celého jeho učení (včetně paradoxních výroků typu *Kdo nalezne svůj život, ztratí jej; kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej*, Mt 10, 39)¹² získávají mnohé pojmy opačné znaménko ve srovnání s tím, jaké měly v myšlení pohanském (a jaký mají vlastně dodnes v běžném, pragmaticky a prakticky nastaveném obrazu světa): křesťanství totiž poukazuje k něčemu cennějšímu, než je život ve smyslu fyzického „bytí naživu“, a to přináší pojmu duše novou náplň.

O přehodnocení bídy a utrpení v rámci křesťanského diskurzu hovoří Tomasz P. Krzeszowski (Krzeszowski 1997: 261n.); mezi příklady uvádí Ježíšovo kázání na hoře, kde vstupují běžně platné hodnotící soudy do nových souvislostí: *Blahoslavení chudí duchem, neboť jejich je království nebeské* (dále srov. Mt 5–7); být chudý, plakat, hladovět, být pronásledován a podobné stavy se v této perspektivě ukazují nikoli jako nežádoucí, reprezentující anti-hodnoty, ale naopak jako potence, jimiž je člověk disponován ke spasení, tedy jako hodnoty pozitivní.

26.4. Duše a dobro ve dvou polohách: duše vitální a duše etická

Dostáváme se k významovému prvku 'dobra' či 'dobrého', který bývá s duší spojován. Jako jeden z atomů utvářejících pojem duše v některých konceptualizacích ruských (*duša*) a anglických (*soul*) včleňuje tento element do svých specifických definic i Anna Wierzbicka (Wierzbicka 1999). Není sporu o tom, že právě on vyjadřuje axiologickou dimenzi pojmu zcela explicitně. Znovu je ovšem namístě připomenout, že opozice dobrého a zlého měla v pojetí pohanských Slovanů jinou podobu než v křesťanském obrazu světa. „Odpor mezi tím, co se jevílo být dobré, a tím, co zlé, přední byl základ teologie pohanských Slovanů“, píše Jireček. A pokračuje:

Dobrotu a zloty neměřili ovšem podle zásad éthických, nýbrž brali obojí ve smyslu zcela empirickém. Co se člověku jakkoli protivilo, co mu působilo bolest a žalost, bylo zlé; cokoli mu lahodilo, co mu radost a utěšení zjednávalo, bylo dobré. Zdali se jedno nebo druhé dotýkalo ducha, či těla, či obou zároveň, na tom nikterak nezáleželo [Jireček 1863].¹³

¹² V překladu kralickém příznačně *Kdo nalezne duši svou, ztratí ji; a kdo by ztratil duši svou pro mne, nalezne ji* (Bible 2008).

¹³ Důležité je i to, že jak dobré, tak zlé jevy a události přičítali staří Slované konání vyšších bytostí – dobré bytosti nazývali bohy, zlé bytosti běsy [Jireček 1863, Váňa 1990].

Co je pro člověka dobré, neměřili tedy naši předkřesťanští předkové „podle zásad etických“, nýbrž „empirických“; jinak řečeno podle zásad prospěšnosti a příjemnosti, respektive na základě praktického a pragmatického přístupu ke skutečnosti. Tento přístup je ostatně v souladu s běžným, tzv. naivním obrazem světa (srov. Vaňková a kol. 2005: 55).

Samozřejmě to není postoj vzdálený ani současnému člověku, inklinujícímu namnoze k utilitarismu, pragmatismu a hédonistickým hodnotám. Podobně je založen i systém hodnot lidové kultury, jak ho rekonstruovala Stanisława Niebrzegowska-Bartmińska (Niebrzegowska-Bartmińska 2010). Vycházela z výkladů snů, tak jak byly živé ještě asi před dvěma či třemi desítkami let na polském venkově. Výzkumná otázka zněla: co je pro běžného člověka nejennější, tj. jaké předpovědi budoucnosti ve výkladech snů vítá, a kterých se naopak obává a přijímá je nerad? Odpověď zní: Chce, aby mu vykladač předpověděl dlouhý život, zdraví, radost, šťastné manželství, děti, bohatství a blahobyť; co si naopak nepřeje, je dovést se o brzké smrti, o nemoci, rozchodu či nesvárech a o ztrátě majetku či chudobě. Takové je pojetí hodnot v lidové kultuře (tj. toho, co člověk tradičně chápe jako „dobré“, co si obvykle sám přeje), a na rozdíl od toho i antihodnot (toho, čeho se člověk bojí, co nechce). Na vrcholu lidového hodnotového systému v tomto směru stojí podle Niebrzegowské-Bartmińskiej: 1) **hodnoty vitální**, tzn. život a s ním těsně související zdraví, a dále s nimi spojené 2) **hodnoty prožitkové** (šťastí, radost, spokojenost), 3) **materiálně-existenční** (bohatství, blahobyť) a 4) **společenské** (láska, soulad mezi lidmi).

Rozdílný je podle autorky systém hodnot křesťanských (označuje je jako hodnoty **náboženské a morální**). Specifikovány jsou jako Bůh / dobro (v opozici je pak ďábel / zlo); v tomto rámci je uvedena i opozice dobrého a zlého člověka a opozice dobrého konání (dobrého skutku) a hříchu. Domníváme se, že právě v tomto kontextu lze spatřovat i duši jako pojem spirituálně-etický, tj. koncept duše spojované tradičně s životem věčným a spasením, s blízkostí duše Bohu, dnes snad civilněji či „sekularizovaněji“ především s čistým svědomím, pravdivostí, altruismem a vůbec se životem v souladu s tradičními (křesťanskými či humanistickými) hodnotami.¹⁴

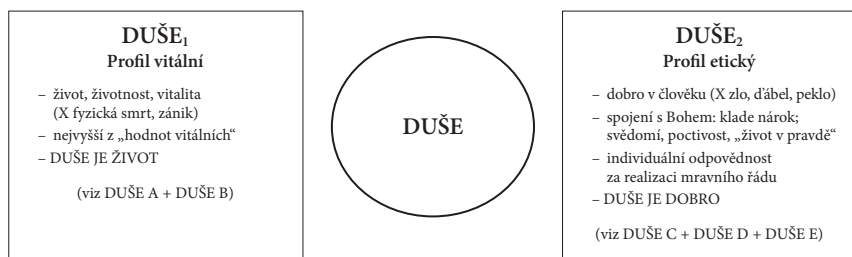
V souvislosti s hodnotami lze tedy i dnes mluvit o dvou základních polohách, respektive „generálních profilech“ spojených s (českou) duší. Označujeme je jako hodnotové profily DUŠE₁ a DUŠE₂ (srov. obr. 2.):

DUŠE₁ (duše vitální – materiálně-fyziologický profil duše) je spojena s individuálním biologickým životem (stojícím v opozici k fyzické smrti); v perspektivě hodnot vitálních je právě život hodnotou zcela jedinečnou a nejvyšší.

DUŠE₂ (duše etická – spirituálně-morální profil duše) představuje spirituální a současně i morální základ člověka. V této perspektivě existuje něco cennějšího nežli život jakožto biologická, materiálně založená existence, a tou je právě duše

¹⁴ Je známo, že dnešní Češi nemají obecně vzato důvěru v církve a náboženství, a pokud hledají spiritualitu, je to často „spiritualita bez boha“; mnoho jich je „bez konfese“, vyznávají však humanistické etické hodnoty, které *de facto* koření v křesťanské kultuře.

v intencích profilu DUŠE₂; v křesťanském smyslu slova jde o božský princip v každém člověku, jež je nutno chránit a dbát o něj; v širším smyslu je tato hodnota spojena s mravním základem člověka, s jeho individualitou a nejlhlubší vnitřní podstatou, a ovšem také s dobrem v něm.¹⁵



Obr. 2. Generální hodnotové profily českého pojmu DUŠE (integrují profily znázorněné na obr. 1.)

Je však třeba zdůraznit, že takto vymezené generální profily pojmu DUŠE (tak jako pojmové profily obecně) nestojí v opozici (buď – nebo), ale mají komplementární povahu; jde o dvojí aspekt téhož. Život vitální a spirituální (a s nimi spojené profily DUŠE₁ a DUŠE₂) nelze oddělit (i s odkazem na tradiční judeokřesťanskou konceptualizaci života jako „vdechnutého“ člověku Bohem).

26.5. Etický profil duše v povědomí dnešních Čechů – poznatky z empirického výzkumu

Zajímá nás, nakolik je etický profil duše živý dnes, v této části zejména – nakolik je ukotven do povědomí současných mladých Čechů a v jakých souvislostech. Na široce položenou otázku „Co je to duše?“ podali účastníci dotazníkového výzkumu¹⁶ odpovědi dosti rozrůzněné. Ukazuje se, že duše dnes

¹⁵ Někdy oba tyto profily splývají, např. ve spojení duše s obětí, srov. frazém *dal by za někoho / za něco duši (život)*.

¹⁶ Výzkum byl realizován primárně pro potřeby mezinárodního projektu EUROJOS II. Proběhl 30. května a 8. prosince 2017 roku na Pedagogické fakultě UK v Praze za účasti 80 respondentů, studentek a studentů učitelství českého jazyka (62) a matematiky (18), ve věku přibližně 20–26 let. Cílem bylo získat údaje, na jejichž základě by bylo možné ukázat konceptualizaci duše u dnešních mladých Čechů. Zde ovšem nebudou vyhodnocovány výsledky výzkumu jako celku; jen v širším kontextu podáme zprávu o tom, jak byl v odpovědích tematizován etický profil duše. Respondenti odpovídali na tyto otázky: 1. Co je to duše? 2. Jak duše vypadá, jak se projevuje? Jak si ji představujete? 3. V kterých kontextech a situacích se podle vašeho povědomí o duši mluví? 4. Co podle Vás znamená, když se řekne, a) že někdo má duši, b) že někdo nemá duši? 5. Kdo / co může mít duši? (Uveďte příklady.) Otázky jsou v souladu s metodologií projektu EUROJOS II otevřené, aby se respondenti širše rozepsali. Za pomoc s konkrétní realizací výzkumu patří dík Ladislavu Janovcovi.

představuje širokou škálu skutečností – od fenoménu života (jako něčeho, „čím se liší živá bytost od mrtvoly“)¹⁷ přes různé aspekty psychiky v nejširším smyslu slova („vnitřní svět“, „mysl“, „podvědomí“, „naše přání a touhy“), přes individualitu a identitu konkrétního já („to, co je uvnitř nás a dělá nás námi“) až po spirituální aspekty („sídlo Boha v člověku“). Vcelku dosti často se zde uplatňuje právě princip etický, který je v centru naší pozornosti („mravní zásady“, „svědomí“),¹⁸ poukazy k němu se v odpovědích objevily více či méně explicitně u 18 (tj. u 15 %) respondentů.

Odpovědi lze kategorizovat na základě těchto aspektů (ke každé kategorii uvádíme několik typických vyjádření):

- **život:** „něco, čím se liší živá bytost od mrtvoly“, „je uvnitř živých lidí“, „podstata živé bytosti“, „část našeho já, která je spojená s životem“, „život v těle“, „duše je to, co rozpohybovává naše tělo“, „spirituální část lidského těla, která nám umožňuje žít“;
- **psychika, mysl, prožitek, vnitřní svět:** „psychika, něco nefyzického“, „vnitřní svět člověka“, „mysl“, „naše nitro“, „vnitřní svět“, „naše přání a touhy“, „zápal“, „soubor vnitřních energií člověka“, „podvědomí“;
- **individualita, identita, prožitek já, charakter, osobnost:** „naše vnitřní já, osobnost“, „osobnost jednotlivých lidí i každého člověka“, „to, co je uvnitř nás a dělá nás námi“, „to neviditelné, co dělá člověka osobností“, „něco, co dodává tělu osobnost“;
- **spiritualita:** „duch“, „sídlo Boha v těle člověka“, „spirituální část lidského těla, která nám umožňuje žít“;
- **etický princip:** „duše je naše svědomí“, „soubor morálního uvažování, dalo by se přirovnat ke svědomí“, „mravní zásady“, „žebříček hodnot, charakter a temperament“, „moje vnitřní svědomí a vědomí“, příp. i „povaha, osobnost“.

Respondenti často uváděli v jedné odpovědi poukazy ke dvěma či několika oblastem nebo do své formulace integrovali význam velmi široký. Odpověď „spirituální část lidského těla, která nám umožňuje žít“ tak např. ztotožňuje božský element v člověku se životem přítomným v lidském těle (jako dva aspekty téhož), metaforické odpovědi „jiskra v nás“ či „světlo v nás“ mohou být spojeny s Bohem, životem, poznáním, individuálním charismatem i široce chápaným dobrem.¹⁹ Též etický aspekt duše je těsně propojen s ostatními, obzvlášť s aspektem spirituálním

¹⁷ Jde o poukaz k prvnímu ze dvou generálních profilů pojmu ŽIVOT, tj. ŽIVOT jako životnost, životní síla, vitalita, tedy kvalita, již se vyznačuje buď živá bytost v opozici k mrtvé, anebo živý tvor v opozici např. ke kameni či stroji, loutce, robotu aj. (srov. Vaňková 2016b).

¹⁸ Mimo to se v odpovědích častěji opakovaly poukazy k těmto významovým prvkům: a) abstraktní, nehmotná, neviditelná, imaginární, éterická (část člověka); b) část, součást (člověka); c) (něco jsoucí) uvnitř, vnitřní, skrytá (část), nitro; d) jádro, podstata (živé bytosti); e) soubor, souhrn, f) neuchopitelnost, tajemství: „něco, co je v nás, je to neuchopitelné a nerozumíme tomu“, „vědecky neprokazatelná věc, avšak jedna z nejdůležitějších věcí, které máme“.

¹⁹ Opět se potvrzuje fakt, že pojem DUŠE je vnímán (a je ho třeba vnímat) holisticky; vyčleňování profilů je pouze pomocným nástrojem pro popis významu.

a s tím, co výše charakterizujeme jako poukaz k individualitě a identitě člověka, k jeho specifickému já; vyjádření jako *charakter*,²⁰ *osobnost*,²¹ která se v odpovědích objevovala, implikují i hodnocení morálních vlastností člověka.

Doplnit lze i zajímavá vyjádření směřující k etickému profilu duše, která se objevila mezi odpověďmi na další otázky. Na 2. otázku („Jak duše vypadá, jak se projevuje?“) byly zaznamenány odpovědi „vyhodnocuje, co je špatné a co dobré“, „projevuje se svědomím, pocity, rozmluvami se sebou samým“. 3. otázka („V kterých kontextech a situacích se podle vašeho povědomí o duši mluví?“) přinesla odpovědi „když člověk nějak zhřeší, nemá čisté svědomí“ nebo „když spáchá něco otřesného, nemá duši“. Ke 4. otázce, tj. co znamená, když se řekne, že někdo má duši, byly získány např. odpovědi „má svědomí, dobrý charakter, morální zásady“, „přehodnocuje své činy a chová se správně“, „je dobrý“. Opak (tj. že někdo duši nemá) respondenti konkretizovali např. takto: „je bez charakteru, bezcitný, nemá morálku“, „je zlý, zaprodal svou duši ďáblu, přišel o ni“, „necítí vinu“, příp. široce „je zlý“.

V odpovědích je nápadný častý výskyt nejobecnějších hodnotících kvalifikátorů ‘dobrý’ a proti tomu ‘zlý’, ‘špatný’. Duše přitom bývá spojována jak se schopností rozlišovat dobro a zlo (a se svědomím), tak s tím, co je v člověku dobré, respektive co ho disponuje k tomu, aby byl dobrý (srov. též Wierzbicka 1999). V tom i onom případě jde tedy o významový poukaz k axiologii duše a zároveň k jejímu etickému profilu (DUŠE₂).

26.5.1. Etický profil duše v českých folkových písních z doby normalizace

Kdybychom hledali něco specificky českého, co nebylo nikde jinde na světě a co nás zároveň v těžkém období normalizace přibližovalo Západu, jednou z odpovědí by bylo: český folk.

Folková hudba [...] souvisí s hodnotami a se sociálním protestem, ukazuje nám, jak bychom měli žít, i když tak nežijeme (Nešpor 2006: 5).

Eticky zatížený profil duše (DUŠE₂) bude dále sledován ve specifickém souboru textů. Jde o písňové texty českých folkových zpěváků a hudebních uskupení ovlivňujících kulturní a společenské klima v době normalizace (tedy úzce vzato v letech 1968–1989, v některých případech jsme vzali v úvahu i tematicky

²⁰ *charakter*, -u m <ř> 1. ‘souhrn psychických vlastností vytvářející osobnost, povaha: mužný, pevný, osobitý charakter; člověk neurčitěho charakteru’, 2. ‘spolehlivá, nekompromisní, poctivá povaha; přen. ‘člověk s takovou povahou’: mít charakter; nemá kouska charakteru; je to charakter (SSČ). (Uvádíme pouze dva první, v daném kontextu relevantní významy.)

²¹ *osobnost*, -i ž 1. ‘souhrn vyhraněných vlastností určitého jedince: kouzlo (jeho) osobnosti’, 2. ‘výrazný jedinec jako jejich nositel, individualita: umí zapůsobit, je to osobnost (SSČ). (Uvádíme pouze dva první, v daném kontextu relevantní významy.)

příbuzné texty vzniklé později, tj. v 90. letech 20. století); někteří ze sledovaných autorů působí dosud a jejich styl se nezměnil.²²

Písničkáři či zpívající básníci, jak bývají autoři a zároveň interpreti vlastních písní nazýváni, představovali přibližně od 60. let 20. století (a nejen v českém prostředí) specifický fenomén umělecký i společenský, inspirovaný původně především angloamerickým kontextem (černošská lidová hudba, rozkvet hudebního žánru folku).²³ Pro jejich písně byl příznačný důraz na textovou složku; autor v textu často reagoval na aktuální dění, implicitně či explicitně se vymezoval proti oficiální ideologii a emocionálně, v individuálním příběhu a mnohdy s přesahem duchovním a morálním vyjadřoval vlastní názor a postoj „s osobním ručením“. To se setkávalo se spontánním zájmem publika; kolem takto orientovaných zpěváků a skupin se tvořily často početné skupiny příznivců. Mnohé písně žily – a dodnes žijí – v obecném povědomí, jsou sdíleny často podobně jako písně lidové, odkazuje se k nim v aluzích.²⁴ Tato neoficiální či polooficiální kultura tvořila v 70. a 80. letech protiváhu k oficiální populární hudbě vysílané rozhlasem a televizí. Totalitní režim normalizačního Československa nepohodlné umělce stíhal, zakazoval jim vystupovat, mnohé donutil k emigraci, postupně je však začal do jisté míry tolerovat, zejména pak ve druhé polovině 80. let (srov. Houda 2014). Listopadová revoluce 1989 byla touto hudbou provázena, ať už při demonstracích, nebo v samostatných koncertech vystupovali jak domácí folkoví zpěváci a skupiny (Spirituál kvintet, Jaromír Nohavica), tak ti, kteří se hned v prvních dnech vrátili z emigrace (Karel Kryl, Jaroslav Hutka), a v neposlední řadě je zpívali též sami demonstranti.

Texty vyhovující našemu kritériu byly nejen ty s prostým výskytem lexému *duše*. To sice bylo důležitým signálem, avšak jako zásadní se zároveň ukázala i obecnější tematizace transcendentních hodnot, zejména sémanticky se konstruující opozice materiálního a nemateriálního, tohoto a onoho světa, reflexe vztahu k Bohu a nadosobním hodnotám, důraz na etiku a spiritualitu, na dobro a zlo či na hodnoty a antihodnoty vůbec (uchopené často v opozicích pravda – lež, láska – nenávisť, svoboda – nesvoboda aj.); jde o sémantické oblasti, které tvoří lexému *duše* neodmyslitelný kontext. Zkoumané texty lze rozdělit přibližně do čtyř okruhů:

²² Je ovšem třeba mít na paměti, že tyto projevy (neoficiální či polooficiální, a později oficiální) kultury nesledujeme primárně ani jako fenomén historicko-společenský, ani estetický, hudební či literární. Jde nám především o to, zda a jak se v těchto textech tematizuje duše jako etická hodnota. Právě tento okruh textů byl vybrán na základě přesvědčení, že je pro jejich autory etická dimenze důležitá.

²³ Je příznačné, že ASCS dnes uvádí u výrazu *folk* dva významy: 1. 'anglosaská lidová píseň, její nápodoba' (zkratka z *folk music*), 2. 'amatérská tvorba písní a jejich provozování, amatérské písničkářství'.

²⁴ V normalizačním Československu folkové publikum znalo a sdílelo písně svých oblíbených autorů často i tehdy, když tito autoři žili léta v emigraci, doma „byli zakázáni“ a jejich nahrávky se šířily pouze ilegálně, jako tomu bylo v případě Karla Kryla či Jaroslava Hutky.

- 1) černošské spirituály a gospels s moderními českými texty, reflektujícími buď biblická témata (často v mimoreligiózní aktualizaci), anebo každodenní situace běžného člověka, avšak s přesahem existenciálním a s akcentem na etické hodnoty (hlavním reprezentantem je zde skupina Spirituál kvintet);
- 2) české a moravské lidové písně ze starých sbírek (ve folkovém aranžmá); zde odkazujeme k textu *Hádala se duše s tělem*;
- 3) písně s texty ukotvenými do evropského kulturního kontextu – zde exponujeme ty s aluzemi na příběh o Faustovi (zastoupeny jsou texty Karla Kryla a Jaromíra Nohavici);
- 4) ostatní písně, v jejichž textech se s tématem duše (a s problémem duše jako existenciální a transcendentní hodnoty) vyrovnávají autoři v individuálních tvůrčích aktech a autorsky poměrně výlučných kreativních konceptualizacích, často s humorem (zde jsou zastoupeny texty Karla Kryla, Jiřího Dědečka a Marka Ebena).

Na následujících řádcích některé texty z těchto čtyř okruhů představíme, ovšem v poněkud jiném pořadí, než jak naznačuje výše uvedená kategorizace. Půjde nám především o to, jaké sémantické opozice jsou v nich exponovány a jak je zde duše (a skutečnost s ní související) konceptualizována, respektive do jakého významového kontextu je zasazena.

Jak bylo naznačeno, „folk mívá často formu velmi upřímné a přímočaré osobní výpovědi či zpovědi, která je ventilována lidovou uměleckou formou, zde obvykle formou písně, která ... může vyjadřovat jak obyčejnou radost ze života, tak i vážnou starost o stav tohoto světa“ (Srov. i pokračování této charakteristiky na: <https://cs.wikipedia.org/wiki/Folk>.) Upřesnit lze, že se tato „starost“ obvykle týká morálního a duchovního stavu normalizační společnosti, orientující své občany záměrně pouze na materiální, konzumní hodnoty a zároveň je často nutící k jednání proti jejich vlastnímu svědomí (a duši), respektive proti tradičním křesťanským a humanistickým hodnotám.

Překvapivě s humorem to v písni *Dvacet deka duše* reflektuje Jiří Dědeček (*1953) (Příloha 1.). V jeho pojetí je duše materializována a viděna jako zboží, které má (v intencích ontologické metafory) látkovou povahu (lze ji odvažovat na *deka*) a v jedné řadě s ní (respektive v téže kategorii) se ocitají jako kupované produkty i další abstraktní pojmy-hodnoty: pravda (*pár kousků*), svědomí (odměřované na litry), víra (v množství *za korunu* – tak jako se dříve kupovalo „za korunu kvasnic“), cit (*osminka citu* – podobně jako např. osminka másla), naděje (*láhev*). Přání koupit si tyto existenciálně zásadní hodnoty ovšem zůstává neuspokojeno. Prodávačka, stereotypově nepřijemná, odkazuje k dlouhé frontě (vedoucí *až někam k horizontu*); pointou je poukaz k všeobecné orientaci na spotřebu – lidem čekajícím ve frontě jsou tyto hodnoty lhostejné a *chtějí jenom brambory*.

I v dalších zkoumaných textech je nápadná kumulace výrazů poukazujících k (vysokým) hodnotám. Duše je kategorizačně vřazena mezi ně – stojí vedle pravdy, lásky, svobody, svědomí apod., často s poukazem na antihodnoty.

Podobně je tomu i v písni *Dachau blues* Karla Kryla (1944–1994), nejznámější osobnosti z okruhu českých folkových zpěváků. Jde o vypjaté sdělení o světě zba-veném lidského řádu. V poslední strofě se kumulují naléhavé otázky a odpovědi, v nichž se oxymoricky konstruuje opozice pravda – lež (*lež je pravdy zárukou*), svoboda – otroctví (*jde volnost s pouty na rukou*), láska – zloba (*zloba zbývá bez lásky*), (verbálně předstíraná) tolerance – útok na hodnoty druhých (*Židům krade oblázky / a hlásá toleranci*). Poslední z otázek se týká existence intelektu ... *bez duše*: v odpovědi se s takovouto situací spojuje (mravní) odpornost (*podobá se ropuše*), a pýcha nezodpovědného konání (*slepec s mečem v tanci*). Absence duše, přítomnost pouhého intelektu (snad jde o „rozum“, „rozumnost“, k níž za normalizace rodiče vychovávali děti – srov. verš z následující písně o *nabádání dětí k rozumu*) je problematizována jako nebezpečná antihodnota.

Když lež je pravdy zárukou,
jde volnost s pouty na rukou
a vůkol kvetou – hroby,
Když z lásky stal se mouřenín?
Pak děvce podá růženín
a zbude bez ozdoby,
Když zloba zbývá bez lásky?
Pak Židům krade oblázky
a hlásá toleranci
A intelekt když bez duše?
Pak podoben je ropuše
či slepci s mečem v tanci!

(*Dachau blues*, cit. podle: Kryl 1998: 45)

Další Krylova píseň *Martině v sedmi pádech* vychází ze zkušenosti posrp- nového československého emigranta (jímž sám Kryl byl). V reakci na dopis od milované dívky subjekt vysvětluje, proč se k ní nemůže vrátit, a vypočítává jednotlivé důvody nemožnosti života v nesvobodné zemi:

Kdybych chtěl mluvit s Martinou,
plet bych si bukvy s latinou
a knutu s žezlem.
Měnil bych pravdu ve lhaní,
v častušku hudbu varhanní,
plet dobro se zlem.
Dbal místo snění konzumu,
nabádal děti k rozumu,
z prospěchu podlý.
Žil pěkně vprostřed ohrady
a zdobil okna, výklady
a vzýval modly.

(*Martině v sedmi pádech*, cit. podle: Kryl 1998: 299)

Metonymicky konstruované opozice vycházejí z aktuální situace – sovětské okupace Československa – a představují jednotlivé aspekty onoho „pletení si“ *dobrá se zlem*. „Bukvy“ i častuška reprezentují „východní“ (ruskou), zatímco latina a varhanní hudba „západní“ kulturu; vnučované písmo a typický lidový hudební žánr jako reálie spojené s okupující zemí korespondují s „knutou“ – mučícím nástrojem útrpného práva (známým ze středověkého Ruska), zatímco žezlo představuje atribut důstojného královského panovníka.

Duše figuruje v refrénu: mnohočetné opakování verše *a zbývá už jen duše k proclení* uvádí do hry tuto nejcennější součást člověka, jeho vnitřní, svébytné, podstatné jádro, jeho já (projevující se jako vlastní svědomí): jejím prostřednictvím subjekt může být (či jednou bude) nesmlouvavě vydán *k proclení*, tedy povolán k zodpovědnosti za své každodenní konání.

Ač je to jenom dvě stě kilometrů
nebo ještě blíže
a zbývá už jen duše k proclení,
na politickém barometru setrvalá níže,
a dokud trvá, svět se nezmění.

(*Martině v sedmi pádech*, cit. podle: Kryl 1998: 299)

Podmínkou návratu do rodné země by bylo přijetí principů ukotvujících do života ve lži a nesvobodě, utilitární respektování ponižujících pravidel; žití *vprostřed ohrady* a předstírání loajality, ochota přistoupit na konzumní hodnoty a redukovat život na prosté „mít se dobře“: to tu reprezentuje *bachor z knedlíků, pivo v žejdlíku* a v metaforicko-metonymické konceptualizaci příznačně i *tučná duše*.

Smět sedět vedle Martiny
a píti suché Martini
k mokrému masu,
sotva bych asi uznával
to, co jsem doma zpíval
za starých časů.
Ošlehán vichry větráků,
měl bych už kolem metraku
tak, jak se sluší,
a kromě piva v žejdlíku
měl bych i bachor z knedlíků
a tučnou duši.

(*Martině v sedmi pádech*, cit. podle: Kryl 1998: 299)

„Sotva bych asi uznával / to, co jsem doma zpíval / za starých časů“ – pochybuje subjekt textu o tom, že by mohl ve své zemi požívat svobody přesvědčení a svobody slova. U něho je totiž silně navázána na zpěv i samu řeč, na sdělnou a apelativní funkci umění i možnost projevit občanskou odpovědnost.

V mluvení a komunikaci odkrývají lidé nitro, vyjevují své myšlenky a názory; a používají k tomu písmo, anebo (primárně) řeč a hlas. Totalitní systém klade v tomto ohledu nárok na všechny, kteří si toto morální dilemma připustí. Ve zvýšené míře se to však týká „lidí slova“, jejichž posláním je mluvit (a zpívat) na veřejnosti. Krylova píseň *Hlas* (Příloha 2.) právě v tomto smyslu vpojuje do reflexe normalizační reality faustovskou naraci, v českém kontextu dobře zdomácnělou.²⁵ Lyrické *Ich* se setkává se Satanem. Zprvu vnímá jen jeho krásu a lákavost nabídky; proti očekávání však po něm Satan nežádá (v intencích zosobněného zla, které si vybírá slabé místo) jeho duši – jak je to u ďábla obvyklé – ale hlas.

Hlas je ovšem na duši jako nejvnitřnější podstatu člověka přímo fyzicky navázán: je spojen s dechem, vzniká vibrací hlasivek, rozechvíváním vzduchu – a hlavně míří ke sluchu druhých, má moc ovlivnit třeba i široké publikum (v textu se naráží na rádio a zprávy). Hlas je totiž spjat s řečovým projevem, vyjadřuje se jím pravda nebo lež, projevuje souhlas či nesouhlas.²⁶ Hlas je také (stejně jako tvář) intimním výrazem individua: hlasem se lidé od sebe odlišují, po hlase jsme poznatelní – a zde hlavně: jeho prostřednictvím se já prezentuje jako jedinečná osobnost. A také ručí za obsah sdělovaného, za jeho pravdivost: pokud to či ono vyslovuje, zároveň to i garantuje. (Srov. naopak frazém *být něčí hláskou troubou* – hlásat něčí názory.) V závěrečné sloce, katastrofické, zaznívá i narace jidášovská; vzhledem ke zkoumané konceptualizaci duše je důležité především to, že se ďábel nakonec zmocní jak hrdinova hlasu, tak i jeho duše; ten, kdo svůj hlas, tj. sebe (*eo ipso* svou duši) propůjčil ďáblu, zaprodal se zlu a lži celý, stává se sebevrahem a propadá peklu.

V písni *Nevermore* (Příloha 3.) Jaromíra Nohavici (*1953) je faustovský motiv doprovázen ještě jednou aluzí, promítající se už do názvu písně; mefistofelský ďábel (s příslušnými atributy, jen patřičně aktualizovanými) přichází v doprovodu Poeova havrana (a mísí se zde i atmosféra, kterou oba kulturně významně sdílené texty sugerují):

Usedl do křesla a černý pták
sedl mu v klíně
bodlo mě u srdce když spatřil můj zrak
že z podešví mu trčí koňské žíně
Tak nás tu máte jak jste si přál
na lampu padl stín
přes psací stůl když mi vizitku dal
firma Ďábel a syn.

(Nohavica 2010: 144–145)

²⁵ Nejen o českých inscenacích Goethova *Fausta*, ale zároveň i o různých faustovských překladech, adaptacích, travestiích, aluzích, motivech a inspiracích (od her lidových loutkářů až po *Pokoušení* Václava Havla) píše ve své monografii *Faust jako stav zadlužení* Vladimír Just (Just 2014).

²⁶ *Dát někomu hlas* zároveň znamená „zvolit ho“ (zejména ve volbách), respektive širše vzato i „podpořit ho“.

Odpověď na otázku *Co za to žádáš?* zůstává jen naznačena (za kapku krve tě zahrnu vším...), avšak na základě představené situace je evidentní, co zástupce firmy *Ďábel a syn* za udělenou schopnost zostřeného vidění a básnického umu požaduje: je to duše, ať už touto hodnotou míníme cokoli – mravní integritu, čisté svědomí, spasení či vnitřní klid. Je příznačné, že reference k duši je v textu přítomna pouze implicitně, příslušný lexém se v něm neobjevuje, ale jednoznačně vyplývá z kontextu.

Za kapku krve tě zahrnu vším
co budeš žádat
vidět to co jiní nevidí tě naučím
a slova k slovům v písni skládat
Co za to žádáš? ptal jsem se ptal
jsem jen nuzný tvor
a havran v rohu zakrákal
Never more.

(Nohavica 2010: 144–145)

Píseň pochází ze začátku 90. let; její text je však dodnes aktuální a ve společnosti tak či onak rezonuje. Poté co vplynuly na povrch různé skutečnosti o spolupráci některých osobností kulturního života, mezi nimi i Jaromíra Nohavici, s komunistickou tajnou policií (StB), probíhají na sociálních sítích diskuse o jejich vině či nevině apod. Nohavicova píseň *Nevermore* je umístěna na kanále Youtube a následuje ji řada komentářů (některé i z doby velmi nedávné), které píseň aktualizují a vztahují její textovou naraci přímo k autorovu životu; často přitom faustovské paralely zjednodušují a konkretizují, srov. „v týchle písni se Jarek odhalil myslím snad nejvíc – a už se ho nikdo nemusí na nic ptát ... vše je řečeno“; „vidím, že tu píseň snad nikdo nepochopil. Ten ďábel, to je StB, a ten úpis, to je spolupráce výměnou za to, že on sám mohl zpívat“; „mně je jedno, že byl udavač, protože mu to na kvalitách vůbec neubírá. Každý v té době udělal něco, čeho dnes lituje, a nepochybují, že on toho lituje“; „a podepsal tedy nebo ne?? O tom to je...“ (Nahrávka písni i komentáře jsou dostupné na: https://www.youtube.com/watch?v=4qOvd1E_i7I.)

Podpis kontraktu s ďáblem je jako příběh i jindy (ne ojediněle) alegoricky promítán na reálné skutečnosti; už samo eliptické a metonymické „podepsat“, příp. „podepsat jim to“ dodnes poukazuje k uzavření spolupráce s StB, tedy s československou tajnou policií, příp. též ke vstupu do komunistické strany.

V utlumenější podobě a už bez odkazu na Fausta se ďábel (respektive Lucifer) stejně jako reference k duši objevují i v písni Karla Plíhala (*1958) *Tři andělé* (Příloha 4.). Nastíněno je setkání tří andělů (jedním je hrdinova žena), kteří se radí právě o něm; o své duši se subjekt vyjadřuje ironicky – je-li čistá *jak podlaha / po plese v Národním domě*, naráží se (v tradiční metaforické opozici mravní

čistoty a nečistoty)²⁷ na jeho *hříchy* (sčítané v další sloce Luciferem). Duše je tu součástí jakési modernizované lidověkřesťanské narace, ústící ve víceméně „pozemskou“ víru, že *dokud jsou andělé na zemi / nic zlého se nepřihodí*.

Subjekt písně Marka Ebena (*1957) *O balonu* (Příloha 5.) se podivuje nad tajemnými věcmi tohoto světa (*jsou věci, který člověk nepochopí*), ať už je to fungování fyzikálních zákonů, díky nimž se balon vznáší a potencionální posádku nese vzhůru, nebo věci duchovní. Následující vyjádření se týkají jak letu balónem, tak žádoucího stavu lidské duše: *nese tě to vzhůru, nedá se to nahmatat, ani změřit – nezbyvá nic jiného, nežli věřit, / že když odhodíš všechny pytle s pískem* (v další sloce *všechna závaží* a v poslední poněkud expresivní výraz „*saky paky*“) – *a nažhavíš srdce hořáky – že poletíš vzhůru, až nad mraky*. Bůh, „onen svět“, duchovnost jsou fenomény běžně metaforicky umísťované nahoru. Jde o věci neviditelné a nehmotné (duše se v tom podobá vnitřku balonu); břemena často metaforicky zastupují obtíže, ale i psychickou zátěž v podobě „hříčů“; srdce – spojované s láskou, emocemi a vášnivostí – bývá konceptualizováno jako oheň („hořáky“). V češtině má (díky polysémii) duši nejen člověk, ale i balon (stejně jako pneumatika či fotbalový míč). Duše balonu je analogicky k duši lidské (tak jak si ji Češi představují) neviditelná, „vzdušná“ a nese posádku vzhůru. Vzlétnutí je ovšem podmíněno odhozením pytlů s pískem, závaží a břemen (zátěže, hříčů v křesťanském smyslu slova). V souvislosti s duší se tedy tematizuje opět opozice nahore – dole (s klíčovým, mnohokrát opakovaným výrazem *vzhůru*), s níž je spjata i opozice lehkosti a tíže.

Ze Sušilových sbírek moravských písní vybral Jaroslav Hutka (*1947) pro soudobé publikum zapomenuté lidové balady, mezi nimi i píseň *Hádala se duše s tělem* (Příloha 6.), upomínající svým zpodobněním duše na středověké duchovní skladby. Tradiční opozice duše vs. tělo, jejich dialogicky *realizovaný* spor, se uplatňuje i v poloze lidového křesťanství. Při pohřbu (*když bylo před kostelem*) se zpřítomňuje život zemřelého a personifikovaná duše se v dialogu obrací k tělu. Vyčítá mu nepatřičné jednání – spojené s hříchem, hlavně s pýchou a holdováním světským radovánkám, s touhou po pohodlí a blahobytu, a ovšem s faktem, že duše zůstávala zanedbána. Řada typických opozic – *v stříbře, zlatě* (tělo) vs. *v hlíně, blátě* (duše), *po muzikách* (tělo) vs. *v těžkých mukách* (duše) – směřuje k překvapivé pointě. I tělo promluví, svou odpovědnost za vedení řádného života relativizuje a připisuje duši samotné.

Reflexi tohoto a onoho světa i hodnot, které jsou díky nim exponovány, přinášejí české variace na texty amerických spirituálů a gospelů z pera textařů

²⁷ Podobnou opozici srov. i v písni bratrů Ebenů *Koleda*, příznačně v posledním verši strofy s poukazem k osobě Ježíše: *Lidská duše připomíná někdy skládku / v každém rohu najdeš trochu nepořádku / každý má své hlubiny / a své studny bez dna / jen jeden byl nevinný od roku jedna* (Eben 1997: 117).

Spirituál kvintetu.²⁸ V písni *Dvě báby* (Příloha 7.) se v humorné nadsázce dvě zpěvačky stylizují do bigotních starých žen zpívajících před kostelem o svém znechucení pozemským životem a touze dostat se co nejdřív do nebe. V obecně-české dikci se odsuzuje lidská prodejnost, touha po majetku a slávě, *světské veselí* i všeobecná hříšnost (a ti, kdo se *rvou a duši dávají všanc*) – a sní se o *cestě do ráje* a blaženém životě v nebeském domově (SK1: 86).

Mužské lyrické já se zabývá podobnou otázkou v písni *Co prej bude s mojí duší / když nezpívám, co se sluší?* (Příloha 8.). V kritice ostatních a podle veřejného mínění má ono *co se sluší* velkou váhu (opět se zde naráží na společensky nežádoucí vyjadřování vlastních názorů). Subjekt sám si však odpovídá, že ho přece jen čeká spása – a i kdyby ho po smrti v hrobě tížila *fůra kamenů*, přece jen jeho *duše vzlítne vzhůru*. Směr vzhůru a vzlétnutí i akcent na osvobození od hmotné tíže spojené s tělem je pro diskurz o duši v souvislosti se smrtí v intencích lidového křesťanství motivem velmi typickým (SK1: 80).

V závěru se vraťme k textu z téhož okruhu, jehož počáteční strofa je uvedena v motu této studie: *Nezaprodám duši svou* (Příloha 9.). Je v něm totiž obsaženo hned několik typických narácí spojených s duší v spirituálním a spirituálně-etickém smyslu slova. Život je tu konceptualizován jako cesta k nejistému cíli, namáhavá a vedoucí nepohodlným, nečistým terénem (*po světě chodím blátem, prachem, kamením*), cesta v osamění a v marné touze po spočinutí (*nevidím cíl, chybí mi klidný kout*)... V kontextu úvah o možnosti ulehčit si cestu, zapřít své přesvědčení a konat ve shodě s (nepřijatelným) názorem moci a většiny, se stále opakuje a variuje verš *nezaprodám duši svou*. Obrat nastává ve 4. sloce: v kritické chvíli (*když už ztrácím víru svou*) se objevuje pomoc a útěcha kohosi, *kdo bydlí v těle mém*. V komunikaci s podivuhodným vnitřním partnerem se ženský subjekt textu ptá: *kdo vlastně jsi, co chceš / a proč konejšíš duši mou?* Po tomto rozhovoru dospívá ke katarzi – poslední strofa vyjadřuje vnitřní klid a jistotu, naději: *Teď prostě vím, co chci / a komu svěřím duši svou*. Duše je zde tedy pojata v intencích disponovanosti člověka k dialogu s Bohem jako vnitřním partnerem (srov. pozn. 10) a současně jako cennost, která bude v závěru životní cesty odevzdána Bohu.

26.5.2. Duše v textech: kontexty, opozice, metafory

Pojem DUŠE se ve zkoumaných písňových textech vpojuje do různých kontextů, nejobecněji vzato se v nich však uplatňuje obdobně: v intencích **opozice dobro X zlo**, tedy (etická) **hodnota X antihodnota**. Obvykle se tak děje v konkretizujících opozicích vázaných na křesťanský obraz světa: tento (pozemský) svět X onen svět („nebe“), Bůh X ďábel; Bůh X světské hodnoty. Explicitně se často odkazuje k souvztažnosti s hodnotami, jako je čest, svědomí či pravda;

²⁸ S touto skupinou jsou spojovány počátky českého folku – Spirituál kvintet byl založen už v roce 1960, za dobu své existence se v mnohém proměnil (i personálně), jeho jádro – včetně hlavních textařů Jiřího Tichoty a Dušana Vančury – je však dosud stejné.

v protikladu stojí pojmy reprezentující antihodnoty – jednak zlo, zosobněné ďáblem (*Hlas, Nevermore, Tři andělé*), jednak pozemské lopotění, bolest, smrt, bloudění (*Dvě báby, Nezaprodám duši svou*), jednak naopak „světské veselí“, „užívání si“, pýcha, hromadění majetku a hříchy vůbec (*Hádala se duše s tělem, Dvě báby*).

Výrazně se uplatňuje (narativně méně či více rozvinutý) obsah frazémů *prodat / upsat duši* (*čertu, ďáblu*), koncentrujících faustovský příběh. Exponovány jsou ďáblovy sliby, touha lyrického subjektu po získání cenných hodnot a uzavření paktu s ďáblem – podpis vlastní krví a tak či onak tragické naplnění příběhu. Tato narace bývá různě variována a exponuje se v ní především akt podpisu smlouvy (ten se odráží i ve frazeologii – *upsat duši ďáblu*, příp. též eliptické, respektive metonymické *podepsat*).²⁹

V naracích spojených s reflexí dobra a zla, hodnot a antihodnot se obvykle tematizuje křesťansky pojaté „pokušení“ a poté buď morální selhání, či naopak neselhání subjektu, které se (v sepětí s jeho povahou a charakterem) projevuje určitým způsobem chování: jako hodnota se chápe projev vlastního názoru, pravdivost a autentičnost života, stav charakterizovaný jako „mít svou čest“, odolání pokušení a odmítnutí nabízených výhod. Proti tomu stojí antihodnoty: vyjadřovat souhlas s falešnými hodnotami většiny, v souladu s požadavky společenské moci „kývat“, „s proudem plout“, „zpívat, co se sluší“, to znamená přizpůsobit se, popřít vyznávané hodnoty a nechovat se v souladu se svým svědomím, tj. „zaprodát duši“. Duše je v těchto případech konceptualizována v rámci ontologické metafory jako věc, a to věc velmi cenná.

Tomasz Krzeszowski poukazuje ke třem typickým metaforám, které se uplatňují v rámci křesťanské etiky: mluví o metafoře obchodní (ETICKÉ CHO-VÁNÍ JE OBCHODNÍ TRANSAKCE), právní (ETICKÉ CHOVÁNÍ JE CHOVÁNÍ V SOULADU S PRÁVEM), a konečně o metafoře cesty, nejčastěji cesty na vrchol hory (ETICKÉ CHOVÁNÍ JE CESTA NA VRCHOL HORY) (Krzeszowski 1997: 261). V částečném překryvu s tím (snad pouze s absencí metafory právní) se ve zkoumaných písňových textech uplatňují ve vztahu k duši tyto metafory: ŽIVOT JE CESTA (ať už pohodlná, nebo nepohodlná – konaná s námahou, v prachu, špíně, blátě); DUŠE JE ČISTÁ NEBO ŠPINAVÁ; ŽIVOT NA ZEMI („tento svět“) JE TÍŽE / JE DOLE X POSMRTNÝ ŽIVOT („onen svět“, k němuž přináleží duše) JE NAHOŘE; DUŠE JE LEHKÁ; DUŠE LETÍ VZHŮRU.³⁰

²⁹ Tato narace se metaforicky aktualizuje i v běžné komunikaci (např. *on jim to nakonec podepsal*), zejména ve vztahu k době československé normalizace, kdy byli občané představiteli tajné policie často nuceni podepsat dokument stvrzující souhlas se spoluprací s režimem (srov. výše internetový komentář reagující na píseň *Never more* Jaromíra Nohavici „Ten ďábel, to je StB...“).

³⁰ Ojediněle (v Krylově písni) se objevila i výrazná metonymická metafora DUŠE JE TUČNÁ: konzumní způsob života je spojen s břichem; tloušťka člověka (a jeho břicho) jako by signalizovala jeho přízemnost, morální tupost a absenci vyšších hodnot.

26.6. Závěrem: „etická duše“ v českém obrazu světa

Duše je v českém obrazu světa vnímána jako hodnota v rámci dvou profilů: DUŠE₁ – „duše vitální“ a DUŠE₂ – „duše etická“ (viz obr. 2.). Pozornost zde byla věnována především „duši etické“, respektive způsobům, jak se pojmový potenciál s tímto profilem spojený realizuje v datech jazykověsystémových, empirických, a zejména textových.

Etický (spirituálně-morální) profil duše je v češtině fixován v nepříliš četných datech jazykových (srov. zejména frazém *prodat / zaprodat duši* a jeho varianty, korelace lexémů *duše* a *svědomí* v některých frazémeh aj.). V empirických datech (získaných dotazníkem mezi vysokoškolskými studenty), která ukázala jazykové povědomí současných mluvčích češtiny, se etický profil DUŠE₂ potvrdil mnohem silněji: z výzkumu je dobře patrná jednak souvislost duše se svědomím, jednak s charakterem (povahou) člověka, tedy s tím, zda je či není „dobrý“.

V písňových textech z doby normalizace byly nalezeny bohaté doklady faktu, že je duše v české kultuře chápána jako sídlo morálního citění člověka, ať už je to traktováno v duchu lidového křesťanství, nebo v jiných kulturně zakotvených či individuálně vytvořených naracích.

Pojem DUŠE se v češtině a českých textech vpojuje do několika opozic. Jde zejména o nejobecnější etickou opozici DOBRO – ZLO, která bývá konkrétnizována především prostřednictvím orientační metafory NAHOŘE JE DOBRO (a naopak DOLE JE ZLO). Souvztažná s ní bývá opozice ONEN SVĚT (situovaný do nebe), tedy místo, kam se (dobrý) člověk (respektive jeho duše) dostane po smrti – TENTO SVĚT (tedy aktuální život na zemi).

Ukazuje se tedy, že pojem DUŠE v českém obrazu světa figuruje především v intencích metafor, jež jsou podle Krzeszowského typické pro křesťanskou etiku. Z nich se uplatňuje zejména (rozdílně, detailně elaborovaná a variována) metafora (pozemského) života jako cesty. V obrazech vázaných na duši v kontextu posmrtného života se akcentuje směr nahoru, zejména prostřednictvím narace o duši letící po fyzické smrti vzhůru do nebe. V diskurzu o duši se uplatňuje i tzv. metafora obchodní, hlavně ve vztahu k faustovské naraci o zaprodání (či nezaprodání) duše.

Zkratky

ASCS – Petráčková Věra, Kraus Jiří, a kol. 2000, *Akademický slovník cizích slov*, Praha: Academia.

Bible 2008 – *Bible: Český ekumenický překlad – Bible kralická. Česká synoptická Bible (v rozsahu celého vydání Bible kralické z roku 1613)*, Praha: Česká biblická společnost.

PSJČ – *Příruční slovník jazyka českého*, díl 1.–9., Praha: SPN a jiné 1935–1957, <http://bara.ujc.cas.cz/psjc>.

- SK1 – Tichota Jiří, Vančura Dušan (eds.), *Spirituál kvintet*, díl 1., Cheb: G+W spol. s r.o. 2008.
- SK3 – Tichota Jiří, Vančura Dušan (eds.), *Spirituál kvintet*, díl 3., Cheb: G+W spol. s r.o. 2010.
- SSČ – *Slovník spisovné češtiny pro školu a veřejnost*, Praha: Academia 1994 (vyd. 2., revidované).
- SSJČ – *Slovník spisovného jazyka českého*, díl 1.–4., Praha: Academia 1958–1971, <http://ssjc.ujc.cas.cz/>

Literatura

- Bartmiński Jerzy, Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2007, *Profily a subjektová interpretace světa*, „Slovo a smysl“ 6, č. 8, s. 310–321.
- Dědeček Jiří, 2002, *Blues pro slušný lidi*, Praha: Academia.
- Eben Marek, 1997, *Marek Eben a jeho bratři*, Praha: Folk & Country.
- Erben Karel Jaromír, 2003, *Kytice – České pohádky*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Filar Dorota, 2016, *Doświadczenie duszy – doświadczenie ciała. O dwóch znaczeniach leksemu dusza we współczesnej polszczyźnie*, in: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego [Aksjosfera duszy, dusza w aksjosferze 1], s. 155–178.
- Gebauer Jan, 1903, *Slovník staročeský*, díl 1. A–J, Praha: Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění a Česká grafická společnost Unie.
- Grün Anselm, Müller Wunibald, 2009, *Co je duše? Moje tajemství – moje síla*, Brno: Cesta.
- Grzegorzczkova Renata, 2012, *Dzieje i współczesne rozumienie wyrazów duch i dusza*, in: *Świat widziany poprzez słowa. Szkice z semantyki leksykalnej*, ed. Agnieszka Mikołajczuk, Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, s. 273–288.
- Grzegorzczkova Renata, 2016, *Judeochrześcijańskie pojęcie duszy w świetle faktów językowych*, in: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego [Aksjosfera duszy, dusza w aksjosferze 1], s. 127–136.
- Houda Přemysl, 2014, *Intelektuální protest, nebo masová zábava? Folk jako společenský fenomén v době tzv. normalizace*, Praha: Academia.
- Jireček Josef, 1863, *Studie z mythologie české*, „Časopis Musea Království českého“ 37, s. 1–28.
- Jungmann Josef, 1835, *Slovník česko-německý*, díl 1. A–J. Praha (reprint Praha: Academia 1989).
- Just Vladimír, 2014, *Faust jako stav zadlužení*, Praha: Karolinum.
- Kolář Ondřej, 2007, *Pojetí duše v křesťanství*, in: *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, ed. Radek Chlup, Praha: DharmaGaia, s. 177–201.
- Kryl Karel, 1998, *Spisy*, č. 1. *Texty písní*, Praha: Torst.
- Krzyszowski Tomasz P., 1997, *Angels and devils in hell. Elements of axiology in semantics*, Warszawa: Energeia.

- Němec Igor, 1994, *Odras předkřesťanského a křesťanského modelu světa v jazyce*, „Slovo a slovesnost“ 55, č. 4, s. 263–269.
- Nešpor Zdeněk R., 2006, *Děkuji za bolest... Náboženské prvky v české folkové hudbě 60.–80. let*, Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Niebrzegowska-Bartmińska Stanisława, 2010, *Konstitutivní hodnoty polského lidového snáře*, „Slovo a slovesnost“ 71, č. 4, s. 310–316.
- Nohavica Jaromír, 2010, *Chtěl jsem ji zazpívat. Výbor z písňových textů*, Praha: Torst.
- Pajdzińska Anna, 1999, *Metafora pojęciowa w badaniach diachronicznych*, in: *Przeszłość w językowym obrazie świata*, eds. Anna Pajdzińska, Piotr Krzyżanowski, Lublin: Wydawnictwo UMCS, s. 51–65.
- Rejzek Jiří, 2015, *Český etymologický slovník*, Praha: Leda.
- Váňa Zdeněk, 1990, *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha: Panorama.
- Vaňková Irena, 2011, *Přichyl ucho k zemi blíž. Erbenova Kytice a sémiotické principy magického obrazu světa*, in: *Karel Jaromír Erben a úloha paměťových institucí v historických proměnách*, díl 2., eds. Kateřina Piorecká, Ivo Navrátil, Semily: Státní oblastní archiv v Litoměřicích, Státní okresní archiv Semily pro Pekařovu společnost Českého ráje v Turnově, s. 46–65.
- Vaňková Irena, 2016a, *Český obraz duše. Kontexty, konceptualizace, rekonceptualizace*, w: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyki Uniwersytetu Warszawskiego [Aksjosfera duszy, dusza w aksjosferze 1], s. 271–286.
- Vaňková Irena, 2016b, *Lidský život v perspektivě lingvofenomenologie: prostor, projev, prožitek*, in: *Lidský život a každodennost v jazyce a literatuře*, eds. Saicová-Římalová Lucie, Vaňková Irena, Wiendl Jan, Praha: Filozofická fakulta UK, 2016, s. 37–50.
- Vaňková Irena, Nebeská Iva, Saicová-Římalová Lucie, Šlédrová Jasňa, 2005, *Co na srdci, to na jazyku. Kapitoly z kognitivní lingvistiky*, Praha: Karolinum.
- Wierzbicka Anna, 1999, *Duša: soul i mind. Dowody językowe na rzecz etnopsychologii i historii kultury*, in: *Język, umysł, kultura*, ed. Jerzy Bartmiński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 522–544.

Webové zdroje (dostup 14.12.2017)

- <https://cs.wikipedia.org/wiki/Folk> – Folk, in: *Wikipedie, otevřená encyklopedie*.
- <http://www.karelpilhal.cz/desky.php> – Plíhal Karel, osobní webové stránky.
- https://www.youtube.com/watch?v=4qOvd1E_i7I – Jaromír Nohavica, *Nevermore* – nahrávka a komentáře.
- <https://zpevniky.smallhill.cz/zpevnik.php?pisnicka=1112> – Jaroslav Hutka, *Hádala se duše s tělem*, Zpěvníky Smallhill.

“I won’t sell my soul”: The soul as a value – on the ethical profile of the soul in Czech

Summary

The semantic structure of the Czech notion DUŠE (‘SOUL’) comprises a physiological, psychological, social, ethical and spiritual (transcendental) profile. These profiles are very closely interrelated and in most of them the soul is presented as an axiological notion, as a value. The soul represents an existential value (similarly to life): in Czech, one takes an oath “on the soul” (*na mou duši*) or expresses one’s devotion and affection with the phraseme *dal by za někoho duši/život* (‘to give one’s soul/life for someone’). The value aspect of the soul is reflected in language, folklore and belles-lettres; it can also be observed in current survey data from Czech respondents (university students). The study also focuses on Czech lyrics from 1968–1989 written by prominent Czech folk singers and music groups who influenced the cultural and social atmosphere during the period of the so-called normalisation (e.g. Karel Kryl, Spirituál kvintet, etc.). The analysis indicates that in the Czech context the perception of the soul as a value is reflected in two main (i.e. general) profiles: DUŠE₁ (vital soul associated with life) and DUŠE₂ (ethical or spiritual-moral soul, associated with conscience and the concept of good; rooted in the Christian worldview).

Keywords: *duše* ‘soul’, Czech worldview, values, ethical profile, ethnolinguistics.

Přílohy

Příloha 1. Jiří Dědeček, *Dvacet deka duše*

Chtěl jsem si koupit dvacet deka duše,
pár kousků pravdy, litr svědomí,
leč prodavačka odvětila suše:
„Jak jsou ty lidi dneska pitomý...“

Mě ovšem tímto nevyvedla z míry,
řekl jsem: „Dobrá, nic se neděje,
dejte mi tedy za korunu víry,
osminku citu, láhev naděje.“

A ona řekla: „Musíte stát frontu.“
A fronta vedla cik-cak za hory
a potom dál, až někam k horizontu.
A všichni lidi chtěli jenom brambory.

(Dědeček 2002: 125)

Příloha 2. Karel Kryl, *Hlas*

Ten Satan měl líbeznou postavu panny
a nepáchla síra však voněly květy
A v úsměvu něha bez jediné hany
Jen z úst jako hadi mu syčely věty

„Jen nech si svou duši! Ta k ničemu není!
vždyť mnozí i zdarma ji upsali čertu,
však hlas – to je zboží jež dneska se cení
a dobře se platí – to beze všech žertů

Já pro ten tvůj hlas jsem si ohlávku uvil
a stráž mi ho do klece vsadí
A kdybys pak stokrát i andělsky mluvil,
tvůj hlas – tě *zradí!*“

Dnes jako kníže si v paláci žiji
Mám ve stájích koně a v zahradách pávy
Jím ze zlaté mísy a z křišťálu piji
Jen rádio nemám a nesnáším zprávy

Neb kdykoli válkou se o lásce bájí
když slaví se vrazi a obchody s časem,
když svatými slovy se bezpráví hájí
když hlásá se lež – tedy vždycky mým hlasem

Mé lůžko je měkké však propíjím noci
Mám z dýmání bazén a ze zlata ryby
Mám přebytek všeho I pýchy I moci!
Mám v paláci všechno Jen – lidé tu chybí

Dnes podruhé oko mé Satana spatří
Je krásný Byť s úsměvem krysím
Vždyť jemu dnes – s hlasem – i duše má patří
když – na větví – visím...

(Kryl 1998: 168)

Příloha 3. Jaromír Nohavica, *Nevermore*

Seděl jsem za stolem a básně čet
rádio hrálo
vtom slyším tukaní na parapet
tak tiché že se mi možná jen zdálo
zastřený mužský hlas z chodníku
tiše se ptal
Nerad vás ruším pane básníku
ale mohli bychom na chvíli dál?

V předsíni podal mi deštník a plášť
a láhev vína
jako bych někde už viděl tu tvář
byla to tvář na kterou se nezapomíná
v průvanu zhasla mi svíčka
zvenku studený vítr váł
na chodbě na dlaždičkách
za ním černý havran stál

Usedl do křesla a černý pták
sedl mu v klíně
bodlo mě u srdce když spatřil můj zrak
že z podešví mu trčí koňské žíně
Tak nás tu máte jak jste si přál
na lampu padl stín
přes psací stůl když mi vizitku dal
firma Ďábel a Syn

V tolika nocích a v tolika dnech
jsem ho vzýval
volal ho na pomoc když docházel dech
a teď jsem se mu z očí v oči díval
cítil jsem konopnou smyčku

jak mi svírá krk
když ze zářadří vytáhl ceduličku
a dlouhý husí brk

Za kapku krve tě zahrnu vším
co budeš žádat
vidět to co jiní nevidí tě naučím
a slova k slovům v písni skládat
Co za to žádáš? ptal jsem se ptal
jsem jen nuzný tvor
a havran v rohu zakrákal
Never more

Na dlani zaschlou kapku krve mám
a tma je v sále
když přijdou lijáky tak bolí ten šrám
a ono podívej se z okna – prší stále
nešťastně šťastný v půlce života
kymácející se vor
a havran na rameni skřehotá
svoje Never more
Never more

(Nohavica 2010: 144)

Příloha 4. Karel Plíhal, *Tři andělé*

V zahradě pod vrbou smuteční seděli tiše jak pěna
tři andělé – dva byli skuteční, ten třetí byla moje žena,
přisednout neměl jsem odvahu, mlčeli patrně o mně,
duši mám čistou jak podlahu po plese v Národním domě.

Určitě skončili u cifer, sčítajíc všechny mé hříchy,
až si to přebere Lucifer, nejspíš se potrhá smíchy,
obloha zčernala sazemi z komínů vesmírných lodí,
dokud jsou andělé na Zemi, nic zlého se nepříhodaí...

(<http://www.karelplichal.cz/texty.php?text=tri-andele>)

Příloha 5. Marek Eben, *O balonu*

Jsou věci, který člověk nepochopí,
tak třeba například ty rádiové vlny,
ve vzduchu po nich není ani stopy,

a přitom všude kolem je to vlastně plný,
anebo balón: přece když to lítá,
člověk by uvnitř čekal ňáký zařízený,
řekněme vrtuli, co by tam byla skrytá,
jenže v tý kouli nic, ale lautr nic není.

A přitom vzhůru, nese tě to vzhůru,
nedá se to nahmatat ani změřit,
vzhůru, nese tě to vzhůru,
nezbývá nic jiného, nežli věřit,
že když odhodíš všechny pytle s pískem
a nažhavíš všechny hořáky,
vzhůru, že poletíš vzhůru, až nad mraky
vzhůru, že poletíš vzhůru, až nad mraky

A tak má každý balón svoji duši,
duši neviditelnou, co ho nese vzhůru,
dál mi to rozebírat nepřísluší,
na to jsou odborníci nahoře na kůru,
a když má duši balón, mám ji taky,
a ta mi poskytuje jedinečnou šanci,
že kdybych odhodil ty saky-paky,
tak bych se vznášet moh' se stejnou elegancí.

Vzhůru, nese tě to vzhůru...

(Eben 1997: 86)

Příloha 6. *Hádala se duše s tělem*

A když bylo před kostelem, hádala se duše s tělem.
Tělo, tělo, cos' dělalo, o duši jsi nic nedbalo.
Cos' vidělo, to jsi chtělo, na hříchy jsi nevzpomnělo.
Tělo, tělo, tělo hříšné, bývalo jsi v světě pyšné.
Chodilo jsi v stříbře, zlatě, a já ležím v hlíně, blátě.
Chodilo jsi po muzikách, a já ležím v těžkých mukách.
Nedávej mně, duše, viny, bylas' se mnou v každé chvíli.
Byla-li jsem já kdy s tebou, nevládla jsem sama sebou.

(<https://zpevniky.smallhill.cz/zpevník.php?pisnicka=1112>)

Příloha 7. Spirituál kvintet, *Dvě báby*

1. Jak léta jdou, svět pro mě ztrácí glanc,
všichni se rvou a duši dávaj' všanc
a za pár šestáků vás prodaj', věřte mi,
už víc nechci mít domov svůj na zemi!

Refrén:

Čas žádá svý a mně se krátí dech,
když před kaplí tu zpívám na schodech
svou píseň vo nebi, kde bude blaze mi,
už víc nechci mít domov svůj na zemi!

2. Po jmění netoužím, jsme tu jen nakrátko,
i sláva je jak dým, jak prázdný pozlátko,
já koukám do voblak, až anděl kejvne mi,
už víc nechci mít domov svůj na zemi!

3. Říkám „good-bye“ světskýmu veselí,
těm, co si užívaj', nechci lízt do zelí,
jsem hříšná nádoba, však spása kyne mi,
už víc nechci mít domov svůj na zemi!

4. V určenej čas kytara dohraje,
zmlkne můj hlas na cestě do ráje,
o tomhle špacíru noc co noc zdá se mi,
už víc nechci mít domov svůj na zemi!

(SK1: 86)

Příloha 8. Spirituál kvintet, *Co prej bude s mojí duší*

/: Co prej bude s mojí duší, povídaj', :/
co prej bude s mojí duší
když nezpívám, co se sluší,
tak co bude s mojí duší, povídaj'

/: Počkej, jednou zazní ámen, povídaj', :/
počkej, jednou zazní ámen,
bouchnou hroudy, bouchne kámen,
bouchnou hroudy, bude ámen, povídaj

/: Až mi na hrob dají fůru kamenů, :/
ať jich klidně dají fůru,
moje duše vzlítne vzhůru –
přijde den a vzlítne vzhůru – halelu!

(SK1: 80)

Příloha 9. Spirituál kvintet, *Nezaprodám duši svou*

1. Po světě chodím blátem, prachem, kamením.
Mohla bych líp se mít, to dávno vím.
Občas jen kývnout, s proudem plout,
byla bych dávno, dávno za vodou.
Já ale mám svou čest a nezaprodám duši svou.

2. Po světě bloudím křížem krážem, jak se dá,
nevidím cíl a čas už dávno nehlídám.
Pořád mi chybí klidný kout,
v kterém bych mohla spočinout.
Kde ho mám vzít, kam jít,
a nezprodat duši svou.

3. Každý sám na vlastní pěst
náplast hledá na bolest.
Nemusím lítat oblohou,
stačí, když stojím na nohou.
Někdy hůř a někdy líp,
však nemám zač se stydět,
vždyť i v tom blátě, co se brodím,
každá šlápota je vidět,
já ale mám svou čest a nezaprodám duši svou.

4. Častokrát mívám sen,
že někdo bydlí v těle mém,
a když už ztrácím víru svou,
tak že mě drží, drží nad vodou.
Někdy se zdá, že snad,
že někdo tiše šeptá,
ale je noc a tma
a já se bojím zeptat:
„Kdo vlastně jsi, co chceš
a proč konejšíš duši mou,
zrovna duši mou?“

5. Po světě chodím blátem, prachem, kamením.
Však budu líp se mít, to já už vím.
Nemusím kývat, nemusím plout,
stejně budu jednou za vodou.
Teď prostě vím, co chci
a komu svěřím duši svou.

Rozdział 27

Motyw duszy w azerbejdżańskiej literaturze folklorystycznej

Shahla Kazimova

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Elementy dawnych wyznaniowo-obrzędowych tradycji narodów tureckich, w tym Azerów, można prześledzić na podstawie analizy literatury folklorystycznej. Tradycja ustnego przekazywania treści jest bardzo głęboko zakorzeniona w tej kulturze. Twórcą pieśni, opowiadań był *ozan*, bard, poeta. Pieśniarz – zwany *Ozan* w języku Turków oguzyjskich lub *akyn* wśród Turków Azji Środkowej – opowiadał o teraźniejszości, przeszłości i przyszłości, życiu doczesnym i pozagrobowym. W niniejszym tekście autorka skupia się na bohaterskim eposie *Kitab-i Dede Gorgud* (Księga mojego Dziada Gorguda), najciekawszym materiale z punktu widzenia badań wierzeń Turków oguzyjskich. W *Kitab-i Dede Gorgud* widać ślady pozostałości kultury szamańskiej, jak i wpływy późniejszej cywilizacji muzułmańskiej. Analiza poszczególnych opowiadań tego eposu pozwala odtworzyć historię zmian w postrzeganiu wartości egzystencjalnych takich, jak życie i śmierć oraz stosunek człowieka do otaczającej go rzeczywistości, pojęcia dobra i zła, grzechu, obowiązku, sprawiedliwości itd. Ciekawym jest również postrzeganie duszy człowieka.

Słowa kluczowe: dusza, duch, turkijska literatura folklorystyczna, epos, *Kitab-i Dede Gorgud*.

Analiza motywu duszy w azerbejdżańskiej tradycji folklorystycznej nie jest prostym zadaniem. Wynika to z faktu, że dotychczas nie powstało szerokie monograficzne ujęcie tematu. Zdając sobie sprawę z ograniczeń literatury przedmiotu, autorka przedstawia treść motywu „duszy” w azerbejdżańskim folklorze, opierając się na badaniach nad wierzeniami i obrzędowością ludów tureckich¹, gdyż Azerbejdżanie wywodzą się z oguzyjskiej grupy rodziny tureckiej.

W tureckiej literaturze epickiej można spotkać kilka wyrazów o znaczeniu „dusza”. Jednym z nich jest *kut/gut/kot*. W eposie o Oguz Chane/Oguz Kaganie (*Oğuz Kağan*) czytamy: „oddaję tobie swoją głowę, swoją duszę” (w dawnym tureckim: *men senä basumnı **qutumnı** berä men*) (Закирова 2011: 277). Wyraz *kut/qut* miał kilka znaczeń:

- 1) ‘dusza, siła życia, duch’;
- 2) 1. ‘szczęście, dobro, łaska, sukces, powodzenie’; 2. ‘przenośnie: wielkość, dostojność’;
- 3) w religii (zazwyczaj w kontekście buddyzmu): stan błogości (Наделяев i in. [red.] 1969: 471).

We współczesnym języku azerbejdżańskim ten wyraz się nie zachował. Odnajdujemy go w najbliższym do azerbejdżańskiego współczesnym języku tureckim w drugim jego znaczeniu:

- a) ‘siła w instytucji państwowej, autorytet ze względu na działalność lub doświadczenie’;
- b) ‘szczęście’;
- c) ‘w mitologii: dobrobyt, błogosławieństwo boskiego pochodzenia’².

We współczesnym języku tureckim od tego rdzenia pochodzą wyrazy *kutlu* ‘błogosławiony’ oraz *kutsal* ‘święty’.

Brak *kut/qut* w znaczeniu „duszy” łatwo można wytłumaczyć przyjęciem islamu przez wymienione narody. Zarówno interpretacja, jak i słownictwo związane z pojęciem *duszy* kształtowało się w ramach religijnej doktryny islamu.

Wspólnym mianownikiem różnych znaczeń tego wyrazu było to, że wszystkie pojęcia, jakie oznaczał, miały niebiański charakter, pochodziły od boga. Dawni Turcy³ wyobrażali sobie duszę jako substancję, która stanowi przyczynę życia, swego rodzaju embrion, boski charyzmat darowany przez najwyższe bóstwa *tängri*. Na podstawie badań napisów orchońskich⁴ oraz innych przekazów badaczy wnioskują, że w koncepcji religijnej Turków *tängri* był transcendentnym, silnym,

¹ Aby uniknąć skojarzenia wyłącznie z Turcją, autor korzysta z terminu „turecki” dla określenia szerszej grupy ludów tureckich (w języku angielskim odpowiednikiem tego terminu jest *Turkic*, w języku rosyjskim – *тюркский*).

² http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59760d573aeff8.70360552 (dostęp 12.12.2017)

³ W tekście sformułowanie „dawni Turcy” oznacza „dawne ludy tureckie”.

⁴ Zespół zabytków grobowych położonych w dolinie Orchonu, wzniesione ku czci panujących w VIII wieku władców jednego z najstarszych ludów tureckich *Tu-küe*.

wszechpotężnym bogiem. Ingerując w sprawy ziemskie, bóg przekazywał pomyślność, szczęście, charyzmat boski oraz duszę, czyli *kut*. W przypadku władcy uzyskanie *kut/gut* nadawało mu status ziemskiego boga Turków (Tryjarski 1991: 28, 79).

Fakt, że według wierzeń dawnych Turków energia życia pochodziła z nieba, zdaniem autorki tłumaczy skojarzenie ducha i duszy z ptakiem. Na to wskazują dawne turkijskie inskrypcje znad Orhonu, w których wyraz *uč* („latać”, „ulecieć”) występuje jako określenie śmierci dostojników i władców. Badanie pomników grobowych, na których odnaleziono postać ptaka, upewniła naukowców, że dawni Turcy wyobrażali sobie ludzką duszę jako ptaka, który po śmierci człowieka ulatywał do nieba (Tryjarski 1991: 78). W czasach współczesnych ślady tych wyobrażeń widać między innymi w metaforze *ducha* (*ruh*) w języku turekim: „can kuşu”, co możemy przetłumaczyć jako „ptak życia”, „ptak duszy”⁵. Możliwe, że dzięki folklorowi te wyobrażenia o duszy jako ulatującej istocie, przetrwały w świadomości współczesnych Turków, co można wywnioskować na podstawie danych, jakie przedstawił turecki badacz Sedat Örnek w książce *Śmierć w folklorze Anatolii*. Jego respondenci na pytanie, jaka jest dusza, odpowiadali: „jest podobna do oddechu, jest jak dech”, „jest jak sen”, „jest jak pszczoła”, „jest jak gołąb”, „jest jak mucha”, „jest jak motyl albo jak biedronka”, „jest jak ptak”, „nie ma określonego kształtu, jest czymś ulotnym”, itd. (Örnek 1971: 61–62). Tatarska folklorystka İlseyar Zakirova odnajduje w folklorze ludów turkijskich podobne motywy, takie jak „dusza-motyl”, „dusza-mucha”. W kirgiskim eposie „Manas” odnajdujemy stwierdzenie „dusza jak mucha”. W baszkirskim poemacie „Ural-batyr” można spotkać porównanie duszy do motyla, natomiast w tatarskiej bajce „Czerwony Kogut” ludzka dusza jest przedstawiona jako żółta mucha. Gdy człowiek śpi, jego dusza w postaci żółtej muchy wylatuje z niego. Dopiero gdy mucha wlatuje w otwarte usta, człowiek się budzi (Закірова 2011: 278).

W azerbejdżańskich bajkach magicznych również spotykamy motyw duszy-ptaka. W *Bajce o Malikmammadzie* (*Məlikməmməd nağılı*) bohater czterdzieści dni i nocy bezskutecznie walczy w podziemiu z trzema nieśmiertelnymi *diwami*. Dopiero gdy piękne nałożnice zdradzają, że ich dusze są schowane w szkle, Malikmammadowi udaje się unicestwić potwory. Gdy Malikmammad rozbija szkło o ziemię, wylatuje zeń ptak. Prerażone potwory zaklinają, aby bohater nie zabijał ptaka, ponieważ to jest ich dusza. Gdy Melikmammad ścina głowę ptakom, *diwy* umierają i spadają ze swoich tronów. W tym fragmencie widzimy scalenie pojęcia życia i władztwa, czyli omawianego wyżej zjawiska *kut/qut*. Ciekawe jest również to, że dusza olbrzyma znajduje się poza jego ciałem. Ten motyw jest związany z wierzeniami pradawnych ludów, które wierzyły, że chowając duszę, można oszukać śmierć.

Podobnie jak w językach słowiańskich, w których widzimy związek pomiędzy wyrazami oddech/duch/dusza, w językach turkijskich również istniało powiązanie

⁵ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=can+kuşu&guid=TDK.GTS.597cdc6b0793e4.86916701

pojęć oddechu i duszy w słowie *tyn/tin/tun*: *ażun tīnī jīlirdī* ('dusza świata się ogrzała'). Zwrot *tīn uć* (dosłownie: 'odlatywanie tchnienia') oznacza śmierć: *ēr tīnī ućdī* 'mężczyzna oddał ostatnie tchnienie'; *ol anī urup tīnī ućurdī* 'uderzwszy on go zabił' (Наделяев i in. [red.] 1969: 567). Podobnie jak wiele innych ludów dawni Turcy rozumieli, że oddech posiadają wyłącznie żywe istoty, jego brak wskazywał na śmierć, a obecność na istnienie życia, czyli duszy. W słowniku dawnych wyrazów tureckich można znaleźć przykłady tego związku. Na przykład, zwrot *tīn toqir* oznacza 'żywy, żyjący'. W języku azerbejdżańskim to słowo zostało zastąpione przez arabski wyraz *nafs/nafas*. Natomiast w najbardziej zbliżonym do niego języku, czyli tureckim, ten wyraz zachował się w znaczeniu ducha⁶.

W odróżnieniu od współczesnego języka azerbejdżańska literatura epicka zachowała ślady dawnych motywów mitologicznych, w tym wierzeń związanych z duszą. Ze względu na ograniczoną wielkość tekstu zostanie zaprezentowana percepcja duszy w destanie, czyli eposie bohaterskim *Kitab-i Dede Gorgud*⁷ (*Księga mojego Dziada Gorguda*, dalej KDG). Epos jest uważany za skarbiec pamięci kulturowej oguzyjskich Turków, ponieważ kształtował się na przestrzeni kilkuset lat i odzwierciedla pierwotne elementy obyczajowości i wierzeń, jak i różne warstwy zmian. Pierwszy rękopis Księgi został odnaleziony w Królewskiej Bibliotece w Dreźnie na początku XIX w. i wpisany do katalogu z datą XVI w. W 1815 roku niemiecki orientalista F. von Diez przekazał kopię do Berlińskiej Biblioteki oraz jako pierwszy przetłumaczył na język niemiecki i opublikował VIII opowiadanie *Pieśń o tym, jaka Basat zabił Tepe-Gioza*. Włoski turkolog Ettore Rossi odkrył w Bibliotece Watykańskiej drugi rękopis i wydał go w 1952 roku wraz z obszernym wstępem pod tytułem *Drugi Kitab-i Dede Gorgud* (Rossi 1952). Watykański rękopis składa się z sześciu opowiadań. Drezdeński rękopis jest pełniejszy, składa się z wprowadzenia i 12 opowiadań i nosi tytuł *Kitab-i Dədəm Qorqud əla lisan-i taife-i Oğuzan* czyli *Księga mojego Dziada Gorguda w języku plemion Oguzów*. Księga jest napisana językiem zbliżonym do azerbejdżańskiego. Analiza nazw miejscowości też wskazuje na ścisły związek nie tylko z geografą Azerbejdżanu, ale również z Anatolią.

Każde z opowiadań stanowi odrębną historię z zakończoną fabułą i opowiada o bohaterskim wyczynie oguzyjskich wojowników (*bəy, igid*). Ci wojownicy należeli do oguzyjskiej wspólnoty (*Oğuz eli*), na czele której stał silny i mądry władca Bayandur Chan. Wszystkie opowiadania łączy postać Dziada Gorguda, patriarchy Oguzów, mędrca, który nadaje imiona bohaterom, doradza im, podtrzymuje na duchu, określa wartości i ideały moralne. Dziad Gorgud nie jest głównym bohaterem opowiadań. Tytuł księgi może być mylący. Warto pamiętać, że opowiadania nie są o Gorgudzie. On występuje jako pieśniarz, twórca, co znajduje

⁶ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=tin&uid=51740&gu_id=TDK.GTS.59862e524596a2.54101471 (dostęp 22.12.2017)

⁷ W tekście autorka podaje azerbejdżańskie brzmienie imienia *Gorgud*. Wersja *Korgut* występuje w tłumaczeniach na język polski oraz w tureckich źródłach.

swoje odzwierciedlenie w końcowych wersach każdego z opowiadań: „Dziad mój Korgut pieśń tę złożył, słowem wyrzekł, tę bylinę stworzył, on ją ułożył i tak on rzekł” (Żyrmunski, Kononow 2015: 9). W literaturze tematu bada się wątek, czy Gorgud miał historyczny prototyp, czy jest postacią legendarną. Ten aspekt nie jest istotnym elementem problematyki tego artykułu, dlatego nie będę go rozwijała. Jedynie zaznaczę, że Dziad Gorgud reprezentuje typ *ozanów*, *aszuków* czyli pieśniarzy, którzy w tureckich społecznościach byli postrzegani jako wieszcz.

W omawianej przez nas kwestii percepcji duszy ważny jest czas powstania tekstu KDG. Po przyjęciu islamu azerbejdżańska literatura rozwijała się w ramach kultury Bliskiego Wschodu. Koncepcja duszy była przedstawiana zgodnie z muzułmańską filozofią mistyczną (*tasawwuf*). Percepcja duszy przedstawiona w opowiadaniach KDG jest odmienna, wywodzi się z dawnych wierzeń ludowych. Stąd na podstawie analizy tematu duszy w KDG możemy twierdzić, że poszczególne części tekstu musiały się formować znacznie wcześniej, nim zostały uwiecznione na piśmie. Rosyjski filolog, Wiktor Żyrmunski, porównując tekst eposu z innymi pisemnymi i ustnymi źródłami z Azji Środkowej i Anatolii, dochodzi do wniosku, że cykl epickich opowiadań powstał jako zbiór pieśni heroicznych w IX–X wieku w okresie, gdy Oguzowie głównie zasiedlali rejon Syrdarii. Pisz on, że wraz z migracją tych ludów do opowiadań dochodziły kolejne warstwy i nowe postacie. Według Żyrmunskiego podczas wojennej ekspansji Osmanów w XV wieku nastąpiła selekcja i zapis opowiadań. To miało służyć zmitologizowaniu przeszłości, powstaniu pomnika dawnej sławy i potęgi przodków (Жирмунский 1964: 14). Turecki badacz, Orhan Şaik Gökyay, który jako pierwszy w 1938 roku dokonał transliteracji drezdeńskiego rękopisu na alfabet łaciński, również uważa, że zapis opowiadań nastąpił w drugiej połowie XV wieku. Jednak po analizie poszczególnych opowiadań Gökyay dochodzi do wniosku, że najstarsze części tekstu powstały na przestrzeni VI–VIII wieku, czyli przed islamizacją. W późniejszym okresie (IX–XI w.) w trakcie migracji ludów oguzujskich z rejonu Syrdarii na zachód doszły kolejne warstwy, nowe elementy i postacie (Gökyay 2013: 11). Żyrmunski, badając strukturę metryki w tureckiej literaturze epickiej, stwierdza, że w licznych dawnych i nowych zapisach heroicznych bajek ludów tureckich z południowej Syberii można odnaleźć te same podstawowe zasady budowy wiersza, jakie występują w KDG (Жирмунский 1964: 18). To potwierdza teorię o tym, że historia powstania heroicznych pieśni z KDG sięga przed VII wiek. Do najbardziej oryginalnych pieśni należą te, w których jest poruszony temat duszy, ducha i śmierci.

Pieśń o Deli⁸ Domrulu, synu Ducha Godźy

Zanim przejdziemy do analizy V pieśni KDG, zaznaczmy, że w literaturze istnieją rozbieżności w ustaleniu pochodzenia tej historii. Wybitny rosyjski naukowiec Vasilij Bartold, który wniósł ogromny wkład w tłumaczenie i badania nad KDG, oraz jego następcy, między innymi Żyrmunski, uważali, że główny motyw pieśni „życie za życie” został zapożyczony z mitologii greckiej. W Deli Domrulu widziano greckiego Admeta, króla Pherae, a w jego ofiarnej żonie – Alkestis, która z miłości do męża zgodziła się umrzeć, aby mu przedłużyć życie. Nie wszyscy naukowcy z tym się zgadzają, twierdząc, że zarówno motyw, jak i postacie są oryginalne, mają turkijskie pochodzenie (Sadig 2012). Ponieważ nie posiadamy wystarczająco dużo materiału źródłowego dla przeprowadzenia rzetelnej analizy porównawczej, nie będziemy się skupiać na niniejszym zagadnieniu. Jedynie po lekturze tekstu V Pieśni możemy stwierdzić, że widać w niej adaptację pogańskich elementów do realiów islamu (nawiązanie do Allaha i Azraela). Nie można wykluczać zatem, że nawet jeżeli główny motyw został zapożyczony, to jeszcze w trakcie powstania starszych warstw był adaptowany do istniejącego systemu wierzeń ówczesnych Oguzów. Trudno sobie wyobrazić, żeby przez setki lat w ludowej ustnej tradycji przetrwały bez zmian obce elementy, niepasujące do systemu wartości i wierzeń kultywujących je ludów.

Pieśń opowiada o zuchwałym i pewnym siebie siłaczku Deli Domrulu, który sprzeciwia się decyzji Stwórcy, próbuje zwalczyć śmierć. Na początku jest mowa o tym, jak Deli Domrul zbudował most i zmuszał ludzi do odpłatnego korzystania z niego. Ci, którzy nie chcieli przechodzić przez jego most, byli bici i musieli płacić więcej. Domrul robił to z przekonania, że jest najsilniejszy, i nikt nie ośmielił się przystąpić do walki z nim. Pewnego dnia, gdy obok swojego mostu zobaczył grupę płaczących ludzi, zapytał o przyczynę ich smutku. Okazało się, że rodzina oplakuje młodego wojownika, któremu anioł śmierci Azrael na rozkaz boga odebrał życie. Oburzony Deli Domrul rzuca wyzwanie Azraelowi: „Cóż to za człowiek ten wasz Azrael, że sobie tak **zabiera** ludzkie **dusze**? Wszchemogący Boże, jako dowód żeś jest jeden, i że istniejesz, zezwól pojawić się Azraelowi przed moimi oczyma, abym się z nim starł i zmierzył w walce, abym mógł **uratować duszę** dobrego dżygita, aby w przyszłości nie **zabierał dusz** dobrych dżygitów” (Żyrmunski, Kononow 2015: 62). Ten fragment potwierdza, że według wierzeń ludów turkijskich człowiek oraz inne żywe istoty „mają w sobie duchowy pierwiastek decydujący o życiowych funkcjach organizmu i że śmierć jest [...] odejściem tego pierwiastka od ciała” (Tryjarski 1991: 78).

Zirytowany postawą Deli Domrula Bóg rozkazuje Azraelowi odebrać mu **duszę (życie)**. Gdy Azrael nagle pojawia się w domu siłacza, Domrula przeraża widok starca o białej brodzie i przerażających oczach:

⁸ Szalony, zuchwały, chwacki.

⁹ Tu i dalej podkreślone przez SK.

Biada, ktoś ty, okropny starcze? Nie widzieli cię odźwierni, nie zauważyła cię straż. Moje widzące oczy stały się niewidzące. Moje ręce, zdolne (u)trzymać, przestały trzymać [...] O starcze z białą brodą! O starcze o ślepawych¹⁰ oczach! Coś ty za okropny starzec?!

Wypowiedź Deli Domrula doprowadza Azraela do gniewu:

Niegodziwy szaleńcze! Czemu ci się nie podoba, że mam ślepawe (wyłupiate) oczy. Często zabierałem dusze dziewcząt-niewiast o oczach błękitnych. Czemu ci się nie podoba, że broda moja zbieleła? Często zabierałem dusze i białobrodych i czarnobrodych dzygitów. Oto przyczyna, dla której moja broda zbieleła.

Niegodziwy szaleńcze! Chełpiłeś się, mówiąc: Gdyby mi wpadł w ręce czerwono-skrzydły Azrael, zabiłbym go i ocalił z jego rąk **duszę** dobrego dzygita – teraz, szaleńcze przyszedłem zabrać twoją **duszę**; oddasz mi ją, czy staniesz ze mną do walki? (Żyrmunski, Kononow 2015: 63; Hacıyev 2004: 242).

Postać, która się wyłania z powyższego opisu, bardziej pasuje do złego ducha, aniżeli wspomnianego w Koranie *Malaikat Maut* (dosł.: ‘anioł śmierci’). Dawne ludy turkijskie, jak wiele innych ludów, wierzyły, że śmierć następuje przy zezwoleniu bóstwa najwyższego, ale głównie za sprawą złych duchów (Tryjarski 1991: 64, 81, 89). Zwróćmy uwagę, że w pieśni mowa jest o śmierci młodego wojownika, czyli osoby, która nie zmarła śmiercią naturalną, czyli ze starości. Takie przypadki dawni Turcy tłumaczyli tym, że młody człowiek zostaje uśmiercony przez ducha, który porywa lub pożera jego duszę (w omawianym opowiadaniu Domrul mówi do anioła śmierci, że „jak złodziej przechwytujesz duszę”) (Żyrmunski, Kononow 2015: 63). Jednym z takich duchów, według Tatarów Ałtajskich, był *körmes* (Tryjarski 1991: 69). Wyraz *körmes* możemy przetłumaczyć jako ‘niewidzialny’ albo jako ‘ten, którego nie da się zobaczyć’. Jeżeli weźmiemy pod uwagę, że w pieśni jest mowa o przerażających oczach Azraela oraz to, że w sposób niewidzialny przenikał do pomieszczenia, nie możemy wykluczyć, że w pierwotnym wariancie zamiast Azraela występował *körmes* lub inny podobny do niego duch, wysłannik *Erlik-chana*, boga umarłych.

Gdy Domrul dowiedział się, że przed nim stoi Azrael, który „zabiera **dusze** dobrych dzygitów” rzucił mu wyzwanie: „Ja cię zabiję i uratuję życie dobrego dzygita”. Siłacz wziął swój miecz w dłonie i ruszył do ataku na Azraela. Ostatni przemienił się w gołębia i wyfrunął przez okno. Domrul dosiadł konia, wziął swego sokoła na rękę i popędził za ptakiem w nadziei, że go upoluje. Zabiwszy kilka gołębi, zadowolony Domrul wraca do domu. Tuż przed domem Azrael nagle ukazuje się oczom jego wierzchowca. Przestraszony koń zrzuca pana na ziemię. Wtedy Azrael siada na piersi siłacza i zaczyna go dusić. Przerażony Domrul błaga o oszczędzenie jego duszy. Azrael mu odpowiada, że jest jedynie sługą, wykonawcą rozkazów Boga. „Więc duszę daje i duszę odbiera Najwyższy Bóg? [...] Odejdź stąd, ja będę rozmawiał z Najwyższym Bogiem” – mówi Domrul (Żyrmunski,

¹⁰ W innym wydania KDG ten wyraz jest przetłumaczony jako „wyłupiate” (Hacıyev 2004: 242).

Kononow 2015: 63). Przedstawiona scena walki człowieka z aniołem śmierci z jednej strony jest uniwersalna, symbolizuje odwieczną walkę człowieka ze śmiercią, z drugiej strony dostarcza nam ciekawej informacji na temat wyobrażeń duszy po śmierci. Domrul wierzy, że zabijając anioła śmierci, **wyzwoli duszę** dżygita, czyli **odrodzi go**. Mogłoby się wydawać, że nie rozumie istoty śmierci. Jednak wydaje nam się, że ta scena jest pozostałością wierzenia, że dusza, zanim trafi do świata zmarłych, może egzystować przez pewien okres w doczesnym życiu. Przejawem tej świadomości mógł być zdumiewający obcych obserwatorów, powszechnie spotykany na tureckim Wschodzie miłosierny stosunek wobec niektórych zwierząt, nawet psów, które są uważane przez muzułmanów za nieczyste. Polski historyk M. Bałczewski w kontekście średniowiecznego Imperium Osmańskiego określa to jako „osmański humanitaryzm”. Według niego podłożem tego zjawiska „było ogólnie podzielane przekonanie, że zanim dusza ostatecznie opuści po śmierci świat doczesny, musi poprzez reinkarnację wielokrotnie się odrodzić w ciałach innych istot żywych” (Bałczewski 2001: 203).

Dalszy rozwój wydarzeń w *Pieśni* utrwała nas w przekonaniu, że Turcy wiązali śmierć bezpośrednio z utratą duszy, ilustruje również, jaki mieli do niej stosunek. Jak każdy człowiek, Domrul odczuwa lęk przed śmiercią, ale mimo to zachowuje wobec niej stoicką postawę. Jedyne, o co prosi Boga, to aby osobiście zabrał mu duszę. Powstaje pytanie, jaka jest różnica między tym, czy duszę odbiera Bóg, czy Anioł śmierci. Przecież zgodnie z narracją *Pieśni* Azrael jedynie wykonuje rozkaz. Sam Domrul stwierdza, że „duszę oddaje i zabiera Najwyższy Bóg”. Ten wątek utwierdza nas w przekonaniu, że Azrael z KDG nie jest koranicznym *Malaiikat Maut*, lecz zniechodzonemu przez dawnych Turków złym duchem. Dla koczowniczych Turków, którzy musieli egzystować w surowych warunkach stepu i walczyć o przetrwanie, śmierć była zjawiskiem powszechnym. Woleli jednak umrzeć na polu bitwy, w walce z wrogiem, niż w jurcie. „Śmierć w jurcie, a zwłaszcza śmierć ze starości, była wtedy jakby rzeczą wstydliwą i starano się do niej nie dopuścić” (Tryjarski 1991: 65–66). Przypomnijmy, że Azrael dopadł Domrula przy jego domu. Możliwe, że w pierwotnej wersji wojownik prosił Boga o godną śmierć.

W *Pieśni* występuje motyw „życie za życie”, czyli „dusza za duszę”. Domrul wykazuje skrucę i pokorę wobec Boga, za co dostaje szansę uratowania własnej duszy w zamian za inną duszę: „[...] niechaj chwacki Domrul znajdzie inną duszę na miejsce swojej, a jego dusza będzie wolna” (Żyrmunski, Kononow 2015: 64). Bohater najpierw prosi bezskutecznie ojca o oddanie za niego duszy, potem matkę. Gdy oboje rodzice odmawiają, pogodzony z losem prosi o ostatnie spotkanie z ukochaną żoną. Zakochana i wierna żona Domrula nie wyobraża sobie życia bez niego, dlatego przysięga: „Niech mi będzie świadkiem Wszechmogący Bóg, że **dusza moja** będzie ofiarą **za twoją duszę**” (Żyrmunski, Kononow 2015: 65). Gdy Azrael przychodzi po duszę żony, Domrul błaga Boga, żeby zabrał obojgu duszę albo darował im obojgu. Postawa małżonków podoba się Bogu, który decyduje, że zabierze „**tchnienie i dusze**” (Żyrmunski, Kononow 2015: 66) rodzinie Domrula, a młodym da sto czterdzieści lat życia. Jak już zostało zaznaczone,

badacze mają różne opinie w kwestii źródeł motywu „życie za życie”. Naszym zdaniem, niezależnie od fabuły, *Pieśń o Deli Domrulu* odpowiada wierzeniom dawnych Turków o duszy.

Według wierzeń dawnych Turków dusza była życiową energią zapewniającą egzystencję człowieka w doczesnym życiu, mogła odrzucić do innego świata, aby tam kontynuować byt. To oznaczało z kolei, że człowiek przechodził z jednego świata do drugiego. W XI Pieśni KDG, o tym jak Salur Gazan został wzięty do niewoli, znajdziemy ślady tych wizji. W tym opowiadaniu Gazan chan został schwytany i wrzucony do studni. Pewnego dnia żona zarządcy kierowana ciekawością idzie do niego i podejmuje z nim rozmowę jako z żywym człowiekiem należącym już do świata zmarłych:

Kobieta rzekła głośno: „Gazan beju, jak się czujesz? Czy lepsze twoje życie pod ziemią, czy na ziemi? Co teraz, co pijesz, na czym jeździsz?”. Kazan odrzekł: „Kiedy dajecie jadło swoim zmarłym, ja biorę [je] z ich rąk, żwawych spośród waszych zmarłych dosiadam wierzchem, a leniwych prowadzę na wodzy!”. Żona zarządcy rzekła: „Na twoją wiarę, Gazan-beju! Umarła mi siedmioletnia córka; okaż łaskę – nie jeźdź na niej”. Gazan odrzekł: „Wśród waszych zmarłych nie ma żwawszych od niej; ja zawsze na niej jeżdżę!” (Żyrmunski, Kononow 2015: 102).

Jak widać z powyższego fragmentu, dawni Turcy wyobrażali sobie życie pozagrobowe jako kontynuację życia ziemskiego w innym świecie. Naszym zdaniem w tych wyobrażeniach duszy/życia należy szukać przyczyny dwuznaczności późniejszego wyrazu *can*, które oznacza w języku azerbejdżańskim i *duszę*, i *ciało*, oraz zatarcie pojęć *dusza* i *duch* w językach turkijskich (*can* i *ruh*).

Islamizacja spowodowała wyparcie wielu wierzeń z czasów pogańskich. Podobnie jak zmarzliny Ałtaju przechowują przez tysiąclecia kurhany, azerbejdżańska literatura folklorystyczna przechowywała elementy wierzeń przodków. Dziś może ona służyć jako zwierciadło wyobrażeń naszych przodków o otaczającym ich świecie oraz o egzystencjalnych pojęciach, jakimi są dusza i życie ludzkie.

Bibliografia

- Bałczewski Marian, 2001, *Znajomość edukacji Turków osmańskich w Polsce*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Cüncel Türkçe sözlük. Türk dili kurumu (on-line dictionary): http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.59760d573aeff8.70360552 (dostęp 22.12.2017)
- Gökyay Orhan Şaik (red.), 2013, *Dede Korkut Hikayeleri*, İstanbul: Kabaalcı.
- Hacıyev Tofiq, 2004, *Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər*, Baku: Öndər nəşriyyat.
- Örnek Sedat Veyis, 1971, *Anadolu folklorunda ölüm*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Rossi Ettore, 1952, II „*Kitab-i Dede Qorqut*”; *Racconti epico-cavallereschi dei Turchi Oguz, tradotti e annotati con „Facsimile” del ms. Vat. Turco 102*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Təhmasib Məmmədhüseyn, 2010, *Dastanlarımızın bir növü haqqında*, w: *Məmməh-hüseyn Təhmasib. Seçilmiş əsərləri*, red. Məhərrəm Cafarlı, Asif Hacı, Elşən Şükürlü, V 2, Bakı: Mütərcim, s. 275–292.
- Tryjarski Edward, 1991, *Zwyczaje pogrzebowe ludów tureckich na tle ich wierzeń*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Żyrmunski Wiktor, Kononow Andriej (red.), 2015, *Księga Mego Dziada Korkuta*, tłum. Jerzy Lubach, Warszawa: Oficyna Olszynka.
- Жирмунский Виктор, 1964, *Ритмико-синтаксический параллелизм как основа древнетюркского народного эпического стиха*, „Вопросы языкознания”, № 4 (XIII), с. 3–24.
- Закирова Ильсеяр, 2011, *Репрезентация мотива души в тюркской эпической традиции*, „Вестник Чувашского университета”, нр. 1, с. 275–279.
- Наделяев Владимир М., Насилов Дмитрий М., Тенишев Эдхям Р., Шербак Александр М. (red.), 1969, *Древнетюркский словарь*, Ленинград: „Наука”.

The motif of the soul in Azerbaijani folk literature

Summary

Basing on analysis of folk literature, we can distinguish certain elements of religious traditions of Turkic nations, including the Azerbaijanis. Oral tradition is especially well rooted in their culture, and poets and bards (*ozan* in Oghuz Turkic or *akyn* in Central Asia) play a significant role in spreading stories about the present, the past and the future. This chapter focuses on the heroic epic *Kitab-i Dede Gorgud* (The Book of My Grandfather Gorgut), the most important source for analysing the beliefs of Oghuz Turks. The work contains the elements of shamanic culture and displays traces of Islamic influence from a later period. The analysis of particular stories from the epic makes it possible to trace changes in stance towards existential values, such as life and death, good and evil, sin, morals, justice, etc. It is particularly interesting to take a closer look at how the concept of the soul has changed over time.

Keywords: soul, spirit, Turkic folk literature, epic, *Kitab-i Dede Gorgud*.

Rozdział 28

Duše v českých pohádkách a pověstech

Ladislav Janovec

Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Shrnutí

V textu se věnujeme některým aspektům, které se jeví jako charakteristické pro koncept duše v českých folklorních pohádkách a pověstech, ale zároveň do analýzy zahrnujeme některé autorské texty, jež intertextově navazují na folklor. Metodologicky navazujeme na naši předchozí práci věnovanou duši ve folklorních písních a textech. Naším cílem je popis dalšího výseku jazykového obrazu světa duše v českém folkloru.

Klíčová slova: pohádka, pověst, duše, kognitivní lingvistika, folklor, jazykový obraz světa.

28.1. Úvodní metodologické poznámky

V naší studii se věnujeme aspektům konceptu duše, jak je zachycují (a v rámci jazykového světa Čechů formují) české pohádky a pověsti. Primárně se zaměrujeme na texty folklorní, využijeme ale i autorská zpracování původních syžetů, a to z více důvodů. Jednak ani sbírky textů považované za folklorní nejsou prosty obsahových, stylistických a stylizačních zásahů zpracovatelů, jednak – jak jsme již upozorňovali ve studii věnované konceptu otce v českých frazémeh (Janovec 2017) – je ve středoevropském prostoru téměř nemožné najít pevnou hranici mezi folklorními texty původními, texty zlidovělými a adaptovanými na české (venkovské) prostředí, a texty cizími, které ovlivnily formování konceptu zvenčí. Příkladem textů, jež mohly ovlivňovat formování různých konceptů zvenku, jsou knížky lidového čtení. V českém prostředí šlo o prozaické texty, jejichž vydávání souviselo s rozšířením knihtisku v době baroka. Byly určeny lidovému publiku

a často zprostředkovávaly zjednodušené látky světové literatury (Faust, Hamlet apod.), ale šlo i o původní české texty. Sehrály významnou úlohu při formování novověké české písemnosti (srov. např. Vodička a kol. 1967: 151), ale také se podílely na zlidovění mnohých syžetů, jež se dále mohly transformovat do textů lidové či pololidové kultury a posilovat svůj vliv na formování jazykového obrazu světa Čechů (k pojmu jazykový obraz světa srov. Bartmiński 2006).

Mnohé syžety se opakují ve větších či menších obměnách v lidových textech různých regionů a z nich se dostávají (v některých případech i zpětně) do autorské tvorby. Tato intertextová navazování mohou být explicitní, ale i implicitní v závislosti na tom, jak výrazně a otevřeně se autor posttextu k lidové předloze hlásí. Vedle tištěných textů mají značný podíl na formování jazykového obrazu světa i texty vizuální, zejména filmová (případně seriálová) zpracování folklorních pohádek a pověstí, což je pro české kulturní prostředí velice výrazný fenomén.¹ Jde tedy o novější texty,² zejména z druhé poloviny 20. století.

Při analýze jazykového obrazu duše je třeba zdůraznit, že folklorní texty nemohou předat celou škálu aspektů konceptu, ale zachycují pouze jeho určité polohy, jež sloužily potřebám lidových vrstev při utváření slovesnosti. Kromě předpokládaných i dokázaných reliktních mýtů jde nezdědka o transformace motivů biblických a náboženských textů (viz dále), což posilovalo i utváření a prožívání lidové zbožnosti (srov. Janovec 2016). Texty tak mimo jiné sloužily k péči o duši, ke konkrétnějšímu a zřetelnějšímu vnímání posvátného a profánního.

28.2. Duše jako hodnota a ne-hodnota

Celou noc pálili františkáni z Neukirchen čarodějnou knihu. Pálili list po listu. A vždycky když list dohořel, bouchlo to, jako když vystřelí z tisíce děl. A po každé té ráně Honza zaplakal: v tom posvátném ohni hořel celý jeho krásný, divoký a nespoutaný život, všechny jeho špatnosti, všechny jeho cesty a všečen smích, všechny jeho pitky a všechny jeho lásky.

¹ Podle různých neoficiálních zdrojů není země, v níž by vánoční televizní program tvořil takový podíl pohádek jako v České republice. Ke „zlatému fondu“, který divák automaticky o vánočních svátcích očekává (*Tři oříšky pro Popelku*, *Princezna se zlatou hvězdou na čele*, *Pyšná princezna*, *S čerty nejsou žerty*, *Hrátky s čertem* aj., k nimž se navíc řadí ruská pohádka *Mrazík*, výrazně úspěšnější u českých diváků než v zemi svého původu), jsou každý rok uvedeny minimálně dvě pohádky nové, jež vysílá veřejnoprávní televize v *prime time* po hlavních večerních zprávách. V roce 2017 šlo o pohádku *Anděl Páně II*, uvedenou již předtím v kinech, a *Nejlepší přítel*, jež měla premiéru na Boží Hod vánoční a výrazně intertextově navazovala na populární filmové pohádky *S čerty nejsou žerty*, *Hrátky s čertem*, *Čertův švagr* a jejich literární předlohy (pohádky Boženy Němcové).

² Podle české *Wikipedie* pocházejí nejstarší filmové pohádky z roku 1922, ale nejde rozhodně o filmy, jež by byly mezi současnými Čechy známé (*Zlatý klíček*, *O zázračném květu*). Viz https://cs.wikipedia.org/wiki/Seznam_českých_filmových_pohádek.

Vrátil se do Kdyně se sklopenou hlavou. Pokorně prosil šéfa v manufaktuře o práci. Dostal ji, protože šéf nevěděl, jak bezmocný muž před ním stojí.

Příštího dne se Honza rozzlobil na matku, že mu chybí knoflíček u košile.

Od té doby chodil vždycky vzorně upraven. Všechny poslouchal, dřel jako mezek a jednou za rok se jel podívat do Klatov na vojenskou přehlídku. Kromě té přehlídky už ho netěšilo nic.

Ale duši si zachránil, duši, tu ano (Šmíd 1987: 134, zvýraznil L. J.).

Uvedená ukázka pochází ze závěrečné pasáže pověsti *O Janovi Zeleném* z knihy Zdeňka Šmída *Dudáci a vlčí hlavy*³ (Šmíd 1987). Jde o autorské zpracování lidové pověsti z oblasti Chodska (jihozápadní Čechy), která má v českém folkloru mnoho podob. Hlavní postava je muž, který v pohádkách a pověstech tohoto typu většinou žije příkladným, řádným (a zbožným) životem, ovšem v určitou chvíli získává kouzelný předmět, jenž mu může poskytnout nebývalé možnosti, ovšem zároveň je varován, že pokud jej jednou jedinkrát použije, propadne jeho duše peklu. Muž pokušení neodolá a většinou sílu předmětu využije ze zcela banálních důvodů, čímž propadá peklu a jeho život se mění – stává se z něj mocný, obávaný čaroděj. Pověst končí buď jeho zmizením (ďábel si ho odnese do pekla), nebo snahou o dosažení spásy a obelstění ďábla. Tyto do značné míry faustovské paralely poukazují jednak na hodnotu duše vnímanou člověkem, jednak na jednotu těla a duše, jak ukazovaly i folklorní písně (Janovec 2016) – ďábel sice získává povětšinou úpis na duši člověka, ale zároveň s ní si bere i jeho tělo.

Text Z. Šmída přináší jeden z možných závěrů pověsti, je v něm zdůrazněna hodnota duše, byť na rozdíl od folklorních pretextů ironizujícím způsobem. Duše je hodnota, o kterou člověk pečuje, ale zároveň je do protikladu implikována otázka, zda má ten, kdo se kaje a žije příkladně, radost ze života a zda hodnota duše opravdu vyváží odříkání těla⁴ (Šmíd 1987).

Péče o duši se v kontextu pověstí a pohádek jeví jako činnost vázaná na věk člověka. O duši pečuje dítě (období nevinности) a zralí lidé (období života, které charakterizuje zmoudření a zklidnění), zatímco doba života mezi dětstvím a zralostí bývá zaměřena na péči o tělo. S tím pak souvisí i otázka, jak je vnímána duše a její hodnota. Ve starých folklorních textech spolu koexistuje více aspektů, které ovlivňují jejich utváření a spolu s nimi i formování konceptu DUŠE. Kromě každodennosti to je pochopitelně život člověka v náboženském diskurzu po několik staletí, křesťanský pohled na duši a Boha a s nimi spojené projevy lidové zbožnosti, ale také značná znalost *Bible* a církevních textů, minimálně

³ Text byl poprvé vydán v roce 1987.

⁴ Vzhledem k době napsání textu (doba socialismu a druhé desetiletí normalizace) musel text vyznívat v neprospěch sakrálna. Je tedy otázka, zda šlo přímo o záměr autora (i když rovněž ostatní texty pověstí vyznívají jako oslava života), či zda šlo o vnější ovlivňování textu (úplný závěr textu nesouzní plně s vyzněním ostatních pověstí).

ve zprostředkované podobě příběhů, jež se přiblížily lidovému vyprávění.⁵ Tato vrstva, utvářející nepochybně výraznou část jazykového obrazu duše, je doplněna relikty předkřesťanského světa, předkřesťanskými mýty a rituály. Už v nich se setkáváme s určitými formami pokušení, které v křesťanském diskurzu získávají výraznější kontury.

28.3. Pokušení duše

Starší křesťanská tradice pohlíží nepřátelsky na projevy veselí a zábavy, proto samotné pokušení ďáblem může mít více podob. Základem je pochopitelně samotná komunikace s ďáblem, protože jeho slovo má sílu a člověk nebývá dostatečně silný, aby mu odolal. Pokušení ale vyvolává i jakékoliv veselí, karnevaly, různé hry (především kostky a karty) nebo naopak studium zakázaných věd, okultismus a magie. Součástí prostředků pokušení jsou i „termínované“ smlouvy a „dlužní“ úpisy, které člověk s ďáblem uzavírá.

Důležité přitom je, že pokušení vede vždy k nějaké formě zbohatnutí a ke změně perspektivy pohledu na duši. Analyzované texty ukazují, že pokoušený musí dojít k polárnímu přerámcování, tj. z původního schématu DUŠE JE CEN-NOST/HODNOTA ke schématu DUŠE JE BEZCENNÁ VĚC, v jehož rámci se pak strukturují dvě dílčí metaforická subtémata, a to DUŠE JE ZBOŽÍ (SMĚNITELNÁ VĚC) a DUŠE JSOU PENÍZE.

V následující ukázce pokušení je dobře vidět, jak je čertem pokoušený směřován, aby došlo k přerámcování jeho vnímání duše:

Solfernus (směje se): Nebuďte dítě, pane Kabát. S tím ohněm pekelným, to jsou babské tlachy. A duše? Cha cha! Viděl jste někdy duši, pane Kabát? Mohu vám směle říci, že je to mnohem míň než pořádný rybí měchýř – takové pff, nafouknuté nic! Zvážit ji nemůžeš, změřit ji nelze, chutná neslaně, nemastně, nevydává ani vůně, ani smradu⁶ (<https://www.fdb.cz/film/hratky-s-certem/hlasky/8715>).

Dojde-li k přerámcování, ke změně vnímání, je možné již duši zaplatit za zboží i služby nebo ji vyměnit za finanční částku, viz pohádka *Švec a čert* ze sbírký K. J. Erbeny, psané v nářečí:

Bel jedný jeden švec a ten měl takový nózo, že se nemohl svém řemeslem ani veževit ani svy senke vychovat. I dal se teda zapsat čertovi s celó svó krvjó, s ženó i dětma. A dež ož bel zapsané, tož se ho ptá ten čert: „No, co včel za to chceš?“ A švec mo

⁵ V Erbenových pohádkách nalezneme texty, které na pozadí biblického pretextu objasňují vznik světa a člověka, ovšem ve zjednodušené podobě, doplněné o řadu představ a motivů ze života běžného člověka. Rozhodně znalost pretextů ovlivnila vznik pohádek o tom, jak Ježíš Kristus a svatý Petr chodili po světě.

⁶ Ukázka pochází z filmové pohádky *Hrátky s čertem*, která byla natočena podle divadelní hry Jana Drdy v roce 1946.

povídá: „Já řko, dé mně tak moc peněz, co bech sám se mohl vežeřit a vechovat te svy děti.“ (<https://www.lingq.com/cs/lesson/sevc-a-cert-230616/>).

S upsáním duše ďáblu bývá spojován úspěch. O významných architektech, stavitelích, umělcích apod., zejména těch, jejichž práce nebyla zcela srozumitelná lidu, protože zaváděli nové technologie, pracovali rychle a efektivně, vyvolávali údiv, se říkalo, že mají smlouvu s ďáblem, např. Jakub Krčín z Jelčan, významný český rybníkář druhé poloviny 16. století a počátku 17., byl považován za spojence ďábla; v pověstech se říká, že po smrti byla jeho rakev velice lehká, protože si jeho tělo odnesl čert. Podobně měl podle pověstí spolky s ďáblem např. Tycho de Brahe, který v Čechách pobýval, ale také vojevůdce Albrecht z Valdštejna, malíř Matyáš Braun, vynálezce Prokop Diviš a další.

Nedbání na duši souvisí také se „zakázanými vědami“, které představovaly různé okultní vědy a čarodějnictví, ale také zařikávání, lidové léčitelství a uhranutí/uřknutí (srov. české *udělat někomu*), jejichž vykonavatelé, ti „kteří vědí“, se pohybují na samé hranici ztráty duše. Jejich vyčlenění ze společnosti je signalizováno často i místem bydlení – žijí izolovaně od společnosti na kraji vsi, ale ještě spíše na samotě v lese, často jsou stigmatizováni i věkem a vzhledem (spíše půjde o staré lidi, pokud mají co do činění s černou magií, budou spíše oškliví, objevuje se v jejich popisu, že jsou „černí“).

Proniknutí do vědění, které je za hranicí lidského vnímání a zároveň mimo náboženskou doktrínu,⁷ souvisí často s ďáblem a propadnutím peklu, viz i výše citovaná pověst o Janu Zeleném, ale motiv se často objevuje i v jiných textech. V těchto případech lze ovšem duši zachránit, a to zásahy samotného pokoušeného (zevnitř) nebo od jiných lidí (zásahy zvenčí), kteří musí vykonat určité rituály nebo splnit úkoly sakrální i pověrečné povahy. Například umírající čaroděj pověřuje někoho, aby zachránil jeho duši konkrétními úkony, které má vykonat s jeho mrtvým tělem, co mu má vložit do rakve, do hrobu apod.

Co se týče karet a kostek, jde o poměrně častý motiv pohádek i pověstí. Vítězství v těchto hrách je především dílem náhody – jaký počet ok na kostce při hoďu padne, není v zásadě ovlivnitelné jinak než magií, a i při karetních hrách záleží do značné míry na tom, jaké karty hráč získá a které se rozhodne v určité chvíli použít. Hra s ďáblem o duši je neovlivnitelná (nepočítáme-li možnost označených, tzv. „cinknutých“ karet) a lze proti ní postavit jako protihodnotu jakoukoliv výhru, dá se při ní ovšem předpokládat, že ďábel se bude snažit magii využít nebo jinak podvádět⁸ (viz např. v citované filmové pohádce *Hrátky s čertem*

⁷ Ve *Starém zákonu* v knize *Exodus* 22:17 se píše: „Čarodějníci nenecháš naživu“ (<http://www.biblenet.cz>).

⁸ Obraz hry s ďáblem je živý i v současnosti, objevuje se například v textech hardcorové skupiny Znouzecnost: „Bůh a ďábel karty hrál, / hra to byla poctivá, / karet zbejvá už jen pár.“ nebo v písni rockové skupiny Mash *S ďáblem karty hrát*: „Je to jak s ďáblem karty hrát / O svoji duši prokletou a prohrávat“ (<https://www.youtube.com/watch?v=i6IeIWbAYQY>).

hru Martina Kabáta s čertem Solfernem, kde cílem čerta není získat přímo duši vojáka Kabáta, ale jeho kabát, v němž má úpisy princezny a služebné Káči).

O kostkách a jejich ďábelském původu kázal hojně kupříkladu Jan Kapistrán v Čechách v druhé půlce 15. století, za něj se kostky a karty veřejně pálily.⁹ Naopak současný náboženský diskurs tyto hry neztrácuje, pokud nejsou prostředkem výdělku – nejsou hrány o peníze nebo o majetek.

Jedním z mnoha příkladů pokoušení skrze hazardní hry může být ukázka z pověsti z Frýdlantu o ďablově orbě:

Mocný a bohatý byl Bedřich z Bíbrštejna, majitel frýdlantského hradu. Měl rád slávu i peníze a oboje si dokázal bohatě užívat. Divoké pitky a hra v kostky byly na denním pořádku, louče svítily hluboko do noci. Právě za jedné bouřlivé noci se ozvalo boučání na hradní bránu a krátce poté do svícemi ozářené komnaty vstoupil vznešený cizinec. Pan Bedřich ho pozval ke stolu i ke hře. Zpočátku se zdálo, že štěstí přeje domácímu pánovi, pak se ale peníze hromadily před tajemným neznámým. Na to nebyl sebevědomý Bíbrštejn zvyklý, čím víc se snažil obrátit kolo štěstěny, tím hůř se mu dařilo. „Peníze jsem prohrál, zbývá mi už jen ta moje duše,“ vykřikl nazlobeně hradní pán. V očích cizince zablýsklo: „Tak si zahrajeme o tvoji duši, pane!“ Kdyby byl Bíbrštejn strážlivý, asi by na takovou nabídku nikdy nepřistoupil. Ale těžké víno a pokročilá hodina vykonaly své, a tak Bedřich kývl.

Obecně staré církevní texty varují před zábavou a smíchem, protože mohou vést k uvolnění morálky, hříchu a k ztracení duše. Shrnující mravokárné poučení podávají lidové i autorské texty, lze například upozornit na měšťanskou hru *Zrcadlo masopustu*, která odráží různé hříchy, jichž se lidé dopouštějí v době posvátné, místo aby žili tak, jak jim velí náboženství a Bůh – jsou za to trestáni postavou Smrti a jejich duše propadají peklu. S tím souvisí i obraz tance se smrtí nebo ďáblem, který v transformované podobě vidíme například v pohádce *Čert a Káča*, v níž nakonec není Káča potrestána tím, že by za rouhání propadla peklu, ale čert za to, že hádavou Káču odnesl do pekla.

Tabu týkající se zábavy se v náboženském kontextu života pak vztahovalo na některé dny (především svátky), místa (výrazně tabuizovaný byl tanec na hrobech, resp. kostech předků, v kostele a na jiném posvátném místě), běžné činnosti ve sváteční dny (práce, jídlo a pití). To vše mohlo vést ke ztrátě duše, resp. k Božímu trestu. Duše je odsouzena k hrůzám/mukám pekelným, nejčastěji v textech prezentovaných jako utrpení v plamenech či v kotlích ve vroucí vodě nebo oleji.

28.4. Osvobození duše

Duši lze za jistých podmínek z područí pekla vysvobodit. V prvé řadě je třeba vnímání duše vrátit do původního schématu DUŠE JE HODNOTA/CENNOST.

⁹ Za tuto informaci děkujeme Tomáši Havelkovi (osobní sdělení).

Změna systému se projevuje i v lexikálním a frazeologickém fondu jazyka souvisejícím s konceptem svobody. Jde např. o slovesa jako *vyváznout*, *osvobodit se*, *uniknout*, *zachránit se*, *spasit (se)*.

K osvobození může dojít aktivně i pasivně, jak bylo uvedeno už výše. Je třeba porazit nebo přelstít temné síly a navrátit se k rozumu a moudrosti, tedy cenit si své duše a pečovat o ni. Nevysvobozená duše trpí, respektive *tělo nemá v hrobě pokoje* a součástí jeho posmrtného trestu bývá to, že se vracívá na svět jako přízrak/duch děsící ostatní, dokud není vysvobozen. Nároky na statečnost osvoboditele se liší podle závažnosti prohrěšků odsouzeného, mnohdy ale neúspěšný osvoboditel sám zaplatí za svou zbabělost životem, v krajním případě propadá rovněž peklu a stává se dalším strašidlem.¹⁰

28.5. Závěr

Naše pozornost byla věnována pouze démonickým pohádkám a pověstem, v nichž se objevuje jako představitel pokoušení a týrání duše ďábel, resp. čert, protože jde o nejsilnější temnou bytost, která se snaží duši získat. Vzhledem k rozsahu práce zůstaly zatím stranou pohádky s jinými bytostmi, které se snaží získat lidské duše a způsobují jim utrpení, v českém prostředí jsou to především vodníci, spíše ojediněle nebo regionálně i jiné bytosti.

Duše se v textech jeví jako hodnota, které si musí člověk vážit, starat se o ni, aby ji neztratil a nebyl zatracen; zároveň je také pokoušen, aby hodnotu duše popřel. I v případě ztráty duše se pak po jisté době nebo na sklonku života snaží ji získat zpátky, a tím uznává její hodnotu. Schéma DUŠE JE CENNOST se tak táhne všemi texty a ukotvuje tento významový aspekt, respektive konotaci v jazykovém obrazu světa českých mluvčích.

Schéma DUŠE JE CENNOST předkládá ještě další otázku: zda lze považovat lexém *duše* za klíčové slovo české kultury (Wierzbicka 2001). Jak ukazovala i diskuze otevřená po příspěvku, není odpověď na tuto otázku jednoduchá a lehká. Zdá se, že klíčové slovo kultury je závislé na čase, tj. v některých obdobích může nějaký lexém-koncept klíčovým slovem být, a v jiných ne. Rovněž se může jako faktor jevit typ a živost diskurzu, v němž je lexém užíván. Zatímco ještě v 19. století byl v českém kulturním prostředí religiózní diskurz rozhodně silný, v současnosti má slabší pozici. Vedle něj ovšem posilují jiné typy diskurzu, které s lexémem operují – ať už je to ezoterický diskurz, uvažující o duši jinak než klasická náboženství, nebo naopak diskurz ateisticko-skeptický, potírající existenci duše, resp. dokazující její neexistenci. Jejich působení rozhodně není tak významné, aby ovlivnilo pozici slova v jazyce, dá se ovšem předpokládat, že může posílit, to ovšem dokáže až další vývoj jazyka, společnosti a kultury.

¹⁰ K tomu viz například jiné autorské úpravy českých pověstí od Zdeňka Šmída (Šmíd 1983; 1987).

Literatura

- Bartmiński Jerzy, 2006, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Janovec Ladislav, 2016, *Duše v českých folklorních písňových textech*, in: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego [Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej 1], s. 407–416.
- Janovec Ladislav, 2017, *OTEC v české frazeologii*, in: *Svět v obrazech a ve frazeologii / World in pictures and in phraseology*, ed. Ladislav Janovec, Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, s. 437–446.
- Šmíd Zdeněk, 1983, *Strašidla a krásné panny*, Plzeň: Západočeské nakladatelství.
- Šmíd Zdeněk, 1987, *Dudáci a vlčí hlavy*, Plzeň: Západočeské nakladatelství.
- Vaňková Irena, 2007, *Nádoba plná řeči*, Praha: Nakladatelství Karolinum.
- Vaňková Irena, 2016, *Český obraz duše. Kontexty, konceptualizace, rekonceptualizace*, in: *Dusza w oczach świata*, eds. Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego [Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej 1], s. 271–286.
- Vodička Felix a kol., 1967, *Svět literatury I*, Praha: Státní pedagogické nakladatelství.
- Wierzbicka Anna, 2001, *Ponimanie kul'tur cherez posredstvo kliuchevykh slov*. Moskva: Iazyki slavianskoj kul'tury.

Webové zdroje (dostup 5.12.2018)

- <http://www.biblenet.cz> – Bible, dostupné z: Biblenet.cz.
- <https://www.lingq.com/cs/lesson/sevc-a-cert-230616/> – Karel Jaromír Erben, *Ševc a čert*, dostupné z LingQ.
- <https://www.fdb.cz/film/hratky-s-certem/hlasky/8715> – *Hrátky s čertem* (film), dostupné z FDb.cz. (Filmová databáze).
- https://cs.wikipedia.org/wiki/Seznam_českých_filmových_pohádek – *Seznam českých filmových pohádek od roku 1922 až do současnosti*, in: Wikipedie, otevřená encyklopedie.
- <https://www.youtube.com/watch?v=i6IeIWBAYQY> – Znouzecnost, *Žár pozdního léta* (1994), dostupné z Youtube.

The soul in Czech folk fairy tales and legends

Summary

This chapter offers a discussion of certain typical aspects of the concept SOUL in Czech folk fairy tales and legends. It also considers selected literary texts inspired by folk tradition. From the point of view of methodology, the chapter follows the research presented in the previous study about the soul in Czech folk songs. Here, the aim is to describe another part of the linguistic worldview of the concept SOUL in Czech folklore.

Keywords: fairy tale, legend, soul, cognitive linguistics, folklore, linguistic worldview.

Rozdział 29

Душа как предмет этноконфессионального диалога (на материале народных религиозных верований)

Ольга В. Белова

Институт славяноведения РАН, Москва

Резюме

В настоящей главе рассматриваются разные аспекты этноконфессионального диалога славян и евреев, для которого концепт души является во многом основополагающим. Комплекс представлений о наличии или отсутствии души у представителей иной конфессии, о материальном воплощении души и ее качествах, о месте души в системе традиционных культурных ценностей определяется этнокультурными стереотипами и наряду с ними подвергается трансформациям, оставаясь, тем не менее, базовым для формирования народно-религиозной картины мира. Работа основана на материалах полевых исследований в регионах этнокультурных контактов славян и евреев в Восточной Европе.

Ключевые слова: народная религиозность, этнокультурные контакты, восточнославянский фольклор, еврейский фольклор, народные верования, аксиология.

Этой работой¹ мы продолжаем исследование народных представлений о душе и о месте души в традиционной системе ценностей, бытующих в поликонфессиональной среде. Некоторые результаты этого исследования,

¹ Работа выполнена в рамках проекта «Образ человека в языке и культуре славян» (РФФИ, 16-04-00101).

касающиеся взаимодействия славянской и еврейской фольклорных традиций, были представлены в предыдущей публикации о нарративах о посмертном явлении души (Белова 2016).

Продолжая разговор о месте души в системе ценностей традиционного мировоззрения, сосредоточимся на некоторых оценочных аспектах, отразившихся в фольклорных верованиях. Следует отметить, что описываемая здесь модель «диалога» отличается ассиметричностью, поскольку славянский материал превалирует, и представления о душе, атрибутируемые еврейской традиции, воспроизводятся сквозь призму славянской традиции. Такая ситуация характерна для регионов, где прежде имели место этнокультурные контакты славян и евреев, а в настоящее время еврейская традиционная культура стала фактом истории и мы можем оперировать лишь материалами, собранными в прошлом. Однако даже в такой ситуации, когда одна из сторон «диалога» сохраняет молчание, мы можем наблюдать интересные аспекты в трактовке одного из основных концептов народного мировоззрения.

Как и всякое явление окружающего мира душа имеет свою этиологию, что подтверждается редкой легендой об «изобретении» души, записанной в Тамбовской губернии в конце XIX века:

[Сатанаил слепил фигуру по образу Бога, но она не двигалась.]

Как Сатанаил ни ухитрялся, **никак не мог изобрести душу и оживить ею человека**. А Бог только коснулся фигуры, и она стала живым человеком. [...] Бог взял оставшийся кусочек глины, дунул на него – и рядом стало другое существо, во всем подобное первому, только еще белей, еще краше. Взял их Бог за руки, и пошли они с ним в сады райские и запели хвалу Богу (Звонков 1889: 65).

Таким образом, душа, предназначенная для самого совершенного творения Бога, появляется в результате «творческого» соревнования между Богом и его противником Сатанаилом, который почти равен ему по способностям, но не обладает животворящим духом. В предыдущей публикации мы уже подробно рассматривали народные рассказы о посмертном явлении души в виде птицы, насекомого, света, звука, ветра (дуновения) (Белова 2016). То, что душа дается нам именно в ощущениях, прежде всего в движении воздуха, словно вызванного движением птичьего крыла, подтверждается и современными рассказами:

[А никогда не говорили, что душу можно увидеть?] [1:] А-а! Пожалуйста. Мы с мамой это... видели... ну ошшущáли. [2:] Я душу не видела. [1:] Умер от... аварии [...] ну, брат погиб. Ну и где-то вот это... август, и сорок дней прошло. Ну я пришла с работы, обед быў. У нас такой быў кактус, метра два, таки листочки, тут вот стояў [2:] И портрет ягó вон его там висеў. [1:] Да! И вот тада, мы сидим, я гърю, ну вот... и може... свечку запалили. **Ну, може всё-таки душа прилетит, потому что сорок дней, она где-то летает. Всем... посещает места, где быў. Ну можно и сюда прилетела – последний день сороковых. Ну, так поговорили, прихожу сюда, там вот села. И вдруг возле мя уха,**

сразу, як вот, ну такое ощущение, птичка вот крыльями, вот такие звуки воздуха вот. Движение воздуха. [2:] И яно не так, что... а так... от это вот фырканье – «фрр». [1:] Ну да. Вот, как птичка прилетела. [2:] Ну. [1:] А потом гляжу – и кактус, вот бы... стоит возле окна, и вот так вот, зашатался. И опять стало – всё, улетела. Ну, значить, есть. [2:] А я тады говорю: ну что... вот и... душа у ягó. [1:] Да... Нет! не у ягó, она улетела. Сороковой день, она улетала. [...] Да, вот сороковой день быў [...] Гърю, може он... и прилетаў и сюда! Так поговорили, сели. И вдруг вот такая... птица возле уха – раз! – и вот тады... как она крыльями машет, вот такой звук. [Но не видно?] [1:] Не! (1 – Н.Е. Рыхлова, 1953 г.р.; 2 – М.Ф. Рыхлова, 1922 г.р., д. Амосенки Россонского р-на Витебской обл., зап. А. Мороз, Н. Петров, 2015).

Подобные свидетельства еще раз подтверждают устойчивость представлений о душе-птице, бытующих в славянской традиции – являющуюся в птичьем облике душу можно не только видеть, но и слышать:

Памінаюць на дзевяты дзень, на саракавы, як год пройдзе. Ну, а так ужо – на Троіцу, Радуніцу. Дзяды правілі. **А як чалавек памрэ, тады да сарака дзён птушка усё спявае і спявае ў садзе, ці на акне, кукуюць зязюлі – гэта душа прылятае** (Е.Т. Гавриленко, 1926 г. р., д. Озерная Россонского р-на Витебской обл.; зап. В. Лобач, 1998).

При этом душа, способная вызывать ощущения у окружающих, сама лишена органов чувств, что следует из украинской загадки «Без носа, без зубов, без тела – а все живе [Душа]» /Ущицкий уезд, Подолія/ (Чубинский 1995, кн. 2: 211), в которой душа представляется живым «организмом», не нуждающимся, тем не менее, в телесной оболочке. Однако этот «организм», подобно человеческому, может пребывать в различных состояниях, в частности болеть, о чем свидетельствует узаконенное положение о «болезни души» (так в уставных актах именовался запой): по существовавшему в России уставу купеческой гильдии, подписанному Александром I в 1807 году, всякий российский купец имел право на ежегодный отпуск по «болезни души»; разрешалась «малая» (длительностью две недели) и «большая» (сроком месяц) «болезнь души».

При этом «бестелесная» душа обладает физическими свойствами, например весом. Об этом говорят, во-первых, поверья о том, что на свете душу будут взвешивать, чтобы определить ее будущую судьбу:

Душу после смерти будут вешать. Она пройдет 24 тыс<ячи> ступеней, на каждой ее будут вешать – кто перетянет, бесовское или божественное /Верхокамье/ (Богданов, Пушкин 2013: 202).

Во-вторых, о «весомости» души свидетельствуют былички о встрече человека с блуждающей душой умершего (интересно при этом, что душа сама себя осознает как «мертвую»; вероятно, в приводимом ниже примере мы имеем контаминацию двух мотивов – посмертное явление души в течение

40 дней и встреча человека с демоническим существом, которое обладает такой тяжестью, что кони не могут тащить повозку):

Я знаю, говорили, что, говорят, что, гъть, вот помрётъ человек, и **ходит душа до сорока дней**. Едетъ мужчына на коні. Так, **села, гърит, баба на колёсы и конь етый не можетъ потянуть и царп-царп**. Да, а инá гъвóрит... «Что ты?», – на коня этый... хозяин. **А инá гъвóрит: «Месец светить, а живые, – гърит, – з мёртвым ездють»**. Баба ишла, и конь ехаў, и инá села подъезжать. Дак гъвóрит: «Живый з мёртвым ездить» (Н.П. Яковлева, 1927 г.р., д. Лобковичи Кричевского р-на Могилевской обл.; зап. О. Белова, Е. Боганева, 2014).

Если же речь заходит о видимых ипостасях души, то в первую очередь показателем «жизни» души становится свет (сияние). Именно на этом соотношении во многом базируется один из основных образов народной космологии – представление о звездах как о душах людей.

[Звезды] одне светят ярко, другие темные. Звезды – это души людей.

Души людей праведных блестят ярко, души грешников – тускло. Если звезда покатится – умирает душа /Алтай – Бухтарминский край/ (Власова 2012: 391).

В приведенном выше примере яркость света звезд зависит от того, какие души звезды воплощают – праведные или грешные. Не менее интересно замечание о том, что падение звезды с неба означает смерть души (здесь душа выступает полным синонимом человека, ср. рус. *посчитать по душам*, *их в семье пять душ* и т. п.). Таким образом, народная аксиология, оценивая душу как нечто материальное и видимое и приравнивая ее (на языковом уровне) к человеку, выдвигает, казалось бы, парадоксальный тезис о смертности души. Вот как выражена эта идея в одном современном рассказе:

[Как вы считаете, душа у человека есть?] Есть. У каждого своя. Но, если человек умирает – и душа умирает. Я против вечной души. [Куда она девается?] Куда? Куда ей девается?... Ишь вы, как подготовлены – куда она девается? Ну как вот – бульбина сгнила, её съедобные свойства исчезли – куда они исчезли? Уже её нельзя ни сварить, ни съесть – вот так. Куда девается? [Где она находится, пока человек жив?] Умирает... Ааа, ну, в человеке. Вот в том-то и дело – когда он живёт, у него душа да, у каждого человека своя. И чем он лучше воспитан... не, чем у него семья была лучше, мать, отец – тем он... и душой добрее. Я за таких людей, которые... добрые. Но их мало сейчас (Александр Игнатьевич, 1931 г.р., д. Большие Щербиничи Злынковского р-на Брянской обл.; зап. А. Гудкова, М. Лепехин, 2016).

Другой комплекс поверий, в которых души предстают как материальные единицы, также связан с областью народной астрономии. Мы имеем в виду поверья, согласно которым на том свете души просеивают сквозь сито, определяя их последующую участь. Так, в окрестностях Слуцка и Гомеля зафиксированы представления о том, что созвездие Плеяд – это сито, сквозь которое ангелы просеивают души, отделяя грешные от праведных (ср. пред-

ставления поляков и литовцев о Плеядах как о сите Бога, Богородицы и Трех королей, см. Авілін 2015: 80). «Дорогой душ» представляется и Млечный путь: по этой дороге души умерших шествуют на небо (Холмская Русь), это дорога праведных душ в рай (Подолия), *droga dusz, droga dusz umarłych*, по которой души летят в виде птиц (Польша). На Тамбовщине Млечный путь называли также *путь мытарств* – «потому что каждая душа проходит по нему 20 мытарств»; ср. одно из болгарских названий Млечного пути – *път на грешниците* («путь грешников»), подробнее см. Белова 2004: 264.

Таким образом, души локализуются в верхнем мире, а звезды и созвездия представляют собой, с одной стороны, их видимое воплощение, а с другой – своего рода канал для транспортировки душ между двумя мирами. Однако, согласно поверьям украинцев Киевской губернии и болгар Юга России, существует и «земное хранилище» душ умерших: это «дом Давида» в Иерусалиме или на земле, окруженной со всех сторон морем; души будут пребывать там до Страшного суда (основные мотивы легенды о «доме Давида» см. Belova 2003: 86). Получается, что душа, хотя и расстается с телом, продолжает пребывать в том же пространстве, что и при жизни человека.

Однако вернемся к этапу «рождения» души. Будучи однажды сотворенной субстанцией, до момента вселения в тело человека, душа пребывает вне материального мира. По поверьям русских, душа дается человеку в утробе матери ранее появления на свет Божий. Стараясь оправдать забеременевшую девушку, иной раз говорят полушутливо-полусерьезно: «Не душу сгубила, по душу сходила!» /Иркутская губ./ (Власова 2012: 394); или же душу приносит ангел и вкладывает в ребенка во второй половине беременности /Ярославская губ./ (Власова 2012: 417). По представлениям старообрядцев Верхотамья, душа появляется у человека тогда, когда «ангела определяют по крещении» (Богданов, Пушкин 2013: 199).

В связи с представлением о том, что душа дается человеку при крещении, любопытно отметить свидетельство из Подкарпатского воеводства о «проклятых» душах детей, умерших до крещения (хотя вполне возможно, что трактовка инспирирована формулировкой вопроса собирателя):

[Co się dzieje z duszami dzieci, które nie były ochrzczone? Dzieje się coś z nimi?] To znaczy nasza wiara mówi, że, że one, że one potępione są. Dlatego stara się każdy ochrzcić, ochrzcić, nawet jak się dziecko nieżywe urodzi, żeby ochrzcić, żeby zmyć ten grzech pierworodny, żeby [niewyraźnie] dziecko nie pokutowało (TN UMCS 1669, Jadwiga Kuriańczyk, Krasieczyn, gm. Krasieczyn, pow. Przemyśl, 2009).

Изначально душа чиста и безгрешна. Широко известно поверье о том, что дети в возрасте до семи или до двенадцати лет могут видеть сакральных персонажей (Бога, Божью Матерь) или приходящие в этот мир души мертвых именно потому, что они негрешные (души их без греха). Взрослым же, чьи душиотягчены грехами, такое видение не под силу и нужно прибегать к специальным средствам: «Ребенку покажется, а взрослым надо через хомут

смотреть» (ААГ – <http://folk.polarstarspb.ru/node/5252/interview>; Е.Д. Иванова, 1914 г.р., Ф.М. Гордеева, 1921 г.р., д. Пашозеро Тихвинского р-на Ленинградской обл.; зап. С. Леонтьева, А. Филиппова, А. Складчикова, 1998).

Однако понятие безгрешности (или точнее – праведности) применимо и к душам взрослых людей. Интересно, что этот оценочный аспект связан с аспектом гендерным, а степень праведности души оценивается количеством в ней «чистого» духа и телесного элемента:

Душа мужчины праведная, ее дал сам Бог, а душа женщины неправедная, она – примесь к душе мужчины. Бог сделал Адама и вдунул ему душу от себя, потому она и праведная. Еву Бог сделал из Адамовой кости и его тела, значит, в ней половина души Адамовой, а половина – от Бога /Иркутская губ./ (Власова 2012: 394).

На другом конце оценочной шкалы находится душа «чужого» – ино-родца или иноверца (если наличие у них души признается, что происходит далеко не всегда – стереотипное представление о том, что «чужаки», подобно животным, лишены души, является общим местом народной антропологии, см. Белова 2005: 48–50). Душа «чужого» однозначно «темная», «поганая», «греховная»:

Душа во всяком человеке, какой бы он ни был народности, одинакова, но при этом христианская душа светлая, все остальные – темные /Владимирская губ./ (Быт 1993: 145).

У турок и евреев души не признают. «Это – псы; от них псиной и пахнет». Другие же признают в них душу, но называют ее поганой /Вологодская губ./ (Иваницкий 1890: 118).

В том, что у иноверцев нет «человеческой» души, уверены даже демонологические персонажи. Так, быличка, записанная в Закарпатье, повествует о том, как еврей, заночевавший в лесу, предусмотрительно перекрестился перед сном, и его не прихватила с собой загадочная ночная «свадьба»; поезде-жане заметили: «Хрэст божый, а тулуб [тело] порожний» (то есть демоны опознали в еврее «бездушное» существо), но не посмели тронуть еврея, его спас крест, которого боится нечистая сила (Белова 2005: 141).

Мы уже рассматривали специфическую лексику из области народного христианства, которой в славянских лингвокультурных традициях обозначается кончина инородца или иноверца: согласно положению иноверных на аксиологической шкале народно-религиозной ментальности, они не могут «умереть», подобно православным или католикам, их смерть обозначается сниженной лексикой, например, укр. *жид ізгіб, іздох*; бел. *на яўрэў кажуть здохла* (Белова 2005: 49). Передавая идею о том, «умирают» только католики, польская народная традиция так описывает смерть еврея: *uświerknął, tyrk(ł), uświrk(ł), kojfnął* (Świętek 1893: 547; Jaskłowski 1904: 177). Каждый из этих терминов может стать объектом этнолингвистического

анализа; мы же выделим последний из них, явно восходящий к глаголу *kojfen* (идиш – «покупать»). Так стереотипное представление о еврее-торговце, который все время что-то продает и покупает, причудливо вписывается в контекст представлений о смерти: еврей совершает последнюю в своей жизни «покупку» (*kojfnqł* здесь в смысле «напокупался»; за консультацию благодарю коллегу Александру Полян).

Соответственно, исход души инородца или иноверца представляется во вполне «демонических» тонах (приводимый ниже пример вполне может быть ироничным пересказом еврейского нарратива о приходе ангела смерти, подкрепленным инвертированным восприятием «чужой» погребальной культуры). Украинская байка описывает, как «три чорты берут жидову душу» (рассказ ведется как бы от лица еврея): «мое татички», когда умирал, был счастлив, что за его «душичкой» пришли три «ангелы»: «з ріжком» – он гладил умирающего под бородой, «щоби борше вмирали»; «з мішком» – ждал, чтобы душу в мешок забрать; третий же смотрел на губы, чтоб увидеть душу; они забрали душу, полетели на грушу отдохнуть; вывернуло с корнем грушу, когда ангел хотел мешок поправить; когда кинули душу на небо, было слышно «гур-гур!» («Жите і слово» 1894: 354–355).

Возвращаясь к проблеме грешности души, отметим, что именно грешная душа может оставлять видимый след, и эта «материя» оказывается пригодной для совершения магических практик. Об этом повествует легенда-сказка, записанная в 2014 году в Черикове (Могилевская область, Республика Беларусь). В этом пространным нарративе речь идет о том, как бедняк, обиженный богатым братом, по совету Иисуса Христа берет кусок черного хлеба и идет на тот свет к чертям, чтобы в обмен на этот хлеб получить от них три кружки пены из котла, где варятся грешные души; полученная пена на этом свете превращается в золотые монеты; завистливый богатый брат пытается повторить эксперимент, несет к чертям белый хлеб, но они не принимают его дара и бросают богача в котел.

Раньше жили люди богатые и бедные. Очень бедные были люди, ой-ёй-ёй. А которые богатые. И вот богатый, там уже отдавал ти дочкү там, ти кого ужо. И этый... а яго не позвал. Бедного. [...] Ну и брат, говоря, подумал-подумал. «У брата ж, этое, свадьба. Пойду и я». Ну пир там, ти, можа, не свадьба. Ну, пир. Яны ж, богачи, собирали піры хорошие. Ну вот, богатый этый. Пошёл туды и взял хлеба кусочек так... так и надо ужо. Ну, что же ён взял там хлеба кусочек своего. А раньше хлеб был же пушный. У кого трохи, и хороший, а у кого из мякины. Из чёрныя з гречки. Вот... з мякины пякут, ой, а ён аж рассыпается. Это ужо, и я ужо кушала. Это в то время. Ну, дак этый, ён взял кусочек этый хлеба. Ну и приходя к яму и положил на стол. А ён глядь, говоря: «Ты что сюды пришёў? Что ты принёс? Что ты принёс? Забирай же этый хлеб к чертям. И убирайся». И ён взял этый хлеб и пошёў назад. Вышел. Смутный же такий. И к яму чяловок навстречу. Ну, конечно, ж ужо. Иисус Христос же. И тады говоря: «Что ты такий смутный?» – «А, – говоря, – так и так. Пошёў я к брату,

он меня не пригласил, а я сам пошёл. Хлеба во понёс, дак ён меня послал з хлебом з ёстным к чёрту». Ён говорі: «Ладно. Иди. Бяри этый хлеб и иди. Иди, – говоря, – во, иди и иди. А потом три шажни шагни задом назад. Три шага шагни. И тады уходи туды. И вот тябе встретут черти. И ты ничёго им не говори плохого такого. Яны будуть... Да, отдай йим этый хлеб. **Яны будут тябе цану́ давать, якую хочешь за этый хлеб. Но ты ничёго не бяри. Ты не бяри, а тока возьми у йих три кружки пены. Тый пены, что яны души варють. Черти. Души дак, вот этой пены**». И этый чяловек пошёу беднький, этый. Так сделал, три шажни задом дал. Это, три шага назад. Точно – перед йим дом. И ён заходя. А чяртей, говоря, кругом уже яго много-много. И кйдаются, бегают. А ён, а ён говоря: «Я пришёу к вам, во, принёс хлеб». И йим это... положил этый хлеб. И яны говоря, все-все уже за этот хлеб рады и всё. И говорит этый: «Что ж тябе заплатить? Мы тое и тое даём». А ён говорит: «Мне ничего не надо. Дайте мне тока эта, пены з вашего котла. Три этих... черпачки». Ну, яны всё пропредлагали другое, но потом дали. И ён настёял, и яны дали. И ён этия пены взял и пошёл назад. Пошёл назад, приходя домой этый... Приходя домой и ти там у яго что. Мяшок який был, нешто. Что он покуда домой дошёл, дак у яго денег мех [мешок]. И ён як через порог переступиу, так... Ну это просто было ўсё это подделано, это же ужо так ужо. И ён як через порог этое... чуть перелез, так брызз. Сам повалился через порог, и грошей этих стока посыпалось. А жёнка бяжит да говоря: «Ты что, напился уже у брата? Напился?» Жёнка же ўсё сидела во дворе, зная, что ён пошёу к брату. А ён говоря: «Да, напился. Во, ходи-ка ты сюды». Глядь – ай да! А [...] этый Иисус Христос сказал: «Ты придёшь домой, а тады к брату иди и бяри – раньше были <...> як это... гарнец. Это была вот такая кадушечка небольшая, наверно, может, литрочки два, ти полторы – гарнец. [...] Кадушечка, деланная, небольшая. А ён сказал «гарнец» [...] Жито мерили ёю. [...] «Дак, – говоря, – возьми эту и иди к яму скажи. Не, попроси у яго эту». И ён пришёу и говорит: «Дай мне...» [...] Говоря, а ён говоря: «На что тябе...» [...] А ён говоря: «Деньги. Гроши померить». Ён говоря: «Ой, дурак. Тябе у... даже нема ничёго, а то гроши мерять. Ха-ха-ха». Ён говоря: «Дай. Брат, дай мне. Не пожалей, дай мне. Я тока померяю, я тябе назад принясу». И ён яму взял, ну дал: «На». Ну, ён пришёу домой, там померял, и тады у каждой... Так, обручи ж на ём набиты. Ну кадушка такая. [...] Ён тоже яму так сказал: «Через... за кажный этый обруч по копейке там по этой поторкай, поторкай. И тады назад отняси». Ну ён яму так поторкал. И назад понёс. И ён глядь: «А откуда это у тябе?» Яго заело. «Что это у тябе? А это... откуда у тебя столько денег?» Ну, ён взял да и рассказал, так и так. И ён говоря: «Баба, давай мне хлеба. Белого, не то что чёрного. Сейчас пойду к чертям. И принясу этый». И этый, ну, ён своего хлеба взял и пошёл так сделал. Три шага... ён яму всё рассказал. И говоря: «Я... этый... просил, яны мне говоря, всяго давали, но я ничёго. Сказали мне, три этих... пены этой. И ён так». Яны яму и то́го и то́го дають, а ён говоря: «Нет. Не, мне тока дайти этих три, этих три кружечки этого, пены». Яны говорят: «Ходи. Подставляй свою... [...] Подставляй сейчас, тябе нальём». И ён встал задом, а яны яго – чу-жих! – перевернули ў тую, ято варят души этие. Ў котёл. «Вот тябе, говорят, за то, что ты заслужил». [...] [Это была пена из того котла где души варятся?] Да, это черти варют души, которые попадаютсь... которые

ж, говорят, к Богу, а которые же к чёрту, Господи, прости! Нельзя и поминать дома. [Из той пены получились гроши?] Да. Покуда ён дошёл домой, получился столько, что ён перевалился через порог и повалился (М.И. Афанасьева, 1922 г.р.; зап. Е. Боганева, Н. Петров, Н. Савина, 2014).

Существует поверье, что душа помещается в сердце, а после кончины человека исходит из рта /Вологодская губ./ (Иваницкий 1890: 118); в некоторых локальных традициях полагают, что в виде белой пенки на губах можно видеть душу, покидающую тело в момент смерти человека:

[Jak jej matka umierała] pienka bieleńka na hubach, kropoczki – musyt', to duch wychodył [женщина, 1928 г.р., д. Старый Корнин, повят Бельск-Подляски (ныне – Гайнувский) Подляского воеводства, зап. А. Гура, 1993).

Таким образом, мы подошли к вопросу о том, как соотносится душа с пространством человеческого тела, где она локализуется и есть ли среди этих локусов особо значимые. Представления славян о локализации души в теле человека уже обобщены Светланой М. Толстой: душа помещается в левой стороне тела, в голове, в мозгу, в горле, в груди, в сердце, в животе, в желудке, в костях, в крови; у мужчины душа около сердца, у женщины – в животе (Толстая 1999: 163).

Терминологически (лексемой *душа* и ее производными) в разных локальных традициях отмечены сердце, шея и грудь человека. По свидетельствам из Новгородской, Петербургской и Смоленской губерний, сердце отождествляется с душой или именуется душой (Власова 2012: 417). Согласно поверьям украинцев, душа располагается в ямке на шее (*душка*) (Гнатюк 1912: 322). По легенде, записанной в Тихвинском районе Ленинградской области, муха села на грудь (*на душу*) распятого Христа, палачам показалось, что это гвоздь, и они прекратили мучения:

[1:] Ёго казнили... [2:] Прибили... [1:] Я так, доченьки, слышала. Что ён... ён так и прикованный в церквё. Руки к кресту... Прикованный, прикованный. [2:] Гвоздём руки так... прикованный. [1:] Да, прикованный гвоздём. [2:] Ножки приколочены, кровь бежит к рукам. [1:] А это-то села муха. А тем неверным показалось, что это гвоздь закованный. [2:] **На пуп села муха.** [1:] **Не на пуп, а на душу. На какой на пуп – де тут села?! На душу села!** А муха присела, дак тем показалось, что гвоздь! Вот там названо – «Исус Христос». Христос воскрес! Пятун запел в час ночи, а Христос этот оживел (ААГ – <http://folk.polarstarspb.ru/node/5252/interview>; 1 – Ф.М. Гордеева, 1921 г.р., 2 – Е.Д. Иванова, 1914 г.р., д. Пашозеро; зап. С. Леонтьева, А. Филиппова, А. Складчикова, 1998).

Еще один «локус», значимый в контексте этноконфессиональных представлений о теле и душе, это мизинец левой руки. Согласно поверью карпатских украинцев, душа человека находится в голове, в сердце, в легких, в печенке, во всем теле, а у *опиря* (вредоносного колдуна – О.Б.) в мизинном пальце левой руки; если утратит этот палец, он тут же умрет, потому что

душа сразу выйдет из тела (Гнатюк 1912: 306). Это поверье можно сравнить с поверьем польских евреев – через мизинец выходит из тела жертвы *диббук* – демонический персонаж, вселяющийся в человека и управляющий его волей и разумом (Белова 2005: 223; Lilientalowa 1898: 282; Lilientalowa 1904: 105). Возможно, сходство этих поверий обусловлено контактами славянской и еврейской народной культуры, традиционно активными в области народной демонологии и магии в регионах этнокультурных контактов.

Следующий пример также может свидетельствовать о пересечении культурных традиций. По поверьям, зафиксированным в карпатском регионе, в глазах человека (а точнее, в зрачке), отражается или находится душа человека. В зрачке можно видеть «человечка» (номинационная модель «зрачок – человек» регионально распространена в славянском мире (см. специальную работу Ясинская 2016), и этот человек есть душа.

Про чоловічка в оці (здрічок, здрак) каже дехто, що се душа. Є люди, що дивлячись другому в очі, можуть того чоловічка з'їсти, а тоді чоловік тяжко занедужає, а – не рагований – може й зі світа піти (Гнатюк 1912: 324).

Тот чоловічок у оці, то душа того самого чоловіка... Інші кажуть: там пробуває ангель-хранитель того чоловіка (Гнатюк 1912: 307).

Аналогичное поверье было распространено среди польских евреев: «человечки» в зрачках – это душа человека (Lilientalowa 1904: 105).

Представление о «человечке»-душе, отражающейся в зрачке, можно соотнести с поверьями, согласно которым душа предстает в виде маленького человека или ребенка. Украинцы Холмской Руси представляли душу маленьким ребенком, а в Харьковском уезде считали, что душа – это маленький человек с чистым и прозрачным телом (Чубинський 1995, кн. 1: 158). Сходное поверье было записано в Витебской области Белоруссии:

Душа – гэта маленькі чалавек. Калі чалавек памірае, то яна застаецца на зямлі і ходзіць, але людзям не паказваецца (П.И. Иванов, 1916 г.р., д. Заборье Россонского р-на Витебской обл.; зап. В. Лобач, 1998).

Приведем еще один пример, показывающий, как в народных верованиях совмещаются представления об орнитоморфном образе души и о связи души со зрением. В рассказе об обмирании (летаргическом сне) героиня на том свете видит слепых птичек, которые в полете ударяются о деревья, – это души некрещеных детей (ААГ – <http://folk.polarstarspb.ru/node/4184/interview>; Т.П. Бойцева, 1928 г.р., д. Стоговые Лодейнопольского р-на Ленинградской обл.; зап. К. Маслинский, А. Берковский, Д. Баршевич, В. Григорьева, 1999). Души некрещеных детей слепы или же именуются «темными», пребывают в темноте так же, как души иноверцев; ср. распространенное у белорусов и поляков поверье, что для душ евреев и некрещеных детей на том свете существует отдельное место (темная пещера или пропасть) (подробнее см. Белова 2005: 50; Богданов 2012: 221–222). Но душа иноверца

все-таки может получить свою долю света в ином мире, и в этом ему может помочь православный. По поверью из Закарпатья, еврей, который на этом свете «был с русинкой», обеспечен на том свете светом (ему до Страшного суда светит свеча, которая горела возле ее правого плеча после ее кончины); остальные евреи на том свете сидят в потемках (Гнатюк 1912: 260).

В завершении темы «душа – зрение» отметим, что, по поверьям украинцев Закарпатья, после смерти душа выходит через глаза, когда умирающий последний раз моргнет /Снятинский повет/ (Гнатюк 1912: 305).

Еще один комплекс поверий, где причудливо сходятся славянская и еврейская традиции, это представление о множественности душ, а точнее о двоедушии.

По представлениям евреев, фиксировавшимся на рубеже XIX–XX веков повсеместно в Польше, в будний день еврей имеет одну душу, а в субботу и в праздники – две (Lilientalowa 1900: 644). Это поверье, мотивированное идеей о том, что в праздничные (или иные «святые» дни) среди людей могут незримо присутствовать представители сакрального мира, своеобразно интерпретировано соседями-славянами: например, в Закарпатье полагали, что особенно много двоедушников было среди евреев (Белова 2005: 49). Отношение же к людям с двумя душами в славянской традиции маркировано резко отрицательно. У украинцев и поляков бытует представление о двоедушниках (людях, имеющих не только человеческую, но и демоническую душу): после смерти двоедушника его вторая душа не умирает (равно как не истлевает его второе сердце) и он продолжает вредить людям (Левкиевская, Плотникова 1999: 30; Гнатюк 1912: 219). Столь же настороженное отношение проявляется к беременной женщине, которая считается носительницей двух душ:

В период беременности **женщина носит две души свою душу и душу ребенка.**

Беременная женщина божится-клянется:

– Не сгублю я свою душу, ить я об двух душах.../Иркутская губ./ (Власова 2012: 394).

Беременная может невольно нанести вред окружающим – сглазить, навести порчу; в результате в системе народной аксиологии она находится в одном «поле» с вредоносными колдунами и демонологическими персонажами (Гнатюк 1912: 306); ср. закарпатское поверье, что у колдуньи-басуркани при жизни в глазах можно было видеть двух человечков (*два чуловічка*), отражение двух ее душ (Богатырев 1971: 272).

И наконец рассмотрим еще один аксиологический комплекс – а именно веру или неверие в возможность души ходить (являться) после смерти человека и отношение к подобного рода поверьям священнослужителей; материал показывает, что представители и православной, и католической конфессий осуждают это «суеверие».

[А душенька вот она как-то появляется, можно ее увидеть?] Нет. [То есть она невидимая всегда?] Невидимая. [Ну, может, знак какой-то дает, что вот покойный приходил прощаться? Стук где-то или что-то такое? Или птичка?] **Не, этого вот, батюшка говóрить, ёсь книжечки у мяня е такие, это суеверие**, это просто человек, что прощается, но прощаются тады люди, кады хоронюнь, это самое (А.Б. Байкова, 1933 г.р., д. Бухово Россонского р-на Витебской обл.; зап. О. Белова, Н. Петрова, Н. Петров, 2015).

[A dlaczego te duchy przychodzą? Dlaczego one mogą przychodzić?] No różnie mówią. Mówią, że, że jak dusza pokutuje, to, no to, to nie ma spokoju, tylko przychodzi, nawiedza jeszcze tych żyjących. Różnie takie te, a to są wersje takie tylko, powiedzonka. **Właściwie w naszej wierze nie ma tego, że, żeby y któryś tam ksiądz czy czy ktoś czy czy w ogóle w tym, w wierze, żeby było, że ktoś może przyjść**, że ktoś może zejść tutaj jeszcze po śmierci, to już. To tylko takie wiejskie takie różne... (TN UMCS 1669, Jadwiga Kuriańczyk, Krasieczyn, gm. Krasieczyn, pow. Przemyśl, 2009).

В целом же душа в системе ценностей народной культуры мыслится как неотъемлемая ценность, которой обладает человек, и такой человек по определению не может считать себя обделенным судьбой. В связи с этим показательно изречение, записанное в середине XIX в. от жителя Полесья. Публикатор сообщает, что если пожалеть полешука и назвать его сочувственно – *бедняк* – он ответит с презрением: «разве у меня нет души?» (Трусевич 1865: 202).

Аксиосфера души охватывает практически все культурное пространство, в котором существует человек, и заполняет его, соотносясь с антропоцентрической картиной мира – если человек находится в центре этой картины, то душа (как неотъемлемый элемент человеческого существа) локализуется в центре центра.

Как высшая ценность, осеняющая землю и человечество, предстает душа в современном нарративе, записанном на западе Белоруссии:

Но Вунь [Хры́стос] быў жывы, улетел на небеса ілі на другую планету. Ілі на гэтой Он нахо́дзіцца. Но душа Ісуса і Слово Бож'е, оно і́дэ́т як бы на нашэй планеце, под нашым названі́ем. І мы в Ёго верымо, о, што Вунь сушчэ́ствуе, і мы ў Ёго верымо.

Но разно бывае: тэпэр перакрыстыўся і тут жа мо і заругатыся. Но всё равно Бож'я душа это прощае. І так і здавна (Н.В. Тарасюк, 1932 г.р., д. Стойлы Пружанского р-на Брестской обл.; зап. О. Лобачевская, 2006).

Список сокращений

ААГ – Архив академической гимназии Санкт-Петербургского государственного университета. Материалы фольклорных экспедиций (Санкт-Петербург).

TN UMCS – Полевые материалы лаборатории Archiwum Etnolingwistyczne Университета им. Марии Кюри-Склодовской (Люблин, Польша).

Библиография

- Авілін Цімафей, 2015, *Паміж небам і зямлёй: этнаастраномія*, Мінск: Тэхналогія.
- Белова Ольга В., 2004, *Млечный путь*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общ. ред. Никиты И. Толстого, т. 3, Москва: Международные отношения, с. 264–266.
- Белова Ольга В., 2005, *Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции*, Москва: Индрик.
- Белова Ольга В., 2016, *Восточнославянские и еврейские народные рассказы о явлении души (к вопросу о взаимодействии культурных традиций)*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*. т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Maślowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, с. 393–406.
- Богатырев Петр Г., 1971, *Вопросы теории народного искусства*, Москва: Искусство.
- Богданов Владимир П., 2012, *Южновятская «Народная Библия»*, в: *Материалы к истории старообрядчества Южной Вятки: по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*, отв. ред. Владимир П. Богданов, Москва: МАКС Пресс, с. 217–254.
- Богданов Владимир П., Пушкин Виктор П., 2013, *Верхокамская «Народная Библия»*, в: *Материалы к истории старообрядчества Верхокамья: по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова*, отв. ред. Владимир П. Богданов, Виктор П. Пушкин, Москва: МАКС Пресс, с. 194–238.
- Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов этнографического бюро князя В.Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии)*, 1993, авт.-сост. Борис М. Фирсов, Ирина Г. Киселева, Санкт-Петербург: Издательство Европейского Дома.
- Власова Марина Н., 2012, *Представления русских крестьян о миротворении и мироустройстве*, в: *Русский фольклор. Материалы и исследования*, т. 36, отв. ред. Марина В. Рейли, Санкт-Петербург: ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН, с. 371–427.
- Гнатюк Володимир, 1912, *Похоронні звичаї й обряди*, в: *Етнографічний збірник*, т. 31/32, Львів, с. 131–424.
- «Жите і слово», 1894, т. 1–2, кн. 6 (ноябрь–декабрь).
- Звонков А.П., 1889, *Очерк верований крестьян Елатомского уезда Тамбовской губернии*, в: «Этнографическое обозрение», книга 2, с. 63–79.
- Иваницкий Николай А., 1890, *Материалы по этнографии Вологодской губернии*, Москва.

- Левкиевская Елена Е., Плотникова Анна А., 1999, *Двоедушники*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общ. ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 29–31.
- Толстая Светлана М., 1999, *Душа*, в: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, под общ. ред. Никиты И. Толстого, т. 2, Москва: Международные отношения, с. 162–167.
- Трусевич Игнатий, 1865, *Похороны и поминки (Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья)*, в: «Киевлянин». № 51, с. 201–202.
- Чубинський Павло, 1995, *Мудрість віків*, кн. 1–2, Київ: Мистецтво.
- Ясинская Мария В., 2016, *Представления о глазах и зрении в языке и традиционной культуре славян* (диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук), Москва: Институт славяноведения РАН.
- Belova Olga, 2003, *Паломничество в фольклорной традиции восточных славян*, в: *Jews and Slavs*, т. 10: *Semiotics of Pilgrimage*, ред. Wolf Moskovich и Samuil Schwarzbard, Jerusalem: Hebrew University, с. 81–94.
- Jaskłowski Waclaw, 1904, *Wieś Mnichów w pow. Jędrzejowskim*, в: «Wisła», т. 18, с. 1–24, 73–88, 177–205.
- Lilientalowa Regina, 1898, *Przesądy żydowskie*, в: «Wisła», т. 12, с. 277–284.
- Lilientalowa Regina, 1900, *Przesądy żydowskie*, в: «Wisła», т. 14, с. 318–322, 639–644.
- Lilientalowa Regina, 1904, *Wierzenia, przesądy i praktyki ludu żydowskiego*, в: «Wisła», т. 18, с. 105–113.
- Świątek Jan, 1893, *Lud Nadrański (od Gdowa po Bochnię)*, Kraków.

The soul as a subject of ethnoconfessional dialogue: Observations based on folk religious beliefs

Summary

This chapter considers different aspects of ethnoconfessional dialogue between Slavs and Jews, in which the concept of the soul is largely fundamental. A set of ideas about the presence or absence of the soul in representatives of other denominations, the material embodiment of the soul and its qualities, and the place of the soul in the system of traditional cultural values is determined by ethnocultural stereotypes and, along with them, is subject to transformation. At the same time, however, it remains the basis for the formation of a national-religious worldview. The observations are based on field study material collected in the regions of ethnocultural contact between Slavs and Jews in Eastern Europe.

Keywords: folk religiosity, ethnocultural contacts, East Slavic folklore, Jewish folklore, folk beliefs, axiology.

Rozdział 30

Dusza i sąd szczegółowy w wierzeniach ludowych mieszkańców w Opoczyńskim i Radomskim

Zdzisław Kupisiński

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

Streszczenie

W artykule przedstawiono losy ludzkiej duszy podczas przejścia z tego świata do wieczności. Publikacja została przygotowana w oparciu o własne etnograficzne badania terenowe prowadzone przez autora w latach 1995–2005 wśród mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego (Polska Środkowa) oraz o literaturę przedmiotu. Respondenci, z którymi przeprowadzono wywiady, to katolicy, dlatego ich wizja umierania i wędrówki duszy ukształtowana została nie tylko w oparciu o ludowe wyobrażenia życia pozagrobowego, znaczny wpływ wywarła nań także nauka Kościoła katolickiego.

Punkt pierwszy ukazuje konanie (dawniej w domu rodzinnym) i zatroskanie o duszę umierającego zebranej wokół niego rodziny i najbliższych. Konającego otaczano modlitwą, powierzając jego duszę Bogu i patronom dobrej śmierci (Matka Boża, św. Józef, św. Barbara, św. Gertruda i inni), aby przeprowadzili ją bezpiecznie na spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem po „tamtej stronie życia”. Wśród badanej ludności istniało przekonanie, że w chwili śmierci człowieka walczą o jego duszę zarówno dobre, jak i złe duchy, pragnąc ją pozyskać.

Punkt drugi przedstawia sąd szczegółowy, na którym dokonuje się rozliczenia człowieka z jego ziemskiego życia, z czynów dobrych i złych względem Boga i bliźniego. W zależności od decyzji tego sądu dusza dostaje się do nieba – miejsca szczęśliwości i przebywania z Bogiem i świętymi, czyścica – gdzie pokutuje za popełnione grzechy i oczyszcza się wewnętrznie, aby w przyszłości osiągnąć niebo, bądź piekła – zsyłane

są tam dusze, które wybrały szatana. Wizja sądu szczegółowego i losy duszy po nim zostały zaprezentowane na podstawie ludowych pieśni żałobnych śpiewanych podczas obrzędów pogrzebowych.

Słowa kluczowe: dusza, śmierć, sąd szczegółowy, niebo, czyściec, piekło.

Dla ludzi żyjących istnienie pozagrobowe stanowi jedną z najbardziej tajemniczych życiowych „zagadek”, na którą człowiekowi trudno jest udzielić absolutnej odpowiedzi. Po części wyjaśnień dostarczają niektóre religie i światopoglądy filozoficzne. Chrześcijaństwo, między innymi w oparciu o tekst mówiący o stworzeniu człowieka: „Wtedy to Pan Bóg ulepił człowieka z prochu ziemi i tchnął w jego nozdrza tchnienie życia, wskutek czego stał się człowiek istotą żywą” (Rdz 2,7), przyjęło pochodzenie duszy ludzkiej bezpośrednio od Boga. Chrześcijanie wierzą w nieśmiertelność duszy, która w chwili śmierci opuszcza ciało i rozpoczyna życie wieczne. W momencie przejścia z życia doczesnego na „tamten świat” każdy człowiek staje na sądzie Bożym i zostaje rozliczony z zakończonego dlań ziemskiego życia (Rouvillois 2002: 1704; Bourgeois 2002: 1929–1931)¹.

W artykule zostanie ukazana wiara mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego (z których większość stanowią katolicy) w życie pozagrobowe, poczynawszy od konania i wędrówki duszy na „tamten świat” na spotkanie z Bogiem Sędzią. Eschatologiczny obraz zaświatów przedstawiają między innymi śpiewane przez mieszkańców badanego terenu podczas obrzędów pogrzebowych pieśni żałobne, głęboko zakorzenione w ludowej wizji świata i człowieka. Motywy i refleksje dotyczące „tamtego świata” czerpano ponadto z nauki Kościoła i chrześcijańskiej refleksji. Pieśni pogrzebowe pozostały w rękopisach przekazywanych z pokolenia na pokolenie, a także starszych wydaniach książeczek do nabożeństw używanych w bractwach religijnych.

Opracowania tego tematu dokonano, opierając się na literaturze teologicznej i religioznawczej, przede wszystkim bazowano na materiale zebranym przez autora w czasie stacjonarnych etnograficznych badań terenowych nad obrzędowością zaduszkową i pogrzebową prowadzonych w Opoczyńskim i Radomskim, w latach 1995–2005. Ponadto korzystano z metody nauk teologicznych, metody porównawczej i fenomenologicznej. W punkcie pierwszym zostanie przedstawione konanie i wizja wędrówki duszy w zaświaty, a w drugim sąd szczegółowy nad duszą i jego konsekwencje.

¹ Cytaty z Pisma Świętego pochodzą z *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, 1980, wyd. III popr., Poznań–Warszawa: Pallottinum.

30.1. Konanie

Dla ludzi wierzących w akcie konania dokonuje się „wyjście” duszy z ciała i jej wędrówka w zaświaty, a dla chrześcijan – podróż na spotkanie ze zmartwychwstałym Chrystusem. Dla uczestników tego wydarzenia zebranych wokół umierającego w domu rodzinnym, bo tam najczęściej umierano jeszcze do lat 70. minionego stulecia, sam fakt śmierci jest dramatyczny, patrzą bowiem na konającego, który częstokroć w bólu i cierpieniu odchodzi z tego świata. Wydarzenie to stanowi dla niego osobiste doświadczenie śmierci, przejście z teraźniejszości w wieczność nieznaną żyjącym. Dla indagowanych śmierć jest zjawiskiem naturalnym, bo jak wielu z nich twierdzi; „kto się narodził, to i umrzeć musi”. Po dłuższej lub krótszej chorobie, gdy nie było nadziei na wyzdrowienie, poddawano się „woli Bożej”, a zgromadzeni wokół umierającego najbliżsi w modlitwie prosili Boga i patronów dobrej śmierci (św. Barbara, św. Józef, Matka Boska, św. Gertruda i inni), „aby na konającego przyszła śmierć, aby już skończył się dłużej nie męczył”, aby Bóg uwolnił go od cierpień fizycznych i duchowych oraz przyjął do siebie w niebie (Kupisiński 2006: 148; tenże 2007: 149; tenże 2008: 151; por. Perszon 1999: 125–145).

Przy umierającym zapalano świecę zwaną gromnicą. Jeśli był w stanie trzymać, wręczano mu ją, wypowiadając słowa: „trzymaj się tego drzewa, aby cię doprowadziło do nieba”. Umierającego skrapiano święconą wodą, odmawiano modlitwy, zakładano na szyję szkaplerz lub różaniec. Jedni umierali w bólach i cierpieniach, inni spokojnie, bez lęku, rozpaczy, jakby zasypiali. Wśród respondentów istniała opinia głosząca, że „jakie życie, taka śmierć”. Jeśli odchodzący był dobrym człowiekiem, żył według przykazań Bożych, to jego śmierć była lekka. Osoby nie cieszące się dobrą reputacją (skłócone z sąsiadami, naruszające przykazania względem Boga i bliźniego) zaznawały ciężkiego zgonu. Zdaniem indagowanych ciężką śmierć mieli ci, „którzy zaprzędali duszę szatanowi”. Modląc się nad umierającym, chciano bezpiecznie przeprowadzić jego duszę do Boga, gdyż, jak twierdzono, po konającym przychodzą zarówno dusze zbawionych w niebie, jak i złe duchy, walczące o jej pozyskanie (Kupisiński 2006: 148; tenże 2007: 148–150; por. Perszon 1999: 136–137).

Niektórzy informatorzy twierdzą, że po zgonie ciało powinno się przez pewien czas pozostawić w spokoju (do około godziny), ponieważ dusza nie od razu odchodzi do Boga, dlatego należało godnie się zachować, gdyż „zmarły wszystko słyszy”. Zgromadzeni wokół umierającego nie powinni rozpaczać, głośno płakać, bo, jak twierdzą indagowani, „umierającemu byłoby żal odchodzić z tego świata i przedłużyć się jego konanie” (Kupisiński 2007: 153).

30.2. Dusza na sądzie szczegółowym

Dla chrześcijan śmierć człowieka jest formą przejścia do innego niematerialnego świata. Przekonanie o trwaniu człowieka poza granicami śmierci wyraża Kościół w swoim nauczaniu. Wierzenia eschatologiczne mieszkańców regionów opoczyńskiego i radomskiego oparte są na nauce Kościoła katolickiego, który między innymi w Katechizmie Kościoła Katolickiego wyjaśnia, że dusza została stworzona bezpośrednio przez Boga i po śmierci połączy się ponownie z ciałem podczas paruzji. Kościół naucza:

Każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa i albo dokonuje się przez oczyszczenie, albo otwiera bezpośrednio wejście do szczęścia nieba, albo stanowi bezpośrednio potępienie na wieki (KKK 1022).

Śmierć, której doświadcza człowiek wierzący, ma wymiar nadziei i miłości, bo otwiera drogę do Boga Ojca. Dusza po śmierci nie traci swych podstawowych cech, do których należą: świadomość, wolność oraz zdolność do rozumnego poznania. W śmierci człowiek uwalnia się od myślenia czysto ludzkiego, światowego i wkracza w nowy świat przeniknięty Bogiem. Mieszkańcy Radomskiego i Opoczyńskiego wierzą, że zaraz po śmierci człowieka jego dusza staje przed Bogiem Sędzią, aby zdać sprawę ze wszystkich swoich czynów, słów i myśli. W zależności od decyzji, jaka zapada na sądzie, dusza może znaleźć się w niebie, czyśćcu lub piekle (por. 2 Kor 5,10; Strzelecka 1983: 1111; Łydko 1998: 522–523; Kupisiński 2007: 75).

W świadomości ludowej moment śmierci odsłania pełną prawdę o życiu ludzkim. Dusza, stając w obliczu Chrystusa, doznaje wewnętrznego oświecenia, otrzymuje intelektualny akt rozpoznania swoich czynów. Spotkanie duszy z Chrystusem sprawia, że człowiek dostrzega swą grzeszność i małość, sam stając się jakby sędzią, dokonując samosądu. Chrystus jako Bóg miłości i miłosierdzia pragnie, aby każdy osiągnął życie wieczne, bo za każdego człowieka oddał swoje życie. Respondenci twierdzą, że człowiek podczas życia na ziemi przygotowuje dla siebie odpowiednie miejsce w eschatologicznej rzeczywistości, kiedy to podejmuje różne postawy względem Boga i bliźniego (por. Mt 25,31–46). Próg śmierci odsłania tylko prawdę o sobie samym, gdzie „dusza widzi całe swoje życie” i dostrzega swój stan wewnętrzny, który podlega oczyszczeniu (czyścić) bądź znajduje się w stanie szczęśliwości (niebo), lub doświadczy kary piekła. Dlatego, zdaniem indagowanych, stan nieba bezpośrednio po śmierci mogą osiągnąć tylko ci, którzy wyjątkowo dobrze postępowali podczas doczesnej egzystencji, odznaczając się heroizmem w realizacji rad ewangelicznych, a także męczennicy, którzy oddali życie za Chrystusa. To ci, jak czytamy w Apokalipsie: „Którzy przychodzą z wielkiego ucisku, i opłukali swe szaty, i we krwi baranka je wybielili” (7,14), a przez to stali się godni oglądać Boga „takim, jaki jest” (1 J 3,2) (por. Kupisiński 2007: 75–77).

Mieszkańcy badanego terenu (a w szczególności respondenci w starszym wieku) w znacznej większości żyli świadomością czekającej ich śmierci i sądu szczegółowego, „gdzie trzeba zdać sprawę z całego swego życia”, dlatego w życiu codziennym starali się przestrzegać Bożych przykazań. Wśród tych respondentów wyczuwa się lęk przed śmiercią i spotkaniem z miłosiernym, ale i sprawiedliwym Bogiem. Lęk ten jednak świadczy o ich pokorze i świadomości, że jako grzeszni stają przed świętym Bogiem. Z wypowiedzi mieszkańców tego terenu wynika, że śmierć jest czymś naturalnym i w niej dopatrywali się sprawiedliwości, gdyż nie omija nikogo, bo jak twierdzą „każdy musi umrzeć i biedny, i bogaty, że to jest jedyna sprawiedliwość na tym świecie” (Kupisiński 2007: 57). Tę głęboką wiarę i zaufanie ludu do Boga dostrzega się między innymi w pieśniach żałobnych śpiewanych przy zmarłym. Miłościwy Ojciec przebaczyć bowiem może wszystkim grzesznikom, jeśli tylko wyrażą przed Nim swoją skruchę, a przez wzgląd na ofiarę Chrystusa oczyści pokutujących. Chrystusowi powierzano swój żywot po śmierci, co wyraża pieśń *Chrystus Pan jest mój żywot*

Chrystus Pan jest mój żywot, On nagradza hojnie
Jemu ja się oddam, umieram spokojnie
Spokojnie odtąd idę do Chrystusa mego
Spodziewam się dostąpić zbawienia wiecznego.
[...]

Niech się z Tobą złączę Boże w majestacie
I nigdy nie rozstając, wiecznie patrzę na Cię
Oto już ciało niosą do grobu ciemnego
A dusza stanąć musi przed Boga sędziego.

Musi oddać rachunek z życia doczesnego
Co czyniła w swoim ciele złego lub dobrego
Już bo nie czas wołać Sędzio sprawiedliwy
Racze być mojej duszy nędznej miłościwy.
(Kupisiński 2007: 189–190)

Pieśń *Dzień od gniewu* ukazuje nastrój nicości, lęku i strachu, który towarzyszy człowiekowi, kiedy staje przed obliczem surowego Sędziego za bramą śmierci. Dusza, która staje przed Bogiem, musi okazać skruchę i prosić o litość dla zbawienia wiecznego. Pieśń przedstawia wskazane treści w formie modlitwy, która ma skłonić Boga do okazania miłosierdzia zmarłym. Dusza prosi o opiekę i litość, aby nie musiała błąkać się po zaświatach, ale została przyjęta do krainy wiecznej radości blisko Stwórcy:

[...]
Cóż ja nędzny wówczas rzeknę,
i do kogo się ucieknę,
gdzie rad Święty mieć opiekę.

Królu straszny w Swej jasności,
Który zbawiasz swych z miłości,
Zbaw mnie zdroju wszechliwości,

Pomnij, Jezu, Zbawco błogi,
Żem przyczyną Twojej drogi,
Nie gubże mnie w on dzień srogi.
[...]

Ty Maryję rozgrzeszyłeś
i łotrowi przebaczyłeś,
Mnie nadzieją też wzmocniłeś.
[...]

Błagam korny i schylony,
Na proch w sercu mym skruszony,
Niech nie umrę opuszczony.
Jakież będzie w ów dzień łkanie,
Kiedy grzesznik z prochu wstanie
Na sądowe roztrząsanie!

Boże, daruj mu karanie,
Dobry Jezu i nasz Panie,
Daj im wieczne spoczywanie.

(Kupisiński 2007: 557–558)

Mieszkańcy badanego terenu twierdzą, że dusze tych, którzy za życia żarliwie modlili się do Boga, aby być z Nim w niebie, spełniali dobre uczynki względem bliźniego, będą oglądać Boga „twarzą w twarz”. Respondenci ufają także we wsparcie Anioła Stróża podczas tej ostatniej wędrówki, mają nadzieję, iż na drogę do wieczności prowadzi duszę do nieba strzegący ich Anioł, co wyraża pieśń „Mój Stróżu Aniele”:

[...]
Przeczytam ja dekret, całe twoje życie
Odbierzesz nagrodę
Od Boga obficie.

Odbierzesz nagrodę, która zgotowana
Czego się ty lękasz
Duszycko kochana.

Czego się ty lękasz, ja jestem przy tobie
Jam Stróżem Aniołem
Powiadam ja Tobie.

Jam Stróżem Aniołem, oraz i strażnikiem
Duszyckom do nieba
Jestem przewodnikiem

Zaniosę suplikę do miłego Pana
Niech nie będzie dusza
Za bardzo karana.

A kiedy ty będziesz na niebieskim progu
Ty oddajże chwałę
Najwyższemu Bogu.

Najświętsza Panienko, przyczyn się za nami
Ze świętym Józefem i ze świętą Anną.
[...]

(Kupisiński 2007: 574)

Zdaniem respondentów przebywanie w niebie zapewnić może jedynie szlachetne życie z „bagażem” dobrych uczynków oraz miłosierdzie Boga. Ludową wizję nieba obrazowo oddają słowa pieśni *Na cmentarzu mieszkać będę*:

[...]
Tam kwitną róże z liliją,
Tam niezwiędłe wianki wiją
Z Barankiem się cieszyć mają,
Bo bez grzechu umierają,

Idę do mego Jezusa,
W Nim się cieszy moja dusza,
Z ciałem moim rozwiązana,
Do Aniołów przyrównana.
[...]

(Kupisiński 2007: 575)

Niebo opisane w ludowych pieśniach ukazane jest jako raj, ponieważ czasy eschatologiczne wiążą się z odnowieniem całego kosmosu. W udoskonalonym świecie będą zawsze kwitły kwiaty, które zachowają swą świeżość, gdyż przestaną istnieć zmieniające się pory roku, będzie można zawsze pleść wianki dla Baranka. Przebywanie w niebie wyobrażano sobie niczym uczestnictwo w „weselnej uczcie”, gdzie należy być odzianym w świąteczny strój. Ubrani w białe szaty to ci, którzy zachowali w życiu stan wewnętrznej czystości oraz zmarłe małe dzieci (Lurker 1989: 42–43). Przedstawia to pieśń *Żegnam was mili rodzice*

[...]
Już z nędznego świata idę,
Nie doznałem zrad Jego,
Prosto tam na gody przyjdę,
Do Baranka czystego.

W białej szacie otrzymanej,
 Przy chrzcie świętym w kościele,
 Żadnym grzechem nie zmazanej
 Zasiądę na wesele.
 [...]

(Kupisiński 2007: 99 i 624–625)

Pomiędzy niebem a piekłem, według nauki Kościoła katolickiego, a także w wierzeniach mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego, znajduje się czyściec. Jest on miejscem dla tych, którzy umarli w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale jeszcze muszą się zrehabilitować, aby móc przebywać w radości nieba (por. KKK 2002: 1030–1032). Czyściec jest więc miejscem i stanem czasowego zadośćuczynienia dusz ludzi, którzy umarli w stanie grzechu powszechnego, a także tych, którzy odeszli przed odbyciem kary doczesnej (Strzelecka 1979: 939–941).

W wyobraźni ludowej różnie lokalizuje się czyściec jako miejsce pobytu duszy pokutującej i oczyszczającej się z popełnionych grzechów. We wrocławskim zapisku zachowała się starożytna pieśń ludowa z 1419 roku, ukazująca losy duszy po śmierci. Pieśń ta znana jest w Opoczyńskim:

Dusza z ciała wyleciała,
 Na zielonej łące stała
 Stawszy silno, barzo rzewno zapłakała.
 Knie przyszedł święty Piotr a rzeknący:
 „Czemu, dusza, rzewno płaczesz?” –

Ona rzekła:

„Nie wola mi rzewno płakać.
 A ja nie wiem, kam się podziac”.
 Rzekł święty Piotr jej. „Pójdź duszo moja miła
 Powiodę cię do rajskiego do królestwa niebieskiego”.

(Budzyk 1955: 35; por. Kupisiński 2000: 107–108)

Lament duszy oznacza, że nie przebywa ona jeszcze w raju, ale oczekuje na pełnię szczęścia. Dusza zwraca się o pomoc w wydobyciu się z tego stanu nie tylko do osób żyjących na ziemi, ale także do przebywających w niebie: Archanioła Michała, Anioła Stróża, Matki Boskiej, świętych pańskich. Pieśń znajdowała się w repertuarze pieśni dziadowskich i przeszła do obiegu ludowego, zyskując charakter zaduszkowy. Pełniła ona głównie funkcję wychowawczą, ukazując karę za grzechy i niemożność znalezienia sobie miejsca po śmierci na „tamnym świecie” (Kupisiński 2007: 92–93; por. Wyka 1968: 619–627; Turek 1993: 59–60).

Według nauki Kościoła „dusze tych, którzy umierają w stanie grzechu śmiertelnego, bezpośrednio po śmierci idą do piekła, gdzie cierpią męki, «ogień wieczny». Zasadnicza kara piekła polega na wiecznym oddzieleniu od Boga;

wyłącznie w Bogu człowiek może mieć życie i szczęście, dla których został stworzony i których pragnie” (KKK 2002: 1035).

W wyobrażeniach piekła respondenci podkreślają, że potępione dusze przebywają w ogniu, odczuwają pragnienie „napicia się wody, aby się ochłodzić”, „smażą się w kotle ze smołą”. Znaleźli się w piekle, bo „wybrali szatana, potępienie, sami się tam skazali”. Wiele z powyższych obrazów zaczerpniętych jest z biblijnych opisów (Kupisiński 2007: 105; por. Perszon 1999: 103–107; Bylina 1992: 88–89). Żal za znieważanie Boga i konsekwencje takiego wyboru oddają słowa pieśni *Lament serca skruszonego*:

Kto da oczom łez obfite rzeki,
Trzeba bowiem płakać całe wieki
Żem wiecznego Boga mego
Za chwile czasu marnego
Ja grzesznik zapamiętały
Pana wiekuistej chwały
Śmiał obrażać.

(Kupisiński 2007: 106)

W pieśni pojawia się monolog duszy, która rozmyśla nad minionym życiem i określa je „chwila czasu marnego”. Względem wieczności zmysłowe rozkosze cielesne i wykroczenia przeciw Bogu okazują się niewspółmierne do skutku, jaki stanowi konieczność odbycia pokuty po śmierci. Dusze przebywające w piekle żałują za grzeszne postępowanie, bo w perspektywie wieczności były to tylko krótkie chwile radości dla „nędznego prochu, na co się człowiek odważył, a Stwórcę nieba haniebnie znieważył”. Z piekielnych cierpień dusza nie jest w stanie sama się wybawić, a liczy tylko na miłosierdzie Boże:

Bym był zepchnion na jezdno piekielne
I tam gorzał za grzechy śmiertelne,
Całą wieczność gorząc srodze,
Już tej krzywdy nie nagrodzę
Chyba, że mi sam daruje,
Na wieki nie powetuje
Tej zniewagi.

O! Nad wieczność i ogień piekielny,
Strasliwyś mi jest grzechu śmiertelny,
Zadość Tobie nie uczynię,
W onej strasliwej dolinie
Chyba dla krwi Syna swego
Odpuści dług grzechu mego
Bóg łaskawy. Amen.

(Kupisiński 2007: 570–571)

Dla mieszkańców Opoczyńskiego i Radomskiego sąd szczegółowy jest objawieniem prawdy. Dusza, stając w obliczu Chrystusa, doświadcza wewnętrznego oświecenia, w którego świetle rozpoznaje swoje czyny. Konfrontacja własnego życia z Chrystusem sprawia, że człowiek, dostrzegając swą grzeszność i małość, pojmuje, jakie przygotował dla siebie miejsce w rzeczywistości eschatologicznej, kiedy to podejmował takie czy inne postawy względem Boga oraz miłości bliźniego (por. Mt 25,31–46). W ten sposób na sądzie szczegółowym dokonuje się wskazanie tego miejsca – czy jest to stan szczęśliwości w niebie, oczyszczenia w czyśćcu czy cierpienia w piekle (Kupisiński 2007: 104–106).

W podjętym temacie przedstawiono ludowe wyobrażenia o umieraniu, a w nich odejście duszy od ciała oraz sąd szczegółowy, po którym dusza znajdzie się w niebie, czyśćcu lub piekle. W kontekście śmierci uwidacznia się prymat duszy nad ciałem, co podkreślają treści pieśni i modlitw, powszechnie znanych i wspominanych przez starsze pokolenie. Los duszy człowieka i wizje życia pośmiertnego przedstawiono na przykładzie wybranych pieśni żałobnych, w których występuje wiele elementów zarówno biblijnych, jak i ludycznych. W pieśniach wiele jest poetyckich obrazów drogi zmarłego na sąd. Musi on stanąć przed Bogiem; wcześniej żegna się z rodziną i bliskimi zgromadzonymi przy nim w domu rodzinnym. Konający, otoczony modlitewnym czuwaniem, oddawał ostatnie tchnienie, a jego dusza wędrowała na spotkanie z Sędzią po „tamtej stronie życia”. Dusza napełniona Bożym światłem niejako dokonuje autosądu nad minionym życiem i w zależności od zgromadzonych „dobrych uczynków”, mających wartość ponadczasową otrzymuje w nagrodę szczęśliwe życie wieczne w niebie, a jeśli potrzebuje oczyszczenia i przygotowania się do stanu świętości, wówczas zdobywa je w czyśćcu, jeżeli natomiast zamiast Boga wybrała szatana, to przechodzi w stan piekła. Pieśni niezwykle obrazowo ukazują nastrój, a także majestat śmierci. Wyobrażenie pełnego grozy miejsca kary pełniło głównie funkcję pedagogiczną, zmuszającą do refleksji nad własnym życiem, jeśli wierzący chciał uniknąć męki w piekle czy ciężkiej pokuty w czyśćcu. Prośby kierowane są wprost do Boga Ojca lub za pośrednictwem świętych patronów dobrej śmierci; powoływano się także na ofiarę zbawczej męki Jezusa Chrystusa. W pieśniach ukazana jest nadzieja oczyszczenia win przez Chrystusa zmartwychwstałego, który swą łaską koi ludzkie cierpienia w czyśćcu.

Bibliografia

Bourgeois Henri, 2002, *Życie wieczne*, tłum. Mieczysława Solak-Żewicka, w: *Encyklopedia religii świata*, red. Frédéric Leonir, Ysé Tardan-Masquelier i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, s. 1929–1931.

- Budzyk Kazimierz 1955, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bylina Stanisław 1992, *Człowiek i zaświaty. Wizje kar pośmiertnych w Polsce średnio-wiecznej*, Warszawa: Polska Akademia Nauk.
- Jagodziński Marek, 2012, *Sąd szczegółowy*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XVII, red. Edward Gigilewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II kol. 1180–1181.
- KKK, 2002, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, wydanie drugie poprawione, Poznań: Pallottinum.
- Kupisiński Zdzisław, 2000, *Wielki post i Wielkanoc w regionie opoczyńskim. Studium religijności ludowej*, Warszawa: Verbinum.
- Kupisiński Zdzisław, 2006, *Zwyczaje i obrzędy związane ze śmiercią i pogrzebem według tradycji w Radomskiem*, w: *Rytuał – przeszłość i teraźniejszość*, red. Marian Filipiak, Maciej Rajewski, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, s. 145–167.
- Kupisiński Zdzisław, 2007, *Śmierć jako wydarzenie eschatyczne. Zwyczaje, obrzędy i wierzenia pogrzebowe oraz zaduszkowe mieszkańców regionu opoczyńskiego i radomskiego*, Lublin: Wydawnictwo Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Kupisiński Zdzisław, 2009, *Śmierć jako kontynuacja życia*, „Roczniki Teologiczne”, t. IV, z. 9, s. 141–158.
- Lurker Manfred, 1989, *Słownik obrazów i symboli biblijnych*, tłum. Bp Kazimierz Romaniuk, Poznań: Pallottinum.
- Łydka Władysław, 1998, *Sąd Boży*, w: *Słownik teologiczny*, wyd. II, red. ks. Andrzej Zuberbier, Katowice: Księgarnia św. Jacka, s. 522–523.
- Perszon Jan, 1999, *Na brzegu życia i śmierci. Zwyczaje, obrzędy oraz wierzenia pogrzebowe i zaduszkowe na Kaszubach*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolicki Uniwersytet Lubelski.
- Rouvillois Samuel, 2002, *Chrześcijaństwo: substancjalna jedność duszy i ciała*, tłum. Mieczysława Solak-Żewicka, w: *Encyklopedia religii świata*, red. Frédéric Leonir, Ysé Tardan-Masquelier i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, s. 1704–1705.
- Strzelecka Kinga, 1979, *Czyścić*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. III, red. Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, Lublin, kol. 939–942.
- Strzelecka Kinga, 1983, *Eschatologia. III. W teologii*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. IV, red. Romuald Łukaszyk, Ludomir Bieńkowski, Feliks Gryglewicz, Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolicki Uniwersytet Lubelski, kol. 1111–1113.
- Thierry Solange, 2002, *Buddyzm; nietrwałość istoty ludzkiej*, tłum. Jan Daniel Artymowski, w: *Encyklopedia religii świata*, red. Frédéric Leonir, Ysé Tardan-Masquelier i in., Warszawa: Wydawnictwo Akademickie DIALOG, s. 1711–1715.
- Turek Krystyna, 1993, *Ludowe zwyczaje, obrzędy i pieśni pogrzebowe na Górnym Śląsku*, Katowice: Uniwersytet Śląski.
- Wyka Kazimierz, 1968, „Dusza z ciała wyleciała...” w: *Literatura, komparatystyka, folklor. Księga poświęcona J. Krzyżanowskiemu*, red. Maria Bokszczanin, Stanisław Frybes, Edmund Jankowski, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

The soul and the particular judgment in the beliefs of the residents of the Opoczno and Radom regions

Summary

This chapter presents beliefs concerning the fate of the human soul during its transition from the earthly world to eternity. It is based on ethnographic field studies conducted by the author between 1995 and 2005 among the residents of the Opoczno and Radom regions (central Poland), and the literature on the subject. Considering that the informants were Roman Catholics, their vision of dying and the journey of the soul was shaped not only by the folk imagery of the afterlife, but also by the teachings of the Catholic Church.

The first part offers a discussion of dying (which used to take place in the family home) and the concern about the dying person's soul shown by the family. The moribund person was surrounded by prayer: his/her soul was entrusted to God and the patrons of good death (Our Lady, St Joseph, St Barbara, St Gertrude and others) so that they would carry it safely to meet the risen Christ "on the other side of life". Among the informants there was a belief that at the moment of death both good and bad spirits fight for one's soul and want to win it.

The second part presents the concept of the particular judgment, when the earthly life of a person is judged taking into account his/her good and bad deeds towards God and people. Depending on the decision, the soul goes to heaven – the place of happiness and communion with God and the saints; to purgatory – where it repents for the sins committed and cleanses itself in order to reach heaven in the future; or to hell – the place for the souls that have chosen Satan. The vision of the particular judgment and the fate of the soul is presented on the basis of folk mourning hymns sang during funeral rites.

Keywords: soul, death, particular judgment, heaven, purgatory, hell.

Rozdział 31

Dusza jako przekazicielka wartości. Wybrane narracje pierwszoosobowe w polskich i rumuńskich napisach nagrobnych

Karina Stempel-Gancarczyk

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Streszczenie

Referat dotyczy duszy jako przekazicielki wartości – napominającej, udzielającej rad, proszącej o modlitwę, oczekującej pomocy i wypowiadającej się w pierwszej osobie. Obraz duszy kontaktującej się z żywymi w kwestiach dotyczących wartości zostanie przedstawiony na tle dwóch porządków reprezentowanych przez wybrane napisy nagrobne na cmentarzach rzymskokatolickich i mieszanych, rzymskokatolicko-prawosławnych w Rumunii (ze szczególnym uwzględnieniem specyfiki prawosławnego tzw. Wesołego Cmentarza w miejscowości Săpânța) oraz rzymskokatolickich w Polsce.

Słowa kluczowe: cmentarz, epitafium, inskrypcja, dusza, Rumunia.

31.1. Wstęp

W kręgu europejskiej kultury chrześcijańskiej koncepcję cmentarza jako przestrzeni świętej i nienaruszalnej przejęto z tradycji rzymskiej, a najdawniejsze chrześcijańskie miejsca pochówku wyodrębniły się z dawnych cmentarzy pogańskich. Już w III wieku znalazły się one pod opieką kleru; w następnej kolejności kodyfikacje praw i akty definiowały i doprecyzowały ich sakralny charakter (np. sobór rzymski w roku 1059 nadał cmentarzom status „pól świętych”, a osoby

je bezczeszczące podlegały klątwie; synod sieradzki w 1233 roku nakładał ekskomunikę za znieważanie cmentarza itp.; Kolbuszewski 1996a: 41–44).

Stosunek do śmierci zmieniał się i ewoluował na przestrzeni wieków. J. Kolbuszewski wyodrębnia w nim następujące fazy:

1) czas kultury przedchrześcijańskiej;

2) czas formowania się chrześcijańskiego pojmowania istoty śmierci – w tym koncepcji „śmierci oswojonej” czy też „śmierci oczekiwanej” – faza ta trwa do czasów dojrzałego oświecenia, przełomu XVIII i XIX wieku i pojawienia się pierwszych tendencji preromantycznych i w tym okresie cmentarze lokowano głównie przy kościołach;

3) okres pojmowania śmierci przede wszystkim jako „śmierci drugiego”, zapoczątkowany przez zakładanie wielkich cmentarzy pozamiejskich (Kolbuszewski 1996a: 94–95).

Cmentarze na całym świecie postrzegane są jako teksty kulturowe. Ich analiza nie tylko stanowi źródło danych statystycznych, ale pozwala także na sformułowanie wniosków dotyczących społeczności, które je wzniosły (Lewicka 2017: 11–12), a także ich stosunku do śmierci, przejawiającego się w komunikacji żywych ze zmarłymi w postaci inskrypcji nagrobnych. Inspirację do napisania tego tekstu stanowiło pytanie, jakie postawił Philip Ariès: czy zmarli, którzy po wiekach milczenia (inskrpcje nagrobne zniknęły z cmentarzy w epoce starochrześcijańskiej) w XII stuleciu ponownie „odzyskali głos” i czy znów zaczęli zwracać się do żywych? (Ariès 1989: 215). Punktem wyjścia dla dalszych rozważań nad „głosem dusz”, były napisy na tablicach nagrobnych „Wesołego cmentarza” w miejscowości Săpânța w Rumunii, z jakimi zetknęła się autorka podczas badań terenowych. Z kolorowych nagrobków zmarli „przemawiają” w pierwszej osobie do żyjących, opowiadając im o swoim życiu, napominając i czasami udzielając rad. Stąd pytanie o „mówiące dusze”, dla którego wzorem był był prawosławny Cimitirul Vesel (Wesoły Cmentarz), postawione zostało w kontekście wybranych cmentarzy polskich oraz cmentarzy rumuńskich. Obszarem badawczym objęte zostały cmentarze z terenów południowej Polski¹ oraz nekropolie z Bukowiny Karpackiej²: cmentarze polskie (katolickie) oraz rumuńskie (prawosławno-katolickie).

W niniejszym opracowaniu zdecydowano się stosować określenie „napisy nagrobne/inskrpcje” zamiast „epitafia”, przyjmując argumentację J. Kolbuszewskiego, że „epitafia” są terminem nacechowanym genologicznie i z tego względu nie zawsze odpowiadającym badanemu materiałowi. „Terminologia bowiem, z jaką mamy w wypadku takich wierszy do czynienia, choć formalnie ścisła i związana

¹ Cmentarze w powiatach: olkuskim, miechowskim i zawierciańskim oraz cmentarz w Pińczowie.

² Na potrzeby artykułu wykorzystane zostały materiały uzyskane w ramach badań na rzecz grantu „Mowa polska na Bukowinie Karpackiej. Dokumentacja znikającego dziedzictwa narodowego” – 2015–2018, NPRH, nr projektu 1bH 15 0354 83, afiliacja: Instytut Sławyistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie.

z odległą tradycją interesującego nas zjawiska oraz z różnorodnymi badaniami genologicznymi, nie zawsze okazuje się w pełni adekwatna do istoty zjawisk literackich i kulturowych, które chcemy tu obserwować [...]” (Kolbuszewski 1996b: 33).

Inskrypcje nagrobne można podzielić na (Lewicka 2017: 211–217):

- a) informacje podstawowe (imiona i nazwiska, daty śmierci i – nie zawsze występujące – narodzin, przy czym są to datyienne lub roczne);
- b) informacje nawiązujące do życia pochowanych (na niektórych grobach znajdują się wzmianki dotyczące wykonywanego zawodu, czasami uzupełniane o znak graficzny symbolizujący daną profesję, a także informacje o osiągnięciach lub odznaczeniach);
- c) epitafia (najczęściej inskrypcje o charakterze religijnym);
- d) innego typu emocjonalne odwołania do zmarłych (do tej kategorii zaliczyć można nawiązania do przyczyny śmierci w rodzaju „Zginął tragicznie”);
- e) tradycyjne inskrypcje i ich skróty (RiP, DOM);
- f) pozostałe inskrypcje (ich nośnikami są pamiątkowe tablice, obeliski, monumenty memorialne).

Cmentarz jest przestrzenią, w której funkcjonuje wielokierunkowa komunikacja, co najwyraźniej widać na przykładzie epigrafiki – po pierwsze, nadawcą komunikatu może być zmarły zwracający się do Boga lub do żyjących, przy czym w grupie tej znajdują się bliscy lub cała wspólnota, a w akt komunikacji włączane bywają również osoby trzecie – np. przechodzień. Nadawcami komunikatów mogą być także żyjący, a odbiorcami, podobnie jak poprzednio, Bóg, wspólnota bądź sam zmarły. Komunikat bywa również głosem samego Boga (np. w postaci cytatów z Biblii – słów Boga Ojca bądź Jezusa Chrystusa; takie inskrypcje znajdują się na cmentarzach wyznaniowych), przemawiającego słowami Pisma. Cmentarz jako pejzaż semiotyczny często jest nośnikiem treści nacechowanych dydaktyzmem, najlepiej odzwierciedlającym się właśnie w epigrafice (Kolbuszewski 1985: 310; Kolbuszewski 1996b: 164). Napisy nagrobne mogą być traktowane jako obszar przekraczania granicy pomiędzy życiem i śmiercią, dialogu pomiędzy wspólnotą wiernych i ich zmarłych, spełniającym podobne funkcje, jak dawne obrzędy (palenie ognia, picie alkoholu na grobach itd.) (Sikora 1986: 65–66).

31.2. Czy zmarli nadal „mówią”? Cmentarz w Săpânța

Jak nadmieniono na wstępie, punktem wyjścia do poszukiwania inskrypcji, w których zmarły kieruje swój komunikat do żyjących lub do Boga, wypowiadając się w pierwszej osobie, stał się prawosławny cmentarz w miejscowości Săpânța w regionie Maramuresz, określane zwyczajowo nazwą Wesołego Cmentarza. Săpânța to nekropolia, która, jak pisze Zofia Stecka, odbiega od stereotypowego wyobrażenia miejsca wiecznego spoczynku jako przestrzeni zadumy i powagi. Cmentarz usytuowany na łące przylegającej do zabudowań wsi, znajdującej się około 18 km od miasta Sighetu Marmatiei (Syhot Marmaroski), jest wyjątkowym

miejszem pochówku. Kolorowe, jednakowe w kształcie nagrobki zbudowane są z trzonu wykonanego z tarcicy o wymiarach 30 cm szerokości, 13 cm wysokości i 10 cm grubości. Każdy został zwieńczony równoramiennym krzyżem zakończonym stromym daszkiem. Polichromia barwna, która pokrywa całość nagrobka, dzieli się na część licową i tylną: z przodu przedstawiono wizerunki zmarłych, a poniżej umieszczono krótkie wierszowane inskrypcje. Choć przy pobieżnym oglądzie mogą wydawać się one „zabawne” (Stecka 1984), lektura napisów pozwala stwierdzić, iż za wrażenie komizmu odpowiada głównie kontekst: zderzenie obszaru *tabu* i *sacrum*, jakim jest cmentarz, z formą wiersza (por. Kocój, Niedźwiedź 2003). Przykładem może być inskrypcja na grobie samego pomysłodawcy tej niepowtarzalnej formy cmentarza: „Chyba niczego złego w życiu nie zrobiłem / Malowałem, kochałem, no i troszkę piłem” (Stecka 1984). Wizerunki na nagrobkach przedstawiają sceny z życia zmarłych osób, najczęściej przy ich codziennych zajęciach, a wiersze niosą informacje onomastyczne, dane na temat profesji, sytuacji rodzinnej, żale, prośby i upomnienia (ilustracja 31.1).

Twórcą cmentarza był Stan Ion Pătraș (1908–1977), cieśla z regionu Maramuresz leżącego w północno-zachodniej Rumunii. Jego zainteresowanie nagrobkami rozwinęło się w wyniku jego pracy twórczej: rzeźbienia elementów domów, krokwi dachów, bram wejściowych, drzwi kościołów, sprzętów gospodarstwa domowego, krzyży prawosławnych itd., które – zgodnie z miejscową tradycją – ozdabiane są przedstawieniami gwiazd, księżyca, mitycznych drzew życia, kwiatów, postaci ludzi i zwierząt. Pătraș zbudował dom stanowiący artystyczną wizję regionu, w którym się urodził i żył: na jego fasadzie umieścił portrety wybitnych przedstawicieli literatury rumuńskiej (M. Eminescu, I. Creangi, G. Coșbuca) i bohaterów narodowych. W środku znajdują się rzeźbione krzesła, miniaturowe krzyże, rzeźbione przedstawienia religijne oraz sceny z życia codziennego mieszkańców regionu Maramuresz (takie jak „Pasterze z owcami”, „Wesele w Maramuresz”, „Brama z Maramuresz”) (Săpânța 2006: 10–12). Pierwszy krzyż Pătraș wyrzeźbił i wymalował w 1948 roku. Potem tworzył kolejne, pokrywając je kolorami symbolizującymi harmonię zjawisk natury:

Z błękitnego tła powoli wyłania się zieleń – symbol życia, lasu, kolor haftów na kożuchach i kabotach chłopów z Maramureș. Żółć to kolor słońca, urodzaju i zboża, płodności, słomianych kapeluszków chłopów i zapasek kobiet. Czerwień – barwa pasji i cierpienia, namiętności i ognia, haftów na ślubnych welonach dziewcząt oraz na kożuchach mężczyzn. Czerni to śmierć, walka, zazdrość i zachód. Na tle tych wszystkich kolorów niebieski jest symbolem dopełnienia, nieba, nadziei. Te pięć kolorów cmentarza w Săpânța to jak odpowiedź rzeźbiarza na pięć okresów życia człowieka. Narodziny, młodość, dojrzałość, starość, śmierć. Cykl życia. Pełnia (Kocój, Niedźwiedź 2003).

Nagrobki – zarówno przedstawienia graficzne, jak i wierszowane inskrypcje – ilustrują historię życia, a nierzadko również okoliczności śmierci poszczególnych

osób, zwłaszcza w przypadku zgonu tragicznego czy nagłego. Ewa Kocój i Anna Niedźwiedź nazywają świat przedstawiony na cmentarzu w Săpânța „światem na opak”: „Jakby z drugiego świata zmarły sam zwracał się bezpośrednio do nas i opowiadał o sobie – swoich wadach, zaletach, bólu, zajęciu, o sensie życia”. Pod pozorem groteski i wesołości kryje się w nim melancholia, za którą odpowiedzialna jest indywidualna spowiedź zmarłych. Stan Ion Pătraș wyrzeźbił około 180 krzyży, zdążył również wyksztalić swojego następcę – Popa Dumitru Tincu, który do dnia dzisiejszego rzeźbi i maluje kolejne nagrobki. W otoczeniu starszych grobów odnajdujemy zupełnie świeże – sprzed kilku miesięcy.

Śmiech obecny na cmentarzu prawdopodobnie ma swoją genezę w kulturowej przeszłości: „Rumuni lubią mówić, iż dawni wojownicy w wigilię każdej wielkiej bitwy kultywowali rytuał śmiechu ze śmierci, która mogła im ewentualnie zagrażać. A więc – śmiech jako oczyszczenie! Jednak, kto wyśmiał śmierć, ten jakby wyzwiał ją na pojedynek” (Kocój, Niedźwiedź 2003). Magię wzajemnego przenikania się życia i śmierci w Rumunii badał również m.in. Mircea Eliade:

Rumuni identyfikują się ze wspomniałym poetyckim poematem ludowym, noszącym tytuł Miorița [...], który najpełniej odzwierciedla postawę duszy rumuńskiej wobec śmierci. Śmierć nie jest postrzegana jako akt obracania się w nicość ani jako pseudo-egzystencja zmarłych dusz w podziemnym królestwie. Wręcz przeciwnie, uważa się ją za mistyczny akt ślubu, za pośrednictwem którego człowiek ponownie zostaje przywrócony naturze (Eliade 1997: 79).

„Mistyczny akt ślubu” zmarłego z naturą ma w Rumunii wymiar, którego, jak się wydaje, próżno doszukiwać się w naszej polskiej kulturze (por. Stempel 2016: 112). Zmarli na Wesołym Cmentarzu opowiadają o swoim życiu, a z ich opowieści żywi mogą wynieść naukę dotyczącą doczesności. Tak jest w przypadku nagrobka Popa George (zm. 1969), który zastanawia się, czy śmierć nie jest karą za to, że być może jego postępowanie nie zawsze było właściwe:

Poate camfăcut și rău
cam fost și pedepsit eu

Być może i ja czyniłem zło
bom i ja zostałem ukarany

(Săpânța 2006: 133)

Inskrypcje adresowane bywają bezpośrednio do żywych, jak na przykład wiersz, w którym młodo zmarły mężczyzna opowiada o życiu pełnym muzyki (jego bracia grali na instrumentach, a on dobrze się przy tym bawił); śmierć dosięgła go w kwiecie wieku, w czasie, w którym powinien przygotowywać się do ślubu. Wartością, która uzyskuje największe znaczenie w tym napisie nagrobnym, staje się życie: młodość i radość. Zmarły zwraca się do swoich rodziców, a jednocześnie do wszystkich żyjących, z prośbą o zachowanie go w pamięci – wydaje się, że życie doczesne i rzeczy z nim związane są jedyną płaszczyzną komunikacji. Nie ma tu prośby o modlitwę, a jedynie o zachowanie zmarłego w pamięci:

Vă uitați și-aici la mine
că-n lume mia fost și bine
căci iimi mai plăcea una

cu-ai mei frați a mă distra
ei îmi cîntau eu jucam
și pe toți noi îi distrăm
pe cînd m-am avut însură
iată m-a căutat moartea
și mi-a luat viața
voi parinți mei cei dragi
vă mîngiați cu ceilalți
și vă zic la toți cu bine
și să nu uitați de mine
cît veți mai trăi pe lume

Spoglądacie na mnie tutaj
widząc, że na świecie było mi dobrze
[wśród innych rzeczy – przyp. KSG] jedno mnie
bawiło

zabawa z moimi braćmi
oni mi grali, ja tańczyłem
wszystkim umilaliśmy czas
a kiedy przyszła pora ożenku
niespodziewanie w oczy zajrzała mi śmierć
odbierając mi życie
moi najdrożsi rodzice
znajdujcie pociechę w innych
i powiem wam na koniec
nie zapomnijcie o mnie
dopóki będziecie żyć

(Săpânța 2006: 98)

Inskrypcje z Wesołego Cmentarza zawierają bezpośrednie wskazania dotyczące tego, jak ma wyglądać doczesna egzystencja. Na przykład na nagrobku kobiety zmarłej w roku 1958 w wieku 78 lat (o czym informuje inskrypcja) można przeczytać wiersz, w którym receptą na udane życie i pomnożenie majątku jest hodowla cieląt i pełne oddanie się tej pracy, podobnie jak czyniła to zmarła. W tym przypadku znów wartością nadrzędną staje się życie i to, w jaki sposób można je przeżyć:

Cine vre strînge avere
crească vițăi cu plăcere
și să scoale dimineață
eu așam fost în viață

Kto chce pomnożyć majątek
niech z radością dogląda cieląt
wstając o poranku
jak i ja czyniłam w swoim życiu

(Săpânța 2006: 143)

Inna inskrypcja, na nagrobku zmarłej mieszkanki wsi (z roku 1952), wpisuje się w zaprezentowany wcześniej schemat dialogu z żywymi. Opis życia zmarłej to jednocześnie wskazówka dla żyjących oraz wyszczególnienie najważniejszych wartości: uczciwego życia oraz przyjmowania zarówno dobra, jak i zła ze spokojem wynikającym z akceptacji świata i płynącej ze świata:

Eu aici mă odihnesc
Stan Mărie a lui Ion
Petrenjel mă numesc
cît am trăit eu pe lu-
me am avut și zile
bune dar în bine și
în rău mă rugam lui
Dumnezeu cine

Tutaj ja odpoczywam
Stan Mărie a lui Ion
Petrenjel się nazywam
kiedy żyłam na tym świecie
miałam również dobre dni
ale i w radości
i w smutku modliłam się
do Boga, kto

trăiește cinstit și
de lume-i prețuit

żyje uczciwie
tego ceni świat

(Săpânța 2006: 142)

Na Wesołym Cmentarzu, wśród nagrobków, które wywierają na oglądających (i czytających) największe wrażenie, znajduje się graficzne przedstawienie mężczyzny z papierosem w ustach i butelką w ręce, spod którego stóp wylania się śmierć (czarna postać z białymi ustami, oczyma oraz częścią szkieletu). Inskrypcja jest formą ostrzeżenia: zmarły analizuje własne życie i doświadczenia oraz przestrzega odbiorców przekazu (zwracając się do nich w 2 osobie liczby mnogiej: „wy”) przed wyborem podobnej drogi życiowej. W tej formule zawarta została negatywna ocena życia skupionego na korzystaniu z uciech doczesnych (w tym przypadku alkoholu). Nie ma tu jednak żalu związanego z duchowością, prośby o wybaczenie skierowanej do Boga – jest tylko odniesienie się do doczesnych konsekwencji życia w nalogu („płacz i udręka”):

Țuica e curat venin
ea aduce plîns și chin
că și mie mi-o adus
moartea sub picior m-o pus
cui îi place țuica bine
va pății așa ca mine
că eu țuica am iubit
cu ea-n mîină am murit

Cujka to czysty jad
przynosi płacz i udrękę
mnie też je przyniosła
śmierć podcięła mi nogi
jeśli lubicie cuję jak ja
spotka was to, co mnie
kochałem cuję
i umarłem z nią w ręce

(Săpânța 2006: 100)

Około 800 malowanych krzyży na Wesołym Cmentarzu znalazło się na Liście Światowego Dziedzictwa UNESCO. Z pewnością każdy z tych nagrobków jest wyjątkowy, również dzięki formie inskrypcji: zmarli prowadzą dialog z żywymi na wielu płaszczyznach, a pierwszoosobowa forma narracji sprawia, że dialog ten trwa nieprzerwanie: realizuje się w kolejnych odczytaniach.

31.3. Cmentarze rumuńskie

Rumuńskie i rumuńsko-polskie cmentarze na Bukowinie (w Bulaju, Kaczyce, Rudzie, Michowenach, Sirecie, Suczawie i Radowcach) w zakresie współczesnej sztuki sepulkralnej wydają się dość odległe od koncepcji „śmierci radosnej”, której można doszukiwać się w Săpânțy (ilustracja 31.2).

Katolicki cmentarz w Bulaju (osadzie założonej przez migrantów z Małopolski) to typowa nekropolia wiejska – na tabliczkach przymocowanych do żelaznych, drewnianych lub kamiennych krzyży ustawionych na grobach ziemnych znaleźć można z reguły inskrypcje onomastyczne, czasami tylko zwyczajowe formuлки: „Aici odihnește Robul/Roaba lui D-zeu” („Tu spoczywa sługa Boży/sługa Boża”) lub

w języku polskim „Tu spoczywa” itp. Wśród dłuższych wierszowanych inskrypcji rzadko zdarzają się takie, które sformułowane są w pierwszej osobie. Jednakże na tle innych cmentarzy wiejskich (w Kaczyce i Rudzie) materiał badawczy, jaki da się zaobserwować w Bulaju i w położonych kilka kilometrów dalej Michowenach (gdzie funkcjonuje cmentarz prawosławno-katolicki), wydaje się wyjątkowo bogaty. Na nagrobkach w Bulaju znaleźć można na przykład powtarzającą się formułę w języku rumuńskim, będącą apelem „do przechodnia”³, który powinien zatrzymać się przy grobie i uświadomić sobie, że zmarli byli niegdyś podobnie jak czytający te słowa „ciałem i duszą”:

Trecătorule opreșteți pasul
și vabateți pe la noi
ca și noi am fost odată
trup și suflet ca și voi!

Przechodniu, zwolnij kroku
i zajrzyj tutaj do nas
bo i my byliśmy kiedyś
jak ty – ciałem i duszą

(Bulaj 1950–1944–1950)⁴

Formułę tę można odnaleźć również na cmentarzu miejskim w Suczawie (ilustracja 31.3). Tam też znajduje się inna wersja wezwania „do przechodnia”. W tym wypadku zmarły przypomina czytającym o tym, że niegdyś żył wśród nich. To niewyrażona wprost prośba o zachowania go w pamięci, a jednocześnie skierowane do przechodzących obok grobu *memento mori*:

Chiar călător dacă vei fi
aceste versuri vei citi
și-ti vei aduce aminte așa
c-am fost și eu cu voi cândva

Nawet jeśli będziesz tylko wędrowcem
przeczytasz te słowa
które przypomną ci
że i ja byłem wśród was

(Suczawa 1995)

Motywy przypominania żyjącym, że ich los nie różni się niczym od losu zmarłego. Występując w inskrypcjach w rozmaitych formach, stanowi między innymi nawiązanie do europejskiej tradycji epigramatycznej odwołującej się do łacińskiej formuły „Mihi hodie, tibi cras”, której źródłem są słowa z *Księgi Mądrości Syracha* („Mnie wczoraj, tobie dzisiaj” według *Biblii Tysiąclecia*, *Mdr Syr* 38,22). Słowa biblijne sparafrazował św. Sylwester (papież w latach 314–335): „Czym ja jestem, ty byłeś; czym ty jesteś, ja będę”, i ta właśnie formuła (w różnych odmianach) rozpowszechniła się w epigrafice w całej Europie (Kolbuszewski 1996b: 89).

O sile pamięci, dzięki której zmarły pozostaje obecny mimo zgonu, mówi także inna inskrypcja, powtarzająca się na cmentarzu w Michowenach. W tym przypadku pamięć staje się gwarantem nieprzerwanej koegzystencji dwóch porządków (żywych i umarłych):

³ Figura przechodnia zostanie omówiona przy analizie inskrypcji na cmentarzach w Polsce.

⁴ W nawiasach podana są nazwy miejscowości oraz daty śmierci widoczne na nagrobkach.

De voi ca și de viața	Z wami, tak jak z życiem
Ne-am despărțit nevrând	Rozstaliśmy się niechętnie
Păstrați-ne amintirea,	Zachowajcie nas w pamięci
Vom fi cu voi oricând	A będziemy z wami w każdej chwili

(Michoweny 2004)

Podobny w swej wymowie jest napis, w którym zmarli apelują do żyjących (których „tak bardzo kochali”, a mimo to wieczność wezwiała ich do siebie), by nie zapominali o miejscu ich pochówku. Jest to pusty grób (na pomniku widnieją jedynie daty urodzin), ale sama inskrypcja powtarza się jeszcze w nieco zmodyfikowanej formie na tym samym cmentarzu:

Noi v-am iubit așa de mult	Tak bardzo was kochaliśmy,
dar veșnicia ne-a chemat,	lecz wieczność nas wezwiała,
nici când voi să dați uitării	[nie zmieni się to – przyp. KSG] nawet kiedy
	zapomnieć
mormintul acesta întunecat	o tym ciemnym grobie

(Michoweny b.d.)

Zmarły niekiedy wprost wyraża swoje oczekiwania: oto spoczął w grobie („pod krzyżem”) po pełnym udręki życiu i jedynym, na co czeka, jest światło, które mogą zapalić mu żywi:

Viața-i scurtă zbuciumată	Życie jest krótkie i burzliwe
Sub o cruce fac popas	Pod krzyżem spoczne na chwilę
Așteptând o lumânare	W oczekiwaniu na świecę
De la cei ce au rămas	Którą zapalą żyjący

(Michoweny 1966–1991)

Podobny napis można znaleźć na cmentarzu w Radowcach. Zmarły zwraca się do żywych z prośbą, by zapalili „światło dla jego duszy” zawsze, gdy za nim zatęsknią:

Când iti va fi dor de mine	Kiedy za mną zatęsknisz
vino la mormantul meu	przyjdź na mój grób
aici vei gasi o mângaiere	tutaj znajdziesz pocieszenie
aprizand o lumanare	za mą duszę
sufletului meu	paląc świecę

(Radowce 2004)

Motyw światła, o czym wspomniano już na wstępie, odnosi się do medialnego charakteru ognia, który może pośredniczyć pomiędzy światem żywych i umarłych (Sikora 1986).

W niektórych inskrypcjach zmarły przypomina żywym, iż miejsce, w którym znalazły się jego zwłoki, jest przeznaczone wszystkim i każdy „zostanie wezwany” przez śmierć, podobnie jak on sam, choć stracił życie nieoczekiwanie i zbyt wcześnie (napis ten powtarza się na grobach ludzi młodych):

Nu uitați că aici e locul	Nie zapomnijcie, że tu jest miejsce
Ce pe toți o să vă cheme	Które wszystkich was zawoła
Eu am fost chemat	Ja zostałem tu wezwany
Pe nedrept și prea devreme	Niesłusznie i przedwcześnie

(Michoweny 2013)

Na suczawskim cmentarzu znaleźć można natomiast napisy nagrobne, w których podkreślana jest ulotność życia. Jeden z nich, podzielony na dwie wierszowane części, dotyczy wysiłku, jaki wkłada człowiek w uporanie się z trudami dnia codziennego i spełnienie takich czy innych dążeń i pragnień, gdy tymczasem końcem każdej ludzkiej egzystencji jest spoczynek w grobie, który następuje, gdy „przychodzi czyjaś kolej”. W drugiej części inskrypcji pojawia się konceptualizacja duszy jako „nawigatora”, czyli wewnętrznego kompasu wskazującego człowiekowi właściwą drogę do celu. W ramach tej metafory człowiek jest łódką, zmierzającą do portu docelowego – śmierci, która oznacza zjednoczenie z Bogiem. Wartością nadrzędną staje się więc odpowiednie „nawigowanie” swoim życiem, mające na celu osiągnięcie zbawienia i życia wiecznego:

Ne luptăm țin viață	Całe życie zmagamy się
cu valuri mari sau mici	z falami wielkimi i małymi
iar cînd ne vine rîndul	lecz kiedy przyjdzie nasza kolej
ne odîhnim aici...	tutaj zaśnieimy snem wiecznym...
căci	albowiem
Omul e o luntre	Człowiek jest łódką
Sufletul pilot	Dusza pilotem
Viața e oceanul	Życie oceanem
și mormîntul port.	a grób – portem.

(Suczawa b.d.)

Motyw walki z trudami życia i życia jako walki pojawia się też na cmentarzu w Radowcach. Zmarły dochował wiary i wierności Bogu, za co czeka go zjednoczenie z „Najsprawiedliwszym Sędzią”, którego dostąpi „w tym dniu”. Taka wieczność, jak głosi napis, przeznaczona jest dla wszystkich, którzy oczekują przyjścia Pana:

M-am luptat lupta cea buna,	W dobrych zawodach wystąpiłem,
Mi-am ispravit alergarea, am	Bieg ukończyłem, wiary
păzit cedința Deacum mă	Ustrzegłem. Teraz czeka mnie
așteptă cununa neprihănirii	Wieniec sprawiedliwości
Pe care mi-o va da în „ziua aceea”	Który mi w „owym dniu” odda Pan,
Domnul Judecătorul cel drept.	Sprawiedliwy Sędzia.

Și nu numai mie, ci și tuturor A nie tylko mnie, ale i wszystkim,
celor ce vor fi iubit venirea lui. którzy umiłowali pojawienie się Jego⁵
(Radowce 2004)

Na suczawskim cmentarzu znaleźć można z kolei inskrypcję będącą pytaniem zmarłego skierowanym do własnego życia. Można dostrzec w nim skargę: życie i śmierć to dwa odrębne porządki, a żyjąc, człowiek nie wyobraża sobie własnej śmierci. Napis można interpretować jako filozoficzną refleksję nad kondycją człowieka. Nie ma w nim jednoznacznego wskazania, który z porządków jest ważniejszy, choć można założyć, że „chwila życia”, poprzez swoją ulotność, okazuje się z perspektywy wieczności istotna o tyle, że zmarły nie poświęcił wystarczająco dużo czasu na namysł dotyczący tego, co czeka go po śmierci:

O, clipă a vieții mele. Ach, chwilo mego życia.
De ce nu mi-ai dat răgaz Dlaczego nie pozwoliłaś mi odetchnąć,
să-mi imaginez sfârșitul. abym mógł wyobrazić sobie koniec.
(Suczawa, grobowiec rodzinny z lat 70.)

W Radowcach znajduje się grobowiec, który choć jeszcze pusty, został wyposażony w ornamentykę, elementy graficzne i inskrypcje. Jest on przygotowany dla małżonków, których podobizny naniesiono metodą piaskowania. Pod popiersiem kobiety znajduje się pierwszoosobowa narracja: przyszła zmarła opowiada o tym, że śmierć (a dokładnie los) zabrała ją w momencie, kiedy najbardziej cieszyła się życiem. Stąd też wynika nauka dla żyjących, którzy przychodzą do tego grobu: głosu przeznaczenia nikt nie może zlekceważyć.

Când mi-a fost mai dragă viața Kiedy życie było mi najdroższe,
să trăiesc pe-acest pământ, żyłam na tej ziemi,
iață ce mi-a făcut soarta a oto co przyniósł mi los,
să stau în acest mormânt. mieszkanie w tym grobie.
(Radowce b.d.)

Natomiast po stronie męczyzny można przeczytać (słowa są skierowane do „was, którzy tu do mnie przychodzicie, ponieważ tu jest mój dom”), że z losem nie można wygrać: to przeznaczenie „mówi”, kiedy nadchodzi śmierć:

Iar voi să veniți la mine, Będziecie do mnie wracać,
că aici e casa mea, bo tutaj jest mój dom,
dacă soarta așa spune, a skoro los tak każe,
noi o ascultăm pe ea. musimy słuchać go.
(Radowce b.d.)

⁵ Epitafium jest nawiązaniem do biblijnego cytatu: „Na ostatek odłożono dla mnie wieniec sprawiedliwości, który mi w owym dniu odda Pan, sprawiedliwy Sędzia, a nie tylko mnie, ale i wszystkim, którzy umiłowali pojawienie się Jego” [Biblia Tysiąclecia, Drugi List do Tymoteusza 4:8].

Kres życia niekoniecznie jednak oznacza smutek, o czym mówi inna inskrypcja, w której zmarły, marzący przez całe życie o „spokojnej przystani”, nie znalazł jej na ziemi. Po raz kolejny pojawia się tu motyw znany już z napisu suchawskiego – człowiek jako podróżnik (łódź), szukający celu swojego życia i znajdujący go dopiero w momencie śmierci, w zjednoczeniu z Bogiem:

În lumea asta zbuciumată
Am căutat limanul sfânt,
Pe care l-am visat odată
Dar nu se află pe pamânt.

W tym niespokojnym świecie
Szukałem spokojnej zatoki,
O której kiedyś marzyłem,
Lecz na tej ziemi jej nie ma.

(Radowce 2010)

Inskrypcja ta powtarza się na cmentarzu kilkakrotnie na nagrobkach wzniesionych w ostatnich latach. Wśród napisów zawierających zwrot do bliskich nie brakuje również inskrypcji, w których są oni wymienieni personalnie. Tak dzieje się w przypadku wiersza adresowanego do serca, które dało zmarłemu jedynie pocucie tęsknoty i smutku, odbierając mu życie w młodym wieku i tym samym pograżając w żalu jego dzieci, matkę i żonę (wymienionych w tej kolejności):

O inimă!
În piept mi-ai dat durere
și tristețe!
Răpindu-mi viața în plină
tinerețe
Făcîndu-mă să las
neconsolați copii
și a mea mamă și soție pe veci
îndurerate

Serce!
Tyś w piersi rozpałiło ból i cierpienie,
Wydarło mi życie w kwiecie młodości,
Zmuszając do pozostawienia niepokieszonych
dzieci
i mojej matki, i żony na zawsze w żałobie.

(Suchawa 1974)

Jeśli chodzi o formy nagrobków wskazujące na indywidualne podejście do zwyczajów sepulkralnych, pośród badanych cmentarzy z pewnością na uwagę zasługuje cmentarz w Radowcach, na którym znaleźć można groby wyróżniające się na tle otoczenia kolorami, formą czy inskrypcjami i przywołujące na myśl uwagi Mircei Eliadego o stosunku Rumunów do śmierci. Jednym z nich jest (jeszcze pusty) grób pary małżonków, przedstawionych na wspólnym zdjęciu, z zapisanymi jedynie datami narodzin. Nad ich podobizną widnieje inne zdjęcie w białej ramce, na którym umieszczono napis: „Amintirea este o fereastră, / prin care te pot vedea / ori de câte ori doresc, („Pamięć jest oknem, / przez które mogę Cię ujrzeć / ilekroć zapragnę”). Poniżej, również w białej ramce, przedstawiono pejzaż (ośnieżone góry, jezioro, lasy), a na nim zapisane dwa komunikaty: rodziców, którzy mają być pochowani w tym grobie, skierowane do ich dzieci oraz odpowiedź tych ostatnich – narracja pierwszoosobowa w wypowiedzi przyszłych zmarłych to wezwanie do „ukochanych”, aby nie płakali, bowiem zmarli na zawsze

zachowają ich w swoich sercach, „ponieważ miłość i dusza nie umierają”. Tekst został podpisany: „Mama i Tata” i uzupełniony imionami. Pod pejzażem z tą specyficzną „rozmową” widnieje wygrawerowany już na płycie pomnika napis: „E greu, dar ăcearcă să răzi/când inima îți plânge!” („Choć to trudne, spróbuj się śmiać, kiedy serce płacze”; ilustracja 31.4).

Grobowcem, obok którego w Radowcach nie sposób przejść obojętnie, jest też kapliczka przeznaczona dla małżeństwa: z informacji onomastycznych wynika, że żona zmarła (w roku 2011), natomiast przy podobiznie męża nie ma daty śmierci. Kapliczka jest kolorowa: dominuje zieleń, czerwień i złoto. Na jednej z zewnętrznych ścian (niczym na malowanych na zewnątrz rumuńskich monastyrach prawosławnych) znajduje się fototapeta z panoramą Jerozolimy i (poniżej) dwoma bukowińskimi monastyrami. Po tej stronie umieszczone jest też wejście do wnętrza, a przez metalowe zdobienia można dojrzeć w środku kaplicy ołtarzyk z kwiatami, zniczami i zdjęciami zmarłej (oraz fototapetą z widokiem nieba i ukwieconej łąki). Z przodu budowli metodą piaskowania ukazano podobizny małżonków, a nad nimi umieszczono fototapety przedstawiające ich pełne postacie (kobietę w białej bluzce i spódnicy, mężczyznę w tradycyjnym stroju rumuńskim). Pod spodem znajduje się napis:

am trăit gîndind	żyliśmy, myśląc
muncind și iubind	pracując i kochając
am trăit o viață zbuciumată	i mieliśmy burzliwe życie
acum dormim împăcați	a teraz śpimy pojednani

Kapliczka jest jednym z najbardziej charakterystycznych punktów orientacyjnych cmentarza w Radowcach, słynnego m.in. z tego, że przez jego środek przechodzi jednotorowa linia kolejowa, założona przez Austriaków w II połowie XIX wieku, w czasie, gdy cmentarz już funkcjonował.

Spośród innych inskrypcji na cmentarzach rumuńskich zawierających (domniemaną⁶) narrację pierwszoosobową wspomnieć należy o napisach w języku polskim, takich jak: „Jezu ufam Tobie!” (Siret 2007), „Wybaw nas Panie!”, „Zmiłuj się nad nami!” (Radowce 1983–1984) itp.

31.4. Cmentarze polskie

Cmentarze katolickie w Polsce stanowią zdecydowaną większość spośród ponad trzydziestu tysięcy funkcjonujących miejsc pochówku. Na cmentarzach, które zostały poddane analizie na potrzeby tego artykułu, napisy nagrobne w pierwszej osobie liczby pojedynczej są z reguły szablonowe i często się powtarzają,

⁶ Tego typu inskrypcje mogą być również traktowane jako wezwania skierowane do Boga przez żyjących.

a niektóre z nich wpisane są w wielowiekową tradycję epigraficzną. Przykładem może być inskrypcja:

Boże Wszechmogący
 Żyłem bo chciałeś
 Umarłem bo kazałeś
 Zbaw mnie bo możesz

(Miechów 1946; Tczyca 1993, Pińczów 1997 –
 z zastosowaniem różnorodnej interpunkcji; ilustracja 31.5)

Formuła ta powtarza się wielokrotnie, nierzadko w nieco zmienionej wersji, np.:

Żyłem boś chciał
 Umarłem boś kazał
 Zbaw bo możesz

(Miechów 1976–2000)

Jest to jedna z najpopularniejszych inskrypcji na polskich cmentarzach. Jak podaje J. Kolbuszewski, jej pierwsze wystąpienie odnotował ks. Jan Wiśniewski w *Historycznym opisie kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Pińczowskim, Skalbmierskim i Wiślickim* (Wiśniewski 1927: 350), ale prawdopodobnie występowała ona już przed rokiem 1776. Inskrypcja jest dokładnie powtórzonym aforyzmem modlitewnym św. Augustyna, stanowiącym parafrazę lub nawiązującym do słów *Listu św. Pawła do Rzymian* 14,8: „Bo choć żyjemy, Panu żyjemy, choć umieramy, Panu umieramy; przetoż choć i żyjemy, choć i umieramy, Pańscy jesteśmy” (Kolbuszewski 1996b: 152).

Kolejną inskrypcją o długiej tradycji literackiej, którą odnotowano na cmentarzu w Pińczowie, jest wiersz:

Panie pozwól spocząć,
 bom się bardzo strudził
 proszę mnie szczęśliwie
 na sąd swój obudzić

(Pińczów 1974–1998)

J. Kolbuszewski w swoim opracowaniu dotyczącym polskich wierszy nagrobnych przywołuje ją w formie: „Wstanę, Panie, / Gdy mnie będziesz budził, / Lecz pozwól spocząć, / Bom się bardzo strudził”. Tekst ten występuje m.in. w Tarnowie, na cmentarzach Podhala i w innych częściach kraju, a pojawił się w wierszu Wincentego Pola *Kościółek wiejski* ze zbioru *Z podróży po burzy*. W utworze literackim pojawia się jako nagrobek rycerski w formie: „Powstanę Panie! gdy mnie będziesz budził, / Lecz dozwól spocząć, bom się bardzo strudził” (za: Kolbuszewski 1996b: 240).

Popularną inskrypcją spotykaną na polskich cmentarzach jest również sformułowanie odnoszące się do antycznego motywu ujmowania życia jako pobytu w gościnie, a śmierci jako możliwości znalezienia się w wiecznym domu. Inskrypcja ta ma wiele odmian, jednoznacznie akcentuje jednak dydaktyczny aspekt *memento mori* (Kolbuszewski 1996b: 329):

To co mnie spotkało, to i Was nie minie
Ja już jestem w domu, Wy jeszcze w gościnie

(Miechów 2012; ilustracja 31.6)

Inne odnotowane wystąpienia to:

My już w domu
wy jeszcze gościecie

(Pilica 1954 – 1986–1987)

oraz:

Co nas spotkało i was nie minie.
My jesteśmy w domu a wy w gościnie.

(Pińczów b.d.)

Zmarli mogą zwracać się również do żywych, przypominając im o nieuchronności śmierci, która w wymiarze eschatologicznym wszystkich zrównuje ze sobą:

Kim - byliśmy
Wy - jesteście
Kim - jesteśmy
Wy - będziecie

(Dłużec 1973)

Kim byłam
Ty jesteś
Czym jestem
Ty będziesz

(Miechów 1959–1973)

Tego typu napisy to różne parafrazy formuły „Byłem, kim jesteś; jestem, kim będziesz”, czyli przekładu łacińskiego „Quod sum eris, quod es antea fui” (Kolbuszewski 1996b: 350).

Przechodzień, do którego z reguły adresowane są narracje pierwszoosobowe, „jest najważniejszym i zarazem jedynym sformalizowanym odbiorcą tekstu” (Kolbuszewski 1996b: 36). Nawet gdy napis wyraża np. dialog zmarłego z Bogiem czy z bliskimi, jego odbiorcą jest czytający. Kategoria „przechodnia”, odziedziczona po epigrafice rzymskiej, nawiązuje do tradycji pochówku zmarłych poza miastem, przy Via Appia – gdzie przechodniem był każdy człowiek,

który znalazł się na drodze otoczonej przez groby. Tradycja ta została przyjęta w Europie wraz z rozwojem poezji neolacińskiej na przełomie XV i XVI wieku; początkowo wykorzystywano ją w sposób skonwencjonalizowany (na tablicach nagrobnych w kościołach), a rzeczywistą łączność ze statusem „przechodnia” zwrot ten uzyskał po przeniesieniu cmentarzy poza mury miejskie na przełomie XVIII i XIX wieku (Kolbuszewski 1996b: 36–39).

Cmentarz jako miejsce jest swoistym tekstem kultury, czyli zjawiska złożonego, zorganizowanym bądź na zasadzie dyrektywy, bądź dyrektyw – „zbioru pewnych znaków, znamionnych dla zjawiska kultury śmierci” (Kolbuszewski 1994: 298–299). Wśród wierszowanych napisów nagrobnych wyróżnić można, obok utworów reprezentujących literaturę wysoką, również parafrazy, stereotypowe formuły wierszy nagrobnych i inskrypcje tworzone z myślą o konkretnym zmarłym (Kolbuszewski 1994: 88). Wielokierunkowy charakter komunikacji, jaki zachodzi na obszarze nekropolii, decyduje także o popularności pewnych form, a specyfika danego miejsca – o ich trwałości. J. Kolbuszewski, analizując powtarzalność komunikatu skierowanego do przechodnia na cmentarzu w Gorlicach i zawierającego bądź prośbę o westchnienie, bądź modlitwę za duszę zmarłego, wysuwa hipotezę, że być może repetycja tej formy spowodowana jest przez sąsiedowanie ze sobą starych dziewiętnastowiecznych i nowych grobów (Kolbuszewski 1996b: 184). Wydaje się, że podobna sytuacja i analogiczny proces zachodzi na cmentarzu w Pińczowie, z którego inskrypcje cytowano już powyżej. Cmentarz ów, liczący ponad dwieście lat (Sabatowie 1996: 13), urzeka swym pięknem, choć jednocześnie jego struktura wydaje się dość chaotyczna – zachowane są na nim pomniki i inskrypcje z początku XIX wieku, obok których usytuowane są nowe nagrobki. Wydaje się, że sąsiedztwo starych i nowych grobów sprawia, iż współczesne pomniki na pińczowskim cmentarzu częściej są ozdabiane napisami nagrobnymi niż groby na innych, badanych na potrzeby tego opracowania, cmentarzach. „Dialog” historii ze współczesnością dostrzec można już przy analizie starszych nagrobków, czego przykładem jest np. piękna wierszowana inskrypcja z roku 1826:

Z Ziemi byłem utworzony
w Ziemię jestem zamieniony
a z tąd żyjącym nauka.
Że każdy z nich grobu szuka

Inskrypcja ta została powtórzona w niezmienionej formie (również pod względem zapisu) na grobie z roku 1919.

W Pińczowie tuż obok kwatery z najstarszymi kamiennymi nagrobkami wyznaczono miejsce na groby najnowsze, na których znaleźć można wiele inskrypcji, począwszy od szablonowych prośb o modlitwę po cytaty z wierszy (np. Marii Konopnickiej).

Przykład wykorzystania literatury wysokiej w epigrafice cmentarnej odnaleźć można także w Miechowie na cmentarzu założonym w roku 1640 i „ogrodzonym staraniem mieszkańców parafii Miechów” w roku 1873, o czym informuje pamiątkowa tablica. Na jednym z grobowców rodzinnych (pierwsza data śmierci pochodzi z roku 1990, ostatnia z 2014) znajduje się tablica poświęcona, jak głosi napis, „Ukochanemu synowi!”, na której zamieszczono pierwszą i ostatnią strofę złożonego z 16 zwrotek wiersza Adama Asnyka z 1869 roku pt. *Pod stopy krzyża*:

Dużo cierpiałem
lecz koniec się zbliża
z uspokojeniem
po przebytej męce

Pójdę o Chryste
do stóp twego krzyża
wyciągnąć znowu
z utęsknieniem ręce

i witać ciszę
zachodzącej zorzy,
która mnie w prochu
u stóp twych położy

Więc posłuchałem
słodkiego wezwania
i oto idę
z mem sercem zbolałym!

I pewny jestem
twego zmiłowania
bom wiele błędził
lecz wiele kochałem

i drogi życia
przeszedłem cierniste
więc Ty mnie teraz
nie odepchniesz – Chryste!

Odpowiedni wybór zwrotek (oraz pewne modyfikacje poczynione w treści) sprawia, że inskrypcja staje się przejmującym wyznaniem wiary i nadziei, a pierwsza osoba, w której wypowiada się podmiot liryczny, pozwala utożsamić z nim „Ukochanego syna”. Na centralnej tablicy z informacjami onomastycznymi dotyczącymi zmarłych znajduje się dodatkowo napis „Bóg tak chciał”.

Za osobną kategorię inskrypcji uznać można napisy na grobach ludzi młodych, do których należą następujące (odnotowano jednostkowe wystąpienia) narracje

pierwszoosobowe. Ich wspólną cechą jest to, że stanowią formę dialogu z Bogiem, choć tylko w pierwszym przypadku zwrot do niego jest bezpośredni. Wartością nadrzędną jest życie – przerwane nagle i niejako „odebrane” zmarłym, „skrócone”. Pojawia się metafora zerwanego kwiatu, wyrażona wprost skarga do Boga, a także żal, że chęć życia nie została przez niego uwzględniona. Człowiek jawi się jako całkowicie zależny od woli bożej, niemający wpływu na swój los. To Bóg decyduje o przetrwaniu życia. W poniższych inskrypcjach pojawia się tylko jeden motyw radosny – nadzieja na spotkanie z tymi, którzy zostali na ziemi, w życiu wiecznym:

Dlaczego o Boże skróciłeś życie moje!

(Pilica 1949)

Jeszcze nie zakwitł już mnie zerwano
Tak Pan Bóg kazał więc go słuchano
Bolesne było rozstanie
Miłe będzie spotkanie

(Charsznica 1961)

Żyłam krótko choć żyć chciałam
Bóg mnie wezwał iść musiałam

(Pińczów 2015)

Ostatnią grupą inskrypcji zapisanych w pierwszej osobie liczby pojedynczej lub mnogiej są różnorodne wezwania, które stanowią dość problematyczną kategorię, bowiem mogą być interpretowane zarówno jako słowa czy życzenia zmarłego, jak też wyraz intencji jego żyjących bliskich. Ta krótka lista wybranych napisów zawiera całą gamę wartości, do jakich się odnoszą: wiarę i ufność w Boże miłosierdzie oraz w boskie wyroki, nadzieję na życie. Śmierć staje się przejściem do innej rzeczywistości, gdzie oczekiwać można na spotkanie z tymi, którzy zostali na ziemi. Wartością nadrzędną staje się natomiast w każdym przypadku zbawienie duszy i wiara w jej nieśmiertelność – to dążenie do niego ewokuje odwołania do miłosierdzia, obietnicy wybaczenia grzechów, zaufania pokładanego w Bogu i jego wyrokach. Są to np. następujące zwroty:

Ucieczko grzesznych módl się za nami

(Miechów 2007)

Jezu ufam Tobie / Jezu ufamy Tobie
Bądź wola Twoja
Po tamtej stronie żyjemy wiecznie – po tej, dopóki trwa pamięć i modlitwa

(Miechów 2014)

Do zobaczenia w niebie

(Pilica 2008)

Wyrocznią naszą jest rozstanie
Nadzieją naszą dusz spotkanie

(Pilica, Grób rodziny Cieniów)

W Tobie o Panie jest moja nadzieja

(Pilica 1949–1986–1998)

Jezu połącz nas w niebie z tymi których ukochaliśmy na ziemi

(Dłużec 1991)

Daj nam oglądać światło Twoje Boże

(Tczyca 1989–1997)

Panie przebacz nam nasze grzechy

(Tczyca 1933–1984–2017)

Rozłąka jest naszym losem,
spotkanie naszą nadzieją

(Pińczów 2013)

31.5. Zakończenie

Narracje pierwszoosobowe obserwowane zarówno w nekropoliach rumuńskich, jak i polskich, niezależnie od tego, czy występują na cmentarzach rzymskokatolickich, prawosławnych czy mieszanych, koncentrują się na kilku zasadniczych wątkach. Ich aksjologiczną wymowę można przedstawić następująco:

1) podkreślenie przemijalności i epizodyczności życia oraz nieuchronności śmierci, a co za tym idzie, braku możliwości decydowania człowieka o własnym losie – często w tego typu napisach nagrobnych pojawia się przy tej okazji zwrot do żyjących lub do „przechodnia”, mający im przypominać o ludzkim przeznaczeniu oraz konieczności koncentrowania się na wartościach związanych z życiem wiecznym, a nie doczesnym, którymi są na przykład: – wiara w życie wieczne, nieśmiertelność duszy, Bożą sprawiedliwość, boskie wyroki, podrzędnność człowieka wobec przeznaczenia, konieczność prowadzenia życia mającego na celu zbawienie;

2) niejako w kontraście do pierwszej kategorii – koncentrowanie się na życiu jako wartości największej; przykładami mogą być tu inskrypcje z prawosławnego Wesołego Cmentarza (skupienie się na zabawie, pracy, pomnażaniu majątku), ale też prawosławne katolickie nagrobki osób młodych (przede wszystkim, lecz również starszych), gdzie w napisach odnaleźć można żal za utraconym życiem (metafora ściętego kwiatu) czy skargę do Boga;

3) zaznaczenie wartości pamięci – jako warunku koniecznego do tego, by zmarły duchowo pozostawał obecny wśród żywych, ale także jako sposobu odnalezienia pocieszenia w żałobie;

4) przeciwstawienie trudów egzystencji i śmierci jako ukojenia, mające na celu uświadomienie żyjącym zarówno wartości godnego i dobrego życia, jak i przypomnienie obietnicy Raju, czyli nagrody za trudy poniesione w doczesności; przykładem mogą być tu inskrypcje odwołujące się do metafory duszy jako pilota lub nawigatora, prowadzącego człowieka do docelowego portu – zbawienia (Boga) oraz napisy nagrobne wykorzystujące biblijne motywy Sądu Ostatecznego i Boga jako sędziego, rozliczającego człowieka z jego życia;

5) wykorzystanie metafory życia jako gościny i śmierci jako „powrotu do domu” – niosące ze sobą obietnicę ponownego spotkania z żywymi oraz odwołujące się do takich wartości, jak: wiara w nieśmiertelność duszy, wiara w zbawienie, tęsknota duszy do połączenia z Bogiem, wiara we „wspólnotę” dusz i ich ponowne połączenie po śmierci.

Współczesne dusze – zarówno w Polsce, jak i w Rumunii – nadal „mówią”. Coraz częściej ich komunikatom towarzyszą także elementy graficzne, a postępująca i obserwowalna indywidualizacja pomników czy grobowców pozwala ich wykonawcom lub pomysłodawcom na przedstawienie własnych poglądów na temat życia wiecznego.

Stosunek do śmierci zarówno w Polsce, jak i w Rumunii, a co za tym idzie, zwyczaje pogrzebowe czy sztuka sepulkralna, mimo uwarunkowań religijnych, nie mogą być przy tym rozpatrywane w kontekście prostego zestawienia dwóch kultur czy tradycji. Z drugiej strony kultura masowa sprawia, że zarówno do Polski, jak i do Rumunii przenikały i przenikają wartości uniwersalne czy choćby popularne, a wraz z nimi dokonują się zmiany w postrzeganiu tematyki i problemu śmierci oraz modyfikacja postaw wobec niej. Zmiany te dotyczą również cmentarzy.

Cmentarze przeniesione na przełomie XVIII i XIX wieku poza mury miejskie stały się przestrzenią egalitarną: chowano na nich dostojników, mieszczaństwo i plebejuszy. W XX wieku o ważności zmarłego przestało decydować miejsce pochówku, a jak uważa T. Korczyński, grób, wskutek powszechnej dostępności usług kamieniarskich oraz uniwersalizacji wzorów nagrobków, przestał świadczyć również o jego statusie materialnym (Korczyński 2016: 167). Nie tak dawno J. Kolbuszewski pisał: „Na nowych cmentarzach oznaki żałobnej pamięci utrwalić można było wobec każdego człowieka, bez względu na jego status społeczny” (Kolbuszewski 2012: 8). W przeszłości do oddzielenia zwykłych śmiertelników od wybitnych zmarłych służyła geografia: powstawały np. specjalne Aleje Zasłużonych itd. (Kolbuszewski 1996a: 230–233), natomiast hierarchia społeczna znajdowała odzwierciedlenie w formie i wielkości pomników cmentarnych, napisach, rodzaju budulca, lokalizacji nagrobków i topografii cmentarza. T. Korczyński uznaje, że „Instytucja cmentarzy nie uchroniła się przed zmianami społecznymi i ona też doświadcza procesów postdekadentyzmu” (Korczyński 2016: 169). Efektem tych zmian według socjologa jest proces indywidualizacji kultu zmarłych oraz demokratyzacja cmentarzy. Miejsca pochówku „odzwierciedlają chaos postdekadentyzmu. Brak w nich podziałów, logiki, estetyki, przeważa kicz i, co najbardziej charakterystyczne, swoista uniformizacja nagrobna”

(Korczyński 2016: 172), czego przykładem mogą być inskrypcje – będące przejawem kultury popularnej, która w dążeniu do wykorzystania „sprawdzonych” form literackich najczęściej opiera się na „wyzyskiwaniu bogatego zasobu stereotypowych formuł, poddawanych nieraz indywidualnym przeróbkom bądź kontaminacjom z innymi formułami” (Kolbuszewski 1996b: 77). Inskrypcje nagrobne, podobnie jak ornamentyka czy zdobnictwo cmentarne, stały się według wielu obserwatorów domeną kiczu, który egalitarnie zrównał zmarłych (por. Korczyński 2016: 172). Elementami estetyki kiczu są również kolorowe zdjęcia na nagrobkach, zabawki na grobach dzieci czy rozbudowany „przemysł okołocmentarny” – włączając w to okolicznościowe znicze (choinki na Boże Narodzenie, zajączki na Wielkanoc itp.⁷; ilustracja 31.7 oraz 31.8).

Egalitarność nagrobków w XX wieku, jak również inskrypcji nagrobnych, w Polsce uwarunkowana została polityką PRL-u. Towarzyszyła temu tendencja do budowania społeczeństwa bezklasowego, na co zwraca uwagę Barbara Lewicka, analizując pejzaż kulturowy cmentarzy Katowic: „nieliczne tylko nagrobki powstałe w okresie 1945–1989 wyróżniają się na tle identycznych, zbudowanych z lastryko grobów. [...] Wydaje się, że epitafia występujące na większości nowych nagrobków wraz z projektem samego pomnika zostały zaczerpnięte z katalogów oferowanych przez zakłady kamieniarskie, wspomniane inskrypcje są co prawda nieliczne, ale powtarzalne” (Lewicka 2017: 202). Z pewnością tendencję do wznowienia dwóch typów grobów: przykrytych lastrykową płytą lub z miejscem na sadzenie roślin, można potraktować jako bardziej ogólną. Lastryko, stopniowo zastępowane przez granit, zdominowało także wiejskie cmentarze. B. Lewicka zwraca również uwagę na ograniczoną symbolikę religijną stosowaną w drugiej połowie XX wieku (krzyże, uproszczone wizerunki Chrystusa, Matki Boskiej bądź świętych) oraz symbolikę świecką (do której zalicza fotografie nagrobne) (Lewicka 2017: 205).

Uwzględniając rozważania historyków, antropologów czy socjologów, można zadać pytanie o to, czy przypadkiem piętnowany, lecz wszechobecny kicz w obszarze cmentarza nie staje się dla współczesnego człowieka sposobem na ukrycie tego, co nieprzyzwoite – jednostkowości umierania i własnej rozpacz.

Przywołane w tekście inskrypcje, będące komunikatem dusz skierowanym do żyjących lub do Boga, reprezentują całą gamę wartości istotnych z perspektywy duszy. Na jednym jej krańcu znajduje się eschatologia: wiara w Boga, w życie wieczne, w nieśmiertelność, w celowość życia i konieczność dążenia do zbawienia. Na drugim – pochwała życia jako wartości nadrzędnej, skoncentrowanej na przeżywaniu doczesnych radości, na pracy, próbach osiągnięcia życiowego sukcesu

⁷ O tym, że zdjęcia na nagrobkach czy, mówiąc szerzej, podobizny zmarłych, niekoniecznie świadczą o egalitarności cmentarzy lub grobów, świadczyć mogą pomniki, na których zmarli ukazani są w sytuacjach czy w otoczeniu przedmiotów ważnych dla nich za życia. Zdjęcia takich pomników wykonywał światowej sławy rosyjski fotograf Denis Tarasov: http://www.saatchigallery.com/artists/denis_tarasov.htm

i zdobycia uznania oraz szacunku. Czasami obu tym stanowiskom towarzyszy pogodzenie się z losem, ale zdarza się i tak, że inskrypcja zawiera skargę i żal związane z życiem przerwany zbyt wcześnie. Dusze, dla których nadrzędną wartością jest zbawienie, „mówią” przede wszystkim o wartości zaufania, wiary w Boga, w jego mądrość i osąd. Liczą przy tym na miłosierdzie, odwołują się do obietnicy odpuszczenia grzechów czy wizji zbawienia związanego z ofiarą Chrystusa. Adresatami tego typu przekazów są żyjący (których dusze proszą o modlitwę) lub Bóg (jak również Jezus lub Matka Boska), których prosi się o przebaczenie lub wstawiennictwo. Komunikaty skierowane do żywych zawierają także metaforyczne przedstawienie życia jako podróży czy żeglugi, mającej doprowadzić człowieka do celu – zbawienia. Dusze mówiące o wartości życia samego w sobie przekazują odbiorcom (żyjącym) swoje doświadczenia i wskazówki dotyczące doczesności, w której można odnaleźć zadowolenie i spełnienie („Kto chce pomnożyć majątek / niech z radością dogląda cieląt”). W jednym i drugim przypadku dusze mogą dokonywać oceny własnego życia; takie podsumowanie z reguły jest pozytywne, wskazuje na ciężką pracę, życie zgodne z nakazami Boga czy społeczeństwa, bywa jednak i tak, że owa ocena staje się ostrzeżeniem przed określonym postępowaniem (jak w przypadku nagrobka alkoholika z Wesołego Cmentarza).

Śmierć jest traktowana przez dusze jako obietnica połączenia się z Bogiem („Daj nam oglądać światło Twoje Boże”), jako naturalna kolej rzeczy („Z Ziemi byłem utworzony / w Ziemię jestem zamieniony / a z tą żyjącym nauka / Że każdy z nich grobu szuka”) lub jako zdarzenie, z którym nie mogą się pogodzić. W tym ostatnim przypadku w inskrypcjach dominuje żal i niezrozumienie („Być może i ja czyniłem zło / bom i ja został ukarany”, „a kiedy przyszła pora ożenku / niespodziewanie w oczy zajrzała mi śmierć”, „Ja zostałem tu wezwany / niesłusznie i przedwcześnie”, „Jeszcze nie kwitł / już mnie zerwano”).

Z analiz sztuki epigrafiicznej na współczesnych, wybranych cmentarzach w Polsce i Rumunii wynika, że w ostatnich latach zaobserwować można na nich daleko idącą indywidualizację nagrobków: do ich budowania wykorzystywane są różnorodne materiały i formy. Cytowane w niniejszym artykule przykłady narracji pierwszoosobowych świadczą także o tym, że sztuka epigrafiiczna nie tylko nie zanika, ale funkcjonuje w różnorodnych formach w obu kręgach kulturowych. Jak pisał Roch Sulima, zjawiska decydujące o semantycznej ekspresji cmentarza to informacje onomastyczne, peryfrastyczne i symboliczne, które identyfikują zmarłego, stając się wypełnieniem przestrzeni, jaką on niegdyś zapełniał sam: grób czy napis „jakby »równoważy« i zastępuje emocjonalną oraz społeczną przestrzeń zmaterializowaną kiedyś wokół zmarłego, symbolizuje człowieka” (Sulima 1992: 90). Następstwem tego typu zabiegów jest identyfikowanie nekropolii jako substytutu „społeczności umarłych”, a jednocześnie wspólnoty żywych skupiających się wokół „swoich” umarłych (Kolbuszewski 1994: 296). Cmentarz staje się więc przestrzenią, w której dokonuje się przezwyciężenie opozycji żywi – umarli. Nagrobek zaczyna intencjonalnie (to znaczy zgodnie z intencjami żyjących) wypełniać przestrzeń po zmarłych. Stąd też np. na nagrobkach młodych

sportowców pojawiają się emblematy klubów sportowych, do których należeli (odnotowano to na cmentarzach w Pińczowie i Chodowie; ilustracja 31.9), czy też motywy graficzne wyrażające zainteresowania, pasje lub profesję zmarłego (Pilica).

Zwiększa się także różnorodność wizerunków zamieszczanych na pomnikach (pojawiają się np. szklane portrety trójwymiarowe, jak na cmentarzu w Tczycy). Współczesne, najnowsze groby zaczynają się między sobą znacząco różnić: dzięki cechom charakterystycznym, indywidualnym, nie sposób ich pomylić z innymi. Być może na nowo zyskują również funkcję wskazywania statusu materialnego osoby zmarłej. Śmierć była i jest spersonalizowana, nie tylko w narracjach pierwszoosobowych, ale też w innych napisach nagrobnych, np.:

Syneczku drogi ty żyć długo chciałeś
Lecz na swoją zgubę motorkiem jechałeś
Nietrzeźwość kolegi życie Ci zabrała
A nam smutek i wieczna żałoba została

(Charsznica 1985)

Nagrobek ten niesie ze sobą nie tylko informację o przedwczesnej śmierci zmarłego, ale także o jej okolicznościach. Znamienne, choć nie wyjątkowe jest wskazanie winnego zgonu (o podobnych napisach nagrobnych wspomina J. Kolbuszewski; w tego typu inskrypcjach sprawcy śmierci lub osoby za nią odpowiedzialne wskazywane są nierzadko w bardzo dosadny sposób) (Kolbuszewski 1996b: 337). Inskrypcja to słowa matki skierowane do syna, wyrażające nie tylko żal i ból związany ze stratą dziecka, które mogą być także interpretowane jako ostrzeżenie skierowane do innych: źródłem nieszczęścia (smutku i wiecznej żałoby) staje się narażanie życia (jazda na motorze, jazda po pijanemu).

Odchodzenie od podobieństwa ku jednostkowości i wyjątkowości w zakresie sztuki sepulkralnej jest w ostatnich latach coraz bardziej zauważalne. Na współczesnych cmentarzach tendencja do personalizacji nagrobków i stopniowe odchodzenie od unifikacji nie oznacza jednak bezpośredniego przejścia od kiczu w stronę sztuki wysokiej.

Obserwowane tendencje i zmiany mogą wiązać się z przedefiniowaniem żałoby w kulturze masowej XX wieku, o którym pisał Philippe Ariès: „współczesny świat odmawia uczestniczenia w przeżyciach człowieka pogrążonego w żałobie; jego rozpacz oznacza alienację” (Ariès 1989: 569). Tymczasem wierszowane czy prozatorskie inskrypcje nagrobne wyrażające ból po stracie bliskiej osoby, uzupełnione o coraz dokładniejsze wizerunki zmarłych – już nie tylko ich twarzy, ale czasami całych postaci, to próba zaktualizowania funkcji terapeutycznej po stracie (Kolbuszewski 1996b: 74). Być może kolorowe, zdobione nagrobki oraz różnorodne inskrypcje zaczną coraz intensywniej wypełniać przestrzeń, jaką człowiekowi XXI wieku odebrały normy kulturowe i redefinicja stosunku do śmierci we współczesnym świecie.

Spis ilustracji

- Ilustracja 31.1. Barwne nagrobki w Săpânți. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.2. Cmentarz wiejski w Bulaju. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.3. Cmentarz miejski w Suczawie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.4. Cmentarz w Radowcach. W tle barwna kapliczka-grobowiec.
 Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.5. Nagrobek w Miechowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.6. Nagrobek w Miechowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.7. Znicze okolicznościowe w Miechowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.8. Znicze okolicznościowe w Tczycy. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.
 Ilustracja 31.9. Nagrobek w Chodowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk.

Bibliografia

- Ariès Philippe, 1989, *Człowiek i śmierć*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
 Biblia Tysiąclecia, 1980, *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallottinum.
 Eliade Mircea, 1997, *Rumuni. Zarys historii*, Bydgoszcz: Wydawnictwo Homini.
 Gorer Geoffrey, 1979, *Pornografia śmierci*, „Teksty: teoria literatury, krytyka, interpretacja”, nr 3 (45), s. 197– 203, [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1979-t-n3_\(45\)/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1979-t-n3_\(45\)-s197-203/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1979-t-n3_\(45\)-s197-203.pdf](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1979-t-n3_(45)/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1979-t-n3_(45)-s197-203/Teksty_teoria_literatury_krytyka_interpretacja-r1979-t-n3_(45)-s197-203.pdf) (dostęp 20.12.2017).
 Kocój Ewa, Niedźwiedz Anna, 2003, *Săpînța*, Towarzystwo Polsko-Rumuńskie w Krakowie, <http://www.tpr.pl/post/37/ewa-kocoj-anna-niedwiedz-sapinta>, dostęp wyłącznie do strony archiwalnej: <http://archive.is/tIUrt#selection-853.0-905.94> (dostęp 20.12.2017)
 Kolbuszewski Jacek, 1985, *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze
 Kolbuszewski Jacek, 1994, *Przestrzenie i krajobrazy*, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Sudety
 Kolbuszewski Jacek, 1996a, *Cmentarze*, Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie
 Kolbuszewski Jacek, 1996b, *Co mnie dzisiaj, jutro tobie. Polskie wiersze nagrobne*, Wrocław: Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej.
 Kolbuszewski Jacek, 2012, *Polskie nekropolie*, w: Jacek Kolbuszewski, Adam Bujak, *Nekropolis*, Olszanica: BOSZ.
 Korchyński Tomasz Michał, 2016, *Milczenie i lament. Szkice z socjologii śmierci*, Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Socjologiczne.
 Lewicka Barbara, 2017, *Nekropolie. Socjologiczne studium cmentarzy Katowic*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Sabatowie Teresa i Zdzisław, 1996, *Cmentarze pińczowskie*, Kielce: ZAF Okręg Świętokrzyski w Kielcach, Wojewódzki Konserwator Zabytków w Kielcach, Muzeum Regionalne w Pińczowie.
- Săpânța, 2006, Baia Mare: Editura „PROEMA”.
- Sikora Sławomir, 1986, *Cmentarz. Antropologia pamięci*, „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty”, t. 40, z. 1–2, s. 57–68.
- Silverman David, 2008, *Prowadzenie badań jakościowych*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stecka Zofia, 1984, *Wesoły cmentarz*, „Poznaj świat”, nr 3, s. 24.
- Stempel Karina, 2016, *Śliwki na cmentarzu, Eliade, życie i śmierć*, „Afront”, nr 1/2016, s. 110–113.
- Sulima Roch, 1992, *Słowo i etos: szkice o kulturze*, Kraków: Zakład Wydawniczy Fundacja Artystyczna Związku Młodzieży Wiejskiej „Galicja”.
- Wiśniewski Jan, 1927, *Historyczny opis kościołów, miast, zabytków i pamiątek w Pińczowskiem, Skalbmierskiem i Wiślickiem*, Mariówka: Szkoła Rzemiosł.

The soul as a communicator of values: Selected first-person narratives in Polish and Romanian tombstone inscriptions

Summary

This chapter offers a discussion of the image of the soul as a communicator of values – the soul that exhorts, gives advice, asks for prayer, expects help and speaks in the first person. The image of the soul communicating with the living about matters of values is set against the background of two orders – the order of the living and the dead – as represented on selected tombstones in Roman Catholic and mixed, Roman Catholic-Orthodox cemeteries in Romania (with a particular emphasis on the specificity of orthodox Cimitirul Vesel in Săpânța) and Roman Catholic cemeteries in Poland.

Keywords: cemetery, epitaph, inscription, soul, Romania.



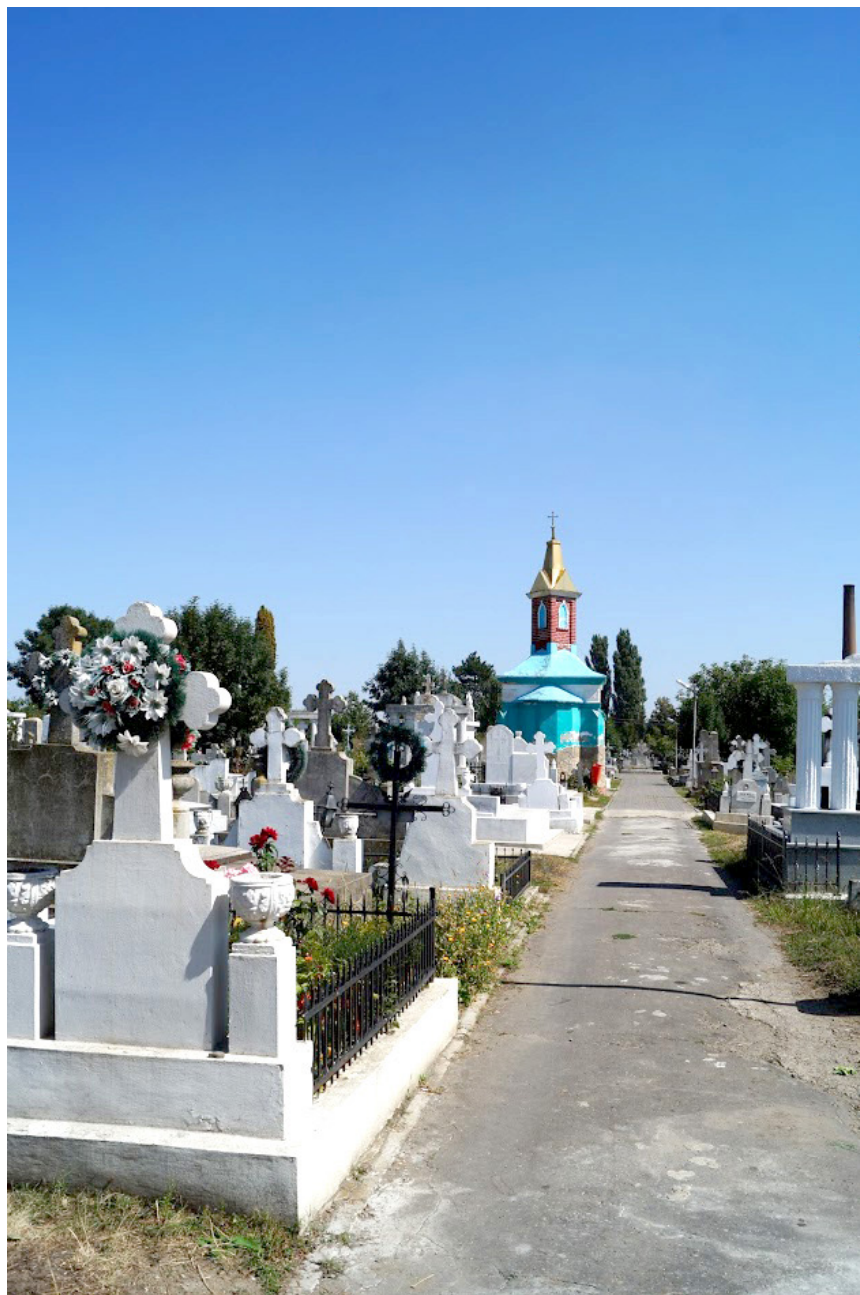
Ilustracja 31.1. Barwne nagrobki w Săpântu. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.2. Cmentarz wiejski w Bulaju. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.3. Cmentarz miejski w Suwałkach. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.4. Cmentarz w Radowcach. W tle barwna kapliczka-grobowiec.
Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.5. Nagrobek w Miechowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.6. Nagrobek w Miechowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.7. Znicze okolicznościowe w Miechowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.8. Znicze okolicznościowe w Tczycy. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk



Ilustracja 31.9. Nagrobek w Chodowie. Fot. Karina Stempel-Gancarczyk

Rozdział 32

Интерпретация понятия душа в севернорусских и верхненемецких говорах

Михаил М. Кондратенко

Ярославский государственный педагогический университет
им. К. Д. Ушинского

Резюме

Можно отметить общие для верхненемецких и севернорусских диалектов аксиологические доминанты. Душа представляет собой важнейший атрибут человека, благодаря которому он воспринимается в разных сферах своего бытия и как личность, и как производитель материальных ценностей: *koa Hund und koa Seel* (буквально: ни собаки и ни души) 'об отсутствии человека' в баварских и ♦ *разоткнуть душу* 'разделить участок земли между двумя хозяевами' в ярославских говорах. Душа является высшей мерой проявления различных состояний человека: *seelenfroh* (душевно радостный) 'очень радостный' в верхненемецких, ♦ *душу жжет* 'очень сильное желание' в севернорусских говорах. Близость к душе служит также показателем положительных эмоций: ♦ *быть не у души* 'не нравиться' в севернорусских и ♦ *bei meinea Siel* 'нравиться' в южнонемецких говорах. Специфическим для верхненемецких говоров в сравнении с севернорусскими является более частая манифестация ценности души как напоминания о неизбежности перехода в иной мир: баварское *Seelhäuslein* (домик души) 'пристройка к церкви для хранения костей' и др. В севернорусских говорах, в отличие от верхненемецких, душа представляет ценность как источник физической силы, а ее «худой» характер – отсутствия этой силы: ♦ *в худых душах* 'утомиться'.

Ключевые слова: славяно-германские семантические параллели, славянская и немецкая диалектология, народная мифология.

Понятие *душа* характеризуется не только сложностью смысловой структуры, но и вытекающими из этого свойства множественными подходами к его интерпретация. Существуют различные наррации о душе, в частности, метафизическая и психологическая. Но это могут быть также наррации, запечатленные в разных языках или диалектах и обладающие в значительной степени этнической спецификой. В этом отношении интересно выявить, как восприятие понятия *душа* представлено в языковых единицах, используемых теми народами, которые традиционно на бытовом уровне противопоставляют свои культуры, в частности, русскими и немцами. Это противопоставление обладает устойчивым характером и находит выражение в таких оборотах, как *что русскому хорошо, то немцу смерть* в русских или *dümmer wie die Kühe in Rußland* (глупый как корова в России) в восточнофранконских немецких говорах (Archiv).

Славяно-германские исследования в области семантики широко известны. Из числа недавних работ можно назвать труды Стефана М. Неверкла из Австрии (Newerkla 2011), Марека Лазинского (Łaziński 2008) и Януша Сятковского (Siatkowski 2015) из Польши, Николая И. Зубова из Украины (Зубов 2013) и многих других. В этой связи стоит обратить внимание на большую ценность народных говоров для компаративистики. Диалекты дают картину живого, непосредственного контакта между этносами и восприятия ими внеязыковой действительности. Кроме того, литературный язык является макросистемой (нередко искусственной по ряду параметров), а говор – естественной микросистемой, поэтому обращение к диалектной лексике позволяет более точно стратифицировать полученные результаты в пространстве, что повышает системность выводов и позволяет избежать их излишней генерализации.

В этом отношении выбор именно севернорусского и южнонемецкого диалектного материала не случаен. Севернорусские говоры являются периферийными и потому сохраняющими архаичные языковые особенности, в том числе и в области лексической семантики, что особенно важно для реконструкции традиционной культуры, а душа – несомненно, очень древний архетип. Кроме того, существует точка зрения, что ареал севернорусских говоров – это территория формирования русской нации в современном ее понимании, поэтому эти говоры имеют особое значение для этнической интерпретации языковых явлений. Южнонемецкие говоры представляют также достаточно консервативный вариант традиционной немецкой культуры, причем вариант живой, до сих пор успешно пробивающий дорогу через напластования быстро меняющейся современной урбанистической культуры.

С точки зрения выбора теоретической основы исследования, стоит отметить доказавший свою эффективность этнолингвистический подход в духе московской школы Никиты И. Толстого и Светланы М. Толстой или люблинской школы Ежи Бартминского. При анализе лексики интерес вызывает не только то, какой объект выбирается для номинации, но и то,

каким этот объект видится говорящим и как это характеризует говорящего. Подобный анализ позволяет сделать определенные заключения не только об особенностях семантической сферы языка/диалекта, но и о символической составляющей семантики. В сопоставительном плане символическая или культурная семантика может и совпадать, и различаться. Например, лексема *кукушка* является символом судьбы и в русской, и в немецкой лингвокультуре: широко известное обращение к кукушке с просьбой посчитать оставшийся срок жизни у русских и восточнофранконское *der häert in Guggig a nemmer schreia* (он не услышит, как кричит кукушка) в значении 'он не доживет до следующей весны'.

Подобной языковой единицей с очень сильной культурно-символической семантикой является лексема *душа*. Поэтому представляется актуальным выявление универсальных и специфических аспектов понятия *душа* с точки зрения манифестации системы традиционных ценностей в лексике и фразеологии генетически удаленных диалектов.

Важнейшим аспектом существования понятия *душа*, как и манифестирующей его лексемы, является неразрывная связь с понятием и лексемой *дух*. В исследуемых немецких диалектах можно отметить аналогичный феномен с тем лишь отличием от русских, что соответствующие немецкие лексемы *Seele* и *Geist* являются разнокорневыми и связаны только семантически.

Этимологические словари русского языка (Фасмер 1986: 556), (Черных 1999: 275-276), а также *Этимологический словарь славянских языков* (ЭССЯ 1978: 164), определяют лексему *душа* как производную от *дух*, то есть связывают ее по значению с дыханием, которое представляет собой обязательный атрибут жизни человека и потому абсолютную ценность. Аналогичные взаимоотношения связывают в немецком языке *Seele* (происхождение этой лексемы, согласно Kluge 2002: 837, неясно) с лексемой *Geist*. В этимологическом словаре немецкого языка (Kluge 2002: 340) это слово возводится к праформе со значением 'зевать, раскрывать рот', в чем можно увидеть аналогию с корреляцией *дух* – дыхание в русском языке. На словообразовательном уровне в немецком языке мы также видим соответствие русским синонимичным глаголам: *вдохновлять, воодушевлять* – *begeistern, beseelen* (производные от *Geist* и *Seele* со сходным значением). Таким образом, понятие *душа* и в русских, и в немецких говорах неотделимо от понятия *дух*. Это подтверждается такими севернорусскими диалектизмами, как *дух* 'душа, жизнь, дыхание' (Дилакторский 2006: 115), *душа* 'дыхание' (СВГ 1985: 66), *господи, перейми мой дух, так брякнулся, штё и дух вон* (ПОС 1994: 59).

Собранный материал позволил сделать заключение, что немецкое понятие *душа*, репрезентируемое лексемой *Seele*, представляет следующие ценности традиционной культуры.

32.1. Почитание умерших

Проявление отношения к умершим можно увидеть в выражении *Arme Seele* (буквально: бедная душа), употребляемом в значении 'душа умершего человека в чистилище' в баварских говорах, а также в устойчивом сочетании *die arme Seele hat ihre Ruh* (буквально: бедная душа обрела покой) со значением 'цель достигнута' (Zehetner 2005: 313). Сюда же можно отнести лексику, связанную с атрибутикой Дня всех святых – *Seelenweckerl* (буквально: хлебец души) – маленький хлебец, который в Баварии в День всех святых давался нуждающимся. Во Франконии можно отметить дополнительно наименования, в которых первичная религиозная мотивация уже утрачена: *Seelenspitz* (Bayerisch-Franken 2008: 475) 'заостренная к краю булочка, которая дарится крестному', а также *Seelnschbidsn* – 'любимое печенье к кофе' (Reinfelder 1972: 174).

В Баварии, кроме того, отмечены такие существительные, производные от *Seele*, как *Seelhäuslein* (Schmeller 1877: 256–257) 'часть здания сельской церкви для хранения черепов, костей'; *Seelhaus* (Schmeller 1877: 256–257) 'дом, построенный состоятельным человеком за спасение своей души для бедных и еще не вступивших в брак людей'; *Seelnonne* (буквально: монахиня души) 'Leichenfrau' (женщина, обмывающая и одевающая покойников) (Zehetner 2005: 313). С заботой о душе в ином мире связана лексема *Seelleute* (буквально: люди души) (Schmeller 1877: 256–257) 'бедные люди, но не нищие, не попрошайки, которые в определенный день получают от более состоятельных соседей хлеб'.

32.2. Качества человека

Добродушие. Во Франконии (северная часть Баварии) добродушного, доброжелательного человека, а также добродушное животное называют *seelfromm* (*seel* – душевный и *fromm* – благочестивый, религиозный): *unser Stier ist sehr seelfromm* (наш бык очень добродушный). О тихом, спокойном, мечтательном человеке в этом регионе Баварии говорят *Saamseel*, что означает буквально: 'душа в подоле' (Archiv).

Рационализм. О человеке, который, как думают окружающие, лишился рассудка и занимается бессмысленными вещами, могут сказать, что он покинут хорошими духами: *von allen guten Geistern verlassen sein* (Wörterbuch... 1996: 46).

Высокая степень проявления желания, качеств человека. Сила, энергия, бодрость. В верхненемецких говорах для высказывания о чем-то очень хорошем или очень радостном используется оборот с буквальным значением 'душевно хороший' или 'душевно радостный': *seelensgut* (Wörterbuch... 1996: 189), *seelenfroh*, *seelensgern* (Mitzka 1963–1965: 1275).

Отважного молодцеватого молодого человека называют душевно богатым – *geistreicher Kerl*. О духе как показателе силы, дееспособности свидетельствуют также выражения *das Messer hat kein Geist mehr* (у ножа больше нет духа) в значении ‘нож затупился’ (Mitzka 1963–1965: 385), *keinen Geist haben* (не иметь духа) ‘быть безвкусным’ (Wörterbuch... 1996: 46), *Obstgeist* ‘крепкий алкоголь (klarer Schnaps)’ (Zehetner 2005: 141); *auf der Flasch is kee Geist meh* (буквально: в бутылке больше нет духа) (Wörterbuch... 1996: 46).

32.3. Полезная хозяйственная деятельность

В средневосточнофранконских говорах отмечен глагол *gaaschdere* (Wörterbuch... 2001: 73) в значении ‘отпугивать, разгонять зверей, особенно – птиц’; в литературном немецком ему соответствует *geistern* ‘бродить как призрак’. В немецких силезских говорах зафиксирована лексема *Seelenverkäufer* (буквально: продавец души) со значением ‘маленькая лодка простейшей конструкции’ (Mitzka 1963–1965: 1275).

32.4. Человек, собеседник или его отсутствие

Душа может выступать в качестве обозначения человека вообще: *Koa Hund und koa Seel* (буквально: ни собаки, ни души) ‘об отсутствии какого-либо живого существа’ (Schmeller 1877: 256–257), а также *ein kleiner Geist* (буквально: маленький дух) ‘ребенок’ *Wenn ich un Stalle bin, da sin di kleene Geister immer derbei* (Wörterbuch... 1996: 46).

32.5. Часть тела

Душа в исследуемых немецких говорах может обитать в определенной части тела человека: *Seelwärma* (грелка души) ‘вязаный жилет’ (Reinfelder 1972: 174), *Seelenwärmer* ‘нагрудный платок’ (Mitzka 1963–1965: 1275).

Душа может олицетворять симпатию или склонность, например, в выражении *bei meinea Siël* (буквально: быть у моей души) ‘нравиться’.

В севернорусских говорах лексемы со значением ‘дух’ или ‘душа’ могут представлять следующий круг ценностей:

- Большая значимость хорошего приятного собеседника.

Это проявляется в таких употреблениях, как *дух*, *духань*, *духонька*: ‘ласковое обращение к собеседнику’: *да дух ты мой, да спасибо тебе* (Ганцовская 2015: 101); *душа* ‘любезнейший, милый человек’: *во третьём саду садочку / сам душа гуляет* (Дуров 2011: 108); *душка* ‘о женщине: миловидная, не высокая ростом и привлекательная молодая женщина; миловидная,

скромная, пухленькая молодая девушка' (Дуров 2011: 108). Отсутствие души в этих говорах означает отсутствие человека, пустоту: *ни духу, ни духоцьки 'никого'* (Подвысоцкий 2008: 126), *нет духа, нет табачку* (Дилакторский 2006: 115).

- Полезная хозяйственная деятельность, связанная с человеком.

К этой группе обозначений можно отнести: *душа* 'земельный или водяной (рыболовный) надел на одного человека, полдуши – половина надела' (Подвысоцкий 2008: 126), (Дуров 2011: 108); *разоткнуть душу* значит 'разделить участок земли между двумя хозяевами' в ярославских говорах (ЯОС 2015: 214). Кроме того, зафиксирована семантическая мотивация названий некоторых видов лодок и подзывных слов для животных: *душегуб* (ЯОС 2015: 214) 'небольшая легкая, выдолбленная из осины лодка, называемая ботником, попросту – душегубом', *душегубка* 'маленькая, вертлявая на воде лодка' (Дуров 2011: 108), *душка-душка* 'подзывное слово для свиней' (ЯОС 2015: 214).

- Душа как олицетворение жизни, деятельности.

Эта символика души проявляется в выражении в *худых душах* 'о чуть живом человеке, находящемся при смерти' (Подвысоцкий 2008: 126, Дуров 2011: 108), а также в лексеме *душник* 'круглое отверстие в русской печи, куда вставлялась труба самовара' (Ганцовская 2015: 102, СВГ 1985: 67): *душник-то открой, самовар ставить будем*.

- Душа как субстанция, находящаяся в определенной части тела человека.

Это, например, лексемы *душевник* 'мочевой пузырь' – «*так терпела, едва душевник выдержал*» (Ганцовская 2015: 102); *душегрейка* 'теплая короткая кофточка без рукавов' (Ганцовская 2015: 102), 'теплое одеяло' (ЯОС 2015: 214) (*зимой-то под пальто душегрейку надевали*). В ряде случаев лексема душа может характеризовать части тела животных: *душки* 'дыхательные органы у рыбы, размещенные в жабрах' (Дуров 2011: 108).

- Душа может быть символом материальных ценностей, о чем свидетельствуют устойчивые выражения *пусти душу в ад, так и будешь богат* (Подвысоцкий 2008: 126, Дуров 2011: 108); *духу мало: капиталу мало, чтобы дом построить* (ПОС 1994: 58).
- Душа как жизненная сила, энергия, скорость, бодрость, воодушевление представлена в следующих языковых единицах: *духом* 'тотчас, очень быстро' (Дилакторский 2006: 115); *выходить с духа вон* 'потерять силу' и *что есть духу* 'изо всей силы' (ПОС 1994: 58); *душа на нитке* 'о сильной усталости или слабости' (СВГ 1985: 67); *у ёго сегодне приподнят дух, даже в собрание смелее высказываит* (Дуров 2011: 108); *в худых душах 'устать, утомиться'* (СРГК 1995: 13).
- Душа как высокая степень проявления желания; ее отсутствие – отсутствия желания: *душу жжет* (СВГ 1985: 67) 'о сильном желании'; *картофна душа, ягодна душа, тестянна душа* 'пристрастный любитель

до чего либо' (Дуров 2011: 108); *душа не несет* 'не хочется' «у меня душа молока не несет» (СРГК 1995: 13).

- Душа как показатель настроения: *дух* 'настроение: и хорошее, и плохое'. *Когда в духу, то соберет поесть. Дед с духом сегодня, все ругает* (ПОС 1994: 58). *Душа коротка, не в душу* 'нет интереса, силы'. *Теперь песни и душа коротка петь*. (СРГК 1995: 13).
- Душа как мера: 'сколько хочешь, сколько тебе угодно, очень много, изобилие'. *Сей год в лесах ягод душа и мера* (Дуров 2011: 108). *Знаешь, сколько я цяю выпила? — И знать не хою: душа – мера* (СВГ 1985: 67).
- Душа может быть олицетворением различных качеств человека:
 - искренности: *душевно* 'искренне' (*душевно тебе сказываю*) (Дилакторский 2006: 115);
 - доброты, простоты: *без души* 'добрый, простой' (СРГК 1995: 13); *душа человек* 'добрый, мягкосердечный, отзывчивый на чужое горе и несчастье' (Дуров 2011: 108);
 - заносчивости, высокомерия: *бабы с духом большим* (ПОС 1994: 58);
 - готовности на жертвы ради других: *отдавать душу: человек – душу своим отдает* (ПОС 1994: 65);
 - интуиции: *духом чувствовать: ёны как духом чувствую* (ПОС 1994: 59).

Дух выступает в роли традиционных ценностей, привычек, обычаев: *дух выветрился* (СРГК 1995: 12).

Таким образом, на основании изученного материала можно сделать определенные выводы. В южнонемецкой и севернорусской лингвокультуре тесно взаимосвязаны понятия *душа* и *дух*. Для понятия *душа* общими аксиологическими доминантами будут душа как важнейший атрибут человека, благодаря которому он воспринимается в разных сферах своего бытия и как личность, и как производитель материальных ценностей: *koa Hund und koa Seel* (буквально: ни собаки и ни души) 'об отсутствии человека' в баварских и *разоткнуть душу* 'разделить участок земли между двумя хозяевами' в севернорусских ярославских говорах. Общим для исследуемых немецких и русских говоров является восприятие души как высшей меры проявления различных состояний человека: *seelenfroh* (душевно радостный) 'очень радостный' в верхненемецких, *душу жжет* 'очень сильное желание' в севернорусских говорах. Близость к душе служит показателем положительных эмоций: *быть не у души* 'не нравиться' в севернорусских и *bei teineä Siël* 'нравиться' в южнонемецких говорах. Для немецкой лингвокультуры специфическими будут такие грани понятия *душа*, как напоминание о неизбежности перехода в иной мир: баварское *Seelhäuslein* (домик души) 'пристройка к церкви для хранения костей' и др., а также рационализм. В севернорусских говорах, в отличие от верхненемецких, душа представляет ценность как олицетворение интуиции и физической силы, а ее «худой» характер – отсутствия этой силы: *в худых душах* 'утомиться'.

Список сокращений

- ПОС 1994 – *Псковский областной словарь с историческими данными*, вып. 10, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- СВГ 1985 – *Словарь вологодских говоров. Д-З*, Вологда: Издательство ВГПИ.
- СРГК 1995 – *Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей*, В 5 вып., т. 2, Санкт-Петербург: Издательство Санкт-Петербургского университета.
- ЭССЯ 1978 – *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, вып. 5, Москва: Наука.
- ЯОС 2015 – *Ярославский областной словарь: Дополнения*: в 2 томах, т. 1, Ярославль: РИО ЯГПУ.

Библиография

- Ганцовская Нина С., 2015, *Словарь говоров Костромского Заволжья: междуречье Костромы и Унжи*, Кострома: КГУ им. Н. А. Некрасова, Москва: Книжный Клуб Книговек.
- Дилакторский Прокопий А., 2006, *Словарь областного вологодского наречия. По рукописи П.А. Дилакторского 1902 г.*, Санкт-Петербург: Наука.
- Дуров Иван А., 2011, *Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении*, Петрозаводск: Карельский научный центр РАН.
- Зубов Николай И., 2013, *Славяно-немецкие межъязыковые параллели: из наблюдений над лексико-семантической типологией германизмов*. Доклад к XV Международному съезду славистов, Київ.
- Подвысоцкий Александр О., 2008, *Словарь архангельского областного наречия в его бытовом и этнографическом применении*, Москва.
- Фасмер Макс, 1986, *Этимологический словарь русского языка*, т. 1, Москва: Прогресс.
- Черных Павел Я., 1999, *Историко-этимологический словарь современного русского языка*, т. 1, Москва: Русский язык.
- Archiv von schriftlichen Belegen zum Wortschatz der Mundarten Bayerisch-Frankens*, Bayerische Akademie der Wissenschaften, «Ostfränkisches Wörterbuch». Fürth.
- Bayerisch-Franken – Handwörterbuch von Bayerisch-Franken*, 2008, Bamberg: Der fränkische Tag.
- Kluge Friedrich, 2002, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Łaziński Marek, 2008, *Słownik zapożyczeń niemieckich w polszczyźnie*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Mitzka Walther, 1963–1965, *Schlesisches Wörterbuch*, Berlin: Walter de Gruyter.
- Newerkla Stefan Michael, 2011, *Sprachkontakte Deutsch-Tschechisch-Slowakisch*, Frankfurt am Main: Internationaler Verlag der Wissenschaften Peter Lang.
- Reinfelder Georg, 1972, *Bamberger Dialekt-Wörterbuch*, Weilheim Obb.: Selbstverlag.
- Wörterbuch der obersächsischen Mundarten*, т. 4, 1996, Berlin: Akademie Verlag.

- Schmeller Johann Andreas, 1877, *Bayerisches Wörterbuch*, т. 2, München.
- Siatkowski Janusz, 2015, *Studia nad słowiańsko-niemieckimi kontaktami językowymi*, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego.
- Wörterbuch von Mittelfranken. Eine Bestandsaufnahme aus den Erhebungen des Sprach-atlas von Mittelfranken*, 2001, Würzburg: Königshausen&Neumann.
- Zehetner Ludwig, 2005, *Bairisches Deutsch. Lexikon der deutschen Sprache in Altbayern*, Regensburg: Edition Vulpes.

Interpreting the concept 'soul' in Northern Russian and Upper German dialects

Summary

First of all, one should note that there are general axiological dominants in Upper German and Northern Russian dialects. The soul is the most important attribute of man which identifies him in different spheres of life both as a personality and a producer of material assets: *koa Hund und koa Seel* (literally: no dog and no soul) 'about the absence of man' in Bavarian and $\diamond$ *разоткнуть душу* 'divide a plot of land between two masters' in Yaroslavl dialects. The soul is the ultimate measure of the manifestation of different human conditions: *seelenfroh* (heartily joyful) 'very joyful' in Upper German, $\diamond$ *душу жжет* 'very strong wish' in Northern Russian dialects. Association with the soul also serves as an indicator of positive emotions: $\diamond$ *быть не у души* 'to dislike' in Yaroslavl and $\diamond$ *bei meinea Siël* 'to like' in Southern German dialects. Manifesting the value of the soul as a reminder of inevitable transition to the next world is more frequent in Upper German than Northern Russian dialects: Bavarian *Seelhäuslein* (house of the soul) 'an extension to the church to store bones', etc. As opposed to Upper German, in Northern Russian dialects the soul is valuable as a source of physical strength, and its "poor" character means lack of such strength: $\diamond$ *в худых душах* 'to get tired'.

Keywords: Slavic-German semantic parallels, Slavic and German dialectology, folk mythology.

Rozdział 33

Folklorne koncepcije duše kao životinje (zoopsihonavigacije): folklorno kršćanstvo kao kontrapunkt kristijaniziranoj dogmi, i danas

Suzana Marjanić

Institut za etnologiju i folkloristiku u Zagrebu

Sažetak

Očito je da je kršćanska dogma bila krajnje uspješna u brisanju folklorne koncepcije postmoralne duše kao ptice i/ili duše kao životinje općenito. Pritom je kršćanstvo proklamiralo antropocentrični svjetonazor da životinje, navodno, nemaju dušu. U tome smislu može se dodati ironičan komentar Brucea M. Hooda (2009) da latinski pojam za životinjsko carstvo (lat. *animalia*) u tome slučaju nije (navodno) prikladno jer proizlazi iz latinske riječi *anima* (duša). Zasigurno je da je animalizacija duše (*zoopsihonavigacije*), koja je sačuvana u matrici folklornoga kršćanstva, smetala Crkvi. Kao što Mirjam Mencej (1995) ističe u zaključku svoga članka, K. Moszyński je ukazao na lingvističku sličnost (u slavenskim jezicima) između latinskih riječi *animal* i *animalis*, te da životinje prema njegovu mišljenju trebaju biti opisane kao *nositeljice života*. Tragom navedenoga upućujem i na istaknutoga zooetičara, filozofa prava životinja Toma Regana koji je, među ostalim, istaknuo kako hinduizam i brojne starosjedilačke američke tradicije smatraju da i životinje posjeduju dušu, a jednako tako i neki kršćanski teolozi (npr. John Wesley, osnivač Evangeličke metodističke crkve) pronalaze biblijske podatke o životinjskoj duši (usp. Regan 2004: 68).

Ključne riječi: duša (kao) životinja, zoopsihonavigacije, folklorno kršćanstvo, hrvatska folklorna vjerovanja, prava životinja, teologija životinja.

33.1. *Animalia i anima: uvod*

Navedeni članak nastavak je članka koji sam pod naslovom *Duša kao post-mortalna ptica: južnoslavenske folklorne koncepcije duše kao ptice-duše ili duše-ptice* izložila na konferenciji *Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication / Tijelo, duša, duhovi i nadnaravna komunikacija* (organizatorica: Éva Pócs) 2012. godine. U tom sam članku razmatrala staroslavenski ornitološki simbolizam duše kao i južnoslavenske folklorne predodžbe o duši-ptici i ptici-duši. U konceptu duša-životinja, odnosno duša-ptica, riječ je o životinji (ptici) koja figurira kao koegzistirajući dvojniki ljudskom biću, što znači da su njihovi životi međusobno povezani (usp. Leach 1950: 1051). S druge pak strane, koncept ptica-duša označava postmortalnu dušu u obličju ptice (usp. Leach 1949: 143)¹.

Prijelaz, prema negativnokvalitativnom određenju da životinje navodno ne posjeduju duše, dogodio se u 14. stoljeću. U srednjem vijeku duša je razumijevana kao princip svakoga živoga bića, i to prema Aristotelovom konceptu duše prema kojemu se smatralo uvriježenim da duša ima tri glavne dimenzije – vegetativni, osjećajni i racionalni modus (Aristotel 1987). Tako biljke posjeduju vegetativni aspekt duše, životinje vegetativni i osjećajni, a ljudi sva tri modusa duše. Dakle, s obzirom na aristotelijanski princip prema kojemu i životinje posjeduju dušu (i to dva modusa), i s obzirom da se navedeni princip oko 14. stoljeća počinje negirati,

¹ U prethodnom članku *Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsihoze* iz 2004. godine nastojala sam pokazati kako u teorijskom instrumentariju etnologije, folkloristike i, dakako, antropologije s ovih prostora uglavnom prevladava dvojni koncept (tjelesne i slobodne) duše ili koncept jedinstvene (monističke) duše (određenje, u posljednjem slučaju – tjelesne duše koja u postmortalnoj egzistenciji dobiva atribut slobodne duše). Tragom (tek) spomenutih teorija o pluralnoj, multipliciranoj duši, što je, dakako, oprečno konceptu monističke duše, nastojala sam pratiti koncepte drugotvorenja duše – zoo/psihonavigacije (zoo/metempsihoze), pod čime, između ostaloga, podrazumijevam drugotvorenja duše prilikom same smrti (postmortalna duša) i privremene smrti (u posljednjem slučaju riječ je o drugotvorenju duše mitskih bića i nadnaravnih osoba u animalnoj egzistenciji), u okviru čega sam promatrala topos (lokalizacija), konfiguraciju, kronologiju i transgresije toposa (zoometempsihoze i translokacije) duše. U razmatranju transgresije toposa duše, s jedne strane podrazumijevam zoo/metempsihoze (s obzirom da se duša u postmortalnoj egzistenciji očituje prema nekim vjerovanjima i u animalnim atributima), a s druge strane i njezine translokacije – folklorne konceptualizacije prema kojima duša u postmortalnom svijetu pronalazi novo stanište, sklonište. Prema navedenim vjerovanjima o lokalizaciji duše očituju se i koncepti monističke duše, i to tjelesne (jedinstvene) duše, s obzirom da je riječ o duši koja je vezana uz određene tjelesne organe (tjelesna duša) koja tek u trenutku smrti, odjeljujući se od tijela, figurira kao slobodna duša. Isto tako pokušala sam interpretirati simbol Stabla svijeta kao sjedišta duša umrlih, pri čemu je značajno da se upravo koncept ptice-duše zadržao u folklornim predodžbama o postmortalnoj duši. Brojna vjerovanja o grobnom stablu kao i mitem o vilinskom i vještijem stablu mogla bi se uzeti dokaznom matricom o navedenoj predodžbi o Stablu svijeta kao prebivalištu duša umrlih. Naravno, prilikom određivanja Stabla svijeta kao toposa na kojemu prebivaju duše umrlih potrebno je imati u vidu – kao što napominje, primjerice, Marija S. Maerčik (2003) – kako je mitopoetska slika, mitologem o duši-ptici arhaičniji od kozmologije Stabla svijeta s njegovom vertikalnom trodijelnom strukturom.

životinje postepeno bivaju izostavljene iz teoloških rasprava (De Leemans, Klemm 2009: 158-159).

33.2. Prva činjenica ili *duša* kao dah...: zoopsihonavigacije / duša kao životinja

Razmatranje zookoncepcija duše u folklornim vjerovanjima Južnih Slavena podrazumijeva propitivanje transgresija toposa duše – zoo/metempsihoze, s obzirom da se duša u postmortalnoj egzistenciji očituje prema nekim vjerovanjima i u animalnim atributima – npr. ptice, leptira i mušice (muhe) te, primjerice, kao vjetar, para, dim (usp. Kulišić, Petrović, Pantelić 1970: 113; Zečević 1978: 384). Istina, kao što to sustavno navodi etnolog Slobodan Zečević, što se tiče srpskih folkornih konceptualizacija duše, kako nije postojala određena predodžba o duši, te da u većini vjerovanja ipak je prevladavao antropomorfni oblik – dakle, tjelesno obličje, veličine i osobine njezina vlasnika gdje je duša figurirala kao duplikat. Sve navedeno potvrđuju običaji slanja darova mrtvima gdje je odijelo iste veličine koje je nosio pokojnik/ica, a na drugi se svijet šalje sve ono što je osoba voljela (Zečević 1982: 10-11).

Naime, kazivači/ice svjedoče o zoopsihonavigacijama koje povezuju uz nadnaravne osobe ili za mitska bića: kazivanja obično ističu u takvim mitskim ili demonološkim predajama kako za vrijeme spavanja kroz usta nadnaravnih osoba, npr. krsnika, vještica, mōra njihova duša izlazi u obličju, primjerice, muhe i tako, zoometempsihozom ostvaruju psihonavigaciju (usp. Marjanić 2010).

Odrednicom zoopsihonavigacija (psihonavigacija u animalnom obličju) označavam drugotvorenje duše prilikom *privremene smrti* nadnaravnih osoba i mitskih bića, koje se može imenovati katalepsijom, kataleptičkim *transom* (razdvajanje duše od tijela). Tako pod pojmom *zoopsihonavigacija* promatram tri fenomena – zoometempsihoze, zoometamorfoze i jahanje (let) na životinjskim vozilima. Pripomenimo da su u hrvatskim usmenim predajama zabilježene zoometempsihoze Žene/mōre i vještice (točnije, njihove duše) u mačku, muhu i noćnog leptira, no više o navedenom pisala sam jednom drugom prigodom (Marjanić 2002, 2004, 2010)².

Dakle, riječ je o vrlo sličnom opisu koji pronalazimo i u opisima šamanskih iskustava ekstaze gdje šamanske animalne *metempsihoze* i jahanje na životinjama simbolički izražavaju ekstazu: *privremena smrt* označena je *izlaskom* duše iz tijela u animalnom obličju (Ginzburg 1991: 172; Eliade 1985: 90).

Na trenutak vratimo se na folklorne koncepcije transgresije toposa duše. O stvarnoj hipertrofiji uloge duše u folklornoj *religiji groba* svjedoči i leksička činjenica što se pod *umiranjem* pod/razumijeva *razdvajanje* duše od tijela: naime,

² Svetlana M. Tolstaja (2016) utvrđuje da slavenska vjerovanja u metempsihozu počivaju na mikturi pretkršćanskih i kršćanskih vjerovanja.

za glagol *umrijeti* upisuje se sinonimna lepeza koja je povezana s *ascensusom* duše; primjerice, *ispustiti dušu, izdahnuti, izdahnuti dušu...* (usp. Đorđević 1984:150),³ a što se djelomice podudara i s biblijskim opisom smrti kao *dijeljenja (razdvajanja)* duše i tijela. Primjerice, u *Knjizi Postanka* 35,18 navodi se da u trenutku (ljudske) smrti, duša *izlazi* – riječ je o Rahelinoj smrti koja je opisana sljedećim dijelom vremenske rečenice: “Kad se rastavljala s dušom” (usp. *Rječnik biblijske teologije* 1988: 231–232). Naime, prema kršćanskom nauku u smrti sudjeluju ravnopravno i duša i tijelo, što znači da je kršćanstvo odbacilo istovremeno platonističko shvaćanje tijela kao ‘zatvora’, iz kojega se duša smrću oslobađa, kao i mogućnost preegzistencije duše i njezine reinkarnacije (Mišić 1998: 91). U hrvatskim narodnim vjerovanjima o religiji groba status duše upravo ima dijametralno suprotno značenje, s obzirom na ustaljeno i prije spomenuto vjerovanje o razdvajanju duše i tijela.

Završno u kontekstu navedenoga razmatranja nije slučajno što je otac antropologije religije Edward Burnett Tylor pretpostavio u svojoj knjizi *Primitive Culture* (1871.) da je animizam izvoriste religije, shvaćanje koje dušu dakako pripisuje i životinjama. Pritom valja podsjetiti da se u *Knjizi Postanka* (1,21–28) hebrejska riječ *nefeš* (u značenju živo biće/ dah, život, duša, misao) 22 puta koristi u značenju životinja. Naime, *nefeš* pored toga što označava živo biće, te funkcije i kvalitete ljudskih bića, označava i životinju. Tylor u poglavlju o animizmu navedene knjige ističe da termin animizam nije nov, ali da se vrlo rijetko upotrebljava, te da ga preuzima od Georga Ernsta Stahla (Tylor 1871: 385), kako ga je opisao u djelu *Theoria Medica Vera* (Halle 1737). Naime, za *apparitional soul* (ghost-soul) Tylor ističe kao bitan čin disanja, koji se identificira sa životom ili pak dušom po sebi. Pritom upućuje da bi koncept duše kao daha mogao voditi kroz semitsku i arijsku (indoiransku) etimologiju te navodi hebrejsku riječ *nefeš*, u značenju dah, život (živo biće), duša, misao, životinja⁴, dok riječ *ruah* ili *nešmah* označava prijelaz od daha prema duhu; navedenim riječima korespondiraju arapske riječi *nefs* i *rug*. U isti niz Tylor nadalje stavlja sanskrske riječi *âtman* i *prâna*, grčke riječi *psychê* i *pneuma* kao i latinske riječi *animus*, *anima*, *spiritus*, i pritom ističe da je slavenska riječ *duša* povezana s navedenim konceptom *duše* kao *daha* (Tylor 1871: 391).

U usporedbi s Tylorovom teorijom o “apparitional soul”, odnosno kako je još opisuje kao *ghost-soul* (usp. de Waal Malefijt 1968: 49), Wilhelm Wundt (1920) apostrofirao je dijadnu dušu – tjelesnu (*Körperseele*) i slobodnu dušu (*Freiseele*)

³ I dok se u nekim krajevima otvaraju prozori kako bi duša izašla iz zemaljskoga staništa (usp. Bulat 1927: 1056), primjerice, u Blatu (Brač), pored toga što ukućani pale voštanu svijeću i *lumin*, zatvaraju prozore “da ne bi duša išla bilo gdje”. Izrazom “kupi mu se duša” označavaju agoniju s obzirom na naprezanje prsa pri disanju (Milićević 1965: 26). U nekim južnoslavenskim krajevima postojala je praksa polaganja umirućega na zemlju kako bi mu “duša lakše otišla” (Drobnjaković 1960: 159).

⁴ Bioetičar Hrvoje Jurić pokazuje kako je u Bibliji tako i u drugim religioznim i filozofijskim tekstovima judeo-kršćanske tradicije problematiku životinjstva najpouzdanije pratiti upravo preko pitanja o “životinjskoj duši” (Jurić 2010: 12).

koja se može odijeliti od tijela i vratiti (*regressus*). Wundtovu teoriju o pluralnoj duši u arhaičnim religijama modificirao je Ernst Arbman, i na Wundtovu *tragu* (*i razlici*) zamijetio da tjelesna duša nije jedinstvena, već da se može razdijeliti na *životne duše* (koje održavaju fizičke funkcije) i na *ego-dušu* koja obavlja psihičke funkcije te da u *nekim* slučajevima *ego-duša* preuzima funkcije slobodne duše (*prema* Kulmar 1997). Za Wundtovu razlikovnu odrednicu u okviru slobodne duše na *Hauchseele* (dah-duša) i *Schattenseele* (sjena-duša), Ernest Jones navodi kako je ideja o dahu-duši uglavnom preuzeta, kao što upućuje i njezin naziv, iz fenomena disanja i prestanka disanja u trenutku smrti i povezana je uz više religijske koncepcije, a sjena-duša ima važnu ulogu u razmatranju duhova i zlih demona, koji proizlaze iz osjećaja straha, kao što je sjena-duša bitna i pri tumačenju iskustva snova (Jones 1931: 61-62; Bremmer 1983: 22-23).

33.3. Druga činjenica ili duše životinja: zooetika i prava životinja

Već je Natko Nodilo u djelu *Stara vjera Srba i Hrvata* (Nodilo 1885-1890)⁵ uočio staro/slavenski ornitološki simbolizam duše. Primjerice, u Poljaka riječ je o golubu-duši, u Čeha o predodžbi ptici-duši koja kroz usta umrloga odliječe na stabla i koja će se *umiriti* tek nakon što je obavljena incineracija. I dok Slave-nima postmortalna duša figurira kao ptica, antičkim Grcima duša je određena simbolom leptira (grč. *psyche* – duša, leptir). Nodilo ipak smatra da se potvrda o povijesno dubljem začetku o duši-leptiru može pronaći u litavskim narodnim vjerovanjima, gdje je duša zamišljena i kao ptica i kao *noćni* leptir, te zaključuje da je predodžba o leptiru-duši upisana u indoeuropsko zajedništvo. Ipak, pritom navodi i Prellerovo tumačenje (*Griechische Mythologie*, 1854.) o tome da je figuracija duše u obliku leptira nešto novija koncepcija u antičkih Grka (Nodilo 1885-1890). Milan Budimir upućuje da se pojmovima *vještica* i *vukodlak* imenuje i leptir *mrtvačka glava* (*Acherontia atropos*) koji noću leti oko svjetlosti, apostrofirajući da se *srodni* manji leptir zove *vještica* te da je predodžba o duši umrloga pretka u obliku leptira (*Seelenschmetterling*), koja je poznata iz minojske epohe, imala “u toj semantičkoj evoluciji presudnu ulogu” (Budimir 1966: 272). Iz predodžbe o leptiru kao pokojnikovoj duši nastaje vjerovanje o leptiru kao vjesniku smrti, a ponekad i kao obličju smrti (Gura 2005: 365-366).

Navedena se folklorna vjerovanja o animalnoj duši, točnije o zoometempsihozima također proteže i u slučajevima privremene smrti nadnaravnih osoba (kao što sam već naznačila), a pritom se navedeno stanje obamrlosti svijesti u etnološkoj

⁵ Prvom studijom rekonstrukcije prahrvatske “stare vjere” može se odrediti Nodilova *Religija Srba i Hrvata*, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga (tiskana 1885-90. u deset knjiga Rada JAZU), čiji naslov u *Ispravicima i dopunama* (Rad JAZU, knj. 101, 1890.) mijenja u *Stara vjera Srba i Hrvata*, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnoga.

literaturi obično imenuje kao katalapsija, kataliptički *trans* kao i u slučaju šaman-skih ekstaza.

Navedene zookoncepcije duše ocrtavaju određeni kontinuitet između životinje i čovjeka te kao da potvrđuju etimološku bliskost latinskih riječi *anima* – *animal*, *animalis* (usp. Visković 1996). Poveznica je sačuvana i kod pojedinih autora/autorica analitičke psihologije. Primjerice, Marie-Louise von Franz ističe kako je jastvo često simbolizirano nekom životinjom koja predstavlja ljudsku nagon-sku prirodu i njezinu povezanost sa svojom sredinom, te zbog toga tako često u mitovima i bajkama postoje životinje-pomoćnici. Na spomenutu etimološku bliskost upućuje i poveznica između njemačke riječi *Thier*, u značenju 'svaka divlja životinja', i engleske riječi *deer* (jelen) koje najvjerojatnije etimologijski proizlaze iz riječi *Dunst* (isparavanje), u smislu 'dah', što potvrđuje rječnik *Duden*, a na što je upozorio Nikola Visković u svojoj knjizi *Životinja i čovjek* (1996). I Wendy Doniger u *Refleksiji*, priloženoj u Coetzeevoj knjizi *Život životinja*, ističe kako se spomenuto značenje njemačke riječi *Thier* iz koje proizlazi engleska riječ *Deer* održalo neko vrijeme i u engleskome te je i Shakespeare upravo u tom smislu rabio izraz *small deer*, 'zvrčica'.

Tragom navedenoga upućujem, što sam i uvodno istaknula, i na istaknutoga zooetičara, filozofa u okviru pokreta za prava životinja Toma Regana koji je negirajući Descartesovu odrednicu životinja kao strojeva, između ostaloga, istaknuo kako hinduizam i brojne starosjedačke američke tradicije smatraju da i životinja posjeduje dušu, a jednako tako i kršćanski teolozi (npr. anglikanski svećenik John Wesley u 18. stoljeću) pronalaze biblijske podatke o životinjskoj duši (usp. Regan 2004: 68). Jednako tako i svećenik Gary A. Kowalski (All Souls Unitarian Church, Tulsa, Oklahoma) 1991. objavljuje knjigu o duši životinja (*The Souls of Animals*), a drugo i pritom dopunjeno izdanje, uz predgovor Toma Regana, 1999. godine. Primjerice, Eugen Drewermann, *enfant terrible* suvremene teologije, u knjizi *Über die Unsterblichkeit der Tiere* apostrofira koncept besmrtnosti životinja (Drewermann 1990; prema Visković 1996: 418)⁶. I dok većina zapad-nih vjera proklamira da ljudi posjeduju besmrtnu dušu, a životinje ih navodno nemaju, poštovatelji životinja potvrđuju upravo suprotno (Moussaieff Masson, McCarthy 2004: 225–226). Svećenik Gary A. Kowalski (1999: 23) savršeno pridodaje navedenom – neke se istine ne mogu jednostavno demonstrirati i pritom poziva čitatelje/ice da podijele svoja razmišljanja o iskustvima koja osvjetljavaju dokaze o životinjskim dušama.

⁶ Durkheim, iako zastupa totemističko podrijetlo religije, priznaje teoretičarima animizma (E. B. Tylor i H. Spencer) da su podvrgavajući pojam duše povijesnoj analizi učinili značajnu uslugu znanosti o religijama kao i općoj povijesti ideja. "Umjesto da, kao mnogi filozofi, pojam duše predoče kao jednostavnu i neposrednu danost svijesti, vidjeli su u njoj, što je mnogo točnije, složenu cjelinu, proizvod povijesti i mitologije. Nije zapravo sporno da je pojam duše po svojoj prirodi, korijenima i funkcijama bitno religijski. Filozofi su ga preuzeli od religije; zato se ni oblik u kojem se javlja u antičkih mislilaca ne može razumjeti ako se ne vodi računa o mitskim elementima koji su poslužili za njegov nastanak" (Durkheim 2008: 109).

Ipak, dominantna religiozna, u ovom slučaju kršćanska postavka, govori da je ubijanje pogrešno, dakle, smrtno grešno jedino ako se ubije biće s besmrtnom dušom, dakle, pripadnika ljudske vrste, a što nadalje nekima opravdava ubijanje životinja za prehranu i druge potrepštine.

33.4. *Post scriptum*: o Andrewu Linzeyu

Navedenim vjerovanjima južnih Slavena u zookoncepciji duše – o čemu sam pisala detaljnije jednom drugom prigodom (usp. Marjanić 2004) – upućujem kako postoji snažan prekid između prirode i kulture, navedenih sfera Života, te da je očito tom specističkom rezu svojim antropocentrizmom kršćanska dogma isto tako pridonijela, što je išlo paralelno s nekim drugim filozofskim ustoličenjima koje je osnažio Descartes⁷. Srećom ipak neke denominacije u kršćanstvu, kao što sam već u prethodnoj cjelini naglasila, demonstriraju obzir prema životinjama, i stoga završavam ovaj članak primjerom Andrewa Linzeya koji duboko vjeruje u postojanje životinjske duše, točnije duša životinja, ako se zadržimo na pluralnosti životinjskih entiteta čime se negira arogantno korištenje imenice u jednini. Naime, specističkom jedninom se označava bezbroj živih bića i vrsta s kojima dijelimo planet (Derrida 2002)⁸.

Andrew Linzey začetnik je suvremenoga kršćanskog pokreta za prava životinja, anglikanski svećenik, teolog, prvi profesor animalne etike na svijetu i kao takav očito i neobična figura za teološke krugove. Pored navedenoga član je Teološkog fakulteta Sveučilišta u Oxfordu i direktor oxfordskog Centra za animalnu etiku (Oxford Centre for Animal Ethics), koji je otvoren 2006. godine, a potiče znanstvena proučavanja i unapređivanje javne rasprave o pitanjima zooetike. Inače, svoju prvu knjigu o pravima životinja Andrew Linzey objavio je 1976. godine – *Animal Rights: A Christian Assessment*, a knjigu *Teologija životinja* (*Animal Theology*), kojom se ovdje bavimo, objavio je 1994. godine. Zanimljiv je u tome slučaju i autorov predgovor za ovo hrvatsko izdanje, i to pod naslovom *Zaštita životinja: prilika za kršćane u Hrvatskoj* gdje postavlja ključno pitanje

⁷ Zaustavimo se ukratko na kartezijanskom shvaćanju životinje, a koje je ostalo sve do danas. Naime, podsjetimo da je Descartesa vlastito uvjerenje o *res extensa* – dakle, matematički izmjerljivoj tvari koju ljudski um može spoznati dovela do jezovitoga uvjerenja da životinje nisu svjesna bića te da se zvukovi koje ispuštaju pri vivisekciji nimalo ne razlikuju od onih koje bi ispuštao recimo razbijeni stroj. Urlaci bola za njega su bili samo mehanička buka. Pritom, postoji podatak kako je iz amsterdamskih mesnica svakoga dana iznosio prilično velike dijelove tijela raznoraznih životinja koje je potom secirao. I na kraju navodim meni osobno zanimljiv podatak: usprkos svemu Descartes je imao kućnog ljubimca, psa kojega je prozvao Monsieur Grat i kojega je, moramo pridodati, srećom ostavio čitavog.

⁸ U usporedbi s kršćanstvom koje negira koncept životinjske duše, primjerice, Zarathustrin nauk upućuje da nosilac duše (*urvan*) nije samo čovjek već i životinja: "Tako poštujemo dušu i stvaraoca goveda, našu vlastitu dušu i dušu životinja... Poštujemo i dušu korisnih divljih životinja" (*Yasna* 39, 1)" (prema Veljačić 1983: 28–29).

o ulozi “Crkve u Hrvata” – naime gdje su bile Crkve za vrijeme javne rasprave o donošenju Zakona o zaštiti životinja koji je stupio na snagu 1. siječnja 2007. godine⁹ te ističe kako su u Hrvatskoj više od 80 posto stanovništva rimokatolici, oko 5 posto – pravoslavci, a tu je i manji broj reformiranih kršćana, evangelika, pentakostalaca i baptista. Istina, nije spomenuo ostale duhovnosti (npr. budizam, hinduizam, bahaizam, rodnovjerje). I tu slijedi otvoreni poziv ali jednako tako i vrlo važna Linzeyeva optužba: “Zaprepašćujući je odgovor da Crkve, u ovoj raspravi, nisu odigrale nikakvu ulogu. Nikakve izjave podrške nisu stigle od kršćanskih poglavara” (Linzey 2013: ii). Nije stoga za zanemariti da u predgovoru hrvatskom izdanju Andrew Linzey ističe sljedeće – “Knjiga dolazi u kritičnom trenutku za povijest zaštite životinja u Hrvatskoj. Hoće li Crkve nastaviti šutnju ili će upotrijebiti svoj glas (i svoju moć) da progovore u ime ostalih patećih Božjih stvorenja? Hrvatski narod tradicionalno odaje duboko poštovanje životinjama – na kraju krajeva, sama riječ *blago*, doslovno prevedena na engleski znači ‘wealth’ i ‘treasure’ (‘bogatstvo’ i ‘blago’)”¹⁰ (Linzey 2013: vii). Navedenom se bioetičkom problematikom, što se tiče teoloških krugova u Hrvatskoj, bavi jedino kolegica Željka Bišćan, magistra katoličke dogmatske teologije i višegodišnja nositeljica izbornoga kolegija *Teološka promišljanja zoologije* na Institutu za teološku kulturu pri Katoličkom bogoslovnom fakultetu u Zagrebu, koja je autorica i pogovora ovome izdanju gdje ističe kako nije riječ o knjizi na temu teološke zoologije već, kao što naslov knjige jasno sugerira, o teologiji životinja. No, da paradoks bude veći – u tzv. recesijska vremena navedeni je kolegij ukinut, iako se radilo o pionirskom kolegiju u našem kulturokrugu koji je kolegica uspješno vodila od 2004. do 2010. godine.

Završno, jasno je zbog čega domaći teolozi nisu reagirali na bilo koji način na navedenu knjigu anglikanskoga svećenika. Naime, cjelokupan specizam Tome Akvinskoga još uvijek dominira velikim dijelom katoličkoga promišljanja o životinjama, dakako i ne samo o njima (Linzey 2013: 14). Naime u svome djelu *Summa Theologica* Toma Akvinski navodi sljedeći specistički konstativ: “Nijeme životinje i biljke nemaju razum koji bi ih pokretao; njih pokreće nešto drugo, vrsta prirodnog impulsa, što znači da su prirodno određene za ropstvo i korištenje drugima”. Stanje na terenu pokazuje da je tome doista tako. Primjerice, možemo poslušati jedan fragment promišljanja animaliteta Tončija Matulića (2005), bioetičara, svećenika koji od ožujka 1999. predaje kolegije iz teološke etike i bioetike na Katoličkom bogoslovnom fakultetu Sveučilišta u Zagrebu: “Čovjek je ontološka veličina koja ima svrhu u samome sebi, dok životinje, upravo zato što su životinje, dakle jer su *nagonske i nerazumne*, nemaju svrhu u samima sebi” (istakla S.M.).

⁹ Nažalost, ni ove godine (2017.) prilikom izglasavanja novog Zakona o zaštiti životinja u RH Crkve u RH nisu se uključile u navedenu problematiku.

¹⁰ Za razliku od Linzey a američka teoretičarka za prava životinja i feministica Joan Dunayer (2009) smatra da je u navedenim riječima *bogatstvo*, *blago* za životinje ipak riječ o ligvističkom specizmu jer ih određujemo funkcionalno.

Naime, kršćanska naklonjenost prema životinjama, nastala u Europi tijekom 12. i 13. stoljeća, dakle, u doba sv. Franje Asiškoga, u potpunosti je bila poništena utjecajem sv. Tome Akvinskoga (1225.–1274.) kada je taj filozof i teolog-dominikanac ponovo uspostavio Aristotelovu sliku svijeta o ljudskoj superiornosti, Aristotelov hijerarhijski *Veliki lanac bića*. Upravo je takav specizam omogućio renesansni *etos* kao što je ujedno omogućio i racionalizam Renéea Descartesa, dakle, ustoličenje razuma nad imaginacijom, metaforičkim slavljem života. Ukratko, nakon smrti sv. Franje 1225./1226. godine u potpunosti je pripremljen teren za ustoličenje hijerarhijske dogme sv. Tome Akvinskoga, i to na nesreću životinja i općenito prirode koju određujemo specističkom imenicom *okoliš*.

Sve je to dokazom kako je *teško* u našoj antropocentričnoj kulturi dozvoliti životinjama ulazak u crkvu kao i prigrliti *vjeru* da i životinje imaju dušu (ako je i mi kao ljudska vrsta uopće posjedujemo). Odnosno kao što je to vrlo jako u filmu *Blade Runner 2049* (Villeneuve 2017) demonstrirano da su replikanti daleko humaniji od ljudske vrste iako ne posjeduju dušu i moć reprodukcije (naime, u moći reprodukcije, prema navedenim svjetovima, ali i zoologijskim, biološkim činjenicama, kako je to ustvrdio npr. Desmond Morris, očituje se ljudska duša). Ukratko, smatram da sva antropocentrička razmatranja o duši, bilo filozofijskoga bilo psihologijskoga bilo religijskoga usmjerenja, valja biocentrički protegnuti na sve vrste i time ukinuti još jednu vrstu specizma (diskriminaciju na osnovi vrste). Odnosno, kao što dokumentira Shaun Monson u filmu *Zemljani* (*Earthlings*) (Monson 2005) – ako smo svi Zemljani (biljke, životinje, ljudska vrsta), onda smo jednaki, a što su *in illo tempore* demonstrirale sve folklorne tradicije. No, uslijedio je dug specistički zaborav (rez) upravo zbog gore spomenutih dogmi i iz religijske i iz filozofijske niše. Pritom Shaun Monson podsjeća kako riječ *Zemljani* nema seksističko, specističko ni rasističko značenje za razliku od kafijske stvarnosti državotvornih utvora u kojoj nažalost živimo i preživljavamo i tiho joj se pokoravamo.

Bibliografija

- Aristotel, 1987, *O duši. Nagovor na filozofiju*, preveo Darko Novaković, Zagreb: Naprijed.
- Bremmer Jan N., 1983, *The early Greek concept of the soul*, Princeton: Princeton University Press.
- Budimir Milan, 1966, *Vampirizam u evropskoj književnosti*, „Anali Filološkog fakulteta“, t. VI, s. 269–273.
- Bulat Petar, 1927, *Mrtvi (duše mrtvih)*, u: *Narodna enciklopedija srpsko-hrvatsko-slovenačka*, Svezak 17a, urednik Svetožar Stanojević, Zagreb: Bibliografski zavod d. d., s. 1056–1058.
- Coetzee John Maxwell, 2004, *Život životinja*, komentatori: Marjorie Garber... [et al.], uredila i uvod napisala Amy Gutmann; preveo Petar Vujačić, “Uvod” i “Refleksije” prevela Giga Gračan, Zagreb: AGM.

- Coetzee John Maxwell, 2007, *Elizabeth Costello*, preveo Petar Vujačić, Zagreb: V. B. Z.
- De Leemans Piter, Klemm Matthew, 2009, *Animals and anthropology in medieval philosophy*, u: *A cultural history of animals, volume*, In the medieval age, ured. Brigitte Resl, s. 153-177.
- Derrida Jacques, 2002, *The animal that therefore am (more to follow)*, „Critical Inquiry“, vol. 28, s. 369-418.
- Doniger Wendy, 2004, *Refleksija*, u: *Život životinja*, ured. John Maxwell Coetzee, komentatori Marjorie Garber... [et al.], uredila i uvod napisala Amy Gutmann, Zagreb, s. 81-95.
- Drewermann Eugen, 1990, *Über die Unsterblichkeit der Tiere*, Olten-Freiburg: Walter-Verlag.
- Drobnjaković Borivoje, 1960, *Etnologija naroda Jugoslavije. Prvi deo*, Beograd: Naučna knjiga.
- Dunayer Joan, 2009, *Specizam*, preveo Zoran Čiča, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Dvostruka duga.
- Durkheim Émile, 2008, *Elementarni oblici religijskog života: totemistički sustav u Australiji*, preveo Aljoša Mimica, Zagreb: Naklada Jesenski i Turk i Hrvatsko sociološko društvo.
- Đorđević Tihomir, 1984, *Naš narodni život*, br. 4, Beograd: Prosveta.
- Eliade Mircea, 1985, *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, preveo Zoran Stojanović, Novi Sad: Matica srpska.
- Ginzburg Carlo, 1991, *Ecstasies. Deciphering the witches' sabbath*, London: Penguin Books.
- Gura Aleksandar, 2005, *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*, Beograd: Brimo, Logos, Aleksandrija.
- Hood Bruce, 2009, *SuperSense. Why we believe in the unbelievable*, Constable: HarperOne.
- Jones Ernest, 1931, *On the nightmare*, London: Published by Leonard & Virginia Woolf at the Hogart Press and the Institute of Psychoanalysis.
- Jurić Hrvoje, 2010, *Filozofija i "životinjsko pitanje"*, „Zarez“, vol. 285, s. 12-13.
- Kowalski Gary, 1999, *The souls of animals*, 2. izdanke, Walpole, New Hampshire: Stillpoint Publishing.
- Kulišić Špiro, Petrović Petar Ž., Pantelić Nikola (ured.), 1970, *Srpski mitološki rečnik*, Beograd: Nolit.
- Kulmar Tarmo, 1997, *Conceptions of soul in Old-Estonian religion*, „Folklore (An Electronical Journal of Folklore)“, vol. 4, (<http://haldjas.folklore.ee/folklore/vol4/hing.htm>).
- Leach Maria (red.), 1949, *Funk & Wagnalls Standard dictionary of folklore, mythology, and legend*, sv. 1, članak: *Bird-soul*, New York: Funk & Wagnalls, s. 143.
- Leach Maria (red.), 1950, *Funk & Wagnalls Standard dictionary of folklore, mythology, and legend*, sv. 2, članak: *Soul-animal or soul-bird*, New York: Funk & Wagnalls, s. 1051.
- Léon-Dufour Xavier et al., 1988, *Rječnik biblijske teologije*, urednik, 3. izdanje, Zagreb: Kršćanska sadašnjost.
- Linzey Andrew, 2013, *Teologija životinja*, prevela Ana Bakašun, teološka lektura Željka Biščan, Stubičke Toplice: Edukacijski centar Nova Arka.

- Maerčik Marija S., 2003, *Ptica-duša v slavjanskoj narodnoj tradicii*, „Kodovi slovenskih kultura“ (Ptice), vol. 8, s. 33-42.
- Marjanić Suzana, 2002, *Astralna metla i levitacijski performansi vješticega tijela*, „Treća: časopis Centra za ženske studije“, vol. 1/IV, s. 226-249.
- Marjanić Suzana, 2004, *Južnoslavenske folklorne koncepcije drugotvorenja duše i zoopsihonavigacije/zoometempsioze*, „Kodovi slovenskih kultura“, vol. 9, s. 208-248. Verzija na engleskom: *Witches' zoopsychonavigations and the astral broom in the worlds of Croatian legends as (possible) aspects of shamanistic techniques of ecstasy (and trance)*. *Studia mythologica Slavica* 9, 2006, str. 169-202.
- Marjanić Suzana, 2010, *Zoopsihonavigacija kao poveznica vješticarstva i šamanizma*, u: *Mitski zbornik*, ured. Suzana Marjanić i Ines Prica, Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku, Hrvatsko etnološko društvo i Scarabeus-naklada, s. 123-146.
- Matulić Tonči, 2005, *Izazov etike animalizma*, „Glas Koncila“, vol. 14 (1606), <https://www.glas-koncila.hr/category/izdanja/glas-koncila-tjednik/>
- Mencej Mirjam, 1995, *Duša umrlega kot žival pri starih Slovanih*, „Anthropos“, vol. 5-6, s. 198-212.
- Miličević Josip, 1965, *Etnološka i folklorna građa otoka Korčule, rukopisna zbirka Instituta za etnologiju i folkloristiku* (rkp. IEF 1110), Zagreb.
- Mišić Anto, 1998, *O smrti i umiranju u ranokršćanskoj literaturi*, u: *Reinkarnacija i/ili uskrnuće: zbornik radova Znanstvenog interdisciplinarnog simpozija Filozofskog fakulteta Družbe Isusove u Zagrebu, Filozofsko-teološkog instituta Družbe Isusove u Zagrebu i Teološkog fakulteta Sveučilišta u Innsbrucku o reinkarnaciji i/ili uskrnuću, održanog 21. i 22. studenog 1997. u Zagrebu*, ured. Mijo Nikić, Zagreb: Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove, s. 91-109.
- Monson Shaun, 2005, *Earthlings*, dokumentarni film, Nation Earth.
- Moussaieff Masson Jeffrey, McCarthy Susan, 2004, *Kad slonovi plaču*, preveo Igor Rešetnik, Zagreb: Algoritam.
- Nodilo Natko, 1981, *Stara vjera Srba i Hrvata (Religija Srbâ i Hrvatâ, na glavnoj osnovi pjesama, priča i govora narodnog)*, Split: Logos.
- Regan, Tom, 2004, *Empty cages. Facing the challenge of animal rights*, Lanham-Boulder-New York-Toronto-Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Tolstaja Svetlana M., 2016, *Metempsioz v slavjanskih narodnih predstavljenijah*, u: *Dusza w oczach świata. Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, prvi dio, ured. Ewa Masłowska i Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki PAN, Wydział Orientalistyczny UW, s. 379-391.
- Tylor Edward Burnett, 1871, *Primitive culture. Researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom*, vol. 1, London: Estes & Lauriat.
- Veljačić Čedomil, 1983, *Filozofija istočnih naroda. Knjiga druga. Iran, islam, Kina, Japan i odabrani tekstovi*, Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Villeneuve Denis, 2017, *Blade runner 2049*. Alcon Entertainment, Columbia Pictures Corporation, Sony etc.
- Visković Nikola, 1996, *Životinja i čovjek: prilog kulturnoj zoologiji*, Split: Književni krug.
- de Waal Malefijt Annemarie, 1968, *Religion and culture. An introduction to anthropology of religion*, Long Grove: Waveland Press Inc.

Zečević Slobodan, 1978, *Samrtni običaji u okolini Zaječara*, „Glasnik Etnografskog muzeja“, vol. 42, s. 383–398.

Zečević Slobodan, 1982, *Kult mrtvih kod Srba*, Beograd: Vuk Karadžić – Etnografski muzej.

Folk notions of the soul as an animal (zoopsychonavigation): Folk Christianity as the counterpoint to the Christian doxa

Summary

This chapter is a continuation of my article “The Soul as a Post-Mortal Bird: The Southern/Slavic Folklore Notion of the Bird-Soul and/or the Soul-Bird”, presented at the conference *Body, Soul, Spirits and Supernatural Communication* in 2012 (organiser: Éva Pócs).

As Christianity reinforced in its anthropocentric worldview that animals, allegedly, have no souls at all, it is hardly surprising that the Christian *doxa* was extremely successful in erasing the concept of the post-moral soul as a bird and/or the soul as an animal in general. On that note, it is worth mentioning Bruce M. Hood’s (2010) ironical comment that the Latin term for the animal kingdom (*animalia*) is not at all appropriate, as it derives from the word *anima* (soul). The folk concept of the soul as an animal (*zoopsychonavigation*) obviously bothered the Church. Mirjam Mencej (1995) points out that Kazimierz Moszyński drew attention to the linguistic similarity between the Latin words *anima* and *animalis*, and that animals, in his opinion, should be described as the *bearers of life*. Tom Regan, a prominent animal rights philosopher, points out that not only Hinduism and numerous indigenous American traditions believe that animals have souls, but also Christian theologians (e.g. John Wesley) find biblical evidence in support of this view (cf. Regan 2004: 68).

Keywords: animal soul/souls of animals, *zoopsychonavigation*, folk Christianity, Croatian folk beliefs, animal rights, animal theology.

Część czwarta

Dusza w aksjosferze artystycznej:
w literaturze i w sztuce

Rozdział 34

«Дзве души» як філасофска-псіхалагічны і эстэтычны феномен пераходнай эпохі (на матэрыяле беларускай прозы першай трэці XX ст.)

Алена І. Белая

Баранавіцкі дзяржаўны ўніверсітэт

Анатацыя

Кожная культура мае свой набор сродкаў, якія забяспечваюць яе нацыянальную адметнасць. У даным артыкуле аналізуецца ўніверсальна-прэцэдэнтны феномен «дзве души», які набывае асаблівую значнасць у мастацкай канцэпцыі персанажаў першай трэці XX ст. як пераходнай эпохі. Канцэпт «дзве души» маркіруе дуалістычнасць прыроды чалавека; дыялектыку добра і зла, розуму і пачуцця. Гэта не проста адметны знак беларускай ментальнасці, а яе арганічная сутнасць, у тым ліку ў адносінах да рэлігіі, асэнсавання дваістасці сацыяльнай рэчаіснасці, супярэчнасці паміж чалавечым і грамадзянскім, гуманістычным і ідэалагічным; складанае спалучэнне прыхільнасці да традыцыйных каштоўнасцей з намерам інтэрыярызацыі новых; тып канфлікту; сімвалічна мнагазначная форма пошуку героем дасканаласці, унутранага адзінства; «нейтральная тэрыторыя» супрацьстаяння дагматычнаму мысленню; апалогія культурнага героя; мастацкі знак раздваення персанажа. «Дзве души» – мастацкая эмблема крызісу ідэнтычнасці. Акрамя гэтага, у творах М. Гарэцкага, З. Бядулі, М. Зарэцкага, Л. Калюгі, К. Чорнага і іншых аўтараў «дзве души» пазначаюць адметнасць хранатопу, колеравай сімволікі, аўтарскіх намінацый персанажаў, сродкаў смехавай культуры. Асаблівае месца займае канфлікт дзённай і «начной» свядомасці, які маркіруе трагедыю асобы, сведчыць пра парушэнне псіхічнай раўнавагі герояў як адзін з сімптомаў крызісу грамадства.

Ключавыя словы: пераходная эпоха, «дзве душы», ментальная адметнасць, мастацкі феномен, эмблема крызісу ідэнтычнасці, канфлікт дзённай і «начной» свядомасці.

34.1. Уводзіны

Мастацкая канцэпцыя часу і чалавека ў прозе першай трэці XX ст. складалася ва ўмовах стыку эпох, пераходнасці, знаходжання напярэдадні, а пазней і ў эпіцэнтры лёсавызначальных гістарычных зрухаў і падзей. Адносіны многіх герояў да грамадскага і ўласнага фізічнага і псіхічнага жыцця вызначае канцэпт «дзве душы», уведзены ў літаратурны набытак Максімам Гарэцкім, аўтарам аднайменнай аповесці, напісанай у 1919 годзе. У ёй найбольш рэльефна ўвасоблена дваістае – самае, па словах А. Блока, непадробнае і сапраўднае, – пачуццё яго героя Ігната Абдзіраловіча да вёскі, да рэвалюцыі, да нацыянальнай справы, да каханай дзяўчыны. Падобны спосаб адлюстравання характару ацэньваецца як прынцып няпэўнасці – закладзенай у чалавеку непрадказальнасці, хаатычнасці паводзін, нечаканасці асабовых праяў. Найперш філасофска-псіхалагічны феномен «дзве душы» маркіруе дваістасць самой чалавечай прыроды, спалучэнне ў ёй біялагічнага і сацыяльнага. У эстэтычным плане гэта сімвалічная форма пошуку гармоніі, дасканаласці, набліжэння да ўнутранага адзінства, якая не абавязкова прывязана да пэўнага часовага прамежку, але мае тэндэнцыю актуалізавацца ў рубажных эпохі. «Дзве душы» як маральна-псіхалагічны стан персанажа гаворыць пра дыалектыку добра і зла, розуму і пачуцця. Гэты канцэпт пазначае духоўнае багацце і складанасць унутранага свету простага чалавека, імкненне выравацца са звыкллага – і непадзельнасць з ім. «Дзве душы» персанажаў айчынай прозы характарызуюцца таксама ўплывамi Усходу і Захаду, што звязана з геапалітычнай адметнасцю беларускага быцця.

34.2. Вынікі даследавання і іх абмеркаванне

Эпохі, значныя для гісторыі, з'яўляюцца для канкрэтных людзей часам вялікіх выпрабаванняў, што адбілася ў канцэпцыі персанажаў айчынай прозы першай трэці XX ст., якія апынуліся ў эпіцэнтры грандыёзных сацыяльна-палітычных трансфармацый. Першая сусветная і грамадзянская войны, а пазней калектывізацыя да мяжы магчымага абвострылі супярэчнасць паміж добром і злом, чалавечым і грамадзянскім, гуманістычным і ідэалагічным; свет пахіснуўся, абрынуўся ў безлад, перайначыўся, «перакуліўся» (З. Бядуля). Канцэпт «дзве душы» маркіруе сутнасць лёсавызначальных зрухаў, што адбываюцца ў свядомасці

літаратурных асоб унутры архетыпавых пар «добра – дрэнна», «можна – нельга», «свой – чужы», «зараз – потым».

Стан «дзвюх душ», уласцівы беларусу, – адзін з біблейскіх прэцэдэнтаў, памножаны на нацыянальную адметнасць рэальных асоб і персанажаў айчыннай літаратуры. Бадай, самы значны яго паказчык – успрыманне хрысціянскай рэлігіі пры вернасці «паганскім» боствам, аб чым сказаў у XVI ст. М. Гусоўскі: «Мы яшчэ дзеці ў свеце хрышчоных/ І верым у казкі Медзі» (Гусоўскі 1980: 72). Героі беларускай прозы першай трэці XX ст. не страцілі веры ў прымхі і забабоны, што знайшло адбітак у прозе Я. Коласа, К. Крапівы, Л. Калюгі. Чалавек, у якога «двацца думкі» (паводле «Каментарыяў» да Бібліі, з душой, якая двацца), «не цвёрды на ўсіх шляхах сваіх» (Іак. 1:8). Героі М. Гарэцкага, З. Бядулі, Л. Калюгі, К. Крапівы часта не вылучаюцца фанатычнай верай, а малітоўныя тэксты інтэрпрэтуюць у святле зямных клопатаў. Спрэчныя формы ажыццяўлення рэлігійных патрэб прад’яўлены ў маналогу Гаўрылы-печкура (*Страхаціц* М. Гарэцкага): ён моліцца «як змалку matka наўчыла... і ўранні і ўвечары» (Гарэцкі 1984: 86), але ў час малітвы можа думаць і пра печы. У царкву ходзіць, аднак часам пасля абедні заверне ў карчму. Не страшыцца пекла, бо чаму быць, ад таго не выкруціцца, ды і ў пекле не адзін будзеш... Я. Колас (*На ростанях*) з гумарам апавядае, як палешукі сумяшчаюць царкоўную службу з гандлёвымі перамовамі. У складаных сітуацыях героі-беларусы выказваюць нават гатоўнасць да хаўрусу з д’яблам – пра гэта таксама не без гумару апавядае Л. Калюга ў апавяданні *Фармазонскія грошы*, – але, пры ўсёй неадназначнасці адносін да рэлігіі, з Богам яны канчаткова не парываюць ні пры якіх абставінах. Істотна, што Біблія не выносіць прысуду язычнікам, бо калі яны, «не маючы закона, па прыродзе законнае робяць, то... яны самі сабе закон [...] пра што сведчаць сумленне іх і думкі іх, якія то абвінавачваюць, то апраўдваюць адна другую...» (Рым. 2:14-15).

«Дзве душы» – гэта барацьба боскага і д’ябальскага, асабліва вострая ў час, які К. Чорны ў *Трэцім накаленні* ахарактарызаваў як «брыдкі... няпэўны, страшны – неспакой, войны, рэвалюцыі ўсякія» (Чорны 1974: 62). Адна з гераінь упэўнена: «Чалавек як звер будзе, калі ён не чуцьме над сабою Бога» (Чорны 1974: 13). Паводле Старога Запавету, вера азначае «ўстойлівасць», а гэта больш гаворыць пра характар чалавека, адметнасць яго адносін да свету, чым пра ўпэўненасць у існаванні вышэйшага Нешта. І хоць каштоўнасці старога і новага свету ўступаюць у супярэчнасць – нашто верыць, калі «можна знаць» (Зарэцкі 1991: 59), – рэлігія працягвае асэнсоўвацца як фактар устойлівасці быцця. У рамане К. Крапівы *Мядзведзічы* і апавесці Л. Калюгі *Ні госць ні гаспадар* знаходзім раўназначныя па змесце і форме фрагменты дыскурсу персанажаў, якія і ў новым часе не пазбыліся звычкі маліцца: «Вазьму ды згавару пацеры. Няхай... будуць у запасе» (Крапіва 2000: 117) – «можа, калі згодзяцца...» (Калюга 1992: 119). Бог для вясковых герояў, адзначае К. Крапіва, хутчэй беларус-селянін у сусветным маштабе,

руплівы і працавіты, увесь час заняты рознымі гаспадарчымі абавязкамі. І яны актыўна далучаюць яго да сваіх клопатаў. «Ахавай, Божа, мне хутар» (Колас 2010: 171), – просіць Цімох Бабура (апавесць *Адшчапенец* Я. Коласа). Нявестка ў сям’і Задумаў (апавесць *На імперыялістычнай вайне* М. Гарэцкага) навучае малога: «Прасі во Бога, каб нашыя кароўкі малочныя былі» (Гарэцкі 1985: 124).

«Дзве душы» – гэта сімвалічна мнагазначная форма пошуку гармоніі, дасканаласці, набліжэння да ўнутранага адзінства. Такі маральна-псіхалагічны стан героя не азначае двудушнасці, а, па-першае, гаворыць пра дыялектыку добра і зла, розуму і пачуцця. Як пісаў Г. Леўчык, «Розум кажа: суха, а сэрца – вільготна,/ А што хоча розум, дык сэрцу маркотна» (Леўчык 1980: 72). «Вострасць» характару і яго «павольнасць» (Баранавых 1967: 24) карысныя, па выразе С. Баранавых, адно для другога. Яны складаюць два бакі нацыянальнага характару, як браты Бурцелікі ў яго апавесці *Межы*, Мірон і Віктар у *Палескіх рабінзонах* Я. Маўра, пазней – браты-блізняты Кагуты ў рамане У. Караткевіча *Каласы пад сярпом тваім*, Пятрок і Сцепаніда Багацькі ў апавесці В. Быкава *Знак бяды*.

Адзін з этнадыферэнцыруючых колераў беларусаў – шэры, спектр якога таксама рэпрэзентуе дваістасць натуры нашых суайчыннікаў. Адметную «псіхалогію» шэрага колеру вызначае сінтэз якасцей чорнага і белага колераў. Ён стабілізуе працэсы вакол, але выглядае раздвоеным, адзінокім, непатрэбным і чужым; ніколі не будзе першым, бо ў яго няма да гэтага ўнутранага імкнення; адзіная мэта – стабільнасць і гармонія (ад знясіленасці і стомы). Шэры колер часта рэпрэзентуе эмацыянальную стрыманасць і/ці спустошанасць. У негатыўным значэнні яму заўжды чагосьці не хапае, для яго няма будучыні – ён стары, хворы, пазбаўлены ўнутранай энергіі, з «падрэзанамі крыламі», «прыбіты, паламаны, але яшчэ жывы» (Белая 2009: 31). У станоўчым значэнні шэры колер упэўнены, што лепшае наперадзе, але нічога для гэтага не робіць. Ён метафарызуе і такую ментальную рысу персанажа, як заўсёдная барацьба розуму з беспадстаўнай трывогай. Пра важнасць пераадолення падобнага стану сказаў К. Чорны: «Як шчаслівы тыя людзі, якія і ў думках сваіх жывуць тым, чым жывуць цэлам...» (Чорны 1972: 80).

Барацьба і выбар паміж «або – або», што працякае ў свядомасці чалавека, «адлюстроўвае барацьбу ў ім надасабовых сіл» (Гачев 2008: 103), у тым ліку ўздзеянне грамадства. «Дзве душы» як грамадскі прэцэдэнт народжаны дваістасцю сацыяльнай рэчаіснасці пераходнай эпохі. У апавесці М. Гарэцкага гэты канцэпт рэпрэзентуе разгубленасць чалавека, што заблукаў у зменлівым, няўстойлівым, хаатычным свеце, не пазбаўленым, аднак, патэнцыялу новых трансфармацый. Нашым продкам уласцівы дваістыя адносіны да вайны: яе адмаўленне як антыгуманнай з’явы – і асэнсаванне як няўхільнага выпрабавання. «Хаця ж каб гэтай погані – вайны – не было» (Калюга 1992: 205), – рупіць старому Цыпруку, персанажу апавесці Л. Калюгі *Ні госьць ні гаспадар*. Асноўны жаночы клопат, выказаны ў апавесці С. Баранавых

Межы – «...Няхай бы ўжо спакой быў...» (Баранавых 1967: 89). Вельмі балючы разлад у свядомасці селяніна зрабіла выгнанніцтва 1915 года. Яго душа імкнулася назад – «да ведамага, да ператупанага, да перамацанага...», аднак гналі наперад, у невядомасць, «насустрэч яснага, але халоднага сонца...» (Гартны 1989: 264).

«Дзве душы» пазначаюць духоўнае багацце і складанасць простага чалавека, «...смутак у радасці і радасць у смутку... імкненне вырвацца са звыклага і непадзельнасць з тым, што яго акружае» (Адамовіч 1982: 207); выяўляюць супярэчнасць паміж прыхільнасцю асобы да традыцыі і складанасцю прысваення новых каштоўнасцей. Герой Я. Коласа муляр Лапко (аповесць *Адшчапенец*), па ўласных словах, «кісель». А ў новы час «трэба быць цвёрдым» (Колас 2010: 183). Пракоп Дубяга меркаваў замацавацца ў жыцці «на сваіх старых поглядах і на старым грунце», а той «правальваўся пад яго нагамі» (Колас 2010: 135). «Дзве душы» селяніна-беларуса – гэта супярэчлівасць яго псіхалогіі, нерашучы, непазбягальны пратэст супраць несправядлівасці. Аднак, добраахвотна ці змушана, персанажы беларускай прозы эвалюцыянуюць адпаведна выклікам часу. Змены ў грамадскай свядомасці сваіх герояў К. Чорны (*Сястра*) выказаў перыфразаі: «Было ашукана тое ранейшае хутарскае разуменне жыцця, але затое здабыты быў новы, шырокі маштаб разумення яго» (Чорны 1973: 127). Талерантнасць да перамен у яе непадзельнасці з суверэннасцю асобы Я. Колас адлюстравваў у словах Пракопа Дубягі (аповесць *Адшчапенец*): «Ну, раз вы хочаце ў калгас – ідзіце сабе... Не замінаў жыць, хто хоча жыць па-новаму...» (Колас 2010: 181).

«Дзве душы» – гэта і маркёр ментальнай адметнасці беларуса, яе арганічная сутнасць, і разам з тым нейтральная тэрыторыя сумневу, якая супрацьстаіць дагматычнаму мысленню, а ў літаратуры пераадольвае стандарты нарматыўнай эстэтыкі, вызначае трагічнасць пафасу, плённасць канфлікту, што вынікае з сутнасці характараў і сітуацый. Герой часта паўстае перад свабодным выбарам паміж дзвюма ў роўнай ступені неабходнымі, але ўзаемавыключнымі каштоўнасцямі і ажыццяўляе яго.

Змястоўна «дзве душы» – гэта феномен няпэўнасці чалавека, а фармальна – элемент «паэтыкі дысанансу». Адным з яго варыянтаў можна лічыць канцэпт «роднае карэнне» з аднайменнага апавядання М. Гарэцкага, які ўвасабляецца ў творчасці ў Л. Калюгі, М. Зарэцкага, Я. Коласа. «Вёска – цёмная. Вёска – бацькаўшчына» (Калюга 1992: 83). У яе каштоўнасцям асэнсаванні сэрца прарэчыць розуму. Сялянская хата бывае беднай і бруднай, але ёсць там асаблівая, хай сабе і нейкая нязграбная прытульнасць. Між тым, вульгарызатарская крытыка адмаўляла літаратуры ў сцвярдзенні становішча ўплыву вёскі на асобу. Адбываецца разрыв з «родным карэннем». Адна частка душы партыйца Карызны, адзначае М. Зарэцкі ў рамане *Вязьмо*, хавае цёплыя ўспаміны пра гады дзяцінства і юнацтва, другая мусіць выкароўваць іх як дзікі, жудасны перажытак.

Раздваенне творчых асоб Я. Коласа і З. Бядулі паміж вёскай і горадам/хатай і палацам аб'ектыўна абумоўлена няроўным патэнцыялам самарэалізацыі, якую яны могуць даць. Героям М. Гарэцкага ўдаецца пагадзіць аргументы розуму і сэрца: Архіп Лінкевіч хоча служыць доктарам на Беларусі і збіраць матэрыялы аб духоўным жыцці свайго народа; Лявон Задума вырашае жыць, працаваць і кахаць для Беларусі. Аднак свядомае імкненне да самарэалізацыі можа ўступаць ў канфлікт з непрадказальнымі, несацыяльнымі, прыроднымі праявамі, што адбываецца з персанажамі твораў М. Зарэцкага *Радасць*, *Голы звер* і выяўляе «дзве душы» знакам спалучэння ў чалавечай прыродзе біялагічнага і сацыяльнага.

Канцэпт «дзве душы», па сутнасці, пазначае амбівалентны характар, які ў сваёй цэльнасці робіцца суб'ектам свядомасці. Складанасць станаўлення аксіялагічнай сістэмы новага героя беларускай прозы пазначае дэфініцыя Л. Калюгі «ні госць ні гаспадар». Васіль Лясніцкі ў рамане М. Зарэцкага *Сцежкі-дарожкі* вычувае на сабе сімптомы той жа хваробы, на якую пакутуе Абдзіраловіч з *Дзвюх душ*, – «двоістасці» (Зарэцкі 1990: 330). Ён не знаходзіць пункту паразумення паміж размовамі аб вялікім, прыгожым будучым шчасці і лістамі з вёскі, што апавядаюць пра нястачу і запытваюць, «ці будзе мір і які будзе новы парадак...» (Зарэцкі 1990: 84); паміж, паводле выразу філосафа І. Ільіна, балышавіцкай грубасцю і прыгожай марай пра светлую будучыню. У 1930-я гады масы людзей адчулі сябе гаспадарамі і пераўтваральнікамі краіны, другія ж пазбавіліся гэтага адчування ў перыяд гвалтоўнай калектывізацыі і рэпрэсій. Герой рамана П. Галавача *Праз гады* прафесар Галынскі адчувае ў 1933–34 гадах бездапаможнасць, якая «параджала жаданне яшчэ глыбей увайсці ў самога сябе, у сваю адзіноту, каб назаўжды захаваць сябе як чалавека, нікому непадуладнага. І прафесар парашае, што гэта будзе самым найлепшым» (Галавач 1984: 318). Але трагедыя ў тым, што так зрабіць яму ўжо не даюць.

Адной з істотных характарыстык беларускага свету з'яўляецца змрок. Гэта адна з умоў фарміравання міфалагічнай карціны свету. В. Ластоўскі пісаў пра адметнасць Палесся як зямлі бясконцай маркотнасці, ахутанай вечнай дымкай туманоў. Досвітак, сутонне, суцёмкі, прыцёмкі, шэрая/шарая гадзіна актывізуюць станы смутку, тугі, меланхоліі, абвостранай рэфлексіі. Складанымі прыроднымі ўмовы і небяспека прымушаюць герояў-беларусаў апеляваць да міфалагічных асноў культуры, прыцягваць на дапамогу біяэнергетычныя і магічныя рэсурсы: заломы, замовы, «начары». Гэтыя матывы выразныя ў такіх творах, як *Гаротная* Ядвігіна Ш.; *На ростанях* Я. Коласа; *Тахвілін швагер*, *Пустадомкі* Л. Калюгі; *На імперыялістычнай вайне* М. Гарэцкага, *Сцежкі-дарожкі* М. Зарэцкага. Пры недахопе сонечнай энергіі чалавек шукае іншыя яе крыніцы, у тым ліку ва ўнутраных, духоўных рэсурсах, чым абумоўлены псіхалагічны і эстэтычны феномен «начной свядомасці», або «разарванай свядомасці», або «напаўсвядомасці» (Гудонен 2006: 64). І гэта не толькі стан няспанна, а і ўсе сферы псіхікі, непадкантрольныя самасвядомасці

чалавека, а таксама медытатыўныя, містычныя станы, хваравітае трызненне. Эмацыйны патэнцыял «начной» свядомасці значна больш актыўны і магутны, чым дзённай. Персанажы надзяляюцца прыметамі інтэрсуб'ектыўнасці, няпэўнасці (*Трасца* М. Гарэцкага). У перайначаным свеце, асабліва на вайне, канфлікт дзённай і «начной» свядомасці абстрааецца: напластанне падсвядомага і сацыяльнага ўсё больш расхітвае псіхічную раўнавагу асобы. Значнай мастацкай з'явай робяцца сны герояў як адметныя галасы інтуіцыі. Гэта адбілася ў апаведзе пра франтавыя ўмовы персанажаў П. Галавача (*Уцякач, Праз гады*) і М. Гарэцкага (*На імперыялістычнай вайне, Ціхая плынь*). Сасніўшы перад боем нядобрае, Лявон Задума разважае, як складана сплітаюцца ў чалавеку спадчына вякоў, перажыванні многіх пакаленняў. Прыснёнае жыццё адчувае рэальнае, вымушае інакш зразумець і ацаніць яго. Тарэнту Шкробата «начная» свядомасць вяртае ў ваеннае мінулае. «У мяне гэта сон... а часамі, як і не сплю, дык такое перад вачыма ходзіць...» (Галавач 1984: 131). Шапавалаў-Мятлоў (*Язэп Крушынскі* З. Бядулі) прызнаецца: «...Як толькі надыхдзе ноч, дык нешта такое з глыбіні душы лезе наверх. Прабуджаецца дух маіх прадзедаў, і я, чалавек з вышэйшай адукацыяй, раблюся пужлівым, як дзіцё або як вясковая, цёмная баба» (Бядуля 1987: 111).

Паэтыка сну ў многім карэлюе з рэчаіснасцю «эпохі рубяжа», якой уласціва хісткасць межаў паміж рэальным і ілюзорным, сапраўдным і падманым. Пісьменнікі не сузіраюць цэласны вобраз свету, а знаходзяцца ў працэсе стварэння яшчэ не завершанага. «Начная свядомасць» набывае адпаведнасць канкрэтна-гістарычным абставінам не толькі як мастацкая стратэгія. Э. Фром (*Чалавек для сябе*) згадвае, што Гітлер заклікаў праводзіць прапагандысцкія акцыі ўночы: прамоўца хутчэй дабеецца перамогі над людзьмі. Увечары распачыналіся і сходы па калектывізацыі, на якіх праз ноч шчыравалі гарадскія аратары. Даволі распаўсюджаны фрагмент апаведу – «Сход цягнуўся да самай поўначы...» (Чорны 1973: 294). С. Грахоўскі (*Зона маўчання*) успамінае, як у 1930-я ў турме ад голаду і цяжкіх дум страчвалася адчуванне рэальнасці. Адзін дзядок штоночы ў той самы час падхопліваўся і крычаў: «Грамадзяне, калі ж гэта скончыцца? Трэці год – усё на агульным сходзе» (Грахоўскі 2007: 186). Мастацкая рэальнасць рубажнай эпохі пацвярджае меркаванне пра тое, што дзённая свядомасць не можа супернічаць з «начной» у праўдзівым мадэляванні жыццёва важных аспектаў асобы. Паводле Старога Запавету, «варожбы, і прыметы, і снабчання – марнасць...» (Сір. 34:5), але сон прызнаецца таксама часам наведвання і адкрыцця Богага, таму з «начной свядомасцю» ў пэўнай меры звязаны матыў накіравання. Вопыт, атрыманы «самарухлівымі» героямі са снабчанняў, ёсць элемент эзатэрычных ведаў – таго «патаёмнага» (выраз М. Гарэцкага), прыхаванага, што стагоддзямі збіралася, захоўвалася і перадавалася ад продкаў да нашчадкаў. «Начная свядомасць» рэпрэзентавана ў розных варыяцыях, адценнях, сувязях са штодзённым жыццём людзей.

Жонка кулака Чыкілёвіча (*Адшчапенец* Я. Коласа) у сне піла ваду з свайго чаравіка, што азначае смерць. Сон-прадкажанне змяняецца ўяўленнем пра сон як шлях унутр самога сябе. Гэты асабовы стан актуалізуецца ў герояў ва ўмовах вайны і пазбаўлення свабоды. Снабчаныя высланыя на Поўнач герояў Ф. Аляхновіча, Л. Калюгі не толькі прыносяць пакуты, але і пазначаюць тэрыторыю свабоды. Марка Невядомскі (*Пустадомкі* Л. Калюгі) пісаў, што амаль у кожным сне «яму ўдаецца непрыкметна вылузацца» (Калюга 1992: 455). І ўсё ж больш тыповыя варыяцыі матыву сну – смерць, хвароба, немагчымасць уцячы ад небяспекі.

Падзеі «эпохі рубяжа» абумоўліваюць трагічнае раздваенне погляду на жыццё і смерць. Жонка Сёмкі Загона (*Сокі цаліны* Ц. Гартнага), пасля заўчаснай смерці свёкра і Стэфы Нязвычайнай ў час выгнання, сучышае свакроў страшнымі, аголена-праўдзівымі словамі: «Вось яны памерлі – то спакайнейшымі будуць. Ці не лепш... чым валачыцца па гэтым свеце? ...На ліха казана гэта жыццё ў наш час...» (Гартны 1989: 362). Старая Цыпручыха (*Язэп Крушынскі* З. Бядулі) не магла дабраць ладу, дзе падзеўся муж, забраны памежнікамі. «Каб чалавек хварэў у хаце, каб сканаў тут, як усе добрыя людзі канаюць... А то немаведама як па ім хаўтуры ладзіць...» (Бядуля 1987: 210). Сімвалічны намёк на трагедыю рэпрэсій робіць Я. Колас (*Адшчапенец*). Пасля сыходу Пракопа яго блізкія прыгнечаны. «...Не так было б ім цяжка, калі б ён проста памёр, як належыць кожнаму чалавеку. А то жывы, і няма яго» (Колас 2010: 132). Немаведама куды знік і хутаранец Лявон Бушмар, загалоўкавы герой аповесці К. Чорнага, які пасля адбывання кары ў родныя мясціны больш не вярнуўся. Аптэкара Савіцкага ў аповесці-казцы З. Бядулі *Сярэбраная табакерка* ўкінулі ў падзямелле, закавалі ў ланцугі і ўсыпілі. Сонны парашок, які ён жа і вынайшаў, мог дзейнічаць пяць, дзесяць і нават сто гадоў.

Даследаванне мастацкай канцэпцыі асобы ў беларускай прозе першай трэці XX ст. дазволіла выявіць не толькі тыя максімы, якімі спрадвеку кіраваўся герой-беларус у побыце і быцці, але і тое, на які кампраміс мусіў ён ісці ў скрутныя часы. У канцы 1920-х-1930-я гады адносіны герояў да сваёй асобы маркіруе «дасканалае слова» (Колас 2010: 150) самакрытыка, якое ўсё больш азначае самаасуджэнне, самаагавор, што падмяненне імкненне асобы да самаўдасканалення, дэфармуе яе самасвядомасць. Празмерная самакрытыка азначае заніжаную самаацэнку, застой асабовага развіцця; яна робіцца зброяй вытручвання «някласавай дабраты» герояў, падобных да муляра-мастака Лапко (*Адшчапенец* Я. Коласа). Праз яе «нажы» прапускае свае паводзіны, няпэўнасць стану і думак Пракоп Дубяга. Мала зразумелае простаму чалавеку па сэнсе, але пагрозлівае па гучанні, гэтае слова маркіруе антыгуманныя тэндэнцыі, якія ствараюць пагрозу сацыяльнаму прагрэсу. Размываецца розніца паміж судом і сходам, на якім чакаюць, што той, каго прызначылі вінаватым, «возьме слова і ў памылках пакаецца (так у тыя гады

павялося)» (Калюга 1992: 435). З'яўляецца абсурдным феномен «падсуднага суддзі» (*Запіскі Самсона Самасуя А. Мрыя*).

Як адзначае М. Бахцін, у жыцці нас цікавіць чалавек у цэлым, а не яго асобныя ўчынкі. Нават там, дзе мы даём закончаныя азначэнні (добры, злы, эгаіст...), яны хутчэй выяўляюць нашу «жыццёва-практычную пазіцыю» (Бахтин 1986: 9), прагназуючы, што можна і чаго нельга ад чалавека чакаць. У «эпоху рубяжа» такой жыццёва-практычнай пазіцыяй стала ідэалагічная, што абумовіла дадатковы аспект «дзвюх душ». Чужым робіцца той, хто яшчэ ўчора ўспрымаўся як свой. Сапраўдным «разломам» выявілася вымушанае негатыўнае стаўленне герояў да аднавяскоўцаў, заклеяваных як кулакі. Ласкавае слова пачынае ацэньвацца як «саматужніцтва» (Чорны 1972: 505). З першых дзён прыезду ў Сівец у Веры Засуліч, перадавой гераіні рамана М. Зарэцкага *Вязьмо*, склаліся вельмі прыязныя адносіны з жонкай мясцовага заможніка Гвардыяна. Але калі Гвардыяна «прызначылі» ў кулакі, Вера раптам зразумела, «што гэтая невялікая смешная жанчына – зацятая вораг партыі і Савецкай улады» (Зарэцкі 1991: 46). Письменнік па-майстэрску выявіў маральна-псіхалагічны стан «раздваення» гераіні паміж гуманістычным і палітычным у час візіту да яе Гвардыяніхі – ужо ў статусе кулацкай «погані» і «гідры».

«Эпоха рубяжа» паставіла пад пагрозу чалавечыя і грамадскія сувязі (рэлігія, сям'я, гістарычная памяць, мова), звузіла магчымасці асобы выбіраць і захоўваць іх, замяняючы сувязямі, што абрала і ўхваліла дзяржава. Як канстатуе герой К. Чорнага, «цяпер душа адмяняецца» (Чорны 1973: 90). Сказанае вышэй дазваляе вылучыць перспектывы даследчы вектар: а як жа тады пачуваецца той, у каго «дзве душы»?

34.3. Заключэнне

Падводзячы вынікі дадзенага даследавання адзначым, што ўніверсальна-прэцэдэнтны феномен «дзвюх душ» трансфармуецца ў прозе першай трэці ХХ ст. пад уплывам кардынальных грамадскіх зрухаў. Сцверджаны ў айчыннай прозе М. Гарэцкім, ён рэпрэзентуе барацьбу ў чалавеку біялагічнага і сацыяльнага, боскага і д'ябальскага, хрысціянскага і паганскага, розуму і пачуцця, пазначае ўнутраны канфлікт паміж цягай персанажаў да новага і адданасцю традыцыі. «Дзве душы» – знак закладзенай у чалавечай асобе непрадказальнасці, няпэўнасці паводзін, нечаканасці індывідуальных праяў. Стан «дзвюх душ» – яскравы знак ментальнай адметнасці асобы беларуса, якую метафарычна ўвасабляе спектр шэрага колеру, дамінантнага ў нацыянальнай карціне свету. Разам з тым канцэпт «дзве душы» адлюстроўвае барацьбу ў чалавеку надасабовых сіл, уздзеянне грамадства, робіцца ва ўмовах дваістасці сацыяльнай рэчаіснасці мастацкай эмблемай крызісу асабовай ідэнтычнасці суб'екта рубежнай эпохі. Яго

варыянтамі ў «паэтыцы дысанансу» выступаюць нацыянальна адметныя метафары «роднае карэнне» (М. Гарэцкі) і «ні госць ні гаспадар» (Л. Калюга).

Неадназначнае, дваістае пачуццё – крытэрыі праўдзівасці ў жыцці і ў мастацтве. Яно супрацьстаіць стандартам нарматыўнай эстэтыкі, вызначае сутнасць канфлікту, трагічнасць пафасу беларускай прозы пераломнай эпохі, выяўляе складанасць гарманізацыі ўнутранага свету асобы з рэчаіснасцю, што рэльефна ўвасоблена ў прозе М. Гарэцкага (*Роднае карэнне, Дзве душы, Меланхолія*), М. Зарэцкага (*Сцежкі-дарожкі*), Л. Калюгі (*Ні госць ні гаспадар*). Канфлікт дзённай і «начной» свядомасці, які ўвасобіўся ў творах З. Бядулі, М. Гарэцкага, П. Галавача, сведчыць пра расхістанне псіхічнай раўнавагі герояў. Гэта адзін з сімптомаў грамадскага крызісу, які, аднак, умяшчае патэнцыял новых трансфармацый – таму многія героі эвалюцыянуюць у адпаведнасці з выклікамі часу або выяўляюць талерантнасць да перамен з увагай на магчымасць асабовага выбару, як героі Я. Коласа і К. Чорнага. У такіх умовах персанаж выходзіць за межы суб'екта маўлення, рэалізуецца як суб'ект свядомасці, амбівалентны характар.

Бібліяграфія

- Адамовіч Алесь, 1982, *Собрание сочинений*, т. 2: *Асия. Последний отпуск. Повести. Кузьма Чорный. Уроки творчества. Эссе. Публицистика и критика 50-70-х годов*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Баранавых Сымон, 1967, *Дзве аповесці*, Мінск: Беларусь.
- Бахтин Михаил, 1986, *Автор и герой в эстетической деятельности*, Москва: Искусство.
- Белая Алена І., 2009, *Чалавек у плыні часу: мастацкая канцэпцыя асобы і тыпалогія характараў у беларускай прозе першай трэці XX стагоддзя (манаграфія)*, Баранавічы: Рэдакцыйна-выдавецкі аддзел Баранавіцкага дзяржаўнага ўніверсітэта.
- Бядуля Змітрок, 1987, *Збор твораў*, т. 4: *Язэп Крушынскі* (раман), кн. 1, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Галавач Платон, 1984, *Праз гады*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Гартны Цішка, 1989, *Збор твораў*, т. 3: *Сокі цаліны* (раман), Мінск: Мастацкая літаратура.
- Гарэцкі Максім, 1984, *Збор твораў*, т. 1: *Апавяданні*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Гарэцкі Максім, 1985, *Збор твораў*, т. 3: *На імперыялістычнай вайне; Віленскія камунары; Камароўская хроніка* (апавесць); *Летапіс жыцця і творчасці*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Гачев Георгий, 2008, *Содержательность художественных форм. Эпос. Лирика. Театр*, Москва: Издательство Московского университета, Издательство «Флинта».
- Грахоўскі Сяргей, 2007, *Выбранные творы*, Мінск: Кнігазбор.

- Гудонене Вида, 2006, *Психология личности в русской прозе и поэзии*, Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla.
- Гусоўскі Мікола, 1980, *Песня пра зубра* (На лацін., бел., рус. мовах), Мінск: Мастацкая літаратура.
- Зарэцкі Міхась, 1990, *Збор твораў*, т. 2: *Голы звер* (аповесць), *Сцежкі-дарожкі* (раман), Мінск: Мастацкая літаратура.
- Зарэцкі Міхась, 1991, *Збор твораў*, т. 3: *Вязьмо* (раман), *Сымон Карызна* (драм. аповесць), Мінск: Мастацкая літаратура.
- Калюга Лукаш, 1992, *Творы: раман, аповесці, апавяданні, лісты*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Колас Якуб, 2010, *Збор твораў*, т. 12: *Аповесці*, Мінск: Беларуская навука.
- Крапіва Кандрат, 2000, *Збор твораў*, т. 3: *Раман, п'есы*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Леўчык Гальяш, 1980, *Доля і хлеб: Выбраныя творы*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Чорны Кузьма, 1972, *Збор твораў*, т. 1: *Апавяданні. 1923-1927 гг.*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Чорны Кузьма, 1973, *Збор твораў*, т. 3: *Раманы*, Мінск: Мастацкая літаратура.
- Чорны Кузьма, 1974, *Збор твораў*, т. 5: *Раман, дзве аповесці*, Мінск: Мастацкая літаратура.

“Two souls” as a philosophical-psychological and aesthetic phenomenon of a transitional period: The case of Belarusian fiction of the first third of the twentieth century

Summary

Every culture has its own set of tools that convey its national characteristics. This chapter analyses the unique-universal phenomenon of “two souls”, which is particularly significant in the artistic conception of characters in Belarusian fiction of the transitional period of the first third of the twentieth century. The concept of “two souls” presupposes the duality of human nature – the dialectic of good and evil, reason and emotion. It is not only a characteristic feature of Belarusian mentality, but also an organic element of its nature. This is apparent in such dimensions as attitude to religion and understanding of the duality of social reality and the contradiction between the individual and the collective, the humanist and the ideological. The phenomenon of “two souls” involves a combination of attachment to traditional values and readiness to internalise new ones; a type of conflict; a symbolic and polysemic form of the character’s search for perfection and inner unity; a “neutral territory”

of resistance to dogmatic thinking; an apology of a noble protagonist; an artistic sign of split personality of a literary character. The concept of “two souls” is an artistic emblem of identity crisis and underlies the peculiarities of time and space settings, colour symbolism, the naming of characters and comic techniques (carnivalisation) in the works of Maksim Haretski, Zmitrok Biadulia, Mikhas Zaretski, Lukash Kaliuga, Kuz'ma Chorny and other authors. What plays an important role here is the conflict of day and “night” consciousness, which marks the tragedy of the individual and evinces the imbalance of mental harmony as one of the symptoms of social crisis.

Keywords: transitional period, “two souls”, mental peculiarity, artistic phenomenon, emblem of identity crisis, conflict of day and “night” consciousness.

Rozdział 35

„Sztuka jako krzyk duszy”. Twórczość Gustava Vigelanda w interpretacji Stanisława Przybyszewskiego

Grażyna Różańska
Akademia Pomorska w Słupsku

*Idzie samotna dusza polem,
Idzie ze swoim złem i bolem,
Po zbożnym łanie i po lesie,
Wszędy zło swoje, swój ból niesie,
I swoją dolę klnie tułaczą,
I swoje losy klnie straszliwe,
Z ogromną skargą i rozpaczą
Przez zasępioną idzie niwę....*

(Przerwa-Tetmajer 1995: 116–117).

Streszczenie

Gustav Vigeland stworzył własną niepowtarzalną odmianę symbolizmu, opartego na naturalistycznym studium człowieka. Ludzkie ciało dla rzeźbiarza było przede wszystkim paletą silnych emocji, erotycznych uniesień, i wyrazem egzystencjalnego niepokoju, było niewolą dla usidlonej duszy. Fascynacja cielesnością u twórcy była pretekstem do pogłębionej refleksji i nieustannego poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest dusza uwięziona w ciele człowieka. Sztuka norweskiego rzeźbiarza jest odzwierciedleniem koncepcji duszy Stanisława Przybyszewskiego. Poeta wskazywał, że twórczość Vigelanda jest szaleństwem, głębią, objawieniem duszy. Jest kroniką ludzkiego losu. Dla obu artystów dusza to absolut, do którego można dotrzeć poprzez intensyfikację emocji, napięcie psychiczne, wywołujące w twórcy artystyczną ekstazę.

Słowa kluczowe: modernizm, sztuka, rzeźba, literatura, dusza, cielesność.

Wszystko zaczęło się od błędnego na pozór wydarzenia, kiedy w siódmym numerze krakowskiego „Życia” z 1899 roku ukazały się dwa fragmenty płaskorzeźby Gustava Vigelanda zatytułowanej *Szatan siedzący pośród potępieńców* (por. ilustracja 35.1). Twórcę i jego dzieło reklamował w swym piśmie i rozpowszechnił wśród polskich artystów ówczesny redaktor krakowskiego „Życia”, Stanisław Przybyszewski. Jednak mimo takiej rekomendacji, konserwatywna i pruderyjna społeczność mieszczańskiego Krakowa poczuła się dotknięta obrazoburczym dziełem, a CK Prokuratoria skonfiskowała ów numer gazety. Przybyszewski protestował, zamieszczając w kolejnym wydaniu pisma wyjaśnienie od redakcji:

C. k. Prokuratorya znowu skonfiskowała ostatni nr „Życia”. Tym razem zagrała rolę «obrazoburcy», bo konfiskacie uległa reprodukcja fragmentu przepyszynej płaskorzeźby Gustava Vigelanda, «Szatan siedzący w pośród potępieńców».

Płaskorzeźba ta, wystawiona na widok publiczny w muzeach Christianii i Tronhjemie, a której odlew bronzowy znajdzie prawdopodobnie niezadługo pomieszczenie w galerii drezdeńskiej, została skonfiskowana – w Krakowie – he, he... (Przybyszewski 1899b).

Norweski rzeźbiarz, jak to bywa w takich sytuacjach, natychmiast zyskał wielką popularność i stał się wzorem do naśladowania dla młodej krakowskiej bohemy, a jego dzieła przyczyniły się do kształtowania się nowego młodopolskiego nurtu sztuki i sztymu.

Gustav Vigeland urodził się w 1869 roku w Mandal, na południu Norwegii; w kraju zimnym, ciemnym i otoczonym morzem. Przybyszewski pisał, że jest to „kraj jasnych, mistycznych nocy, [...] kraj dziwnej a królewskiej powagi, ciężkiej przyniatającej melancholii: jest to najtragiczniejszy kraj w Europie” (Przybyszewski 1900: 55).

Vigeland od dziecka czytał książki i lubił rysować, co wyróżniało go spośród rówieśników. Zdaniem Przybyszewskiego depresyjny klimat krainy fiordów sprawił, że: „w tej samotni, w tych szlochach i łkaniach wiecznego deszczu, pod tą czarną oponą ołowianego, mglistego nieba, [...] poczyną się dusza tak zresztą rozsądnego, zimnego Norwega zwolna rozluźniać. Złe i ponure myśli wyskakują gdyby bańki z zatrutych bagien. Nieznane uczucia wypełniają trwogą i strachem z tajemnych czeluści duszy, mózg traci władzę i rozpoczyna się nieograniczone panowanie nagich stanów duszy” (Przybyszewski 1900: 56). Poszukujący natchnienia młody norweski artysta udał się w 1893 roku w podróż do Europy, między innymi do Paryża. Tam kilkakrotnie odwiedził pracownię Augusta Rodina, gdzie ujrzał jego dzieło *Wrota piekła*. Podróż ta stała się inspiracją dla początkującego twórcy, a jego *Piekło (Szatan siedzący wśród potępieńców)*¹, które stworzył w 1894 roku, było efektem tej wizyty.

¹ Używane są dwa tytuły dzieła.

Stanisław Przybyszewski zetknął się z dziełami Gustava Vigelanda w 1894 roku podczas swego pobytu w Norwegii, w Kristianii (obecnie Oslo). Wielkie, sugestywnie przedstawione przez artystę na płaskorzeźbach postacie zrobiły na Polaku ogromne wrażenie.

W 1895 roku, wraz z żoną Dagny Juel Przybyszewską (z pochodzenia Norweżką), zaprosił rzeźbiarza do Berlina, gdzie wówczas mieszkał. Tam w karczmie „Pod Czarnym Prosiakiem” zaprezentował Norwega berlińskiej cyganerii zwanej „Ferkel”. Od tej pory Vigeland pozostał pod jej znaczącym wpływem. Po kilku miesiącach artysta wrócił do Norwegii, a w 1900 roku Przybyszewski w swej książce *Na drogach duszy* tak scharakteryzował jego bogatą twórczość:

Nie ma wyrazu w bezmiernym obszarze bólu, którego by Vigeland nie był odtworzył. Począwszy od zwykłego stanu trwogi, przebiegł niezmierną skalę aż do załamującej ręce rozpacz, od zwykłego niepokoju, co ból swój stara się ukryć bezmyślnie a bezcelowymi ruchami, aż do błędnego półśmiechu zniszczonego mózgu, – od jęku, krzyku i rozdzierającego płaczu aż do rozszalałego delirium bólu, w których człowiek bluźnierstwem bluźga, staje się szatanem i popełnia zbrodnię dla zbrodni (Przybyszewski 1900: 60).

Opinia ta miała duże znaczenie dla młodego twórcy, ponieważ stanowisko Przybyszewskiego, dotyczące prac innych artystów, nie pozostawało wówczas w świecie kultury bez echa. Tak było na przykład w przypadku Edwarda Muncha, któremu Przybyszewski poświęcił wydany w 1894 roku esej *Psychiczny naturalizm*. W nim nazwał Muncha impresjonistą, „naturalistą duchowych fenomenów”, a jego dzieła „malowanymi preparatami duszy” (Matuszek 2010: 140). Od tego tekstu kariera malarza nabrała wielkiego rozmachu.

Przybyszewski, młodopolski ekscentryk, twórca *Confiteoru*, programu artystycznego Młodej Polski oraz pojęcia „nagiej duszy”, był dla artystów człowiekiem fascynującym. Budził zainteresowanie swą aparycją, zachowaniem, niekonwencjonalnymi poglądami. To on ogłosił w swym manifestie artystycznym, że sztuka jest niezależna i uniwersalna, że nie pełni funkcji służebnej wobec społeczeństwa, a artysta jest jej kapłanem. Również dzięki niemu zrodziła się młodopolska filozofia artystów – „sztuka dla sztuki” – *l'art pour l'art*. Jak pisał sam autor:

[...] Sztuka jest odtworzeniem tego, co jest wiecznym, niezależnym od wszelkich zmian lub przypadkowości, niezawisłym ani od czasu, ani od przestrzeni, a więc: odtworzeniem istotności, tj. duszy. I to duszy, czy się we wszechświecie, czy w ludzkości, czy w pojedynczym indywiduum przejawia. Sztuka zatem jest odtworzeniem życia duszy we wszystkich jej przejawach, niezależnie od tego, czy są dobre lub złe, brzydkie lub piękne (Przybyszewski 1899a: 18–19).

Gabriela Matuszek wskazała, że:

Twórczość „artystów duszy” jest poznaniem eksplozywnym, epifanicznym, mrocznym i przepełnionym lękiem. Twórca staje się medium nieświadomości, która „mówi”

przez niego, objawia treści *uniwersum semanticum*, nazwanego przez polskiego modernistę Absolutem. Źródłem sztuki są somnambuliczne i ekstatyczne wizje, stany gorączkowe, i psychotyczne zaburzenia, powodujące destrukcję psychiki i umożliwiające ekspresję nieświadomości. Do takich artystów zalicza się [...] Vigelanda (Matuszek 2010: 141).

W 1899 roku odbyła się w Kristianii wystawa prac skandynawskiego rzeźbiarza, gdzie z ogromnym aplauzem przyjęto jego *Pieć*. Od tej pory utalentowany twórca został uznany za największego norweskiego artystę.

Co łączyło wielkiego rzeźbiarza i słynnego polskiego literata? Połączyła ich „dusza”. A właściwie jej koncepcja, co do istoty której zupełnie instynktownie obaj się zgadzali.

Według Przybyszewskiego to sztuka uwalnia zniewoloną duszę z okowów społecznych konwenansów i ograniczeń. Daje jej wolny wybór, co rodzi bunt wobec wszelkich konwenansów i wszechobecnej kołtunerii. Sztuka zatem jest odbiciem nagiej, czystej duszy, w której ma miejsce zarówno piękno, dobro i radość, jak również brzydota, zło i lęk. Stąd tak wiele miejsca poświęcali artyści schyłku wieku brzydocie i złu, Szatanowi i śmierci. Przybyszewski uważał, że dusza objawia się w swej całej krasie w stanach ekstremalnych. Dopiero wówczas można ją dostrzec, bo jest „naga” i bezbronna. Sztuka odkrywa duszę we wszystkich jej odsłonach, również tych nieczystych czy mrocznych, stąd u pisarza tak wiele miejsca zajmuje satanizm, nekrofilia i erotyzm, który według niego jest instynktem, potężną siłą niejednokrotnie determinującą działania człowieka. Erotyzm jest częścią nieświadomionego „Ja”, zniewolonego przez świadome „Ja” ograniczone przez rozum, który nie pozwala na wyrwanie się transcendentnej duszy z moralnych ograniczeń.

Autor *Confiteoru* uważał, że to sztuka jest duszą, absolutem, który dostrzec i zrozumieć mogą tylko wybrańcy (Przybyszewski 1899a). Koncepcja duszy według Przybyszewskiego oparta jest na dualizmie natury, przy czym pierwiastkiem niższym jest tu mózg, a istotą wyższą dusza człowieka. Jak wiadomo para ta nigdy nie będzie koherentna, stąd wieczny tragizm natury człowieka uwikłanego w swój los.

Jak pisze Edward Boniecki,

Przybyszewski przez duszę rozumiał istotę człowieka, zasadę jego tożsamości, jego „ja”, pełnię człowieczeństwa. Nie znalazł jej jednak w poszatutowanym mózgu, nie znalazł także w kartezyjańskiej jaźni jako świadomości. [...] (Boniecki 1993: 39).

Znalazł ją natomiast w dziełach, stworzonych przez norweskiego artystę. Zafascynowany nimi Przybyszewski pisał:

Dusza nie zna szczęścia. Radosna, rozanielona dusza to dziwoląg, to koło kwadratowe, to bicz z piasku. Dusza jest ponura, groźna, bo jest bólem namiętności i szaleństwem rozmachów, bo przeżywa ekstazy wrzących chuci i potworną trwogę wszech głębi i bezgraniczny ból istnienia (Przybyszewski 1900: 63).

Dzieła Vigelanda, według *Smutnego Szatana* (Przybyszewskiego), to kwintesencja tragizmu tworzenia, to melancholia i „ból istnienia”. To przysłowiowe „nic, które boli”². Owo „nic”, jak pisze Marek Bieńczyk:

jest w bezpośrednim doznaniu tak suwerenne, że zdaje się trwać poza wszelką przyczyną, jako czysta nieokreśloność: [...] „Nie wiadomo co”, które nie wynika bezpośrednio z nieszczęścia, lecz jest nieszczęścia wszechstronnym pocuciem, doświadczeniem smutku tak uogólnionym, że zasklepiającym swe źródła [...] (Bieńczyk 2012: 15).

Te wyznaczniki myślenia o istocie duszy i roli sztuki pozwalały obu artystom czytać świat według własnej oryginalnej interpretacji. Ponieważ sztuka winna rodzić się w bólach, to „metaforą tych traumatycznych przeżyć staje się Szatan, pojmowany jako esencja życia, pozbawione eschatologicznego sensu przeznaczenie człowieka, personifikacja ludzkiej rozpacz” (Matuszek 2010: 141).

Wedle autora *Synagogi szatana*, bólu istnienia nie łagodzi kontemplacja estetyczna, lecz intensyfikacja zmysłowego upojenia, „płciowa ekstaza”, która „zanurza jeszcze głębiej w grzechu”, w delirium instynktów (Gutowski 1997: 97³). Dlatego u obu artystów Demon jest głównym graczem na boisku ludzkości. Stąd pierwszą postacią, która zafascynowała Przybyszewskiego u Vigelanda, był oczywiście Szatan. Ten sam, którego wizerunek pisarz umieścił w skonfiskowanym później, „Życiu”. Polski twórca po obejrzeniu dzieła *Piećło* napisał:

W pośrodku olbrzymiej płaskorzeźby siedzi szatan z twarzą, opartą na kurczowo zaciśniętych pięściach. Czoło szerokie, potężne o dwóch silnych guzach, poorane wewnętrzną męką; usta silnie zaciśnięte, a z pod olbrzymich krzaków brwi wyzierają oczy jakby z dwóch ciemnych jaskiń, oczy, w których w zdławionych krzykach boleści zastygła potężna, ponura, nieprzystępna dusza. Tak siedzi On, straszny Herkules, co w niemym bólu czuje, jak go wewnątrz koszula Nessusa trującym ogniem trawi, On, tysiącrotnie spotęgowany Napoleon, co w pośrodku tysiąca ohydnie pokaleczonych trupów duma z straszną powagą o tych tysiącach, które muszą jeszcze paść ofiarą. To jest szatan-geniusz, który musi niszczyć, aby wynaleźć nowe środki niszczenia [...]. Natura, przeznaczenie, całe to życie naokoło nas, życie bez sensu i celu, to wszystko szatan, tak, jak go Vigeland pojął, Szatan władca piekła życia. [...] (Przybyszewski 1900: 78).

Słusznie twierdzi Lidia Głuchowska, że

Centralną figurę reliefu *Piećło*, ukazaną w pozie Rodinowskiego *Myśliciela*, Przybyszewski określa jako wieczny (!) prototyp przestępcy, pariasa i wyklętego. Widzi w nim również wątpliwego, pierwszego, filozofa i anarchistę. Uznaje, iż był on wcześniejszy niż Bóg, tak jak zło było wcześniejsze niż dobro. Zgodnie z jego wykładnią jest on

² Dokładniej charakteryzuje problem „bólu duszy” Pessoa 2013.

³ Autor cytuję za Przybyszewski 1897: 125.

bogiem poszukujących i odrzuconych, gdyż szukanie jest zawsze równoznaczne z utratą Boga. Szatan zaś uosabia wszystko, za co karze boskie i ludzkie prawo (Głuchowska 2010).

Szatan Vigelanda i Przybyszewskiego to synonim ponurej, złowieszczej, katastroficznej odmiany ludzkiej duszy. To struktura złożona i skomplikowana. Autor *Dzieci Szatana*, który studiował satanizm w berlińskich bibliotekach, zyskał po interpretacji dzieł Vigelanda przydomek Smutny Szatan (por. ilustracja 35.2).

Jedna z rzeźb w parku Vigelanda przedstawiająca kobietę odzwierciedla te poglądy. Kobieta z uzdą, usidlona przez ujeżdżające ją dzieci to istota ujarzmiona i osaczona. Nie ma w niej uroku kobiecej natury, została ona sprowadzona do roli przedmiotu, służącego zabawie dzieci. Vigeland był bardzo dobrym obserwatorem natury ludzkiej.

Obu artystów łączył również tak zwany pesymizm płciowy, czyli lęk przed kobietą, która według mizoginów (obaj nimi byli) była sprawczynią wszelkiego zła. To ona, kusząc i usidlając mężczyznę, budzi w nim chuć, jak modliszka pokonuje go i unicestwia, wiodąc jego duszę do bram piekła. Przybyszewski twierdził, że

[...] dla artysty, co nie w mózgu, ale w duszy świat przetwarza, całe życie to [...] brudny ciężar, wieczny strach, ustawiczna rozpacz i ustawiczna rezygnacja, bezskuteczna walka i bezsilny upadek. [...] Pesymizm płciowy tych artystów jest właściwie tak stary jak świat, bo ma za źródło głęboką nienawiść duszy mężczyzny do kobiety, duszy mężczyzny, co w zbliżeniu się do kobiety maleje i bruka się. Kobieta, wieczna podnieta płciowych popędów, »dulce malum pariter favus atque venenum« była już w starożytności znienawidzona i pogardzana (Przybyszewski 1900: 63–64).

Według modernistycznych artystów pierwotnym instynktem była chuć, a potem dopiero wykształciły się inne wyższe zmysły, rządzące działaniami człowieka. W *Requiem aeternam*,: *trzeciej księdze Pentateuchu* Przybyszewski pisał:

Na początku była chuć. Nic prócz niej, a wszystko w niej.[...] Chuć to prasiły życia, rękojmnia wiecznego rozwoju, wiecznego odchodzenia i wiecznego powrotu, jedyna istota bytu (Przybyszewski 2002: 3).

Według autora chuć jest nieskończona, wciąż potęguje doznania rozkoszy, a to wzmacnia pożądanie i otwiera łańcuch płciowego przymusu. Jak dowodzi Wojciech Gutowski:

„Ja” zostaje zniewolone i zdeintegrowane nie przez siły zewnętrzne (np. społeczne), lecz przez fatum tkwiące zarówno w nim samym, jak i w całej przyrodzie. Mit chuci zakłócał ów flirt młodopolskiego twórcy z nieświadomością i naturą, dzięki któremu „nagi krzyk duszy” przyodziewał się w symboliczne szaty, był „mową świętującą” (Gutowski 1997: 99–100).

Polski artysta odnajdował w rzeźbach Vigelanda własne mizoginiczne poglądy, które przejawiały się u twórcy *Piekła* w konstruowaniu aktów miłosnych

naznaczonych męską przemocą. Przybyszewski „w mężczyźnie nie dostrzega oprawcy, gwałcącego bezbronne kobiece ciało, lecz bezwolną ofiarę kobiety, która obudziła jego чуć” (Matuszek 2010: 138), a co za tym idzie opętała i usidliła jego duszę (por. ilustracja 35.3).

Istotą twórczości Vigelanda było studium postaci ludzkich w różnych konfiguracjach, ukazujących nie tyle kształty, co emocje ukryte w tych kamiennych ciałach. Wszystko emanuje tam erotyzmem i daje poczucie egzystencjalnego niepokoju, walki człowieka ze swą słabością.

Rzeźba, którą zatytułowałam *Dwa żywioły*, przedstawia zmagania mężczyzny i kobiety, która jak ukwiał przylgnęła do ciała partnera i nie chce go opuścić. Ten, zaś stara się uwolnić, jednak kobieta tworzy z nim jedność, co nie pozwala mu wyzwolić swego ciała spod jej niszczącej mocy.

Przybyszewski wskazywał, że treścią tak ekspresyjnych dzieł rzeźbiarza jest udręka, która dokonuje się w duszy człowieka, a efektem tych cierpień duchowych jest znękanie mężczyzny i osaczająca go fatalna, a jednocześnie pożądana przez niego kobieta. Według pisarza to „szatan używa wszelkich swych mocy, by miłość w ohydę i obrzydzenie zamienić. Ale żaden ze środków, które przytacza, nie jest tak silny i skuteczny, jak wywołanie nieufności i podejrzewania w duszy mężczyzny przeciw kobiecie” (Matuszek 2010: 141). Jednak, jak wskazuje Matuszek,

przyjaciół Vigelanda, znawca sztuki Sophus Larpent, opublikował 30 czerwca 1896 roku w dzienniku „Altposten” [wychodzącym w Kristianii] artykuł, w którym ostro zaatakował tekst Przybyszewskiego, zarzucając mu interpretacyjną jednostronność, pominięcie prac, które nie pasowały do koncepcji autora i narzucanie sztuce Vigelanda własnych, demonicznie-erotycznych obsesji (Matuszek 2010: 138).

Jednak sam rzeźbiarz po zapoznaniu się z artykułem Stanisława Przybyszewskiego *Auf den Wegen der Seele*, zamieszczonym w niemieckim „Die Zeit”, stwierdził:

Wiedziałem dokładnie, że gdyby rysował mój portret, przypominałby on raczej ogromny organ płciowy niż człowieka. Jednak artykuł ten mimo wszystko mi się podobał; dotyczył bowiem wielu spraw i ukazywał je w sposób dynamiczny. Sądzę, że uczynił to z wielką intensywnością. Kiedy czytałem ten artykuł, powtarzałem ciągle od nowa: „Do diabła, to najlepsze, najlepsze, co dotychczas przeczytałem o sztuce” (cyt. za Stang 1967: 44).

W krakowskim Muzeum Narodowym znajduje się rzeźba Vigelanda zatytułowana *Pocałunek*, która została подарowana galerii w 1920 roku przez krakowskiego lekarza, brata poetki Kazimierzy Zawistowskiej, Feliksa Jasińskiego. Rzeźba prezentuje parę w miłosnym uścisku. Przybyszewski dostrzegł w niej zmagania mężczyzny z własną słabością, jaką jest miłość do kobiety:

Siedzący mężczyzna trzyma kobietę gdyby dziecko w swych ramionach. Objęła dzikim uściskiem jego szyję, zwinęła się w gwałtownych dreszczach, skuliła się, wpęzła prawie w siebie, a usta ich zżarły się w ssącym pocałunku. [...] Splot dwóch

ciał w jedno, wielkie święto instynktu; chwila świętej miłości, w której człowiek z głupich trzech wymiarów wchodzi w świat inny, staje się beczasową, bezprzeszczenną, metafizyczną istotą, zlewa się z całą naturą i zapada się w wieczność (Przybyszewski 1900: 71–72).

Miłosna ekstaza sprawiła, że czuły i delikatny mężczyzna otacza kobietę swym silnym ramieniem, dając jej poczucie bezpieczeństwa i spełnienia. „Tematyka miłosna podszyta jest u Vigelanda smutkiem i zwątpieniem. Artysta rozumie miłość jako całe spektrum stanów emocjonalnych, a więc nie stara się jej upiększać, tak jak nie upiększa przedstawianych postaci”⁴.

Ostatnie prezentowane w tekście Przybyszewskiego z 1900 roku dzieło artysty to *Monolit* – wykute z jednego bloku granitu. Imponująca i przerażająca rzeźba przypominająca *Piekło* Dantego lub *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga. To prawdziwa płatanina skotłowanych, złączonych ze sobą 121 przypadkowych, ułożonych w piramidę, pozbawionych indywidualności ciał. Wszystkie wspinają się ku górze, jakby w rozpacz poszukiwały możliwości wydostania się spod ludzkiego kłębowiska. Można odnieść wrażenie, że niewidoczny wir wciąga je i zasysa ku górze, nie dając im szans na ratunek. *Monolit* to obraz ludzkiego cierpienia, zapowiedź utraty duchowego istnienia. To kronika ludzkiego losu, następujących po sobie pokoleń (por. ilustracja 35.4).

Konkludując, należy stwierdzić, że Gustav Vigeland stworzył własną niepowtarzalną odmianę symbolizmu, opartego na naturalistycznym studium człowieka. Jego fascynacja cielesnością była pretekstem do pogłębionej refleksji i ciągłego poszukiwania odpowiedzi na pytanie, czym jest dusza uwięziona w ciele człowieka⁵.

Przybyszewski natomiast wskazywał, że „sztuka Vigelanda [...] jest po prostu sztuką: życiem, namiętnością, szaleem i głębią, jest objawieniem duszy” (Przybyszewski 1900: 83), jest kroniką ludzkiego losu ze wszystkimi jego przejawami. Sztuka norweskiego rzeźbiarza była odzwierciedleniem koncepcji duszy Smutnego Szatana.

Sztuka przełomu XIX/XX wieku pozwalała twórcom odkrywać tajemnice psyche. Dla artystów dusza była absolutem, do którego można było dotrzeć tylko poprzez intensyfikację emocji, napięcie psychiczne, wywołujące w autorze artystyczną ekstazę.

⁴ Wypowiedź Agaty Małodobry – historyka sztuki, kuratora wystawy *Na drogach duszy. Gustav Vigeland a rzeźba polska około 1900* (2010).

⁵ W 2010 roku zaprezentowano w Muzeum Narodowym w Krakowie około 30 prac Gustava Vigelanda pod wspólnym tytułem „Na drogach duszy. Gustav Vigeland a rzeźba polska ok. 1900”. Tytuł wystawy miał nawiązywać do wspomnianego już artykułu Przybyszewskiego o norweskim twórcy. Ekspozycja prezentowała rzeźby, których tematem była symboliczna dusza w różnych konfiguracjach – uwięziona w ludzkim ciele, przebywająca poza ciałem, dusza jako symbol rozterek i ludzkiego cierpienia. Wyobraźni widzów pozostawiono odczytanie tego, co – pozornie niewidoczne – stanowiło temat prezentowanych w muzeum dzieł.

Wspaniale uchwycił ten stan ducha w swym wierszu *Heautontimoroumenos* Charles Baudelaire, gdy pisał:

Co krzyczy we mnie duszę zżera,
Jest moją krwią jej czarnym jadem!
A jam złowrogim jest zwierciadłem
Gdzie się przegląda ta megiera (Baudelaire 2009).

Spis ilustracji

- Ilustracja 35.1. Płaskorzeźba Gustava Vigelanda *Szatan siedzący wśród potępieńców*. Ilustracja w: „Życie” nr 7, 1899.
- Ilustracja 35.2. Rzeźba *Kobieta z uzdą* Gustava Vigelanda (tytuł nadany przez G.R.), Park Vigelanda w Oslo. Fot. Marzena Nowicka.
- Ilustracja 35.3. Rzeźba *Dwa żywioły* Gustava Vigelanda (tytuł nadany przez G.R.), Park Vigelanda w Oslo. Fot. Marzena Nowicka.
- Ilustracja 35.4. Rzeźba *Monolit*, rzeźba Gustava Vigelanda, Park Vigelanda w Oslo. Fot. Marzena Nowicka.

Bibliografia

- Baudelaire Charles, 2009, *Heautontimoroumenos*, w: Charles Baudelaire, *Kwiaty zła*, Warszawa: Wydawnictwo Zielona Sowa.
- Bieńczyk Marek, 2012, *Melancholia. O tych, co nigdy nie odnajdą straty*, Warszawa: Świat Książki.
- Boniecki Edward, 1993, *Struktura „nagiej duszy”. Studium o Stanisławie Przybyszewskim*, Warszawa: Wydawnictwo IBL.
- Głuchowska Lidia, 2010, *Requiem aeternam, Fryz życia i Piekło. Przybyszewski, Munch, Vigeland i preekspresjonistyczna teoria sztuki*, „Quart”, nr 2 (16).
- Gutowski Wojciech, 1997, *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Jakiel Edward, Linkner Tadeusz (red.), 2016, *Młoda Polska w najnowszych badaniach*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Matuszek Gabriela, 2010, *Naga dusza i udręczone ciało. Stanisław Przybyszewski o sztuce Gustava Vigelanda*, w: *Na drogach duszy. Gustav Vigeland a rzeźba polska około 1900*, publikacja towarzysząca wystawie.
- Pessoa Fernando, 2013, *Księga niepokoju spisana przez Bernarda Soaresa, pomocnika księgowego w Lizbonie*, tłum. Michał Lipszyc, Warszawa: Wydawnictwo LOKATOR.
- Podraza-Kwiatkowska Maria, 1994, *Symbolizm i symbolika w poezji Młodej Polski*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.

- Przerwa-Tetmajer Kazimierz, 1980, *Poezje*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Przerwa-Tetmajer Kazimierz, 1995, *Na Anioł Pański*, w: *Antologia poezji dla uczniów klas III szkół ponadpodstawowych*, wybór Teresa Bojczewska, Warszawa: Wydawnictwo Merlin.
- Przybyszewski Stanisław, 1897, *Die Synagoge des Satan, Entstehung und Kult des Hexensabbats, des Satanismus und der Schwarzen Messe*, Berlin: Kritik-Verlag; wyd. polskie: Przybyszewski Stanisław, 2009, *Synagoga Szatana*, Sandomierz: Wydawnictwo Armoryka.
- Przybyszewski Stanisław, 1899a, *Confiteor*, „Życie”, nr 1, źródło: Małopolska Biblioteka Cyfrowa, <http://mbc.malopolska.pl/dlibra>.
- Przybyszewski Stanisław, 1899b, *Od Redakcyi*, „Życie”, nr 8, źródło: Małopolska Biblioteka Cyfrowa, <http://mbc.malopolska.pl/dlibra>.
- Przybyszewski Stanisław, 1900, *Na drogach duszy*, Kraków: L. Zwoliński i spółka.
- Przybyszewski Stanisław, 2002, *Requiem aeternam: trzecia księga Pentateuchu*, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Stala Marian, 1989, *Między „zamkiem duszy” a „domkiem mego ciała”. Doświadczenie ciała i cielesności jako problem i temat poezji młodopolskiej*, „Pamiętnik Literacki”, z. 1.
- Stang Ragna, 1967, *Gustav Vigeland. Der Künstler und sein Werk*, tłum. Gertrud Brock-Utne, Oslo: Johan Grundt Tanum Forlag.
- Tresidder Jack, 2001, *Symbole i ich znaczenie*, Warszawa: Bertelsmann Media.

“Art as a cry of the soul”: Stanisław Przybyszewski’s interpretation of works by Gustav Vigeland

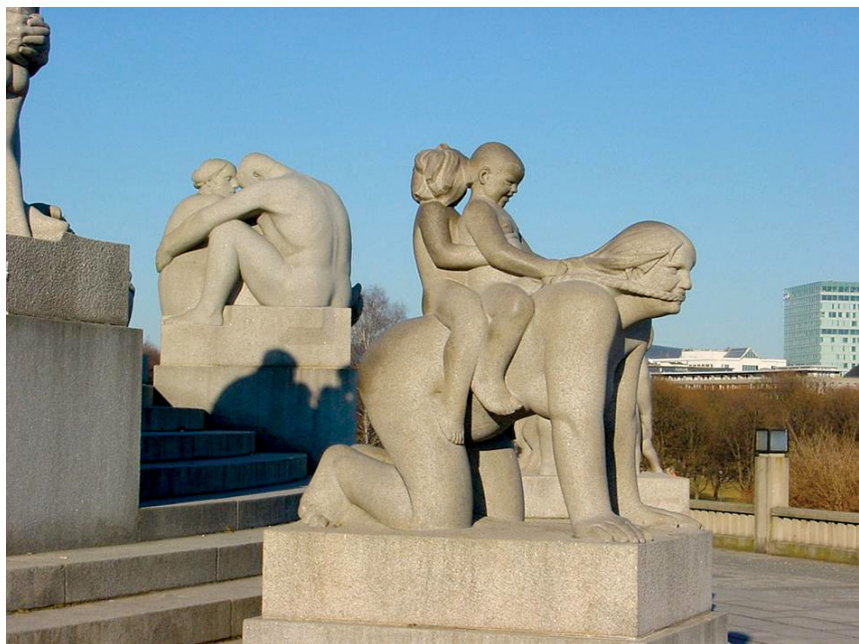
Summary

Gustav Vigeland created his own unique variation of symbolism based on naturalistic study of a human being. He viewed the human body as a bundle of emotions, a sign of existential anxiety and the prison for the soul. His fascination with corporeality was the pretext for in-depth reflection and a constant quest to discover what the soul trapped in human body really is. The works of this Norwegian sculptor reflect Przybyszewski’s concept of the soul. The Polish poet argued that Vigeland’s works were pure art: life, passion, insanity, depth, a manifestation of the soul and a chronicle of human fate. Both artists viewed the soul as an absolute that can only be reached through the intensification of emotions and psychological tension leading to aesthetic ecstasy.

Keywords: modernism, art, sculpture, literature, soul, corporeality.



Ilustracja 35.1. Płaskorzeźba Gustava Vigelanda *Szatan siedzący wśród potępieńców*.
Ilustracja w: „Życie” nr 7, 1899



Ilustracja 35.2. Rzeźba *Kobieta z uzdą* Gustava Vigelanda (tytuł nadany przez G.R.), Park Vigelanda w Oslo. Fot. Marzena Nowicka



Ilustracja 35.3. Rzeźba *Dwa żywioły* Gustava Vigelanda (tytuł nadany przez G.R.), Park Vigelanda w Oslo. Fot. Marzena Nowicka



Ilustracja 35.4. Rzeźba *Monolit*, rzeźba Gustava Vigelanda, Park Vigelanda w Oslo. Fot. Marzena Nowicka

Rozdział 36

Wyobrażenia duszy we współczesnej literaturze tanatycznej adresowanej do najmłodszych i ich opiekunów

Igor Borkowski

Uniwersytet Wrocławski

Streszczenie

Literatura wykorzystująca wątki tanatyczne adresowana do najmłodszych odbiorców stanowi niezwykle ciekawy obszar refleksji badawczej. Odpowiada na zainteresowanie odbiorcy, który jest jeszcze w wieku przedadolescencyjnym, a więc nie ma zdolności myślenia abstrakcyjnego lub owo myślenie zaczyna dopiero zdobywać należne mu na kolejnych etapach rozwoju miejsce i uzyskiwać sprawność. Dorośli – rodzice i opiekunowie – z powodu silnej tabuizacji tematyki tanatycznej także jako adresaci tekstów stanowią grupę o niezwykle złożonych i osobliwych cechach: biograficznych, doświadczeniowych i emocjonalnych. W tekście analizie zostają poddane wyobrażenia duszy w tekstach adresowanych prymarnie do dzieci oraz pośrednio do ich rodziców i opiekunów.

Słowa kluczowe: tanatologia, dusza, literatura dzieci i młodzieży.

Problematyka literatury wykorzystującej w sposób świadomy wątki tanatyczne, adresowanej do najmłodszych odbiorców, sama w sobie stanowi niezwykle ciekawy obszar refleksji badawczej. Spotykamy tu bowiem konglomerat wyzwań. Z jednej strony nadawcy formalnie nie mogą jednoznacznie określić, jaka jest

wrażliwość, emocjonalność, kompetencja odbiorcza czy władze poznawcze odbiorców, trudno im także wskazać na odbiorcę idealnego, gdyż nie byłoby zapewne w stanie wyeksplikować jego cech. Z drugiej strony trudno zakładać, że tego typu literatura mogłaby wprost odpowiadać na zainteresowanie odbiorcy, który jest jeszcze w wieku przedadolescencyjnym, a więc nie ma zdolności myślenia abstrakcyjnego lub owo myślenie zaczyna dopiero zdobywać należne mu na kolejnych etapach rozwoju miejsce i uzyskiwać sprawność. Dorośli – rodzice i opiekunowie – z powodu silnej tabuizacji tematyki tanatycznej także jako adresaci tekstów poniżej omawianych stanowią grupę o niezwykle złożonych i osobliwych cechach: biograficznych, doświadczeniowych i emocjonalnych.

Rynek publikacji o tematyce związanej z umieraniem i śmiercią dla najmłodszych jest w polskim kontekście dobrze rozpoznany i opisany (por. Borkowski 2016). W poniższym tekście staram się z niego wyodrębnić dwa obszary tekstów: obszar przedmiotowy, który stanowią te publikacje (najczęściej o charakterze poradnikowym), odnoszące się do problematyki umierania i śmierci, tanatopedagogiki, oddziaływania wychowawczego, społecznego, wsparcia psychologicznego i intencjonalnie adresowany do rodziców i opiekunów, a także obszar podmiotowy, którym są współczesne utwory adresowane do najmłodszych (polskich autorów oraz tłumaczone z języków obcych, publikowane na polskim rynku wydawniczym w ostatnich latach). Istotnym zastrzeżeniem jest dwójakie ograniczenie badanego materiału: pierwsze dotyczy losowego doboru próby badanych tekstów literackich¹, drugie zaś – wyłączenia z badanego zasobu tekstów formalnie motywowanych konfesyjnie². Uzasadnieniem takiego doboru materiału jest dostępność publikacji na rynku wydawniczym, także z perspektywy potencjalnych użytkowników (mam na myśli rodziców i opiekunów korzystających z tego typu literatury w towarzystwie pierwszym doświadczeniom literackim i biograficznym najmłodszym odbiorcom), a w kontekście afiliacji doktrynalnej – konsekwentna próba dostrzeżenia tego obszaru oferty rynkowej, który jest wybierany i selekcjonowany ze względu na motywację związaną pierwotnie z chęcią doświadczeń lekturowych, a wtórnie z wyborem literatury odnoszącej się do fundamentalnej dla nas tematyki, a nie takiego wyboru, który formalnie byłby determinowany przez względy wyznaniowe (górujące nad okolicznościami lektury i/lub względami biograficznymi). Inaczej mówiąc: to wątki tanatyczne, a nie eschatologia chrześcijańska są tu prymarnym kryterium aktualizowania lektur. Na te zmienne nałożyć trzeba także kontekst zróżnicowań cywilizacyjnych i kulturowych (dość dobrze rozpoznany w odniesieniu do wyników badań opinii

¹ Kryterium selekcyjnym były: kategoryzowanie tematyczne w wyszukiwarce (element: choroba terminalna, starość, umieranie, odchodzenie, opłakiwanie, zgon), wyszukiwanie tekstów według słów kluczowych: bajki terapeutyczne, biblioterapia, tanatopedagogika.

² Wyłączam z zasobu teksty wydawane przez oficyny związane z Kościołami i związkami wyznaniowymi, publikacje sygnowane przez osoby duchowne, publikacje, w których charakterystyce znajdują się odniesienia o charakterze doktrynalnym odsyłające do regularnego systemu teologicznego.

publicznej w wielu krajach), cyklicznych badań psychologów społecznych oraz tanatologów. Dla sytuacji społeczeństwa polskiego w relacji do innych narodów europejskich oraz mieszkańców USA szczegółowo tę problematykę analizuje np. Wiesław Łukaszewski, podkreślając szczególnie dość wysokie i jednocześnie trwałe w polskim społeczeństwie przekonania i wyobrażenia o istnieniu życia pozagrobowego, szczęścia wiecznego, wiecznego trwania duszy po śmierci ciała (Łukaszewski 2010: 44–51); taka charakterystyka naszej sytuacji kulturowej jest zresztą powszechnie znana, dość wspomnieć, że o jej trwałości przekonany jest Eric-Emmanuel Schmitt (Schmitt 2011: 5–9).

Z licznych wcześniejszych ustaleń wynika, że okoliczności sięgania po literaturę zawierającą wątki tanatyczne są specyficzne (Borkowski 2017). Zwykle tego typu decyzje zapadają w momencie, gdy potrzebna staje się lektura – narzędzie dydaktyczne, pomoc w objaśnieniu tego, co już się stało: uśmierzenia bólu po stracie osoby bliskiej dziecku, wyjaśnienie okoliczności śmierci, jej fenomenu, nieodwracalności, uspokojenie. Czasem bywa i tak, że lektura tego typu pojawia się w ślad za sekwencyjnym procesem, który ma miejsce w otoczeniu: dokonuje się u rodziców lub opiekunów dziecka. Dotyczy on przyjęcia do wiadomości i zaakceptowania faktu choroby. Wtedy pojawia się myśl, by najmłodszym oczekującym wyjaśnienia zdarzeń podsunąć odpowiednią lekturę. W innej wersji może to być wynik uświadomienia sobie własnej bezradności komunikacyjnej z jednej strony, a presji okoliczności zewnętrznych z drugiej. Wtedy też zapewne pojawia się postanowienie, by dotrzeć do literatury poradniczej i zaczerpnąć z niej odpowiedniej wiedzy. Wspominam o tych motywacjach nie bez powodu. Znajdują one odzwierciedlenie w aktywności rodziców i opiekunów, są przez nich deklarowane, opisywane i wskazywane jako istotne przy doborze lektury. Ma ona bowiem zwykle charakter i status interwencyjny, raczej nie stanowi elementu strategii wychowawczej, nie jest planowana do omówienia czy zapoznania młodego odbiorcy z tematyką umierania i śmierci. Pojawia się, gdy okoliczności zewnętrzne spowodują konieczność wyjaśnienia tego, co zaszło w odniesieniu do osób (czasem też ulubionych zwierząt), z którymi najmłodsi byli emocjonalnie mocno związani. Zdarza się, że tego typu lektura jest wykorzystywana, by wyjaśnić najmłodszym to, co dzieje się z rodzicami, opiekunami czy osobami trzecimi: przynębienie, lęk, rozchwianie emocjonalne po stracie kogoś ważnego dla dorosłego opiekuna. Wtedy kładzie się nacisk na profilowanie lektury tak, by tłumaczyła i uzasadniała stan, w którym znajduje się opiekun dziecka lub ktoś w jego bezpośrednim otoczeniu.

Badania wskazują, że odraczanie rozmów związanych ze śmiercią sprowadza się do skonwencjonalizowanej listy scenariuszy: poczekać, gdy będą starsze; w ogóle nie rozmawiać, gdyż to nie jest temat dla dzieci; rozmawiać wyłącznie wtedy, gdy pojawi się konieczność (śmierć bliskiej osoby; Czudek-Ślęczka 2012a: 500–501). Listę skonwencjonalizowanych półprawd i mitów dotyczących pojmowania przez dzieci procesu umierania i śmierci oraz interpretacji zachowań i uznawanych za adekwatne reakcji przez opiekunów czytelnie zestawiał już Manu Keirse (Keirse 2005: 22–27).

Przywołuję te okoliczności lekturowe dlatego, że w sposób istotny ważą one także na ukształtowaniu fabularnym, doborze bohaterów, przeżywanych przez nich w świecie przedstawionym lektury zdarzeń. Z natury opisanych wyżej okoliczności lekturowych wynika, że w największej mierze tego typu narracje będą skoncentrowane na przełamywaniu lęku przed fenomenem przemijalności i nieuchronności (oraz nieodwracalności) śmierci, będą tłumaczyły przyczyny zgonu jako obiektywne i niezależne oraz niezawinione przez dziecko (to jest jeden z najważniejszych problemów emocjonalnych w postrzeganiu i pojmowaniu śmierci opiekuna lub osoby bliskiej; dziecko niezwykle często obwinia się o śmierć osoby, z którą było związane emocjonalnie (Dodziuk 2009: 176–179)). Takie punktowe wyzyskanie omawianej tu literatury rzutuje w mojej ocenie nie tylko na jej status rynkowy, ale przede wszystkim na zaprogramowany i realizowany kształt tekstów. Nierzadko okładkowe opisy wskazują, że treść jest dopasowywana do wyobrażonych okoliczności i oczekiwań lekturowych, że fabuła powstawała ze świadomością i po wstępnym zdefiniowaniu problemu, który ma zostać poprzez lekturę rozwiązany (nie mam tu na myśli wyłącznie nurtu bajek terapeutycznych, które wprost tego typu założenia realizują). Konsekwencją takiego statusu omawianych publikacji jest to, że prezentują one zwykle te treści, które frekwencyjnie najczęściej stanowią obszar wątpliwości, czy stają się źródłem traumy emocjonalnej najmłodszych odbiorców i robią to w taki sposób, by najprzystępniej tajemnice przemijania objaśnić. Z polskich badań wynika, że także kontekst edukacji szkolnej nie będzie tu wprowadzał daleko idących zmian, nauczyciele w przeważającej większości wskazują, że nie są przygotowani metodycznie do prowadzenia zajęć czy rozmów z uczniami na tematy dotyczące umierania i śmierci (Czudek-Ślęczka 2012b: 479–496).

Powyższe spostrzeżenia pozwalają zapewne uzasadnić, dlaczego w omawianej tu literaturze dla najmłodszych relatywnie rzadko pojawiają się wyobrażenia życia czy trwania po śmierci, ciągłości i zmienności statusu osoby i jej duchowej kondycji po śmierci³. Autorzy najczęściej koncentrują się na problemach związanych z lawiną pytań dotyczących samego procesu umierania i faktu śmierci, zdecydowanie rzadziej przekraczają w swojej refleksji fabularnej próg śmierci i zaglądają za zasłonę zaświatów. A co ważne, opowiadania i bajki zakorzenione w kulturze są tym kanałem komunikacji, który pozwala na przekazywanie prawd trudnych, ale w sposób niwelujący strach, objaśniających świat. „Specjaliści zajmujący się bajkami zgodnie podkreślają, że jest to jedna z lepszych form pracy z dzieckiem, gdy chce się mu przekazać trudną informację. Zwłaszcza gdy są to tematy, o których rozmowa sprawia kłopot także w świecie dorosłych” (Fopka-Kowalczyk 2017: 77).

Podstawowym tegoż uzasadnieniem jest oczywiście kwestia kształtowania się kompetencji poznawczych najmłodszych odbiorców, kolejnych etapów dorastania, następnie dojrzewania, wykształcenia myślenia abstrakcyjnego, które

³ Na badanych 20 książek adresowanych do najmłodszych w 6 znajdujemy wyraźne odniesienia do omawianej tu tematyki.

warunkuje *de facto* rozmowę o życiu wiecznym, a o substancjalnie pojmowanej kategorii duszy na pewno. Instruktywnie wykląda korelację między fazami rozwoju a fazami lęku tanatycznego Joanna Mesjasz:

U małych dzieci lęk przed śmiercią wynika najczęściej z lęku separacyjnego [...]. Dzieci 3–5 letnie traktują śmierć jako rozstanie, są przekonane, że zmarły dalej żyje, tylko w innym miejscu np. na cmentarzu [...]. Od 6. roku życia zaczynają odróżniać śmierć od snu, nadal jednak nie rozumieją podstawowych atrybutów śmierci – zwłaszcza jej nieodwracalności [...]. Około 8. roku życia rozwijają się pojęcia związane ze zjawiskiem śmierci. Dzieci rozumieją już dobrze nieodwracalność śmierci, jej fizjologiczne aspekty, skłonne są traktować śmierć jako zjawisko biologiczne [...]. W wieku 9–10 lat dostrzegają nieuniknioną i nieodwracalność śmierci, jej biologizm, ale nie radzą sobie z warstwą duchową i psychologiczną. W tym wieku rośnie lęk przed śmiercią, choć nie jest związany z pełnym jej rozumieniem [...]. Kluczowa dla budowania poznawczej reprezentacji śmierci u dzieci jest wiedza ich rodziców i postawa, jaką wobec tego zjawiska prezentują (Mesjasz 2010: 113–114).

Wydaje się, co ciekawe, że koncentracja na biologicznej i fizycznej stronie umierania i śmierci ma jeszcze inne konteksty. Są nimi przede wszystkim: proveniencja kulturowa analizowanej literatury, posługiwanie się często poręczną i skuteczną komunikacyjnie metaforą odnoszącą przemijanie i śmierć do kontekstu natury ożywionej (zarówno fauny, jak i flory), jednak – co ważne – bez eksponowania cykliczności pór roku, odradzania się przyrody na wiosnę po jesiennym zamieraniu i zimowej stagnacji. Kolejną istotną przyczyną byłaby być może obawa przed wzbudzeniem u czytelników czy słuchaczy literatury tego obszaru nadziei na rychłe spotkanie z osobą zmarłą, budowanie poczucia jej fizycznej bliskości, przylegania świata żywych do świata zmarłych, ryzyka imaginacji, konfabulacji czy fabularyzowania wyobrażeń, które w odniesieniu do najmłodszych przybierałyby jednak postać konkretnego materialnego. Autorzy najczęściej, choć nie bezwyjątkowo, starają się bowiem, by ich opowieść była racjonalna nawet wtedy, gdy jest silnie metaforyzowana. Tylko niektórzy nie unikają nie tylko odpowiadania na – wydawałoby się – podstawowe i nurtujące odbiorców pytanie: gdzie teraz jest zmarły, ale przede wszystkim takich konstrukcji przebiegu akcji, które mogłyby doprowadzić do pojawiania się pytań o miejsce, status materialny i ontologiczną pewność bytu osoby zmarłej⁴. Dla małych dzieci, do 4. roku życia, śmierć jest stanem odwracalnym, dzieje się na trochę i może zostać w każdej chwili odwrócona. Badacze wskazują niekiedy na 9. rok życia jako moment pojawiania się zainteresowania życiem pozagrobowym (Fopka-Kowalczyk 2017: 57–58).

⁴ M. Keirse w książce *Smutek dziecka. Jak pomóc dziecku przeżyć stratę i żałobę?* (Keirse 2015) podaje liczne przykłady konsekwencji doraźnego „zmyślenia” przez dorosłych historyjek dotyczących tego, jakie są pośmiertne losy zmarłych; liczne przykłady tego dotyczące znajdziemy także w innych publikacjach psychologicznych i tanatologicznych.

Sformułowania zawarte w powyższym akapicie nie mają charakteru i funkcji recenzenckiej, nie odnoszą się do krytyki narzędzi i metod pracy pisarza, są jedynie konstatacją odnoszącą się do lektury tekstów adresowanych do najmłodszych.

Niemniej część omawianych tu przykładów literackich nie unika eksplorowania przestrzeni zaświatów, w tym aktualizowania wyobrażeń duszy. W opowiadaniu terapeutycznym, które ma dać odpowiedź na pytanie, co dzieje się po śmierci kotka, którego zwłoki dziecko z mamą znajduje podczas spaceru, autorka przechodzi do konwencji bajki (opowiadanie bajki zaczyna pani weterynarz i z jej sugestii dokończyć ma jej opowiadanie bohater-dziecko: „... i tak kotek bardzo chciał chodzić wysoko po chmurach. Dawno potem wziął od mamy magiczny syropek, który dał mu supermoc. Potem mógł od teraz zawsze spędzać czas tak bardzo wysoko, jak tylko chciał. W samych chmurach. I nagle już nie był umarły i był zawsze bardzo wesoły” (Fopka-Kowalczyk 2017: 147). Podobnie w tekstach poradniczych, przykłady dialogów określających stan i miejsce przebywania zmarłego raczej pomijają jakiekolwiek zmiany substancjalne czy ontologiczne, które zaszłyby między momentem śmierci a znalezieniem się w zaświatach: „Thomas (3,9) pyta przy grobie swojego brata, gdy mama podlewa kwiaty: «Piotrusiowi chce się pić?». Mama wyjaśnia: «Piotrusiowi nie chce się pić. Piotruś nie czuje już pragnienia. To kwiatki chcą pić. Piotrusia złożyliśmy w ziemi i jest teraz u Pana Boga»” (Leist 2009: 15). Delikatnie objaśnia tę samą prawdę autorka opowiadania, w którym mama rozmawia z kilkulatkiem podczas powrotu do domu po pogrzebie ojca dziecka: „— Myślę, że tatuś jest w niebie – mówi mama. — Nie, tatuś jest w trumnie – odpowiada Olav. — Tak, jego ciało tam leży. Ale to, co było w nim, co sprawiało, że był miłym, pełnym życia tatusiem, sądzę, że jest w niebie” (Kommedal 2008: 35).

Jeśli się przedstawienia duszy pojawiają, stają się bardzo inspirującymi przykładami tego, jakie mogą być efekty zmagania z niewyraźnym. Wyobrażenia te zwykle pojawiają się w skonwencjonalizowanej i znanej skądinąd tradycyjnej formie, ale wpisane w kontekst lektury dla najmłodszych, podkreślmy, niemotywowanej wprost konfesyjnie, stają się nie lada wyzwaniem interpretacyjnym. Dusza staje się bowiem w tych tekstach przesłanką podbudowującą przekonanie o istnieniu życia pozagrobowego, to właśnie dusza jest tym elementem natury ludzkiej (czasem innych antropomorfizowanych bohaterów), który wychyla się ku wieczności. W jednym z tekstów znajdujemy niemal podręcznikowo metodyczny wykład tego, czym jest dusza, a także jaka jest jej wartość i procesualność istnienia:

Do nieba nie można pójść tak sobie. Najpierw trzeba umrzeć, a jak się umrze, to się tam idzie w całości. Tatę pochowano w ziemi. Mama powiedziała, że do grobu trafia tylko ciało i wytłumaczyła, że ciało jest tym, czego można dotknąć ręką. Najważniejsza w człowieku jest jednak dusza – tak powiedziała mama – a dusza wcale nie trafia do grobu. Duszy nie można dotknąć ręką. Myślę, że tata jest teraz duszą (Jalonen 2008: 30).

Podobnie rozróżnienia ciała i duszy wyglądają w pierwszoosobowej narracji w opowieści Constanze Koepf:

Moja dusza nie rozpadnie się. Nie jestem smutna. Nie chce mi się płakać. Tutaj w niebie czuję, że nic naprawdę się nie kończy. Ziemskie ciało psuje się i rozkłada, ale dusza nie może się rozpaść [...]. Dusza istnieje dalej, a ciało nie. Piękno ciała przemija, w przeciwieństwie do piękna serca i duszy. Ciało starzeje się, natomiast dusza staje się dojrzała i mądra (Koepp 2010: 58).

Warto przypomnieć, że stosowany przez Koepp chwyt pojawia się niemal w tej samej formie u E.-E. Schmitta, gdy w zamknięciu opowieści o Oskarze i pani Róży zbliżanie się zgonu sygnalizowane jest nagłym, naocznym starzeniem się/dojrzywaniem do stuletniego wieku chłopca, a raczej jego jaźni (duszy) (Schmitt 2011: 82–85).

Wyzwanie, jakim jest tworzenie tekstów o tematyce tanatycznej, skutkuje licznymi wątpliwościami, wahaniami, prowokuje do stawiania pytań. Już na pograniczu literatury konfesyjnej znajdujemy odautorskie deklaracje takiego typu: „Jak mam wyobrazić sobie ludzi, których straciłam? Że doświadczają piekła? Dusza jest energią, a energia nie może umrzeć” (Koepp 2010: 7).

Dusza nie ma w kontekście omawianej tu literatury osobowego, substancjalnego statusu reprezentacji osoby po śmierci, nie jest też li tylko jakimś elementem składowym kondycji żywego człowieka, który byłby podstawowym wyróżnikiem jestestwa obdarzonego świadomością i duszą właśnie, odgraniczałby od otaczającego świata materialnego i ożywionego, który jest tej substancjalnej cechy pozbawiony. Elisabeth Kuebler-Ross, przywołując przykłady rozmów z dziećmi na temat umierania i śmierci, sporo miejsca poświęca cytowaniu ich wypowiedzi mówionych lub pisanych (np. poezji, miniatur literackich czy korespondencji listowej). Uwidacznia się w nich bardzo często, w odniesieniu do nastolatków, konsekwencja traktowania ‘ja’ jako tego, co jest człowiekiem (duszą) zamieszkującym ciało (instruktywny jest tu przykład rozporządzenia ostatniej woli przez 15-latkę, która zwracając się do matki, pisze, że po śmierci będzie już szczęśliwa w niebie, a następnie wydaje ostatnie dyspozycje dotyczące trumienego ubioru swojego pozostającego na ziemi ciała (Kuebler-Ross 2007: 152–161). W tekście bajki terapeutycznej Moniki Zawistowskiej znajdujemy takie wyjaśnienie śmierci, które kieruje do bohatera jego mama: „Babcia się do nas nie odzywa, bo zasnęła już na zawsze – mówiła łamiącym się niby cienkie gałązki głosem. – Śpi i już się nie obudzi. Odeszła od nas, bo była bardzo chora. Bozia wzięła ją do siebie, by nic już jej nie bolało i żeby dłużej nie cierpiała” (Zawistowska 2015: 12). Jest to częstszy zabieg obrazowania szczęścia duszy, a także *per se* jej immanentnych cech i funkcji: „– Nie, nie sędzę, żeby tatuś teraz płakał. Może się smucić, że nie jest teraz nami, ale nie jest już chory, nic go nie boli, dlatego nie płacze – mówi mama” (Kommedal 2008: 30). Cytowany tekst utożsamia postać ‘tatusia’ z jego bytem pośmiertnym, stąd takie podstawienie odsyła już nie tyle do fizycznej postaci, ale jej duchowej emanacji. Zwróćmy uwagę, konsekwentnie Hilde Ringen Kommedal stosuje modalność przypuszczającą, dialogi matki i kilkulatek są nierozstrzygające, matka używa określeń uniejednoznaczniających przekaz: ‘myśle’, ‘sędzę’. U polskiej autorki znajdziemy jednoznaczne

wyrokovanie, ale zawoalowanie fenomenu duszy i jej pośmiertnego odłączenia od ciała i trwania w zaświatach jest utrzymane. W dialogu staruszki z kilkulatkiem, który nie zdążył pożegnać przed zgonem swojej babci, pojawia się morał: „I nie żegnaj! – uśmiecha się staruszka. Tylko powiedz: do zobaczenia! Pamiętaj, śmierć nie istnieje... Ona nam się tylko wydaje. Twoja babcia żyje w niebie i czeka tam na ciebie. Moja mama też. Kiedyś do nich dołączymy, prawda?” (Litwinko 2014: 78).

Bardzo pouczające, ale wyjątkowe są wyobrażenia duszy, które znajdujemy w ilustrowanej książeczce autorstwa Pernilli Stalfelt⁵. Króciutkie teksty są niejako elementem towarzyszącym mniej lub bardziej zabawnym rysunkom w nieestetyzowanej, nieco turpistycznej konwencji. Gdy autorka dochodzi do momentu objaśniania tego, co dzieje się po zgonie ze zmarłym, pisze: „Pewnie jesteście ciekawi, co dzieje się z człowiekiem po śmierci. Niestety, nikt tego nie wie, tylko ci, którzy umarli. Wielu ludzi wierzy, że po śmierci dusza wędruje do Boga [tu pojawia się obrazek leżącej na znak postaci, z klatki piersiowej której unosi się zaznaczona po obwodzie kropkami dusza będąca odzwierciedleniem obrysu leżącego ciała; ciało i dusza są odpowiednio oznaczone i podpisane *ciało* i *dusza*; próbuje się przywitać z żałobnikami, ale oni jej nie widzą], że jest niewidzialna. Wychodzi z ciała i frunie do nieba, które znajduje się gdzieś w kosmosie” (Stalfelt 2008: 8–9). Dodam tylko, że Stalfelt wprowadza także wątek dotyczący przemiany zmarłego w straszący szkielet, wilkołaka lub ducha, „który straszy po nocach”.

Terapeuci podkreślają, by w sytuacji motywowanej własną wiarą nie unikać mówienia o kontekście życia pozagrobowego i jego wyobrażeniach: „Jeśli jesteśmy wierzący, możemy powiedzieć, że w ziemi jest ciało, a dusza człowieka spotyka się z Bogiem” – czytamy w komentarzu do jednej z bajek terapeutycznych (Fopka-Kowalczyk 2017: 159–163).

Teksty dla najmłodszych muszą unikać takiego pokazywania fenomenu duszy, gdyż wpisują się pierwotnie w terapeutyczny nurt rozwiązywania lub łagodzenia traumy. Trudno zakładać, by opowieść graniczna o duszy jako medium pośredniczącym między tym a tamtym światem mogła się obyć bez refleksji dotyczącej nieodwracalności śmierci, jednokierunkowości procesu umierania i – wciąż jeszcze w kontekście pozbawionych kompetencji abstrahowania – pytań o to, gdzie są ci, którzy umarli. Znajdziemy jednak przykłady na falsyfikację takiego założenia. Na najwyższym stopniu abstrakcji spotkalibyśmy zapewne taką postawę, którą – niejako gloryfikując godzinę śmierci – prezentuje Gabriel Looser, pisząc:

Nasze pytanie brzmi: „Dokąd podąża dusza?”. Pierwsza odpowiedź: wraca do siebie. To znaczy, kiedy opuszczamy ciało, zyskujemy głęboki wgląd w ukryty wymiar naszej duszy, boskiej części w nas. Jest to wgląd, na który w zagonieniu codziennymi sprawami, w krzątaniu naszych licznych trosk i obowiązków po prostu zabrakło miejsca. Nasze nieustanne starania związane z rzeczami materialnymi [...] nie pozostawiają

⁵ Zastrzegam, że cykl książeczek P. Stalfelt *Mała książeczka o...* opatrzonej adnotacją marketingową „bez tabu” jest kontrowersyjny w swojej wymowie treściowej i kształcie graficznym, często krytykowany za dosadność i zbyt dużą brutalizację przekazywanych treści.

miejsca na to, by od czasu do czasu zatroszczyć się o rzeczy ostateczne. A przecież o takie właśnie rzeczy chodzi w umieraniu! (Looser 2015: 248).

Wydaje się, że ta złagodzona wersja opowieści o duszy jest w jakimś mierze związana z horroryzacją współczesnej przestrzeni i narracji: medialnej, filmowej, muzycznej, plastycznej. Wszystkie one bardzo łatwo sięgają po sztafaż przebieganiek, imitacji duchów, zaświatów zasiedlanych przez niezbadane i nieznanne stworzenia i moce. Były one oczywiście elementem niemal każdego poziomu kultury, ale też tu w większym stopniu pojawia się presja, by tekst przynosił ulgę, a nie jątrzył rany, by łagodził ból po stracie, a nie mnożył i potęgował pytania i emocje. Trafnie ujmowała to niegdyś badaczka, pisząc:

Budzenie się inteligencji i wrażliwości dziecka winno być kierowane z wielką ostrożnością i delikatnością. Bez wątpienia od tego pierwszego obrazu śmierci, jaki ono zachowa, zależeć będzie w dużej mierze jego lęk przed problemami i fatum śmierci. Wina dorosłych polega na tym, że dziecko zapoznaje się ze śmiercią przez wizje wypadków, kataklizmów, przestępstw i okrucieństw. Błędem jest tworzenie atmosfery ciągłego zastraszania poprzez przemilczanie, rozwijającego się na takim podłożu problemu śmierci (Widera-Wysoczańska 1990: 593).

W nurcie dyskusji tanatologicznej, pobudzanej przez reprezentantów ruchu hospicyjnego i działalność licznych rozpoznawalnych publicznie postaci z kręgu medycyny czy psychologii humanistycznej wciąż powraca kontrowersja dotycząca powinności rozmowy z dziećmi na tematy nie tyle życia i śmierci, ale dualnej natury człowieka: ciała i duszy. W latach 70. ubiegłego wieku najczęściej gorąco zachęcano rodziców „do rozmów z dziećmi o «rozróżnianiu pomiędzy ja, które myśli i kocha» oraz ciałem, w którym «mieszka ja»”. Marielene Leist stoi w odniesieniu do tego nurtu na stanowisku, że tworzy on zamęt w głowach najmłodszych, a samo postrzeganie śmierci jako rozdzielenia duszy od ciała uważa za anachroniczne (Leist 2009: 228–229). Zupełnie odmienne stanowisko prezentowała Kuebler-Ross, dla której wieloletnie towarzyszenie umierającym (w tym umierającym dzieciom lub dzieciom towarzyszącym umierającym dorosłym) dawało argumenty na poparcie tezy, że dziecko ma własną uwewnętrznioną wiedzę o śmierci. Jako wzór przytaczała dialogi z umierającym (rozmowa babci z terminalnie chorą wnuczką:

Wiesz, że moje stare ciało jest coraz słabsze. Nie będzie mnie już długo nosić. Sądzę, że jestem tu tylko dlatego, że mnie potrzebujesz. Wkrótce znów się spotkamy i wiesz co? Będę wtedy doskonale słyszeć i widzieć, i będziemy razem tańczyć (Kuebler-Ross 2007: 145).

Oswajanie z perspektywą śmierci i jej doświadczenia najczęściej pozostawia koncepcje duszy jako tego bytu, który ‘żyje dalej’, w niedopowiedzeniu. Taką strategię zastosowała np. Maria Molicka w bajce *Lustro*, wskazywanej jako skuteczny tekst nie tylko terapeutyczny, ale też dydaktyczny w edukacji szkolnej (Popaszkiewicz 2009: 266–268). Molicka opowiada losy terminalnie chorej dziewczynki, która spędza długie godziny samotnie w łóżku. Pewnego razu, gdy wpatruje się

w lustro, widzi w nim nie tylko swoje odbicie, ale i rówieśnic, które zapraszają ją do wspólnej zabawy, oferując ciekawy, bezpieczny i dobry świat po drugiej stronie lustra. Rzecz skonwencjonalizowana, ale znów nienazywająca wprost przemiany, która musiałaby nastąpić, by barierę lustra przekroczyć. Bohaterka najpierw tę barierę przekracza, oswaja się powoli z życiem 'tam', wraca do świata żywych, aż w końcu, gdy po drugiej stronie lustra spotyka swą babcię po radosnych powitaniach słyszy pytanie: „Czy... czy ty tam wrócisz? – zapytała babcia, z niepokojem oczekując odpowiedzi” (Molicka 1999: 192).

Omawiane tutaj teksty nie należą do nurtu literatury dla najmłodszych, który realizuje wykładniki pedagogiki strachu. Stąd i kolejny problem z fenomenem duszy, wszak wyizolowana z pozostającego w sferze materialnej biologicznego ciała byłaby skazana na samotność, tułanie się w zaświatach, może cierpienia lub chęć powrotu do żyjących i pozostających na tym świecie bliskich dziecka i do niego samego.

W książce *Dziewczynka i drzewo kawek* wątek zmarłego ojca i miejsca jego przebywania wprowadza się jako stwierdzenie faktu: „Tata jest w niebie. Chociaż niedawno wydawało mi się, że widzę go w bloku naprzeciwko [...]. Tata jest w niebie i mnie widzi. Czy tata czuje to samo, co ja?” (Jalonen 2008: 14, 22). Wydaje się, co w kontekście komunikacji literackiej może być osobliwe, że realizm przedstawienia umierania i śmierci w literaturze dla najmłodszych (zastrzegam, tej, którą omawiam w niniejszym tekście) utrudnia, a czasami wręcz wyklucza wypuszczanie się autorów na pola zarezerwowane dla eschatologicznej perspektywy życia pozagrobowego.

Pisanie o duszy dla najmłodszych jest trudne także z jeszcze jednego, bardzo ważkiego powodu. Autorzy omawianych tu publikacji tworzą je albo z perspektywy terapeutycznej (jako teksty prymarnie powstające w obszarze biblioterapeutycznym i do biblioterapeutycznego stosowania rekomendowane), albo jako teksty literackie, ale nacechowane powagą, delikatne w narracji, ostrożne w kreśleniu konturu emocjonalnego wydarzeń. Ponieważ każdorazowo mają przypisaną funkcję pedagogiczną, więc unikają infantylizacji (o wartościach pedagogicznych zwykle świadczą opisy okładowe i/lub noty wydawnicze dostępne na stronach wydawców lub w księgarniach internetowych). Tu o śmierci, sprawie „poważnej”, mówi się tylko „na poważnie”, a więc unika się dawania nieuzasadnionej czy niezwyfikowanej racjonalnie nadziei, nie próbuje się snuć domysłów, jak być może jest, jeśli w ogóle jest. Narracja racjonalizująca pojawia się w odniesieniu do nastoletniej bohaterki: „Nagle robi się jaskrawo jak przy uderzeniu setki błyskawic. Przypuszczalnie dzieje się tak po to, by zakryć duszę wymykającą się z ciała. Moja dusza i moje ciało były nierozłączne przez piętnaście lat. Rozdzielić mogła je tylko śmierć” (Koepp 2010: 57). Mamy w tym fragmencie zarówno wykład o dualności ludzkiej natury i ożywczym dla ciała aspekcie obecności w nim duszy, a także nierozzerwalności tych dwóch aspektów aż do momentu śmierci. To śmierć bowiem ma tę moc, zupełnie przecież odmienną od konwencjonalnie jej przypisywanych, że może rozdzielić ciało od duszy.

Autorzy omawianych tutaj tekstów są jednak ze zrozumiałych względów – własnej emocjonalności i empatycznego podchodzenia do oczekiwań potencjalnych odbiorców – pod pewną presją konieczności udzielenia odpowiedzi lub przynajmniej zasugerowania możliwej jej treści na pytanie: co dzieje się dalej, gdzie, jacy i kim są ci, którzy umarli. To właśnie z tej okoliczności najczęściej wynika pojawiające się w tekstach tanatycznych adresowanych do najmłodszych odbiorców wskazywanie na życie pozagrobowe, w którym istnieje się ciałem (i duszą) jako perspektywę na wieczność. To tę okoliczność uznać trzeba za istotną w rekonstruowaniu obrazu duszy ukazywanej w literaturze dla dzieci w znanych dorosłym wymiarach, w kontekstach i obrazowaniu, które spójne są z kulturą popularną w jej estetyzującym wydaniu, unikającym obrazowania w stylu gore, unikającym pornografizowania śmierci i jej skandalizacji. Dzięki tej przemyślanej strategii omawiane teksty cieszą się sporym zainteresowaniem terapeutów, rodziców i opiekunów, którzy – poszukując narzędzi pracy z najmłodszymi – chętnie sięgają po teksty rodzimych autorów oraz tłumaczenia, które, jak to wyżej zostało już wspomniane, w polskich realiach kulturowych bywają nie tyle realne, co być może profetyczne.

Bibliografia

- Borkowski Igor, 2016, *Dzisiaj oswoimy śmierć: tanatopedagogiczna literatura adresowana do dzieci na współczesnym rynku książki*, w: „Bibliotheca Nostra”, nr 1, s. 10–25.
- Borkowski Igor, 2017, *Literatura o tematyce tanatycznej adresowana do najmłodszych – problemy dostępności, odbioru, recepcji na polskim rynku wydawniczym*, w: „Filoteknos”, w druku.
- Czudek-Ślęczka Sonia, 2012a, *Dlaczego dorośli unikają rozmów o śmierci z dziećmi? Kto powinien je prowadzić?*, w: *Ars moriendi. Ars vivendi. Ars educandi*, red. nauk. Zbigniew Rudnicki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Czudek-Ślęczka Sonia, 2012b, *Przygotowanie nauczycieli do rozmów z uczniami o śmierci – raport z badań*, w: *Ars moriendi. Ars vivendi. Ars educandi*, red. nauk. Zbigniew Rudnicki, Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.
- Dodziuk Anna, 2009, *O śmierci z dziećmi tak jak z dorosłymi*, w: *Jak rozmawiać z uczniami o końcu życia i wolontariacie hospicyjnym*, red. Józef Binnebesel, Anna Janowicz, Piotr Krakowiak, Gdańsk: Via Medica sp. z o.o.
- Fopka-Kowalczyk Małgorzata, 2017, *Jak rozmawiać z dziećmi o chorobie, cierpieniu i śmierci. Opowiadania i bajki*, Warszawa: Difin.
- Jalonen Ritta, 2008, *Dziewczynka i drzewo kawek*, tłum. z fin. Iwona Kosmowska, Warszawa: Wydawnictwo Tatarak.
- Keirse Manu, 2005, *Smutek dziecka. Jak pomóc dziecku przeżyć stratę i żalobę?*, tłum. z niderl. Barbara Frankowicz, Radom: Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne.
- Koepp Constanze, 2010, *Najdalsza podróż. Krótka opowieść o życiu i umieraniu*, tłum. z niem. Edyta Panek, Kraków: Wydawnictwo Esprit.

- Kommedal Hilde Ringen, 2008, *Czy tata płacze?*, tłum. z norw. Monika Samsel-Chojnacka, Gdańsk: Fundacja Inicjatyw Społecznie Odpowiedzialnych.
- Kuebler-Ross Elisabeth, 2007, *Dzieci i śmierć. Jak dzieci i ich rodzice radzą sobie ze śmiercią*, tłum. z ang. Monika Gajdzińska, Poznań: Media Rodzina.
- Leist Marielene, 2009, *Dzieci poznają tajemnicę śmierci*, tłum. z niem. Anna Kucharska, Poznań: Wydawnictwo Święty Wojciech.
- Litwinko Emilia, 2014, *Babcia. Opowieść o zwyczajstwie miłości nad śmiercią*, Kraków: Wydawnictwo eSPe.
- Looser Gabriele, 2015, *Dokąd podąża dusza? Wizje i wyobrażenia w różnych religiach świata*, tłum. z niem. Ewa Łukaszyk, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Łukaszewski Wiesław, 2010, *Udręka życia. Jak ludzie radzą sobie z lękiem przed śmiercią*, Sopot: Smak Życia.
- Mesjasz Joanna, 2010, *Kłątwa czy dar przemijania? Studium z tanatopsychologii*, Warszawa: Difin.
- Molicka Maria, 1999, *Bajki terapeutyczne*, cz. 1, Poznań: Media Rodzina.
- Popaszkiewicz Teresa, 2009, *Nasi przodkowie. Bajka „Lustro”*, w: *Jak rozmawiać z uczniami o końcu życia i wolontariacie hospicyjnym*, red. Józef Binnebesel, Anna Janowicz, Piotr Krakowiak, Gdańsk: Via Medica sp. z o.o.
- Schmitt Erich-Emmanuel, 2011, *Oskar i pani Róża*, tłum. z franc. Barbara Grzegorzewska, Kraków: Znak.
- Stalfelt Pernilla, 2008, *Mała książeczka o śmierci*, tłum. z szwedz. Iwona Jędrzejewska, Warszawa: Czarna Owca.
- Widera-Wysoczańska Agnieszka, 1990, *Spojrzenie dziecka na zagadnienia umierania i śmierci*, „Przegląd Psychologiczny”, nr 3, s. 593.
- Zawistowska Monika, 2015, *Pani Śmierć*, b.m.w.

Images of the soul in contemporary thanatological literature addressed to children and their guardians

Summary

This chapter analyses images of the soul in texts addressed to children and – indirectly – their parents and guardians. Literature using thanatological motifs written with the youngest readers in mind is an extremely interesting study area. Such literature comes in response to the interest of the recipient who is still at the preadolescent age and has not yet (fully) developed the faculty of abstract thinking. It is particularly important in the social environment where death has become a taboo, and where both adults – parents and guardians alike – and the young addressees have often had their share of biographical and emotional problems.

Keywords: thanatology, soul, child readership.

Rozdział 37

Aksjologia duszy w baśniach artystycznych niemieckiego romantyzmu – *Przedziwna historia Piotra Schlemihla* Adelberta von Chamisso oraz *Ondyna* Friedricha de la Motte Fouqué

Andrey Kotin

Uniwersytet Zielonogórski

Streszczenie

Niniejszy tekst skupia się na metamorfozach motywu duszy w dwóch kluczowych opowieściach baśniowych późnego niemieckiego romantyzmu. Oba teksty, napisane przez zaprzyjaźnionych niemieckojęzycznych autorów francuskiego pochodzenia, cieszyły się swego czasu ogromną popularnością i zostały przetłumaczone na większość języków świata, inspirując artystów późniejszych epok do licznych, nie tylko stricte literackich, reinterpretacji. W *Przedziwnej historii Piotra Schlemihla* Chamisso protagonista, sprzedając diabłu swój własny cień, staje w pewnym momencie przed dylematem: powrót cienia (a wraz z nim utraconej pozycji społecznej) albo zachowanie duszy. W *Ondynie* Fouqué młoda nimfa zdobywa ludzką duszę poprzez zawarcie związku małżeńskiego z chrześcijańskim rycerzem, co prowadzi ostatecznie do niezwykłych perypetii natury metafizycznej. Kluczowe pytanie przy analizie porównawczej obu tekstów brzmi: co dokładnie oznacza pojęcie „dusza” w każdym z nich oraz jakie problemy natury aksjologicznej wiążą się z utratą duszy poprzez istotę ludzką bądź też jej uzyskanie poprzez istotę na wpół demoniczną?

Słowa kluczowe: dusza, romantyzm, aksjologia, filozofia, religia, baśń.

37.1. Dusza vs. psychika – pojęcie duszy w niemieckim romantyzmie

Zanim przejdę do analizy motywu utraty bądź zdobycia duszy w baśniach niemieckich romantyków, chciałbym zwrócić uwagę na jeden aspekt, który wydaje mi się w tym kontekście bardzo istotny. Otóż dusza w jej romantycznym ujęciu – a przynajmniej w wybranych tekstach – nie jest fenomenem psychicznym. Inaczej mówiąc, duszę należy tu rozumieć raczej jako esencję człowieczeństwa niż jedną z integralnych części czy też synonim ludzkiej psychiki. Takie podejście do kategorii duszy – niewątpliwie metafizyczne, wręcz religijne w swej istocie – wykazuje jednak zaskakującą zbieżność nie tylko i nie tyle nawet z klasyczną (zazwyczaj mocno upraszczaną) chrześcijańską koncepcją, ale również z filozofią dalekowschodnią. W książce *Myślenie a obserwacja* wybitny rosyjski filozof i buddolog Aleksander Piatigorski pisze:

Mniej więcej między szóstym a czwartym wiekiem przed naszą erą hinduscy myśliciele wykonali ogromną pracę w dziedzinie analizy psychiki człowieka. Można założyć, iż pierwotnie analiza ta miała na celu oddzielenie w rozpatrywanym obiekcie psychiki od *tego* (w sanskrycie *tad*), co stanowi istotę rzeczy (*sat*), niepodległą transformacjom [...]; tego, co samo w sobie nie może już zostać rozczłonkowane ani analizowane (Пятигорский 2016: 27)¹.

W podobnym (choć nie identycznym) znaczeniu słowo „dusza” figuruje u romantyków niemieckich: zwłaszcza, że pojęcie absolutnej, niepodzielnej jedności było jednym z kluczowych (i wyjściowych) punktów filozofii romantycznej. Stajemy tu jednak przed zasadniczym problemem dotyczącym duszy a indywidualności. Kolejna bowiem cecha łącząca romantyzm niemiecki ze starożytną myślą hinduską to idea nadrzędnej, transpersonalnej duszy, do której dusze indywidualne odnoszą się jak części do całości. Stawia to zarazem pod znakiem zapytania sam fakt istnienia – nie w *stricte* egzystencjalnym, lecz w ontologicznym sensie słowa – pojedynczych dusz, ponieważ są one zaledwie cząstkami bytu prawdziwego, czyli niezmiennego i odwiecznego. Z wnikliwą precyzją i głęboką refleksją podkreśla to szwajcarski historyk literatury i eseista Albert Béguin w obszernej monografii *Dusza romantyczna i marzenie senne*:

Wraz z neoplatońską koncepcją *z w i e r z ę c i a* – *w s z e c h ś w i a t a* odradza się idea wszechobecnej u n i w e r s a l n e j d u s z y, duchowego pierwiastka wszechrzeczy, której poszczególne dusze są emanacjami czy przejawami. Owa dusza jest źródłem, z którego emanuje zarazem rzeczywistość duchowa i kosmos. [...]

¹ „Где-то в промежутке между шестым и четвертым веком до нашей эры индийские мыслители совершили огромную работу по анализу психики человека. Можно предположить, что первоначально этот анализ имел своей целью отделить в объекте рассмотрения психику от того (на санскрите *tad*), что есть сущее (*sat*), не подверженное трансформациям [...]; от того, что само не может быть расчленено, анализируемо” (tłum. pol. – Andrey Kotin).

Natura utożsamiana jest z nieświadomym działaniem owej duszy, która staje się świadoma w umyśle ludzkim i która jest niepodzielną jednością rozpatrywaną w jej aspekcie twórczym. Ma się ona do natury, jak artysta do swojego dzieła. „Są to jakby myśli samego Boga, który myśli, iż rzeczy są w nim. [...] Pomyślcie sami o sobie i zobaczycie, że tak jest” – powiedział już anonimowy myśliciel renesansowy (Béguin 2011: 94).

Zatem dusza jawi się w myśli romantycznej z jednej strony jako nieświadomy (czy też raczej: ponadświadomy) pierwiastek uniwersum, z drugiej zaś – jako indywidualna emanacja owego pierwiastka. Ciekawe, że aksjologiczna ocena samego faktu istnienia bądź pseudoistnienia tych emanacji nosi w romantyzmie niemieckim wyraźne gnostyckie znamiona. Najprościej rzecz ujmując, można stwierdzić, iż dusza indywidualna – jako taka – jest skutkiem kosmologicznego upadku, w klasycznej chrześcijańskiej teologii objaśnianego za pomocą mitu o grzechu pierworodnym. Wspomina o tym również Małgorzata Sokołowicz, powołując się na Jourdana, który w koncepcji *duszy romantycznej* widział „odbicia filozofii neoplatońskiej, według której dusza schodzi z Jedności do wielości, a potem z wielości do Jedności ma dążyć” (Sokołowicz 2016: 51). Béguin, mówiąc o romantycznym postrzeganiu duszy osobistej, czyli oddzielonej od swojego kosmicznego źródła, postuluje wręcz wprost: „Odrębne istnienie jest złem – musi mieć swoje źródło w jakimś błędzie, grzechu, który zburzył pierwotną harmonię” (Béguin 2011: 92). Nie przypadkiem jeden z najważniejszych filozofów niemieckiego romantyzmu – Johann Gottlieb Fichte – nie tylko jako bodajże pierwszy europejski myśliciel zajął się problematyką kategorii „ja”, ale doszedł do niemalże buddyjskiego wniosku, iż kategoria ta jest w dużej mierze złudna. Jeżeli jednak w buddyzmie „ja” nie istnieje wcale, to kosmologia hinduska, wbrew pozorom, poniekąd uznaje osobowy wymiar absolutu: tyle, że jest to uniwersalne, ponadindywidualne „ja”, którego nie wolno mylić z jego jednostkowymi wariacjami. Nie wolno – a jednak słynna wedyjska formuła *tat tvam asi* (*ty jesteś tym/owym*) bazuje na mistycznym doświadczeniu poprzez indywidualne „ja” prymarnej jedności z ponadosobową jaźnią, z której się wyłoniło. Słusznie więc zauważa Sokołowicz, pisząc, iż: „Dzięki indywidualnej duszy romantyk połączony jest z naturą, wszechświatem, a w pewnych interpretacjach również z Bogiem” (Sokołowicz 2016: 52). Co więcej: autentyczne życie człowieka – w przeciwieństwie do iluzyjnej egzystencji – polega właśnie na nieustannym uświadamianiu sobie tej macierzystej, nierozzerwalnej więzi. Aby unaocznic ten interesujący paradoks, Béguin cytuje Franza Baadera, który twierdził, że „każda jednostka żyje tylko proporcjonalnie do swej bliskości wobec Wszechbytu, a więc o tyle, o ile ekstaza wyrывa ją z jej indywidualności” (Béguin 2011: 91-92). Z czysto psychologicznego punktu widzenia nadmieniona „ekstaza” jest po prostu jednym z przejawów zaburzenia emocjonalnego, podręcznikowej freudowskiej „histerii”. Dlatego też Béguin trafnie i stanowczo odgranicza romantyczną wizję duszy i człowieka od psychoanalitycznego podejścia do owych kategorii. Jeżeli terapeuta dąży przede wszystkim do tego, by przywrócić cierpiącą na zaburzenia jednostkę do stanu równowagi psychicznej, to romantyk,

[...] obojętny wobec tej postaci zdrowia, będzie szukał w obrazach, nawet chorobliwych, drogi prowadzącej na nieznane obszary duszy [...], by znaleźć w nich sekret tego wszystkiego, co w czasie i przestrzeni stanowi nasze przedłużenie poza nas samych [...]. To przeciwieństwo, które oddziela psychoanalizę zarówno od mistyki, jak i od romantyzmu, uniemożliwia jej jakiegokolwiek rzeczywiste rozumienie tego, co dla niej byłoby tylko określonym przypadkiem psychozy (Béguin 2011: 16).

Warto zaznaczyć, iż ta romantyczna wędrówka w głąb „nieznanych obszarów duszy” różni się od terapii w jej klasycznym „kozetkowym” rozumieniu, nie tylko brakiem motywacji uzdrawiającej. Jest to niuans o tyle ważny, że jego nieuwzględnienie prowadzi często do – nie zawsze słusznego – przypisywania romantyzmowi aspektów okultystycznych, a czasem wręcz demonicznych. Nie chodzi tu wszak jedynie o to, by gwoli pełniejszego zgłębienia siebie poznać również swoją przysłowiową „ciemną stronę”. Owszem, u niektórych romantyków, zwłaszcza u E.T.A. Hoffmanna, ten wątek jest nader widoczny. Jednakże wczesny romantyzm² (Ludwig Tieck, Novalis) nie tyle flirtuje z tematyką zła, co raczej poddaje utarty symbolizm pewnych kategorii gruntownemu semantycznemu przecenieniu. Tak więc noc staje się u Novalisa metaforą wyższej, nadmaterialnej rzeczywistości, pośrednikiem między duszą złąknioną miłującej prawdy, a życiem wiecznym i Bogiem, podczas gdy światło dzienne trzyma człowieka w niewoli ziemskich trudów i uciech. W późniejszym okresie romantyzmu niemieckiego zarówno stylistyka, jak i semantyka tekstów oscylujących wokół problemu duszy i jej zguby ulegają istotnym zmianom. Poniżej przyjrzymy się tym wielowarstwowym metamorfozom na przykładzie dwóch najbardziej wyrazistych, wówczas niezwykle poczytnych opowieści baśniowych.

37.2. Dusza a Cień w *Przedziwnej historii* *Piotra Schlemihla* Adelberta von Chamisso

Przedziwna historia Piotra Schlemihla – najsłynniejsze, po dziś dzień należące do kanonu niemieckiej literatury XIX stulecia dzieło Adelberta von Chamisso (1781–1838), wypędzonego z jego francuskiej ojczyzny wskutek wydarzeń rewolucyjnych, wkrótce po wydaniu okazało się prawdziwym bestsellerem. Błyskawicznie przetłumaczono je na wszystkie języki europejskie, a tytułowy bohater stał się postacią iście legendarną. Bardzo ciekawy jest pod tym względem ludowy wierszyk, a właściwie prawdziwa ballada, która powstała na fali popularności książki, aby w beztroskiej, nieco piosenkowej, choć metrycznie niezbyt zgrabnej formie streścić dobrze znaną fabułę, dodając na końcu nieodzowny morał³. Sęk jednak w tym, że streszczenie wyszło wielce wątpliwe, ponieważ ani treść, ani

² Przedstawiciele tzw. „Jenauer Romantik” (niem.).

³ <https://www.flashlyrics.com/lyrics/ougenweide/der-schlemihl-61> (dostęp 13.10.2017).

ostateczny przekaz wiersza nie pokrywają się z wizją przedstawioną w opowieści Chamisso. Otóż bohater krótkiej, nieskomplikowanej rymowanki – podobnie jak jego literacki pierwowzór – sprzedaje swój cień tajemniczemu nieznajomemu. Na tym jednak wszelkie podobieństwa do oryginału się kończą. Wedle ludowej wersji biedny Schlemihl uświadamia sobie bowiem, iż oddawszy cień, zaprzedał także swoją duszę, poprzez co poprowadził siebie wprost do doczesnego zapomnienia oraz wiecznego potępienia. Chamisso natomiast opowiada historię wręcz sprzeczną z tak ubogo pojmowaną symboliką⁴. Wymieńmy najpierw najważniejsze gatunkowo-historyczne aspekty omawianej baśni:

- akcja toczy się – inaczej niż w baśniach ludowych – w czasach współczesnych dla jej autora i czytelników, a jedyne fantastyczne elementy to magiczne sztuczki człowieka w szarym surducie (por. Chamisso 1961: 16), siedmiomilowe buty i oczywiście sam fakt sprzedaży cienia;
- tytułowy bohater należy wprawdzie do szeroko pojętego drobnomieszczaństwa, jest jednak człowiekiem raczej biednym niż zamożnym, co potęguje wyraźny społeczny wymiar opowiadanych wydarzeń;
- na końcu opowieści Schlemihl zostaje podróżnikiem i naukowcem, szczerze oddanym swoim badaniom w dziedzinach biologii i geografii.

Mamy więc do czynienia z tekstem, który można uznać raczej za utwór prekursorski realizmu magicznego, niż za tradycyjną baśń artystyczną. Zaczyna się wszystko jednak od prostej transakcji. Goszcząc na przyjęciu u swojego znajomego, niejakiego Tomasza Johna, Piotr Schlemihl zauważa wśród innych zaproszonych zagadkową postać, niepasującą do pozostałego towarzystwa. Opisany jako „wysoki, starszawy człowiek, cichy, chudy, zmizerowany” (Chamisso 1961: 14), „pokorny i zmieszany” (Chamisso 1961: 18), nieznajomy ten prędko skupia na sobie uwagę bohatera poprzez rozmaite sztuczki, nie poddające się racjonalnemu wytłumaczeniu. Wkładając rękę do kieszeni swojego staroświeckiego surduta, wyciąga on zeń wszelkie możliwe i niemożliwe rzeczy, poczynawszy od lornetki, zgubionej przez pewną damę, a skończywszy na trzech pięknych koniach, tkanym dywanie i szerokim namiocie (zob. Chamisso 1961: 17–18). Wreszcie sam zwraca się do protagonisty z propozycją tyleż niedorzeczną, co kuszącą: „Przez krótki ten czas, kiedy dostąpiłem szczęścia znajdowania się w pobliżu pana, zdołałem kilkakrotnie [...] z nieopisanym doprawdy zachwytem przyjrzeć się pięknemu, ach, jakże pięknemu cieniowi, który rzuca pan w słońcu [...] Niechże pan wybaczy śmiało przypuszczenie: Czy byłby pan może skłonny odstąpić mi ten swój cień?” (Chamisso 1961: 20). W zamian za to proponuje on Piotrowi typowo baśniowy rekwizyt: „woreczek szczęścia” (Chamisso 61: 22), samoistnie wypełniający się pieniędzmi. Przekonany o bezpożyteczności cienia, główny bohater prawie

⁴ Jeśli chodzi zaś o rozbieżności fabularne pomiędzy wspomnianym wierszykiem a książką, to trzeba podkreślić, iż cień Schlemihla *nie jest* metaforą ani symbolem jego duszy, ponieważ to właśnie zgoda na sprzedanie duszy stanowi jedyny warunek konieczny do spełnienia, by odzyskać cień.

bez zastanowienia akceptuje postawione warunki. Wymiana przebiega prędko i bezboleśnie: „Przybił dłoń na znak zgody, po czym niezwłocznie ukląkł przede mną i ujrzałem, jak z niesłychaną zręcznością lekko odjął od trawy mój cień od głowy aż do stóp, podniósł go, zwinął, złożył, a w końcu schował do kieszeni” (Chamisso 1961: 22–23).

Ciesząc się z tak fortunnego porozumienia, Schlemihl udaje się do najbliższego miasteczka, aby od razu zacząć korzystać z nabytego wiecznego bogactwa. Szybko okazuje się jednak, iż to, co wydawało mu się tak błahe i nieistotne, dla innych ludzi odgrywa rolę znacznie większą niż mógłby on sobie wyobrazić:

Jakiś przekłety garbaty łobuz – jeszcze go widzę – zaraz spostrzegł, że brak mi cienia. Wielkim krzykiem zdradził mnie przed całą żakowską czeredą uliczników z przedmieścia, którzy natychmiast zaczęli kpić ze mnie i obrzucać błotem.
– Porządni ludzie, wychodząc na słońce, zabierają zwykle ze sobą swoje cienie. (Chamisso 61: 24–25).

Podobnie reagują mijające go kobiety, strażnicy przy bramie czy równie przypadkowa staruszka, która radzi mu uważać na siebie, gdyż zgubił on swój cień (por. Chamisso 1961: 24). Słowem, już wkrótce spostrzeżga Schlemihl, że pozbawiony cienia, został zarazem pozbawiony zaufania i poważania środowiska. Znamienne są w tym kontekście słowa „garbatego łobuza”, który słusznie zauważa, iż „porządni ludzie” mają swój cień przy sobie. Nawet nie czytając o dalszych przygodach protagonisty, można w tym momencie stanowczo odrzucić opcję interpretacji cienia jako symbolicznego odpowiednika duszy. Narrator niejednokrotnie akcentuje bowiem fizyczność, natychmiastową zauważalność czy też „zewnątrżność” cienia oraz jego braku. Krótko mówiąc, jest to coś, co momentalnie rzuca się w oczy, a więc chociażby dlatego tworzy ewidentne przeciwieństwo niewidzialnej i niematerialnej duszy. Ostateczne wątpliwości odnośnie do utożsamiania duszy z cieniem rozwiewają się natomiast podczas sceny, w której człowiek w szarym surducie odnajduje głównego bohatera (zupełnie już zrozpaczonego, ponieważ brak cienia uniemożliwia mu bycie z kobietą, którą pokochał) i proponuje mu nowy układ. Tym razem chce on zwrócić mu cień, nie zabierając przy tym magicznej sakiewki, a w zamian żądając „jedynie” własnoręcznie podpisanego dokumentu, wedle którego Piotr Schlemihl zobowiązuje się do pośmiertnego przekazania swej duszy w ręce anonimowego kupca, którego infernalna tożsamość staje się wówczas niedwuznacznie oczywista (Chamisso 1961: 60–61). Rozczarowany zdecydowaną odmową Schlemihla, kusiciel zadaje mu logiczne poniekąd pytanie:

– Nie? – powtórzył zdziwiony. – A dlaczego?
– Wydaje mi się poniekąd ryzykowne zamieniać duszę na własny cień.
– Hm, hm! – powtórzył znowu. – „Ryzykowne!” – i wybuchnął wobec mnie głośnym śmiechem. – A cóż to takiego, jeśli mi spytać wolno, ta pańska dusza? Czy widział ją pan kiedykolwiek i co zamierza pan z nią począć, kiedy pan w końcu umrze? [...] chcę panu zapłacić czymś prawdziwym, mianowicie własnym pańskim cieniem,

dzięki któremu zdoła pan uzyskać rękę ukochanej i spełnić wszystkie swe życzenia (Chamisso 1961: 61–62).

Ciekawe, że bohater nie potrafi udzielić jednoznacznej odpowiedzi na tak istotne przecież pytanie: Czym jest właściwie dusza? Mówi on: „Mój panie, sprzedałem panu swój cień za tę oto skądinąd znakomitą sakiewkę i gorąco tego potem żałowałem. [...] nie chcę już sprzedać panu nic, co do mnie należy, nawet za ofiarowaną mi cenę mojego cienia, nic zatem nie podpiszę” (Chamisso 1961: 63), sprowadzając dyskusję z wymiaru metafizycznego do antypatii osobistych. Tymczasem kwestia poruszona przez „ohydneho krętacza” (Chamisso 1961: 63) jest niezwykle interesująca. Z praktycznego, racjonalistycznego punktu widzenia dusza jawi się jako wartość wyłącznie potencjalna, teoretyczna, wahająca się wciąż między wiarą a nadzieją. Natomiast z perspektywy religijnej dusza człowieka stanowi wartość absolutną, niepodległą ograniczeniom czasoprzestrzennym, ale mimo to zagrożoną poprzez grzech, rozumiany jako porzucenie tego, co prawdziwe i wieczne (Bóg), na rzecz tego, co złudne i krótkotrwałe (cały świat materialny z barwnym wachlarzem cielesnych i mentalnych przyjemności). Czymże w takim razie jest cień? Jak należy rozumieć fatalistyczny pakt, którego prawdziwym celem od samego początku była dusza protagonisty? Zarówno przytoczone wyżej fragmenty, jak i pewne aspekty, o których teraz powiemy, prowadzą do konkluzji, iż cień występuje u Chamisso jako metaforyczny synonim statusu społecznego; uznania, którym człowiek należący do danej społeczności, cieszy się z jej strony. W przypadku Schlemihla zakwestionowana zostaje przynależność do gatunku ludzkiego, ponieważ brak cienia prawie u wszystkich innych postaci wywołuje strach i skojarzenia demoniczne. Istotne jest jednak to „prawie”. Otóż są w tekście dwie figury, których „bezcieniowość” Piotra nie przeraża na tyle, by zerwały z nim kontakt. Pierwszą taką postacią jest jego sługa Bendel. Dowiedziawszy się o strasznej tajemnicy swojego pana, reaguje na tę wiadomość nader interesująco:

– Pan nie ma cienia? – wykrzyknął pocziwy chłopak przerażony, a szczerze łzy trysnęły mu z oczu. – Biada mi, żem urodził się na to, aby służyć panu, który nie ma cienia! [...]

– Bendelu – dodałem później ze drżeniem – teraz posiadasz moje zaufanie, teraz możesz je zdradzić. Idź i świadcz przeciwko mnie.

[...] padł przede mną na kolana i chwycił mą rękę, którą skropił łzami.

Nie! – zawołał – cokolwiek sądzi świat, ja nie mogę i nie chcę opuszczać mego łaskawego pana z powodu tego cienia. Postąpię słusznie choć nieroztropnie, zostanę przy panu, będę panu mojego cienia pożyczka, pomagał tam, gdzie będę mógł, i płakał wraz z panem, jeśli nie potrafię pomóc (Chamisso 61: 35–36).

W przedstawionym przez Chamisso nowoczesnym oświeceniowym świecie Bendel reprezentuje rzadki, limitowany wręcz typ człowieka o myśleniu i światopoglądzie średniowiecznym, bynajmniej nie w negatywnym tego słowa znaczeniu (pamiętajmy wszak, iż romantycy niemieccy widzieli w Średniowieczu cudowną, jednolitą epokę, kiedy duch i wyobrażenia świeciły swoje jakże zasłużone

triumfy). Sługa Schlemihla traktuje siebie w kategoriach tego powołania, do którego – o czym jest święcie przekonany – został stworzony. Dlatego też, opłakując swój los, ani przez chwilę nie rozważa opcji samowolnej ingerencji w niefortunne wydarzenia. Skoro bowiem „urodził się na to, aby służyć panu, który nie ma cienia”, to wszelka próba ucieczki przed przeznaczeniem byłaby i próżna, i karygodna. Poza tym nie chce on, w odróżnieniu od głównego bohatera, zmieniać swojej pozycji w świecie, wybijając się w wyższe rangi społeczne. Każdy – w postrzeganiu Bendela – powinien zajmować się tym, do czego powołały go życie, urodzenie oraz wola wyższa (można dopatrzeć się w takim nastawieniu częściowego pokrewieństwa z hinduistycznie pojmowanym „prawem karmy”). Drugą postacią, gotową podzielić z protagonistą jego niełatwy los, jest Minna – młoda, pobożna dziewczyna, której miłość do Schlemihla okazuje się silniejsza od głosu rozsądku, pogroźek rodziców i obaw związanych z alienacją społeczną. Jednakże Piotr, nie chcąc skazywać swojej ukochanej na życie w izolacji od najbliższych, sam postanawia opuścić zarówno ją, jak i Bendela, udając się na bezcelową wędrówkę po miejscach bezludnych. Wędrówka ta – po przypadkowym zakupie siedmiomilowych butów (por. Chamisso 1961: 96) – zamienia się w podróż po całym świecie (autor baśni rzeczywiście podjął trzyletnią wyprawę dookoła świata, skrupulatnie opisaną w jego słynnych dziennikach podróżniczych, na podstawie których w 2016 nakręcono wielogodzinny dokument *Cień Chamisso*⁵). Najciekawsza zaś jest konkluzja, wysoce nietrywialny morał, który wieńczy opowiedzianą przez Schlemihla historię. Píše on, zwracając się do Adelberta von Chamisso jako swojego bliskiego przyjaciela:

Ciebie zaś, mój Chamisso, obrałem jako powiernika przedziwnej mojej historii, aby z chwilą gdy zniknę już z ziemi, zdołała ona może posłużyć niejednemu z jej mieszkańców jako pożyteczna nauka. Ty zaś, miły mój przyjacielu, jeśli chcesz żyć pośród ludzi, naucz się wpiérw cenić własny cień, a potem pieniądze. Jeśli zaś chcesz żyć jedynie dla siebie, dla swego lepszego „ja” – o, wówczas nie trzeba ci żadnej rady (Chamisso 1961: 111).

Tak więc przedstawiona tu hierarchia aksjologiczna – w świetle wcześniejszej odmowy zaprzędania duszy – wygląda następująco: na pierwszym miejscu – dusza jako wartość nadrzędna; na drugim – przynależność do pewnej społeczności lub, szerzej, do świata ludzi; i wreszcie na trzecim miejscu, czyli na samym końcu – bogactwo (ściśle powiązane, rzecz jasna, z położeniem socjalnym). Rozpatrując ten podział w kategoriach bardziej filozoficznych, można by stwierdzić, iż sfera niematerialna (dusza) góruje nad sferą półmaterialną (uznanie społeczne), a ta z kolei – nad sferą czysto materialną (pieniądze). Jednak protagonista nie zatrzymuje się przy tym – celnym, lecz mało odkrywczym – stwierdzeniu. Ostatnie słowa książki, zawierające w sobie jej właściwe przesłanie, zakładają mianowicie,

⁵ Zob. <http://www.tagesspiegel.de/kultur/chamissos-schatten-bei-der-berlinale-die-schoene-stille/12977868.html> (dostęp 14.10.2017).

że cały naszkicowany wyżej system wartości dotyczy ludzi, którym zależy na uznaniu oraz – ogólnie – życiu społecznym. Inaczej mówiąc: człowiek, którego nie straszy wizja dozwolonej samotności i nieustannej pracy na rzecz rozwoju duchowego (którego nieodłączną częścią jest „pokonanie własnego „ja”, do czego konieczne jest dobre poznanie samego siebie” (Godlewicz-Adamiec 2016: 19), może podjąć nawet tak ryzykowny handel, jakim jest sprzedaż własnego cienia. Koniec końców, magiczny worek okazał się Schlemihlowi przydatny, gdyż właśnie dzięki niezależności finansowej mógł on całkowicie poświęcić się pracy naukowej oraz ciągłemu podróżowaniu. Zanim odnajduje się w naukowej sferze czystej myśli, pogrążony w rozpacz bohater wypowiada w jednym z najbardziej krytycznych momentów następujące słowa:

Tak dalece utraciłem wszelkie opamiętanie, że jałem bredzić jak w gorączce: cień jest w końcu przecież tylko cieniem, można się bez niego obejść i doprawdy nie warto podnosić z tej przyczyny tyle hałasu. Czulem jednak sam doskonale, jak nie przekonujące są to argumenty, i wreszcie zamilkłem [...] (Chamisso 1961: 59).

Paradoks tkwi natomiast w tym, iż argumenty protagonisty wcale nie są aż tak nieprzekonujące. Cień rzeczywiście jest „tylko cieniem”, wartością symboliczną, a więc – owszem – „można się bez niego obejść”. Ludzie tymczasem przywiązują do cienia uwagę tyleż szczególną, co nadmierną, właśnie z powodu jego na wpół materialnej natury. Rodzice Minny nie chcą powierzyć swej córki człowiekowi bez cienia, ponieważ oznaczałoby to hańbę i klęskę społeczną. Bez wahania jednak wydaliby ją za człowieka pozbawionego duszy, której obecności lub braku nie można zresztą sprawdzić ani udowodnić. Ten smutny fakt wskazuje na obłudę, z jaką kwestie etyczne i religijne traktowane są przez drobnomieszczańskich obrońców moralności obyczajowej. Wątek ten staje się centralny w innej, nie mniej znaczącej baśni romantycznej, której krótkiej analizie poświęcony będzie następny podrozdział.

37.3. Dusza a nimfa w *Ondynie* Friedricha de la Motte Fouqué

Friedrich de la Motte Fouqué (1777–1843), który – podobnie jak jego przyjaciel Chamisso – wywodził się ze szlacheckiego francuskiego rodu, mógłby zostać określony mianem „One-Hit-Wonder” („artysta jednego przeboju”), zapożyczonym z języka muzyki rozrywkowej. Dorobek literacki tego niesamowicie płodnego przedstawiciela późnego romantyzmu niemieckiego liczy bowiem ponad dwanaście tomów powieści, opowiadań, sztuk teatralnych i wierszy, a wszystko to dziś odeszło w całkowite zapomnienie, z wyjątkiem jednego, dosyć krótkiego tekstu: baśni miłosnej o prostym tytule *Ondyna* bądź – w wersji oryginalnej – *Undine* (Fouqué 2010), po raz pierwszy opublikowanej w roku 1811. Książka ta, którą nawet wielce sceptyczny wobec romantyków Johann Wolfgang

von Goethe uznawał za „iście uroczą”⁶, nie tylko zyskała dużą popularność, ale zainspirowała wielu innych artystów oraz zapoczątkowała w literaturze europejskiej „modę” na motyw syreny, a raczej miłości syreny do zwykłego mężczyzny. Warto zauważyć, iż słynna *Mała syrenka* Hansa Christiana Andersena powstała niemal trzydzieści lat później. Po zbliżoną lub prawie identyczną fabułę sięgali między innymi Oscar Wilde w baśni *Rybak i jego dusza* (Wilde 1988), Gerhard Hauptmann w noweli *Dziwo morza* (Hauptmann 1977), Ingeborg Bachmann w opowiadaniu *Undine geht* („Ondyna odchodzi”) (Bachmann 1976) czy też Herbert George Wells w powieści *The Sea Lady* („Morska panna”) (Wells 1902). Fouqué nie wynalazł, oczywiście, mitu o miłości człowieka i nimfy, był jednak pierwszym europejskim pisarzem, który ten mit literacko opracował, wprowadzając przy tym bardzo istotne modyfikacje semantyczne, jak najściślej związane z problematyką aksjologii duszy. Wedle tradycyjnych wyobrażeń, opartych na antycznych i średniowiecznych legendach, nimfa bądź syrena jest, mianowicie, istotą przynależącą do pogańskiego świata żywiołów, a zatem stworem co najmniej częściowo demonicznym (nawiązuje do tego także Paracelsus, którego pisma stanowiły dla niemieckich romantyków stałe źródło inspiracji⁷). Demonizm ten ukazuje się także w zachowaniu wodnych panien, które od zarania dziejów mitologicznych słynęły ze swojej nieodpartej uwodzicielskiej mocy, prowadzącej zauroczonych, nieroztropnych i nazbyt ufnych mężczyzn ku nieuchronnej zgubie. Podstawowa różnica pomiędzy człowiekiem a nimfą polega z kolei na tym, iż ta ostatnia nie posiada duszy. Związek małżeński z mężczyzną może jednak zmienić ontologiczny status syreny, czyniąc ją częścią świata chrześcijańskiego. Dlatego „miłość” nimfy do jej wybranka okazuje się zwykle złudna, kryje się za nią bowiem sprytny, podstępny plan, w którym mężczyzna funkcjonuje jedynie jako „dawca duszy”, a zatem nie można mówić tu o żadnym autentycznym uczuciu, tylko raczej o pewnej „przebiegłości metafizycznej”⁸.

Zupełnie inaczej wygląda sytuacja w baśni Fouqué. Tytułowa Ondyna/Undine (od francuskiego „onde” bądź łacińskiego „unda”, czyli „fala”) mieszka w niemalże bezludnej nadmorskiej miejscowości razem ze swoimi przybranymi rodzicami – rybakiem i jego żoną – którym wiele lat temu powódź zabrała ich jedyne dziecko. Ondynę, przypadkiem znaną pewnego dnia na brzegu morza, potraktowali więc jako dar niebios i od tamtego czasu wychowywali jako własną córkę, obdarzając miłością i troską, a zarazem ubolewając nad jej dziwnym, niepokojącym usposobieniem. Kiedy na przykład, nie wiedząc, czy dziewczynka była ochrzczona, postanawiają na wszelki wypadek udzielić jej podstawowego

⁶ http://www.goethezeitportal.de/fileadmin/PDF/wissen/leserbeitraege/arlt_undine.pdf, 15.10.2017.

⁷ Paracelsus, 2013, *O nimfach, sylfach, pigmejach, salamandrach etc.*, tłum. Robert Urbański, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.

⁸ Zob. http://www2.hhu.de/mythos-magazin/mythosforschung/mk_meerjungfrauen.pdf, (dostęp 16.10.2017).

chrześcijańskiego sakramentu, nie godzi się ona na dobrane przez rodziców imię Dorothea („dar Boży”), uparcie nalegając, by nazwano ją Ondyną, aż w końcu młody ksiądz, oczarowany jej urokiem, w decydującej chwili mimowolnie wypowiada właśnie to tajemnicze imię (zob. Fouqué 2010: 18). Ponadto cechuje się ona trudnym, samolubnym i samowolnym charakterem oraz bynajmniej nie chrześcijańskim światopoglądem, twierdząc przykładowo, iż „każdy jest sam sobie bliźnim i cóż jednego człowieka obchodzą inni”⁹ (Fouqué 2010: 33). Stary rybak reaguje na te słowa z zapalczywym przerażeniem: „Brzmi to zaiste tak, jak gdyby wychowali cię Turcy i poganie [...]” (Fouqué 2010: 33–34) – stwierdza oburzony, na co Ondyna odpowiada, że bez względu na to, kto ją wychował, tak właśnie czuje i nic na to nie poradzi (zob. Fouqué 2010: 34).

Wszystko ulega jednak kardynalnym zmianom, kiedy na półwysep zamieszkały przez stare rybackie małżeństwo i Ondynę, trafia, zabłądziwszy w zaczarowanym lesie, rycerz Huldrand, który natychmiast zakochuje się w krnąbrnej osiemnastoletniej piękności i wkrótce staje się jej mężem. Później wyjaśnia się, iż zarówno adopcja Ondyny, jak i jej spotkanie z Huldrandem zostały starannie zaplanowane przez jej wujka – morskiego ducha Kühleborna – w celu uzyskania przez nią nieśmiertelnej duszy, gwarantującej życie wieczne po śmierci (por. „Często opisywana w opozycji do ciała, w nauce Kościoła to nieśmiertelna dusza miała po śmierci połączyć się z Bogiem” (Sokołowicz 2016: 50)). Otóż nimfy, jak wyznaje Ondyna mężowi, nie mają duszy i choć żyją znacznie dłużej niż ludzie, to umierając, znikają bez śladu wraz ze swoim ciałem, duszę zaś mogą zdobyć wyłącznie poprzez związek miłosny z przedstawicielem gatunku ludzkiego (zob. Fouqué 2010: 47). Jest jednak coś, czego chytry i bezwzględny wujek Ondyny – zdaje się – nie przewidział. Otóż zaraz po zawarciu małżeństwa z rycerzem, a dokładnie: po zjednoczeniu seksualnym w noc poślubną – Ondyna przechodzi całkowitą wewnętrzną metamorfozę (zaznaczmy ten niezwykle ciekawy niuans, że sam fakt chrztu nie miał większego wpływu na charakter i osobowość syreny). Z nieposłusznej, zbuntowanej i egocentrycznej nastolatki zamienia się ona w pokorną, subtelną i niezwykle altruistyczną kobietę, której zachowanie nie tylko w niczym nie przypomina jej niegdysiejszych wybryków, ale pozostawia daleko w tyle obłudną moralność otaczających ją ludzi. Przemiana ta zauważalna jest zarówno dla rodziców Ondyny i dla Huldranda, jak i dla niej samej, toteż krótko po ślubie nachodzi ją smutna, przenikliwa refleksja: „Musi to być coś pięknego, ale również przerażającego – mieć duszę. Na litość boską, mój świątobliwy mężu, czy nie byłoby lepiej nigdy nie wejść w jej posiadanie?”¹⁰. Małgorzata Sokołowicz wyciąga stąd wniosek, że: „Dusza, w interpretacji Motte-Fouqué, to przede wszystkim romantyczna wrażliwość, wielka empatia, świadomość, ale też brak

⁹ „[...] jeder ist sich doch selbst der Nächste und was gehen einen die andern Leute an“ (tłum. na język polski – A.K.).

¹⁰ Es muss etwas Liebes, aber auch etwas höchst Furchtbares, um eine Seele sein. Um Gott, mein frommer Mann, wäre es nicht besser, man würde ihrer nie teilhaftig?“ (tłum. na język polski – A.K.).

szczęścia” (Sokołowicz 2016: 56). Można się z tym zgodzić tylko częściowo: jeżeli pod „szczęściem” rozumieć pewne powierzchowne i krótkotrwałe procesy zachodzące w psychice ludzkiej. Jednakże *prawdziwego* – czyli wewnętrznego, atemporalnego – poczucia szczęścia (jako harmonii bądź spełnienia) niewątpliwie może doświadczyć tylko ktoś, kto duszę posiada. Mocno dyskusyjna wydaje się więc także teza Sokołowicz (czy raczej proponowana przez nią interpretacja), jakoby Ondyna „przejęła” duszę Huldbranda (zob. Sokołowicz 2016: 56). Syrenie Fouqué daleko jest do jej mitycznych prototypów oraz niektórych iście wampirycznych pseudonastępczyni w kulturze popularnej. Nie jest ona w żadnym wypadku baśniowym odpowiednikiem typowej *femme fatale* – pociągającej bezlitosnej piękności, wciągającej mężczyznę w zabójczy obłęd pożądania. Sprawiedliwie zwraca na to uwagę Dżulietta Ciaćwanidze (Чачванидзе 1990), podkreślając wyjątkowo pozytywny – u Fouqué – obraz zarówno Ondyny, jak i miłości samej w sobie, podczas gdy cała ciemność, całe zło tkwią w naturze ludzkiej, która nawet tak czyste i święte właściwie uczucie potrafi zniekształcić poprzez swoją upartą głupotę i ślepy egoizm¹¹.

Mąż Ondyny, swoją drogą, wcale nie jest tak „świętobliwy”, jakim ona chciałaby go widzieć. Wróciwszy z młodą małżonką do miasta, Huldbrand spotyka się z pełną zazdrości i kiepsko skrywanej nienawiści reakcją Bertaldy – kobiety, która była w nim zakochana wcześniej i dla której wyruszył do zaczarowanego lasu, aby udowodnić jej swoje męstwo i odwagę. Ondyna natomiast nie tylko nie traktuje Bertaldy jako swojej rywalki, ale odnosi się do niej z czułym zrozumieniem, a nawet proponuje, by zamieszkała razem z nią i Huldbrandem w jego twierdzy Ringstetten. Dochodzi, oczywiście, również do sprzeczek między dwiema kobietami, przy czym argumentem wciąż używanym przez Bertaldę jest pogańskie pochodzenie Ondyny, którą podczas jednej z kłótni nazywa „wiedźmą” (Fouqué 2010: 61). Ondyna zaś odpowiada na ten zarzut z nieskrywanym żalem: „Czy masz w ogóle duszę? Czy naprawdę masz duszę, Bertaldo?”¹² (Fouqué 2010: 61). Apel ten – wywołany przez świeżo uduchownioną nimfę, a skierowany do poważanej chrześcijańskiej kobiety – jest symptomatyczny. Zresztą sam Huldbrand w chwili głębszej autorefleksji nie bez przerażenia spostrzega: „Jeżeli rzeczywiście dałem jej duszę [...], to chyba lepszą niż moja własna”¹³. W świecie przedstawionym w opowieści Fouqué syrena okazuje się – paradoksalnie – jedyną prawdziwą chrześcijanką, podczas gdy poglądy i czyny otaczających ją ludzi bazują na egocentrycznej, pseudoreligijnej hipokryzji. Zarówno Huldbrand, jak i Bertalda skutecznie usypiają swoje sumienie, usprawiedliwiając się tym, że Ondyna należy do innego, demonicznego świata. Ta ostatnia z kolei – po zdobyciu duszy – staje

¹¹ <http://forlit.philol.msu.ru/lib-ru/chavchanidze-article1-ru> (dostęp 16.10.2017).

¹² „Hast du denn eine Seele? Hast du denn wirklich eine Seele, Bertalda?“, schrie sie einige Male in ihre zürnende Freundin hinein [...]“ (tłum. na język polski – A.K.).

¹³ „Wenn ich ihr eine Seele gegeben habe“, musste er bei sich selber sagen, „gab ich ihr wohl eine bessere, als meine eigne ist [...]“ (tłum. na język polski – A.K.).

się nie tylko wzorcem moralnym, ale potrafi niekiedy zaskoczyć swe najbliższe otoczenie (a zarazem czytelników) wnikliwymi wypowiedziami o wydźwięku teologicznym. W pewnym fragmencie zwraca się ona do Bertaldy z następującymi słowami: „Spójrz, jako dzieci zostałyśmy podmienione; już wtedy nasze losy się przeplatały, a więc złączmy je jeszcze mocniej, żeby żadna ludzka przemoc nie była w stanie nas rozdzielić” (Fouqué 2010: 65)¹⁴. Trudno o bardziej czytelną i piękną metaforę odwiecznego, nierozzerwalnego powiązania chrześcijaństwa z pogaństwem (idea, która na ogół nie była obca niemieckim romantykom, zapatrzonym w magiczny świat mitycznego Średniowiecza).

Zdaje się jednak, że ludzie, jak głosi rozstrzygająca wymowa tekstu, nie chcą przyjąć tej odważnej, niekonwencjonalnej idei. Zbyt mocne są w człowieku zarówno pierwiastki egoistyczne, jak i wynikające zeń nieufność wobec wszystkiego, co uchodzi za „obce”, oraz obłudne pielęgnowanie tego, co uważa się za „swoje” (obłudne, ponieważ ani Huldbrand, ani Bertalda nie zachowują się przecież zgodnie z duchem Ewangelii). Dlatego też baśń Fouqué kończy się poniekąd tragicznie. Rycerz łamie daną małżonce przysięgę, iż nigdy nie będzie złorzeczył na nią w pobliżu wody. Wskutek tego Ondyna – kierując się nie własną wolą, lecz nieodwołalnym prawem natury – musi opuścić Huldbranda i powrócić do swojego pierwotnego żywiołu. Tuż przed zniknięciem w Dunaju syrena uprzedza męża, by pozostawał jej wierny i nie zawierał ślubu z inną kobietą, gdyż jeśli tak się stanie, to ona będzie musiała (znowu wbrew swojej woli) zabrać go do siebie (czyli, najprościej mówiąc, zabić). Jak można się łatwo domyślić, rycerz – pogrążony najpierw w żałobie i pokucie – po pewnym czasie zapomina o biednej nimfie, coraz bardziej zbliża się z Bertaldą, aż w końcu zostaje ona jego nową małżonką. Podczas uroczystości ślubnej próżna narzeczona nalega, by – wbrew niegdyśszym ostrzeżeniom Ondyny – otworzono starą studnię, której woda upiększająco wpływa na skórę. Dzięki temu otwiera się brama z jednego świata do drugiego – i syrena przedostawszy się do twierdzy, wpływa do pokoju Huldbranda, by uśmiercić go najpiękniejszym z możliwych sposobów: zakałując na śmierć. Po raz ostatni Ondyna pojawia się w scenie pogrzebu Huldbranda, wieńcząc tekst tej smutnej baśni dyskretną nutką nadziei:

Wnet nagle pośród czarnych żałobnic [...] ujrano śnieżnobiłą postać [...], która namiętnie wznosiła ręce do góry. [...] Bertalda milczała, klęcząc, jak wszyscy [...]. Kiedy zaś znów się podnieśli, biała nieznajoma zniknęła, a na miejscu, gdzie uklękała, wprost z trawnika tryskało małe srebrzyste źródło, płynące coraz dalej, aż wreszcie sięgnęło wzgórza, na którym został pochowany rycerz, zewsząd je otaczając [...]. Jeszcze w późniejszych czasach mieszkańcy wioski podobno pokazywali ową fontannę oraz

¹⁴ „Sieh, wir wurden als Kinder miteinander vertauscht; da schon verzweigte unser Geschick, und wir wollen es fürder so innig verzweigen, dass es keine menschliche Gewalt zu trennen imstande sein soll” (tłum. na język polski – A.K.).

mocno trzymali się zdania, iż jest to biedna, odrzucona Ondyna, która w ten sposób wciąż obejmuje jej ukochanego swoimi przyjaznymi rękoma (Fouqué 2010: 98)¹⁵.

Nasuwa się jednak pytanie, w jakim sensie należy rozumieć to dokonane *post mortem* połączenie rycerza ze swoją wierną wodną ukochaną. Czy jest to jedynie urokliwa legenda o znaczeniu wyłącznie ornamentacyjnym, czy też można dopatrywać się w zakończeniu *Ondyny* delikatnej sugestii, że dusza tytułowej bohaterki pozostała jednak nieśmiertelna i zjednoczyła się z duszą Huldbranda? Niezależnie od tego, jak zinterpretujemy ostatnią scenę opowieści Fouqué, jej głównym tematem i motywem przewodnim jest dusza w ujęciu chrześcijańskim: „Dusza jest [...] u Motte-Fouqué pierwiastkiem wyraźnie boskim” (Sokołowicz 2016: 56). Jednakże sama w sobie przynależność konfesyjna nie potrafi wzniesić duszy ku wyżynom prawdy i doskonałości. Za to miłość – owszem.

37.4. Dusza a Człowiek – wnioski

Analiza porównawcza dwóch kanonicznych baśni późnego niemieckiego romantyzmu pozwala stwierdzić, iż ukazana na podstawie tych obrazów dusza (pojmowana jako fenomen metafizyczny) mimo, że stanowi nieodłączną, ontologiczną częśćkę absolutu, obecną w każdym człowieku, to jednak wymaga doskonalenia – permanentnego wysiłku, nieustającej pracy nad swoim lepszym „ja” (wybór Piotra Schlemihla), bez czego dusza nie tylko, metaforycznie rzecz ujmując, „czerstwieje”, ale wręcz obumiera. Szczególnie istotne są w tym świetle dwa aspekty. Pierwszy polega na tym, że w świecie materialnym sam fakt integralnej syntezy ciała i duszy prowadzi do sytuacji, w której realność tej ostatniej zostaje zakwestionowana, chociażby z prostego powodu jej niewidzialności. W walce aksjologicznej „abstrakcyjna” dusza przegrywa z konkretnym, fizycznym ciałem (świat drobnomieszczański w tekście Chamisso). Człowiek jest zbyt „przyzwyczajony” do swego duchowego wymiaru, toteż w końcu przestaje go zauważać lub poświęcać mu należyte starania. Wówczas istota z natury nie-ludzka oraz nie-chrześcijańska, wywodząca się ze świata pogańskiego (nimfa), przeżywa fakt posiadania duszy znacznie bardziej intensywnie i odpowiedzialnie niż człowiek/chrześcijanin (jak to się dzieje u Fouqué). Ma to swoje logiczne uzasadnienie, ponieważ łatwiej jest zauważyć coś, czego się nigdy nie miało, a nagle uzyskało

¹⁵ „Da nahm man plötzlich inmitten der schwarzen Klagefrauen [...] eine schneeweiße Gestalt wahr, tiefverschleiert, und die ihre Hände inbrünstig jammernd emporwand. [...] Bertalda schwieg und kniete, und alles kniete, und die Totengräber auch, als sie fertig geschaufelt hatten. Da man sich aber wieder erhob, war die weiße Fremde verschwunden; an der Stelle, wo sie gekniet hatte, quoll ein silberhelles Brunnlein aus dem Rasen, das rieselte und rieselte fort, bis er den Grabhügel des Ritters fast ganz umzogen hatte [...]. Noch in späten Zeiten sollen die Bewohner des Dorfes die Quelle gezeigt, und fest die Meinung gehegt haben, dies sei die arme, verstoßene Undine, die auf diese Art noch immer mit freundlichen Armen ihren Liebling umfasste” (tłum. na język polski – A.K.).

(zwłaszcza w tak ekscytujący sposób, jak podczas nocy poślubnej). Dla Ondyny, która przedtem nie była świadoma tego, na czym właściwie polega bycie człowiekiem, fenomen duszy staje się zarówno darem, jak i ciężarem trudnym do udźwignięcia. Podobnie Schlemihl uzmysławia sobie wartość duszy dopiero, gdy dostaje propozycję jej oddania, co staje się dowodem na to, iż duszę można nie tylko mieć, ale również na zawsze utracić. Zasadnicze pytanie brzmi jednak: *kim/ czym jest ta część ludzkiego „ja”, która potrafi zarejestrować oraz odpowiednio ocenić istnienie duszy i związane z tym zagrożenia? Kto albo co spostrzega duszę w człowieku? Z pewnością nie ciało, z natury będące pewnym mechanizmem działającym przeważnie w trybie „bodziec-reakcja”*. Nie są to również ani intelekt, ani psychika – z przyczyn, o których wspomnieliśmy na początku niniejszego tekstu. Zarówno umysł, jak i procesy psychiczne należą do sfery indywidualnej, a więc siłą rzeczy odizolowanej od duszy kosmicznej (ponadosobowego boskiego absolutu). Odpowiedź na wyżej postawione pytanie jest zatem tyleż zaskakująca, co filozoficznie uzasadniona: tym *kimś* lub *czymś*, dostrzegającym w człowieku pierwiastek niematerialny, jest właśnie dusza, która – niczym absolutny Duch po zejściu do świata materii (idea pojawiająca się w tekstach wedyjskich, gnostycznych i romantycznych) – uświadamia sobie swój własny byt. Jak trafnie zauważa Joanna Godlewicz-Adamiec: „W wiekach średnich [...] dusza postrzegana była jako rozmówca i obserwator człowieka” (Godlewicz-Adamiec 2016: 20). Obserwator – dodajmy – znacznie bardziej wnikliwy, rzetelny i rzeczywisty niż dowolny obiekt tak rozumianej obserwacji. Ten ostatni bowiem pozbawiony jest możliwości wyjścia *poza siebie* oraz perspektywy spojrzenia jak gdyby *od zewnątrz* na swój własny byt. Można w tym dostrzec pewną paralelę do dychotomii światów Sansary i Nirwany w filozofii buddyjskiej, której istotę Aleksander Piatigorski (Пятигорский 2014) streszcza następująco:

Świat Nirwany może poznać świat Sansary. Zaś świat Sansary nie może poznać świata Nirwany, ponieważ jest on niepoznawalny. Dlaczego tak jest? Chodzi tu o to, że świat Sansary nie może poznać siebie samego. Pozbawiony immanentnego systemu wiedzy, różni się od świata Nirwany również poprzez to, że świat Nirwany poznaje nie tylko siebie, ale także świat Sansary. Tymczasem świat Sansary nie poznaje ani siebie, ani świata Nirwany¹⁶.

Posługując się powyższą terminologią, należałoby stwierdzić, iż zdecydowana większość bohaterów baśni Chamisso i Fouqué zamieszkuje „świat Sansary”, co tłumaczy bezrefleksyjną gotowość oddania duszy za dobra materialne czy też szablonowe, przyziemne wyobrażenia o chrześcijaństwie, obecne w średniowiecznym

¹⁶ „Мир Нирваны может постичь мир Сансары. А мир Сансары не может постичь мир Нирваны, потому что он непостижим. А почему это всё так? Дело в том что мир Сансары не может постичь самого себя. Он лишен имманентной ему системы знания. Т.е. он отличается от мира Нирваны ещё тем, что мир Нирваны постигает не только себя, но и мир Сансары. А мир Сансары не постигает ни себя, ни мир Нирваны”.

otoczeniu rycerza Huldbranda. Zarówno Schlemihlowi, jak i Ondynie udaje się natomiast nawiązać kontakt ze „światem Nirwany” (wyższą, nadmaterialną i nadpsychiczną rzeczywistością). W pierwszym przypadku – poprzez zaprzecanie cienia i zachowanie duszy, a w drugim – wskutek jej uzyskania.

Bibliografia

- Bachmann Ingeborg, 1976, *Undine geht*, Ditzingen: Reclam.
- Béguin Albert, 2011, *Dusza romantyczna i marzenie senne. Esej o romantyzmie niemieckim i poezji francuskiej*, przeł. Tomasz Stróżyński, Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.
- Chamisso Adelbert von, 1961, *Przedziwna historia Piotra Schlemihla*, tłum. Witold Wirpsza, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Fouqué Friedrich de la Motte, 2010, *Undine*, Stuttgart: Philipp Reclam jun. GmbH & Co.
- Godlewicz-Adamiec Joanna, 2016, *Dusza, serce i ciało w średniowiecznej mistyce – wzorce literackie i ikonograficzne*, w: *Antropologiczno-językowy obraz duszy w kontekście międzykulturowym*, t. 2: *Świat oczyma duszy*, 2016, red. Magdalena Kapełuś, Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 14–23.
- Hauptmann Gerhard, 1977, *Dziwo morza*, w: *Dziwo morza: Niemiecka i austriacka nowela morska od romantyzmu do drugiej wojny światowej*, wybór, wstęp i aneks biograficzny Stefan H. Kaszyński, Gdańsk: Wydawnictwo Morskie.
- Kapełuś Magdalena, Masłowska Ewa, Pazio-Włazłowska Dorota (red.), 2016, *Antropologiczno-językowy obraz duszy w kontekście międzykulturowym*, t. 2: *Świat oczyma duszy*, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego.
- Paracelsus, 2013, *O nimfach, sylfach, pigmejach, salamandrach etc.*, tłum. Robert Urbański, Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut – Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.
- Sokołowicz Małgorzata, 2016, *Czy(m) jest dusza wróżki? O romantycznej fascynacji duszą i wróżką*, w: *Antropologiczno-językowy obraz duszy w kontekście międzykulturowym*, t. 2: *Świat oczyma duszy*, 2016, red. Magdalena Kapełuś, Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk & Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 49–59.
- Wells Herbert George, 1902, *The sea lady*, New York: D. Appleton and Company.
- Wilde Oscar, 1988, *Bajki*, Warszawa: Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Wydawców Książek.
- Пятигорский Александр М., 2014, *Лекции по филозофии буддизма. Конспект*, <http://curiosityofintelligence.blogspot.com/2014/05/blog-post.html> (dostęp 28.01.2018).
- Пятигорский Александр М., 2016, *Мышление и наблюдение. Четыре лекции по обсервационной философии*, Москва: Азбука-Классика.
- Чачванидзе Джульетта Л., 1990, *Романтическая сказка Фуке*, w: Фридрих де ла Мотт Фуке, *Ундина*, Москва: Наука, <http://forlit.philol.msu.ru/lib-ru/chavchanidze-article1-ru> (dostęp 12.07.2018).

The axiology of the soul in German Romantic fairy tales: Adelbert von Chamisso's *Peter Schlemihl's Miraculous Story* and Friedrich de la Motte Fouqué's *Undine*

Summary

This chapter focuses on the transformations of the concept of the soul in two key fairy tales of late German Romanticism. Written by German speakers of French descent who were friends, both texts enjoyed immense popularity in their time. They have been translated into most world languages and inspired artists of later periods to numerous reinterpretations, not only in the field of literature. In *Peter Schlemihl's Miraculous Story*, Chamisso's protagonist, having sold his soul to the devil, eventually faces a dilemma: the choice between the return of his shadow (and of the social position he thereby lost) and keeping his own soul. In Fouqué's *Undine*, in turn, a young nymph acquires a human soul through wedding a Christian knight, which leads to unusual metaphysical complications. A key question in the comparative analysis of the two texts is: what exactly does the concept of a "soul" mean in each of them, and what are the axiological problems connected with the loss of a soul by a human being or the acquisition of one by a nymph ('half-demon')?

Keywords: soul, Romanticism, axiology, philosophy, religion, fairy tale.

Rozdział 38

Wartość duszy w zaświatach. Zaślubiny duszy z Bogiem w tryptyku *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga

Beata Purc-Stępniaik

Uniwersytet Gdański, Muzeum Narodowe w Gdańsku

Streszczenie

Analizie zostanie poddana postać kobieca okryta tkaniną, namalowana na pierwszym planie w tablicy centralnej tytułowego tryptyku. Rola i miejsce tej postaci w kompozycji ołtarza są szczególne, bowiem kobieta symbolizuje czystość i chęć poznania duszy człowieka, która stanowi najbardziej wartościową część istoty ludzkiej otwartą na potęgę miłości Stwórcy. Motyw ten nigdy nie był badany w tryptyku pod tym kątem, a wykazuje powiązania z ikonografią zaślubin w malarstwie Italii XV wieku, pozostającym pod wpływem antycznych wzorów. Zastosowanie tego motywu w malarstwie niderlandzkim XV wieku świadczy o ingerencji w program ideowy ołtarza włoskiego zleceniodawcy, co jest interesującym zjawiskiem z perspektywy badań kulturowych. Tym bardziej, że centralnym motywem tryptyku są zaślubiny duszy z Bogiem. W alegorii religijnej wykorzystano elementy symboliki rytuału zaślubin propagowane w kulturze Florencji, model miłości – jako węzła małżeńskiego (nodus Herculeus) wraz z wymianą pierścieni ślubnych. W duchu propagowanej religijności podkreślić chciano znaczenie miłości Stwórcy do stworzenia jako podstawy związku najbardziej wartościowej części duszy człowieka z Bogiem. W scenie zaślubin człowieka z Bogiem to miłość staje się pomostem, który pozwala duszy powrócić do Stwórcy. „Węzeł miłości” Boga do ludzi symbolizował już w sztuce wczesnego średniowiecza splót ramion krzyża, na którym Chrystus poniósł ofiarę męczeńskiej śmierci, pokonując szatana i wybawiając ludzkość od grzechu. Podobnie miał czynić człowiek w życiu doczesnym, doskonaląc się duchowo, pokonując własne słabości i pokazując, że sprawy doczesne mają być tak traktowane, by mógł pretendować, jako byt duchowy, do uczestnictwa w boskiej mądrości i sprawiedliwości. Sądzono, że istota ludzka ma kierować się łaską obdarzania

miłością siebie i innych, ma prawidłowo wybierać. Wówczas człowiek odkrywa dobro, prawdę i piękno, czyli stosuje się do praw uniwersum i z nimi zjednoczy się po śmierci. Jego dusza odnajdzie szczęście, wewnętrzny pokój. W sensie chrześcijańskim dostąpi raju. Problem w tym, by w swoim jednostkowym życiu człowiek zauważył owo splecenie – ów węzeł miłości z Bogiem. By był pewny, jak pokierować swymi sprawami w życiu codziennym i duchowym, aby rytm duszy był zgodny z rytmem stworzonego świata, a człowiek został zbawiony.

Słowa kluczowe: dusza, zaślubiny duszy, motyw *nodus Herculeus*, sąd ostateczny, ikonografia, malarstwo niderlandzkie z XV wieku.

38.1. Tryptyk *Sąd Ostateczny* – geneza i założenia ideowe

Tryptyk *Sąd Ostateczny*¹ wiązany z Hansem Memlingiem (ok. 1435–1494) (Borchert 2013: 90; Veratelli 2014: 53; Scheel 2014: 315–317; Borchert [red.] 2014: 80–81) jest fundacją włoską, zamówioną w Brugii i stanowi przykład malarstwa niderlandzkiego, wpisującego się w XV-wieczny dyskurs na temat duszy ludzkiej i jej drogi w zaświatach do Królestwa Niebieskiego (Jezler [red.] 1994), o czym świadczy zastosowany w ołtarzu program ideowy. Za zleceniodawcę tryptyku uważa się przedstawiciela banku Medyceuszy w Brugii Angelo di Jacopo Tani (1415–1492) i jego żonę, Caterinę z Tanaglich. Jednak ikonografia tryptyku i umieszczony w scenie środkowej portret Tommasa Portinariego (1428–1501), kierownika brugijskiej faktorii banku Medyceuszy, jego żony Marii Baroncelii (ilustracja 38.1.a) (de Roover 1999) oraz inne portrety słynnych mężów florenckich i uczonych bizantyjskich, a także burgundzkiego księcia Karola Śmiałego i Lorenza de' Medici (1449–1492) na wzór włoskiej tradycji *uomini illustri* (Purc-Stępniaik 2012, t. 2: 413–434; Purc-Stępniaik 2017) nasuwają pytania dotyczące genezy dzieła. Ołtarz malował Hans Memling w latach 1467–1473, ale brak jest archiwalnego potwierdzenia zlecenia². Przypuszcza się, że *Sąd Ostateczny* zamówiono do kościoła przeznaczonego dla udziałowców banku medycejskiego San Bartolomeo w Badia Fiesolana pod Florencją, fundacji Cosimo (1389–1464) i Piero di Cosimo de' Medici (1416–1469)³. Obraz został skradziony w roku 1473 u wybrzeży angielskich przez kapra gdańskiego Paula Benecke i przewieziony do

¹ Hans Memling (ok. 1430–1494), *Sąd Ostateczny*, 1467–1473, technika mieszana: tempera, olej, deska, część środkowa: 242 × 180,8 cm, skrzydła: 2 × (242 × 90 cm), MNG/SD/413/M. Pochodzi z kościoła Mariackiego w Gdańsku, w czasie II wojny światowej ewakuowany. Rewindykowany w roku 1956.

² Memling mógł uzyskać zamówienie na ołtarz dzięki współpracy z Rogierem van der Weydenem (ok. 1399–1464) i kontaktom włoskim mistrza (De Vos 1994b; Campbell 2004; Borchert 2005: 50–51; Kemperdick, Sander 2008; Lane 2009: 17–19; Borchert [red.] 2014: 80–89).

³ McFarlane 1971: 25, 45; Rohlmann 1991; Nutall 1995.

Gdańska⁴. Twarz Portinariego namalowano na folii cynowej wklejonej w malowidło. Dlaczego? Być może to właśnie jemu (po rezygnacji Taniego z fundacji lub po umówieniu się z nim Medyceuszy) przypadła rola pośrednika zamówienia dla potrzeb kościoła w Badia. Około 1469/1470 roku pod wpływem zleceniodawcy Memling zmienił wyraz ideowy ołtarza. Wprowadzono istotne innowacje w kompozycji i układzie postaci (Białostocki 1970; Ainsworth 1994: 83; Faries 1997: 248; Borchart 2005; Purc-Stępniań 2012; Borchart [red.] 2014: 80–81). Krassowski zauważył w konstrukcji tryptyku zastosowanie wykresu *linea crepusculina* i horoskopu (Krassowski 1972: 381–398). Purc dostrzegła w tryptyku model zapisu mnemotechnicznego w tradycji sztuk pamięci (*ars memorativa*)⁵, wątki astrologiczne i alchemiczne oraz konstrukcje kwadratury (rotacji kwadratu przy użyciu cyrkla i linijki; ilustracja 38.5), co wskazuje na oddziaływanie traktatu o architekturze Filarete i traktatu *De Pictura* Albertiego (Purc-Stępniań 2017).

Na skrzydłach zamkniętych ołtarza uwidocznieni zostali w architektonicznych niszach fundator z Madonną i Dzieciątkiem Jezus rozprostowującym skrzydła gołębia (metafora przygotowania duszy do podróży w zaświaty) oraz fundatorka ze św. Michałem w zbroi, walczącym z szatanem.

Otwarty ołtarz ukazuje scenę Sądu Ostatecznego. Nowym elementem w przedstawieniu sądu nad duszą, nie spotykanym w malarstwie XV wieku, jest złota kula. W jakim celu ją przedstawiono? Interesująca jest zwłaszcza, gotycka w wyrazie, postać kobiety nakrytej tkaniną, z włosami zaplecionymi w węzeł, ale upozowanej *all antica* (ilustracja 38.1.a)⁶. Niewiasta wzrok kieruje ku górze. Motyw ten ma genezę włoską i oznacza wartości duszy. W tym kontekście złota kula wyraża doskonałość świata powstałego przez miłość bożą i los duszy (Purc-Stępniań 2005). Jak zatem rozumiana jest dusza w tryptyku i za co oceniana?

38.2. Miejsce duszy w strukturze świata

W tryptyku przedstawiono hierarchiczny porządek świata oraz rolę duszy w indywidualnym życiu chrześcijanina, odbitą w lustrze bożej sprawiedliwości. Wyraźnie zaznaczono w jego strukturze dwa światy: niebiański i ziemski. Dlatego

⁴ Lane 2009: 623–640; Możejko 2011.

⁵ Cherubin wiedzy i diagramy: *Anus-Mundus*, *Cosmus-Annus* (taki jak np. w psalterzu: Biblioteca Mediceo Laurenziana, Florencja, Ms. Plui, XVII 3, fol. 11) i w dziele Izydora z Sewilli (Weitzmann, Galavaris 1990, Fig. 140; D'Ancona 1914, T. 1, s. 5, pl. 5). W diagramach tych, opartych na dziedzictwie antyku, najważniejszy był Janus – *Aion*. W tryptyku gdańskim odpowiadał mu Chrystus. On jednożył pojęcie przestrzeni i czasu, za które odpowiadała matematyka (Massing 1993; por. Yates 1977: 99–105; Purc-Stępniań 2012).

⁶ Fryzura zwana *Suebenknoten* oznaczała dzielność, sukces i moc. W XV i XVI wieku nazywano je także węzłami miłości. Włosy u kobiet długie, rozpuszczone, symbolizowały dziewictwo. Związane w węzeł oznaczały damę zamężną, miłość, wspólnotę. Ceremonialne spleatanie włosów i przygotowanie zawoju koka było w zwyczaju rytuału weselnego (Burkart 2000; Krause 2005: 69).

w obrazie znajdują się dwa lustra (złota kula i lustrzana zbroja św. Michała), a kompozycja całości odtwarza matematyczne uporządkowanie wszechświata (Drost 1941: 24–25) oparte na kwadraturze (Purc-Stępniaik 2012; por. Bucher 1972: 42; Shelby [red.] 1977: 85–90; *Making Renaissance art* 2006: 154, ilustracja 4.14–4.16), co gwarantowało stworzenie wykresu geometrycznego (ilustracja 38.3). Jako analogię wymienimy astrologiczny schemat z *Manuskryptu Wenzela IV* z Bohemii, ok. 1400 r. (Bayerische Staatsbibliothek, Monachium, Clm. 826. fol. 3r; ilustracja 38.4). Obraz zatem musiał być konstruowany za pomocą kwadrantu i astrolabium, gdyż w rysunku ołtarza na zdjęciach technologicznych widoczny jest wykres *linea crepusculina* (Krassowski 1972: 381–395, ilustracja 8 na s. 388–389). Pomysł na jej zastosowanie wiązał się z zamianą koncepcji ołtarza, częściowo już namalowanego. Dlatego, by uzyskać odpowiedni efekt, zmieniono układ postaci w tablicy środkowej⁷. Geometryczna kanwa ołtarza zaznaczała współrzędne życia, a portrety sławnych mężów obrazowały wzór postępowania.

Konstrukcja umożliwiała odczytanie w ołtarzu m.in. obrysu wykresu syzygii (*Figura universi*), pentagramu/heptagramu, pięciu elementów (ilustracja 38.5.a), horoskopu oraz czyniła kompozycję ołtarza jak najbardziej centralną, symetryczną. Jej podstawą był trójkąt pitagorejski i jego powtórzenia w myśl złotego podziału. Taki model, który można łatwo przekształcać, wykorzystywano w średniowieczu do budowania diagramów, wyrażających doskonałość świata w wymiarze biologicznym i duchowym, łącząc w nim człowieka i Boga (mikro- i makrokosmos) na wzór np. Diagramu Byrhtferth – XI/XII wiek (Burrow 1986: 17–19 [ilustracja 1; 2], 20); Hildegardy z Bingen, Człowiek jako miara stworzenia, *Liber divinorum operum*, ok. 1239, Lucca, Biblioteca Governativa (Ghyka 2001; Schoot 2016: 116–118). Ten sam schemat odczytywano także w postaci tzw. brył platońskich i ich wpływu na człowieka w sensie medycznym, astrologicznym i alchemicznym (ilustracja 38.5.a). Owe rytmy wpływów nazywano *Liczbą Zaślubin* i *Liczbą Duszy świata*. W *Sądzie Ostatecznym* Memlinga idea harmonii wszechświata jest ponadto wyrażana muzycznie. Muzyka towarzyszy wstępującym do raju duszom⁸. W tryptyku przez opadanie i wznoszenie zostaje wyobrażony nieustanny ruch (Martwa natura 2000, ilustracja na s. 281). Wynika on z jednostajnego ciągu proporcji i z nawracających analogii w każdej części dzieła. Elementem spójnym jest

⁷ Od lat 60. XX wieku do 2015 roku wykonano wiele fotografii rozwarstwiających tryptyk *Sądu Ostatecznego*, które uwidoczniły fazy rysunku i drastyczne zmiany wyrazu artystycznego i ikonograficzne (Białostocki 1970, Białostocki 1966: 25 oraz Faries 1997: 246–247; Flik, Olszewska-Świetlik 2005: 19). Do postawienia tezy wykorzystano materiał konserwatorsko-technologiczny z archiwum Pracowni Konserwatorskiej MNG: 2005, Flik, Olszewska 2010 ASP, 2012 CHARISMA, 2013 MOLAB, 2015 ASP Kraków, w tym dokumentacja z VIII 2010 roku Międzyuczelnianego Instytutu Konserwacji Restauracji Dzieł Sztuki (Akademii Sztuk Pięknych w Warszawie) oraz z Pracowni Konserwacji Muzeum Narodowego w Krakowie (Szmelter i in. 2014).

⁸ Ówczesne motety i madrygały rządziły się liczbą matematycznej proporcji kontemplacyjnej ekstazy, wysławienia Boga (James 1996: 76, 88; Kobielski 2002: 282–303).

rytm postaci kobiecych i męskich. Jednak tylko męskie są zróżnicowane⁹, a przez powtarzalność jednej postaci męskiej (mężczyzny powstającego z grobu, którego twarz pojawia się w tryptyku 9 razy), następuje spojenie wielu oddalonych stref tryptyku, w powtarzalnej analogii rytmu figur (Ghyka 2001: 40). Analogię rozumiano jako ożywienie – *contrapositum*, czyli poszukiwanie dobra, np. w relacji symetrii między pięknem a prawdą jako trzech aspektów dobra/miłości (Ficino 1914: 109). Sądzono, że podobna relacja zachodzi między światem a organizmem człowieka. Jest to zgodność, która połączona z siłami duszy i rytmem świata winna stworzyć harmonię w człowieku i wzbudzić chęć poznania Boga¹⁰. Jej podstawą jest równowaga sił wyobrażona w figurze św. Michała, który jest androgynem i symbolizuje równowagę *Mercuriusa*, patrona podróżujących kupców, humanistów.

Wszystko dzieje się w rytmie wszechświata przedstawionym jako kaduceusz Merkurego, w odwróconej spirali, wyobrażonej przez układ postaci wokół św. Michała (ilustracja 38.6) po prawej i lewej stronie. Symbolizuje ona współistnienie opozycji w stworzeniu. Duszę świata przedstawiano jako muzykę sfer. Odbicie binarności widoczne jest w złotej kuli Boga, tu się jednoczy. Tak tłumaczona jest Miłość jako przyciąganie przeciwieństw – wpływ mitu o kulistości dawnych ludzi w *Uczcie* Platona.

Św. Michał Archanioł przedstawiony w ołtarzu w roli Hermesa *Psychopompos* odprowadzającego duszę w zaświaty nawiązuje do antycznej tradycji (Dobrzeńcki 1981: 187–192; Copenhave 1994). Stojąc na sześciennym kamieniu, symbolizuje granicę czasu – *finis* skojarzoną z granicą poznania ludzkiego i życia (*Hic terminus haret*)¹¹, występuje w charakterze przewodnika po historii świata i zbawienia. Wielki św. Michał usytuowany dokładnie w kosmicznym centrum *tempus* i *locus*, jest łącznikiem między strefami, tworzy koncepcję *Homo quadratus*, przewodnictwa duszy człowieka, która stanowi *copula mundi*. Pozycję tę podkreśla centryczna kompozycja ołtarza (koło opisane kwadratem, obraz pięciu elementów). *Homo Quadratus*em zajmowali się literaci (Petrarca, Boccaccio, Giovanni Fa Gioconda, Poggio Bracciolini) i artyści włoscy, m.in. Francesco di Giorgio Martini, Leonardo

⁹ Por. prawa-lewa strona ołtarza: opadanie, wznoszenie. Tak tworzony jest obraz akordów i proporcji przypominający formy organiczne pulsujące w przyrodzie. Wagę przywiązywano do syntezy obserwowanego ruchu na bazie koncepcji poznania, prób formowania definicji piękna i filozofii przyrody.

¹⁰ Ficino zaproponował doktrynę *amor caritas*. Stała się ona punktem wyjścia dla teologii, etyki i filozofii naturalnej, kosmologii i epistemologii. Nowym elementem było odszukiwanie zbieżności platonizmu z chrześcijaństwem. *Erosa* potraktował jako niebiańską miłość, poszerzoną o chrześcijański dynamizm miłości bliźniego. Spaja on wszystkie formy dualizmu: formę i materię, Boga i wszechświat. Tak pojęty *Eros* zawiera teorię piękna, gdyż miłość rozumiana jest jako tęsknota za pięknem w wymiarze fizycznym i duchowym. Człowiek pragnie zdobyć wiedzę o porządku idei i wszechświata. Dlatego tak ważna jest praca nad doskonałością własnej duszy. To początek teorii ludzkiej miłości i jej doświadczania (Ficino 2014).

¹¹ Geneza motywu sięga przedstawień św. Michała w sztuce bizantyjskiej, a następnie XV-wiecznych wyobrażeń Hermesa/Merkurego na wzór św. Michała w sztuce Italii (Panofsky, Saxl 1933; Copenhave 1994; Dorotheum. Old Master Painting, t. 1, aukcja 18.10. 2016, s. 7679).

da Vinci, Filarete (ilustracja 38.5.b)¹². Na człowieka kwadratowego zwrócił uwagę św. Tomasz z Akwinu, odczytując w tej figurze zasadę piątego elementu przyporządkowanego ziemi i rodzajom istot żyjących (Eco 1988: 79; Schoot 2016: 98–102).

Porównanie człowieka ze światem (*homo-mundus*) jest symbolem niewidzialnego stosunku duszy do Boga (*sphera intelligibilis*), której celem jest zbawienie. W tryptyku zobrazowano „Duszę świata” (*anima mundi*) umiejscowioną wewnątrz ciała świata (Bagnoli 2009: 315–316). Centrum świata stanowi człowiek i jego relacja do Boga rozchodząca się promieniście. Perspektywa, z jakiej człowiek pragnął obserwować Boga, zmieniła optykę historii zbawienia. Zaczęła ją przekształcać z pasywnej na aktywniejszą. To przekształcenie odpowiadało za zmiany w postawie religijnej w Italii właśnie pod wpływem filozofii neoplatoniskiej (Kalinowski 1989: 467).

Sięgnięcie do genezy świata opisanej w *Timajosie* Platona (Platon 1951), którą uważano za komentarz do Księgi Genesis, nie byłoby niczym niezwykłym w tryptyku, gdyby nie kilka szczegółów zastosowanych w obrazie. One zmieniają go ze zwykłej kontemplatywnej, mistycznej formuły *devotio moderna* i ukierunkowują ku humanistycznemu spojrzeniu na wartość duszy leżącą w jej części rozumnej, dostrzeżoną przez humanistów florenckich. W tryptyku wskazano na nowy sposób wartościowania życia, uwydatniając wartość poznania, cnotę dzielności, wspieraną triadą cnót teologicznych. Patronuje jej Wenus – bogini zmysłowej miłości (*amore venereo*), pozbawiającej zakochanego spokoju ducha. Inna jej odmiana to *amicizia*, czyli łącząca dusze i umysły prawdziwa przyjaźń. Ficino i Alberti poruszali problem przyjaźni i możliwości jej zdobywania. Ta koncepcja rozwinięta przez Ficina *amor caritas* wprowadzona do programu tryptyku, rozumiana jest jako siła napędowa świata (ruch). W tryptyku podkreśla go dodatkowo program portretów. Moc człowieka leży w jego chęci poznania Boga przez naturę go otaczającą i w pragnieniu duszy, by stać się lepszą i wrócić do niebiańskiej ojczyzny.

¹² System kwadratury stosowano przy konstruowaniu fasad kościołów i obrazów w malarstwie włoskim i niderlandzkim tego czasu (Weydena i Memlinga). Podobny system rotacji kwadratu oparty na dwóch diagonalach przecinających się pośrodku rotowanego kwadratu stosowany był przez rzemieślników średniowiecznych we Francji, Niemczech, Italii. Był znany we florenckiej architekturze w XIII–XV wieku (np. baptysterium św. Jana i użyty również został w kwaterach drzwi do baptysterium florenckiego przez Ghilbertiego). W V księdze traktatu *De re aedificatoria* (1450) Alberti pochwała koło jako najdoskonalszy z kształtów natury i 9 podstawowych figur geometrycznych. Filarete uzupełnia kosmiczno-filozoficzną interpretację Albertiego psychologiczną analizą koła, a w powołaniu na Witruwiusza za wzorowe proporcje uważa proporcje człowieka (ilustracja 38.5.b). Dlatego każda rzecz powinna być odpowiednikiem proporcji ludzkich. Jako dowód proporcji przytacza opis zamieszczony przez Witruwiusza w traktacie o architekturze – leżącego człowieka z rozpostartymi ramionami i szeroko rozstawionymi nogami, tak by można na nim opisać i koło, i kwadrat. Czyli wyobrażenie człowieka *ad quadratum* i *ad circulum*. O zainteresowaniu tym zagadnieniem świadczy też traktat Luki Pacciolięgo *De divina proporzion* (Koch 1951; Trauman-Steinitz 1951). Przyjaźń Petra Medici z Filaretem i Albertim oraz ich wpływ na podejmowane fundacje omawiają: Schweikart 1993: 370–371; Gnocchi 1988: 41–78; Ames-Lewis 1984.

Tak rozumiana peregrynacja duszy jednoczy w sobie wiarę i wiedzę, która może ją wspomagać. Droga duszy odbywa się ku górze. Na tym polega mądrość wznośząca duszę ku tronowi Boga. Już w manuskryptach z XII wieku ukazywano mądrość jako wielkich rozmiarów uskrzydloną personifikację stojącą pod krzyżem¹³. W średniowiecznej mistycznej wizji dusza jest zanoszona do nieba, jest bierna i nie jest indywidualna. W malarstwie niderlandzkim XV wieku uwidacznia się zainteresowanie powszechnym sądem nad duszą (Gibson 2008: 161–170).

Głównym problemem w ołtarzu Memlinga jest los indywidualnej duszy i postawa człowieka, za którą odpowiada boska część duszy, ta jest kompasem jednostki w osiągnięciu raju i to przez jej pryzmat ma być oglądany tryptyk. Wychodzono z założenia, że to, co nieznane musi zostać poznane w myśl hasła *natura est deus*. Zastosowano charakterystyczny dla późnego średniowiecza sposób interpretacji świata¹⁴. Za pomocą analogii matematycznej (geometria i alegoreza liczbowa) połączonej z metafizyczną (mistyka intelektualna) malarz prowadzi widza w celu ułatwienia mu zrozumienia idei ołtarza. (Wieczorek 2004–2005). To jest rys renesansowy. Matematyka, sądzono, pozwala zrozumieć porządek stworzenia opisany w Księdze Mądrości (Mdr 11,20). Elity Florencji podkreślały tu czynniki wiedzy duszy (rozumną część duszy).

Lider humanistów florenckich Marcello Ficino skończył w 1469 tłumaczyć *Ucztę Platona* i napisał do niej komentarze *De Amore*¹⁵. Według Ficina duch dusza) jest obdarzona miłością i jest lustrem Boga (Calvesi 1987: 73 za Helke 2002/2003: 91). Lustro (w 1 Kor 13,12) jest instrumentem poznania. Spełnia rolę medium, w którym prezentuje się Bóg, jego doświadczenie i objawienie. Można z lustra Boga zanurzonego w świecie (symbolizuje go pancerz św. Michała) wiele odczytać podczas samorefleksji, zwierciadło odbija boską istotę duszy¹⁶. Sam Bóg też jest zwierciadłem, w którym człowiek widzi siebie i na odwrót.

¹³ Np. Mądrość, karta z Mszału z Hildesheim, ok. 1160, zbiory prywatne, dawniej Schloss Stammheim, fol. 11, według Kalinowski 1999–2000: 48, ilustracja 3.

¹⁴ Posługiwano się kodyfikacją w zależności od rodzaju interpretacji. Obowiązywała teoria czworakiej interpretacji, jak w komentarzach do Biblii: a) interpretacja dosłowna, b) interpretacja alegoryczna, c) interpretacja topologiczna lub moralna, d) interpretacja anagogeniczna lub mistyczna oraz system mnemonicznego zapisu wiedzy i typologii Starego z Nowym Testamentem. Taki sposób odczytywania malarstwa XV wieku wskazywali Aby Warburg i Edgar Wind (Wallis 1983: 146–147; Kobielus 2002b: 209).

¹⁵ W *Comentarium in Convivium Platonis de amore* (Florencia 1469) podkreślił inspirującą moc miłości (Erosa): Zöllner 1998: 27; Wind 1999: 143–150; Rohlmann 2010: 200–223; Michalski 2010: 224–232.

¹⁶ Por. albertiański emblemat uskrzydłonego oka Boga (bystrości widzenia) narysowany przez Albertiego, a zamieszczony w *Fabula Philodoxeos* (1424) oraz *Della Famiglia* (1438) z tekstem *quid tvm?* (co wtedy?) i w dialogu *Anulli* (1432) oraz na medalu Albertiego z 1435 roku. Oko jest w wieńcu laurowym, znak radości i sławy. Dodany szafirunek wokół oka może być przyrównany do płomieni, zaś kształt wieńca symbolizuje *Ratio* – rozum (Leon Battista Alberti, *Vom Hauswesen* [Della Famiglia], München 1986; Watkins 1960: 256; Bredekamp 2007: 198; Bollmann 2001: 113–118).

38.3. Zaślubiny duszy z Bogiem

38.3.1. Motyw pierścienia

Dużą zatem rolę w tryptyku odgrywa lustrzana zbroja Michała i tęczą – znak przymierza między Bogiem a ludźmi. Tęcza porównana została do wielkiego pierścienia zaślubin duszy z Bogiem. Tym bardziej, że w kulturze Florencji podczas ceremonii zaślubin obchodzony był hucznie dzień pierścienia (*anellamento*) uważany za najważniejszy akt oddania wraz z wymianą między rodzinami i narzeczonymi diamentowych pierścieni, oznaczających wieczną miłość (Musacchio 2008: 24; Elias 1994: 5). Włoskie *Diamante*, pochodzi z greckiego *Adamas*, niepokonany, niezniszczalny. Na pierścieniach ślubnych inskrypcje odwoływały się do ewangelii św. Mateusza (Mt 19,5) – powiązanie miłości z małżeństwem. W tryptyku brylantem pierścienia jest siedzący na tęczy Chrystus.

Ciekawe, że pierścień z diamentem był w heraldyce rodu Medyceuszy pierwszym godłem stosowanym przez Cosima, Piera i Lorenza Medicich (ilustracja 38.7.a) przed pięcioma kulami. Używano go w różnych multiplikacjach na zabytkach jako pojedynczy pierścień lub jako trzy splecione ze sobą pierścienie (ilustracja 38.7.b)¹⁷, także jako wspornik sklepienia siedziby banku Bładelin Hof w Brugii (ilustracja 38.7.d). Pokazanie jednego brylantowego pierścienia, jak i trzech splecionych razem pierścieni w podwójnej roli godła miało miejsce w 1467 roku na *tiempietto* projektowanym przez Leona Albertiego w kaplicy Rucellai przy kościele San Pancrazio we Florencji (ilustracja 38.7.b). Przy ozdabianiu fasady Palazzo Rucellai i Palazzo Medici we Florencji zastosowano taką samą zasadę. Wiele zabytków we Florencji, z którymi tylko pośrednio był związany Piero „il Gottoso” Medici, w różnej formie zostało zaopatrzone w znak pierścienia¹⁸. W czasach, gdy powstał tryptyk Memlinga, godło to oznaczało obecność patronacką i było wyrazem polityki umacniania rodu Medici (Ames-Lewis 1979; Randolph 2002: 108–109). Pierścienie wprowadzano nawet wtedy, gdy Piero Medici brał tylko udział w komisjach odbierających dzieła sztuki. Godło uskrzydłonego pierścienia było też wprowadzone do detalu architektonicznego we wnętrzu kościoła w Badia Fiesolana, do którego był przeznaczony tryptyk (ilustracja 38.8;

¹⁷ Cosimo de Medici używał w swoich fundacjach diamentowych pierścieni z dewizą *Fa con Dio Amante* (czyń z Bogiem miłującym/wszystko z miłości do Boga) lub dewizą *Semper* (np. we Florencji: fasada Palazzo Medici, zdobienia kaplicy w tymże pałacu, w starej zakrystii kościoła San Lorenzo, w kracie do biblioteki Laurenziana, w zamawianych manuskryptach. Być może użycie pierścienia z hasłem: *Fa con Dio Amante* polegało na wyzyskaniu gry słów podobnej do *Falcon e Diamante* (sokół i diament). Wznoszenie w górę i moc: Ames-Lewis 1979. Na temat medycejskiego godła i *impresa*, pisali w XVI wieku Paulo Giovio (*Dialogo dell'impresa militari et amorose*), Alessandro Segni i Gabriel Simeoni.

¹⁸ Od lat 40. XV wieku pierścień lub trzy pierścienie występują w artystycznych przedsięwzięciach Piera de Medici we Florencji, np. w: Antonio i Piero del Pollaiuolo, Ołtarz św. Wincentego, Jakuba i Eustachego, 1468/9 Florencja, Uffizi; na ścianach Palazzo Medici, Capella del Corcifiso w San Miniato al Monte, Capella dell'Anunziata w SS. Anunziata we Florencji (Liebenwein 1993: 251–290).

np. portal zakrystii wykonany przez Francesco di Simone Ferrucci w latach 1461–1464). Wydaje się, że ołtarz został również włączony w legitymizowanie władzy Medyceuszy, gdyż w jego geometrycznej strukturze widoczne są pierścienie, a przez wprowadzenie ołtarza do kościoła w Badia jego przestrzeń sakralna została sprywatyzowana i scalona. Przy świątyni znajdował się klasztor. Cosimo i Piero Medici rozpoczęli jego przebudowę, by stał się miejscem do studiów humanistycznych i tu planowali przenieść bibliotekę medycejską (Paoletti 1992: 199–200; Paoletti 1993: 222–224). Pomieszczenia również ozdobiono godłem pierścienia¹⁹. Szczegóły wnętrza kościoła w Badia i program ideowy ołtarza obserwowany pod tym kątem wydają się spójne. To, że poczesne miejsce w obrazie zajmuje Chrystus może oznaczać, że planowano zamieścić tryptyk w ołtarzu głównym.

Zaznaczmy, że Lorenzo, który jest przedstawiony w tryptyku, do końca życia przechowywał *desco da parto* zamówione przez jego ojca Piera de Medici na pamiątkę narodzin syna i dla identyfikacji rodziny (ilustracja 38.7.c; Musacchio 1999: 73–79). Na rewersie malowidło przedstawia personifikację Famy otoczonej przedstawicielami rodzin Medici i Tornabuoni, a na rewersie diamentowy pierścień z trzema piórami i dewizą *Semper*, którą definiowały: sprawiedliwość, mądrość, męstwo i trzy cnoty teologiczne²⁰. W tryptyku wyobrażono cnoty kardynalne (ukryte w figurze św. Michała) i trzy cnoty teologiczne w postaciach na pierwszym planie tryptyku (Purc-Stępniań 2013; Purc-Stępniań [red.] 2016: 240). W ten sposób rozumiano wartościowanie życia w obliczu śmierci i przezwyciężenie jej przez osobisty etos (Kent 2000: 217–238, 244–271; Girolami Cheney 2014). Dla oglądających tryptyk portretowane twarze miały być przykładem, że raj osiąga ją pobożni i roztropni²¹. Był to znów przywrócony do łask, jak w starożytności, czynnik *vir bonus*.

Na przełomie 1469/1470 roku, we Florencji i Brugii były zawierane ważne małżeństwa (żenili się: książę Karol Śmiały, Tommaso Portinari i Lorenzo Medici), co mogło zainspirować pomysł na ołtarz, by wykorzystać w nim motywy zaczerpnięte z ikonografii małżeństwa. Tommaso Portinari około 1470 roku poślubia Marię Baroncelli, Lorenzo Medici podpisuje kontrakt na małżeństwo z Clarice Orsini w 1468 roku, ale oficjalnie następuje ono we Florencji w lutym 1469 roku. Tego samego roku ma miejsce w Brugii wesele Margarety z Yorku z księciem

¹⁹ Kościół w Badia Fiesolana z ok. 1028 roku, pierwotnie pod wezwaniem św. Piotra, a następnie San Romolo, był zasiedlony przez kamedułów. Przy kościele znajdował się klasztor pod wezwaniem św. Bartłomieja. Od roku 1456 Cosimo de Medici zlecił pod kierunkiem Filippa Brunelleschiego i Micheleozza di Bartolomeo przebudowę (1461–1464) całego zespołu na rezydencję z loggią i widokiem na ogród. Przebudowę kontynuowali Piero i Lorenzo Medici. W wielu miejscach wprowadzono godło pierścienia.

²⁰ Por: Gelli 1976: 291, 437–439; Donato Mansueto, *Paolo Giovio, Dialogo dell'impresa*, 1574, im-presa 36, powołująca się na pomysł Cosima de' Medici: www.italianemblems.arts.gla.ac.uk/impresa. W znaczeniu 'ten kto postępuje za miłością bożą kultywuje trzy cnoty: wiarę, nadzieję i miłość'.

²¹ Takie tezy propagował Lorenzo Valla (1405/1407–1457), który podkreślał jedność wiedzy i mądrości jako *credo* w życiu praktycznym chrześcijanina. Czujność wieść miała do życia cnotliwego. Alberti dodał aspekt przyjaźni: Bollmann 2001: 108–115.

Karolem Śmiałym, w którym bierze udział duża reprezentacja Florentczyków. Właśnie wtedy także Ficino ukończył pisać komentarze na temat *Uczt* Platona. Dotyczyły one wszechwładnej siły Erosa w połączeniu z teologią chrześcijańską (Himmelmann 1985: 59), co naprowadza na widoczny w tryptyku wpływ doktryn o duszy nieśmiertelnej, doskonałości jako związku przeciwieństw, aktywnej roli duszy rozumnej i możliwości powrotu duszy do nieba przez miłość Stwórcy (Gaus 1995: 107–118). Przymierze miłości obowiązuje także w stosunku do bliźniego. Idea oparta zostaje na pomysle najprostszym, wykorzystania symboliki pierścieni ślubnych, oznaczających zawarcie małżeństwa i wartość duszy ludzkiej. Ta podkreślona zostaje w wymiarze ziemskim i kosmicznym jako byt pretendujący do nieśmiertelności. Te dwa wymiary duszy są zobrazowane za pomocą równolegle zaznaczonych powiązań człowieka z zaświatami i ludzi ze sobą nawzajem. Ich modelem przyjętym w tryptyku jest ceremonia zaślubin zawarta w geometrycznym schemacie kompozycyjnym ołtarza **zaznaczającym binarność** (kobieta – mężczyzna, jasny – ciemny, niebo – ziemia itp.) w nawiązaniu do ówczesnych diagramów **zależność czasu i przestrzeni** według Izydora z Seville w *De natura rerum* – czas jako koło²².

W tryptyku zobrazowano zaślubiny duszy z Bogiem i jej pragnienie osiągnięcia raju, pojęte jako rozumne dążenie do dobra, wędrówkę w górę, wyobrażoną przez trójkąt, którego podstawą jest dolna krawędź tryptyku i ukazane wzdłuż niej postacie, a wierzchołkiem jest Chrystus. Figury św. Jana Chrzciciela i Marii wyznaczają linię krawędzi kwadratu poniżej – symbolizującego ziemię. Możliwość opisanego go kołem oznacza świat Boga²³. Kwadrat jako ziemia zostaje umieszczony w trójkącie, co tworzy *tetratyks*, kosmiczne „10” (Roob 2006: 374–379). Obrazowała go święta tetraksys (Dixon 2003: 73)²⁴. Tak wyobrażono sobie kosmiczny porządek jako jedność i sprawiedliwość. Koncept był bardzo ciekawy, ponieważ pozwalał na zmodyfikowanie go według potrzeb Florentczyków, a opierał się na znakach zaczerpniętych z ceremonii małżeństwa, wprowadzając do tryptyku temat pierścienia – „zaślubin duszy” i motyw *nodus Herculeus* (*nodus Herculeaneus*) – węzłów miłości w dwóch znaczeniach: – religijnym i świeckim, podkreślając kontrahentów i sprzymierzeńców rodu Medyceuszy i odwołując się do wczesnego godła rodziny Medici – diamentowego pierścienia. Badacze sądzą, że godło pierścienia przekazane zostało Medyceuszom przez ród d’Este lub Sforza

²² Istotę diagramu zaznaczały przecinające się luki – symbolizujące żywioły, pory roku, temperamy – z napisem *annus mundus homo*, jak w manuskrypcie [VIII w., Monachium, Bayerische Staatsbibliothek, M s. Clm. 16128, fol. 16, oraz Baltimore, Walters Art Museum, Ms. W. 73, fol. 8r]: (Bagnoli 2009: 320, ilustracja 8, 9).

²³ W znaku pentagramu pitagorejczycy widzieli tetraksys – metaforę reguł kierujących prawami świata, jego harmonią. W XV wieku za Lukianem uważano pentagram za znak ochraniający przed złem, w znaczeniu medycznym, uzdrawiającym (Schoot 2016: 126–128).

²⁴ Geometryczne przedstawienie *tetratyks* w arabskich manuskryptach alchemicznych, od XIII wieku kopiowane w Europie i znane dzięki *Turba philosophorum* i *Rosarium Philosophorum*.

na znak przyjaźni. W tym skrywa się pragnienie nobilitacji i przywództwa rodu (Randolph 2002). Interpretacja ofiarowania pierścienia w dowód przyjaźni, w kontekście planowanego miejsca przeznaczenia ołtarza, oraz motyw postaci kobiecej okrytej tkaniną, naprowadza w badaniu na ukryty w ołtarzu program lojalności, scalający więzami przyjaźni środowisko medycejskich elit mieszczańskich jako wyraz doskonalenia duchowego w życiu doczesnym.

38.3.2. Motyw węzła

Dwa okręgi, które można zarysować na układzie postaci wokoło św. Michała Archaniola, tworzą razem z tęczą trzy pierścienie dokładnie przeplecione w miejscu pancerza zbroi Archaniola i tym samym podkreślają zawarty w tablicy środkowej motyw węzła upodobniony do krzyża, tryumfu nad śmiercią, także symbol Trójcy Świętej (ilustracja 38.9; Kanior 1993).

W tryptyku postrzegamy: **węzeł małżeński** (*nodus Hercules*; ilustracja 38.9), **dziewiczą białą przepaskę** (*novia domus*) – symbol ukryty w postaci kobiety przykrytej białą tkaniną (ilustracja 38.1.a) i **gest podania rąk** (*dextrarum iunctio*) – w tablicy prawej: mężczyzna podający rękę św. Piotrowi oraz **wymianę pierścieni ślubnych** (zwanych pierścieniami wiary) – symbolizują je dwa okręgi wyznaczone w osi wertykalnej kompozycji tryptyku zachodzące na siebie oraz trzy okręgi przeplecione razem, skoncentrowane wokoło św. Michała Archaniola (ilustracja 38.9). Ich obecność podkreślała **moc Stwórcy, Trójcę Świętą, trzy obszary świata i trzy rodzaje życia** w zależności od **trzech sił, w które została wyposażona dusza rozumiana czynnie** (platonizm)²⁵.

W lewym skrzydle tryptyku obrazującym piekło ukazano **rozwiązanie paska narzeczonej**, czyli symbol utraty niewinności, w kombinacji spadających ciał rozgarnianych bosakiem diabła. Jednak w tłumaczeniu całości posłużono się nową doktryną pobożności, w której czynnikiem ważnym były rozum i *virtù*, cnota dzielności (McEwen: 2011). W tryptyku oznaczają ją oprócz portretów uczonych, zbroja wojownika chrześcijańskiego *miles Christi* zdobiąca postać św. Michała, jako przykład dla cnoty bojowej duszy człowieka (Klein 2006), pierwszy raz wyobrażona w malarstwie niderlandzkim w takiej roli (Schaller 2006). **Okrąg nawiązujący do heraldyki Medyceuszy** (ilustracja 38.7.c, 38.9), używany z dewizą *Semper*²⁶ nawiązuje do cnót kardynalnych (Kent 2000: 217–238, 244, 271; Girolami Cheney 2014), które symbolicznie ukazano też w figurze św. Michała. Ten, kto postępuje

²⁵ Platon przestał duszę rozumieć materialnie i traktował ją jako czynnik życia, źródło ruchu. Jest realna a nie materialna. Była to koncepcja cnoty jako ładu i harmonii duszy. Wyróżniał trzy cnoty odpowiednio do trzech części duszy: mądrość jest cnotą części rozumnej, męstwo – impulsywnej, panowanie nad sobą – pożądlivej; czwarta zaś cnota – sprawiedliwość – łączy wszystkie części duszy i utrzymuje wśród nich ład, aby każda „spełniała swoje”. Tak powstała klasyczna teoria czterech cnót.

²⁶ Por. Gelli 1976: 291, 437–439, tam Donato Manszeto, Paolo Giovio, *Dialogo dell'impresa*, 1574, impresa 36, <http://www.italianemblems.arts.gla.ac.uk/impresa>.

za miłością bożą, kultywuje trzy cnoty – wiarę, nadzieję i miłość. Cnoty teologiczne w tryptyku są jak brylanty pierścienia oznaczone postaciami: mężczyzny ze złożonymi rękami [wiara], kobiety przygniecionej głazem [nadzieja], Chrystusa [miłość] (ilustracja 38.9). Kobiety przedstawione w środkowej tablicy tryptyku: przygnieciona głazem, razem z niewiastą zakrytą tkaniną i postacią na płycie grobu stanowią odniesienie do trzech gracji, a symbolizują etapy odwracania się duszy od spraw przyziemnych ku Bogu. Każda z gracji była inaczej ustawiona do widza. Nadzieja patrzyła na widza i oznaczała przebudzenie duszy dla Boga (Mertens 1994; por. Mistrz ferraryjski, *Karta Venus*; Hauser 2000: 39), zwłaszcza, że nieopodal stał Merkury z piejącym kogutem – obrazującym czujność duszy, miłość ziemską ma wzrok skierowany w dół, podczas gdy kobieta okryta płótnem patrzy w górę, uosabiając miłość niebiańską – prawdziwe piękno duchowe miłujące Boga.

W ówczesnej mentalności wymiana pierścieni była znakiem wiary i wierności, wzajemnych zobowiązań. Stanowiła mocny znak prawowitego małżeństwa i władzy. Także władzy boskiej nad światem. Więź pojęta jako pętla, węzeł to połączenie sił, skojarzeń wartości w łączności z Bogiem, także dla rodziny nowożeńców, sprzymierzeńców, bliźnich. Często opisywano ten znak w XV-wiecznej Florencji poetycko i religijnie. Węzeł wyobrażał to, co niewidzialne, a połączone z tym, co postrzegane zmysłami, także przeznaczenie i śmierć (Horstmanshoff, Stol 2004: 89). Odczytywano go jako znak symetrii, nierozzerwalnych powiązań łączących duszę ze światem (motyw plecionki w średniowieczu: Nogiec-Czepielowa 1974: 5–36). Chrystusa pokonującego szatana ukazywano jako depczącego węzeł (*Lexikon der Christlichen Ikonographie* 1994; Wittkower 1984: 21–86; Biedermann 1989: 239, Bryce 1993: 58)²⁷.

Program ołtarza *Sąd Ostateczny* Memlinga podkreśla moc odkupienia oraz czujność duszy. W geometrycznej organizacji ołtarza zostaje uwypuklony mentalny węzeł, jaki stworzył dla człowieka Bóg przez Przymierze z ludźmi, podkreślony tęczą, o czym świadczą cytaty z Pisma Św.: *Dalej Pan powiedział do Mojżesza: 2 «Mów do całej społeczności Izraelitów i powiedz im: Bądźcie świętymi, bo Ja jestem święty, Pan, Bóg wasz!»* (Kpł 19,1). Inny cytat ze św. Pawła także podkreśla wartość duszy: (1 Kor 3,16): *Czyż nie wiecie, żeście świątynią Boga i że Duch Boży mieszka w was?* – są to dwa miejsca przywołujące wielkość człowieka w oczach Boga przez dary Ducha Świętego. Powołano się na „świątynię ducha” (1 Kor 3,13–17) symbolizowaną *quinta essentia* (ilustracja 38.5; Swieżawski 1983, t. 2: 334) i aby pokazać wartość duszy ludzkiej jako bytu pretendującego do nieśmiertelności ukazano zainteresowanie duszy powrotem do Boga. Zobrazowano dwie drogi, jakimi dostać się do nieba ma po śmierci człowiek, zespalać wiarę z mądrością przez kultywowanie przymierza miłości i cnót, co może zaowocować sławą i nagrodą w niebie: (*Fama et virtus*) – pochod zbawionych po schodach. Zastosowany

²⁷ Np. rzeźbiony węz-węzeł na chrzcielnicy (Florencja, zakrystia San Lorenzo); posadzka, San Miniato al Monte, Florencja, XIII wiek (Kobieliński 2011: 105; Kobieliński 2013: 234–235).

w tryptyku Memlinga program jest analogiczny do realizowanego we Florencji XV wieku upamiętniania w sztuce portretów w nawiązaniu do antycznej tradycji wizerunku cnotliwego męża (Marek 1993: 341–368). Ten czynnik jednoczyć miał humanistów skupionych wokół Medyceuszy i pozwalał traktować równo kontrahentów banku i dwór burgundzki, któremu udziela się pożyczek, i kontakt, który ich nobilituje.

38.3.3. Postać oblubienicy w tryptyku: *Venus pudica*

Nieśmiertelność duszy (Mt 16,26; Mk 8, 36; 1 P 1,9; 4,19; Jk 1,21, 5,20) personifikuje jedyna niewiasta w tryptyku o portretowej twarzy i upiętych w węzeł włosach (ilustracja 38.1.a). Jej wzrok, skierowany ku górze, obejmuje pancerz zbroi św. Michała i kulę pod stopami Chrystusa. W ten sposób jej ruch wyjaśnia sens całości przedstawienia. Interesujące jest to, że w fotografiach rozwarstwiających postać ta pierwotnie miała długie rozpuszczone włosy, patrzyła przed siebie (Flik, Olszewska-Świetlik 2005). Taka zmiana ikonografii świadczy, że dusza w tryptyku nie jest wyłącznie traktowana mistycznie, a pomysł jej umieszczenia w ołtarzu pochodził z Italii. Jej wygląd nawiązuje do rzeźbiarskich przedstawień antycznych dam, oznacza godność. Sylwetka odwróconej ku Chrystusowi duszy na dwóch poziomach: ziemskim i niebiańskim wyobraża nadzieję zbudowaną na miłości do Boga i marzenie człowieka, by wznieść się ku gwiazdom, pokonać niemoc ciała, tworzyć, rozumieć, rozwijać dary ducha. Nieśmiertelność duszy została uznana za dogmat dopiero w 1516 roku. W czasach gdy powstawał tryptyk toczyły się spory o wartość duszy. Platon nauczał o człowieku jako jednej istocie duchowej i cielesnej, w której dusza i ciało są nierozdzielnie połączone (Fedon 111,b 7). Przedstawiając zwrócony do góry, na złotą kulę Boga i pancerz św. Michała, wzrok niewiasty z kokiem, po raz pierwszy w malarstwie niderlandzkim użyto nowej formy wyrazu dla duszy aktywnej w typie *Venus pudica* (Clark 1955) o ściśle włoskiej proveniencji. Skromna niewiasta nawiązywała do piękna wizerunków kobiet z antycznych sarkofagów (np. sarkofag *Bóstw morskich*, (Rumpf 1939: 30, 76; Białostocki 1969: ilustracja 1 i 11) oraz monet i luster z terenów Italii. Trudno ustalić, czy Memling dał postać z dostarczonego rysunku, czy namalował ją z opisu. W niewieście można odnaleźć także ślady piękna późnośredniowiecznych rzeźb włoskich, np. Nicoli i Giovanniego Pisano z katedry w Pizie (ilustracja 38.2) i w Sienie (ilustracja 38.1.b) oraz Perugii²⁸. Zmysłowość klasycznej reprezentacji ciała zostaje zderzona z wymogami moralności chrześcijańskiej i normą ówczesnej sensualnej neutralności. Wizerunek uświadamiał dysharmonię między

²⁸ W Pizie – Nicola Pisano, *Sąd Ostateczny*, ambona – tu odwrócona tyłem kobieta okryta tkaniną (Seiler 2007: ilustracja 10, 12), Rzymski sarkofag, Siena, Opera della Metropolitana (Seiler 2007: ilustracja 11), w Perugii (Arnoldo di Cambio, figura kobieca przy źródle, Perugia, Galeria Nazionale dell'Umbria: Seiler 2007: 500, ilustracja 21).

duszą a ciałem i wyrażał emocję postawy przyjaznej cnotom. Okrycie płótnem oznaczało nieposłuszeństwo dla ciała i poczucie wstydu (Neumer-Pfau 1982: 157; Seiler 2007). Widzowi stwarzało to barierę dla oglądu całości nagiej postaci (Alberti 2000: 130). W malarstwie niderlandzkim znane było przedstawienie pół-nagiej kobiety personifikującej miłość (Frau Minne; Wiercinski 1964), jednak nie patrzącej w niebo, a oskrzydłonej, np. Frau Minne, Płaskorzeźba na skrzyni, ok. 1400 (*Philis i Arystoteles*, Przykrycie szkatułki, k. XIV w. Berlin, Schlossmuseum). Pierwotnie tak przedstawiona postać oznaczała miłość w sensie emocjonalnym i psychicznym, a w XV wieku – miłość zmysłową²⁹. Nagość rozumiano w średniowieczu przez pryzmat egzegezy Starego Testamentu, chrześcijańskiej moralności i ludzkiej niedoskonałości.

Odróżniano dwa rodzaje nagości: dobrą i złą. Złą pod postacią Luxurii przedstawiano zerkającą w lustro³⁰ lub leżącą w niedbałej pozie (np. Antonio Pisanello, *Venus/Luxuria*, rysunek, Wiedeń, Albertina; Hinz 1993: 199, ilustracja 1). Jednak średniowieczni mitografowie w kompendiach wiedzy na temat antycznych bogów nadawali im znaczenie dydaktyczne (Flugentiusa *Metaforalis* czy *Mythographer* I i II i Martianusa Capelli), np. w manuskrypcie *Echecs amoureux*, który powstał w Burgundii znalazła się ciekawa ilustracja: *Natura, Venus Juno i Pallas* (ilustracja 38.10)³¹. Na ilustracji we wnętrzu ogrodu Natury widoczne są trzy modnie ubrane kobiety. Symbolizują trzy rodzaje życia *activa*, *contemplativa* i *voluntaria*. Nagość okryta jakąkolwiek szatą była wyrazem walki z *libido*. O zakrytej nagości jest mowa w *Psychomachii* Prudencjusza, gdzie *Virgo pudicitia* walczy z *libido*. By je zwyciężyć, stosuje umiar. Spojrzenie w niebo jest cechą doskonałości (Henning, Weber 1998). Już św. Tomasz z Akwinu zanalizował umiar, a w każdej z trzech cnót kardynalnych wyróżnił trzy części ją integrujące: wstyd, uczciwość, skromność (Seznec 1961). Wenus przysługiwała skromność, abstynencja, pokora, łagodność. Wenus okrywająca łono tkaniną lub dłonią wyobrażała *Venus pudica*, *Venus pudicitia* i *Venus casitas*. Czystość symbolizował gest zasłaniania łona ręką – zawstydzenia jak w rzeźbie *Wenus z Knidos* (Hammer-Tugendhat 1987: 13–34), a umiarkowanie przedstawiano za pomocą wyglądu schludnego. Do takiego należało białe płótno lekko nawet okrywające postać (Duerr 1988). W mitologicznej tradycji średniowiecza pojawiły się z czasem dwie lub trzy Wenus przedstawiane razem: pierwsza, młoda i dziewicza, druga typu westalka – odpowiedzialna za małżeństwo, a trzecia – za siłę kochania (Himmelmann 1985: 54–58; Friedman 1977: 51–82). W XII wieku Bernardus Silvestris zinterpretował w duchu neoplatońskim w komentarzu do *Eneidy* dualizm dwóch Wenus jako

²⁹ Już pod koniec XIV wieku na północy Europy ukazywane są jednak dwa rodzaje nagiej Wenus zaczerpnięte ze sztuki Italii w towarzystwie Amora (Kodeks, 389, fol. 19 r. Universität Bibliothek Heidelberg) (Kohlhaussen 1942: 154, ilustracja 7).

³⁰ *Ymagines secundum diversos doctores*, Rzym, Biblioteka Watykańska, ms. Palatinus. Lat. 1726, fol. 43 r.; Seznec 1961: 107, ilustracja 31.

³¹ Paryż, Bibliothèque Nationale, ms. Fr. 143 w: *Le Livre des échecs amoureux*, por. ilustracja 32, s. 108.

ciało i duszę i przedstawił je jako kosmiczną siłę porządkującą i napędzającą świat. Boccaccio opisał pasterza Ameto i wzlot duszy do boskiej miłości zobrazowanej przez *Santa dea Venus*. Zwykle na wizerunkach można było rozpoznać ów wzlot jako alegorię niebiańskiej miłości *Io son luc del cielo unice e trima/principio e fine di ciascuma cosa*. W manuskryptach ukazywano podróż młodego mężczyzny i jego duszy z siedmioma nimfami, które przejmują funkcję siedmiu cnót. Niezwykle miejsce przypada w tym związku cnocie umiaru ADIONA (*Adoi-pan*). Boccaccio połączył ją z Wenus białą draperią i wieńcem z mirtu, jak pannę młodą. Wizerunek tej idącej za mąż Wenus ugruntował zaprzyjaźniony z Boccaccio Benvenuto da Imota (Hammer-Tugendhat 1987: 13–34). A tak samo ją rozumiejąc, jako *temperantia/prudentia* wyrzeźbił (1302–1310) *Venus pudica* w ambonie dla katedry w Pizie Giovanni Pisano (ilustracja 38.2) w znaczeniu: umiar powiązany jest z miłością małżeńską lub jako ucieleśnienie równowagi proporcji świata (*aequalem mundanorum proportionem*). W tekstach Boccaccia Wenus jest przyobleczona tkaniną, lecz granica pomiędzy czystością a nieczystością była niedokładna. Wenus od zawsze była w podwójnej roli, ponieważ w sztuce chrześcijańskiej Europy chodziło o pokazanie moralnych związków i chrystologicznych prefiguracji, a w tej roli występowali np. Batszeba i Dawid, Tamara i Juda (Hammer-Tugendhat 1987: 13–34). W kontekście ołtarza Memlinga podkreślmy, że *Venus pudica* była przedstawiana też z Herkulesem na rozdrożu. Motyw zwany *Herkules prodicos*, oparty na starożytnej tradycji, dotyczył wyboru między wąską i stromą drogą cnoty a szeroką i wiodącą ku potępieniu drogą występku (Panofsky 1930; Banach 1984). W tryptyku Herkulesowi odpowiada powstający z grobu mężczyzna, umieszczony między dwiema kobietami: nagą (*voluptas*) i półnagą (*Vitus*; Panofsky 1930: 176; Himmelmann 1985: 53–60; Lüdemann 2008: 9–22; 91–28). Centralna tablica ołtarza jest tak skonstruowana, by odnosić wrażenie, że scena odbywa się na rozdrożu dróg uformowanych w pitagorejskie Y rozciągające się na wszystkie tablice ołtarza jako droga ku wieczności. Ten punkt jest kluczowym, by zrozumieć zastosowanie w tryptyku motywu kobiety nakrytej płótnem z rysami twarzy Marii Baroncelli. Nagość pozytywna była opisywana w literaturze późnoantycznej w sensie moralnym, a w okresie średniowiecza odnajdowano paralele między Chrystusem a Herkulesem (według Flugentiusa), czego dowody odnajdujemy na przykład na neapolitańskiej miniaturze do manuskryptu z 1340 roku dla Roberta de Anjou. Przedstawia ona Herkulesa z lwem i 6 nagich cnót z podpisem FORTITUDO: cytowanie Herkulesa w kontekście zbawienia i nagich cnót symbolizowało duszę i jej pracę nad sobą. Tak samo jak zestawienie go ze św. Michałem Archaniołem w znaczeniu zbawienia uzyskanego przez wielką moc, tak jak uczynił to na ambonie w Baptysterium w Pizie rzeźbiarz Nicola Pisano (Seidel 1975: 337). W XIV wieku opowieść o Herkulesie stała się znaną przez wpływ dzieła Petrarki *De vir illustribus*. Pogańskiego Herosa uznano za bohatera pomagającego ludzkości oraz ważny ideał rycerski, zwłaszcza w Burgundii i w Italii, por. np. ikonografia polityczna miasta Florencji, freski w pałacu Carrara w Padwie, na zamku Viscontich w Mediolanie i w Palazzo Venezia w Rzymie. A tam, gdzie go używano do

alegorii politycznych, był stosowany symbol ociosanego kamienia (płyta grobu) jako wyraz siły w połączeniu z heroiczną nagością i mądrością. Także Św. Michał w tryptyku stoi na kamieniu³². W kolekcji Medyceuszy znajdowały się antyczne monety, gemmy, lustra, sarkofagi, rzeźby z przedstawieniem Wenus. To do siły przedstawionych w tych artefaktach kobiet porównywano duszę. Piękna wyglądem *Wenus*, czysta, pokorna, miłująca Boga, obdarzona siłą duchową w tryptyku nawiązywała do chrześcijańskiej *Virtus*, która uosabia Pokorę (*Humilitas*; Lüdemann 2008: 9–22, 91–28). Jej wartość stanowił rozum i wiara jako mądrość duszy – *nudas veritas*. Geneza tak pojętej kobiecej postawy, ukazywanej w szacunku dla cnotliwej nagości, identyfikowanej z *Prudentia* (Panofsky 1969: 167) lub *temperantia*, a nawet z *casitas* w przeciwieństwie do *Venus luxuria*, korzeniami sięga XII wieku. Występująca w roli duszy nieśmiertelnej Maria Baroncelli jest zwrócona do męża Tommasa Portinariego klęczącego na szali wagi. *Sophia* jest mądrością duszy człowieka (mężczyzny). Tak wyobrażono ludzki dualizm i binarność świata związaną z ruchem postaci. W ołtarzu ruch, czyli miłości przyciąganie, jako siła napędowa natury związana z pojęciem *humanista*, rozumiana jest jako duchowe piękno, które reprezentuje szlachetność duszy. Dokonano tu zestawienia podobieństwa między Wenus (ideał kobiecego ciała *nuditas veritas* stojącego w prawdzie przed Bogiem) a duszą chrześcijańską, która rodzi się z wód chrztu. Mężczyźni i kobiety stanowią uosobienie niebiańskiej Wenus, symbol czystości, prostoty i nieopisanego piękna duszy. Cieleśność jest tu prawdą wartości duszy, a nie grzesznością. Tak w połączeniu starożytnej filozofii z chrześcijańską teologią interpretowali duszę florency humaniści na czele z Marsiliem Ficinem. Symbolem doskonałej miłości był mit o kulistym człowieku, oparty na koncepcie kuli, która powstaje przez łączenie przeciwieństw³³. Pogodzenie pierwiastka boskiego z ludzkim porównane zostało do

³² Herkules był zestawiany z Davidem i Samsonem (por. Donatello, *David* z Palazzo Medici; Himmelmann 1985: 59).

³³ Według Platona zanim dusza znalazła się w ciele egzystowała w boskim świecie (mit o duszy wygnanej). Dusza składa się z trzech części: vegetatywnej (odpowiada za życie roślinne), zmysłowej (odpowiada za zwierzęce) i intelektualnej (odpowiada za życie ludzkie). Każda z tych części duszy jest wewnętrznie zdwojona i posiada pierwiastek: pożądanie i opanowanie. Rozum (*hegemonikon*) zatem powozi dwoma pierwiastkami duszy, jest woźnicą. Dwa konie zaprzężone do rydwanu to metafora dwóch aspektów duszy omówionych w platońskim dialogu *Fajdros* i dotyczy usposobienia człowieka. Jeden oznaczał ciekawość i żądę poznania, drugi – nienasycenie i poczucie niespełnienia, jakie towarzyszą poszukującemu mądrości. Rozumna część duszy ma szczególne zadanie harmonizować przeciwieństwa. Każda zaś dusza zawiera w sobie boski pierwiastek: piękno, dobro, rozum. Dusza pragnie powrotu do niebiańskiej ojczyzny (droga do szczęścia) przez pamięć, jaką w sobie zachowała i prawdę. Pilnuje tego część rozumna duszy rodząca umiłowanie do filozofii poprzez dążenie do cnoty i mądrości duchowej, objawiającej się w człowieku. Augustyn podjął ten wątek, lecz odrzucił predestynację duszy jako niezgodną z nauką chrześcijańską, dał w to miejsce idee powrotu do Boga (Kohl, *Sublime* 2014: 133–148). Dwa konie duszy w rzeźbie: Donatello (?), *Młodzieniec z medalionem*, pierwsza połowa XV wieku, Florencja Bargello. O tym, że Memling znał też tę koncepcję świadczy obraz *Alegoria prawdziwej miłości*, 1485–1490, New York, Metropolitan Museum of Art, i Museum Boijmans Van Beuningen, Rotterdam.

ceremonii zaślubin, miłosnego węzła, gdzie przeciwieństwa łączą się, stanowią w związku jedno ciało i duszę. Był to łatwy przekaz w sztuce XV wieku, zamawianej z okazji zaślubin, nawiązujący do starej ikonografii *Dzieci planety Venus* (np. Guariento, *Wenus i jej dzieci*, Padwa, Chiesa degli Eremitani), gdyż miłość przedstawiano zwykle jako parę kochanków: np. w sztuce florenckiej (Andrea Pisano, *Planeta Wenus (Dzieci Planety Wenus)*, relief, katedra, Florencja; ilustracja 38.11). Temat ten był rozpowszechniony w ilustracjach książkowych, także *spalliere* (Barriault 1994; Nützmann 2000: 33; *Art and Love* 2008) oraz na *cassone*, czyli skrzyniach z posagu panny młodej³⁴, jak też ikonografii *spozalizio*, czyli zaręczyn dziewicy, co wsparł Kościół sakralizacją mocy pierścienia³⁵. W dalszej konsekwencji związana z zaręczynami ikonografia wyrażała religijne i świeckie konotacje dotyczące oblubieńca i oblubienicy³⁶. Z tej okazji zamawiano zwykle dwie skrzynie. W środku jednej na wewnętrznym wieku przedstawiano mężczyznę, a na drugiej półnągą kobietę, leżącą na kwietnej łące (ilustracja 38.12). Łąka to *locus amoenus* odkrywająca boskość duszy, wyobrażenie szczęścia jedności z naturą (Watson 1979; Zöllner 1997). Idee te wyrażano w okazjonalnej poezji miłosnej pisanej na wzór starożytnej. Widziane w kontekście humanistycznych zainteresowań zaślubiny zawierały w sobie i pierwiastek chrześcijański i pogański³⁷. Świecka ich konotacja powoływała się na ikonografię *Amora* i *Psyche*, opartą na przedstawieniach kosmologicznych. Jednym z wyodrębnionych motywów była scena nakładania pierścienia przez *Amora* na palec *Psyche*. Bowiem tradycja literacka mitu *Amora* i *Psyche* z *Metamorfóz albo złotego osła* Apulejusza IV28–VI24, w czasach średniowiecza zyskała interpretację chrześcijańską – ucieleśnienie duszy, która pragnie poznać niebiańską prawdę,

³⁴ Kodeks z 1435 (Biblioteka Watykańska od 1455, vat. Lat. 2194; Conti 1981: ilustracja 288, 289). Pierwsze wydanie *Metamorfóz* Apulejusza, oparte na interpretacji Fulgencjusza ze wstępem biskupa Alerii Giovanniego Antonia Bussiego ukazało się w Rzymie w 1469: Fumagalli 2000. W posiadaniu Medичich znajdowała się skrzynia z tym tematem (Mistrz Argonautów, *Historia Amora i Psyche*, cassone, ok. 1470). Bode dał przypuszczenie, że *cassone* mogła powstać z okazji zaślubin Piera de' Medici z Lucrezią Tornabuoni, a Nützmann, że zamówiono ją z okazji ślubu Lorenza il Magnifico z Clarice Orsini w 1468 roku (Bode 1917: 149–151; Nützmann 1998; Miziolek 2013: 48–56, 70, ilustracja 20).

³⁵ Pierścień z diamentem ofiarowywał mężczyzna zaślubianej kobiecie po złożeniu przysięgi. Ten dzień łączono z *nozze*, czyli ceremonią ślubną i z konsumpcją. Pierścień w XV-wiecznej Italii był znakiem upubliczniającym skonsumentowanie małżeńskiej umowy, która była czwartym etapem ceremonii ślubnych, a nałożenie pierścienia nawet bez innych prawnych rytuałów wiążące obietnicę małżeństwa, przywoływało niezłomną wierność noszącego i stałość umowy między oblubieńcem a oblubienicą, także między rodzinami (Randolph 2002: 121).

³⁶ Np. Bernardo Daddi, *Scena zaręczyn*, Prato, Museo Civico (Beuys 1995: ilustracja II).

³⁷ Np. *cassone*, z motywami biblijnymi i mitologicznymi oraz odpowiednimi historiami, w których małżeństwo poprzedzały heroiczne czyny, jak: historia zaślubin Gryzeldy lub Dawida z Michael, córka Salula, Amor i Psyche, zaślubiny Marii z Józefem, Priam i Hecuba, Dydona i Eneas, np. Francesco Pesellino, *Triumf Davida i Saula*, Cassone, ok. 1445–1455, Londyn National Gallery.

choć popada w grzech³⁸. Rozumiano mit według arystotelesowskiej zasady, że dusza jest entelechią ciała. Przedstawiano alegorię miłości i wiary jako kochanków: mężczyznę i kobietę leżących na łące (ilustracja 38.12)³⁹.

Pod kątem badania ołtarza interesująca jest rycina wykonana przez Baccia Baldiniego ok. 1470 roku (British Museum, Londyn; ilustracja 38.13), przedstawiającą leżącą na łące kobietę z przepaską, wraz z banderolą i napisem *amor vuol fe e dove fe nonne amor non puo* (miłość potrzebuje wiary i gdy nie ma wiary nie może być miłości; Musacchio 2008: 156, ilustracja 154.). Tę formułę uczynił popularną Boccaccio, ale też Lorenzo Medici i wykorzystał ją jako swoje motto podczas turnieju w 1465 roku. Wizerunek rozpowszechnił się we Florencji z takim samym napisem, ale leżąca na łące kobieta trzymała w ręku sferę armilarną jako *Venus-Urania*. Motto to wyryte zostało na jednym z zachowanych pierścieni ślubnych (Rubin, Wright 1999: 339, 343; Scarisbrick, Henig 2003: 48–49).

Powstające w Italii w okresie quattrocento obrazy kontynuują zapoczątkowany w XV wieku sposób rozumienia tematu duszy i wiary, co widać np. w obrazie Lorenza Lotta, *Toaleta Wenus* (Bergamo, kolekcja prywatna, ok. 1530). Jest to alegoria piękna z lustrem, ukazana na podzielonym tle, oznaczającym śmierć i życie, jak w obrazie Tycjana *Miłość ziemiska i niebiańska* (*Amore sacro e Profano*, Rzym, Galeria Borghese). Na obrazie Lotta⁴⁰ *Toaleta Wenus* ukazane są dwie miłości, dwie siostry, pojęte jako alegoria cnoty, która łączy przeciwieństwa. Lotto tę artystyczną wizję uzupełnił drugim obrazem, ukazującym *Chrystusa zbierającego swą krew w glorii*, 1543 r. (Kunsthistorisches Museum Wiedeń; Aurenhamme 1997), na dole znajduje się wyobrażenie piękna jako *virtus* (Helke 2002/2003: 77–119; Lüdemann 2008: 91–128, ilustracja 20, 22). Kobietę – do połowy nagą, oznaczającą pokorę, oblubienicę Chrystusa – pokazano w ten sam sposób, jak na gdańskim tryptyku, gdzie oznacza *Humilità* (uniżoność, pokora, uległość). Ona

³⁸ Metamorfozy 1999 (IV 28 – VI 24). Opowieść była traktowana jako *egzemplum* o charakterze chrześcijańskim i moralizatorskim. Znane w XV wieku interpretacje mitu oparte były na: Martianus Felix Capella, *De Nuptiis Philologiae et Mercurii Capelli*, ok. 410–439. Tu Psyche jest dzieckiem Entelechii i Apollona-Słońce, i staje się nieśmiertelna; Capella 1970–1977. Natomiast Flugencjusz nadaje Psyche wyraz alegoryczny, a historię upodabnia do przekazu o grzechu pierworodnym. Psyche zostaje za nieposłuszeństwo i ciekawość ukarana – *Mythologiae*, III, 6 (*De Psyche et Cupidine*). Boccaccio w micie o Psyche i Amorze w *De genealogiae deorum gentilium* posługuje się interpretacją teologiczno-allegoryczną i zwraca uwagę na Psyche jako duszę, która trafia do nieba (*Fulgentius the Mythographer* 1971; Boccaccio 1951: 257–261; V, 22).

³⁹ Nawiązaniem do tradycji mężczyzn i kobiet malowanych we wnętrzu *cassone* – jest np. ilustracja do *Trifoni* Petrarki z 1456 roku Francesca di Antonio del Chierico (MS Italien 545, 12r, Bibliothèque Nationale de France, Paryż). Warsztat Boccaccia ten prowokujący temat poszerzył w kierunku konotacji erotycznych. Dalej został on wykorzystany w licznych obrazach dekorujących *spallieri*, ukazujące leżącą na trawie Wenus z puttami i Marsem zbrojnym. Były to już lata 80. XV wieku (Warsztat Sandra Botichellego, *Allegoria z Wenus i puttami*, *spalliera*, ok. 1500; Sandro Botticelli, *Wenus i Mars*, ok. 1485, National Gallery, Londyn).

⁴⁰ Obraz Lorenza Lotta został namalowany jako podarunek ślubny z okazji wesela (Rowland 2008: 125–133).

i klęczący za nią starzec (wiara) w tryptyku Memlinga zwracają wzrok ku Bogu. Jej atrybutem, według tradycji, było lustro i kula przysługująca *Uranii*⁴¹. Atrybuty podkreślały siłę wyostrzonego oka duszy, sięgającego nieba. Odpowiada jej postać mężczyzny powstającego z grobu, o rysach Marsilia Ficina, który zasłania wzrok, mruży oczy, by z pomocą oka wewnętrznego zobaczyć więcej. Wzrok podniesiony do góry oznaczał duchowe poruszenie i żywotność, symbolizował inspirację, uwielbienie i adorację. To wyraz wizyjności w obrazach przeznaczonych do dewocyjnych rozmyślań (*Andachtsbild*). Gest ten należał do retoryki obrazowej, miał też astrologiczny wymiar. Alberti w *Della pictura* w 1436 roku wydzielił 4 typy wyrażenia duszy i usposobienia; po nim uczynił to Leonardo da Vinci (Henning, Weber 1998: 5–28; Demisch 1984: 176–177, 294; Poprzeczka 2009). Pomysł na takie rozwiązanie postaci na pierwszym planie ołtarza pochodził z inspiracji ryciną Baccia Bandinello pt. *Góra cnoty* (*Scala salutis*; Purc-Stepniak 2016). Na rycinie jest przedstawiony młodzieniec zasłaniający ręką oczy, a miejsce półnagiej kobiety zajmuje *Humilità*, wszak pierwszy stopień prowadzący duszę do Boga u stóp góry cnoty to wzniesienie oznaczające pokorę, na którym stoi w tryptyku św. Michał, a następny stopień to *Prudentia* – roztropność symbolizowana lustrzanym pancerzem św. Michała.

Spojrzenie kobiety w górę to metafora poznania, a wzrok odgrywa tu niepoślednią rolę – boskie widzenie nadrzędne świata pokazano jako widok odbity w złotej kuli (Rudolph 1998: 15–40). Pokora i rozpoznanie odbite w lustrze sprawiedliwości odnoszą się wprawdzie do przemijania człowieka, ale wskazują jednocześnie na pragnienie nieśmiertelności. Zwielokrotnienie w ołtarzu rysów portretowych Ficina, występujących po stronie zbawionych i potępionych, potraktowano jako demonstrację siły przewidywania roztropności *Prudentia*. Ta w sztuce włoskiej była przedstawiana jako postać z trzema twarzami. Według Ficina duch (dusza) jest lustrem Boga (Calvesi 1987: 73, za Helke 2002/2003: 91). Lustro w Biblii (1 Kor 13, 12) jest instrumentem poznania. Św. Paweł pisze, że umysł ludzki nie obejmujący wszystkich zjawisk jest niezdolny do dogłębnego poznania, gdyż dokonuje się ono w teraźniejszości, jest wadliwe i enigmatyczne. Dopiero w innym fragmencie (2 Kor 13,12) św. Paweł opisuje inne poznanie, wychodzące ponad to, co ludzkie (2 Kor 3,16–18; Weissenrieder 2005: 313–343). Te dwa rodzaje poznania odnajdujemy w dziele Memlinga. Według św. Tomasza z Akwinu dokonane rozróżnienie jest oczywiste: na poznanie naturalne, wiedzę na poziomie ludzkim (mądrość) i poznanie przez wiarę (Św. Tomasz z Akwinu 1984: 276). Spojrzenie w niebo to rozpoznanie boskiej piękności przez miłość

⁴¹ Odnajdujemy tu asocjacje z inną personifikacją – półnagą zwykle *Penitencia*, czyli pokutą, zwłaszcza gdy powołamy się na komentarz, iż odszczepieńcy i ci, co zesłi z właściwej drogi, dzięki pokorze odbywają pokutę. Jako półnaga kobieta w bieli była przedstawiana w sztuce jeszcze na początku XVI wieku Wiara. Taką była też nawrócona Maria Magdalena na miedziorycie Lucasa van Leydena (Wiedeń, Kupferstich, Albertina; Helke 2002/2003: 84, ilustracja 7). Tak też pokazywano mądrość, czyli Uranie badającą fenomeny kosmosu.

(Wind 1968), tzw. sąd oka, który do literatury wprowadził Ficino. W *De amore*, 2, 1, napisał: *Deus et bonitas, pulchritudo, iustitia, principium, medium, finis*⁴². W wyobrażeniu kobiety z kokiem skrywa się personifikacja miłości duszy do Boga, która pragnie wejść nieśmiertelna do jego Królestwa. Można widzieć w niej miłość do Stwórcy jako odwrócenie się od ziemskiej zmysłowości ku wiecznej piękności. Na medalu dla Pico della Mirandola napis pod trzecią gracją brzmiał *Voluptas-Urania*, co świadczy o tym, że przedstawiała wiedzę jako piękność w oglądaniu i rozpoznawaniu. W tryptyku Memlinga druga naga kobieta – *Voluptas* siedzi na płycie z oznaczoną datą, a odwrócenie od ziemskiej rzeczywistości symbolizujące przebudzenie duszy wyobraża kobieta przygnieciona kamieniem. Na medalu dla Marii Poliziany również ukazano gracje, podobnie jak na medalu dla Giovanniego Tornabuoniego, tym razem z napisem *condordia* – zgoda, w którym trzy kobiety oznaczały łączenie przeciwieństw przez miłość. Takie myślenie dotyczące osiągnięcia wieczności było oczywiste wśród elit Florencji⁴³. Podkreślało ważność wiedzy w ludzkim poznawaniu Boga obok wiary. W XV-wiecznej Florencji duszę postrzegano przez pryzmat odrodzonego platonizmu, traktując ją jako węzeł z uniwersum – *vera universorum conecio*, związany przez wcielenie i odkupienie Chrystusa. Zauważmy, że umieszczenie trzech postaci kobiecych na pierwszym planie w tryptyku, w kontekście pierścieni ślubnych, wpisuje się w konwencję trzech gracji, mit o Amorze i Psyche z Apulejusza *Meta-morfoz* rozumiany chrześcijańsko jako wędrówka duszy do nieba (Cullman 1962; Greshake, Lohfink 1975).

Podobne przesłanki wykorzystano następnie w programie obrazu Botticellego *Primavera* (La Mafia 1999: 249–293, Bredekamp 2009), do dziś budzącego dyskusję⁴⁴. Dlatego tryptyk gdański jest ważnym ogniwem w ikonografii wczesnoreniesansowej. Zatem znaczenie duszy miało sens moralny, odwołujący się

⁴² Bóg jest dobrem, pięknością i sprawiedliwością jednocześnie, środkiem i końcem kosmosu (Irmscher 1999: 222). Do tego samego motywu nawiązuje miedzioryt Dürera *Cztery czarownice*, 1492. W nim ważną rolę mają kobiety z węzłami na głowie i kula, tak samo jak w tryptyku Memlinga, oznacza miłość jednoczącą przeciwieństwa.

⁴³ Np. *Artemida i Endymion*, *Zeus i Ganimedes*, *Amor i Psyche* oznaczali śmierć fizyczną, ale nieśmiertelność duchową, czyli uwolnienie się duszy z więzienia ciała (Irmscher 1999: 226).

⁴⁴ Ukryte znaczenie obrazu można rozpoznać, powołując się, nie jak w dawniejszej literaturze sądzono, na Lukrecjusza *De rerum natura*, I, 31–34, a na przekaz o starożytnym obrazie Aetionsa, pokazującym *Wesele Aleksandra Wielkiego z Roxaną* i na poezję wczesnoreniesansową pisaną z okazji ślubu. Wiersze ślały narzeczoną, która symbolizuje piękno w połączeniu z cnotą (*virtus*) i Marsem jako narzeczoną. Koncepcja obrazu *Primavera* rozplanowana jest w podziale na władztwo życia i śmierci, gdzie podmuch Zefira symbolizuje przybycie śmierci, a tajemnicą życia jest miłość. Jej strzeże symbolizujący wszystko ruch związany z potężną siłą miłości, który wyraża się w jej różnych odmianach: od najniższej cenionej miłości cielesnej, przez jej kolejne stadia, miłości do wiedzy i jej wszelkich rodzajów, łącznie z filozofią i naukami tajemnymi. Tę ostatnią symbolizuje Merkury-Hermes Trismegistos. W tym sensie opowieść z *Uczty Platona O Erosie* jest tu potraktowana jako siła dającego życie *Erosa* (brzemienne *Venus*), napędzająca świat i zmysły, i rozum, i wiarę. Trzy Gracje symbolizowały idee (Lüdemann 2008: 83–90).

do obrazu narzeczonej⁴⁵. Śmierć człowieka cnotliwego przedstawiana była metaforycznie jako wędrówka w górę. Pierwszy rodzaj śmierci to przezwyciężenie ciała i zwrot ku boskości (symbolizowany przez trzy gracje), drugi to wybawienie duszy ze śmiertelnego ciała i wznoszenie jej ku Bogu. Ostatnim etapem było purgatorium duszy, niebiańskie wesele z niekończącą się miłością i pięknem. Obrazowała ją *venus coelestis*. W chrześcijańskim wymiarze tryptyku cyfra trzy miała prastarą moc przypisywaną pełni i oznaczała między innymi cnoty chrześcijańskie (*Fortitudo, Temperantia, Prudentia*), które odnoszą się do duszy: wiara, nadzieja i miłość⁴⁶. Figura miłości niebiańskiej, utożsamionej z cnotą, zespala się tu w jeden misternie utkany symbol, posiłkujący się mistyką światła oraz koncepcją piękną *Ficina*, które podkreśla życiodajną siłę *Erosa* dla zmysłów wiary i rozumu (Marx 1997: 261–279; Scheuermann-Peilicke 2000: 254–257).

W Toskanii na obrazach zamawianych z okazji zaślubin ukazywano nagą Wenus leżącą na łące. Przy czym wykorzystano tu także, stosowane chętnie w malarstwie florenckim XV wieku, zestawienie Wenus – Merkury, symbol początków piękna wynikających z mocy łączenia przeciwieństw (*Harmonia est Discordia concors*)⁴⁷, jak w wierszu z okazji zaślubin do narzeczonej Catullusa *Carmen* 61⁴⁸. Tak była formułowana *adlocutio sponsalis* w antycznej literaturze, której recepcja w renesansowej poezji weselnej ożyła jako ideał równowagi w ramach myślenia o małżeństwie w relacji *voluptas – pudicitia* (Horstmann 2004: 74, 77, 213). W ołtarzu Memlinga ukazano duszę jako oblubienicę Boga, umieszczoną blisko św. Michała-Mercuriusa (*Dorotheum. Old Master Painting*, t. 1, aukcja 18.10.2016: 76–79) uzbrojonego cnotą (św. Michał symbolizuje posiadanie męstwa z daru Boga). Pokorna dusza, przeglądając się w lustrze sprawiedliwości Boga, symbolizuje zdolność do *imitatio Christi* (naśladować oznaczało w średniowieczu *reflectare* ‘odbijać widok’, jak w lustrze) Zaślubiny duszy są podobne, ale tylko pozornie, do miniatur w niderlandzkich modlitewnikach, gdyż w tryptyku rozszerzono je o koncepcję twórczej mocy duszy. Od XII wieku w ikonografii florenckiej łączono postać św. Michała z Merkurym (patronem kupców, ludzi wolnych zawodów

⁴⁵ *Venus Pandemos* i *Urania* to obraz miłości powstały na bazie komentarzy *Ficina* do *Uczty* Platona (Zöllner 1998: 27; Wind 1999: 143–150; Rohlmann 2010: 200–223; Michalski 2010: 224–232).

⁴⁶ Trzy była liczbą Trójcy Św. Szukano analogii – ukrzyżowany Chrystus zmartwychwstał po trzech dniach, wyróżniano trzy cnoty teologiczne itp. Najwyższym zwielokrotnieniem liczby 3 była 27 (1, 3, 9, 27) – w odwołaniu do Platona wyobrażała rzeczywistość w trzech wymiarach jako całość. Idee przejęli wczesnochrześcijańscy Ojcowie Kościoła.

⁴⁷ Symbolika się nie zmienia, nawet bez postaci przybranego w zbroję Marsa (mógł być pokazany fragment zbroi), np. u Sandra Botticellego, *Mars i Wenus* (Londyn, National Gallery); Pietra di Cosimo, *Mars, Wenus i Kupidyn* (Berlin, Staatliche Museen Preussischer Kulturbesitz); Tycjana – *Portret z alegorycznymi postaciami* (*Alegoria Alfonso d'Avalosa*, Paryż, Luwr). Zawsze w tych malowidłach występuje lustro lub efekt lustrzanego odbicia na znak idei *imitatio* czyli porównania rozpoznania z widzeniem z wysoka, por. też Barriault 1996; Lüdemann 2008: 86–88.

⁴⁸ *Ac dominum dominam voca / Coniugis cupidam novi / Mentem amore revinciens / Ut tenax hedera huc et huc / arborem implicat errans*: Carmina LXI, 31–35 (Catullus 1995: 22).

i uczonych (np. Maso Finiguera, ok. 1470, *Dzieci planety Merkury*; King 2007: ilustracja 62–63). Podkreślano jego oddziaływanie na ludzi szczególnych *viroso literato*. Wszystko za sprawą doszukiwania się związków medycyny, astrologii i wpływu planet na ludzi uczonych, obdarzonych pamięcią, zdolnych do analiz, zajmujących się badaniem natury. Merkurego uważano za pisarza i boga mądrości (Klibansky, Panofsky, Saxl 1990: 214; Schuster 1991: 379–380). Była to przeciwwaga dla wpływów astrologicznego Saturna, powodującego melancholię (Emmens 1971: 427). W ten sposób uczyniono aluzję do postawy, jaką mają się charakteryzować humaniści, oddani miłości do studiów *artes liberales*. Ich rolę w tryptyku spełniają portrety uczonych (*uomini illustri*) – wzór moralnych postaw (Marek 1993: 341–368). Pamiętajmy, że Wenus też łączono z Merkurym, inspirując się dziełem o siedmiu sztukach wyzwolonych Martianusa Capelli, tu część o *Weselu Filozofii z Merkurym* (Capella 1970–1977). Uskrzydłona figura św. Michała – Psychopomposa na tle podzielonego na pół krajobrazu może też być odczytana jako Merkury z kaduceuszem (znakiem równowagi). Zarys kaduceusza tworzą postacie otaczające św. Michała (patrz ilustracja 38.6) – przedstawione w formie linii przeciwstawnych: prawo- i lewoskrętnych. A zwrócona ku niemu *Venus pudica* szuka porady Merkurego⁴⁹.

Merkury/Hermes był w Italii patronem podróżujących kupców (Lempriere 1842: 364, 750–751). Dzieci planety Merkury to uzdolnieni intelektualiści, którzy zajmują się poszukiwaniem mądrości – filozofią. Humaniści XV wieku pragnęli ją postawić obok teologii, jako równie ważną. W tryptyku Memlinga ukazano, że przez miłość następuje przemiana człowieka i dostąpienie zbawienia. Jego pieczęcią jest heptagram zapisany w geometrycznej kompozycji tryptyku. Była to milcząca modlitwa o siedem darów Ducha Św. przedstawiona obrazem *Sigillum Dei*⁵⁰ – symbol życia i uzdrowienia duszy, połączenia miłości. Tak wyobrażono sobie wieczność i doskonałość duchową, ideał, o którym marzy człowiek (Rdz 28,12 i J 1,57). Kwintesencją pierścienia miłości łączącego Boga z duszą ludzką jest siedem barw tęczy.

⁴⁹ Ficino pisał, iż *Venus humanitas* (*Venus urania, Venus coelestis*) szuka porady Merkurego, a ten symbolizuje mądrości filozofii jako dobry doradca. W tym kontekście pozostałe dwie kobiety pierwszego planu ołtarza: siedząca na płycie kamiennej i przygnieciona kamieniem są swoistym rodzajem przeformatowanego sądu Parysa i tworzą grupę trzech gracji wokoło mężczyzny na szali wagi i św. Michała-Merkurego. Zauważmy, że trzy gracje we Florencji XV wieku miały konotacje matrymonialne, odnoszone do piękna i cnoty. Sąd Parysa był tematem *desco da parto* ok. 1430 (Musacchio 1999: 79, ilustracja 61) oraz *cassone* we Florencji już ok. roku 1450 (Musacchio 2008: 147, ilustracja 139), a i na północy Europy (Wind 1958: 39–55; Brown [red.] 2001: 130–132).

⁵⁰ *Sigillum Dei* był magicznym diagramem późnego średniowiecza, złożonym z dwóch okręgów, pentagramu i trzech heptagonów i oznaczał Boga. Znak ochronny przeciw złu. Stosowano go w planowaniu ważnych obrazów dewocyjnych w Italii od XIV wieku i w Niderlandach: *Duccio, Fredi, Cimabue, Fra Angelico, van der Weyden i Memling* (Haas 1947).

Uzdrowienie duszy następuje przez miłość. Na palec oblubienicy (duszy) nakładany jest pierścień miłości do Boga w obecności Merkurego – umiłowania mądrości (filozofia). Zatem miłość do Boga i do pogłębiania wiedzy w humanistycznym duchu wspierają się nawzajem tak samo, jak troska o bliźnich, zwłaszcza we Florencji pod patronatem rodziny de Medici⁵¹. Florentczycy, sportretowani w tryptyku kupcy i uczeni, propagują wolność chrześcijanina, przyjaźń, cnotę dzielności *virtù* (McEwen 2011). Żyjąc godnie i dbając o dobro publiczne, mają nadzieję na uratowanie duszy i nagrodę w niebie. Ten aspekt znajduje wyraz w tryptyku w postaci pomarańczowej lilii – znaku heraldycznego Florencji – umieszczonego przy schodach wiodących do raju. Tym samym sens ideowy ukwieconej łąki tryptyku wraz z portretowymi postaciami (*Fama et virtus*) nabiera historycznego znaczenia, odnosząc go do mieszkańców miasta nad Arno, rodu Medici i jego sprzymierzeńców (Copenhave 1994; Bredekamp 2009), których połączyła siła prawdziwej przyjaźni *amicizia*, dająca nadzieję na godne życie i zbawienie. Ówczesna wykształcona społeczność Florencji przywiązuje dużą wagę do takich wartości, jak dzielność i sprawiedliwe rozliczenie z życia w dniu ostatecznym⁵². W ten sposób dokonano nobilitacji mieszczańskiej elity przez dostrzeżenie siły tkwiącej w duchowym, chrześcijańsko tłumaczonym aspekcie *vir bonus*. Wszak finansisci – humaniści florency sądzili, że spirytualna wartość duszy jest rodzajem wolności, zmusza do samooceny i poprawy, pozwala osiągnąć szczęście⁵³ (Bredekamp 2009: 67).

Spis ilustracji

Ilustracja 38.1.a. Hans Memling (ok. 1430–1494), *Sąd Ostateczny*, 1467–1473, Gdańsk, Muzeum Narodowe. Część środkowa, fragment, kobieta z rysami twarzy Marii Baroncelli (Seiler 2007: ilustracja 10).

Ilustracja 38.1.b. Nicola Pisano, *Sąd Ostateczny*, ambona (tu odwrócona tyłem kobieta okryta tkaniną), Siena, katedra (Seiler 2007: ilustracja 12).

Ilustracja 38.2. Giovanni Pisano, *Venus pudica*, ambona, z prawej, w głębi rzeźba Herkulesa, Piza, katedra (fot. Beata Purc-Stępiak).

⁵¹ Tematem tym byli zainteresowani Cosimo i Piero de' Medici, a także Lorenzo de' Medici – np. *Commento de' miei sonetti*, zawierający 41 sonetów poświęconych damie serca, Fiorenzy i jej zwolennikom (Randolph 2002: 129–136).

⁵² Geneza jej tkwi w starożytnym pojęciu *uritus*, użytym przez Witruwiusza na określenie wiedzy i przebiegłości architekta, a opisanym ponownie przez Petrarę w *De viris illustribus* w znaczeniu publicznego, natomiast przez Albertiego w *Della Famiglia* złączonym z rodziną, przyjaciółmi i cnotą dzielności *virtù* dnia codziennego (McEwen 2011).

⁵³ Aluzję do tej prawdy ok. 1485 roku zlecił Lorenzo Medici ukryć S. Botticellemu w obrazie *Pallas Atena i centaur* (Florencja, Uffizi). Na sukni bogini mądrości personifikującej Florencję umieszczono godło pierścienia wyobrażając *virtù* miasta Florencji, tryumf cnoty.

- Ilustracja 38.3. Hans Memling (ok. 1430–1494), *Sąd Ostateczny*, 1467–1473, zastosowany system rotacji kwadratu (według Beaty Purc-Stępniaik, rys. Janina Antczak).
- Ilustracja 38.4. Astrologiczny schemat z manuskryptu Wenzela IV, Bohemia, ok. 1400, Bayerische Staatsbibliothek, Monachium, Clm. 826. fol. 3r. (*Making Renaissance art* 2006: 150).
- Ilustracja 38.5.a. Hans Memling, *Sąd Ostateczny*, z diagramem pięciu elementów nanieśionym według Antonia Filaretego, plan idealnego miasta Sforzinda, *Trattato d'architettura* (1461–1464), odpowiadający analizie koła, w odwołaniu do *Homo quadratus* Witruwiusza (według Beaty Purc-Stępniaik, rys. Janina Antczak).
- Ilustracja 38.5.b. Antonio Filarete, plan idealnego miasta Sforzinda, *Trattato d'architettura* (1461–1464), odpowiadający analizie koła, w odwołaniu do *Homo quadratus* Witruwiusza (*Making Renaissance art* 2006: 155).
- Ilustracja 38.6. *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga, wokoło św. Michała dwie spirale: prawo- i lewoskrętna (według Beaty Purc-Stępniaik, rys. Janina Antczak).
- Ilustracja 38.7.a. W stylu Antonia Pollaioula – lustro w kształcie pierścienia Medyceuszy, ok. 1470–1480, Londyn, National Gallery (Musacchio 2008: 167).
- Ilustracja 38.7.b. Leone Battista Alberti, Tempietto grobu Pańskiego kaplicy Rucellai przy kościele San Pancrazio we Florencji, 1467 (https://it.wikipedia.org/wiki/Tempietto_del_Santo_Sepolcro#/media/File:Cappella_del_santo_sepolcro,tempietto_00.JPG).
- Ilustracja 38.7.c. Giovanni di ser Giovanni, *Triumf Famy, desco da parto*, 1448–1449, Metropolitan Museum of Art. Herby rodzin Medici i Tornabuoni, a na rewersie Medycejski diamentowy pierścień z trzema piórami i dewizą *Semper* (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/436516>).
- Ilustracja 38.7.d. Wspornik sklepienia siedziby banku Medyceuszy, Bladelin Hof w Brugii (Vermeersch Valentin [red.] 1992: 192).
- Ilustracja 38.8. Kościół i klasztor w Badia Fiesolana pod wezwaniem św. Bartłomieja. Portal zakrystii wykonany przez Francesca di Simone Ferrucciego w latach 1461–1464 (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francesco_di_simone_ferrucci,_mostra_di_portale_della_badia_fiesolana,_1461-64_ca.jpg).
- Ilustracja 38.9. Motywy godła pierścienia Medyceuszy w tryptyku Hansa Memlinga *Sąd Ostateczny* (według Beaty Purc-Stępniaik, rys. Janina Antczak).
- Ilustracja 38.10. *Natura, Venus Juno i Pallas*, Le Livre des échecs amoureux, ok. 1470, Paryż, Bibliothèque Nationale, ms. Fr. 143 (Seznec 1961: 108, ilustracja 32).
- Ilustracja 38.11. Andrea Pisano, *Planeta Wenus (Dzieci Planety Wenus)*, 1337–1341, relief, katedra, Florencja (Hinz 1993: 204, ilustracja 6).
- Ilustracja 38.12. Pracownia Apollonia di Giovanni i Marca del Buono Giamberi, Cassone, ok. 1450, miejsce przechowywania nieznane (Musacchio 2008: 154, ilustracja 150.a i 150.b).
- Ilustracja 38.13. Baccio Baldini, *Kobieta z banderolą*: „amor vuol fe e dove fe nonne amor non puo”, ok. 1470, British Museum, Londyn (Musacchio 2008: 156, ilustracja 154).

Bibliografia

- Ainsworth Maryan Wynn, 1994, *Hans Memling as a draughtsman*, w: *Hans Memling. Essays*, red. Dirk De Vos, Dominique Marechal, Willy de Loup, Antwerp: Ludion, s. 78–89.
- Alberti Leone Battista, 2000, *Das Standbild. Die Malkunst. Grundlagen der Malerei*, red. Oscar Bätschmann i in., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (WBG).
- Ames-Lewis Francis, 1979, *Early Medicean devices*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, t. 42, s. 122–143.
- Ames-Lewis Francis, 1984, *The library and manuscripts of Piero di Cosimo de' Medici*, New York: Garland.
- Ars memorativa*, 1993, red. Jörg Jochen Berns, Tübingen: Herausgeber Wolfgang Neuber.
- Art and love in Renaissance Italy*, 2008, red. Andrea Bayer, New York: Metropolitan Museum of Art, New Haven – London: Yale University Press.
- Aurenhamme Hans H., 1997, *Paragone der Künste und Spiegel des Heils. Zu Lorenzo Lottos „Blutspendendem Erlöser in der Glorie”*, w: *Dichterin und Muse Michelangelos. Ausstellungskatalog*, red. Sylvia Ferino Pagden i in., Wien: Kunsthistorisches Museum, s. 296–302.
- Bagnoli Martina, 2009, *The syzygy at Anagini. Measuring the gap between concept and execution in medieval wall painting*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte”, 72, s. 313–328.
- Barriault Anne B., 2000, *Spalliera paintings of Renaissance Tuscany*, University Park Pa.: Pennsylvania State University Press.
- Beuys Barbara, 1995, *Florencja. Świat miasta – miasto świata*, tłum. Anna Danuta Tauszyńska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Białostocki Jan, 1966, *Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Białostocki Jan, 1969, *Nereidy w Kaplicy Zygmuntowskiej*, w: *Treści dzieła sztuki*, red. Magdalena Witwińska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 83–97.
- Białostocki Jan, 1970, „*Sąd Ostateczny*” Hansa Memlinga. *Spostrzeżenia i analizy w oparciu o badania technologiczne*, „Rocznik Historii Sztuki”, VIII, s. 7–45.
- Biedermann Hans, 1989, *Knaurs Lexikon der Symbole*, München: Droemer-Verlag.
- Boccaccio Giovanni, 1951, *Genealogia deorum gentilium libri*, t. 1–2, red. Vincenzo Romano, Roma–Bari: G. Laterza.
- Bode Wilhelm von, 1917, *Zwei Cassone-Tafeln aus dem Besitz des Piero de' Medici in der Sammlung Eduard Simon zu Berlin*, „Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz”, 2, nr 5/6 (Winter), s. 149–151.
- Bollmann Ulrike, 2001, *Wandlungen neuzeitlichen Wissens, historisch-systematische Analysen aus pädagogischer Sicht*, Würzburg: Königshausen & Neumann Verlag.
- Borchert Till-Holger, 2005, *Hans Memling. Portraits*, Stuttgart: Belser.
- Borchert Till Holgert, 2013, *Meesterwerk. Van Eyck tot Rubens in detail*, Tiel: Lannoo.
- Borchert Till-Holger (red.), 2014, *Memling. Rinascimento fiammingo*, Milano: Skira.
- Bredenkamp Horst, 2007, *Bilder bewegen. Von Kammer zum Endspiel*, Berlin: Klaus Wagenbach Verlag.
- Bredenkamp Horst, 2009, *Sandro Botticelli Primavera. Florenz als Garten der Venus*, Berlin: Klaus Wagenbach Verlag.

- Brown David Alan (red.), 2001, *Virtue and beauty. Leonardo's Ginevra de' Benci and Renaissance portraits of women*, Washington: National Gallery of Art.
- Bryce Derek, 1993, *Symbolika krzyży celtyckich*, tłum. Piotr Gręda, Kraków: Wydawnictwo Eureka.
- Bucher François, 1972, *Medieval architectural design methods*, „Gesta”, 11, 2, s. 37–51.
- Burkart Günter, 2000, *Zwischen Körper und Klasse. Zur Kulturbedeutung der Haare, w: Körper und Status. Zur Soziologie der Attraktivität*, red. Cornelia Koppetsch, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft.
- Burrow John Anthony, 1986, *The ages of man*, Oxford: Clarendon.
- Calvesi Maurizio, 1987, *Lo specchio simbolo del simbolo*, w: *Lo specchio e il doppio. Dallo stagno di Narciso allo schermo televisivo*, red. Giulio Macchi, Maria Vitale, Milano: Fabri.
- Capella Martianus, 1970–1977, *Martianus Capella and the seven liberal arts*, t. 1: *The quadrivium*, t. 2: *The marriage of Philology and Mercury*, tłum. William H. Stahl, Richard Johnson, Evan L. Bruge, New York: Columbia University Press.
- Catullus Gaius Valerius, 1995, *Gaius Valerius Catullus, Poems 61–68*, red. John Godwin, Warminster: Aris & Phillips.
- Clark Kenneth, 1955, *Transformations of Nereids in the Renaissance*, „Burlington Magazine”, 97, s. 214–217.
- Cohen Simona, 2002, *The birds and animals of Carpaccio's „Milles Christianus”*, „Gazette des Beaux-Arts”, 6, t. CXXXIX: 1597, 144, s. 225–250.
- Conti Alessandro 1981, *La miniatura bolognese. Scuole e botteghe 1270–1340*, Bologna: Alfa.
- Copenhave Brian P., 1994, *Lorenzo de' Medici, Marsilio Ficino and the domesticated Hermes*, w: *Lorenzo il Magnifico e il suo Mondo*, red. Gian Carlo Garfagnini, Firenze: Leo S. Olschki.
- Cullman Oscar, 1962, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung von den Toten?*, tłum. Felix Christ, Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- D'Ancona Paolo, 1914, *La Miniatura Fiorentina (secoli XI–XVI)*, t. 1–2, Firenze: Leo S. Olschki.
- Demisch Heinz, 1984, *Erhobene Hände. Geschichte einer Gebärde in der bildenden Kunst*, Stuttgart: Urachhaus.
- De Vos Dirk, 1994a, *Hans Memling. Essays*, red. Dirk De Vos, Dominique Marechal, Willy de Loup, Antwerp: Ludion.
- De Vos Dirk, 1994b, *Hans Memling. Das Gesamtwerk*, Brugge–Stuttgart–Zürich: Mercatorfonds Paribas & Ludion Press / Belser.
- De Vos Dirk, 1994c, *Catalogus Hans Memling*, Brugge: Mercatorfonds Paribas & Ludion Press / Belser.
- Dixon Laurinda, 2003, *Bosch (Art and ideas)*, London: Phaidon.
- Dobrzeńiecki Tadeusz, 1981, „*Haec Porta Domini: Iusti intrabunt in eam*”. Przyczynek do ikonografii Sądu Ostatecznego Hansa Memlinga, w: *Ars Auro Prior. Studia Ioanni Białostocki Sexagenario Dicta*, red. Juliusz A. Chrościcki i in., Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 187–192.
- Drost Willi, 1941, *Das jüngste Gericht des Hans Memling in der Marienkirche in Danzig*, Wien: Anton Schroll & Co.

- Duerr Hans Peter, 1988, *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, in: *Nacktheit und Scham*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Eco Umberto, 1988, *The aesthetics of Thomas Aquinas*, Cambridge: Harvard University Press
- Elias Norbert, 1994, *The civilizing process*, Oxford: Oxford University Press.
- Emmens Jan Ameling, 1971, *Born under Saturn*, „Art Bulletin”, LIII, s. 427–428.
- Faries Molly, 1997, *The underdrawing of Memling's Last Judgment altarpiece in Gdańsk*, w: *Memling studies. Proceedings of the International Colloquium (Bruges, 10–12 November 1994)*, red. Hélène Verougstraete i in., Leuven: Peeters, s. 243–259.
- Ferino-Pagden Sylvia, 1997, *Vittoria Colonna: Dichterin und Muse Michelangelos*, Kunsthistorisches Museum Wien, Milano: Skira.
- Ficino Marsilio, 1914, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl* (Philosophische Bibliothek 154, VIII), Leipzig: Herm F.
- Ficino Marsilio, 2000, *Commentary on Plato's Symposium on love*, red. Jayne Sears, Spring Publications.
- Ficino Marsilio, 2014, *Über die Liebe oder Platons Gastmahl*, red. Paul Richard Blum, Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Flik Józef, Olszewska-Świetlik Justyna, 2005, *Tryptyk Sąd Ostateczny Hansa Memlinga z Muzeum Narodowego w Gdańsku. Technologia i technika malarska*, Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Friedman John. B., 1977, *L'iconographie de Venus et de son miroir à la fin du Moyen âge*, w: *L'erotisme au moyen âge. Études présentées au troisième colloque de l'Institut d'Études médiévales*, red. Bruno Roy, Montreal: Université de Montréal, s. 51–82.
- Fulgentius the Mythographer, 1971, *The mythologies etc.*, tłum. Leslie George Whitbread, Columbus: Ohio State University Press.
- Fumagalli Edoardo, 2000, *Amore e Psiche in centri padani. A proposito del volgarizzamento di Boiardo*, „Fontes”, III, 5–6, s. 73–82.
- Gaus Joachim, 1995, *Die Lichtsymbolik in der mittelalterlichen Kunst*, „Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung“, Neue Folge, t. 12: *Licht und Paradies*, red. Peter Gerlitz, Frankfurt am Main – Berlin – New York – Paris – Wien: Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaft, s. 107–118.
- Gelli Jacopo, 1976, *Divise, motti e imprese di famiglie e personaggi italiani*, Milano: Istituto Editoriale Cisalpino-Goliardica.
- Ghyka Matila C., 2001, *Złota liczba. Rytuały i rytmy pitagorejskie w rozwoju cywilizacji zachodniej*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych „Universitas”.
- Gibson Walter, 2008, *The once and future judgments. Two enigmatic miniatures in the Salting Hours*, „Acta Historiae Artium”, 44, s. 161–170.
- Girolami Cheney Liana, 2014, *Giorgio Vasari's portrait of Lorenzo the Magnificent. A Ciceronian symbol of virtue and a Machiavellian princely conceit*, „Iconocrazia”, 4 gemnaio 2014, on-line: <http://www.iconocrazia.it/old/archivio/00/02b.html> (dostęp: kwiecień 2016).
- Gnocchi Lorenzo, 1988, *Le perferenze artistichi di Piero di Cosimo de' Medici*, „Artibus et Historiae”, 18, IX, s. 41–78.
- Greshake Gisbert, 1975, *Naheerwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg: Herder Verlag.

- Guillaume Jean, 1981, *Hic terminus haeret. Du Terme d'Erasmus à la devise de Claude Gouffier; la fortune d'un emblème à la Renaissance*, „Journal of the Warburg and Courtauld Institutes”, t. 44, s. 186–190.
- Haas Karel H. de, 1947, *Hepta-angles present in old religious art*, Rotterdam: nakładem autora.
- Hammer-Tugendhat Daniela, 1987, *Venus und Luxuria. Zum Verhältnis von Kunst und Ideologie im Hochmittelalter*, w: *Frauen, Bilder, Männer, Mythen. Kunsthistorische Beiträge*, red. Ilsebill Barta i in., Berlin: Dietrich Reimer Verlag, s. 13–34.
- Hauser Andreas, 2000, *Andrea Mantegnas Parnass. Ein Programmbild orphischen Künstlerturns*, „Panthéon”, LVIII, s. 23–43.
- Helke Gabriele, 2002/2003, *Lorenzo Lottos Spiegel im Dienst von Paragone und Religion*, „Jahrbuch des Kunsthistorischen Museums Wien”, t. 4/5, s. 77–119.
- Henning Andreas, Weber Georg J. M., 1998, *Der himmelnde Blick. Zur Geschichte eines Bildmotivs von Raffael bis Rotari*, Katalog wystawy Staatliche Kunstsammlungen Dresden Gemäldegalerie Alte Meister, 3. November 1998 – 10. Januar 1999, Dresden: Edition Imorde.
- Himmelman Nikolaus, 1985, *Ideale Nacktheit*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Hinz Bertold, 1993, *Nackt/Akt – Dürer und der „Prozeß der Zivilisation”*, „Städel Jahrbuch”, 14, s. 199–230.
- Horstmann Sabine, 2004, *Das Epithalamium in der lateinischen Literatur des Spätantike* (Beiträge zur Altertumskunde 197), München: Saur.
- Horstmanshoff Herman F. J., Stol Marten (red.), 2004, *Magic and rationality in ancient near eastern and Graeco-Roman medicine*, Leiden–Boston: Brill.
- Hoto Heinrich Gustav, 1843, *Geschichte der deutschen und niederländischen Malerei*, t. 2, Berlin: Simion Verlag.
- Irmscher Günter, 1999, *Amor und Eternitas. Das Trionfi-Lavabo Christoph Jamnitzers für Kaiser Rudolf II*, w: *Schriften des Kunsthistorischen Museums*, red. Wilfried Seipel, t. 4, Wien: Kunsthistorisches Museum.
- James Jamie, 1996, *Muzyka sfer. O muzyce, nauce i naturalnym porządku wszechświata*, tłum. Mieczysław Godyń, Kraków: Społeczny Instytut Wydawniczy „Znak”.
- Jezler Peter (red.), 1994, *Himmel, Hölle, Fegefeuer. Das Jenseits im Mittelalter*, Katalog wystawy, Köln, Josef-Haubrich-Kunsthalle (21.06.–28.08.1994), w oprac. Petera Jezlera, Zürich: Verlag Libro, Neue Zürcher Zeitung.
- Kalinowski Lech, 1989, *Speculum artis. Treści dzieła sztuki średniowiecza i renesansu*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kalinowski Lech, 1999–2000, *Salomon i Mądrość. Uwagi o ikonografii stworzenia świata w Antiquitates Judaicae Józefa Flawiusza w Musée Condé w Chantilly*, „Folia Historiae Artium”, t. 5–6, s. 43–58.
- Kanior OSB Marian, 1993, *Historia Monastycyzmu Chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków: Polskie Towarzystwo Teologiczne, Wydawnictwo UNUM.
- Kemperdick Stephan, Sander Jan (red.), 2008, *Der Meister von Flémalle und Rogier van der Weyden*, katalog wystawy Städel Museum, Frankfurt am Main 21.11.2008–22.2. 2009; Gemäldegalerie, Staatliche Museen zu Berlin, Kulturforum Potsdamer Platz 20.3.–21.6.2009, Berlin: Hatje Cantz Verlag.
- Kent Dale, 2000, *Cosimo de' Medici and the Florentine Renaissance. The patron's oeuvre*, New Haven – London: Yale University Press.

- King Catherine E., 2007, *Representing Renaissance art, c. 1500 – c. 1600*, New York: Metropolitan Museum of Art.
- Klein Pater K., 2006, *Eine Bildmetapher des Sieges Christi über den Satan: Michael und der Drache im Beatus-Kodex aus Las Huelgas*, „Ikonothea”, 19, s. 81–92.
- Klibansky Raymond, Panofsky Erwin, Saxl Fritz, 1990, *Saturn und Melancholie. Studien zur Geschichte der Naturphilosophie und Medizin, der Religion und der Kunst*, tłum. Christa Buschendorf, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kobieliński Stanisław, 2002a, *Instrumentarium Boga jako najwyższego muzyka (starożytność i średniowiecze)*, w: Stanisław Kobieliński, *Dzieło sztuki. Dzieło wiary*, Ząbki: „Apostolicum” Wydawnictwo Księży Pallottynów, s. 282–303
- Kobieliński Stanisław, 2002b, *Symboliczna sztuka średniowiecza jako narzędzie prezentacji rzeczywistości niewidzialnej*, w: Stanisław Kobieliński, *Dzieło sztuki. Dzieło wiary*, Ząbki: „Apostolicum” Wydawnictwo Księży Pallottynów, s. 209–215.
- Kobieliński Stanisław, 2011, *Krzyż Chrystusa. Od znaku do symbolu, od figury do metafory*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Kobieliński Stanisław, 2013, *Węzły w sztuce średniowiecza i ich znaczenie*, w: *Fidex ex Visus. U drzwi twoich*, red. Ryszard Knapieński, Aneta Kramiszewska, Lublin: Wydawnictwo Werset, s. 219–236.
- Koch Herbert, 1951, *Vom Nachleben des Vitruv* (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft 1), Baden-Baden: Verlag für Kunst und Wissenschaft.
- Kohl Jeanette, 2014, *Sublime love. The bust of Platonic youth*, w: *Renaissance love. Eros, passion, and friendship in Italian art around 1500*, red. Jeanette Kohl, Marianne Koos, Adrian W. B. Randolph, München–Berlin: Deutscher Kunstverlag, s. 133–148.
- Kohlhaussen Heinrich, 1942, *Die Minne in der deutschen Kunst des Mittelalters*, „Die Zeitschrift des deutschen Vereins für Kunstwissenschaft”, IX, s. 145–72.
- Kopaliński Władysław, 1975, *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Krassowski Witold, 1976, *O kilku kompozycjach opartych na odwzorowaniu podziałów sfery niebieskiej*, w: *Renesans. Sztuka i ideologia*, red. Tadeusz Stefan Jaroszewski, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, s. 388–399.
- Krause Arnulf, 2005, *Die Geschichte der Germanen*, Frankfurt – New York: Campus Verlag.
- La Maffia Claudia, 1999, *Firenze e l'allegoria dell'eloquenza. Una nuova interpretazione della Primavera di Botticelli*, „Storia dell'Arte”, 97, s. 249–293.
- Lane Barbara G., 2009, *Hans Memling. Master painter in fifteenth-century Bruges*, London: Harvey Miller.
- Lempriere John, 1842, *Bibliotheca classica or Classical dictionary*, red. Edmund Henry Barker, London: T. Allman, s. 750–751.
- Lexikon der Christlichen Ikonographie*, 1994, red. Engelbert Kirschbaum, Wolfgang Braunfels, Günter Bandmann, Johannes Kollwitz i in., t. 1–8, Rom–Freiburg–Basel–Wien: Herder Verlag.
- Liebenwein Wolfgang, 1993, *Die 'Privatisierung' des Wunders. Piero de' Medici in SS. Annunziata und San Minantio*, w: *Piero de' Medici „il Gottoso” (1416–1469). Kunst im Dienste der Mediceer. Art in the Service of the Medici*, red. Andreas Beyer, Bruce Boucher, Berlin: Akademie Verlag, s. 251–290.

- Lüdemann Peter, 2008, *Virtus und Voluptas. Beobachtungen zur Ikonographie weiblicher Aktfiguren in venezianischer Malerei des frühen Cinquecento* (Schriftenreihe des deutschen Studienzentrums in Venedig Centro Tedesco di Studi Veneziani, t. 1), Berlin: Akademie Verlag.
- Lucius Apuleius, 1999, *Metamorfozy albo Złoty osioł. Apologia, czyli w obronie własnej księżki o magii*, tłum. Edwin Jędrkiewicz, Wrocław: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Marek Michaela, 1993, „Virtus” und „fama”. Zur Stilproblematik der Portraitbüsten, w: *Piero de' Medici „il Gottoso” (1416–1469). Kunst im Dienste der Mediceer. Art in the Service of the Medici*, red. Andreas Beyer, Bruce Boucher, Berlin: Akademie Verlag, s. 341–368.
- Marx Barbara, 1997, *Über die Imagination in der Renaissance*, w: *Saeculum tamquam aureum. Internationales Symposium zur italienischen Renaissance des 14–16. Jahrhunderts*, red. Ute Ecker, Clemens Zintzen, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag, s. 261–279.
- Massing Jean-Michel, 1993, *From manuscript to engravings*, w: *Ars Memorativa. Zur kulturgeschichtlichen Bedeutung der Gedächtniskunst 1400–1750*, red. Jörg Jochen Berns, Wolfgang Neuber, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, s. 101–115.
- McEwen Indra Kagis, 2011, *Virtu-vious. Roman architecture, Renaissance virtue*, „Cahiers des études Anciennes”, t. XLVIII: *Vitruve*, s. 255–282 (<https://journals.openedition.org/etudesanciennes/334> dostęp 24.11.2017).
- McFarlane Kenneth B., 1971, *Hans Memling*, red. Edgar Wind, G.L. Harriss, Oxford: Oxford University Press.
- Mertens Veronika, 1994, *Die drei Grazien. Studien zu einem Bildmotiv in der Kunst der Neuzeit*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz Verlag.
- Michalski Sergiusz, 2010, *Venus als Semiramis: eine neue Interpretation der Mittelfigur in Botticellis Primavera*, w: *Ikonographie. Neue Wege der Forschung*, red. Sabine Poeschel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft Verlag (WBG), s. 224–232.
- Miziołek Jerzy, 2013, *Historia Psyche i Primavera Sandra Botticellego. O obrazach z kolekcji Karola Lanckorońskiego w Galerii Berlińskiej i zbiorach Abegg Stiftung*, „Rocznik Historii Sztuki”, t. XXVIII, s. 48–80.
- Możejko Beata, 2011, „Peter von Danzig”, *Dzieje wielkiej karaweli 1462–1475*, Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.
- Musacchio Jacqueline Marie, 1999, *The art and ritual of childbirth in Renaissance Italy*, New Haven – London: Yale University Press.
- Musacchio Jacqueline Marie, 2008, *Art, marriage and family in Florentine Renaissance palace*, London: Yale University Press.
- Neumer-Pfau Wiltrud, 1982, *Studien zur Ikonographie und gesellschaftlichen Funktion hellenistischer Aphrodite-Statuen*, Bonn: Habelt (Reihe klassische Archäologie, 18).
- Nogieć-Czepielowa Ewa, 1974, *Pozostałości dekoracji rzeźbiarskiej I Katedry wawelskiej*, „Folia Historiae Artium”, t. X, s. 5–36.
- Nuttall Paula, 1995, *Memling's Last Judgment, Angelo Tani and the Florentine colony at Bruges*, w: *Polish and English responses to French art and architecture*, red. Francis Ames-Lewis, London: Yale University Press, s. 155–165.
- Nützmänn Hannelore, 1998, *Verschüsselt in Details. Hochzeitbilder für Lorenzo de' Medici*, „Jahrbuch Preussischer Kulturbesitz”, 34, s. 223–235.

- Nützmann Hannelore, 2000, *Alltag und Feste. Florentinische Cassone- und Spalliermalerei aus der Zeit Botticellis*, Berlin: Gemäldegalerie, Verlag Staatlichen Museen zu Berlin.
- Panofsky Erwin, 1930, *Herkules am Scheidewege und andere antike Bildstoffe in der neueren Kunst*, „Studien der Bibliothek Warburg”, 18, Leipzig–Berlin: BG Teubner.
- Panofsky Erwin, 1969, *Renaissance and Renascences in Western art*, New York: Harper & Row.
- Panofsky Erwin, Saxl Fritz, 1933, *Classical mythology in medieval art*, „Metropolitan Museum Studies”, t. 4, s. 228–280.
- Paoletti John T., 1992, *Fraternal piety and family power. The artistic patronage of Cosimo and Lorenzo de' Medici*, w: *Cosimo „il Vecchio” de' Medici, 1389–1464*, red. Francis Ames-Lewis, Oxford: Clarendon Press, s. 195–219.
- Paoletti Johan T., 1993, „...ha fatto Piero con volontà del padre...” *Piero de' Medici and Corporate Commissions of Art*, w: *Piero de' Medici „il Gottoso” (1416–1469). Kunst im Dienste der Mediceer. Art in the Service of the Medici*, red. Andreas Beyer, Bruce Boucher, Berlin: Akademie Verlag, s. 221–235.
- Platon, 1951, *Timajos, Kritias*, tłum. Władysław Witwicki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Poprzęcka Maria, 2009, *Inne Obrazy. Oko, widzenie, sztuka. Od Albertiego do Duchampa*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Purc-Stępnia Beata, 2005, *Kula jako symbol vanitas*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Purc-Stępnia Beata, 2012, *Sąd Ostateczny Hansa Memlinga. Między uczoną teologią a pobożną filozofią*, t. 1: *Idea zwierciadła w malarstwie europejskim XV–XVI wieku*, Kraków: Collegium Columbinum. Biblioteka Tradycji.
- Purc-Stępnia Beata, 2013, *Brama Raju w tryptyku Sąd Ostateczny Hansa Memlinga*, w: *Fides ex visu III. U drzwi Twoich*, red. Ryszard Knapiński, Aneta Kramiszewska, Lublin: Wydawnictwo Werset, s. 121–150.
- Purc-Stępnia Beata, 2016, *Troska o zabezpieczenie duszy w ołtarzu Sąd Ostateczny Hansa Memlinga*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 2: *Świat oczyma duszy*, red. Magdalena Kapeliś, Ewa Maślowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 157–177.
- Purc-Stępnia Beata (red.), 2016, *Grzech. Obrazy grzechu w sztuce europejskiej od XV do pocz. XX wieku. Eseje i noty*, katalog wystawy 7.11.2015 – 31.01.2016 Muzeum Narodowe w Gdańsku, red. Beata Purc-Stępnia, Gdańsk: Muzeum Narodowe w Gdańsku.
- Purc-Stępnia Beata, 2017, *Portraits in Hans Memling's Last Judgement, or how Prudence and Fame were portrayed. A contribution to the research on the history of the portrait and its commemorative role in 15th century European art*, „Brukenthal Acta Musei”, XII 2, Sibiu/Hermannstadt, s. 355–401.
- Randolph Adrian W. B., 2002, *Engaging symbols. Gender, politics and public art in fifteenth-century Florence*, New Haven – London: Yale University Press.
- Rohlmann Michael, 1991, *Im Sturm der Wogen und Geschäfte. Die Florentiner Auftraggeber von Hans Memlings Danziger „Weltgericht”*, „Frankfurter Allgemeine Zeitung”, 6 July 1991.
- Rohlmann Michael, 1996, *Botticellis „Primavera”. Zu Anlaß, Adressat und Funktion von mytologischen Gemälden im Florentiner Quattrocento*, „Artibus et historiae”, 17, 33, s. 97–132.

- Rohlmann Michael, 2010, *Botticellis „Primavera“*. Zu Anlaß, Aderessat und Funktion von mytologischen Gemälden im Florentiner Quattrocento, w: *Ikonographie. Neue Wege der Forschung*, red. Sabine Poeschel, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 200–223.
- Roob Alexander, 2006, *Das Hermetische Museum. Alchemie und Mystik*, Köln: Taschen Verlag.
- Roover Raymond de, 1999, *The rise and decline of the Medici Bank, 1397–1494*, Washington: Beard Books.
- Rowland Ingrid D., 2008, *From Heaven to Arcadia. The sacred and the profane in the Renaissance*, New York: New York Review Books.
- Rubin Patricia, Wright Alison, 1999, *Renaissance Florence. The art of the 1470s*, London: National Gallery Publications.
- Rudolph Enno, 1998, *Die Renaissance und die Entdeckung des Individuums in der Kunst. Die Renaissance als erste Aufklärung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Rumpf Andreas, 1939, *Die Meerwesen auf den antiken Sarkophagreliefs*, w: *Die antiken Sarkophagreliefs*, t. V, Berlin–Roma: L' Erma di Bretschneider (reprint 1969).
- Scarisbrick Diana, Henig Martin, 2003, *Finger rings. From ancient to modern*, Oxford: Oxford Ashmolean Museum.
- Schaller Andrea, 2006, *Der Erzengel Michael im frühen Mittelalter. Ikonographie und Verehrung eines Heiligen ohne Vita*, Bern: Peter Lang Verlag.
- Scheel Johanna, 2014, *Das altniederländische Stifterbild. Emotionsstrategien des Sehens und der Selbsterkenntnis*, Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Scheuermann-Peilicke Michael, 2000, *Licht und Liebe. Lichtmetapher und Metaphysik bei Marsilio Ficino* (Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie, t. 57), Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag.
- Schoot Albert van der, 2016, *Die Geschichte des Goldenen Schnitts*, Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog Verlag.
- Schuster Peter Klaus, 1991, *Melencolia I. Dürers Denkbild*, t. 1–2, Berlin: Gebr. Mann Verlag.
- Schweikart Gunter, 1993, *Piero de' Medici, Alberti und Filarete*, w: *Piero de' Medici „il Gottoso“ (1416–1469). Kunst im Dienste der Mediceer. Art in the service of the Medici*, red. Andreas Beyer, Bruce Boucher, Berlin: Akademie Verlag.
- Seidel Max, 1975, *Studien zur Antikenrezeption Nicola Pisanos*, „Mitteilungen Kunsthistorisches Institut Florenz“, 19, s. 307–392.
- Seiler Peter, 2007, *Schönheit und Scham, sinnliches Temperament und moralische Temperantia. Überlegungen zu einigen Antikenadaptionen in der spätmittelalterlichen Bildhauerei Italiens*, „Zeitschrift für Kunstgeschichte“, 70, s. 473–512.
- Seznec Jean, 1961, *The survival of the pagan gods. The mythological tradition and its place in Renaissance humanism and art*, New York: Harper Torchbook.
- Shelby Lon R. (red.), 1977, *Gothic design techniques. The fifteenth-century desing booklets of Mathes Roriczer and Hanns Schmuttermayer*, Carbondael: Southern Illinois University Press.
- Swieżawski Stefan, 1983, *Dzieje filozofii europejskiej w XV w.*, t. 2: Wiedza, t. 6: Człowiek (Collectanea Theologica), Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Szmelter Iwona, Cartechini Laura, Romani Aldo, Pezzati Luca, 2014, *Multi-criterial studies of the masterpiece The Last Judgement, attributed to Hans Memling at the National*

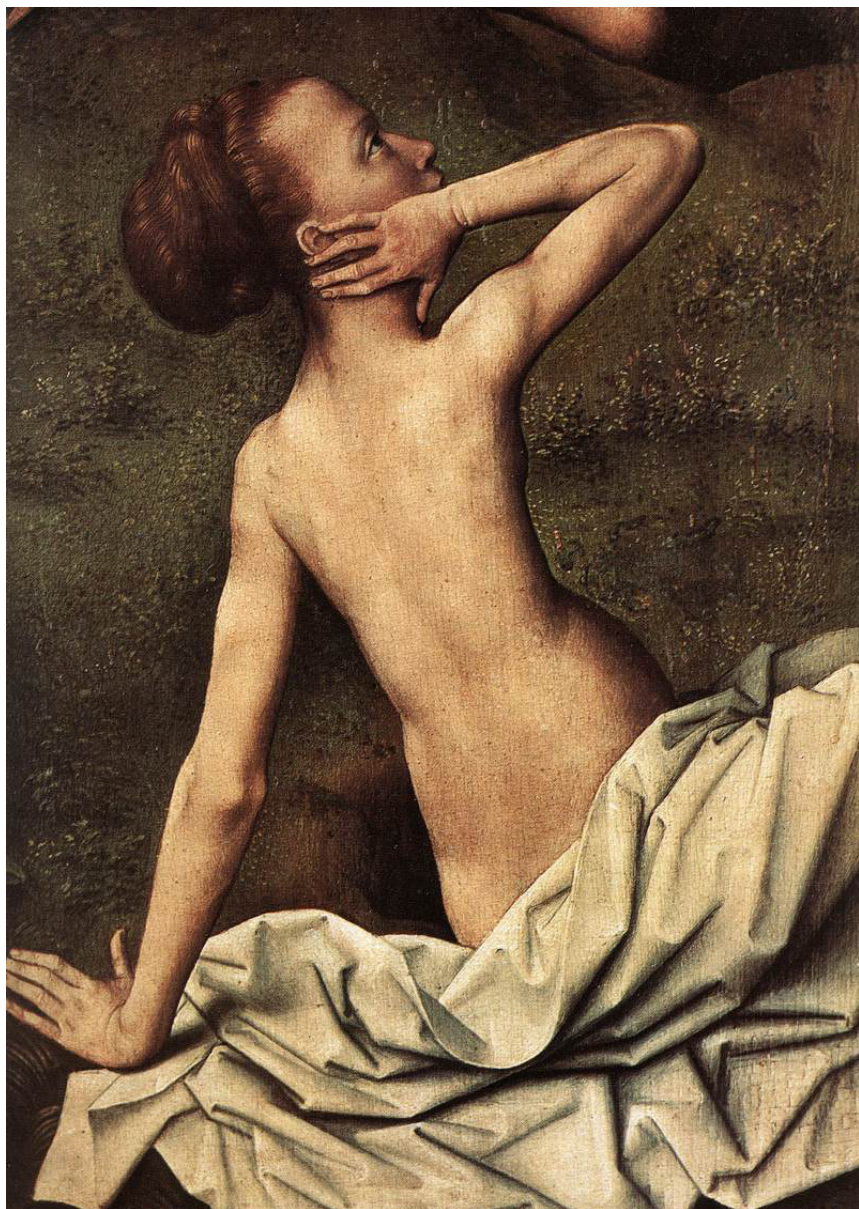
- Museum of Gdańsk (2010–2013), w: *Science and art. The painted surface*, red. Antonio Sgamellotti, Bruno Giovani Brunetti, Constanza Milian, Cambridge: The Royal Society of Chemistry, s. 230–251; [www.rsc.org](http://mng.gda.pl/wp-content/uploads/2014/08/Multicriterial-Studies-of-the-The-Last-Judgement_at-the-NM.pdf) (także: http://mng.gda.pl/wp-content/uploads/2014/08/Multicriterial-Studies-of-the-The-Last-Judgement_at-the-NM.pdf – dostęp: 20.09.2015).
- Św. Tomasz z Akwinu, 1984: *Dzieła wybrane*, tłum i oprac. Jacek Salij OP, Poznań: Wydawnictwo Polskiej Prowincji Dominikanów „W drodze”.
- Trauman-Steinitz Kate, 1951, *A pageant of proportion in illustrated books of the 15th and 16th century in the Elmer Belt Library of Viniciania*, „Centaurius”, I, s. 309–333.
- Veratelli Federica, 2014, *I tratti del potere. I clienti italiani di Hans Memling*, w: *Memling Rinascimento fiammingo*, red. Till-Holger Borchert, Milano: Skira, s. 53–65.
- Vermeersch Valentin (red.), 1992, *Brugge en Europa*, Antwerpen: Mercatorfonds.
- Volmert Miriam, 2013, *Memorie, gedachtenis, geheugen. Kunsttheoretische, historiografische und künstlerische memoria-Konzepte in den Niederlanden der Frühen Neuzeit*, w: *Ad Fontes! Niederländische Kunst des 17. Jahrhunderts in Quellen*, red. Claudia Fritzsche, Karin Leonhard, Gregor J. M. Weber, Petersberg: Michael Imhof.
- Wallis Mieczysław, 1983, *Sztuki i znaki*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Watson Paul F., 1979, *The garden of love in Tuscan art of the early Renaissance*, London: Art Alliance Press.
- Weissenrieder Annette, 2005, *Der Blick in den Spiegel. II Kor 3,18 vor dem Hintergrund antiker Spiegeltheorien und ikonographischer Abbildungen*, w: *Picturing the New Testament. Studies in ancient visual images* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2, 193), red. Annette Weissenrieder, Friederike Wendt, Tübingen: Germany Mohr Siebeck, s. 313–343.
- Weitzmann Kurt, Galavaris George, 1990, *The Monastery of Saint Catherine at Mount Sinai. The illuminated Greek manuscripts*, t. 1, Princeton: Princeton University Press.
- Wieczorek Bartosz, 2004–2005, *Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy*, „Studia Warmińskie”, XLI, s. 153–178.
- Wiercinski Dorothea, 1964, *Minne*, „Niederdeutsche Studien”, 11.
- Wind Edgar, 1958, *Pagan mysteries in the Renaissance*, London: Faber and Faber.
- Wind Edgar, 1968, *The medal of Pico della Mirandola*, w: *Edgar Wind, Pagan mysteries in the Renaissance*, New York: W.W. Norton & Co.
- Wind Edgard, 1999, *Misteri pagani nel Rinascimento*, wyd. 4, Mailand: Adelphi.
- Wittkower Rudolf, 1984, *Alegorie und der Wandel der Symbole in der Antike und Renaissance*, Köln: DuMont.
- Woods Kim W. (red.), 2006, *Making Renaissance art*, t. 1, New Haven – London: Yale University Press.
- Woźniński Andrzej, 2011, *W świetle gwiazd. Sztuka i astrologia w Gdańsku*, Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Yates Frances A., 1977, *Sztuka pamięci*, tłum. Witold Radwański, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Zöllner Frank, 1997, *Zu den Quellen und zur Ikonographie von Sandro Botticellis „Primavera”*, „Wiener Jahrbuch für Kunstgeschichte”, 50, s. 131–157.
- Zöllner Frank, 1998, *Botticelli. Toskanischer Frühling*, München – New York: Prestel Verlag.
- Zuffi Stefano (red.), 2000, *Martwa natura. Historia, arcydzieła, interpretacje*, tłum. Katarzyna Wanago, Warszawa: Wydawnictwo Arkady.

The value of the soul in the other world: The marriage of the soul with God in *The Last Judgment* triptych by Hans Memling

Summary

This chapter analyses the figure of a woman covered with cloth which appears in the foreground of the central panel of *The Last Judgment* triptych by Hans Memling. Her role and place in the composition of the altar are special, for the woman is a symbol of purity and willingness to get to know the human soul, the most precious part of the human person, open to the power of the Creator's love. This motif has not been studied in the triptych before; it seems connected to the iconography of marriage in the Italian painting of the fifteenth century, which made references to antique models. The use of that motif in fifteenth-century Netherlandish painting proves that the message of the altar was influenced by the Italian patron. This makes it an interesting case for cultural studies, all the more so that the central motif of the triptych is the marriage of the soul with God. The religious allegoresis makes use of the elements of wedding ceremony symbolism popular in the culture of Florence, including the motif of marriage knot (*nodus Herculeus*), to stress the connection between the human soul and God, and the Creator's love to His creation. The use of "love knot" as a symbol of the Holy Cross and Christ's victory over Satan goes back to early medieval art. According to this message, people should strive to overcome sin in the temporal life by spiritual self-perfection, overcoming their weaknesses and approaching earthly matters in such a way that would enable them to participate in God's wisdom and justice. One should love oneself and others and make right choices in order to find good, truth and beauty, with which one will become united after death. Man's soul will find happiness and internal peace; in the Christian sense, it will reach Paradise. The problem is to see this connection – this knot of love – and to know how to direct one's own life (both earthly and spiritual matters) in order to adjust the rhythm of the soul to the rhythm of the world created by God, and to gain salvation.

Keywords: soul, marriage of the soul, the motif of *nodus Herculeus*, the Last Judgment, iconography, fifteenth-century Netherlandish painting.



Ilustracja 38.1.a. Hans Memling (ok. 1430–1494), *Sąd Ostateczny*, 1467–1473, Gdańsk, Muzeum Narodowe. Część środkowa, fragment, kobieta z rysami twarzy Marii Baroncelli (Seiler 2007: ilustracja 10)



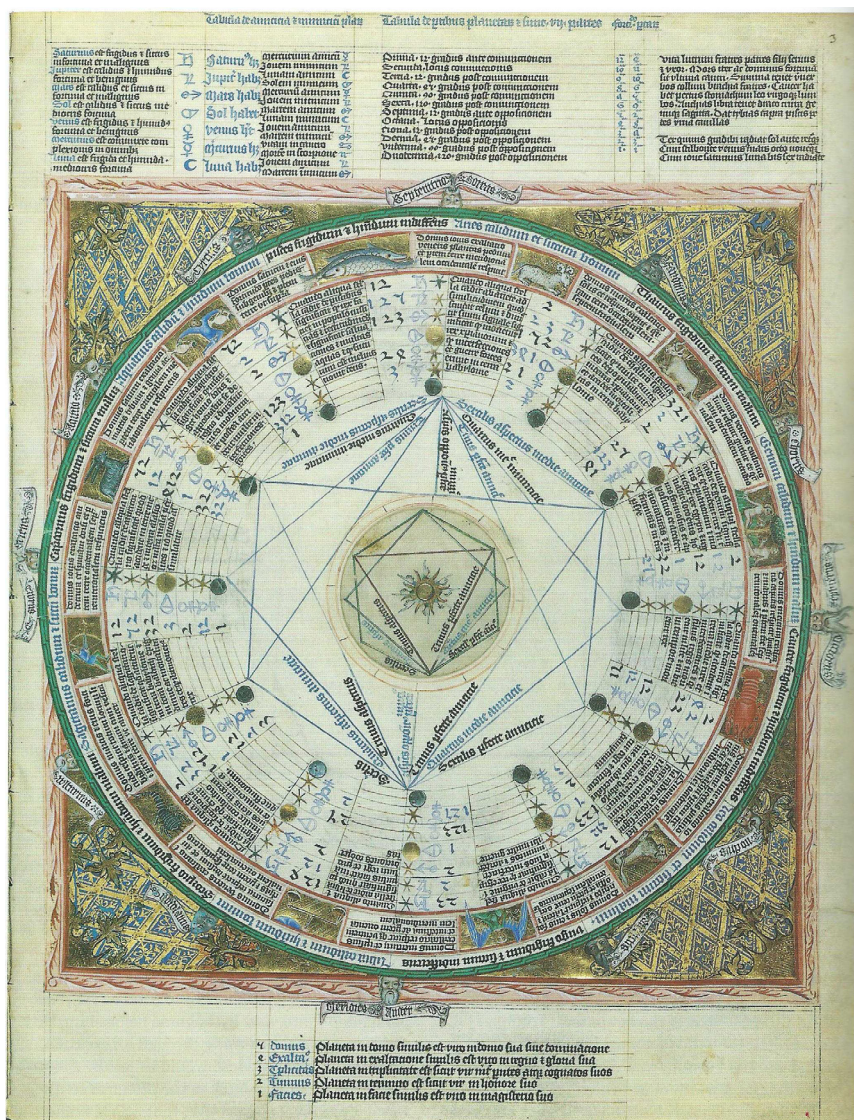
Ilustracja 38.1.b. Nicola Pisano, *Sąd Ostateczny*, ambona (tu odwrócona tyłem kobieta okryta tkaniną), Siena, katedra (Seiler 2007: ilustracja 12)



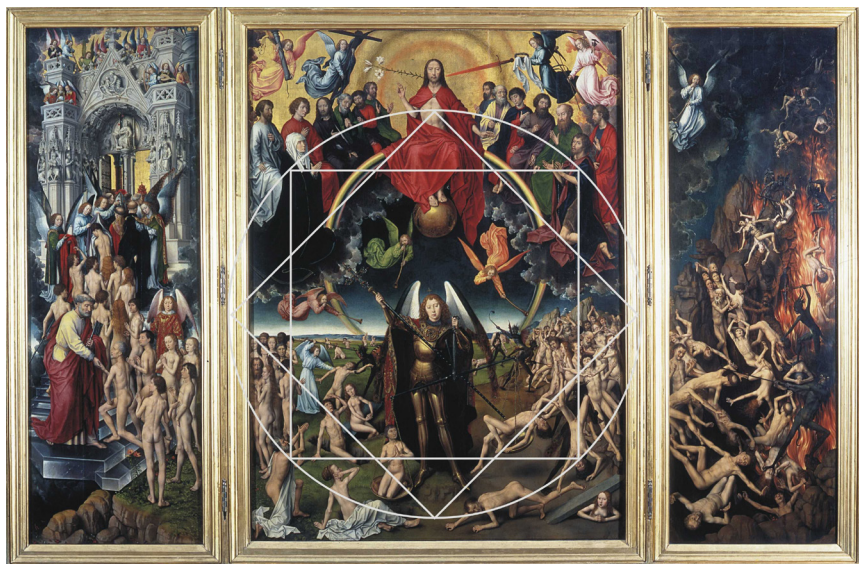
Ilustracja 38.2. Giovanni Pisano, *Venus pudica*, ambona, z prawej, w głębi rzeźba Herkulesa, Piza, katedra (fot. Beata Purc-Stępnia)



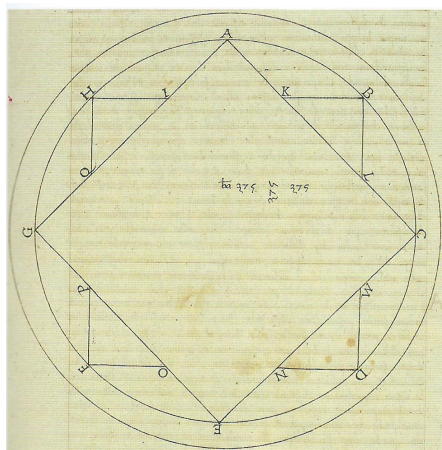
Ilustracja 38.3. Hans Memling (ok. 1430–1494), *Sąd Ostateczny*, 1467–1473, zastosowany system rotacji kwadratu (według Beaty Purc-Stępniaak, rys. Janina Antczak)



Ilustracja 38.4. Astrologiczny schemat z manuskryptu Wenzela IV, Bohemia, ok. 1400, Bayerische Staatsbibliothek, Monachium, Clm. 826. fol. 3r. (Making Renaissance art 2006: 150)



Ilustracja 38.5.a. Hans Memling, *Sąd Ostateczny*, z diagramem pięciu elementów naniesionym według Antonia Filaretego, plan idealnego miasta Sforzinda, *Trattato d'architettura* (1461–1464), odpowiadający analizie koła, w odwołaniu do *Homo quadratus* Witruwiusza (według Beaty Purc-Stępnia, rys. Janina Antczak)



Ilustracja 38.5.b. Antonio Filarete, plan idealnego miasta Sforzinda, *Trattato d'architettura* (1461–1464 odpowiadający analizie koła, w odwołaniu do *Homo quadratus* Witruwiusza (*Making Renaissance art* 2006: 155)



Ilustracja 38.6. *Sąd Ostateczny* Hansa Memlinga, wokoło św. Michała dwie spirale: prawo- i lewoskrętna (według Beaty Purc-Stępniak, rys. Janina Antczak)



Ilustracja 38.7.a. W stylu Antonia Pollaioula – lustro w kształcie pierścienia Medyceuszy, ok. 1470–1480, Londyn, National Gallery (Musacchio 2008: 167)



Ilustracja 38.7.b. Leone Battista Alberti, Tempietto grobu Pańskiego kaplicy Rucellai przy kościele San Pancrazio we Florencji, 1467 (https://it.wikipedia.org/wiki/Tempietto_del_Santo_Sepolcro#/media/File:Cappella_del_santo_sepolcro,tempietto_00.JPG)



Ilustracja 38.7.c. Giovanni di ser Giovanni, *Triumph Fame*, *desco da parto*, 1448–1449, Metropolitan Museum of Art. Herby rodzin Medici i Tornabuoni, a na rewersie Medycejski diamentowy pierścień z trzema piórami i dewizą *Semper* (<https://www.metmuseum.org/art/collection/search/436516>)



Ilustracja 38.7.d. Wspornik sklepienia siedziby banku Medyceuszy, Bladelin Hof w Brugii (Vermeersch Valentin [red.] 1992: 192)



Ilustracja 38.8. Kościół i klasztor w Badia Fiesolana pod wezwaniem św. Bartłomieja. Portal zakrystii wykonany przez Francesca di Simone Ferrucciego w latach 1461–1464 (https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Francesco_di_simone_ferrucci_mostra_di_portale_della_badia_fiesolana_1461-64_ca.jpg)



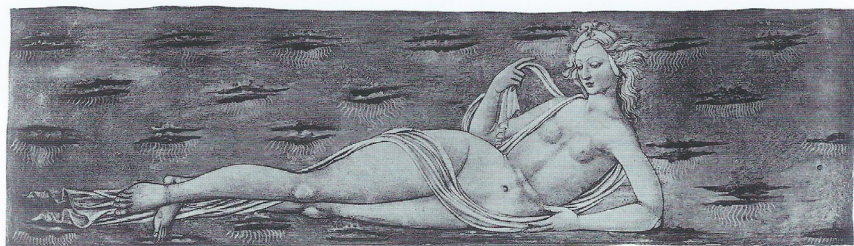
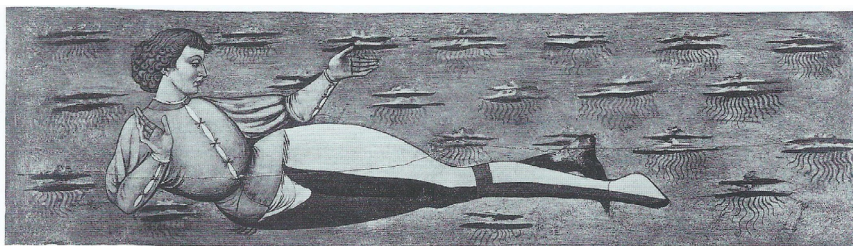
Ilustracja 38.9. Motywy godła pierścienia Medyceuszy w tryptyku Hansa Memlinga *Sąd Ostateczny* (według Beaty Purc-Stępniaak, rys. Janina Antczak)



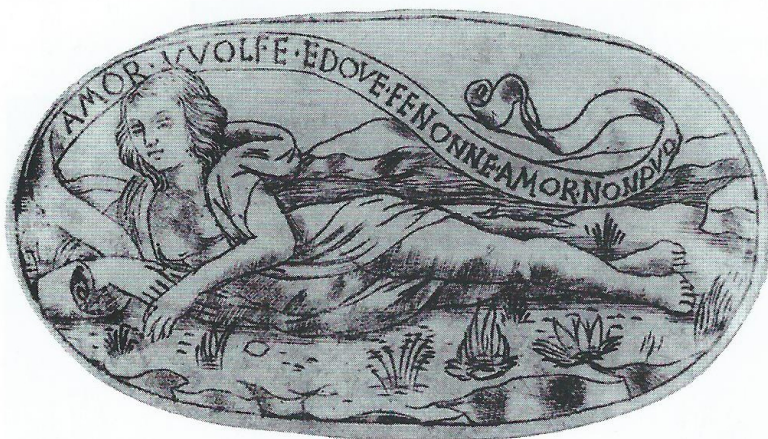
Ilustracja 38.10. *Natura, Venus Juno i Pallas*, *Le Livre des échecs amoureux*, ok. 1470, Paryż, Bibliothèque Nationale, ms. Fr. 143 (Seznec 1961: 108, ilustracja 32)



Ilustracja 38.11. Andrea Pisano, *Planeta Wenus (Dzieci Planety Wenus)*, 1337–1341, relief, katedra, Florencja (Hinz 1993: 204, ilustracja 6)



Ilustracja 38.12. Pracownia Apollonia di Giovanni i Marca del Buono Giamberi, Cassone, ok. 1450, miejsce przechowywania nieznane (Musacchio 2008: 154, ilustracja 150.a i 150.b)



Ilustracja 38.13. Baccio Baldini, *Kobieta z banderolą*: „amor vuol fe e dove fe nonne amor non puo”, ok. 1470, British Museum, Londyn (Musacchio 2008: 156, ilustracja 154)

Rozdział 39

А душу можно ль рассказать?

Поэтические и разговорные метафоры души

Людмила Л. Фёдорова

Российский государственный гуманитарный университет, Москва

Резюме

Цель настоящего исследования – показать символические образы ДУШИ в русском языке на основе сопоставления метафор поэтической и повседневной речи, в соответствии с методикой профилирования концепта с разных позиций (по Ежи Бартминьскому). Исследование основано на текстах русской поэзии XIX-XX веков, а также на корпусных и словарных данных. В обоих стилях ДУША представлена как вместилище, как пространство, орган чувств и предчувствий и др. Превращения образов происходят на основе семантических переходов: локус – агент, инструмент – агент. При этом в поэтическом языке развиваются общие для лирического жанра образы, а в разговорных примерах с большей полнотой раскрывается национально-языковое своеобразие.

Ключевые слова: концепт ДУША, образы и метафоры, фразеология, поэтическая и разговорная стилистика, семантические переходы.

39.1. Разговорные и поэтические образы души

Приведенная в заголовке цитата из поэмы *Мицери* Михаила Ю. Лермонтова – авторская метафора. Она понятна, хотя *рассказать душу* действительно невозможно, так обычно не говорят. Можно рассказать историю – историю собственных переживаний, жизненных впечатлений,

что и делает лермонтовский герой. Но хотя в памяти хранятся впечатления о пережитом, душа – не только память о прошлом, она живет в настоящем и даже предполагается, что и в будущем, и вне времени (*бессмертие души*). Впрочем, по языковым признакам душа – понятие неодушевленное; вернее сказать, существительное *душа* является неодушевленным (проверочный тест по формам винительного падежа это доказывает: *видел их ду́ши*), хотя и говорится *ни одной живой души* – о людях, с метонимическим переносом.

Поскольку душа неосязаема и невидима (хотя она может, как считается, отражаться в глазах: *глаза – зеркало души*, и так можно *читать в душе*), про нее только и возможно говорить метафорами. Многие метафоры укоренились в языке и имеют разговорный характер, но лучше всего о душе говорят поэты, лирика – это и есть способ открыть свою душу. Сам оборот *открыть свою душу кому-то* имеет характер книжный, и это уже устойчивая метафора.

Интересно проследить, насколько отличаются образы души в разговорной речи и в речи поэтической, какие метафоры используются в этих разных стилях. Полагаем, что это различие существует, и оно не только стилистическое, но и содержательное. Чтобы это показать, будем стараться разграничивать устойчивые метафоры, характерные для разговорной речи, и метафоры художественной речи. Тем самым попробуем проследить образ души в разных профилях, как бы видимый с разных позиций: в плане повседневности, условно – с точки зрения человека рационального, «практического», и с позиции поэта. Такая установка на разделение позиций для большей полноты описания принята в работах люблинской этнолингвистической школы под руководством Ежи Бартминьского (Бартминьский, Небжеговская 2005). Мы не рассматриваем позицию верующего человека, хотя многие образы души коренятся в религиозных представлениях.

Метафоры души могут быть близкими в разных стилях и соотноситься с общим образом, но с разными интенциями: так, метафора души как вместилища чувств у поэта служит стремлению *излить душу*, у человека «практического» – стремлению оградить свою душу от того, кто ее *вытрясет*, кто *лезет в душу* (а то и *плюнет в душу*), или от того, кто навязывает свои излияния. Это рациональное отношение иллюстрирует ироничный стих Лермонтова: «Делись со мною тем, что знаешь, | И благодарен буду я. | Но ты мне душу предлагаешь: | На кой мне черт душа твоя!..» (Михаил Ю. Лермонтов, К *, 1829).

39.2. Метафоры души

39.2.1. Вместилище: оболочка и содержимое

Какие же метафоры создают образ души? Закрепившиеся в языке обороты: книжный *открыть душу*, разговорный *душа нараспашку* подсказывают общий образ. Это некое вместилище, имеющее оболочку типа одежды, которую можно распахнуть, расстегнуть. В народно-разговорном *душа нараспашку* возможно и буквальное понимание: *душа, душка* – ‘ямочка на шее’, по В. Далю (Даль 1994, т. 1: 1257), которая открывается, если распахнуть одежду (ср. *грудь нараспашку, рубаха-парень*), и в которой пульсирует дыхание, биение сердца: «тут, по мнению народа, пребывание души» (Даль 1994, т. 1: 1257)¹.

Душа может мыслиться и как сама эта оболочка, одежка или сума, которую можно вывернуть наизнанку: *выворачивать душу наизнанку*. Ее можно *надрывать, разрывать* и *раздирать*, как ткань (*душераздирающий*), она может загубеть, задубеть: «...душу, как кожу, эта война | кровью запекшеюся *дубит*» (Николай Н. Асеев, *Мне никогда...*, [Письма к жене, которые не были посланы], 4, 1943)².

За ней, за этой оболочкой, может что-то важное скрываться, а может не быть ничего: *за душой ничего нет* – так говорят и об отсутствии денег (*ни гроша за душой*), и об отсутствии внутреннего содержания или должных качеств:

Кто-то заявился в белокаменную, как д'Артаньян в Париж, *не имея за душой ничего*, кроме предприимчивости и отваги, – и победил этот не очень гостеприимный город» (Александр Зябликов, *Провинциальная столица* // Сибирские огни, 2013);

«Девушки, если выглядят так легкомысленно, значит, наверное, у них за душой ничего нет, никаких знаний уж подавно» (Ирина Прусс, *Мужской шовинизм. О механизме сохранения культурных стереотипов* // Знание – сила, 2008);

«Говорят – ни гроша | У нее за душой, а безумствует шало (Павел Г. Антокольский, *Из Рагузы в Ливорно корабль бежит...* [Княжна Тараканова, 1], 1969).

То, что за душой, – это суть человека, нечто его определяющее.

¹ Даль соотносит *душка* и с обозначением шейной части меха животных, допуская и связь с *дужка* – ‘углубление в ключице’; М. Фасмер связь с *дуга, дужка* не отмечает, но проводит параллели с индоевропейскими названиями предплечья, а также приводит пример *белодушка* – ‘животное с белой шеей или грудью’ (Фасмер 1964–1973, т. 1: 557). Ср. также *душегрейка* – меховая короткая кофта без рукавов.

² Здесь и ниже примеры даются по Национальному корпусу русского языка с некоторыми уточнениями; выделение курсивом в цитатах наше. Использован также *Словарь языка русской поэзии* 2001–2016.

Душа может мыслиться как содержимое внутри оболочки или сосуда; у поэтов оно мягкое или текучее – его можно *излить*, у обычного человека оно чаще более твердое и сопротивляющееся выходу наружу: его может кто-то *вытряхнуть*, *вытрясти* (*всю душу вытряс*). Впрочем, мягкая субстанция может со временем зачерстветь – так говорят о хлебе, который из свежего и мягкого делается черствым; его вытряхивают из сумы до последней крошки. Мягкости, текучести души поэтической противостоит жесткость, сухость души «практической» – огрубелой, черствой или намеренно закрытой. О твердости души рациональной говорит и то, что всякие обиды и невзгоды ее *царапают* (*царапать душу*), что-то за душу *цепляет*, *кошки на душе скребут*. Сам характер глаголов показывает прочность материала. Однако от чего-то может *душу щемить*, и она *сжимается* (хотя чаще так говорят о сердце).

В поэтическом представлении от чувств душа может смягчаться, *душа тает*, как лед, как воск:

«За ангельскою синевою | *Душа Ваша тает, как лед*» (Антонин П. Ладинский, *В лазурь отлетаем мы оба...*, 1929);

«Что *воск души блаженной тает* | На яром пламени свечи...» (Александр А. Блок, *Инок*, 06.11.1907);

«Но все ж есть | *Еще простые души: рады таять* | От женских слез и слепо верят им» (Александр С. Пушкин, *Пир во время чумы*, 1830).

39.2.2. Место души

Душа прячется внутри своей оболочки, у нее есть «свое место»: *Семья вместе – душа на месте*. Когда человек волнуется, особенно когда тревожится о близких, *душа не на месте*. Место души – в теле, в груди, по Далю – за ямочкой на шее. Про человека хилого телом, говорят: «в чем только душа держится». Она способна перемещаться внутри тела: мы говорим *от страха душа ушла в пятки*.

Вложить душу и вынуть душу может тот, кто имеет над нею власть: бог или дьявол, да и сам человек; так, человек может вложить душу как часть себя в свое произведение или вынуть душу у другого:

«Так ей полюбился, словно душу *вынул*, | Да и насмеялся – разлюбил и кинул» (Лев А. Мей, *Русалка*, 1850–1856);

«– Расстрелять, как собаку! – начальник потряс руками. – *Душу выну!* Удавлю!» (Олег Дивов, *Молодые и сильные выживут*, 1998).

В разговорной речи весьма распространен оборот *всю душу вынул*, более сильный, чем обороты с глаголами *вымотать* или *вытрясти* (душу).

Душа может и сама *проситься наружу*, это уже поэтический образ: «Встречу ль глаза твои | Лазурно-глубокие, | Душа им навстречу | Из груди просится» (Михаил Ю. Лермонтов, *Слышу ли голос твой...*, 1838).

А вот *отвести душу* (как *отвести поток воды*, т. е. направить его в другую сторону) значит дать волю, выход чувствам, особенно негативным, высказать, выплеснуть, что *на душе накопело* (как пена или накипь на стенках сосуда). Это оценивается с пониманием и обычно без осуждения (сейчас еще говорят *выпустить пар*, развивая тот же образ кипения чувств в душе и освобождения от напряжения). Но можно и просто *поговорить по душам*; *задушевный разговор* предполагает взаимный допуск к сокровенным чувствам и мыслям, здесь *задушевный* от *за душой* – за ее охранительной оболочкой, то есть когда снимаются преграды. Эти обороты принадлежат разговорной речи.

Отметим, что переход от вместилища, локуса, к содержанию, один из самых общих и типичных (что отмечено в Лакофф, Джонсон 1990), проявляется не только в отношении самой души, но и ее качеств и состояний: *лед в душе* и *лед души* (душа как лед).

В религиозно-мистических представлениях, которые и лежат в основе и народно-поэтических, и художественных образов и метафор, душа как внутреннее по отношению к телу может также пониматься как внешнее по отношению к духу. Так, душа, зыбкая, нежная и мягкая, противопоставлена твердому, как стержень, духу как живое – бессмертному, как грешное, земное – высокому и светлomu:

«В душе есть дух, как в солнце свет, | И тождества меж ними нет, | И разлучиться им нельзя, | В них высший смысл живет сквозя» (Константин Д. Бальмонт, *Душа, [Сознание]*, 1903);

«Другой был столь же чист душой; | Но дух имел он боевой: | Могуч и крепок в цвете лет, | Рад вызвать к битве целый свет, | И в первый ряд на смерть готов...» (Василий А. Жуковский, *Шильонский узник*, 1821, перевод поэмы Джорджа Байрона).

39.2.3. Внешнее пространство души

Душу можно представлять и как внешнее пространство, в котором находится человек (т. е. не душа внутри тела, а тело в пространстве души).

Копаться в душе – еще один образ, противопоставленный поэтическому самоуглублению и самовыражению. Он явно отрицательный и предполагает некое тесное захламленное помещение, что определяется глаголом (ср. *копаться в грязном белье*), и принадлежит разговорной сфере. Это занятие явно не поощряется «практическим» человеком.

В мире поэтическом пространство души представимо как жилое помещение, с потаенными уголками (ср. *в глубине души, в тайниках своей*

души): «Каждый человек имеет право | На туманный уголок души» (Илья Л. Сельвинский, *Завещание*, 1964). Там хранятся сокровенные чувства, образы, или же душа как тайник их хранит в себе: «*Душа хранит следы | Своих небесных грез*» (Дмитрий С. Мережковский, *Дети*, 29.12.1893); «Опора мне – *воспоминанья*, | *Что я в душе своей храню*» (Дмитрий Л. Михайловский, *К чему стремлюсь и чем согрета...*, 1880).

Душа может представлять как природное пространство, обладающее глубиной; иногда это пространство сопоставимо с густым лесом, с зарослями:

«Налетела ты бурю в *дебри души*! | В ней давно уж свершились обвалы, | И скопились на дне валуны, катыши | И разбитые вдребезги скалы!» (Константин К. Случевский, *Налетела ты бурю в дебри души...*, 1850–1903);

«Павел Иванович – единственный человек, сентенции которого я выслушиваю с легкой душою, не морщась, которому дозволяется вопросительно заглядывать в мои глаза и запускать исследующую руку в *дебри моей души...*» (Антон П. Чехов, *Драма на охоте*, 1884).

В этом пространстве может быть свет и тьма, и сумерки: «Есть *сумерки души*, несчастья след, | Когда ни мрака в ней, ни света нет» (Михаил Ю. Лермонтов, *Литвинка*, 1832).

В речи человека рационального пространство собственной души представлено скупой, а про чужую известно, что «чужая душа – потемки».

И здесь отметим семантический переход от образа души как локуса к свойствам души: *свет в душе и сумерки души, хранить в душе и душа хранит*.

39.2.4. Функции души: орган чувств и предчувствий

В воссоздаваемой Еленой В. Урысон русской языковой картине мира душа – невидимый внутренний орган, отвечающий за внутреннюю психическую жизнь человека (Урысон 2003: 21–27; 2004: 302–306). С ней связываются определенные человеческие способности: к сочувствию, к восприятию боли и радости (*сочувствую всей душой, душа болит, душа радуется*). Душа поэтому сродни сердцу – это тоже «орган сочувствия» и предчувствия (Березович 2015); оба эти органа – «вместилища чувств»: *душу/сердце переполняет радость, душа пуста, на сердце пусто; на душе/на сердце легко/тяжело/камень*; оба способны предчувствовать события: *чувствует (моя) душа/(мое) сердце*. Но сердце лишь орган чувств, а душа шире, это «орган внутренней жизни» (Урысон 2003, там же): надежды и мечты, вера и сомнения, вдохновение и фантазии живут скорее в душе, чем в сердце: «С души как *бремя скатится*, | *Сомнение далеко*. | И верится, и плачется, | И так легко, легко» (Михаил Ю. Лермонтов, *Молитва*, 1839); «В душе моей, как в океане, | *Надежд разбитых груз лежит*» (Михаил Ю. Лермонтов, *Нет, я не Байрон...*, 1832). Сердце чаще выступает как пассивный орган, а душа

как активный: ср. примеры из НОСС: «Душа в нем вострепнулась. Сердце переполняла нежность» (НОСС 2004: 302).

Душа может отождествляться с совестью или ощущаться как ее прибежище: *взять грех на душу* обычно подразумевает поступиться своей совестью, совершить несправедливый поступок, сознавая это, причем иногда не ради собственной выгоды, а взяв на себя ответственность за чужие проступки (*Взять грех на душу* – 1. Отвечать за предвсудительные поступки, действия. <...> 2. Поступать несправильно, совершать предвсудительный поступок. *Не плачь, греха на душу не бери!* (Александр Островский, *Козьма Захарыч Минин-Сухорук*, ФСРЛЯ 2008).

В народном сознании душа отвечает за искреннее поведение: *кривить душой* значит быть неискренним, на словах или на деле, поступать не по совести; душа как будто бы направляющий механизм, который контролирует движение; *прямодушный* человек действует в согласии с совестью. Здесь речь о нравственном выборе; а выбор эмоциональный предполагают выражения: *что-то (не) по душе*, *душа (не) лежит к чему-то* – в них тоже присутствует идея прямого пути, который указывает душа.

Не стой над душой! – говорят тому, кто чего-то ждет и хочет получить, как бы сознавая свою ответственность, но и не желая потакать другому (*Не стой надо мной, как черт над душой*, по Даль 1994, т. 1: 1257).

Кажется не вполне ясным образ *души не чаять в ком-то*, т. е. любить кого-то до самозабвения, при том что *чаять* – ‘надеяться, ждать’. «Маменька во мне души не чаяла, наряжала меня, как куклу...» (Александр Н. Островский, *Гроза*, 1860); «[..., писк, муж] Пообщались буквально неделю, она во мне души не чаёт, а у меня внутри словно кусок льда (коллективный. Форум: *О любви и обо всём что её касается!*, 2011). Буквальное прочтение дает образ сильной и как бы безответной привязанности, не ожидающей душевного отклика или направленной к непостижимому, недоступному существу – так можно поклоняться идолу, превознося его, ср. культурологический комментарий Марии Л. Ковшовой к словарной статье «души не чаять» (БФСРЯ 2017: 200)³. Здесь присутствуют обожание и любование, дающее радость и счастье, ср. также *не надышился на кого-то*: «Дочка, видишь, выросла. Глядит на нее и не надышится» (Антон П. Чехов, *В ссылке*, 1892).

Другое, более интересное толкование связывает глаголы *чаять* и *чуять* – ‘слышать, различать, распознавать чутьем, нюхом’; тогда получается: «души (чужой) не чуять», возможно «не воспринимать ее как чужую», что бывает тогда, когда люди живут «душа в душу», т. е. у них одна общая душа, ср. *Муж и жена – одна душа* (Абрамян 2005: 82–83); это возможно в отношении именно своего, близкого человека – ребенка, супруга; ср. «моя душа это

³ «Образ фразеологизма восходит к древнейшей мифологической форме осознания мира – анимистической – к коллективным представлениям о невозможности познать душу другого человека, проникнуть в неё» (БФСРЯ 2017: 200).

родные, близкие, другие во мне» (Айрапетян 2011: 218). Также: «*Душа о двух сердцах* | встречает ночь с улыбкой ясной» (Александр С. Гингер, *Надежда*, 1917–1964). Утрата близкого ощущается как потеря души: «Евдокия за эти три дня стала старухой – вот что значит из человека *вынуть душу*. А из нее вынули. Кляла, ругала всю жизнь мужа, а что без него? День без солнца, ночь без луны» (Федор Абрамов, *Дом*, 1973–1978). Здесь еще работает метафора души как света (света родной души в отличие от потемок души чужой). Воплощаются подобные представления и в обращении «душа моя» (о чем ниже), которое также перекликается с народно-поэтическим «свет мой».

В современной разговорной речи сохраняются народно-поэтические обороты: *чует моя душа; души в ком не чаять; брать/взять грех на душу; (мне это) не по душе, (у меня) душа не лежит к чему-то; широко используются тяжело на душе, муторно на душе, на душе легче стало.*

39.2.5. Инструменты души и душа как инструмент

Функции органа чувств душа может осуществлять благодаря тому, что в ней есть некие *фибры* – какие-то дрожащие струны, отзывающиеся на чувства: *всеми фибрами души* можно прочувствовать, ощутить глубокие переживания. Интересно, что в поэтическом подкорпусе НКРЯ нет примеров использования этого выражения, зато они представлены в основном и газетном подкорпусе, где имеют экспрессивный характер и считаются устаревающими:

«Эта песня сейчас, когда я пишу, вспоминая об этом, кажется уже очень старой, тогда она была сравнительно новой, и мы ее искренне ненавидели, *всеми фибрами души*» (Константин Симонов, *Глазами человека моего поколения*, 1979); «Мы чувствовали эту радость и гордость *всеми фибрами души*» (Виктория Иванова, Юрий Смекалов, *Мы стали одной командой со сборной России* // Известия, 02.24.2014).

Поэтический образ – именно *струны души*: «*Струны есть у души, чтоб ответно звенеть, | И в ночи, где раскинута звездная сеть, | Брать достойную часть золотого улова*» (Всеволод А. Рождественский, *Подари мне молчание, лес, подари!..*, 1969).

Но в поэзии поддерживается и образ самой души, способной дрожать, трепетать и замирать от охвативших ее чувств, как живое существо: «Боюсь сказать! – *душа дрожит!* | Что если я со дня изгнания | Совсем на родине забыт!» (Михаил Ю. Лермонтов, *Спеша на север из далека...*, 1837); «При звуке том *душа трепещет, | И в сердце кровь кипит*» (Михаил Ю. Лермонтов, *Как небеса твой взор блистает...*, 1838).

Душа может дрожать и как пламя свечи: «Душа дрожит, готова вспыхнуть чище, | Хотя давно угас весенний день» (Афанасий А. Фет, *Еще одно забывчивое слово...*, 1884).

Когда душа замирает, то, видимо, все ее струны-фибры натянуты, Параллельный образ – *затаить дыхание*. Это искусственное состояние напряжения, сдерживания своих чувств, ощущений, движения, дыхания. Душа и связана с дыханием, этимологически и концептуально ('ямочка на шее', через нее видно биение сердца). Струны души могут обрываться, как струны скрипки, от сильного натяжения: «Рыдайте, сорванные струны | Души моей!» (Андрей Белый, *Эпитафия [Философическая грусть]* 1908).

В разговорном языке «струнность» души предполагается также в обороте *бередить душу*, обычно в запретительной форме «Не бреди душу». Все эти образы подсказывают, что душа может звучать, способна откликаться (*найти отклик в душе*) и даже кричать – *крик души*. Его обычно не слышно, но это образ большого внутреннего напряжения, которое прорывается в каком-то внешнем выражении. Образ этот не столько поэтический (в отличие от образов душевного трепета и отклика), сколько экспрессивный, ставший разговорной идиомой. Вот примеры с коллективных интернет-форумов:

«[mirage, nick] Сначала интеллектуалы, потом хулиганы, сейчас – барышни и мамочки. Ы! (это был крик души)» (коллективный. Форум: Мимими. Исследуем живую речь, 2011);

«[tanchik, nick] НО этого не будет НИКОГДА – делить нечего и фискалить не за кем. Да, это *вот такой крик души*. Я всех сотрудников УВОЛНЮЮ!» (коллективный. Форум: Обсуждение статьи М. Прохорова О «надомниках» и трудово-голиках. Или как они живут совместно в нашем ТК, 2010);

«Мася23071978. КРИК ДУШИ!!! Девчоночки, вот скажите...» (коллективный. Форум: Кошки форева!, 2008).

Все эти образы сближают душу с неким струнным инструментом, на котором можно играть, – так же *играют на нервах*. Возможно, *фибры, струны души* и есть некое воплощение нервов. *Играть на нервах* – это очень разговорное выражение, аналогичное ему – *выматывать душу*, в котором душа предстает как клубок ниток, то есть их тоже тянут, дергают, как дергают нервы.

В поэтическом мире традиционно душа сопоставляется с лирой – от прямого отождествления в метафоре до средства «душу рассказать». Это основополагающий образ, от которого и производна собственно лирика:

«Будь слуха страж: твоя струна | (Звал душу лирою Платон) | Всегда ль равно напряжена | И верен ли звучанья тон?» (Вячеслав И. Иванов, *Себя надменно не кори...* [Римский дневник 1944 года, 4], 16.03.1944);

«Дыхание – звонкая | Песнь. | Душа – семиструнная | Лира. | Летайте – | Над лепетом лет!» (Андрей Белый, *Лира [Летние блески]*, 1900–1921);

«Чтобы умолкла их душа, | Как сломанная лира, | Чтобы мозг ядерный решал | За них проблемы мира» (Григорий А. Глинка, *Призрак*, 1953–1968);

«Над кабаком, где грехи, гроши, | Кровь, вероломство, дыры – | Встань, *Триединство моей души: | Лилия – Лебедь – Лира!*» (Марина И. Цветаева, *Так, высоко запрокинув лоб...*, 1918).

Душа не только отождествляется с лирой, она может воплотиться и сохраниться в звуках лиры, в лирике: «Нет, весь я не умру – *душа в заветной лире* | Мой прах переживет и тленья убежит – | И славен буду я, доколь в подлунном мире | Жив будет хоть один пиит» (Александр С. Пушкин, *Я памятник себе воздвиг нерукотворный...*, 1836).

Еще один образ звучащей души – *душа поет*: «*Душа поет, поет, поет, | В душе такой расцвет, | Какому, верно, в этот год | И оправданья нет*» (Владислав Ф. Ходасевич, *Душа поет, поет, поет...*, 05.12.1919). Как и с душой-хранилищем, поющая душа соотносима с пением в душе, то есть и здесь свойства и способности самой души возникают при переходе от образа вместилища к его содержимому: «Проснулась кровь, | *В душе поют ключи*, | Под каблуком взлетает с визгом снег, – | Благословен мальчишеский разбег!» (Саша Черный, *Когда, как бес...*, 1923); «В себе я мыслить волен, | *В душе поет весна*» (Сергей А. Есенин, *Не стану никакую я девушку ласкать...*, 1918). По обратному переходу видим сопоставление души с расцветающим цветком, с весенними ключами, с самой весной.

39.2.6. Состояния души: горение и кипение

Душа может мыслиться как вместилище энергии – некий пылающий очаг – и как сама энергия пламени: она горит, пылает от чувства:

«*Душа пылает | Отвагой: ни мертвец, ни бес, | Ничто меня не испугает*» (Михаил Ю. Лермонтов, *Сажу я в комнате старинной...*, 1831);

«О, поверь моей молитве, | В ней душа моя *горит!*» (Александр А. Блок, *Ныне, полный блаженства...*, 15.02.1901).

Огонь души и огонь, горящий в душе, – эти образы проходят в поэзии сквозь века:

«Милый мрамор, оживись! | Образ сладостный, дыши – | *Пламенной огнем души!*..» (Василий А. Жуковский, *Тронься, тронься, пробудись!*.., 1831);

«Темно в глазах, вокруг темным-темно. | *Огонь души* в ее слепом полете | не виден был бы здесь давным-давно, | не будь у нас почти прозрачной плоти» (Иосиф А. Бродский, *Стекло*, 1963);

«Молодой *огонь в душе* | Меркнет, глохнет, угасает» (Марина И. Цветаева, *Сыплет, сыплет, сыплет снег...*, 1941);

«Да будет так, чтоб не стихал | *Огонь в душе* и дождь в саду!» (Давид Самойлов, *Вы просите стихов. Их нет...*, 1944).

Образ горячей, пылающей души – не только возвышенная поэтическая метафора; он очень близок народному сознанию, что отражено в популярной песне Матвея Блантера на слова Михаила Исаковского (1944): «Лучше нету того цвету, | Когда яблоня цветет... | Лучше нету той минуты, | Когда милый мой придет. | Как увижу, как услышу, | Все во мне заговорит: | *Вся душа моя пылает, | Вся душа моя горит*».

Объединяет образы огня и влаги поэтическая метафора *душа кипит*:

«Пока *душа кипит* в горниле тела, | Она летит, куда несет крыло» (Афанасий А. Фет, *Всё, всё мое, что есть и прежде было...*, 17.07.1887);

«*Душа кипит и замирает*; | Мечта знакомая вокруг меня летает; | Я вспомнил прежних лет безумную любовь, | И всё, чем я страдал, и всё, что сердцу мило, | Желаний и надежд томительный обман...» (Александр С. Пушкин, *Погасло дневное светило...*, 1820).

Образ кипения близок и разговорной речи. *На душе / в душе накопело* – расхожий оборот, который встречается и у поэтов, и в повседневной речи: «Но вот уже кончено дело, | И что *на душе накопело*, | Из уст полилось рекой» (Николай А. Некрасов, *Мороз, Красный нос*, 1862–1863). Человеку, выражающему в резкой форме все, что на душе накопело, могут сказать: «Не кипятиться», используя все ту же метафору.

39.2.7. Способности души: к полету, к блужданию

Способности души связаны с ее качествами (способность звучать) и состояниями (способность изливаться или быть твердой). С горением связана еще одна способность души – к движению, порыву: «Мой друг, отчизне посвятим | *Души прекрасные порывы!*» (Александр С. Пушкин, *К Чаадаеву*, 1818), и к полету: *душа летит, отлетает...* В этом она обнаруживает связь с дыханием, обусловленную этимологическим родством. И кроме того способность летать сближает душу с птицей:

«*Душа, как раненая птица*, | Рвалась взлететь – но не могла» (Зинаида Н. Гиппиус, *Мертвая зоря*, 1901);

«Они летят, словно душа | *летит чужой душе навстречу*» (Борис А. Слуцкий, *Журавли*, 1975);

«Как лёгкий пар | Как лёгкий пар, | *Летит его душа*» (Даниил Хармс, *Смерть дикого воина*, 27.06.1938);

«Но *отлетела от любви душа*, | А тело жить одно не захотело» (Константин М. Симонов, *Я схоронил любовь и сам себя обрек...*, 1948).

Отлетающая с последним вздохом душа – характерный образ народно-религиозного сознания; в *душа отлетела* уже не ощущается метафора, к ней возвращает лишь поэтический контекст: «Птичка-старушка и птичка-воробушек, | *Души умерших высоко взлетели*» (Вениамин Блаженный, *Мамочка, спичку зажгу я березовую...*, 1988). Образ превращения отлетающей души в птицу характерен для народных поверий (Толстая 2015).

Способность к движению проявляется и в образе блуждающей души, души-странницы:

«Как жизнь я кончу, где *душа моя* | *Блуждать осуждена*, в каком краю | Любезные предметы встречу я?» (Михаил Ю. Лермонтов, *1831-го июня 11 дня*, 11.06.1831);

«Давно *душа блуждать устала* | В былой любви, в былом хмелю» (Николай М. Рубцов, *В минуты музыки*, 1966);

«“Душа” я говорю, а это слово ветер, | *И ветер и душа блуждают наугад*» (Вениамин Блаженный, *Я буду двести лет брести к тебе навстречу...*, 1991–1993).

39.2.8. Душа как человек (метонимические употребления)

Мы рассмотрели только небольшую часть примеров, однако материал был бы еще менее представительным, если бы мы не обратились к метонимическому использованию образа души. Сама душа, как мы видели, метонимически связана с дыханием: способность дышать дает и способность чувствовать, любить.

В поэзии *душа* – это прежде всего сам поэт, его осознание себя и в то же время объект его воображения и рефлексии, воплощение его внутренней жизни.

Обозначение человека словом *душа* – один из общепринятых переносов, причем и в казенном языке: *на душу населения* – в расчете на одного человека:

крепостные души, ревизские души – это историзмы, отмеченные в словарях «Горожане – жители, а селяне – души» (Даль 1994, т.1: 1256).

Ни души, ни одной живой души – очень распространенные выражения как в разговорной, так и в письменной речи (*ни души* – больше 1000 вхождений в основном подкорпусе НКРЯ). Эти употребления представляют отдельные значения лексемы *душа*, выделившиеся благодаря метонимическому переносу и лексикографически закрепленные.

Метонимия часто соединяется с метафорической характеристикой человека: в поэтической речи – в эпитетах: *тонкая душа, чистая душа, нежная душа* и проч., в сложных словах: *великодушный, добродушный, прямодушный* (многие из них кальки; они способны развивать сниженные коннотации: ср. *благодушный, прекраснодушный*). Сниженные образы присущи скорее разговорной речи: *бумажная душа, чернильная душа,*

продажная душа, подлая душа, пропащая душа, заячья душа, черная душа. Но есть и положительные образы: метонимия и метафора объединяются в *душа-человек*, т. е. «прямой и добродушный, откуда и привет (т. е. обращение. – Л.Ф.): *душа моя*» (Даль 1994, т. 1: 1256). Образ *душа-человек* связывается и с народными представлениями о широкой и щедрой натуре, «русской душе» (Шмелев 2000; Зализняк, Левонтина, Шмелев 2012).

Обращения – это и есть самое характерное из устойчивых метонимических употреблений слова *душа* и его производных. Кроме *душа моя* можно вспомнить *душенька* (и *душенька-голубушка*), *душечка*, *душка* и, возможно, *дуся* – целый ряд обращений с разными оттенками, ласковых, дружеских, фамильярных, шутливых, традиционно свойственных русской речи. Примеры находим и в неформальных поэтических текстах: «*Душа моя Павел, | Держись моих правил: | Люби то-то, то-то, | Не делай того-то. | Кажись, это ясно. | Прощай, мой прекрасный*» (Александр С. Пушкин, Кн. П. П. Вяземскому, 1827). И хотя подобные обращения в современном разговорном языке устаревают, однако в текстах их разнообразные формы и оттенки остаются понятными.

А само слово *душа* развивает на основе своих производных новые фразеологические образы. Среди них – *душевно посидели*, ставшее очень популярным в последние годы (12 млн примеров по запросу на Яндексе 30.12.2017; всего год назад – 5 млн); так говорится о хорошем застолье с задушевной беседой; здесь находит своеобразное выражение и русская «душевность» (Фролова 2015).

39.3. Некоторые обобщения

Итак, в приведенных примерах проявляются качества, функции, состояния, способности, примысливаемые образу души как в поэтическом сознании, так и в народном. Это способности литься/изливаться, черстветь или таять, трепетать и замирать, петь и кричать, гореть и кипеть, блуждать и летать. Соответственно душа предстает как влага и огонь, воск и лед, лира и птица. Эти воплощения раскрывают душу как вещество или материал, деятеля, инструмент или устройство, которые существуют внутри некоего пространства, вместилища. Причем пространством изначально и выступает сама душа, определяющая свои границы. Они связаны и с буквальным значением ямочки на щеке, где заметно дыхание. В метафорах душа предстает как оболочка-одеяние или сосуд, помещенный в груди, или как место, где хранятся воспоминания и надежды, или как природное пространство, отмеченное глубиной, заросшее лесом, в нем могут царить свет, тьма или сумерки, бушевать бури. Границы души могут включать человека внутрь себя или же прятать душу внутри тела. Все эти превращения подтверждают

существование системного семантического перехода: локус – агенс с его свойствами и способностями: *хранить в душе – душа хранит, пение в душе – душа поет, лед в душе – душа тает, огонь в душе – душа пылает, весна в душе – душа расцветает* и др. Об аналогичных представлениях народной мифологии пишет Светлана М. Толстая: дерево может восприниматься как место, куда переселилась душа умершего, и как сама эта душа (Толстая 2015). Другой семантический переход: инструмент – агенс, проявляющийся в паре *струны души – душа поет, умолкает*.

Хотя в основе представлений о душе лежат религиозные образы и понятия, которые мы не ставили задачей рассматривать, эти образы разрабатываются в поэзии и в народном творчестве, закрепляются в языке и звучат в разговорной речи.

Попробуем сравнить те разнообразные воплощения метафор и образов души в ее свойствах и способностях, которые обнаруживаются в поэтическом и разговорном материале.

Образы и признаки	Поэтическая речь	Разговорная речь
оболочка, сосуд	<i>открыть душу</i>	<i>душа нараспашку; выворачивать душу наизнанку; встряхнуть всю душу; лезть в душу; надирать/разрывать душу; душераздирающий; за душой (ничего нет); (задушевный разговор)</i>
содержимое (жидкое/твердое)	<i>излить душу, душа тает, душа зачерствела</i>	<i>царапать душу; что-то за душу цепляет; кошки на душе скребут; встряхнуть всю душу</i>
место души (внутри тела)	<i>душа просится наружу</i>	<i>душа не на месте; душа ушла в пятки; всю душу вынул</i>
внешнее пространство души	<i>уголок души, в глубине души, в тайниках своей души, в дебрях души, на дне души</i>	<i>копаться в душе; чужая душа – потемки</i>

функции души – орган чувств и предчувствий	душа болит; душа полна/пуста и др.	чуёт моя душа; души не чаять в ком; брать грех на душу; (мне это) не по душе; (у меня) душа не лежит к чему-то; тяжело на душе; муторно на душе; отвести душу
душа как инструмент	струны души; душа в заветной лире; лира как душа (душа в заветной лире), отклик в душе	бередить душу; дергать душу; выматывать душу; крик души
состояния души – горение, кипение	огонь души / в душе; душа горит/пылает; душа кипит	на душе / в душе накопело
способности души – порыв, полет, блуждания	порыв души; душа летит; блуждающая душа	душа отлетела
душа как человек	чистая душа, нежная душа и проч.	душа-человек; бумажная душа; душа моя (обращение) и проч.

В поэтическом языке душа предстает как сущность самого поэта и в то же время объект его рефлексии и воображения, это нечто возвышенное и деятельное: способное звучать как лира и передавать чувства и настроения поэта. В разговорной речи живы инструментальные образы души как направляющего органа и мерила нравственности и искренности; душа должна быть защищена от внешнего вмешательства, но открыта близким. В отличие от поэтических текстов разговорная стихия находит выразительные средства для негативных и иронических характеристик; во всем этом сказывается рациональный подход «практического» человека.

Можно предположить, что образы поэзии развивают общую, надъязыковую поэтическую традицию, свойственную лирическому жанру, в котором лира-душа является одним из центральных образов. С другой стороны, обороты разговорной речи гораздо более лингвоспецифичны и колоритны; они приоткрывают своеобразие народной картины мира.

Словари и электронные источники

- БФСРЯ 2017 – *Большой фразеологический словарь русского языка*, отв. ред. Вероника Н. Телия, Москва: АСТ-Пресс.
- Даль Владимир И., 1994, *Толковый словарь живого великорусского языка в 4 томах*, Москва: Русский язык.
- НКРЯ – Национальный корпус русского языка, www.ruscorpora.ru
- НОСС 2004 – *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*, второе издание, исправленное и дополненное, под общ. рук. акад. Юрия Д. Апресяна, Москва; Вена: Языки славянской культуры; Венский славистический альманах.
- Словарь языка русской поэзии*, т. 1–6, 2001–2016, отв. ред. Виктор П. Григорьев, Лариса Л. Шестакова, Москва: Языки славянской культуры; Знак.
- Фасмер Макс, 1964–1973, *Этимологический словарь русского языка в 4 томах*, Москва: Прогресс.
- ФСРЛЯ 2008 – *Фразеологический словарь русского литературного языка*, отв. ред. Александр И. Фёдоров, Москва: Астрель; АСТ.

Библиография

- Абрамян Левон, 2005, *Беседы у дерева*, Москва: Языки славянской культуры.
- Айрапетян Вардан, 2011, *Толкуя слово. Опыт герменевтики по-русски*, Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бартминьский Ежи, Небжеговская Станислава, 2005, *Профили и субъективная интерпретация мира*, в: Ежи Бартминьский, *Языковой образ мира. Очерки по этнолингвистике*, Москва: Индрик, с. 105–114.
- Березович Елена Л., 2015, *Душа и сердце как органы «шестого чувства» (на материале русского языка)*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Maślowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, с. 179–194.
- Зализняк Анна А., Левонтина Ирина Б., Шмелев Алексей Д., 2012, *Константы и переменные русской языковой картины мира*, Москва: Языки славянских культур.
- Лакофф Джордж, Джонсон Марк, 1990, *Метафоры, которыми мы живем*, в: *Теория метафоры*, общ. ред. Нина Д. Арутюнова и Мария А. Журинская, Москва: Прогресс, с. 387–415.
- Толстая Светлана М., 2015, *Метемпсихоз в славянских народных представлениях*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Maślowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk, с. 379–391.
- Урысон Елена В., 2003, *Проблемы исследования языковой картины мира. Аналогия в семантике*, Москва: Языки славянской культуры.
- Урысон Елена В., 2004, *Душа 1.1*, в: *Новый объяснительный словарь синонимов русского языка*, второе издание, исправленное и дополненное, под общ. рук.

- акад. Юрия Д. Апресяна, Москва, Вена: Языки славянской культуры; Венский славистический альманах, с. 302–306.
- Фролова Ольга Е., 2015, *О русской душевности*, в: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, т. 1, *Dusza w oczach świata*, ред. Ewa Maślowska, Dorota Pazio-Włazłowska, Warszawa: Instytut Slavistyki Polskiej Akademii Nauk, с. 305–317.
- Шмелев Алексей Д., 2000, *Широта русской души*, в: *Логический анализ языка: Языки пространств*, отв. ред. Нина Д. Арутюнова, Ирина Б. Левонтина, Москва: Языки русской культуры.

Poetic and colloquial metaphors of the soul in Russian

Summary

This chapter analyses the symbolic image of the soul in Russian on the basis of metaphors used in everyday language on the one hand and poetic language on the other, which (according to Jerzy Bartmiński's methodology) represent two profiles of the concept. The study considers examples from nineteenth- and twentieth-century Russian literature, and from dictionaries and corpora. In both types of language the soul can be seen as a container, a space, an organ of feeling and intuition, and so on. While poetic images of the soul are common to the lyric genre, colloquial expressions tend to reveal national linguistic characteristics. Transformations of the images are characterised by semantic shifts: locus – agent (properties and abilities), and instrument – agent.

Keywords: *dusha* 'soul', images and metaphors, Russian phraseology, poetic and spoken stylistics, semantic shifts.

Część piąta

Dusza – duchowość w perspektywie religijności chrześcijańskiej

Rozdział 40

Droga miłości w duchowości *Sacré Coeur* – na przykładzie orędzia Jezusowego przekazanego s. Józefie Menéndez

Irena Mytnik

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

Przedmiotem tego opracowania jest ukazanie drogi miłości w duchowości Zgromadzenia Najświętszego Serca Pana Jezusa (*Sacré Coeur*) jako drogi każdego człowieka do odnalezienia własnej tożsamości i powołania oraz zgłębienia istoty duszy będącej boskim pierwiastkiem złożonym w człowieku, drogi, która wiedzie przez poznanie przymiotów i pragnień Serca Boga. Rozważania zostaną oparte na słowach Orędzia Jezusa skierowanych do siostry Józefy Menéndez, a przez nią do całego świata.

Słowa kluczowe: orędzia Jezusa, Józefa Menéndez, *Sacré Coeur*, mistycyzm, droga duchowa.

40.1. Wprowadzenie

Głównym charyzmatem każdego zgromadzenia zakonnego jest odkrywanie Miłości Boga, życie tą Miłością i niesienie jej innym. Nie inaczej jest ze Zgromadzeniem Najświętszego Serca Pana Jezusa, w którego duchowości zawarły się wszystkie najważniejsze elementy, stanowiące o prawdziwej i żywej wierze. Poznawanie Boga przez odkrywanie przymiotów Jego Serca jest jedną z dróg,

którą podążają Siostry. Chciałoby się rzec, iż Bóg, powołując to zgromadzenie, wyznaczył mu rolę najważniejszą. Jego charyzmat jest aktualny szczególnie dziś, gdy świat tak daleko odszedł od Boga i wszechobecny jest głód miłości, gdy to, co duchowe zostało zepchnięte na margines życia i potrzeb. A przecież na dnie serca i duszy każdego człowieka mieszka Ten, który dał mu życie z miłości, i ta miłość nigdy nie ustała.

Jesteśmy dziećmi Boga miłości i to ona winna opisywać nas najpełniej. Czy tak jest dzisiaj? Niestety, nie. Gdyby tak było, świat byłby oazą dobra, pokoju i harmonii. Tęsknota za tym, co utracił, drzemie w każdym człowieku. Pragniemy miłości, a więc tak naprawdę pragniemy Boga samego. On w swojej dobroci i nieskończenie pięknej Miłości nieustannie wychodzi nam na spotkanie, by dać Siebie, zaprasza do relacji, do powrotu do Tego, od Którego wyszliśmy, bo tylko w Nim możemy odnaleźć swoją tożsamość, spełnienie i radość. Gdy swoim oddaleniem i zanurzeniem w świecie zagłuszamy Boga w sobie, Jego wołanie w Eucharystii czy w Słowie Bożym, również wtedy nie rezygnuje z nas: przychodzi w znakach czasu, sytuacjach, w ludziach, w świętych obcowaniu, w naszych Aniołach Stróżach, wreszcie w darze objawień Maryjnych i swojej szczególnej obecności w przesłaniach kierowanych za pośrednictwem dusz wybranych.

Przedmiotem niniejszych rozważań będą orędzia Pana Jezusa przekazywane światu przez siostrę Józefę Menéndez (1890–1923) ze Zgromadzenia Najświętszego Serca Pana Jezusa (*Sacré Coeur*)¹. S. Józefa Menéndez w Polsce jest prawie nieznana. Była Hiszpanką, która z powodu przedwczesnej śmierci matki i konieczności utrzymywania rodziny dopiero w wieku 30 lat mogła spełnić pragnienia swego serca i wstąpić do Zgromadzenia *Sacré Coeur* we Francji. Była prostą, skromną zakonnicą, koadiutorką, wykonującą w klasztorze prace służebne, a zarazem mistyczką obdarzoną łaską wizji Jezusa. Pan Jezus niemal przez 4 lata dzielił się z nią pragnieniami swego Serca, uczynił narzędziem do przekazywania ludziom orędzia miłości i miłosierdzia. Z woli Bożej spisywała je, by świat (lepiej) poznał piękno i głębię miłości Boga do stworzeń. Zapiski te, kierowane nie tylko do niej czy współsióstr, ale także do wszystkich ludzi, stały się zaproszeniem do wejścia w osobistą i głęboką relację z Bogiem, który kocha swe dzieci całym sercem

¹ Ukazało się kilka edycji przekładów orędzi z języka francuskiego na polski – tytuł oryginału *Un Appel à l'Amour. Le Message du Coeur de Jésus Au monde et sa Messenger Re Soeur Josefa Menéndez* (*Un Appel à l'Amour. Le Message du Coeur de Jésus* 1938). Opublikowane zostały w wyborze, w postaci niewielkiego tomiku *Orędzie Miłości i Miłosierdzia* (*Orędzie Miłości i Miłosierdzia* 1948), bardzo poczytny swego czasu *Apel Miłości* (*Apel Miłości* 1949), *Największa Miłość. Siostra Józefa Menéndez. Świadek tej miłości*, wybór, opracowanie i tłumaczenie: zakonnice i wychowanki *Sacré Coeur* (*Największa Miłość. Siostra Józefa Menéndez. Świadek tej miłości* 1988). W roku 2007 wyszło drukiem dzieło najpełniejsze: Józefa Menéndez, *Wezwanie do Miłości. Zapiski objawień Pana Jezusa Siostrze Józefie Menendez, zakonnicy Najświętszego Serca Jezusa (Sacré Coeur)* (Menéndez 2007). Ostatnią publikacją jest: S. Józefa Menéndez, *Najpiękniejsza Miłość świata Najświętsze Serce Jezusa* (Menéndez 2014), w której orędzia zostały przedstawione w układzie tematycznym, w kontekście Pisma Świętego, dokumentów Soboru Watykańskiego II oraz pism świętych Kościoła.

i łaknie ich miłości. S. Józefie Menéndez dana była również łaska widzenia Trójcy Świętej, odwiedzała ją i wspierała Maryja, św. Jan Ewangelista oraz założycielka Zgromadzenia Najświętszego Serca Jezusa – św. Magdalena Zofia Barat. Jej życie było drogą modlitwy i ofiary całopalnej za grzechy. Z woli Bożej doświadczała cierpień zastępczych, szczególnie za kapłanów. Była atakowana przez szatana, uprowadzana do piekła, gdzie doświadczała cierpień duszy i ciała, współuczestniczyła w męce Jezusa.

Wcześniej tajemnice miłości Jezus objawił św. Małgorzacie Marii Alacoque (1647–1690), francuskiej wizytce, prosząc o propagowanie nabożeństwa ku czci Jego Najświętszego Serca (Dufour 2008; Gąsior, Królikowski 2012; Ladame 2008). Była to odpowiedź na szerzący się wówczas jansenizm, który skupiał uwagę na sprawiedliwości Boga, budząc na nowo ufność w Jego Miłość i Miłosierdzie. Do nabożeństwa przypisał obietnice duchowych łask dla podążających za tym wezwaniem oraz ich bliskich: najważniejszą jest obietnica śmierci w łasce uświęcającej dla tych, którzy przez dziewięć kolejnych pierwszych piątków miesiąca będą przyjmować Komunię Świętą wynagradzającą Jego Sercu (Joãozinho 2011).

Kolejną, szczególną swoją powierniczką Jezus uczynił św. Marię Faustynę Kowską (1905–1938), zakonnicę ze Zgromadzenia Sióstr Matki Bożej Miłosierdzia (Górny, Rosikoń 2010; Siepak i Dłubak 2000; Tokarska 2007). Misją s. Faustyny było przekazanie światu orędzia o Miłosierdziu Bożym, bezgranicznej miłości Boga i zaproszeniu do ufego zawierzenia Mu swojego życia, ofiarowanie Koronki do Bożego Miłosierdzia, odmawianie w Godzinie Miłosierdzia, czyli w chwili konania Jezusa na krzyżu oraz Święta Miłosierdzia Bożego – Bóg przypisał do nich wielkie obietnice (Kowska 2008: 14–16). Orędzie to niejako poprzedziły przesłania Serca Jezusowego przekazane s. Józefie Menéndez. Obie zakonnice zmarły w wieku 33 lat².

40.2. Drogi miłości – pragnienia Serca Jezusa

40.2.1. Miłość wzajemna, pocieszająca, ufna

Treści, które przekazuje Jezus, są treściami ewangelicznymi, prowadzącymi do życia Dobrą Nowiną w codzienności, są wołaniem Jego Serca przepełnionego miłością do człowieka, wołaniem o chwilę zatrzymania się i zwrócenia swych oczu na Boga. On pragnie przyjąć nas takimi, jakimi jesteśmy, i dzielić z nami nasze

² Por. prace zestawiające duchowe doświadczenia św. Faustyny i św. Małgorzaty Marii Alacoque, będące próbą odpowiedzi na pytanie, czy orędzie o Miłosierdziu Bożym wyrasta z orędzia z Paray-le-Monial, np. Stanisław Jarzyna scj, 2008 oraz krótkie studium ukazujące podobieństwa drogi duchowej i Orędzia Miłosierdzia objawionego św. Faustynie i s. Józefie Menéndez – s. Janina Gwóźdź, s. Beata Florek sc, *Siostra Józefa i Siostra Faustyna*, <http://www.oeuvre-du-sacre-coeur.be/Siostra-Jozefa-i-Siostra-Faustyna>.

życie, pragnie, abyśmy poddali je woli Bożej i na powrót stali się Jego dziećmi, żyjącymi na Jego chwałę w wolności od tego, co proponuje świat.

Droga miłości w duchowości *Sacré Coeur*, na którą zaprasza sam Jezus, jest więc odpowiedzią na pragnienia Jego Serca, jest zarazem drogą życia duchowego, realizującego pouczenia dotyczące obowiązków duszy wobec Boga, samego siebie i bliźniego.

Jakie są zatem pragnienia Najświętszego Serca?

Pan Jezus mówi do s. Józefy: „Pragnę, aby cały świat dowiedział się, że jestem Bogiem Miłości, Przebaczenia i Miłosierdzia” (Menéndez 2007: 581). Burzy to, często jeszcze funkcjonujący w świadomości ludzi, obraz Boga sprawiedliwego, surowego i dalekiego: „Jestem Bogiem, lecz Bogiem miłości. Jestem Ojcem, ale Ojcem, który kocha czule, a nie z surowością. Serce moje jest nieskończenie święte, lecz i nieskończenie łagodne. A znając nędzę i słabość ludzką, nachyla się ono ku biednym grzesznikom z nieskończonym miłosierdziem” (Menéndez 2014: 33). Prosi, by dusze miały dziecięcą ufność w Jego przebaczącą Miłość: „Pragnę, by wierzyły w Moje miłosierdzie, by wszystkiego oczekiwały od Mejej dobroci, by nigdy nie wąpiły w moje przebaczenie” (Menéndez 2014: 30). Po wielokroć zapewnia o niekończącej się Miłości Ojca, wybaczącej i czulej, chce, by dusze spodziewały się wszystkiego od Jego Serca, by były Go pewne, bowiem największy nawet grzesznik ma prawo do Bożego miłosierdzia:

Kocham dusze, które, popełniwszy grzech, z pokorą przychodzą Mnie prosić o przebaczenie. Kocham je także, gdy oplakują swój drugi grzech. I jeśli się to powtarza, nie mówię miliard, ale milion miliardów razy, kocham je i przebaczam im zawsze i zmywam tą samą Krwią tak samo ostatni, jak i pierwszy upadek (Menéndez 2014: 30–31).

Przyjęcie miłosierdzia prowadzi do przemiany serc, do odwrócenia od grzechu i wejścia świata na drogę pokoju i miłości. Wymaga jednak aktu woli, decyzji o przyjściu do Ojca, uznaniu swojej niewystarczalności i słabości, szukaniu w Nim pomocy i współpracy z Jego łaską – w zamian przynosi spełnienie Bożych obietnic. „Jesteście biedni, nędzni, bezsilni, nikczemni. Dobrze! Ale przyjdźcie do Mnie i zacznijcie lepsze życie. [...] Ja jestem waszym bogactwem, waszym „uzupełnieniem” (Menéndez 2014: 35); „To nie grzech najbardziej rani moje Serce, ale fakt, że po popełnieniu grzechu nie szukają w Nim ucieczki” (Menéndez 2007: 297). Po kilku latach to samo zaproszenie do zanurzenia się w niewyczerpanym Miłosierdziu Bożym zapisze s. Faustyna w swoim *Dzienniczku*:

Powiedz zbolalej ludzkości, niech się przytuli do miłosiernego Serca Mojego, a Ja ich napełnię pokojem; Dziś wysyłam ciebie do całej ludzkości z moim miłosierdziem. Nie chcę karać zbolalej ludzkości, ale pragnę ją uleczyć, przytulając ją do Swego miłosiernego Serca (Kowalska 2008: nr 1074, nr 1588).

Przez s. Józefę Pan Jezus kieruje do świata orędzie, w którym mówi, że Miłość jest niekochana, a tak bardzo pragnie wzajemności:

Miłości szukam. [...] Moje Serce dlatego jest zranione, ponieważ często zamiast miłości doznaję oziębłości. Dajcie Mi miłość, dajcie Mi dusze! Łączcie wasze czynności z Moim Sercem. Trwajcie ze Mną, bo Ja zawsze jestem z wami. Ja jestem Miłością samą i pragnę jedynie miłości. Gdyby dusze wiedziały, jak czekam na nie, pełen miłosierdzia! Jestem Miłością nad miłościami! Tylko przebaczenie sprawia Mi ulgę! (Menéndez 2007: 307).

Jak zatem człowiek może kochać Boga? Kochać to uczynić ze swego życia akt miłości nieustannie wielbiącej Boga, w sobie, w innych, w wydarzeniach dnia codziennego, w zwykłych czynnościach, tak by zlewała się z nim modlitwa miłości. Pięknym jej wyrazem są akty strzeliste, do których zaprasza Maryja. Dyktuje taki akt s. Józefie: „Powtarzaj słowa, które Mu się podobają: O Oblubieńcze mój, który również jesteś moim Bogiem, spraw, aby moje serce stało się płomieniem czystej miłości do Ciebie!” (Menéndez 2007: 397). Niebo przekazywało je również innym mistykom, by przywołać tak znany w dzisiejszych środowiskach katolickich akt strzelisty sługi Bożej s. Marii Konsolaty Betrone: „Jezu, Maryjo kocham was, ratujcie dusze!”, który nadał kierunek jej drodze duchowej i posłannictwu miłości³, czy Alicji Lenczewskiej, współczesnej mistyczki: „Dziękuję Ci, że jesteś wciąż przy mnie i mnie kochasz”⁴. Ich wypowiadanie otwiera serce, podnosi ducha, wydobywa z wnętrza najczystsze uczucia i pragnienia, powtarzane często zaczynają niejako żyć w duszy, napełniając radością, siłą i miłością. Chronią, gdy człowiek dotknięty napływem ciemnych myśli i uczuć, do nich się ucieka. Są niewątpliwie ważnym elementem modlitw prowadzących do coraz ściślejszej komunii z Ojcem. Podyktowany s. Józefie akt strzelisty wyraża pokorę duszy zdającej się na Boga, bezradnej wobec własnej małości i niemocy, rozumiejącej, że sama z siebie nie potrafi kochać, nie może nic, wyraża zarazem ogromne pragnienie tego, co jest najważniejsze, co jest istotą duszy, warunkiem koniecznym życia w obfitości, spełnionej tęsknoty za byciem sercem przy Sercu Jezusa. Jest pragnieniem czystej i doskonałej miłości Boga. O wartości tego i innych aktów strzelistych świadczy fakt, że pochodzą od samego Jezusa i Jego Matki.

Wiele słów potwierdzających wagę aktów i uczynków płynących z serca odnajdujemy również w *Dzienniczku* św. s. Faustyny, np.

³ Siostra Maria Konsolata (Pierina) Betrone (1903–1946) – zakonniczka Zgromadzenia Klarysek Kapucynek w Turynie, obdarzona łaską szczególnej zażyłości z Bogiem, wizji i wewnętrznych rozmów z Jezusem. Jej droga duchowa, nazwana „małą drogą miłości”, była realizacją otrzymanego Orędzia miłości Serca Jezusa do świata, odpowiedzią na Jego miłość nieustanną miłością. Opisał je o. Lorenzo Sales, spowiednik i kierownik duchowy s. Konsolaty (Sales 2002; Sales 2007), por. też (*Sługa Boża s. Konsolata Betrone*).

⁴ Alicja Lenczewska (1934–2012) – polska mistyczka, która pozostawiła po sobie dwa dzienniki duchowe: *Świadekstwo* i *Słowa pouczenia*, będące zapisem rozmów z Panem Jezusem, mistycznych przeżyć i duchowego wzrostu, wzbogacone tekstami potwierdzającymi z Pisma Świętego, które otrzymywała po modlitwie (Lenczewska 2016a; Lenczewska 2016b).

Jeden akt czystej miłości ku Mnie milszy Mi jest niżeli tysiące hymnów dusz niedoskonałych. Jedno twoje westchnienie miłości wynagradza Mi za wiele zniewag, jakimi Mnie karmią bezbożnicy. Najdrobniejszy uczynek, czyli akt cnoty, ma w oczach Moich niezmierną wartość, a to dla wielkiej miłości, jaką masz ku Mnie. W takiej duszy, która żyje wyłącznie miłością Moją, króluję jako w niebie. Dniem i nocą czuwa nad nią oko Moje i znajduję w niej Swoje upodobanie i mam naklonione ucho na prośby i szept jej serca, a często uprzedzam prośby jej (Kowalska 2008: nr 1489).

W przekazywanych orędziach znalazły się modlitwy ofiarowane na różne okoliczności. Jedną z nich, która doskonale wyraża stan ducha i uczucia serca, wyrastające z postawy dziecięctwa, jest modlitwa miłości i pokory, podyktowana s. Józefie przez Maryję, jako odpowiedź na jej prośbę o modlitwę najmiłszą Sercu Jezusa:

O najśłodszy i najukochańszy Jezu! Gdybyś nie był moim Zbawicielem, nie śmiałabym przyjść do Ciebie! A Ty jesteś moim Zbawcą i moim Oblubieńcem, a Serce Twoje miłuje mnie miłością najczulszą i najgorętszą, miłością, do jakiej żadne inne serce nie jest zdolne.

Chciałabym odwzajemnić tę miłość, którą dla mnie żywisz. Dla Ciebie, który jesteś moją jedyną miłością, chciałabym mieć żar serafinów, czystość aniołów i dziewic, świętość błogosławionych, którzy Cię posiadają i uwielbiają w Niebie. O, gdybym mogła Ci to wszystko ofiarować, byłoby to jeszcze za mało na wysławianie Twej dobroci i miłosierdzia. I dlatego oddaję Ci moje biedne serce takie, jakie ono jest, z całą jego nędzą, słabością i dobrymi pragnieniami! Racz je oczyścić w swojej Krwi, racz je sam przekształcić i rozplomienić czystą i gorącą miłością. W ten sposób to biedne stworzenie, jakim jestem, niezdolne do żadnego dobra, a podatne na wszelkie zło, będzie Cię miłowało i wielbiło jak serafini, płomienni miłością wśród niebian. Proszę Cię wreszcie, o Najśłodszy Jezu, racz wlać w moją duszę świętość swego własnego Serca, a raczej tak je pogrąż w swoim Boskim Sercu, abym przez nie Cię miłowała, służyła Ci i wielbiła Cię i abym w nim zagubiła się na całą wieczność!

Proszę Cię o tę łaskę dla wszystkich osób, które kocham. Niech one złożą Ci za mnie cześć i chwałę, której pozbawiły Cię moje zniewagi! (Menéndez 2007: 396–397).

Kochać Boga to znaczy również odkrywać przymioty Najświętszego Serca, zachwycić się nimi i starać się je naśladować, nieść Bożą Miłość, nadzieję i miłosierdzie do świata tak mocno dotkniętego rozłamami, nienawiścią, materializmem, hedonizmem, samotnością i rozpaczą. Jest to zarazem nowa ewangelizacja na obecne czasy. Każdy człowiek pragnie tego samego: akceptacji, uwagi, ciepła, miłości, pokoju, spełnienia i szczęścia, lecz nie znajduje ich w świecie bez Boga. To do niego Pan Jezus przez Jana Ewangelistę kieruje słowa zaproszenia: „Jeśli ktoś jest spragniony, a wierzy we Mnie – niech przyjdzie do Mnie i pije! Jak rzekło Pismo: strumienie wody żywej popłyną z jego wnętrza” J 7,37–38. Otwarcie się na przyjęcie Ducha Świętego, doświadczenie Jego obecności i napełnienie się Jego Miłością jest warunkiem koniecznym przemiany i uzdrowienia. Być żarliwym w miłości i nieść Boga do innych może tylko ten, kto Go doświadczył, kto jest

pełen Jego łaski, kto dostrzega Jego obecność każdego dnia. Nie o wielkie dzieła jednak chodzi, lecz o wierność w codzienności, w wypełnianiu z miłością obowiązków stanu. Jezus nalega też, by składać w darze Ojcu, za siebie i za innych, Jego Krew i Rany, pragnienia i zasługi Serca oraz tajemnic życia i wynagradzać przez nie Bogu. „Ofiaruj Ojcu Przedwiecznemu cierpienia mojej męki za nawrócenie dusz”; „... proszę, abyście ofiarowały swe prace i cierpienia w zjednoczeniu z nieskończonymi zasługami mego Serca” (Menéndez 2007: 407; 573).

Miłość jest więc odpowiedzią na wołanie Boga, który zniżył się do swoich stworzeń, by prosić je o miłość i poznanie Jego Serca. Powinna być złączona z ufnością, czyli poczuciem bezpieczeństwa w Bogu miłującym i miłosiernym, oczekując odeń wszystkiego, co najpiękniejsze i tego, co po ludzku wydaje się niemożliwe.

40.2.2. Zawierzenie – dziecięstwo duchowe

Droga miłości w duchowości *Sacré Coeur* wiedzie również drogą dziecięcego zawierzenia Sercu Jezusa przez Serce Maryi, oddania się jej w opiekę, bo ona jako Matka Boga i Kościoła wie najlepiej, co jest najlepsze dla jej dzieci, jaką drogę świętości i służby Kościołowi powinny wybrać. Píše o tym również św. Ludwik Grignion de Montfort w *Traktacie o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, gdzie poucza o świadomym, pełnym zaufania, bezinteresownym ofiarowaniu się Najświętszej Dziewicy w niewolę miłości, jako najpewniejszej i najprostszej drodze wiodącej do świętości, przez oddawanie jej całych siebie, ze wszystkimi dobrami duchowymi i doczesnymi (Grignion de Montfort 2014)⁵.

Najpiękniej wyraził tę prawdę sam Jezus, odpowiadając na czułość i delikatność swej Matki w słowach przekazanych s. Józefie. Podyktował jej modlitwę pełną gorącej miłości, zapraszając tym samym do bliskiej, ufnej, wielbiącej relacji z Maryją:

O Matko, czuła i kochająca, Dziewico najroztropniejsza, Matko mego Odkupiciela, pozdrawiam Cię dzisiaj miłością synowską, do jakiej tylko jest zdolne serce dziecka. Tak, dzieckiem Twoim jestem, a ponieważ słabość moja jest tak wielka, więc wezmę płomienny żar Serca Twego Boskiego Syna i z Nim będę Cię pozdrawiać, jako najczystsza ze stworzeń, zostałam bowiem ukształtowana w myśl pragnień Boga, trzykroć świętego.

⁵ „Żaden inny stosunek między ludźmi nie wiąże bardziej jednego człowieka z drugim niż niewolnictwo. Pośród chrześcijan nic innego nie sprawia, że człowiek bardziej i całkowicie należy do Jezusa i Jego świętej Matki niż dobrowolne niewolnictwo. Nasz Pan sam dał nam przykład tego, kiedy z miłości do nas, *formam servi accipiens* »przyjął postać sług» Flp 2,7. Matka Boża dała nam ten sam przykład, kiedy nazwała siebie służebnicą i niewolnicą Pana. Apostoł uznał za zaszczyt być nazywany *servus Christi*, sługa Chrystusa” Rz 1,1 (św. Ludwik Grignion de Montfort 2014: nr 72).

Poczęta bez zmyy grzechu pierworodnego, wolna od wszelkiego zepsucia, Ty byłaś zawsze wierna natchnieniom łaski, a dusza Twa nagromadziła tyle zasług, że wzniosła się ponad wszelkie stworzenie.

Wybrana na Matkę Jezusa Chrystusa, strzegłaś Go w sobie, jak w przeczystym przybytku, a Ten, który sam miał dać życie duszom, wziął życie od Ciebie i od Ciebie przyjmował swój pokarm. O Dziewico nieznównana! Dziewico Niepokalana! Rozkoszy Trójcy Przenajświeższej! Ty jesteś podziwem aniołów i świętych! Tyś jest radością Nieba!

Gwiazdo zaranna, różany krzewie wiosenny, Lilio śnieżna, Fiołku pachnący, Ogrodzie uprawny i dla rozkoszy Króla niebios zachowany! Ty Matką moją jesteś. Dziewico najroztropniejsza, Arko drogocenna, wszelakich cnót pełna! Tyś Matką moją, Ucieczko grzeszników! Pozdrawiam Cię i raduję się na widok tylu darów, którymi obsypał Cię Bóg Wszemchnocny i na widok tylu przywilejów, którymi Cię ukoronował. Bądź pozdrowiona i wysławiona, Matko Mego Odkupiciela, Matko biednych grzeszników! Miej miłosierdzie nad nami i otocz nas swą macierzyńską opieką.

Pozdrawiam Cię w imieniu wszystkich ludzi, w imieniu wszystkich świętych i wszystkich aniołów.

Chciałabym Cię kochać miłością i żarem rozplamienionych serafinów, a ponieważ to za mało dla nasycenia moich pragnień, więc pozdrawiam Cię i miłością obejmuję przez Twego Boskiego Syna, który jest mym Ojcem i mym Odkupicielem, mym Zbawcą i mym Oblubieńcem!

Dziewico nieznównana! Pobłogosław Twojemu dziecku. Błogosław wszystkim ludziom! Strzeż ich i oręduj za nimi u Wszemchnocnego, który niczego nie może Ci odmówić. Żegnaj, moja najczulsza i najmilsza Matko. Pozdrawiam Cię na każdy dzień i noc, na czasy wszystkie i na wieczność całą! (Menéndez 2007: 397–399).

S. Józefa powie później, że nigdy Serce Jezusa nie wydawało się tak piękne, a Jego głos tak pełen entuzjazmu.

Maryja zapewnia o swojej miłości i sile. Jako Matka Jezusa, Odkupiciela i Boga, obdarzona wieloma łaskami i przywilejami, uczy postawy pokory i ufności. Prosi, by upokarzać się przed Nim z powodu swojej małości, by ją odważnie i z prostotą wyznawać, nie tracąc jednocześnie ufności w Jego Miłość, nie szukać oparcia w sobie czy w drugim człowieku, ale we wszystkim zdawać się na Jezusa.

Pozostań bardzo prosta, bo w niebie całą twoją chwałą będzie twoja prostota. Malutkie dzieci nie posiadają żadnych zasług nabytych. Tak jest i z tobą. Jesteś umiłowaną Jego Serca, choć nic w tym kierunku nie zrobiłaś. To On działa w tobie, On ci przebacza i On cię kocha (Menéndez 2014: 55).

Uległa i ufna postawa dziecka, które nie potrafi nic zrobić, a więc nie może też niczego sobie przypisać, zapewnia mu prowadzenie Ojca. On sam podniesie je do swego Serca, do którego nie potrafi wspiąć się o własnych siłach. „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci, nie wejdziecie do Królestwa niebieskiego” Mt 18,3; „Jak matka pieści swe dziecko, tak ja was pocieszać będę, przy piersiach was poniosę i będę was kołysać na mych kolanach” Iz 66,12–13. Najważ-

niejsze, by być przed Nim jak dziecko, które ma prawo do błędów, bezradności, niewiedzy i nieumiejętności, często potyka się, zniechęca i upada przed piętrzącymi się trudnościami. To dziecko wie jednak, że nie jest samo, bo nieustannie jest przy nim kochający i wszechmocny Ojciec, który podźwignie, wszystkiemu zaradzi, a Jego miłość jest bezwarunkowa i niezmienna. Maryja poucza s. Józefę, że przez jej małość właśnie i słabość Jezus będzie odbierał sobie chwałę i w ten sposób wyraźniej ujawni się Jego dobroć i moc. „[...] pragnę, abyś całkowicie do Mnie należała, abyś była wierna i odpowiadała na moją miłość. [...] Ja wykonam całą pracę, do ciebie należy kochać i całkowicie Mi zawierzyć” (Menéndez 2014: 202–203). Nie mają znaczenia wady, złe skłonności i upadki, bo Jezus obmywa je Swoją Krwią, liczy się tylko wiara i ufność. „Jedyne pragnienie mego Serca to uwieścić cię w nim, ogarnąć cię moją miłością, a potem z twojej małości i z twojej słabości uczynić drogę miłosierdzia dla wielu ludzi...” (Menéndez 2014: 203).

Droga dziecięctwa duchowego przyświecała również innym mistykom. Św. Teresa od Dzieciątka Jezus nazywała ją „małą drogą” albo „windą do nieba”. Medytując nad *Hymnem o Miłości* św. Pawła (1 Kor 13) odkryła, że świętość polega na zanurzeniu w miłującym Sercu Boga i podążaniu drogą miłości⁶. Zrozumiała, że uznawanie swej małości, ufne oczekiwanie wszystkiego od Boga i zdawanie się na Niego we wszystkim jak dziecko wobec swoich rodziców, jest kluczem do Jego Serca. Z kolei dzięki s. Konsolacie Betrone Kościół mógł poznać jej *maleńką drogę miłości*. Głosiła światu orędzie nieskończonej miłości i miłosierdzia Serca Jezusa, kontynuując tym samym misję św. Teresy od Dzieciątka Jezus, a zarazem s. Józefy Menéndez czy s. Faustyny. Była to propozycja prostej świętości, dostępnej dla dusz najmniejszych, które stają przed Bogiem z pustymi rękoma, nie mając nic, prócz świadomości swojej małości i całkowitej zależności, oddane Bożej miłości bez zastrzeżeń, z wdzięcznością przyjmujące Jego wolę.

Warunkiem życia w bliskości Ojca i otrzymania łask jest więc dziecięce zawierzenie się i ufność w Bożą dobroć, miłość i miłosierdzie, będąca pewnością, oczekująca wszystkiego, która otwiera Jego hojność względem duszy. Ta postawa niejako „ściąga” na siebie skarby łask, a zarazem pociesza Serce Boga i przynosi Mu chwałę. „... jeżeli wątpię we Mnie, nie czczę Mego Serca. Natomiast wysławiają Mnie, kiedy ze spokojną pewnością oczekują wysłuchania prośby, wiedząc dobrze, że mogę im odmówić tylko tego, co nie służy dobru ich duszy. [...] Ufność wyjedna im niezliczone łaski nie tylko dla siebie, ale i dla innych” (Menéndez 2014: 158). Jest też wyrazem okazywanej czci i miłości. Jej echa znajdujemy również w orędziach przekazywanych św. s. Faustynie: „Powiedz duszom, że z tego źródła miłosierdzia dusze czerpią łaski jedynie naczyniem ufności. Jeżeli ufność ich będzie wielka, hojności Mojej nie ma granic” (Kowalska 2008: nr 1602).

⁶ „O Jezu, miłości moja! Moje powołanie, odnalazłam je nareszcie, Mojem powołaniem jest miłość! Tak, znalazłam me miejsce w Kościele św., a to miejsce Ty, o Boże, sam mi dałeś; w samym sercu matki mej, Kościoła św. będę miłością!” (Teresa od Dzieciątka Jezus 1902: 210–211).

40.3. Refleksje końcowe

Droga miłości w duchowości *Sacré Coeur* prowadzi przez poznanie Serca Jezusa, Jego pragnień, przymiotów, przez przebywanie z Nim we własnym wnętrzu i dzielenie się swoją codziennością, do życia w zjednoczeniu z Ojcem w miłości. Wypływa z niej postawa zaufania wobec Boga, kontemplacja Jego miłującej obecności w duszy i w świecie. Jest nią również okrywanie swoich czynów zasługami i Krwią Jezusa, służba i praca nad ratowaniem dusz, niesienie im Bożej miłości i miłosierdzia oraz gorliwość o chwałę Ojca. Droga ta wiedzie przez przyjęcie do swego życia Maryi, wzorem św. Jana Apostoła, zawierzenie się Jej i uczynienie swoją powierniczką i orędowniczką u Boga.

Zaproszenie do wejścia na drogę miłości Pan Jezus zawarł w Słowie Bożym, kierował je do świata również przez wiele innych wybranych dusz. Miłość bowiem budzi nadzieję, podnosi, otwiera na nowe życie, przemienia i przewycięża wszelkie zło. Jest to droga na wskroś ewangeliczna, a zarazem prosta i uniwersalna, do której zaproszeni są wszyscy.

Bibliografia

- Apel miłości czyli Orędzie Boskiego Serca Jezusowego do świata i Jego posłanka siostra Józefa Menéndez koadiutorka Zgromadzenia Sacré Coeur 1890–1923*, 1948, Buffalo: Felicjana.
- Un Appel l'Amour. Le Message du Coeur de Jésus Au monde et sa Messenger Re Soeur Josefa Menéndez*, 1938, Toulouse: Éditions de l'Apostolat de la Prière.
- Balter L. sac, 2002, *Przez Jezusa do Maryi w Orędziach Jezusa*, w: *Przez Jezusa do Maryi. Materiały z sympozjum mariologicznego zorganizowanego przez Polskie Towarzystwo Mariologiczne*, Licheń, 26–27 października 2001 roku, red. Stanisław Celestyn Napiórkowski, Kazimierz Pek, Częstochowa–Licheń: Polskie Towarzystwo Mariologiczne.
- Dufour Gérard, 2008, *W szkole Serca Jezusowego ze świętą Małgorzatą Marią. Droga duchowa*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Gąsior Anna, Królikowski Jerzy ks., 2012, *Przedziwna historia*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Górny Grzegorz, Rosikoń Janusz, 2010, *UFAM. Śladami Siostry Faustyny*, Warszawa: Rosikon Press.
- Grignion de Montfort Ludwik Maria św., 2014, *Traktat o prawdziwym nabożeństwie do Najświętszej Maryi Panny*, Kraków: Wydawnictwo M.
- Gwóźdź Janina s., Florek Beata s. sc, *Siostra Józefa i Siostra Faustyna*, <http://www.oeuvre-du-sacre-coeur.be/Siostra-Jozefa-i-Siostra-Faustyna>.
- Jarzyna Stanisław ks. scj, 2008, *Święta Małgorzata Maria Alacoque i święta Faustyna*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Joãozinho (João Carlos Almeida) o. scj, 2011, *12 obietnic Najświętszego Serca Pana Jezusa danych św. Małgorzacie Marii Alacoque*, Kraków: Wydawnictwo Księży Sercanów.
- Kowska M. Faustyna s., święta, 2008, *Dzienniczek. Miłosierdzie Boże w duszy mojej*, Dodruk do wydania XV, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów MIC.

- Ladame Jean, 2008, *Święta Małgorzata Maria Alacoque. Uczennica Serca Jezusowego i Jego apostołka*, Kraków: Wydawnictwo Księża Sercanów.
- Lenczewska Alicja, 2016a, *Słowo pouczenia*, Poznań: Wydawnictwo Agape.
- Lenczewska Alicja, 2016b, *Świadek. Dziennik duchowy*, Poznań: Wydawnictwo Agape.
- Menéndez Józefa, 2007, *Wezwanie do miłości. Zapiski objawień Pana Jezusa siostrze Józefie Menendez zakonnicy Najświętszego Serca Jezusa (Sacré Coeur)*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Menéndez Józefa s., 2014, *Najpiękniejsza Miłość świata. Najświętsze Serce Jezusa*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Największa Miłość. Siostra Józefa Menéndez. Świadek tej miłości*, 1988, wybór, opracowanie i tłumaczenie: zakonnice i wychowanki Sacré Coeur, Kraków–Warszawa–Struga: Wydawnictwo Michalineum.
- Orędzie Miłości i Miłosierdzia*, 1948, Warszawa: Wydawnictwo Księża Jezuitów.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia*, wydanie 5, Poznań: Pallotinum.
- Sales Lorenzo o., 2002, *Orędzie miłości Serca Jezusa do świata*, Kraków: Wydawnictwo Dehon.
- Sales Lorenzo o., 2007, *Traktat o maleńkiej drodze miłości*, Kraków: Wydawnictwo Dehon.
- Siepak M. Elżbieta s. I Dłubak M. Nazaria s. zmbm, 2000, *Duchowość św. Siostry Faustyny*, Kraków: Wydawnictwo „Misericordia”.
- Śługa Boża s. Konsolata Betrone*, <http://malenkadroga.pl/?id=14&idk=1>.
- Teresa od Dzieciątka Jezus św., 1902, *Dzieje duszy czyli Żywot Siostry Teresy od Dzieciątka Jezus i od Najśw. Oblicza karmelitanki bosej 1873–1897 przez nią samą skreślony*, Poznań: Czcionkami Drukarni i Księgarni św. Wojciecha.
- Tokarska Anna Maria Nicola cssj, 2007, *Doświadczenia mistyczne a norma psychiczna na przykładzie Świętej Faustyny Kowalskiej*, Lublin: Wydawnictwo KUL.

The way of love in Sacré Coeur spirituality: A message from Jesus to Josefa Menéndez

Summary

This chapter presents the way of love in the spirituality of the Congregation of the Sacred Heart of Jesus (Sacré Coeur) as a pathway that enables every human being to discover his/her own identity and the essence of the soul as the divine element in man by discovering the qualities and desires of the Heart of God. The reflections are based on the words of a message from Jesus to Sr Josefa Menéndez and to the whole world.

Keywords: message from Jesus, Josefa Menéndez, *Sacré Coeur*, mysticism, spiritual way.

Rozdział 41

Rozważania o wartości duszy w wybranych tekstach literatury mistycznej i medytacyjnej polskiego baroku

Beata Łukarska

Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie

Streszczenie

Poniższe rozważania stanowią ważne świadectwo kultury religijnej i duchowej wspomnianego czasu. Podstawą analizy stały się teksty współcześnie mało znane lub nieznane. Większość z nich bowiem stanowią zapisy niepublikowane, pozostające w rękopisach. Wśród cytowanych dokumentów znajdują się na przykład fragmenty dzieł wybitnych polskich mistyków: Stefana od św. Teresy, czyli Stefana Kucharskiego oraz Bonawentury od św. Stanisława, to jest Stanisława Frezera.

Omawiane tu dokumenty życia duchowego reprezentują różne tradycje duchowości. Niektóre powstały jako owoc zakonnej dyscypliny, inne z potrzeby kształtowania własnej duszy. Lektura owych tekstów pozwala na odczytywanie sposobu zapisywania intymnego doznania rozmowy człowieka z Bogiem, w niektórych przykładach stanu mistycznego zjednoczenia z Bogiem. Wszystkie zapisane zostały w języku doświadczenia mistycznego i duchowego, z użyciem właściwego dla takich tekstów bogactwa metafor i symboliki, licznych odwołań kulturowych, np. do tekstu biblijnego lub tradycji antycznej.

Słowa kluczowe: barok, modlitwa, rozważania, historia duchowości, historia literatury, literatura staropolska, duchowość pasyjna, duchowość maryjna.

41.1. Kilka słów o tradycji medytacyjnej w perspektywie XVII i XVIII wieku

Począwszy od końca wieku XVI można mówić o dwóch zasadniczych cechach życia wewnętrznego, tj. o powszechności modlitwy zmetodyzowanej¹ oraz ukształtowaniu się (także w związku z uprzednio wskazaną praktyką) nowych, narodowych szkół mistyki². W tym samym czasie powtórnie przypomniane zostaną również dokonania dawnych mistrzów życia duchowego. Ważną odpowiedzią na rozbudzone duchowe i czytelnicze potrzeby nabożnych odbiorców staną się też popularne wydania zbiorów medytacyjnych modlitw. Ich znaczące w liczbie egzemplarzy edycje stanowić odtąd będą ważną część oficjalnego ruchu wydawniczego. Poza tym w świadomości autorów pojawi się: po pierwsze – chęć samodzielnego wpisania się w istniejące tendencje kultury religijnej, po drugie – potrzeba miarodajnej odpowiedzi na rozbudzone oczekiwania ze strony licznego grona nabożnych odbiorców. Przykłady takiej postawy odczytać można w uwagach pomieszczonych w tomach rozmyślań dwóch siedemnastowiecznych pisarzy kościelnych. W pierwszym, zatytułowanym *Samego Pana Boga w świętej pustyni szukanie albo kilkoro kolekcji na dziesięć dni rozporządzonych*, ich autor Marcin Bogumił Grzymosz napisze wprost:

Jest i inszych co dość mediatorów Polaków drukowanych, tak dostatecznie, że każdy w cyrkule rocznym dzień idący osobną ma swoją medytacją. [...] w moich pismach nic nowego nikomu nie obiecuję. Przecież drugich torem choć z daleka za nimi, piszę te medytacyjki (Grzymosz 1688:2).

W kolejnym, wydanym pod skromnym, jak na zwyczaje barokowej tytulatury, zapisem *Rozmyślania codzienne na cały rok* – Stanisław Solski – usprawiedliwia powzięty zamiar nie tylko chęcią reakcji na – jak sam to określa – „słuszne oskarżanie się wielu dusz pobożnych, na niedostatek podobnych książek w języku polskim”, ale osobistym przekonaniem co do tego, że... „bez rozmyślania w służbie Pana Boga nic gruntownego być nie może” (Solski 1676: wstęp).

Powtórzmy zatem: liczba zachowanych zabytków tej części literatury religijnej, jak i ich różnorodność tematyczna i kompozycyjna dobitnie potwierdzają powszechność praktyk medytacyjnych we wspomnianej już epoce potrydenckiej

¹ O procesie takim świadczyć ma pojawienie się także nowej terminologii, w tym słowa: *medytacja* na określenie specyfiki propagowanej wówczas modlitwy myślnej. Píše o tym Teresa Dobrzyńska w sposób następujący: „Termin medytacja jest w języku polskim pożyczką z łaciny, a jego przyswojenie dokonało się prawdopodobnie w wieku XVII” (Dobrzyńska 2010: 115). Zob. też Misiurek 2011 oraz Bouyer 1982.

² Dotyczy to także duchowości rodzimej, która za sprawą pojawienia się wybitnych postaci życia duchowego, m.in. Kaspra Drużbickiego i Stanisława Papczyńskiego, Mikołaja Łęczyckiego, przeżywała swój „złoty okres”. O polskich mistykach doby baroku oraz wpływie różnych szkół i tradycji duchowości, zob. opracowania: Nowicka-Jeżowa red. 2015; Poprawa-Kaczyńska 1995: 259–270; Urbański 1999, a także *Chryścencyzm duchowości Kaspra Drużbickiego SJ*, w: Misiurek 1994: 217–240.

(Łukarska 2011: 9–19). Przy czym owo zintensyfikowane życie modlitewne znamienne ukierunkowane na indywidualną artykulację przeżyć mistycznych ogarnie szeroki krąg wyznawców. Sprzyjała temu popularyzacja techniki medytacyjnej poza murami ówczesnych klasztorów, czego świadectwem staną się zwyczajowo wpisywane w ich adres liczne i wyraźne zachęty skierowane do szeroko pojętych środowisk ówczesnego laikatu, osób w różnym wieku, różnej płci i stanu³.

W zapisach medytacyjnych obowiązkową częścią stanie się wyliczanie korzyści duchowych (albo raczej korzyści dla duszy) płynących z systematycznego, pogłębionego i świadomego stosowania podobnych praktyk modlitewnych. W ich perspektywie medytacja staje się... „na kształt rosy spuszczonej od Boga na pokrzepienie dusze” (Mikołaj z Mościsk 1722: 155), albo jak we fragmencie bezimiennego osiemnastowiecznego rękopisu: „[...] pożądaną pustynią, na którą sam Bóg prowadzi duszę, aby tej mówił do serca” (rkps 1705/I:2).

Wyraźny walor perswazyjny⁴ zawiera również przypomnienie powiązania modlitwy z granicami ziemskiej doczesności, wszak zarówno duszom pokutującym, jak i tym doznającym radości raju nie dane jest już zanosić modłów. W myśl tego cytowany uprzednio anonimowy twórca stwierdzi: „Gdyby której duszy z czysca albo któremu świętemu z nieba na ten świat zstąpić i te czwiczienia odprawować pozwolono, jak doskonale by odprawowała” (rkps 1705/I:3).

Równie istotnym elementem celowego przekonania odbiorców modlitewnych rozmyślań staje się wyliczenie ich duchowych skutków, inaczej owoców modlitwy myślanej. Wśród nich autorzy powszechnie zauważają: zachowanie duszy od błędów i niedoskonałości (modlitwa wewnętrzna... „do każdej cnoty, a osobliwie miłości Bożej tak serce gwałtem ciągnie jako magnes żelazo, dusze w surowej i mściwej wielce trzyma ostrości od najmniejszych niedoskonałości...” (rkps 1203/I: 135)), następnie wzrastanie w pożądanym w perspektywie życia duchowego i religijnego cnotach („[...] bo z takiego rozmyślania cnoty święte różne w duszy powoli rodzą się i rozkrzewiają” (rkps 2910/I: 5)) oraz oczyszczenie z grzechów i duchowych zabrudzeń (aby „[...] jako wodą zmyły wszystkie z dusze mojej szpetności, plugawstwa rozmaitych grzechów omyła” (rkps 2907/I: 94)).

Ukształtowane w ten opisowy sposób refleksje dopełniają podobne w formule wskazania na temat niezbędnych warunków skutecznej modlitwy medytacyjnej. Do owych warunków wedle powszechnego autorskiego przekonania należą przede wszystkim: tzw. „przysposobienie”, konieczne zdaniem wielu z piszących „do otrzymania łaski” oraz zastosowanie poznanych tajemnic medytacyjnych do uwarunkowań życia codziennego.

³ Takie zachęty wpisane zostały we wstępy zbiorów tekstów służących rozmyślaniom, czego przykładem są rękopisy zatytułowane: *Sposób wzywania pomocy od Pana Boga ...*, rkps. B. O. (Biblioteka Ossolińskich we Wrocławiu) 2907/I i *Krótkie zebranie rekolekcji*, rkps B. O. 2882/I oraz drukowane a przeznaczone dla młodzieży: *Prawdy nieomyłne z pierwszego tygodnia exercycjów świętego Ignacego wyjęte szkolnej młodzieży* [...], Wilno 1754.

⁴ Na temat mechanizmów perswazji w tekstach medytacyjnych zob. Kaczor-Scheitler 2016.

Osobną jednak kategorią omawianych zapisów medytacyjnych, i zarazem fundamentalną w perspektywie obecnie omawianego zagadnienia, będą wpisane w nie przemyślenia na temat istoty ludzkiej duszy, jej pochodzenia, wartości, relacji duszy do Boga oraz ostateczności przeznaczenia.

41.2. O wartości ludzkiej duszy i jej relacji do Boga

Przekazy biblijne ukazują człowieka jako jedyny byt pozostający w osobowej relacji do Boga. Objawienia Starego i Nowego Testamentu mówią ponadto, że wszystko zostało stworzone ze względu na człowieka. Zatem trwanie świata w doczesnej postaci, a nawet wydawałoby się niepoliczalny w ludzkim wymiarze czas kosmosu, są jedynie elementami historii stworzenia i skończą się wraz z historią istoty ludzkiej. Przekaz starotestamentowy przyjmuje co prawda istnienie odmiennych racji dwóch wymiarów ludzkiej osoby, ale nie wprowadza między nimi radykalnego dualizmu, nie przyjmuje tym samym istnienia w potomku biblijnego Adama, skrajnie dramatycznego przeciwstawienia ciała i duszy. Kontynuację tych myśli stanowić będą zapisy reprezentanta nowej tradycji – świętego Pawła. Wedle nauki Apostoła Narodów osoba ludzka pozostaje osobą cielesną, stanowiącą *compositum* duszy i ciała złączonych w jednym podmiocie. Jednocześnie na skutek skażenia natury w wyniku grzechu pierworodnego duch staje się przeciwstawny wobec ciała, ciało wespół z duszą ponosi odpowiedzialność za czynione zło i podobnie, jak zjednoczona z nim dusza, powołane jest do zbawienia⁵.

Rozważania na temat istoty duszy i jej relacji do ciała oraz eschatycznych losów obydwu tych wymiarów ludzkiego bytu znalazły swe poczesne miejsce także w refleksjach ojców i pisarzy Kościoła, tworzących przez wieki wielką spuściznę tradycji chrześcijańskiej. W ich wypowiedziach, poczynawszy od pierwszych stuleci aż po czasy nowożytne, znalazły swe miejsce te motywy i literackie obrazy, które następnie twórczo restytuowane i przekształcane zyskały nowe opracowanie w zapisach kolejnych pokoleń kościelnych literatów.

O duszy widzianej w perspektywie arkanów sztuki malarskiej jako kopia bożego pierwowzoru, mowa jest w pismach Orygenes, pisarza z przełomu II i III stulecia.

Orygenes pisze bowiem:

Podobnie jak malarze, którzy używają swojej sztuki, aby przedstawić podobiznę królewską, dysponując jej modelem, tak każdy z nas kształtuje swoją duszę wedle

⁵ Zob. w tym kontekście Clément 1999 oraz stwierdzenia Soboru Watykańskiego II. KDK 14. Podobne przemyślenia w jednym z historycznych zapisów medytacyjnych brzmią następująco: „Punkt 1 1. Uważyć jak szczerze Bóg chce zbawienia, żebym go dostąpiła, jako końca mego, bo nam dał do niego rozliczne środki i pomocy tak przyrodzone, jako też i nadprzyrodzone, takowe są naprzód ciało moje, zmysły zdrowe, czerstwe, nieskaliczące mające, abym to ciało martwiąc chuci złe jego podbijając rozumowi nie jak bestyja, także ciało mająca żyjąc, wysłużyć sobie zbawienie, żeby tak nie tylko dusza, ale z nią oraz te ciało moje wiecznie, szczęśliwie nieśmiertelne było. Nie samą duszą pracujesz na niebo, danoć pomocnika ciało” (rkps 1705/I: 13).

podobizny Chrystusa i tworzy mniejszy lub większy obraz, splamiony i brudny albo jasny i błyszczący, podobny do pierwowzoru. Gdy przeto powiększę podobiznę obrazu, to znaczą duszę moją [...] wówczas obraz Boży staje się wielki, a sam Pan, którego obrazem jest dusza, zostaje w niej uwielbiony. A jak Pan rośnie w naszym obrazie, tak samo, gdy grzeszymy, pomniejsza się i maleje (Orygenes 1986: 52).

Ten sam motyw duszy-obrazu namalowanego przez artystę-Boga powtórzy polski zakonnik karmelita Stanisław Frezer:

[...] ale cię to nie zbawi, że ten obraz nosić w sobie będziesz pokalany, zeszpecony, a takim błotem, którego ty w ciele żyjąc, zmasać swą nie możesz inwencyją, bo na duszy błoto to przyszło, którego ty i widzieć w sobie i dotknąć się nie możesz. Sam tylko Bóg i Stwórca tej duszy upotracić może. [...]

Uważ jako wielki kryminal popełniłeś, żeś obraz Boski, śliczną duszę, dzieło wszechmocności jego, wrzuciła w błotniste jezioro piekielne.

Ofiaruj w nagrodę tej szpetności obrazowi jego uczynionej, całe życie swoje [...] (rkps1267/I: 7)⁶.

W stuleciach kolejnych: św. Efrem Syryjczyk (IV w.), mianowany przez potomnych trubadurem Wschodu, podkreśli łączność i współzależność duszy od ciała⁷, św. Ambroży (IV w.) nawiąże do symboliki nupcjalnej i na wzór bohaterki starotestamentowej *Pieśni nad pieśniami* nazwie duszę człowieka oblubienicą Chrystusa Pana (św. Ambroży 1986: 148–150)⁸, a walczący z poglądami sekty Manichejczyków bp Hippony św. Augustyn stwierdzi:

Dusza jest wprawdzie nieśmiertelna, jednak ponieważ odwrócenie się od poznania Boga słusznie zwie się jej śmiercią, to skoro zwraca się do Boga, zasługuje na nagrodę możliwości osiągnięcia życia wiecznego, żeby jak to powiedziano samo poznanie stało się życiem wiecznym (św. Augustyn 1990: 77).

Nieco później, u progu wczesnego średniowiecza, Cezary z Arles († 542) w przywołaniu rajskiej symboliki *Księgi Genesis* porówna duszę do uprawnego ogrodu, w którym za sprawą wyboru i woli człowieka znajdują się albo obfite plony i piękne owoce, albo przeciwne temu nieużytki i kolące ciernie (św. Cezary z Arles 1989: 47–48). Podobny obraz przywoła nieznany autor siedemnastowiecznego medytacyjnego manuskryptu, pisząc:

⁶ Podobnie w innym miejscu tego samego tekstu: „Postaw dwa obrazy przed sobą, jeden obraz duszej swojej, drugi obraz Chrystusa Pana i dobrodziejstwa twego. Obraz dusze twojej na rozumie ślepy, boś ty rozumem nie widziała, co pomocnego do zbawienia, a co szkodliwego zbawieniu i dla tego poszła za przewodnikiem złem czartem. Chrystus światłość mądrości niebieskiej ofiarując się być i drogą i prawdą do wiecznego żywota. Dusza twoja złą i uporną sprzeciwiwszy się wołaniu prawemu boskiem poszła za pożądanym afektem” (rkps 1267/I: 15).

⁷ Słowa św. Efrema: „Jak ciało/istnieje dzięki duszy/tak życie duszy/zawisło/od wiary. Zob. św. Efrem, *Pieśń o wierze* (św. Efrem 1973: 27).

⁸ Cytat pochodzi z traktatu o tytule: *O Izaaku lub o duszy*.

[...] u ludzi złych, u których na duszy jak w pustym lesie drzew wiele, a owocu na żywot wieczny zgoła nic. Serce jako skała, przepaściami grzechowemi zewsząd otoczone, tam się też reperkusja adwersarów naszych głosu pochlebnie do zgody prowadzących znajduje. [...] Ludzie zaś dobrzy i święci, u których na sercu cnota piękne poczyniła galanteryje, u których dilatata viscera charitatis obszerna miłość Boska, jak rola wiele owoców cnót rozmaitych mająca, pewnie takich odgłosów nie znają, na wszystkie słowa zbawieniu przeciwne tym się składają puklerzem: non respondit (rkps 4801/I: 85)⁹.

W dwóch następnych zapisach epoki baroku rozpoznać natomiast można wypowiedzi przywołujące na myśl scholastyczne spekulacje na temat odwiecznej hierarchii, jaka panuje w niebie i jaka za sprawą lustrzanego odbicia (zapewne nawiązanie do myśli Pseudo Dionizego Areopagity¹⁰) winna być przyjęta i realizowana na ziemi. Tę zasadę wzorcowej hierarchiczności i doskonałego porządku w tekstach zakonnych medytacji rozciąga się na przestrzeń ducha wpisanego w istotę człowieka. I tak, w siedemnastowiecznych *Punktach na moryfikację*, datowanych przez twórcę zapisu dokładnie na rok 1689, mowa jest o podporządkowaniu ciała i zmysłów władztwu duszy, samej zaś duszy – Bogu. Jednocześnie ten sam zapis podkreśla, że odstępstwo od tak określonej zasady sprawia, że... „ciało i smysły często przeciw rozumowi powstają, czynią niepokój i rozruch nieznośny...” i odwrotnie, tylko taki ład pozwala osiągnąć stan, w którym na dusze zstępuje... „on pokój, który Augustyn św. nazywa Królestwem Bożym” (rkps 4387/I: 11).

Zbiór rozmyślań zatytułowanych *Zwierciadło żywota duchownego* (rkps 1203/I: 6) przyniesie wizję jeszcze bardziej skomplikowaną, sugerując istnienie podziału pośredniego w duszy człowieka. W świetle owej teorii w pojęciu duszy wydzielić można trzy gradacyjne części albo jak określono to w oryginalnym zapisie, trzy nieba. Pierwszą część stanowi dusza najniższa, bezrozumna i bydlęca. Drugą częścią jest część średnia, nazywana poza tym wielorako: „rozumieniem”, „umysłem”, „cieniem rozumu anielskiego”, „iskrą rozumu”, „mieszkiem rozumu”, „natchnieniem niezbitym”, „bodźcem przyrodzonym do dobrego”, „mocą wyższą miłością”, „częstką panieńską duszy” i wreszcie „niebem wyższym”. Trzecią z tych części jest część, w której rozum łączy się w sposób doskonały z wolą, i przeto stanowi niebo ostatnie, tj. trzecie albo najwyższe.

Wedle kolejnych zapisów medytacyjnych wspomnianego czasu dusza człowieka kształtuje się i wzrasta w relacji do Boga. Jeden z anonimowych twórców rozmyślań przeznaczonych dla kobiet, co znalazło swoje wyraźne odzwierciedlenie w tytule zbioru, który brzmi *Zabawa roztropnej białogłowy opisana od Ducha Świętego*, pisze o wartości duszy tak wielkiej, że dla jej ratowania choćby tylko w wymiarze jednostkowym „[...] cudowna dyspozycja Boska [...] pół świata

⁹ Cytat z: Exhorta X. O sędzie Kajfaszowym.

¹⁰ Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita 1999.

„pomiesza i wzburzy” (rkps 1270/I: 17). Owo nieustanne zabieganie Boga-Stwórcy o życie duszy odbywa się, o czym dalej w tekście cytowanego uprzednio zakonnego pisarza, „na drodze szukania dobra wieczności przez znaczną świętobliwość”.

Podobny sposób obrazowania relacji duchowej, jaka łączy duszę ludzką z rzeczywistością Boga, znalazł się również w zapisach jednego z najwybitniejszych reprezentantów teologii życia wewnętrznego w siedemnastowiecznej Polsce, wspomnianego już uprzednio karmelity bosego, noszącego zakonne imię Stanisława od św. Bonawentury (a właściwie kryjącego się pod owym zakonnym mianem Stanisława Frezera). Frezer, definiując wartość ludzkiej duszy w kontekście przeznaczonego jej zbawienia odwołuje się do tradycyjnego obrazu biblijnego, zawartego w symbolice postaci Jezusa Dobrego Pasterza (to jest przemowy Chrystusa zawartej w Ewangelii św. Jana 10,1–21), który w przeciwieństwie do pragnącego ludzkiej zguby szatana, szuka zagubionej owcy, czyli duszy człowieka, w pragnieniu obdarowania jej wolnością odkupienia nawet za cenę własnego życia. Karmelitański teolog, używając formuły bezpośredniego zwrotu do odbiorcy, pisze w jednym ze swoich rozmyślań, zamkniętych w cyklu o tytule *Exercitia duchowne* w sposób następujący:

Ma dusze twojej czart za niewolnicę, za poddaną, za więźnia swego. Chrystus za córkę ukochaną, za przyjaciółkę, za owieczkę do swojej należącej owczarniej. Która, gdy widzi zgubioną, szuka cię, tak wiele lat podając ci różne środki do zbawienia (rkps 1267/I: 16).

Człowiek postępujący na drodze duchowej doskonałości winien zatem pamiętać, że sam Bóg jest zarówno „najlepszym pasterzem”, jak i „ojcem miłującym jego duszy” (obydwa określenia wyjęte ze zbioru siedemnastowiecznych rozważań zatytułowanych *Przygotowanie do świąt uroczystych* (rkps 2942/I: nlb)).

Zasadą zaś istnienia duszy ludzkiej staje się nieustanne dążenie i nieustanne pragnienie zjednoczenia z dobrem najwyższym, z celem ostatecznym, jakim jest sam Bóg. To pragnienie duszy „bycia z” i „bycia w” rzeczywistości i bliskości Boga na sposób literacki opisane zostanie w dwojakim przywołaniu biblijnym. W zbiorze tekstów medytacyjnych o tytule *Książka ćwiczenia chrześcijańskiego* posłuży do tego ewangeliczny motyw rozmowy Jezusa z Samarytanką przy studni (Ewangelia według św. Jana 4,1–10), a w cytowanej uprzednio rękopiśmiennej *Zabawie roztropnej białogłowy* odpowiadać temu będzie treść psalmu 42 (43) rozpoczynającego się od znanych słów *Jak łania pragnie wody ze strumieni...*

W pierwszym z zaznaczonych zapisów biblijny cytat wyraża nieustanne pragnienie duszy poszukującej celu swego ostatecznego przeznaczenia, bowiem jak odpowiedział Samarytance spragniony Jezus: „Kto zaś będzie pił wodę, którą ja mu dam, nie będzie pragnął na wieki [...]”. W rozmyślaniu czytamy zatem:

[...] duszo ukopałaś sobie cysterny, które wody zatrzymać w sobie nie mogą, smak twój zepsował się. Smakujesz sobie to, co cię zabija, ustawicznie pragniesz, a nasycona być nie możesz (rkps 2906/I: 168)¹¹.

W lamentacyjnej tonacji zakonnego rozważania wyrażona została tęsknota duszy spragnionej życia, i ból owej duszy pozbawionej źródła i celu pierwotnego przeznaczenia, a nawet pozbawionej pierwotnej wartości poprzez oddalenie się od Boga. Wyraża się to także w konstrukcji bardzo popularnego w piśmiennictwie barokowym paradoksu, zawartego w podwojonym obrazowaniu literackim. Po pierwsze cysterny, czyli zbiornika, który powinien zgodnie z zasadą swego przeznaczenia służyć do gromadzenia wody, ale źle zbudowany, choć ciągle napełniany nigdy tego nie czyni, po drugie pragnienia, które, inaczej niż dzieje się to w wymiarze fizjologii, choć wciąż zaspokajane nigdy nie ustaje i nigdy nie jest nasyczone.

Ten sam motyw duszy spragnionej źródła wody żywej, czyli Boga, w funkcji silnie oddziałującego perswazyjnego argumentowania i przekonującego obrazowania pojawi się także w medytacji, która jest parafrazą jednego z tzw. *Listów mistycznych* siedemnastowiecznego generała zakonu karmelitów zreformowanych (H) Juana de San Pedro y Ustarroza, czyli wielbego o. Jana od Jezusa i Maryi, wybitnego pisarza karmelitańskiego siedemnastego wieku, a dziś, jak pisze jedyny polski biograf wspomnianego autora o. Czesław Gil, w Polsce współcześnie prawie zupełnie nieznanego (Gil 1998 [wstęp])¹². W *Listach* stanowiących po trosze duchowe wyznania, po trosze rodzaj mistycznych *soliloquiów*, w czytelnym odwołaniu do starotestamentowego proroctwa proroka Jeremiasza (Jr 2,13) dusza medytującego człowieka porównuje swój stan oddalenia od Boga do losów niewiernego Izraela. Może zatem stwierdzić:

Zdumiewam się i z sobą trwożę, o pokoju naspokojniejszy serca mego i najśłodszy napoju pragnący duszy mojej, jako pierworodny twój Izrael opuścił wodę z studnie Bethleem a ukopał sobie studnie rozwalone (Listy mistyczne 2015: 93)¹³.

Drugi z początkowo przywołanych obrazów, to jest odwołanie do psalmicznego westchnienia duszy zgębnionej nieobecnością Boga, zapisany został w urywku cytowanej już uprzednio *Zabawy roztropnej białogłowy* w słowach następujących:

Jako pragnie jeleń do źródeł wodnych, tak pragnie dusza moja do Ciebie Boże, kiedy się dotchnie to ciepło dusze i gorączka miłości ku Bogu nie może być uspokojona

¹¹ W tym samym tekście domyślić się możemy jeszcze jednego czytelnego odwołania, a mianowicie kwestii wypowiedzianej przez Dawida w czasie jego walk z Filistyńczykami zamkniętymi w twierdzy Betlejem: „[...] któżby mnie poczęstował wodą z cysterny twojej [...], która z ciała twojego płynie...”. Zob. 1Krl 11,17. W tradycji chrześcijańskiej zostało to powiązane z kultem Krwi Chrystusa.

¹² Wydanie owych listów zawiera tom opublikowany przez autorkę artykułu (*Listy mistyczne o. Jana od Jezusa i Maryi...* 2015).

¹³ Por. również z zapisem księgi Starego Testamentu: „... jako pierworodny twój Izrael opuścił wodę z studnie Bethleem, a ukopał sobie studnie rozwalone – Jr 2,13”.

abo odpocząć w rzeczy inszej, pragnienie abowiem łaknienie samego tylko Boga nie dopuszczają jej, aby żyła abo odpoczywała i zatrzymywała się namniej w jakiej rzeczy stworzonej oprócz samego tylko Boga (rkps 1270/I: 71).

W przywołanym tekście znalazło się wyrażenie miłości mistycznej w opisie stanu tęsknoty zakochanego, miłosnej choroby prowadzącej do stanów rozgorączkowanego uniesienia, pobudzenia, niemożności skupienia uwagi na tym, co wydaje się obce, niepotrzebne, albo posługując się językiem mistyki: przyjemne, nietrwałe i przemijające¹⁴.

Dusza tak bardzo spragniona miłości nie pozostaje jednak w całkowitym opuszczeniu, bowiem Ten, którego ona szuka, zsyła jej pragnienia, aby z „niebezpieczeństwa żywota tego wynieść i zbawienie znaleźć mogła...” (rkps 1203/I: 14) albo – jak w nocy *Książki ćwiczenia chrześcijańskiego* – z odwołaniem do historii przemiany, która stała się udziałem ewangelicznego Zacheusza (Łk 19,1–10) „daje jej wypuszczając z serca swego strzały miłości [...] rozmaite natchnienia swoje, aby grzechy swoje poznała” (rkps 2906/I: 167).

W innych tekstach pojawia się powiązany z tym motyw mistycznej rozmowy duszy z objawiającym się jej Bogiem, jak na przykład we fragmencie *Zabawy roztropnej białogłowy*, w którym czytamy, że: „wola nasza afektami miłości Bożej, która osobliwym językiem duszy mówi i z Bogiem się zabawia” (rkps 1270/I: 17) lub, jak w siedemnastowiecznych rozmyślaniach o tytule *Fundamenta życia duchowego*, dusza nazwana zostanie tajemną komnatą albo skrytym gabinetem, w którym zamyka się z Chrystusem Panem, „[...] by móc z nim wewnątrznie się bawić i pozostawać w intymnej rozmowie, znajdując przy tym [...] ustawiczną konsolację i uspokojenie” (rkps 2884/I: 20).

Perspektywę przeciwną do wcześniej opisanej stanowi, w przekonaniu autorów tekstów medytacyjnych i mistycznych z siedemnastego i osiemnastego stulecia, świadomie dokonujący się akt odwrócenia się duszy od Boga. Ten wybór w myśli większości piszących łączy się z umniejszeniem wartości duszy, a nawet jej całkowitą zaturą. Zdaniem twórcy cytowanych uprzednio *Fundamentów życia duchowego* dusza człowieka podąża ku zgubie już w momencie zwrócenia się, jak zostanie to określone w jednym z zapisów owego zbioru, ku „powierzchnowym zabawom”, szukając w bezwartościowych i przemijających rozrywkach doczesności „ukontentowania natury i inklinacyi swoich”. Skutkiem tak obranego kierunku

¹⁴ Ów stan opisuje również autor rękopiśmiennego zapisu medytacji o tytule: *Fundamenta życia duchowego*: „To zjednoczenie duszy z Chrystusem panem jest podobne do społeczności oblubieńca z swoją oblubioną z którą nigdy się nie oddała albo weźmy na podobieństwo jako sobie postępuje matka z dziećciem; trzyma go za rękę, mówi często do niego, uczy chodzić, przestrzega, aby się nie stłukło a czasami karesuje go, aby nie płakało. Toż samo właśnie czyni Bóg z duszą, która mu służy wiernie, mówi do niej często przez wewnętrzne instynkta, pokazuje drogę najpewniejszą do zbawienia, przestrzega w okazjach do grzechu, aby Boga dobrowolnie nie obrażała, doradza, aby się ćwiczyła w cnotach dla nabycia prawdziwej świętobliwości, a czasem w utrapieniu karesuje...” (rkps 2884/I:68).

życia duchowego Chrystus oddał się od duszy ze swoimi łaskami, pozwalając jej, jak zostało to powiedziane w tym samym tekście „iść za pasyjami, złemi nałogami przez co dusza utraci wiele łask Boskich” (rkps 2884/I: 21).

41.3. O warunkach wzrastania duszy ku Bogu i o tym, co duszę pomniejsza i gubi...

Większość z cytowanych uprzednio medytacji wylicza warunki, zasady i cele, które powinny przyświecać duszy człowieka w jego trudnym wzrastaniu ku pełni obietnic objawionych przez Boga. Za rzecz podstawową i fundamentalną uznaje się w nich całkowite zawierzenie Opatrzności albo, jak sformułowano to w jednym z rozważań, „uznanie skrytych Opatrzności Boskiej rad, którymi zbawienie duszy [...] przez szczęścia i nieszczęścia prowadzi”. Takie całkowite i doskonałe zawierzenie sprowadza bowiem tak bardzo pożądaną pokój duszy i bezgraniczne zaufanie, „że cokolwiek się na świecie dzieje, to wszystko dzieje się z woli albo dopuszczenia boskiego [...]” (rkps 2358/I: 52).

W nocie rękopisu o tytule *Ręka boska do prowadu zbawiennego nam gotowa* wykładnia owego warunku zyskuje natomiast podwójny walor: symboliki i biblijnej reminiscencji. Dzieje się to za sprawą zapisu, w którym autor ukazuje ludzkie dusze w ich procesie dorastania do pełni istnienia. W jego wizji dusze są bezimienne. Każda z nich zmuszona jest do „zapracowania”, „wysłużenia” sobie przyszłego imienia, okrytego sławą albo przeciwnie niesławą. U końca danego czasu objawi się bowiem to, czy „dała się przez życie Bogu prowadzić jak dziecina powolna w ręce macierzyńskiej bywa”, czy przeciwnie „z oporem w ręce Boskiej chodziła” (rkps 3291/I: 3). Myśl wyrażona w ten sposób przez nieznanego siedemnastowiecznego autora przypomina biblijną scenografię nadawania przez praojca ludzkiego rodu Adama imion kolejnym stworzeniom, które Bóg powołał do życia dla jego pocieszenia (Rdz 1,18–20). Domyślnym łącznikiem obydwu tekstów, tego biblijnego i tego staropolskiego, staje się w ten sposób czytelne przekonanie, że w wolnym wyborze: współpracy, bądź odrzucenia współpracy z Bogiem, kryje się zarówno wielka łaska (swoiste dopełnienie i udział w akcie stworzenia), jak i wielka odpowiedzialność.

Kolejne z przekazów medytacyjnych, na przykład wspomniane w jednej z poprzednich części *Punkty na moryfikację* albo *Zwierciadło żywota duchownego*, odświeżają znaną dla piśmiennictwa schyłku doby staropolskiej tzw. stylistykę militarną. W przypadku wskazanych notacji zamkniętą w obrazie wojny, jaką toczy dusza z trzema groźnymi doczesnymi nieprzyjaciół: światem, ciałem i diabłem. Przywołanie takiego charakterystycznego obrazowania staje się kolejną okazją do powtórzenia konieczności oddania Bogu przywództwa w tym mistycznym boju, bowiem tylko Bóg „broni dusze [...] od najazdu i chytrości nieprzyjaciół” (rkps 4387/I: 17) i tylko Jemu, Panu wszelkiego stworzenia, rozrządek własny [...] przykazuje [...] dusze swoje poddać całe” (rkps 1203/I: 23).

Zdaniem innych dusza winna w swej drodze ku wieczności z Bogiem współpracować, co może oznaczać zarówno: „mieć dobrą wolą nic Bogu nie odmówić, co uzna być z jego upodobaniem i wyraźną wolą” (rkps 2884/I: 81) albo „żebrać ustawicznie pomocy u Boga swego, albo własnym przykładem się działaniem i kooperacją” (rkps 2885/I: 69). I wreszcie zjednoczyć się z Nim tak ściśle, jak z przyjacielem, dobrodziejem i ojcem, i oblubieńcem, albo zatopić się „jako żarzyste się w ogniu żelazo, drugim się ogniem czyni, bo ogniste jest, jako kropelka wody wpuszczona w beczkę wina wyśmienitego i smak i zapach przenosi na siebie” (rkps 1705/I: 73).

Dusza w swych wysiłkach wspomagana jest ponadto łaskami nadprzyrodzonymi, które wynikają z działania Ducha Świętego, ponieważ „bez łaski Ducha Świętego nic dusza nie może dobrego” (rkps 1267/I: 27) albo z darów nadprzyrodzonych, zsyłanych (wedle przekonania zapisanego przez twórcę *Zwierciadła żywota duchownego*) zarówno w postaci: „pobudek wewnętrznych”, „zapałów do dobrego”, „afektów naszych”, „pragnień zbawiennych”, „światła jak zapytań”, „zakazowań z mów pobożnych”, „przykładów dobrych” (rkps 1203/I: 24,25). Wsparcie duchowe zawiera się również w istocie posłannictwa i działalności wspólnoty sakramentalnej i modlitewnej Kościoła. W tym kontekście pisarze kościelni, uczeni barokowi medytatorzy, przypominają przede wszystkim o wartości życia sakramentalnego, zwłaszcza sakramentu Ciała i Krwi Chrystusa, czyli Eucharystii, którego działanie łączą z symbolicznym tytułem: „lekarstwa duszy naszej” (rkps 1705/I: 63). W obrazie duchowego bankietu ukazane są także mistyczne potrawy duszy, a mianowicie: post¹⁵, rozważanie męki Pańskiej, zwane też *bogomyślnością*, modlitwa ustna i serdeczna, zawarcie się w ducha osobności – wszystkie wyliczone w notacji zbioru zatytułowanego jako *Zebranie o Męce Pańskiej nabożeństwa i ćwiczenia duchownych na kwadregesymę* w szeregu tych, które „duszy zdrowie i posiłek dają” i którymi dusza może zaspokoić lub przynajmniej czasowo ukoić mistyczny głód wynikający z przedłużającego się oczekiwania na zjednoczenie z Bogiem (rkps 5375/I: 27).

Udziałem duszy może stać się jednak proces odwrotny i kierunek odmienny od tego, który prowadzi ją do odwiecznych przeznaczeń, czyli uszczęśliwiającego obcowania z Bogiem¹⁶. Dusza podlega wówczas stopniowemu umniejszaniu i w końcu całkowitej zaturacji. Wśród uchybień decydujących o słabości duszy wyliczane są: unikanie cierpienia wbrew temu, co przynosi wzór Chrystusa, dobrowolnie przyjmującego mękę krzyża, zaniedbywanie łaski Bożej i inspiracji ku dobremu, prowadzące nieuchronnie do osłabienia życia wewnętrznego i oddalenia

¹⁵ Zob. refleksje wokół rozumienia praktyki postu w tradycji chrześcijańskiej (Grün 1991).

¹⁶ Korespondują z tym przekonaniem takie oto słowa jednego z barokowych rozmyślań: „Obejrzyj się tu duszo moja sama na siebie, jeżeli i ty tak ciężkiego smutku Jezusowi byłaś okazują, któż to wie, jeżeli i ciebie w czym niezliczonym przyszłych potępieńców nie widział gronie. [...] Cóż się z tobą stanie, która w grzechach żyjąc do zasług męki Jezusowej świętymi nie przysposabiasz się cnotami” (rkps 1203/I: 20).

od Boga, podążanie za „dwojakim trądem”, tj. wolą własną i własnym zdaniem¹⁷, uleganie zmysłowemu pożądliwościom i pokusom z jednoczesnym upodobaniem w zabawach i rozrywkach (rkps 2884/I: 20), określanych mianem powierzchownych, w nich bowiem Chrystus oddala się od duszy łaskami swemi „dozwalając iść za pasyjami, złemi nałogami” (rkps 2884/I: 21), przez co dusza utracą wiele łask, a sama dusza wchłania w siebie wszelki brud świata, jak „statek”, czyli naczynie pozbawione przykrycia i stopniowo napełniający się różnymi zanieczyszczeniami, przez co i dla człowieka, i dla Boga „czym brzydlwym się staje do używania” (rkps 4387/I: 12). Dusza zatracą swą wartość także bez fundamentu pokory. W tonie medytacyjnego napomnienia winna zatem przyjąć prawdę o tym, że napełniona pychą stać się może nie tylko igrzyskiem, a więc zabawką szatana, ale także nieszczęsną ofiarą skazaną na zgubę, wszak „dla mankamentu prawdziwej pokory wiele dusz idzie na zgubę wieczną” (rkps 2884/I: 56). Gubi ją także porzucenie zaufania, a więc pogrążenie się w niedowiarstwie i desperacji (rkps 1203/I: 8), czyli w stanach przeciwnych teologicznym cnotom wiary i nadziei.

Na najgroźniejszego jednak przeciwnika duszy urasta w myśli barokowych medytacji stan skażenia grzechem, zarówno powszednim, jak i ciężkim¹⁸. Grzesznik ukazwany bywa w obrazie okrutnego tyrana niewołącego własną duszę i do „wiecznej ją grzechami swymi przywodzącego śmierci” (rkps 1267/I: 25) albo zabójcy, świadomie i nieodwołalnie uśmiercającego swoją duszę, czyli siebie samego (rkps 1267/I: 25). Grzechy powszednie, lekkie przewinienia, choć nie zabijają od razu, określane są w tych samych zapisach paradoksalnym mianem „małych defektyków”, które jednak stają się „wielką mizeryją” duszy i na które „wielkiej z nieba trzeba zebrać pomocy”, w przeciwnym razie dusza „jak trzcina na stawie chwieje się i prędko złomawszy się upada” (rkps 2885/I: 68). Zmienia się także obraz samej duszy. Powraca wizerunek oblubienicy, ale jakże odmienny, będący rzeczywistym zaprzeczeniem obrazu znanego z biblijnej księgi oblubieńczej miłości. Dusza grzesznika zjawia się oto przed Bogiem jako oblubienica „wrzodami i sprośnymi krostami na twarzy i po całym ciele obsypana” (rkps 1705/I: 14).

Dusza tak nieszczęśliwie odmieniona częściowe przynajmniej antidotum znaleźć jednak może w akcie obrzydzenia, którego słowa zapisane w formule jednej z medytacji przygotowanych, jak informuje dołączony tytuł, w czasie odprawiania rekolekcji, skłaniają ją do wyznania w rodzaju:

¹⁷ Zob. słowa jednej z medytacji: „Zaprzeczenie dusze we dwu częściach osobiwie w woli i w rozumie, z których jako ze dwu źródeł płyną afekty dusze stąd mówi Bernard św. Dwojaki jest trąd wola własna i własne zdanie, tym szkodliwszy im głębiej usiadł we wnętrznościach naszych. Własna wola jest mówi Bernard św., która nie jest zgodna z wolą Bożą i ludzi świętych, to jest kiedy czego chce nic o tym nie myśląc, żeby się Bogu podobał, nie na chwałę Bożą, ale dla siebie samego, aby własnej dusze swej chęci dogodził” (rkps 4387/I: 22).

¹⁸ Słowa Stanisława Frezera: „Grzech jest raną duszy srogą. Uznaj wewnątrz rany takie w duszy swojej, jako wiele masz w sobie grzechów, tak wiele śmiertelnych razów, które tyrańsko pozadawali rozbojnicy” (rkps 1267/I: 7).

[...] jak brzydką duszę moją uczyniło to mnóstwo grzechów, nie tyle obmierzłym czynią wrzody, skancerowane od stopy aż do głowy, ani trąd ani gangrena nie tak śmierdzi zgniły pies abo pełna fetoru kloaka. O, jakoś ode mnie nie uciekł Aniele Stróżu, jakoś wytrzymał zostawać obecnym przy mnie. O, jakoś mógł spojrzeć na mnie prześliczny Boże, a przecie ja grzesznica pretenduję tego, aby mnie ludzie poważali, szanowali. O, gdybyć dojrzeli jako są przegniłe rany duszy mojej (rkps 1705/I: 3).

41.4. Dusze w zaświatach

W twierdzeniach siedemnastowiecznej eschatologii silnie podkreślano wymiar etyczny, mobilizując tym samym człowieka do możliwie najpełniejszego zrealizowania jego powołania rozumianego z perspektywy wyznawanej wiary. W świetle tego ostatniego w zapisach znanych teologów czasu baroku pojawia się kluczowe pojęcie – „zasługiwanie”. Zasługiwać w kontekście większości owych zapisów łączy się z „mieć nadzieję zbawienia” albo „pomóc do zbawienia duszy”.

W szeregu tytułów powtarza się również motyw wizji kraju dusz podlegających czasowemu oczyszczeniu¹⁹. Początek tej praktyce dała zapewne szesnastowieczna *Rozprawa o czyszczeniu* autorstwa franciszkańskiej tercjarki, Katarzyny z Genui, kanonizowanej w 1737 roku przez papieża Klemensa XII²⁰. Wyobrażenie mąk czyścicowych i zachęta do pobożności w intencji wybawienia dusz cierpiących stanie się też obowiązkowym elementem większości zapisów medytacyjnych. Takie charakterystyczne wezwanie do uruchomienia medytacyjnej wyobraźni znalazło się na przykład w nocie siedemnastowiecznych nauk rekolekcyjnych *Ręka Boska do prowadu zbawiennego nam gotowa [...] Nauka rekolekcyjnej potrzebna*, w rozważaniu trzecim na dzień piąty, w słowach następujących:

Staw się nad czyscem, patrz na przejęte ogniem dusze święte, patrz na łzy ich w cierpliwości wylane, prawie ogniste, patrz jak ręce do ciebie ściągają, nie tyło twej żądając pomocy, ale też i ciebie niejako oto prosząc, żebyś na czyścić sobie lekkomyślnie w czym postępując nie zarabiała (rkps 3291/I: 37).

Podobne motywy wpisane zostaną również w argumentację korespondujących często z formami medytacyjnymi, popularnych kaznodziejskich wywodów znanych barokowych predyktantów. Na przykład: Michała Łosiowica, Tomasza Młodzianowskiego, Jana Opolskiego i Jakuba Filipowicza. Ostatni z wymienionych, poza odwołaniem się do tradycyjnego wykładu magisterium Kościoła użyje również uzasadnienia wypływającego z prawdy o obcowaniu świętych. Jego zdaniem bowiem:

¹⁹ Do kontekstu zob. m.in. Kowzan 2003; Moisan-Jabłońska 1995.

²⁰ Zob. Katarzyna z Genui 2001.

Kto dusze św. w czyście ratuje, sobie bardziej pomaga. Cóż dopiero dusza z czyścia od ciebie uwolniona. Zapisze ci się krwią Chrystusa, jeżeli ją przez ofiarę wybawisz, że cię nie zapomni, nie tylko często, ale zawsze o tobie pamiętać będzie (Filipowicz 1737: 146)²¹.

Wśród skutecznych sposobów ratunku dla dusz czyścicowych w licznych rękopisach medytacyjnych wskazuje się przede wszystkim na ofiarę eucharystyczną mszy świętych oraz różnorodne czyny pokutne: jałmużnę, pielgrzymki, nabożną lekturę żywotów świętych (z intencją ich naśladowania), uczczenie patronalnych obrazów bądź ołtarzy, modlitewne powtarzanie imienia Jezus, wreszcie ascezę ciała, w postaci postów, ograniczenia snu, czy też tzw. dyscyplin.

Pomocą duszom uwięzionym w stanie pośrednim służyć także mogą rozliczne formuły modlitw indywidualnych i wspólnotowych, np. notowane w rękopiśmiennych przekazach zakonnych rekolekcji prośby *Do Ukrzyżowanego Jezusa za duszami w czyście zostającymi* albo *Nabożeństwo za dusze w czyście będące*. Pierwszy ze wspomnianych zapisów to piękny tekst modlitewno-medytacyjny skomponowany z powtarzających się zwrotów o charakterze prośby, błagania (*petitio*) i motywów przywołujących powtórnie (po czasach dojrzałej fazy i schyłku średniowiecza) zintensyfikowany kult ran Chrystusowych:

Niech wybuchną, Panie mój, z pięciu ran twoich najświętszych promienie a mnie i dusze w czyście zatrzymane niech oświecą, zbawiennie zranią i oswobodzą, Ukrzyżowany Jezu przyjemną Ojcu Przedwiecznemu ofiarą za nas stający się. Zwodzę i sprowadzam do ran twoich dusze w czyście będące, dajże wszystkim nabożnym do męki twojej przez rany twoje, odpoczynek wieczny.

I dalej:

Aresztuję, mój Jezu, po całym świecie wszystkie msze święte, modlitwy, nabożeństwa i jałmużny, prace i dobre uczynki wszystkich ludzi i niemi dłużne sprawiedliwości Boskiej dusze w czyście opłacam; zbieram, Panie, wszystkie dusz czyścicowych łzy, bóle, tesknice i afekty i one z męką Jezusową i z zasługami wszystkich świętych złączone Tobie Panu mojemu ofiaruję (rkps 2882/I: 193194).

Drugi z tekstów uprzednio wymienionych to fragment wpisany w rękopis o tematyce maryjnej, który w związku z tematyką nadrzędną w całości zatytułowany został jako *Koronka na cześć dziewięci miesięcy, przez które Najświętsza Panna Maryja zostawała w żywocie św. Anny*. Interesujący nas urywek stanowi przykład rytu nabożeństwa, którego treści powiązane zostały zarówno z intencjami mszalnymi, jak i osobistą aktywnością modlitewną ujętą w systematykę tygodniową, o czym autor informuje już na wstępie w słowach następujących:

Wiele osób mają w swoich potrzebach i utrapieniach zażywać następującego nabożeństwa jako to przez siedm dni co dzień Mszą świętą za te dusze kazać odprawić

²¹ Cytat pochodzi z dorocznego *Kazania na dzień zaduszny*.

i tych siedm dusze wzywać i prosić, aby nam tę łaskę, której pragniemy u Boga uprosiły (rkps 2887/I: wstęp).

W zgodzie z tak sformułowanymi wskazaniem kolejne dni powiązane zostaną z liturgią mszy świętej i z prośbami zanoszonymi w intencji wybranej duszy czyścowej; prośbami, dodajmy, utrzymanymi w porządku wcześniej wyznaczonym, a mianowicie;

Pierwszego dnia, za tę duszę, za którą kto najwięcej powinien czynić.

Drugiego dnia, za tę duszę, która najbardziej od wszystkich opuszczona jest.

Trzeciego dnia, za tę duszę, która najbardziej cierpieć musi.

Czwartego dnia, za tę duszę, która najdłużej w czyscu być ma.

Piątego dnia, za tę duszę, która najbliższa wybawienia jest.

Szóstego dnia, za tę duszę, która Bogu najmiłsza jest.

Siódmego dnia, za tę duszę, która Najświętszej Pannie najmiłsza jest (rkps 2887/I: 45).

Całość sumuje uwaga końcowa, o charakterze praktycznego wskazania liczby i systematyki recytowanych modlitw, które mogą (w przypadku ludzi uboższych, których nie stać na złożenie wymaganej ofiary wotywniej) zastąpić zalecane uprzednio intencje mszalne:

Kto zaś tych mszy świętych nie może zakupić, to się powinien przez siedm dni modlić dzień po dzień, każdego dnia po czterdzieści pacierzy, tyleż Zdrowaś Maryja i do tego czterdzieści i sześć razy mówić: Daj im Panie wieczne odpoczywanie (rkps 2887/I: 46).

Pisarze kościelni, wśród nich również twórcy tekstów medytacyjnych, propagują poza tym formy nabożności zadusznej, które przyjmują charakter antycypacyjny, to znaczy stanowią przykłady praktyk ofiarowanych w intencji własnej, np. wszelkiego rodzaju i formy akty osobistego poświęcania albo nabożnego zalecania losów swej duszy Jezusowi ukrzyżowanemu, poza tym tzw. mistyczne rozmowy z patronami duszy, najczęściej z Jezusem²² albo Maryją, wzywaną *nota bene* w tytule „oswobodzicielki dusz czyśćcowych”, następnie duchowe testamenty, czynione na okoliczność zbliżającej się śmierci²³ albo akty zalecania, oddawania codziennych trudów i doznanych przykrości w zamian za łaskę szybszego wyzwolenia z przyszłych cierpień stanu pośredniego²⁴.

²² Przykład zawiera się w słowach następujących: „Kochany Jezu mój serdeczna ochłodo ubogiej dusze mojej, ja tu gniazdko mieszkania mojego w boku twoim przenaświetszym sobie uścielę, ja tu zawsze odpoczynek mieć będę mój, tylko Cię proszę, serdeczny Jezu, nie wyrzucaj mię stąd, nie opuszczaj, ale i owszem poselaj broń i strzeż jako ubogiej sieroty, a kiedy woła i upodobanie twoje, do siebie weźmi, co daj serdeczny Jezu” (rkps XVII-1150-II: n1b) albo w formule mistycznej rozmowy: „Rozmowa. Wieczny Panie tu pal, tu siecz, byleś w czyscu dopieroż w piekle nie kara! O krwi Jezusa mojego zaley płomienie, które mnie czekają. O najlaskawsza Panno nieba i ziemie królowa, proszę cię, abyś duszom w czyscu cierpiącym ochłodę i odpoczynek wieczny zjednać raczyła” (rkps 1705/I: 39).

²³ Zob. *Testament na śmierć, który często może być powtarzany* (rkps 1206/I: 31–32).

²⁴ Słowa: „Jeżeli cokolwiek ci się w zakonie przykrego przytrafi cierpliwie znieś, zakon bowiem jest to przedłużone męczeństwo, a przez męczeństwa jak ujdziemy czysca...” (rkps 1705/I: 39).

Dydaktykę przekazów medytacyjnych, podobnie jak formułę nauczania kaznodziejskiego, wydatnie wzmacnia niekiedy konstrukcja popularnego *egzemplum* (Kazańczuk 1994: 106–123). Służą temu wszelkiego rodzaju opowieści o zjawieniach się duchów tych, którzy opuściwszy ziemski padół odbywają przypisane im kary czyśćcowe. W jednym z takich opowiadań, wpisanych w treści zbioru medytacyjnego zatytułowanego *Medytacje w czasie odprawowania rekolekcji*, postaciami objawiającymi się pośród żywych są dwaj zakonnicy, jak się okazuje nie dość doskonale pełniący zleczone im obowiązki. Poza tym fantastyka pouczającej opowiastki wzmocniona dodatkowo zostaje osobistym potwierdzeniem imiennie wskazanego świadka relacjonowanych wydarzeń, w związku z czym czytamy:

Naszemu bratu Nebdowskiemu pokazali się dwaj bracia zakonni zmarli, powiedział jeden, że był w czyscu za to, iż nad potrzebę w kuchni drew na ogień przykładał, drugi zaś za to, że gdy groch z łupin odłupywał przez niedozór deptał ziarka, jako niektóre spadały na ziemię i ginęły (rkps 1705/I: 38).

Równie ważną częścią rozbudowanych konstrukcji medytacyjnych są obrazy wizyjne, przedstawiające kolejne wymiary rzeczywistości pośmiertnej (Sokolski 1991). Pierwszym z owych wymiarów są sceny sądu, jaki odbywa się nad duszą opuszczającą ciało i stawiającą się przed obliczem Boga-Sędziego. W osiemnastowiecznych zakonnych rozmyślaniach wizja taka jest sceną zbiorową i jednocześnie wielowymiarową, przypominającą formułę tzw. psychomachii, znanej z tradycji średniowiecznych dialogów ze śmiercią. Z tego względu w wyobrażoną dramaturgię procesu, jaki odbywa się nad duszą nieszczęsnego moribunda, wpisani kolejno zostali: diabeł, Anioł Stróż i jako ostatnie także własne sumienie zmarłego. Warstwę narracyjną poprzedza natomiast rodzaj krótkiej przemowy skierowanej do duszy i utrzymanej w tonie uzalania, lamentacji wobec czekającego ją przeznaczenia:

Jakże ty duszo moja nie z małym defektem, ale z ciężkimi grzechami przed samego stawasz się Boga, któregoś gardziła, któremuś rebelizowała, któregoś obrażała, którego za nic miała. Ach! jak to straszne będzie stawianie się, bo straszne jest, jako mówi Apostoł, wpaś w ręce Boga żywego, przed którym drżą mocarstwa niebieskie (rkps 1705/I: 107).

Część kolejną i zarazem zasadniczą początku krótki zwrot *uważaj jeno...* bezpośrednio skierowany do samej duszy a pośrednio do czytelnika, skutecznie mobilizujący jego uwagę. Po nim nabożny odbiorca poznaje właściwą część dramatycznej opowieści:

[...] staną z tobą instygatorowie: z jednej strony szatanowie nieprzyjaciele twoi, którychś w życiu wołą pełniła. Niezmierne grzechów twoich przyniosą księgi i z nich przed strasznym sędzią dowodzić zbrodni twoich. A z drugiej strony Anioł twój Stróż, któryć za żywota był przyjacielem, panem i ojcem, w ten czas jeżelibyś, broń cię Boże, w grzechach bez łaski Boskiej zszedł z tego świata, stawszy się nieprzyjacielem srodze oskarżać cię będzie i na wieczne twoje instygować potępienie. W środku tych instygatorów trzeci domowy instygator sumnienie oskarżać cię będzie,

gdy wszystkie tamtych instygatorów skargi samą rzeczą będzie w sobie skazowało i sędziemu prezentowało, bo jak księgi otworzone będziesz (rkps 1705/I: 107–108).

W puencie przedstawienia powtórnie podkreślony zostanie dramatyzm w postaci konstatacji dotyczącej stanu duszy, która bezradna wobec nieodwracalności wyroku i tragizmu końcowej sentencji, pozostanie niema: „A ty nie-szczęśliwa duszo na to wszystko będziesz nic mówiła, zaniemiejesz wszystka” (rkps 1705/I: 108).

Wśród innych motywów w tych samych zabytkowych przekazach nauk medytacyjnych znajdować się będą wyobrażenia stanu dusz czyścowych, z dominującym motywem tęsknoty za ukochanym a niewidzianym Stwórcą, na przykład w słowach: „Co tam też za ciężkość być musi, gdy Boga nie widzą?” (rkps 4387/I: 39–40), albo w innym z zapisów: „Uważ naprzód jak ciężkie duszom czyscowym jest karanie, Pana Boga nie widzieć, którego dusznie oglądać pragną?” (rkps 3291/I: 59).

Powtarza się także obraz kary ognia nie mniejszego niż ogień piekielny („[...] ognie, ...najdzielniejsze i te, co szkło topią i te, co żelazo, spiże i kruszce topią, wszystkie te ognie za nic, jak chłodząca woda, względem tego, który sama Mądrość Boska zapala na dusze zatrzymane” (rkps 1705/I: 36)) oraz obfitych, oczyszczających łez („[...] na to ogniste na to z przenikłych ogniem dusz leją łzy, żeby co prędzej oczy swe przepłukawszy z próżności proszków ogniem czyscowym co prędzej przyszli do widzenia Bożego” (rkps 4387/I: 39–40)).

Zdarzają się też medytacyjne obrazy wizji piekielnych albo jak w przypadku notacji pochodzącej z osiemnastowiecznych medytacji rekolekcyjnych kontrastowego zestawienia wizerunku radosnego tryumfu zmartwychwstającego Chrystusa z losem tych, którzy odrzuciwszy nauki aniołów i apostołów trafiają do kraju zatracenia. Modlitewno-wizyjne przesłanie, podobnie jak w jednym z wcześniej omówionych tekstów, rozpoczyna czasownikowa forma stanowiąca wyraźny bodziec wizualny i pobudzająca wymiar „myślnego widzenia”:

Patrzaj na Chrystusa w wesołym polu stojącego z krzyżem i rozsyłającego na cały świat aniołów i apostołów, aby ludzi wszystkich namawiali do wzgardy świata, bogactw i honorów. Uważaj ich rzadko namówić mogą do Chrystusa, ale co żywo ze wszystkich stanów do piekła lecą, tak dalece, że jeden pustelnik widział dusze do piekła wpadające jako śnieg albo grad walny i prorok tych, którzy będą zbawieni przyrównywa do kłosów pozostałych po żniwie (rkps 1705/I: 45).

41.5. Kilka słów zakończenia

Teksty mistyczne i medytacyjne siedemnastego i osiemnastego wieku stanowią cenną i literacko wartościową część depozytu rodzimego piśmiennictwa religijnego. Wyróżnia je walor niezwyklej intymności, są bowiem spisana relacją z doświadczeń życia wewnętrznego, życia duchowego nadawcy treści. To swoiste

odsłonięcie się wnętrza „ja” mówiącego tworzy niespotykaną w innych przypadkach bliskość relacji, swoisty mistyczny, intelektualny pomost między autorem i odbiorcą, osobami żyjącymi przecież w tak odległych od siebie miejscach, warunkach i historycznym czasie. Cechuje je często walor głębokiej metaforyzacji, wielość odwołań literackich i kulturowych (tu zwłaszcza cytatów i obrazów biblijnych) oraz widoczne w wielu przykładach, zróżnicowanie stylistyczne tworzonego przekazu.

Teksty źródłowe

- A. M. D. G. (Marcin Bogumił Grzymosław), 1688, *Samego Pana Boga w świętej pustyni szukanie albo kilkoro kolekcji na dziesięć dni rozporządzonych [...]*, Kalisz.
- Filipowicz Jakub, 1737, *Kazania na święta całego roku [...] po śmierci jego wydane*, Poznań.
- Katarzyna z Genui, św., 2001, *Rozprawa o Czystcu*, z jęz. włoskiego przetłum., wstępem i objaśnieniami zaopatrzył Ambroży Maria Lubik, Wrocław: Wydawnictwo „Maria Vincit”.
- Listy mistyczne o. Jana od Jezusa i Maryi (Dokument sztuki przekładowej z XVII wieku ze zbiorów rękopisów Biblioteki im. Ossolińskich we Wrocławiu*, 2015, do druku przygotowała i opracowała Beata Łukarska, Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Akademii im. Jana Długosza w Częstochowie.
- Mikołaj z Mościsk, 1722, *Akademia pobożności nie tylko zakonny osobom do doskonałości potrzebna, ale i każdemu do zbawienia barzo przygodna [...] przedtym w roku Pańskim 1628 wydana a teraz powtórę na Jasnej Górze Częstochowskiej [...] przedrukowana*, Częstochowa.
- Orygenes, 1986, *Homilie o Ewangelii św. Łukasza*, przekł. i oprac. Stanisław Kalinkowski, wstęp Marek Starowieyski, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXVI, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Prawdy nieomyłne z pierwszego tygodnia exercycjów świętego Ignacego wyjęte szkolnej młodzieży [...]*, 1754, Wilno.
- Pseudo-Dionizy Areopagita, 1999, *Pisma teologiczne II. Hierarchia niebiańska. Hierarchia kościelna*, tłum. z jęz. gr. Maria Dzielska, przedmowa Tomasz Stępień, Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Solski Stanisław, 1676, *Rozmyślania codzienne na cały rok w niedziele i święta uroczyste z ich własnych Ewangelij niedzielnych przysposobione tygodniowym obrotem do nabycia i zachowania miłości Boskiej, chęci i tesknice ku szczęśliwej wieczności. [...] Na pięć części rozłożone i do druku podane [...]*, Kraków.
- Św. Ambroży, 1986, *O Izaaku lub o duszy. Wybór pism, część druga*, tłum. Juliusz Jundziłł i in., wstęp i oprac. Juliusz Jundziłł i in., w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XXXV, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Św. Augustyn, 1990, *Pisma przeciw Manichejczykom*, tłum. Jan Sulowski, wstęp i oprac. Wincenty Myszor, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LIV, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

- Św. Cezary z Arles, 1989, *Kazania*, tłum. Stefan Ryznar, wstęp i oprac. Emil Stanula, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. LII, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.
- Św. Efrem – Cyryllonas – Balaj, 1973, *Wybrane pieśni i poematy syryjskie*, tłum. Wojciech Kania, oprac. i wstępem opat. Wincenty Myszor, w: *Pisma Starochrześcijańskich Pisarzy*, t. XI, Warszawa: Akademia Teologii Katolickiej.

Rękopisy Biblioteki Ossolińskich we Wrocławiu

- Część synogarlice służąca do rozmyślania na post o Męce Pańskiej*, rkps, sygn. B. O. 2910/I.
- Exercitia duchowne złożone od W. O. Bonawentury od św. Stanisława, definitora prowincjalnego prowincyjnej polskiej*, rkps B. O. 1267/I.
- Exorty*, rkps B. O. 4801/I.
- Fundamenta życia duchownego*, rkps B. O. 2884/I.
- Habit święty na śmierć zrobiony dla tych, którzy wierzą, że umrą, pisany roku Pańskiego 1685*, rkps B. O. 1206/I.
- Koronka na cześć dziewięci miesięcy, przez które Najświętsza Panna Maryja zostawała w żywocie św. Anny*, rkps B. O. 2887.
- Krótkie zebranie rekolekcji*, rkps B. O. sygn. 2882/I.
- Książka ćwiczenia chrześcijańskiego*, rkps 2906/I.
- Medytacje w czasie odprawiania rekolekcji*, sygn. B. O. 1705/I.
- Medytacje zebrane dla odprawujących zabawy duchowne, czyli rekolekcje roku Pańskiego 1748 d. 8 lipca wypisane*, sygn. B. O. 2358/I.
- Pozdrowienie Pan Jezusa umęczonego*, sygn. B. O. XVII-1150-II.
- Przygotowanie do świąt uroczystych*, rkps B. O. 2942/I.
- Punkta na mortyfikację*, rkps B. O. 4387/I.
- Ręka boska do prowadu zbawienego nam gotowa. [...] Nauka do rekolekcji potrzebna*, rkps B. O. 3291/I.
- Rozmyślania*, rkps, sygn. B. O. 2885/I.
- Rozmyślania*, rkps B. O. 1267/I.
- Sposób wzywania pomocy od Pana Boga ...*, rkps. B. O. 2907/I.
- Zabawa roztropnej białogłowy opisana od Ducha Św.* rkps B. O. 1270/I.
- Zebranie o Męce Pańskiej nabożeństwa i ćwiczenia duchownych na kwadragesymę z wielu ksiąg duchownych*, sygn. B. O. 5375/I.
- Zwierciadło żywota duchownego*, rkps sygn. B. O. 1203/I.

Bibliografia

- Bolecki Władysław, 2009, *Wizualizacja, literatura i cała reszta*, „Teksty Drugie”, nr 1–2, s. 6–10.
- Bouyer Louis, 1982, *Wprowadzenie do życia duchowego. Zarys teologii ascetycznej i mistycznej*, tłum. Lucyna Rutowska, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Clément Olivier, 1999, *Ciało śmiertelne i chwalebne. Wprowadzenie do teopetyki ciała*, tłum. Maria Żurowska, Warszawa: Wydawnictwo Księży Marianów.

- Dobrzyńska Teresa, 2010, *Medytacja: gatunek mowy i jego realizacje tekstowe*, w: *Medytacja. Postawa intelektualna, sposób poznania, gatunek dyskursu*. Studia, red. Teresa Kostkiewiczowa, Magdalena Saganiak, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, s. 115–144.
- Gil Czesław, 1998, *Mistrz Jan od Jezusa i Maryi 1564–1614. Życiorys. Modlitwy i medytacje*, Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Grün Anselm, 1991, *Post modlitwą ciała i duszy*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów Tynieckich.
- Kaczor-Scheitler Katarzyna, 2016, *Perswazja w wybranych medytacjach siedemnastowiecznych z klasztoru norbertanek na Zwierzyńcu*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Kazańczuk Mariusz, 1994, *Egzemplary z pism jezuickich z przełomu XVII i XVIII wieku w świetle doktryny Kościoła potrydenckiego*, w: *Literatura i instytucje w dawnej Polsce*, red. Hanna Dziechcińska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper, s. 106–123.
- Kowzan Jacek, 2003, *Quattuor hominum novissima. Dzieje serii tematycznej czterech rzeczy ostatecznych w literaturze staropolskiej*, Siedlce: Wydawnictwo Akademii Podlaskiej w Siedlcach.
- Łukarska Beata, 2011, *Różnorodność formalna i tematyczna polskiej literatury medytacyjnej XVII i XVIII w.*, Prace Naukowe AJD. Filologia Polska. Historia i Teoria Literatury, t. XII, s. 9–19.
- Misiurek Jerzy, 1994, *Historia i teologia polskiej duchowości katolickiej*, t. 1: *Wiek X–XVII*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Misiurek Jerzy, 2011, *Modlitwa. Medytacja. Kontemplacja. Mistyka. Dzieje problematyki*, Lublin: Wydawnictwo Ojców Franciszkanów Niepokalanów.
- Moisan-Jabłońska Krystyna, 1995, *Obraz czyśćca w sztuce polskiego baroku. Studium ikonograficzno-ikonologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Nowicka-Jeżowa Alina (red.), 2015, *Drogi duchowe katolicyzmu polskiego XVII wieku*, w: *Kultura Pierwszej Rzeczypospolitej w dialogu z Europą. Hermeneutyka Wartości*, t. 7, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Poprawa-Kaczyńska Ewa, 1995, *Ignacjański modus meditandi w kulturze religijnej polskiego baroku*, w: *Religijność literatury polskiego baroku*, red. Czesław Hernas, Mirosława Hanusiewicz, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego KUL, s. 259–270.
- Sokolski Jacek, 1991, *Staropolskie zaświaty. Obraz piekła, czyśćca i nieba w renesansowej i barokowej literaturze polskiej wobec tradycji średniowiecznej*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Urbański Stanisław, 1999, *Zatopieni w Bogu. Mistycy polscy*, Warszawa: Oficyna Wydawniczo-Polityczna „Adam”.
- Wichowa Maria, 2014, *«Mnie wiara jest widzeniem i za wszystkie mi z rozumu i zmysłów wywody stoi»*. Rok Święty w świetle «Kazania na Miłościwe Lato abo Jubileusz Piotra Skargi», „Tematy i Konteksty”, nr 4 (9), s. 291–305.

Reflections on the value of the soul in selected mystical and meditative texts of Polish baroque literature

Summary

This chapter considers issues of religious and spiritual culture. The texts under discussion include unpublished manuscripts which remain virtually unknown to a wider public, such as works by the Polish mystics Stefan of St Teresa (Stefan Kucharski) and Bonawentura of St Stanisław (Stanisław Frezer). The sources concerning spiritual life discussed in this chapter belong to various traditions of spirituality. While some of them stem from the practice of monastic/conventual discipline, others are associated with the need for shaping one's own soul. They enable us to explore the experience of true intimacy with God while speaking to Him, or even the mystical experience of union with God. The descriptions of mystical and spiritual experiences included in the texts rely on the use of symbolism and a variety of metaphors; they also make numerous cultural references to the Bible and ancient traditions.

Keywords: Baroque, prayer, meditations, history of spirituality, history of literature, Old Polish literature, Passion spirituality, Marian spirituality.

Rozdział 42

*Dusza k Bogu wzdycha...*¹

Z „dusznych” sporów czeskiego średniowiecza

Zdzisław Kłós

Uniwersytet Warszawski

Streszczenie

„Śmierć ku mnie wždy pospiesza, // A gdy me grzechy zoczy nynie, // dusza rychło kary nie minie!” – pisał nieznany z imienia XIV-wieczny autor czeski. Śmierć niemal na co dzień towarzyszyła człowiekowi średniowiecza. We wszystkich kościołach wisiały odpisy „sztuki dobrego umierania” (*Artes bene moriendi*).

Traktaty tego rodzaju były w średniowieczu niezwykle popularne. Autor jednego z nich, wybitny teolog francuski, Jan Gerson (1363-1429), zalecał, by „troszczyć się nie tylko o ciało chorego, lecz przede wszystkim o jego duszę nieśmiertelną” – wyzwoloną wreszcie z okowów ciała.

Człowieka średniowiecza fascynował problem rozłączenia duszy i ciała, ale także ich złączenia. Alan z Lille, wczesnośredniowieczny scholastyk francuski twierdził, że „dusza jest przytwierdzona do ciała «małeńkimi gwoździkami»!”

Czy anonimowi autorzy czeskich psychomachii zastanawiali się nad tym dylematem? Kto brał górę w owych „dusznych” bojach? Jak opisywał duszę Jan Hus? Jak profesor Uniwersytetu Karola, Jenek z Pragi, interpretował w XIV wieku traktat Arystotelesa *De anima*? Krótki rekonesans w świat czeskiej literatury średniowiecznej pozwoli być może dać odpowiedź na te pytania.

Słowa kluczowe: dusza, śmierć, zaświaty, czeska literatura religijna, antropologia chrześcijańska, średniowiecze.

¹ Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 218.

42.1. Wprowadzenie

„Śmierć ku mnie wždy pospiesza, // A gdy me grzechy wszytkie zmierzy, // duszy mej karę rychło wymierzy!” – pisał nieznanzy z imienia XIV-wieczny autor czeski (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 406)².

Anioł śmierci unosił się w średniowieczu nad całą chrześcijańską Europą. Na wszystkich jej krańcach rozbrzmiewało wszechobecne „memento mori”. Każdego dnia śmierć towarzyszyła wówczas człowiekowi. A w owym czasie istotnie bywała ona bardzo rychła. Epidemie i wojny dziesiątkowały całe populacje. Kaznodzieje z wielką mocą rozbudzali lęk przed Sądem Ostatecznym i Bożą karą. Powstawały liczne traktaty o tematyce eschatologicznej. Autor jednego z nich, wybitny teolog francuski Jan Gerson (1363–1429), zalecał, by „troszczyć się nie tylko o ciało chorego, lecz przede wszystkim o jego duszę nieśmiertelną” (Włodarski 1987: 22) – wyzwoloną wreszcie z okowów ciała. Duchowni nieśli więc również duchową pociechę. Codzienne msze święte i permanentne modlitwy budowały wiernym drogę do nieba. Czyż kapłani – jako spowiednicy – nie byli po trosze lekarzami duszy? Tak jak obecnie powszechne są poradniki zdrowia, tak w średniowieczu duże wzięcie miały podręczniki sztuki dobrego umierania (*Ars bene moriendi*). Ich odpisy wywieszano – *pro publico bono* – w niemal wszystkich kościołach. Ze świątyń ujęta w teologiczną formę myśl o śmierci płynęła na ulice i rynki, do wiosek i grodów. Płynęła w świat. Także w świat czeski. Czechy już od IX wieku znalazły się w orbicie chrześcijaństwa. Ich dzieje otwiera postać św. Wacława, księcia-męczennika, patrona kraju. Jak czytamy w *Pierwszej starosłowiańskiej legendzie* (*První staroslověnská legenda o sv. Václavu*): „pogrzebano jego ciało [...], dusza zaś odeszła do Boga, któremu wiernie służył”³ (Lehár, Stich [red.] 2000: 35). W łacińskiej wersji teje legendy wspomniano, iż „już od pacholących lat miał św. Wacław duszę niezwykle szlachetną...”⁴ (Lehár, Stich [red.] 2000: 59). Kilka stuleci później, w wieku XIV, za jego kontynuatora uważał się Karol IV, król czeski i cesarz rzymski, władca wybitny, a i pisarz niepośledni. Stworzył on swoisty panegiryk na cześć księcia, pisząc, iż złożył ofiarę z własnego ciała, by duszę oddać Bogu i „mieczem ducha” („zło dobrem zwyciężać”!) pokonać swego brata Bolesława. Za panowania tego „ojca narodu” i włodarza czeskich dusz nastąpiła złota epoka czeskiej kultury. W drugiej połowie XIV wieku literatura była już postrzegana jako „niezbywalny element życia duchowego”⁵ (Škarka 1959: 18). Tematyka eschatologiczna dominowała w czeskich kazaniach i w ówczesnej literaturze popularnej.

² Woryginalie: „Smrt ke mně veždy pospiechá; // zastane-li mého hřiecha, // duše kázní nemine”. Tłumaczenia z języka czeskiego, jeśli nie wskazano inaczej – Zdzisław Kłos.

³ Woryginalie: „pohřbili potom uctyhoďné tělo Václava [...], duše pak jeho odešla k Bohu, jemuž sloužil s nábožností a bázni”.

⁴ Woryginalie łacińskim [por. źródło internetowe w bibliogr.]: „Erat enim puer ingeniosus, utpote sortitus animam bonam in tantum, ut omnia lecta sensu mistico edificando cordi commendaret”; w przekładzie czeskim: „Był to zająsté hoch zvlášního nadání, neboť se mu dostalo duše do té míry dobré, že všechno (...) zůsleďňoval”.

⁵ Woryginalie: „nezbytná složka duševního života”.

42.2. Rozdzielenie duszy i ciała

Śmierć zatem nic innego nie jest,
niż duszy z ciałem rozdzielenie⁶ (Lehár, Stich [red.] 2000: 242).

Taką najbardziej może lapidarną definicję śmierci sformułował w XV w. anonimowy czeski autor *Rozmlouvání člověka se Smrtí* (*Dialog człowieka ze Śmiercią*) (Lehár, Stich [red.] 2000: 242). Współczesny zaś badacz, Jean Vasserot, tę samą myśl wyartykułował językiem nauki: „Termin dekompozycja znakomicie wyraża to, co dzieje się z chwilą śmierci żywej istoty” (Vasserot 1987: 45). Ta „dekompozycja” jest zawsze bardzo bolesna.

W tekście *Rozmlouvání* pojawia się bardzo trafna metafora: „tak jak gospodarz nie chce dobrowolnie opuścić domu swego, tak też dusza nie chce sama z ciała wyніść”⁷ (Lehár, Stich [red.] 2000: 242–243). Niekiedy też ciało, nie chcąc umierać, jej nie puszcza. Albo może raczej nie udaje się zerwać „złotej zapinki ducha”, która – jak to barwnie ujął Timothy Bright – „[jest] przytwierdzona do [ciała]” (Lewis 1995: 165). Alan z Lille (ze szkoły w Chartres) z kolei twierdził, iż to nie „zapinka”, a „małeńkie gwoźdźdiki” (Lewis 1995: 63). Rozerwać ich nie sposób! *Soma* trzyma mocno *psyche*.

Bliski popularnym współczesnym wspomnieniom ludzi, którzy przeszli śmierć kliniczną, jest autobiograficzny tekst arcybiskupa praskiego Jana z Jenštejna (ok. 1350–1400). Podczas dłuższej choroby doświadczył on przeżyć odłączenia duszy od ciała. Usłyszał głos Boga ostrzegający przed mękami piekielnymi. Dusza jego przestraszyła się srodze i powróciła do ciała.

Dusza rozłączy się z ciałem w wielkim bólu i strachu. Albowiem, jak mawiał św. Bernard, przylecą aniołowie i zawiodą ją przed oblicze potężnego sędziego. A ona, wspomniawszy na rozliczne swoje grzechy, które w dzień i w nocy popełniała, będzie się chciała ich wyrzec. Grzechy zaś tak oto do niej przemówią: To ty nas uczyniłaś, twoimi [to] dziełami jesteśmy, nigdy cię nie opuścimy, na zawsze z tobą zostaniemy. [...] Co warte piękno ciała, co urodzenie, bogactwo i wszelka sztuka [...], co siła i całego świata chwała i sława? Wnet po śmierci się okaże, jak się ta sława kończy⁸ (Hus 1985: 169).

Tak pisał światowej sławy reformator religijny i kaznodzieja, Jan Hus (1370–1415) w jednym z mniejszych swoich traktatów (*Dcerka [Córka]*). A w moralizatorskim *Zwierciadle grzesznika* (*Zrcadlo hříšníka*) zwracał się do wiernych:

⁶ W oryginale: „Smrt pak nic viec nenie // než duše s tělem rozdělení”.

⁷ W oryginale: „Jako hospodar z domu svého // nepostěhuje se rád z něho [...] // takť duše z těla bolestí // vyhnána bývá s žalostí”.

⁸ W oryginale: „Duše s tělem se rozlučí a s velikú bolstí a bázní. Neb die s. Bernard, že přijde anjelé chťe ji vzieti a před súd vésti hrozného súdce. A ona, vzpomenúci na své hřchy, kteréž jest i v noci i ve dne páchala, chce jich zniknutí. A hříchové jako by řekli: Ty si nás činila, tvoji skutkové jsme, tebe se nepustíme, s tebou budeme vždy.[...] Co prospěje krása, urozenie, co bohatství i umění [...], co síla i všeho světa oslava a neb chvála? Již po smrti ukáže konec, kam chvála světa chýlí”.

„pomnijmy jak najczęściej, że przyjdzie ów dzień ostatni i rozważajmy, dokąd dusza nasza uda się, gdy z ciała wyjdzie. Albowiem to rozważanie i rozpamiętywanie przywodzi skrucę, karmi wiarę, myśli wznosi do Boga, nadzieję umacnia, a miłość rozbudza”⁹ (Hus 1985: 137). Podobnie musiał nauczać liczne audytorium zebrane w praskiej kaplicy Betlejemskiej. W swoich kazaniach porównywał wzajemną relację duszy i ciała ze związkiem łączącym Kościół („dusza”) ze społecznością wierzących („ciało”). Grzeszników zaś przestrzegał, by obawiali się sądu po oddzieleniu od ciała. I szczególnie takie dusze – spodziewając się katuszy w zaświatach – nie chciały opuszczać ciała. Rozpoczął się tedy zacięty spór.

42.3. Spory duszy z ciałem

Słysz, gdyś stary i za młodu,
Byś był świadkiem tego sporu:
Z swoją duszą wadziło się ciało,
Bowiem duszę przechytrzyć chciało,
przeto dusza k Bogu wzdycha...¹⁰ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 217–218).

Dramatyczną dekompozycję ludzkiej istoty potęgowała – mniej lub bardziej gwałtowna – poprzedzająca ją debata. Takie „duszne boje”, psychomachie, zajmowały umysły ludzi średniowiecza w całej chrześcijańskiej Europie. Stanowiły swoiste „eschatologiczne czytadła” ludzi średniowiecza. Anonimowy autor wspomnianej czeskiej wersji *Sporu duše s tělem* (*Spór duszy z ciałem*) z lat 20. XIV wieku w wierszowanej formie poruszał „problem odpowiedzialności za grzechy, które popełnił [za swego ziemskiego bytowania] człowiek”¹¹ (Tichá 1984: 44). Uczestnicy pełnej dramatyzmu dysputy – dusza i ciało – balansując na krawędzi dwóch światów – ziemskiego i transcendentnego – obrzucały się wzajemnie inwektywami. *Spór* reprezentuje „cykl dialogowy”, bardzo popularny w całej Europie „łacińskiej”. (Również w tradycji polskiej – *Rozmowa mistrza Polikarpa ze śmiercią*). Potoczny (i nieco rubaszny!) język „dusznych” sporów i debat zrozumiały był dla szerokiego kręgu odbiorców, również tych niepiśmiennych. Ani ciało, ani dusza nie przebiegały w słowach, obrzucając się wzajemnymi oskarżeniami. Duszy, szczytającej się, że jest – niczym *Superego* we współczesnej psychologii – „przewodniczką” i łączniczką ze światem duchowym (a nawet z samym Bogiem), ciało (w pewnym sensie analogon libido) odpowiadało, że ma ono „siłę, rozum i piękno”, tudzież majątek. A – jak pisał przywołany już

⁹ W oryginale: „vzpomínajme často na ten den poslední a myslme, kam čie duše z nás pójde, když z těla vystúpí. Neb to myšlenie a pamatování skrušenie přivodí, náboženství krmí, myšli k bohu povzdvihuje, naději veličí a milost zapaluje”.

¹⁰ W oryginale: „Slyš to starý jako mladý. // by poslúchal této vády. // S svú sě duši vadí tělo, // duši přehádati chtělo, // proto duše k bohu vzdychá...”.

¹¹ W oryginale: „otázka odpovědnosti za hříchy, které napáchal člověk ve svém životě”.

Jan z Jenštejna – bogactwo psuje duszę¹² (Jan z Jenštejna 1948: 112). Wracając do sporu – miał być on rozstrzygnięty przez Instancję Najwyższą, reprezentowaną przez Chrystusa i Matkę Boską. „Duszyczkę” sadowiono na wadze i ważono jej (jej? czy raczej ciała?) grzechy. Jednocześnie siły dobra (anioły) i zła (demony) toczyły o nią walkę.

Czeska parafraza łacińskiego tekstu przypisywanego św. Bonawenturze nosi tytuł *Rozmlúvanie duše se svědomím* (*Rozmowa duszy z sumieniem*); w oryginale jest to dialog duszy z człowiekiem. Translator dokonał więc trochę subtelnej przesunięcia akcentu – sumienie to, jak powiada współczesny czeski kardynał Tomáš Špidlík, „głos samego Boga, mówiącego w człowieku” (Špidlík 2010: 47). Owa „pobożna dusza, żarliwie miłująca Boga, gdy chce swe myśli zwrócić ku sprawom ważkim, powinna naprzód paść na kolana przed tronem [...] Trójcy Św.”¹³ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 660). Autor uznał formę dialogu za najbardziej przystępną dla odbiorców-prostaczków: „dusza pyta, a sumienie odpowiada”¹⁴ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 661). Odpowiada i uświadamia duszy, jak szlachetnego jest ona urodzenia, bowiem w jej naturze „wryty został obraz Trójcy Św.”¹⁵ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 662).

W opisach „dusznych” debat znaleźć można sporą dawkę ambiwalencji. Dusza – jak czytamy – nie chce opuścić ciała. Ciało – owa doczesna powłoka – zostanie, wierzone, odtworzone po końcu świata, chwilowo jednak – po jednostkowej śmierci – jest odrzucone niczym skóra węża. Bez duszy ginie. Dusza więc jedynie na początku procesu dekompozycji broni się przed zrzuceniem tej zewnętrznej powłoki. Potem jednak czuje się wyzwolona, uwolniona od balastu, co do ziemi ją ciągnął.

42.4. Dusze wędrujące

„Dusze niczym śnieg spadają w dół” – pisał Tomáš ze Štítného (ok. 1333–1401/1409)¹⁶ (Vilíkovský [red.] 1948: 128). Uwolnione z niewoli materii, (po rozłączeniu z ciałem) ulatują – niektóre do nieba, inne zaś w otchłań piekielną, skazane na wieczne potępienie. Ludzi od dawien dawna dręczył problem owego **wiecznego** potępienia. W czeskiej wersji zbioru *Exempla* czytamy o niezwyklej interwencji Matki Boskiej (która również – o czym wspomniałem wyżej – ujęła się za grzesznikiem ze *Sporu*). Oto dusza już prawie wstępująca do piekieł, w ostatniej

¹² Por. „... měl jsem postupně sedm obročí, jež mi spíše byla jedy a kazila mou duši” – ...*miałem aż siedem prebend, które stały mi się jadem, co duszę mą psuły*.

¹³ W oryginale: „Nábožná duše, milosti boží jsúc zažžena, když chce své myšli v myšlení podržeti užitečném, najprv skloň kolena své myšli před trónem [...] trojicé svatě...”.

¹⁴ W oryginale: „Jako by duše otazovala a svědomie odpovídalo”.

¹⁵ W oryginale: „Vtiščen jest svatě trojicé obraz”.

¹⁶ W oryginale: „jdou duše jako sníh z nebe na zemi”.

niemal chwili zyskała możliwość cudownego powrotu. Za wstawiennictwem miłośniernej Marii Panny dostała akt łaski (Vilikovský [red.] 1948: 143).

Na dusze po rozdzieleniu z ciałem zastawiał sieć – według ewangelii św. Łukasza (Łk. 5, 4–6) – św. Piotr. Obraz ten przemawiał szczególnie sugestywnie do ludzi średniowiecza. Metaforę „łowionych dusz” upodobał sobie w XV wieku Petr Chelčický (1390–1460), myśliciel i reformator religijny. Jako adherent *sui generis* chrześcijańskiego komunizmu (sic!) podkreślał, że do „sieci wiary” wpadają dusze wszystkich bez wyjątku, czyli bez względu na stan. Zatem zarówno prostaczków, jak i możnych tego świata. Nie wyłączając duchownych, których zresztą szczególnie piętnował – podobnie jak Hus – za sprzeniewierzenie się nauce Kościoła. Sieć obejmuje „mrowie wierzących i każdego z osobna, wraz z całym jego bagażem duchowym i cielesnym”¹⁷ (Lehár, Stich [red.] 1997: 216).

Wyrokiem sądu pozagrobowego dusze potępione skazywano na wieczną karę w otchłani. Czytelnicy czeskiej wersji zbioru zatytułowanego *Gesta Romanorum* (ok. 1330 roku) mogli pogrążyć się w dość przerażającej lekturze (a czytano przecież często przy skąpym świetle kaganków w niemal ciemnych pomieszczeniach!) – *Widzeniu św. Pawła*. O duszach „odpoczywających”! I to w piekle! Taki wypoczynek, taki dzień wytchnienia dla tych, co „rozliczne męki cierpiały” wyprosił św. Paweł. Zstąpił on do otchłani z polecenia samego Boga i ujrzał „ogień palący się w cztery płomienie, a w tym ogniu wiele dusz”. Dalej – „w rzece ognia brodziły liczne dusze, jedne po kolana, inne po pas, a jeszcze inne po szyję zanurzone”. Widok tych nieszczęśników po ogniu wędrujących sprawił, że św. Paweł oraz Archanioł Michał wyprosił u Boga łaskę dla potępionych – przerwa w mękach przez jeden dzień w tygodniu (w Dzień Pański, czyli w niedzielę).

Wędrówkę po zaświatach odbywał „wirtualnie”, bo w swoim widzeniu, rycerz Jiřík. Czeska parafraza *Visiones Georgii* (z roku 1353) różniła się dość znacznie od oryginału (jak większość tłumaczeń i parafraz owego czasu) – była przede wszystkim zwięźlejsza.

Młody rycerz Jiřík srodze zgrzeszył, krew niewinną wielu ludzi przelewając. Pewnego razu nawiedził go Duch Św. I natchnął myślą, by Jiřík udał się na pielgrzymkę do miejsc świętych. Doświadczał niezwykłych wizji – podobnie jak Wergiliusz w *Boskiej komedii* zstępował do piekieł. Oczom jego ukazywały się kolejne przerażające widoki – na początek dusz dręczonych mękami na kole. Naturalistyczne opisy wszelkich kaźni miały oczywiście pierwowzór w torturach, jakie wówczas stosowano wobec skazańców ziemskich. Dusze zanurzone w ogniu (piekielnym) żałosnymi głosy wykrzykiwały: „Bądź miłościw nam grzesznym, Jezu Chryste, Panie Niebios i Maryjo, panno miłościwa”¹⁸ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 217). Wędrując dalej ujrzał Jiřík „góre wielką i wysoką [...], [która]

¹⁷ W oryginale: „mnostvje věřících a každého zvláště se všemi jeho věcmi duchovními i tělesnými...”.

¹⁸ W oryginale: „Buď milostiv nám hříšným, Jezukriste, nebeský pane, i matko Maria, milostivá panno...”.

tonęła w mgłach i czarny dym ją zasnuwał”¹⁹ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 218). Z tego więc powodu ani Chrystus, ani Matka Boska głosów wołających na tej piekielnej puszczy słyszeć nie mogli (czy to nie ciekawa próba usprawiedliwienia samego Boga, który nie zauważa ludzkiego cierpienia? Po prostu – nie słyszeli!). Jiřík, przejęty tym dusz pokutujących dramatem, modlił się za nie w myśli, błagając o łaskę. Ku jego zdumieniu „wszystkie duszyczki wysokimi głosami odpowiedziały mu *Amen!*”²⁰ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 218). Spoza tego tekstu wyłania się na chwilę średniowieczny autor (znów!), który niczym adept dwudziestowiecznej nauki o duszy (czy może parapsychologii) zna doskonale zjawisko komunikacji pozazmysłowej. To przyczynek do wyobrażenia ówczesnego człowieka o naturze duszy istniejącej w innym wymiarze. Jednocześnie z tym przekonaniem panował też pogląd, że dusze w „życiu po życiu” nie tracą przynależności do swojej ziemskiej płci: „I ujrzał tam Jiřík dusze męskie i żeńskie [sic!] jako osoby, tak samo, jak wyglądały na tym świecie”²¹ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 220). W osiemnastym swoim widzeniu doświadczył rycerz Jiřík najbardziej chyba dramatycznego przeżycia: wśród duchów pokutujących zobaczył nagle duszę swojej matki. Nie mógł jednak z nią rozmawiać, bo daleko odeń stała, „wszak mile na się patrzyli [...], matka radowała się widokiem syna [...], syn także z widoku matki się cieszył, [...] dręcząc się jednocześnie, gdy patrzył na jej męki”²² (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 221).

A jaki był los dusz, co trafiły do raju? Opisywano go rzadziej... Czy autorom brakowało wyobraźni? Zapewne tak. Najwyraźniej łatwiej było średniowiecznym ludziom pióra ukazywać – ku wiecznej przestrodze – płonące podziemne rzeki. W *Widzeniu Jiříka* anielski cicerone zaprowadził błędnego rycerza na „równinę wielką, której krańców dojrzeć się nie dało”²³ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 225). Ujrzał na niej, cudownymi kamieniami ozdobione, całe mnóstwo aniołów, śpiewających hymn ku chwale Pana. Dalej oczom jego ukazały się dusze błogosławione, mężczyzn i kobiet, które były – jak na ziemi! – podzielone na różne kategorie społeczne. Ciekawe, że nawet barwami szat te zhierarchizowane dusze się różniły. Czytając ową ekscytującą opowieść o podróży w zaświaty, czytelnik średniowieczny – również czeski dzięki przekładowi – mógł znaleźć odpowiedź na nurtujące go pytania. Jak to jest w niebie z naturą tych świętych, „których ciała zdobią drogocenne szaty”²⁴ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 228). Archanioł wyjaśniał, iż owi „święci (...) są nie tyle osobami cielesnymi, co duchem Bożym

¹⁹ W oryginale: „[Jiřík] uzřel jednu horu velikú a vysokú [...], [která byla] mhlú obkřícená a dýmem přilíš černým přikřytá”.

²⁰ W oryginale: „všecky dušičky vysokým hlasem odpověděly: *Amen*”.

²¹ W oryginale: „I uzřel Jiřík tam duše mužské a ženské v osobach, jako jsú na tomto světě byly”.

²² W oryginale: „avšak na se mile vzhledali [...], matka radovala se o synu [...], syn také radoval se mateř (...) a také mřtil se, vida ji v ukrutných mukách”.

²³ W oryginale: „[Jiřík] uzřel velikú rovninu, jižto konce nemohl dozřeci”.

²⁴ W oryginale: „ozdobeny drahými rúchy těla jich”.

w ludzkim kształcie i przyrodzeniu [sic!], na obraz Boży uczynieni. Nie są ani ciałem, ani cielesnością, ale duchami przyrodzonymi. Ci święci [...] nie są z krwi i kości ciałami”²⁵ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 228). Aron Guriewicz pisze: „Tortury, którym poddawana jest dusza albo *ciało* duszy. Ale cóż to takiego *ciało* duszy? W tej kwestii nie ma jasnej odpowiedzi” (Guriewicz 1997: 146). Pożywieniem dusz jest modlitwa i wszelkie dobre uczynki, które na ziemi ludzie dobrej woli spełniają. Również gdy poszczą, bo i „post dusze karmi”²⁶ (Kolár, Nedvěďová [red.] 1983: 230).

42.5. Natura duszy

42.5.1. Jakież przymioty przypisywano duszy?

Oto już w *Proglasie* z IX wieku czytamy: „dusza ginie, gdy brak jej boskiej iskry”²⁷ (Lehár, Stich [red.] 1997: 16). Dusza jest tym, co w człowieku z Boga. Zatem: dusza jest – jak wspomniałem – łączniczką z *sacrum*. Jan Milič z Kroměříže (ok. 1320 – 1374) twierdził o duszy, że to ta „część” człowieka, którą Jezus szczególnie umiłował (Vilikovský [red.] 1948: 104). A profesor Jenek Václavův z Pragi (zmarł ok. 1400) opisywał ją – za Arystotelesem – jako „byt uszlachetniający, bo niematerialny”²⁸ (*Antologie...* 1981: 49). (Tak samo dusza uszlachetniała św. Wacława). Zarówno „boskość”, jak też „bezcielesność” stanowiły najważniejsze przymioty duszy i ogromne jej atuty. Wpisywało się to w średniowieczną narrację umiłowania „duchowości” i równoczesnej pogardy dla ciała. Dusza – jako byt wyższy – powinna je sobie czynić poddanym. Jan z Jenštejna widział w niej „króla”, co – jak monarcha w swej monarchii – „w ciele panuje”²⁹ (Vilikovský [red.] 1948: 107). Żle się w państwie człowieczym dzieje, gdy „dusza – niczym pan służy – ciała słucha, które to ciało z materii pochodzi”³⁰ (Vilikovský [red.] 1948: 114).

Dusze jako byty odrębne żywią się pokarmem mistycznym, a jest nim Słowo Boże. O „duchowym pokarmie dusz” pisał w swojej autobiografii – ku pokrzepieniu następców sporządzonej – Karol IV³¹ (Vilikovský [red.] 1948: 74).

²⁵ W oryginale: „světí (...) netoliko jsú osoby tělestné, ale jsú duch boží v uosobě a u přirození, učinění k obrazu božímu. Ti nejsú tělo ani tělenství, ale jsú duch přirození. Ty svatě (...) nejsú těla dotykající pravá”.

²⁶ W oryginale: „puost také duše krmi”.

²⁷ W oryginale: „...tak každá duše upadá // a živoří, nemajíc v sobě života božího...”.

²⁸ W oryginale: „duše je ušlechtlejší, protože je netělesná”.

²⁹ W oryginale: „veškerá síla spočívá v dusi, jež panuje v těle jako král v království”.

³⁰ W oryginale: „duše následuje žádosti těla jako pán sluhu, neboť tělo ze země jsouc (...) zatěžuje dusi”.

³¹ W oryginale: „pokrm onen duchovní”.

Jan Milič zaś konstataował, że „lwią siłę” daje duszy przyjmowany przez nią pod postacią komunii Duch Św. (Vilíkovský [red.] 1948: 105).

42.5.2. Arystoteles po czesku

„Istnienie duszy da się bez wątpienia udowodnić” – pisał, komentując dzieło Arystotelesa (traktat *De anima*) cytowany już Jenek Václavův z Pragi³² (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 751). Miała to być odpowiedź na wątpliwości tych, co twierdzili, że „bardzo trudno uzyskać wiarygodną wiedzę o duszy”³³ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 751). Praski uczony podkreślał, że Arystoteles uznawał „naukę o duszy” za w pełni racjonalną i twierdził, że „dusza jest formą fizycznego ciała”³⁴ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 750). „Nauka o duszy przewyższa zatem wszystkie pozostałe. [...] Jej przedmiot eksploracji jest szlachetniejszy, bowiem jest on niematerialny” – pisał³⁵ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 750-751). Jenek Václavův zaznaczał też, iż „wiedza o duszy jest pożyteczna dla każdej nauki, a zwłaszcza dla nauk przyrodniczych. [...] Z duszy bowiem biorą początek wszelkie istoty ożywione”³⁶ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 751).

Właśnie o przyrodzie – opierając się na Arystotelesie – miał wykłady sam Hus. Komentował również traktat *De anima*, kiedy był profesorem praskiego wydziału sztuk wyzwolonych.

42.5.3. Troska o dusze

Troskę o swoją duszę powierzał Tomáš ze Štítného swoim dzieciom, Agnieszce i Jankowi. Jego *Řeči besední* (ok. 1390), napisane bardzo przystępnie w formie dialogu, stanowiły wykład podstaw wiary. Zwracał się ojciec łagodnie do córki i synka: „Nie sądzę, by pamięć o mnie wieczną na ziemi była. [...] Przeto nie przykazuję wam, byście za mą duszę [wieczną mszę] zamawiali...”³⁷ (Havránek, Hrabák i in. [red.] 1957: 705). Ale by pamiętać!

Również do córki, choć fikcyjnej, zwracał się Hus we wspomnianym wyżej niewielkim traktacie z roku 1413. (Prawdopodobnie Hus inspirował się podobnie osobistym „wykładem” Tomáša ze Štítného). Adresatkami *Dcerki*, jednego z osobliwszych jego utworów, były czeskie cnotliwe niewiasty, ale zwracał się do

³² W oryginale: „... sama o sobě duše je dokazatelná a zcela jistá pro nezbytnost své existence”.
³³ W oryginale: „... je vůbec velmi nesnadné získat o duši spolehlivé vědění”.

³⁴ W oryginale: „...duše je jakoby řídící formou hmotného těla”.

³⁵ W oryginale: „Věda o duši je přednější než vědy jiné. (...) duše je předmět ušlechtlejší, poněvadž je netělesná...”.

³⁶ W oryginale: „Věda o duši je užitečná pro veškerou vědu a zejména pro vědu přírodní”.

³⁷ W oryginale: „Nemyslímt, byť má paměť zde na zemi věčna byla [...]. Protož nepřikazujit věčného platu za svú duši...”.

jednej z nich: „Usłysz, córko, patrz a uchyl uszka swego, wiedz, żeś człowiek, a to znaczy, iż masz ciało i duszę” – pisał w sposób jak najbardziej przystępny, mając na myśli czeskie dziewczę. „Ciało to człowiek zewnętrzny, dusza zaś – wewnętrzny. Ciało ciągnie ku grzechowi, dusza k cnocie”³⁸ (Hus 1985: 164). Tę „duszną” koncepcję św. Bernarda (por. też wyżej *Rozmlouvání*) rozwija dalej Hus, dokonując jej (duszy) rozbioru:

Dusza ma w sobie trzy przymioty, dzięki którym Boga wspomina, Jego pragnie i poznaje: pierwsza rzecz to pamięć, druga rozum, trzecia wola. Dzięki pamięci o Bogu pamięta, poprzez rozum się doń zwraca, a poprzez swoją wolę ku Niemu dąży. Kiedy te trzy przymioty duszy swej poznasz, pojmiesz wówczas, żeś wyższa nad inne stworzenia – te bezrozumne – a dusza twoja jest stworzona na Boże podobieństwo. I tak, jak Bóg jeden jest w trzech Osobach, czyli Ojciec, Syn i Duch Św., tak też dusza twoja jest jeden duch z trzech elementów złożony: pamięci, rozumu i woli³⁹ (Hus 1985: 164).

Pojmuje tedy Hus duszę człowieka jako byt stworzony na obraz Boga. Tedy owego wewnętrznego człowieka poznać w sobie można, sięgając do teologii: „A kiedy te trzy przymioty w duszy zgodnie się łączą, wówczas tworzą obraz Trójcy św., która Cię [córko!] podobną do siebie stworzyła”⁴⁰ (Hus 1985: 164). Prosząc, by „uszka swego uchylila” uświadamiał jej dalej, iż ma duszę, która jest „cenniejsza dla Boga aniżeli niebo i ziemia”⁴¹ (Hus 1985: 179).

Kontynuując myśl św. Augustyna, Hus wyjaśniał, że dusza – jako owa świątynia – służy za miejsce modlitwy i spotkania z Bogiem. Jest tu, w duszy, ołtarz, na którym składa się ofiarę w postaci pokornej myśli i skruchy. W duszy-świątyni płonie wieczny ogień żywej wiary, czyli miłości do Boga. W niej też wyryte jest podobieństwo do Trójcy Św. i wspomnienie Męki Chrystusowej. „Zaiste, dusza rozumna droższa jest niż ten cały świat” – pisał Hus, powołując się na św. Bernarda⁴² (Hus 1985: 144). Należy przeto pamiętać, że grzechy przez człowieka popełniane są ranami na duszy!

³⁸ W oryginale: „Slyšiž, dcerko, viz a přichyl ucho své a poznaj se, že si člověk a tak že máš tělo a dusi. Tělo slove člověk zevnitřní, duše člověk vnitřní. Tělo tiehne k hříechu, a duše k ctnosti”.

³⁹ W oryginale: „Duše má tři věci v sobě, jimiž na boha pomní, jeho zná a žádá: prvá věc pamět, druha rozum, třetí vůle. Pamětí na boha vzpomíná, rozumem k němu hledí a volí se ho drží neb chápá. Když ty tři věci v dusi své poznáš, tehdy shleďáš, žeš jiná stvoření nerozumná přēsahla a k bohu duši podobná jsi stvořena, tak že jakož bůh, jeden duch, jest tři osoby, to věz otec, syn, svatý duch, tak duše tvá jest jeden duch a tři tyto věci: pamět, rozum a vůle”.

⁴⁰ W oryginale: „A když se ty tři věi v dusi tak sjednají, tehdy drží v ní obraz a podobenství svaté trojice, jenž jest tě podobnú k sobě stvořila”.

⁴¹ W oryginale: „Slyš, dcerko, a viz a přichyl ucho své [...] a tak tvá duše jest vzácnější bohu než nebe i země”.

⁴² W oryginale: „Neb zaiste duše rozumna dražšie jest než tento svět”.

42.6. Moc ducha

Wspomniany wcześniej Chelčický, autor *Siet wiary* (*Siet viery*), wierzył głęboko w moc ducha chrześcijańskiego. Jego pragnieniem było, aby „człowiek duchowy” (*homo spiritualis*) przewyższał w sobie „człowieka cielesnego” (*homo carnalis*)⁴³ (Holinka [red.] 1940: 36). Istota ludzka („cielesna”) – „słaba, trawiona przez niemoc i bezrozumna”⁴⁴ (Mika 1963: 44) – była bowiem wedle niego całkiem bezbronna wobec zła tego świata. Chelčický zalecał więc ucieczkę do własnego „wnętrza” – siedziby ducha, swoistego *refugium*. Miałoby ono być rodzajem duchowej „twierdzy”, w której *homo spriritualis* broniłby się skutecznie przed pokusami ziemskimi. Jedynie tak, prowadząc „bój” z użyciem „miecza ducha”, można bowiem – twierdził – pokonać siły zła i dostąpić zbawienia. To w wymiarze jednostki. Jednak ów czeski prekursor pacyfizmu (jego pismami inspirował się w XIX wieku sam Tolstoj) swoją myśl rozciągał też na życie społeczne. Wierzył niezachwianie, że każdą walkę można prowadzić jedynie za pomocą „miecza ducha”. Idei tej poświęcił jeden z ważniejszych swoich traktatów – *O boju duchowym*. Wziął on sobie szczególnie mocno do serca słowa jednego z najważniejszych przykazań: *Nie zabijaj!*. Owemu biblijnemu nakazowi pozostał wierny przez całe życie. I utwierdzał się w tej wierze wciąż na nowo, czytając m.in. wezwanie św. Pawła Apostoła: „Weźcie też hełm zbawienia i miecz Ducha, to jest słowo Boże” (Ef 6,17). Nie miecz ciała, ale Ducha. Powoływał się też na inne słowa Świętego: życie człowieka na ziemi to rycerska walka – walka z pokusą zsyłaną przez diabła. Dusza wkracza do tego boju (boju duchowego!) wyposażona w ów „miecz”, czyli modlitwę.

42.7. Zakończenie

Czy to nie ten właśnie „miecz” formował przez stulecia czeską duszę? Proces ów przebiegał stopniowo i dokonywał się za sprawą ówczesnych myślicieli religijnych i kaznodziei rodem z Bohemii. Jenek z Pragi i Hus umożliwili Czechom spojrzenie na duszę i jej rozumienie oczyma Arystotelesa. Hus w bardzo oryginalny sposób – w formie przesłania do fikcyjnej córki – zaprezentował myśl (teologiczną) św. Bernarda z Clairvaux. Oczyma duszy „zbohemizowanego” rycerza Georgiusa (Jiříka) mogli czescy czytelnicy (i słuchacze) uczestniczyć w wędrówce po zaświatach. W czeskich sporach i „dusznych” debatach wielkie prawdy o syntezie duszy i ciała tudzież dychotomii ducha i materii mogło poznać nawet niewykształcone audytorium. Ideę „boju duchowego” w bardzo oryginalny sposób rozwinął Petr Chelčický. Idea ta stała się jedną z dominant czeskiej duchowości. Wiele z tego

⁴³ W oryginale: „překonání člověka tělesného (homo carnalis) obroudou člověka duchovního (homo spiritualis)”.

⁴⁴ W oryginale: „člověk jest mdlá věc, nemocná a hlupá”.

„pierwotnego”, prekursorskiego pacyfizmu złożyło się – śmiem twierdzić – na czeski charakter narodowy.

Mam nadzieję, że w tym krótkim rekonesansie udało mi się ukazać proces wyemancypowania czeskiej duszy doby jesieni średniowiecza? Jej drogi ku poznaniu i interpretacji świata? Dokonywania wyborów między dobrem a złem? (między niebiańskim a ziemskim?). Duszy, co – jak pisał Hus – jest „dla Boga cenniejsza aniżeli niebo i ziemia”⁴⁵ (Hus 1985: 179).

Bibliografia

- Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení (do roku 1848)*, 1981, zpracoval a autorsky připravil kolektiv dějin filozofie Ústavu pro filozofii a sociologii ČSAV v Praze a Ústavu pro filozofii a sociologii SAV v Bratislavě; odp. red. Jarmila Oborská a Ivana Šteková, Praha: Svoboda.
- Chabanis Christian (red.), 1987, *Śmierć, kres czy początek?*, tłum. Anna Danuta Tauszyńska, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Dvě legendy z doby Karlovy. Legenda o svatém Prokopu. Život svaté Kateřiny*, 1959, vědecký redaktor Vladimír Šmilauer, úvod Antonín Škarka, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd.
- Guriewicz Aron, 1997, *Kultura i społeczeństwo średniowiecznej Europy. Exempla XIII wieku*, tłum. Zdzisław Dobrzyński, Warszawa: Wydawnictwo Bellona, Oficyna Wydawnicza VOLUMEN.
- Havráněk Bohuslav, Hrabák Josef i in. (wyd.), 1957, *Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu*, Praha: ČSAV.
- Holinka Rudolf (wyd. i wstęp), 1940, *Traktáty Petra Chelčického. O trojím lidu. O Církvi svaté*, Praha: Melantrich.
- Hus Jan [mistr], 1985, *Drobné spisy české*, připraveno péčí komise pro vydávání spisu M. Jana Husa ustavené vědeckým kolegiem historie ČSAV, Praha: Academia.
- Jan z Jenštejna, 1948, *O útěku před světem*, w: *Próza z doby Karla IV*, opr. Jan Vilíkovský, Praha: Sfinx – Bohumil Janda.
- Kolár Jaroslav, Nedvědová Milada (opr.), 1983, *Próza českého středověku*, wstęp Jaroslav Kolár, Praha: Odeon.
- Lehár Jan, Stich Alexandr (red.), 1997, *Česká literatura. 1. Od počátků do raného obrození (9. století – první třetina 19. století)*, Praha: Český spisovatel.
- Lewis Clive S., 1995, *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, tłum. Witold Orłowski, Kraków: Znak.
- Mika Alois, 1963, *Petr Chelčický*, Praha: Svobodné slovo.
- Škarka Antonín, 1959, *Básnická legenda v literatuře českého středověku*, w: *Dvě legendy z doby Karlovy. Legenda o svatém Prokopu. Život svaté Kateřiny*, red. nauk. Vladimír Šmilauer, wstęp Antonín Škarka, Praha: ČSAV.

⁴⁵ W oryginale: „a tak tvá duše jest vzácnější bohu než nebe i země”.

Špidlík Tomáš, 2010, *Perelki Ojców Kościoła*, tłum. Andrzej Babuchowski, Warszawa: PROMIC.

Tichá Zdeňka, 1984, *Cesta starší české literatury*, Praha: Panorama.

Vasserot Jean, 1987, *Śmierć w królestwach roślin i zwierząt*, w.: *Śmierć, kres czy początek?*, red. Christian Chabanis, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

Vilikovský Jan (opr.), 1948, *Próza z doby Karla IV*, Praha: Sfinx – Bohumil Janda.

Włodarski Maciej, 1987, *Ars moriendi w literaturze polskiej XV i XVI w.*, Kraków: Znak.

Źródło internetowe

<https://archive.org/details/diewenzelsundlu00pekagoog> (dostęp 4.02.2018).

“The soul yearns for God”: On spiritual debates in medieval Bohemia

Summary

A fourteenth-century anonymous Czech author wrote: “Death always hastenth to me,/ And when He my sins doth see,/ cruelly my soul punished will be”. Throughout the Middle Ages death accompanied men and women almost every day, and a copy of *Ars bene moriendi* was displayed in all churches. Treaties of this kind were immensely popular in medieval Europe. Jean Gerson, an illustrious French theologian and the author of one of such works, recommended that one should “care not only for the body of ailing men and women but first of all for their immortal souls”, finally delivered from the fetters of the body. Not only separation of the soul from the body but also their mutual connection was the phenomenon that fascinated many people throughout the Middle Ages. Alain de Lille, a French scholastic who lived in the twelfth century, claimed that “the soul is connected to the body with ‘very little nails’”. The questions I pose in this chapter are: Did the anonymous Czech authors of *soul wars* (*psychomachiae*) reflect on this dilemma? Who was the “winner” in the Czech spiritual battles? How did Jan Hus understand and describe the human soul? How did Professor Jenek from Prague interpret Aristotle’s *De anima* in the fourteenth century? This concise study of some medieval Czech texts makes it possible to give some answers to these questions.

Keywords: soul, death, afterlife, Czech religious literature, Christian anthropology, Middle Ages.

Rozdział 43

Tóra v duši, v nitru, v srdci je „lepší“ než Tóra napsaná na kamenných deskách. Funkce prostorového představového schématu v jazyce a teologii knihy Jeremjáš

Ivana Procházková

Evangelická teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Shrnutí

S konkrétními tělesnými orgány (srdce, ledví, oči, uši, nos) se v celé sbírce hebrejských starozákonních textů pojí zpravidla konkrétní emocionální a kognitivní procesy, volní kvality, sociální a psychické konflikty. *Srdce* (hebr. *lêv/lêvāv*) je v kultuře starověkého Izraele orgánem centra osobnosti, orgánem rozumu i emocí, orgánem motivace, schopností, temperamentu a charakteru člověka. V knize Jeremjáš je to srdce, které koná hodnotící soudy a je rovněž předmětem hodnocení. Autorka ve svém příspěvku dokládá, že zkušenostně a kulturně ukotvená představa o funkci, umístění a pohybu srdce v prostoru nitra je významnou zdrojovou doménou pro metaforické a metonymické konceptualizace. Ukazuje, jak se prostorové představové schéma podílí na konceptualizaci pojmové oblasti *člověk, osobnost, nitro* a jak toto schéma zároveň umožňuje v rámci metaforických vyjádření pojmově uchopit složité téma vnější i vnitřní devastace života židovských exulantů v Babylóně, téma viny, trestu, pokání, odpuštění a obnovy hospodářského, společenského, kulturního i náboženského života ke konci babylónského exilu.

Klíčová slova: konceptuální metafora, prostorové obrazové schéma, starozákonní koncept *srdce*, biblická antropologie, metafory Tóry.

Starozákonní kniha Jeremjáš je rozsáhlým souborem textů různých žánrů. Obsahuje žalozpěvy, slova soudu, polemiky, vidění, vyprávění, veřejná prohlášení i oddíly připomínající zápisy z osobního deníku ad. Všechny tyto texty jsou výslovně dány do souvislosti s osobou proroka Jeremjáše. Jeho první veřejné vystoupení je v samotné knize datováno 13. rokem vlády krále Jošijáše, tj. rokem 627/6 př. Kr. Naopak nejmladší datační poznámka (Jr 52,30) zmiňuje tzv. třetí judskou deportaci, o které víme, že k ní došlo v roce 582 př. Kr. Kniha Jeremjáš jako více-vrstevnatá literární kompozice prošla několika fázemi redakčního zpracování, pokusy o rekonstrukce starších vrstev však zůstávají na rovině hypotéz. Mezi badateli panuje shoda ohledně závěrečné redakce, která je nepochybně deuteronomistická. Tu badatelé datují v rozmezí od 6. století př. Kr. a později.

Ve svých kognitivně lingvistických analýzách jsem přistupovala k souboru textů knihy Jeremjáš jako k jednomu literárnímu celku. Jednotná kompozice celé knihy, společné teologické rysy vtisknuté poslední redakcí všem případně starším literárním vrstvám souboru textů jsou nesporné. Pro úplnost dodávám, že jsem pracovala pouze s textem hebrejským (masoretským), varianty a text septuagintní, stejně tak kumránský, zůstaly mimo okruh mého zájmu.

Význam tradičně centrálního antropologického hebrejského pojmu pro duši (*nefeš*) ve starozákonním kánonu koresponduje jen do určité míry s významem pojmů *duše* (česky), *duza* (polsky), *dyua* (rusky), *soul* (anglicky), *Seele* (německy) apod. *Nefeš* je spíš *život*, *životaschopnost*, *vitalita*, *plnost života*,¹ případně *člověk* ve smyslu *živý člověk* (bez rozlišení, zda jde o muže, ženu, dítě, starce apod.). Toto platí i v textech knihy Jeremjáš. Standardní slovníky a lexikony obecně uvádějí jako anglické ekvivalenty *throat*, *breath*, *living being*, *people*, *life*, *soul* (Koehler, Baumgartner 1994). Obecně nad texty starozákonního hebrejského kánonu patří mezi centrální antropologické pojmy v kontextu tématu duše tyto hebrejské pojmy: *nefeš* (č. *duše*, *život*, *životní síla*),² *lêv/lêvâv* (č. *srdce*, *hrud'*, *mysl*, *mínění*, *rozum*, *svědomí*),³ *kil jâh* (č. *ledví*, *ledviny*),⁴ *haj* (č. *živý*, *život*, *síla k životu*),⁵ *rûah* (č. *duch*, *dech*, *duchovní*, *vítr*, *vánek*, *závan*),⁶ *m'od* (č. *síla*, *moc*),⁷ *g'vûrâh* (č. *mohutnost*, *mužnost*, *zmužilost*),⁸ *betën* (č. *břicho*, *život*, *nitro*, *luno*, *tělo*, *útroby*),⁹ *tâwêch* (č. *prostředek*, *uprostřed*),¹⁰ *qerëv* (č. *hrud'*,

¹ Ang. *vitality*, *life*, *animateness*. Anglický význam všech hebrejských pojmů uvádím zde i dále podle Koehler, Baumgartner 1994; Botterweck, Ringgren 1991–2005.

² Český význam hebrejských pojmů uvádím zde i vždy dále podle Pípal 2006. Ang. *throat*, *breath*, *living being*, *people*, *life*, *soul*.

³ Ang. *heart*, *one's inner self*, *heart*, *breast*, *conscience*.

⁴ Ang. *kidneys*, *innermost*.

⁵ Ang. *life*, *animateness*, *living being*, *people*, *soul*.

⁶ Ang. *breeze*, *breath*, *wind*, *sense*, *mind*.

⁷ Ang. *strength*, *power*.

⁸ Ang. *strength*.

⁹ Ang. *belly*, *body cavity*, *womb*, *internal organs*, *bulging section*.

¹⁰ Ang. *midst*, *in the middle*.

nitro, prostředek, střed),¹¹ *mē'eh/mē'ijm* (č. lůno, nitro, útroby, vnitřnosti),¹² *reḥem* (č. lůno),¹³ *maḥ^ašāvāh/maḥ^aševet* (č. myšlenka, úvaha, úmysl, návrh),¹⁴ *mô'êšāh* (č. rada, záměr),¹⁵ *m^ezimāh* (č. dovednost, prozíravost, plán),¹⁶ *'jin* (č. oko, zrak),¹⁷ *'ožen* (č. ucho, sluch).¹⁸ Pojem *nefēš* (č. duše, život, životní síla) se v textech knihy Jeremjáš vyskytuje osmapadesátkrát. Většina výskytů je ve významu život, živý člověk, třikrát ve významu sám sebe /sebe sama / já. (Jr 3,11; 13,17; 26,19). K tématu duše existuje velmi rozsáhlá odborná literatura, která sleduje tuto problematiku ať už v celém korpusu křesťanského Písma (ve Starém i Novém zákoně), nebo odděleně ve Starém zákoně a v Novém zákoně. Dílčí pojednání pak mapují antropologii, která je patrná v pozadí užších literárních okruhů, ve Starém zákoně např. v žalmech, v mudroslovné literatuře nebo v Pentateuchu.

K základním rysům starozákonní antropologie patří „jednota osoby“, která zakládá souvztažnost tělesných orgánů, částí těla a jednotlivých kognitivních funkcí. Člověk je komplexní, vnitřně diferencovaný celek, komplex údů a orgánů a jejich specifických životních funkcí (Brunner-Traut 1992: 72). Jednotlivé části těla nebo orgány jsou chápány jako jakási centra aktivity, jsou spojeny s určitými specifickými funkcemi, které v našem moderním evropském pojetí přísluší spíš osobě jako celku. V biblické hebrejštině *slyší ucho, dívá se oko, chodí nohy, mluví ústa / jazyk* apod. *Nefēš* (č. duše, život, životní síla), jak ostatně napovídá i alternativní význam *krk, dech*, je spojena s *krkem, dýcháním a dechem*. Jednotlivá slovní vyjádření v textech knihy Jeremjáš však nenasvědčují, že by s výrazem *nefēš* hrály konotace s krkem nějak významnou roli (snad kromě Jr 2,24 a 4,10). Pokud se v textech knihy Jeremjáš *nefēš* pojí s nějakou konkrétní životní nebo kognitivní funkcí, tak je to především *dýchání* (Jr 4,31; 15,9), *život* (Jr 4,10), *vůle* (Jr 2,24) nebo *touha* (Jr 2,24; 44,14). *Nefēš* se ale také váže s emocionálností (*mstou* Jr 5,9; 5,29; *radostí* Jr 32,41; *láskou* Jr 32,41; *smutkem* Jr 13,17; *strachem* Jr 4,19; *odporem* Jr 14,19). V knize Jeremjáš se výraz *nefēš* objeví jednou v paralelismu s výrazem *lěv/lěvāv* (č. srdce, hrud', mysl, mínění, rozum, svědomí). Oba výrazy, jak *nefēš*, tak i *lěv/lěvāv*, jsou užívány také metonymicky k označení lidského jedince.

V kontextu tématu duše je tedy vedle *nefēš* (č. duše, život, životní síla) druhým klíčovým antropologickým pojmem *lěv/lěvāv* (č. srdce, hrud', mysl, mínění, rozum, svědomí).¹⁹ Podle J. Assmanna (Assmann 2001: 34nn.) je ve starozákonních textech srdce (hebr. *lěv/lěvāv*) centrálním orgánem lidského vnímání a poznávání, který

¹¹ Ang. *inward part, entrails, midst*.

¹² Ang. *entrails, intestines, inner being, stomach*.

¹³ Ang. *womb*.

¹⁴ Ang. *thought, intent, plan, invention*.

¹⁵ Ang. *advice, counsel, plan*.

¹⁶ Ang. *project, plan*.

¹⁷ Ang. *eye*.

¹⁸ Ang. *ear*.

¹⁹ Ang. *heart, one's inner self, heart, breast, conscience*.

spojuje všechny části těla, tělesné orgány a kognitivní funkce v jeden celek. Ze srdce vycházejí myšlenky, city, ale také cévy, které spojují jednotlivé součásti těla. Podobně spojující roli ale může mít i *nitro* nebo *břicho* (hebr. *bēṭen*, *mē'eh/mē'ijm* a *tāwēch*²⁰) jako prostor, ve kterém jsou vnitřní orgány (zejména srdce a ledviny, hebr. *lêv/lêvāiv* a *kil 'jāh*) uloženy.

Z provedených kognitivně lingvistických analýz v textech knihy Jeremjáš vyplývá, že *lêv/lêvāiv* *srdce* je orgánem, se kterým se pojí, řečeno jazykem moderní psychologie, osobnost člověka. Srdce (*lêv/lêvāiv*) je orgánem motivace, schopností, temperamentu a charakteru člověka. Srdce také provádí hodnotící soudy a jako centrum osobnosti je rovněž předmětem hodnocení. Hospodin *hledí na srdce člověka* (hebr. *r- 'h*,²⁰ č. v Q²¹ *vidět, dívat se, hledět*, Jr 12,3; 20,12), *zkouší ho* (hebr. *b-ḥ-n*,²² č. v Q *zkoušet, přezkoušet*, např. Jr 11,20; 12,3; 17,10; 20,12), *zkoumá, prohlíží* (hebr. *ḥ-q-r*,²³ č. v Q *prohlížet, zpytovat*, např. Jr 17,10) a *soudí* (hebr. *š-p-ṭ*,²⁴ č. v Q *soudit, vynést rozsudek*, Jr 11,20). V srdci se rodí, setkává, ale také střetává to, čemu dnes psychologie říká *duševní vlastnosti*, v užším slova smyslu tedy instinkty, pudy, potřeby, zájmy a hodnoty jako motivy lidského jednání. Dále pak zde mají své místo schopnosti, temperament a charakter. V srdci sídlí i tzv. rysy osobnosti v širším pojetí, tedy cití, vnímání, pozornost, paměť, představivost a fantazie.²⁵ Řada výskytů v textech knihy Jeremjáš svědčí o metonymickém užívání pojmů *lêv/lêvāiv* *srdce* při kategorizaci pojmové oblasti *člověk, osobnost, nitro*. Proto srdce *vnímá* (zejména vidí a slyší, Jr 2,31; 23,18), *srdce mluví* (Jr 13,22), *srdce věnuje* (nebo *nevěnuje*) *pozornost* tomu, co se děje ve světě, *pamatuje si* nebo *zapomíná*.

Nitro člověka je v prvé řadě prostor, ve kterém je srdce umístěno. V tomto prostoru se srdce také pohybuje. Představy o pohybu srdce v prostoru nitra vychází patrně z fyzické zkušenosti zrychleného, nepravidelného nebo silného bušení srdce, zrychleného dýchání, sevření hrudníku apod. Pohyb srdce v prostoru nitra, resp. tato lidová představa o pohybu srdce v nitru člověka je významnou zdrojovou doménou pro metaforické a metonymické konceptualizace.

Prostorové schéma v souvislosti s lidským nitrem strukturuje vyjádření, která se týkají zejména motivace jednání člověka, ale také jeho temperamentu, schopností a charakteru. Zejména pak s charakterem jsou spojeny příslušné

²⁰ Ang. v Q *to see, to look at, to inspect*.

²¹ V celém textu jsou standardně užívány zkratky Q (qal), NI (nif'al), PI (pi'el), PU (pu'al), HIF (hif'il), HOF (hof'al), HIT (hitpa'el) pro označení hebrejských slovesných kmenů. Význam slovesného kořene (většinou trojice souhlásek) uvádím pro každý kmen samostatně.

²² Ang. v Q *to test, to put to the test*.

²³ Ang. v Q *to explore, to search*.

²⁴ Ang. v Q *to pass judgment, to judge, to administer justice*.

²⁵ Uvedený výčet duševních vlastností je převzat podle I. Šmahela (Šmahel 1996: 76–77). Tento výčet vychází z teorie osobnosti, kterou autor ve své práci představuje. Způsob klasifikace není v tuto chvíli podstatný, i když různé teorie osobnosti (např. psychoanalytické, analytické, interpersonální, psychosociální, behavioristické, psychobiologické, holistické aj.) generují i varianty výčtů duševních vlastností.

hodnotící soudy. O uplatňujícím se prostorovém představovém schématu svědčí v prvé řadě užívaná slovesa pohybu, dále pak výrazy pro určení místa, případně polohy srdce v nitru. Jsou to zejména výrazy (adjektiva, adverbia a prepozice): *rāḥôq* (č. *daleko, daleký, vzdálený*)²⁶ – *qārôv* (č. *blízko, blízký*)²⁷ a další hebrejské výrazy pro vyjádření polohy *nahore* – *dole* (např. Jr 48,29), *před* – *za* (např. Jr 7,24) apod. Ze sloves pohybu signalizují uplatňující se prostorové představové schéma zejména slovesné kořeny: *h-l-ch* (č. v Q *jít, chodit*; v HIT *chodit sem a tam, procházet se*)²⁸, *b-w-'* (č. v Q *přijít, vcházet, vejít*, např. Jr 23,17),²⁹ *s-w-r* (č. v Q *odbočit, uhýbat, odstoupit, vybočit, odklonit se, sejít*; v HIF *odstranit, klidit se*, např. Jr 17,5),³⁰ *š-w-v* (č. v Q *vrátit se, odstoupit, odvrátit se*; v PI *být navracený, vrátit*; v HIF *navrátit, odvrátit*, např. Jr 31,21),³¹ *t-'-h* (v HI *svést, zavést*, např. Jr 23,32),³² *q-w-m* (č. v Q *stát, zůstat stát, povstat*, např. Jr 23,20; 30,24)³³ a slovesný kořen *'-l-h* (č. v Q *jít vzhůru, stoupat, vystoupit*)³⁴ v předložkové vazbě *'-l-h + 'l* (např. ve spojení *se srdcem lěv/lěvāv*), č. *vystoupat k srdci / v srdci* (např. Jr 3,16; 7,31; 19,5; 32,35; 44,21).

Prostorové představové schéma stojí v pozadí metaforických vyjádření, ve kterých např. v srdci *povstávají* (hebr. *'-l-h + 'l + lěv/lěvāv*) *vzpomínky, myšlenky* nebo *nápady*. Jako příklad lze uvést Jr 23,20:

Jr 23.20
לֹא יָשׁוּב אֶפְיָהוּהָ עַד־עֲשֹׂתוֹ וְעַד־הִקְיָמוֹ
מִזְמוֹת לִבּוֹ בְּאַחֲרִית הַיָּמִים הַתְּבוֹנְנִי בָּהּ בִּינָה:

Český ekumenický překlad (dále ČEP):

*Hospodinův hněv se neodvrátí, dokud nevykoná a nesplní záměry jeho srdce. V posledních dnech to určitě pochopíte.*³⁵

Inovativně se prostorové představové schéma uplatňuje v následujícím příkladu z Jr 4,18. V nitru se srdce na své cestě *potkává* (hebr. *n-g-'*,³⁶ v Q *dotknout se, ranit, zavadit o něco* apod.) s *hořkostí* (hebr. *mar*).³⁷

²⁶ Ang. *distant, far, a distance*.

²⁷ Ang. *near, up* (např. Jr 30,14).

²⁸ Ang. v Q *to go, to walk*; v HIT *to walk about*.

²⁹ Ang. v Q *to come*.

³⁰ Ang. v Q *to turn aside, to go off, to retreat, to fall down, to abandon, to desist, to stand aloof, to leave off, to stop*; v HIF *to remove*.

³¹ Ang. v Q *to turn back, to return, to turn away, to abandon*; v PI *to bring back, to lead back, to turn around, to lead away, to lead astray, to pay back, to requite*; v HIF *to bring back, to lead back*.

³² Ang. v HIF *to wander about, to stagger*.

³³ Ang. v Q *to rise, to get up, to arise, to stand up*.

³⁴ Ang. v Q *to ascend, to go up, to make one's way up*.

³⁵ New Revised Standard Version (dále jen NRS): *The anger of the LORD will not turn back until he has executed and accomplished the intents of his mind. In the latter days you will understand it clearly.*

³⁶ Ang. v Q *to touch, to touch violently, to strike*.

³⁷ Ang. *bitter, bitterness*.

וּמַעֲלֵיךָ עָשׂוּ אֱלֹהִים לְךָ זֹאת רָעַתְךָ כִּי מָר כִּי נָנַע עַד-לִבְּךָ: Jer 4:18

*Tvá cesta a tvé skutky ti učiní tyto zlé věci, protože hořkost se dotkla tvého srdce.*³⁸

Motivace lidského jednání je v Jr 4,18 formulována na pozadí prostorové představy *nitra*, ve kterém se srdce *potkává, dotkne hořkosti*. *Hořkost srdce* (hebr. *mar*) pak vede ke zlým skutkům (skutkům v rozporu s ustanoveními Tóry).

Prostorové schéma je patrné v pozadí opakovaně užívaného slovního spojení *h-l-ch* + *ʾaḥar/b/l* + *lêv/lêvāy*: *chodit / jít za srdcem / v srdci* (Jr 3,17; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,17). Prepozice *ʾaḥar/b/l* (č. *za, v, směrem k, podle* apod.) ve spojení se slovesem *h-l-ch* (č. v Q *chodit, jít*) navozují představu:

- *lêv/lêvāy* srdce jako průvodce na cestě (podobně jako např. Ex 10,9),³⁹
- nebo (příp. zároveň) *lêv/lêvāy* srdce jako hybné síly, která uvádí jdoucí subjekt (celého člověka) do pohybu (podobně např. Lv 26,28).⁴⁰

V této souvislosti je velmi zajímavé vyjádření Jr 31,21.

הַצִּיבִי לְךָ צִיָּנִים שְׁמִי לְךָ תְּמִירוֹתַי שְׁתִּי Jer 31:21
לִבְּךָ לְמִסְלָה יָדְךָ (הַלְכָתִי) שׁוּבִי בְּתוֹלַת יִשְׂרָאֵל שָׁבִי אֶל-עַרְיֶיךָ אֱלֹהִים:

*Vztyč sobě milníky!⁴¹ Polož před sebe ukazatele! / Polož před sebe hořkosti!⁴² Polož svému srdci dlážděnou silnici, cestu, po které jsi chodila! Vrať se, izraelská panno, vrať se do těchto svých měst!*⁴³

Překlad uvedeného verše je komplikovaný, hebrejskému textu lze porozumět více způsoby. Bezpochyby zde ale zaznívá dvojí apel: výzva k pokání, doslova výzva *vzít si k srdci* (velmi obecně řečeno) *dosavadní způsob života, své konání*. Přitom je onen dosavadní způsob života konceptualizován prostřednictvím metafory cesty.

³⁸ Vlastní pracovní překlad autorky. ČEP překládá: *Způsobí ti to tvá cesta a tvé skutky. Je to plod tvé zloby, zhořkne ti a zasáhne tvé srdce!* NRS: *Your ways and your doings have brought this upon you. This is your doom; how bitter it is! It has reached your very heart.*

³⁹ ČEP: *Mojžíš odvětil: „Půjdeme se svou mládeží i se starci, půjdeme se svými syny i dcerami, se svým bravem i skotem, neboť máme slavnost Hospodinovu.“* NRS: *Moses said, “We will go with our young and our old; we will go with our sons and daughters and with our flocks and herds, because we have the LORD’s festival to celebrate.”*

⁴⁰ Č. *půjdu proti vám v hněvu*; ang. *then I will walk contrary to you in fury*. ČEP: *I já se vám budu stavět na odpor v rozhořčení a budu vás trestat sedmkrát víc za vaše hříchy*. NRS: *I will continue hostile to you in fury; I in turn will punish you myself sevenfold for your sins.*

⁴¹ Varianta: *Vztyč sobě Sijón!* Vysvětleno a interpretováno dále v textu.

⁴² Varianta. Vysvětleno a interpretováno dále v textu.

⁴³ Vlastní pracovní překlad Ivana Procházková. ČEP: *Postav si milníky, vztyč ukazatele, zamysli se nad cestou upravenou, nad cestou, po níž jsi chodila. Vrať se, izraelská panno, vrať se do těchto svých měst!* NRS: *Set up road markers for yourself, make yourself guideposts; consider well the highway, the road by which you went. Return, O virgin Israel, return to these your cities.*

Druhý apel je výzva učinit první konkrétní krok k návratu z exilu: *vztyčit ukazatele a postavit milníky*. I druhý apel se týká vnitřního postoje. V textové jednotce jde o to, co si exulanti *berou* (případně *neberou*) *k srdci*, co si doslova *položí* (a co *nepoloží*) *na srdce*. V uvedeném verši zaznívá patrně kromě výzvy k sebereflexi také metonymicky vyjádřený apel *vzít si k srdci / položit si na srdce* (hebr. *š-j-t* v Q)⁴⁴ *hlavní silnici* (*dlážděnou silnici*, hebr. *m^esilāh*, sg.). V paralelismu k *hlavní silnici* stojí *cesta, po které izraelská panna* (tj. lid) *chodila*. Prostřednictvím metafor *cesty* jsou tedy konceptualizovány nejen *skutky exulantů*, ale také jejich *vnitřní postoje*.

Porozumění a interpretaci Jr 31,21 však komplikuje užitý hebr. výraz *tamrûrijm*. Lze jej do češtiny přeložit jako *ukazatele*⁴⁵ (ČEP, kraličtí překládají: *hromada kamení*; por. Pípal 2006). V návaznosti na Jr 31,18 přichází v úvahu také překlad výrazem *hořkosti, rozhořčení*.⁴⁶ V tom případě by šlo o aluzi na „hořký“ exil Izraele v Egyptě. Připomínka podobné hořkosti babylónského exilu, exilu jako Božího trestu, exilu jako důsledku Božího *rozhořčení*, připomínka, kterou si exulanti *položí na srdce*, může být pak vznesena jako impuls ke kýžené změně smýšlení, pokání a rozhodnutí pro návrat do Palestiny.

Prostor k dalším možným interpretacím Jr 31,21 otevírá septuagintní znění. Hebrejský výraz *šijunijm* (ČEP: *milníky*, kraličtí: *pamětná znamení*)⁴⁷ byl čten s odlišnou interpunkcí a zapsán v Septaugintě jako *Sijjón*. Imperativy *vtyčít Sijjón*, stejně tak *položít hořkosti* (ev. *ukazatele na cestě*), *dlážděnou silnici* a *cestu* v Jr 31,21 by pak všechny mohly být kognitivisticky chápanými metaforickými vyjádřeními týkajícími se *srdce izraelské panny*.

V pozadí mnoha starozákonních metaforických vyjádření podílejících se na konceptualizaci klíčového hebrejského pojmu *Tóra* (hebr. *Tôrāh*) můžeme identifikovat uplatňující se konceptuální metaforu *Tôrāh dēreḫ/TÓRA/ZÁKON JE CESTA*. Tato konceptuální metafora je centrálním konceptem, který také strukturuje celou pojmovou oblast *zákon, právo, spravedlnost a soud*. V tomto širším kontextu by mohl hebrejský pojem *m^esilāh – dlážděná silnice položená srdci* (hebr. *libech^e*) (ve smyslu *polož srdci / vystavěj srdci*) – korespondovat v cílové doméně s *cestami Tóry*, s cestami, po kterých dříve *izraelská panna chodila*. Po nich se má srdce v nitru *vrátit* (*š-w-v* Q)⁴⁸ k Hospodinu, kterého opustilo. Tento vnitřní návrat srdce k Hospodinu cestami Tóry pak otevře možnost návratu do země zaslíbené, do Palestiny, do měst, která Hospodin svému lidu ve smlouvě daroval, a ten v nich před babylónským exilem sídlil.

⁴⁴ Ustálené spojení překládané zpravidla do češtiny jako *položít na srdce; věnovat pozornost; pozorně si všímat; zaměřit se (na)*.

⁴⁵ Ang. *guideposts, landmarks*.

⁴⁶ Plurál substantiva *tamrûr* – podobně jako všechny ostatní výskyty Jr 6,26; Jr 31,15 a Oz 15,15.

⁴⁷ Ang. *signposts, monuments*. Lutherbibel 1545: *Grabzeichen*.

⁴⁸ Slovesný kořen *š-w-v* v č. v Q *vrátit se, odstoupit, odvrátit se*; ang. v Q *to turn back, to return, to turn away, to abandon*.

Významnou dvojicí výrazů, které se uplatňují v rámci prostorového schématu, jsou slovesné kořeny a jejich deriváty: *j-š-r* (v Q č. *být přímý, být rovný*)⁴⁹ a *š-q-r* (v Q č. *oklamat*, v právním kontextu *podat křivé, falešné nebo lživé svědectví*, jmenný derivát *šeqer* pak *lež, klam, zrada*).⁵⁰ Oba slovesné výrazy patří do pojmové oblasti *zákon, právo, spravedlnost a soud*, přičemž platí, že *rovné* je *dobré*, *křivé* je naopak *špatné, zlé*. V mnoha archaických kulturách je pojem pro *právo* odvozen od kořene *být rovný, přímý*. Naopak to, co je v rozporu s právem, je označováno jako *křivé*. Odtud je pak odvozena i řada dalších výrazů pro *spravedlnost a pravdu*. Na rovině terminologie samotné vládne mezi velkou řadou archaických kultur v tomto ohledu pozoruhodná jednota (Antalík, Starý, Vítek (eds.) 2010: 24).

Slovní spojení *h-l-ch + b + šeqer* (č. doslova *chodit křivě*, většinou do češtiny překládané jako *chodit v klamu*, najdeme např. v Jr 23,14.32) je v celém starozákonním hebrejském kánonu ustáleným výrazem pro zlé jednání. [Např. v Jr 23,14 je toto slovní spojení uvedeno v souvislosti s *nář. cizoložstvím*, v Jr 23,32 s *pah“zút* (č. *chvástáním, chvástavostí*)].⁵¹ V metaforických vyjádřeních *mluvit, přísahat* nebo *prorokovat* (hebr. *’-m-r / š-v-’ / n-v-’*) *křivě* pak počítá s prostorovou a pohybovou představou *mluvit, přísahat* nebo *prorokovat jinam* nebo *odjinud*. V pozadí může být tedy představa slov, která *nepřicházejí od Hospodina*, ale např. od jiných božstev. Může jít však také o slova proroků, kteří svá vlastní slova vydávají za slova Boží, nebo může jít o slova, která *nesměřují k dobrému cíli* a nejsou výrazem poslušnosti Božího slova.

Inovativně rozvíjí toto schéma metaforické vyjádření Jr 8,8:

יְהוָה אֵיכָה תֹאמְרוּ חֲכָמִים אֲנַחְנוּ וְתוֹרַת יְהוָה
אֲתָנוּ אֵכֶן הִנֵּה לְשֹׁקֵר עֲשָׂה עַם שֹׁקֵר סֹפְרִים: Jr 8,8

*Jak můžete říkat: „Jsme moudří, my máme Hospodinův zákon“?
Hle však (píše) jinam křivé rydlo písarů.*⁵²

Písari (*sofrijm*) mají sice fyzicky Tóru v rukou (pod prsty a v hrotu svého rydla) a domnívají se proto, že tak mají ve svých rukou a v hrotu svého rydla i moudrost. Moudrost je však záležitostí srdce. (Tzv. *moudrost srdce* je velkým tématem knihy Přísloví). Křivost řádku a křivost rydla, které směřují *jinam*, evokují představu životního nasměrování písarů. Falšují Tóru, *křiví Tóru* a ta pak

⁴⁹ Ang. v Q *to be straight, to be smooth, to be right*.

⁵⁰ Ang. v Q *to act against contractual terms*, with a legal or judicial connotation *false witness lying testimony*; noun *drivat deception, deceit, lie, disappointment*.

⁵¹ Ang. *boasting, recklessness*.

⁵² Vlastní pracovní překlad autorky. ČEP: *Jak můžete říkat: „Jsme moudří, my máme Hospodinův zákon“? Ano, jenže jej falšuje falešné rydlo písarů*. NRS: *How can you say, “We are wise, and the law of the LORD is with us,” when, in fact, the false pen of the scribes has made it into a lie?*

svádí lid na křivé cesty. I lid pak *chodí odjinud a jinam* – činí *odjinud a jinam* (v. 7 a 9) – odpadá, odvrací se od Hospodina.⁵³

Prostorové představové schéma se rovněž uplatňuje v knize Jeremjáš prostřednictvím slovesa *š-w-v* (č. v Q *vrátit se, odstoupit, odvrátit se*; v PI *být navracený, vrátit*; v HIF *navrátit, odvrátit*)⁵⁴ ve vazbě: *š-w-v* + 'ěl + *b*. Na několika místech knihy Jeremjáš (např. Jr 24,7)⁵⁵ jde o ustálenou vazbu:

- *š-w-v* + 'ěl + JHWH (a varianty) + *bechāl lěvāv* (č. *vrátit se k Hospodinu v celém srdci*; tradičně překládáno do češtiny jako *celým srdcem*),
- případně: *š-w-v* + 'ěl + JHWH (a varianty) + *bechāl lěvāv* + *w^ebechāl nešēš* (č. *vrátit se k Hospodinu v celém srdci a v celé duši*; tradičně překládáno do češtiny jako *celým srdcem a celou duší*).

Stejný slovesný kořen ve spojení s oběma předložkami najdeme i v narativech v jiných textech starozákonního hebrejského kánonu (např. Gn 28,21 nebo Joz 22,8). Předložka 'ěl implikuje trajektorii pohybu (kam se subjekt vrací), předložka *b* k tomu, co s sebou vracející se subjekt bere na cestu. Např. *vracet se do Jeruzaléma s radostí, vracet se do stanů s pokladem, vracet se do domu s pokojem* apod. Stejnou vazbu slovesa s oběma předložkami najdeme také v Ez 21,35. Zde po předložce 'ěl následuje substantivum *ta'ar* (č. *čepel, nůž, pochva*),⁵⁶ po předložce *b* substantivum *māqôm* (č. *místo*),⁵⁷ tedy *vrátit (co) + (kam): vrátit čepel do pochvy*.

Vazba slovesa *š-w-v* s předložkami 'ěl nebo *b* tedy může evokovat:

- a) mentální představu, ve které je třeba vrátit se k Hospodinu a **vzít s sebou celé srdce**, protože buď celé srdce, nebo jeho část **není s Hospodinem**;
- b) nebo analogicky k textu Ez 21,35 zaznívá výzva *vrátit do srdce* Hospodina, protože ten není v srdci, je mimo srdce, případně vrátit Hospodina do *celého srdce*, protože ten **je jen v jeho části**.

Ideálem je v každém případě nerozdělené, celé srdce s Hospodinem. Takové srdce je *dobré* (hebr. *tôv*), je *přímé* (hebr. *jāšār*), *učí se cestám lidu Boha živého* (Jr 12,16), *chodí stezkami života* (Jr 21,8), tzn. žije v poslušnosti Tóry. Jeho nositel pak koná právo a spravedlnost. Příčiny zlého jednání člověka tkví podle textů knihy Jeremjáš tedy v nitru, v srdci. Srdce člověka, který jedná zle, bývá označeno jako *srdce (lěv/lěvāv) nemocné* (Jr 8,18; 17,9), *zraněné* (Jr 4,18), *zlomené* (Jr 23,9), *zpuštěné* (Jr 4,9), *neumyté* (Jr 4,14), *neobřezané* (Jr 9,25) nebo také *shnilé, červivé* (Jr 14,14). V této souvislosti je třeba zmínit pro texty knihy Jeremjáš významný výraz rovněž kvalifikující srdce: *š^erirūt*. Vyskytuje se v knize Jeremjáš osmkrát a to pouze ve spojení s výrazem *lěv/lěvāv* (č. *srdce, hrud', mysl*). Ve standardních slovnících se uvádí *š^erirūt* jako podstatné jméno ženského rodu s překladem

⁵³ Podobnou interpretaci navrhuje J. Bright v *Jeremiah* (Bright 1965: 64).

⁵⁴ Ang. v Q *to turn back, to return, to turn away, to abandon*; v PI *to bring back, to lead back, to turn around, to lead away, to lead astray, to pay back, to requite*; v HIF *to to bring back, to lead back*.

⁵⁵ Ale také v 1 Kr 8,48; 2 Kr 23,35; 2 Pa 6,38.

⁵⁶ Ang. *razor, sheath*.

⁵⁷ Ang. *place*.

zarputilost.⁵⁸ Jde o výraz pozdně předexilní, exilní a poexilní literatury vyjadřující tendenci k odpadnutí, resp. neústupnost, samolibost a nekající postoj, který ve svých důsledcích vede až k odpadnutí od Hospodina k pohanství.

V pozadí několika metaforických vyjádření v knize Jeremjáš můžeme identifikovat užití konceptuální metafory *qerēv bajit* NITRO JE DŮM, případně *lêv/lêvāv bajit* SRDCE JE DŮM jako variantu konceptuální metafory SRDCE JE NÁDOBA,⁵⁹ která je běžně užívaná a popsána i v mnoha moderních evropských jazycích.⁶⁰

Inovativní užití konceptuální metafory *qerēv bajit* NITRO JE DŮM najdeme v pozadí metaforického vyjádření Jr 4,14:

כְּבִסִּי מִרְעָה לְבָדָד יְרוּשָׁלַם לְמַעַן תִּנְשָׂעִי
עַד־מוֹתִי תָלִין בְּקִרְבִּי מַחֲשָׁבוֹת אוֹיְבִי: Jr 4,14

Smyj zlo ze svého srdce, Jeruzaléme, abys byla vysvobozena. Jak dlouho ještě bude ve tvém nitru nocovat [hebr. l-j-n v Q]⁶¹ marnost myšlení?⁶²

Velmi negativním zhodnocením stavu či kvality *srdce / nitra / duše* je takřka popření jeho existence. Absence srdce odkazuje k absenci vnímavosti, pozornosti vůči zlu, kterého se dotýčný sám dopouští, tedy k absenci svědomí. I v českém jazykovém a kulturním prostředí užíváme slovní spojení *nemá srdce / nemá duši*. Podobná představa je v pozadí metaforického vyjádření v Jr 22,17:

כִּי אֵין עֵינֶיךָ וְלִבְךָ כִּי אִם־עַל־בְּצַעֲךָ Jer 22:17
וְעַל דָּם־הַנָּקִי לְשִׁפּוֹךְ וְעַל־הָעֶשֶׂק וְעַל־הַמְרוֹצָה לַעֲשׂוֹת: ס

*Ale nemáš oči, nemáš srdce, když (jde) o tvou kořist, o to prolít nevinnou krev, o to rychle někoho přitlačit.*⁶³

Podobná představa je také v pozadí Jr 24,7. Zde naopak existence srdce, resp. dar nového srdce znamená obnovenou vnímavost, která začíná a má končit v pozornosti vůči Bohu, Jeho slovu, Jeho prikázáním (doslova v *blízkosti srdce Bohu*):

⁵⁸ Ang. *stubbornness*.

⁵⁹ Vyskytuje se např. i v Ž 62,9; Ž 102,1.

⁶⁰ Popsali ji už Lakoff a Johnson ve své knize *Metaphors we live by* (Lakoff, Johnson 1980).

⁶¹ Č. v Q *nocovat, přenocovat, zůstat přes noc*; ang. v Q *to leave overnight, to spend the night, to stay overnight*.

⁶² Vlastní pracovní překlad autorky. ČEP: *Smyj ze svého srdce zlo, Jeruzaléme, a budeš spasen. Jak dlouho budeš v svém nitru přechovávat ničemné myšlenky?* NRS: *O Jerusalem, wash your heart clean of wickedness so that you may be saved. How long shall your evil schemes lodge within you?*

⁶³ Vlastní pracovní překlad autorky. ČEP: *Ale tvé oči a tvé srdce nezajímá nic než vlastní zisk, prolévání nevinné krve, páčání útisku a křivd.* NRS: *But your eyes and heart are only on your dishonest gain, for shedding innocent blood, and for practicing oppression and violence.*

וְנָתַתִּי לָהֶם לֵב לִדְרֹשׁ אֹתִי כִּי אֲנִי יְהוָה Jr 24:7
וְהָיוּ לִי לְעָם וְאֲנִי אֶהְיֶה לָּהֶם לֵאלֹהִים כִּי־יָשְׁבוּ אֵלַי בְּכָל־לֵבָם:

ČEP: Dám jim srdce, aby mě poznali, že já jsem Hospodin. Budou mým lidem a já jim budu Bohem, neboť se ke mně navrátí celým srdcem.⁶⁴

„Dobré srdce“ je tedy srdce, které věnuje pozornost Bohu (Božímu slovu, Jeho prikázáním), v metaforických vyjádřeních srdce, které je Bohu *blízko*, případně srdce, které ač bylo od Boha daleko, *vrátilo se k Němu*.

Z výše uvedeného vyplývá, že předpokládanou nejvyšší hodnotou je pro člověka život a jeho zdroj: Bůh sám – *živý Bůh*.⁶⁵ „Dobrým jednáním“ je *věnovat pozornost Božímu hlasu*, Božímu slovu / slovům (Jr 26,1.3), čímž se v knize Jeremjáš myslí především slovo Tóry (hebr. *Tôrāh*), text smlouvy (hebr. *b^crijt*) s Hospodinem nebo aktuální zjevení Božího slova prostřednictvím proroka Jeremjáše (tzv. *událost slova Hospodinova*, viz fráze: *koh 'āmar JHWH*, č. *tak praví Hospodin* / *n^c'um JHWH*, č. *je výrok Hospodinův*). Zároveň pro knihu Jeremjáš ale platí nestále se opakující důraz na to, že stejně důležité jako slovo *slyšet* (hebr. *š-m-* ') je slovo *konat* (hebr. ' - *š-h*).

Jeden ze sumářů toho, co je dobré a životodárné slyšet a konat, najdeme např. v Jr 22,3-4:

כֹּה אָמַר יְהוָה עָשׂוּ מִשְׁפָּט וְצִדְקָה וְהַצִּילוּ גִזּוּל מִיָּד Jr 22:3
עֲשׂוּק וְגֵר יְתוֹם וְאַלְמָנָה אֲלֵתְנוּ אֲלֵתְחַמְסוּ וְדָם נָקִי אֲלֵתִשְׁפְּכוּ בְּמָקוֹם הַזֶּה:
4 כִּי אִם־עָשׂוּ תַעֲשׂוּ אֶת־הַדְּבָר הַזֶּה וּבָאוּ בְּשַׁעְרֵי הַבַּיִת הַזֶּה מְלָכִים יֹשְׁבִים לְדָוִד
עַל־פֶּסַח וְרִכְבִּים בָּרֶכֶב וּבִסּוּסִים הוּא (וְעַבְדֵּי) [וְעַבְדֵּי] וְעַמּוֹ:

ČEP: Toto praví Hospodin: Uplatňujte právo a spravedlnost, vysvobozujte oloupeného z rukou utiskovatele, netýrejte bezdomovce, sirotka a vdovu, nedopouštějte se násilí, neprolévejte na tomto místě nevinnou krev. Budete-li vskutku podle tohoto slova jednat, budou branami tohoto domu vcházet králové, kteří budou sedět po Davidovi na jeho trůnu, budou jezdit na voze i na koních, král i jeho služebníci i jeho lid.⁶⁶

⁶⁴ NRS: I will give them a heart to know that I am the LORD; and they shall be my people and I will be their God, for they shall return to me with their whole heart.

⁶⁵ Slovní spojení *živý Bůh* se opakovaně vyskytuje v rámci přísah (*'im haj JHWH*, č. *jako že živ je Hospodin*). Bůh je takto označován také často v souvislosti s vyznáním nebo ujištěním, že Bůh je dárce života, zdroj života (Jr 4,2; 5,2) nebo pramen živých vod (Jr 2,13; 17,13).

⁶⁶ NRS: Thus says the LORD: Act with justice and righteousness, and deliver from the hand of the oppressor anyone who has been robbed. And do no wrong or violence to the alien, the orphan, and the widow, or shed innocent blood in this place. For if you will indeed obey this word, then through the gates of this house shall enter kings who sit on the throne of David, riding in chariots and on horses, they, and their servants, and their people.

Vzdálit se (hebr. *r-h-q* HIF) *od Hospodina*, *vzdálit se* (další hebrejské slovesné kořeny viz výše uvedená slovesa pohybu v prostoru) *od slova* (uchem, očima, nitrem, srdcem) znamená vzdálit se od zdroje života. Tato mentální představa odkazuje k situaci lidu v exilu a vlastně jej interpretuje. Prvním krokem návratu, který zahrnuje jak rovinu mentální, tak fyzickou, osobní i společenskou, je ohlášení zapsání *Božího slova* – *Tóry a smlouvy do srdce a do nitra* v Jr 31,33:

כִּי זֹאת הַבְרִית אֲשֶׁר אֶכְרֹת אֶת־בֵּית יִשְׂרָאֵל אַחֲרֵי הַיָּמִים הָהֵם נֹאמַיְהוָה
נִתְּתִי אֶת־חֻרְתִּי בְּקֶרְבָּם וְעַל־לִבָּם אֶכְתָּבֶנָּה וְהָיוּתִי לָהֶם לֵאלֹהִים וְהָיָה יְהוָה לִי לְעָם:

ČEP: *Toto je smlouva, kterou uzavřu s domem izraelským po oněch dnech, je výrok Hospodinův: Svůj zákon jim dám do nitra, vepíši jim jej do srdce. Budu jim Bohem a oni budou mým lidem.*⁶⁷

Pouto smlouvy (hebr. *b'rijf*)⁶⁸ váže vitální centrum člověka s Bohem Hospodinem. Bůh pak prostřednictvím Tóry zasahuje srdce – centrum motivace, jeho schopnosti i temperament člověka. Rozum i emoce, vše co tvoří osobnost člověka, jeho vnitřní já. V pozadí teologicky klíčového výroku Jr 31,33 můžeme konstatovat užití konceptuální metafory *lěv/lěvāv sefer-Tôrāh* SRDCE JE SVITEK TÓRY.

V metaforických vyjádřeních ohledně zaslíbené budoucnosti stav světa *vně* koresponduje s novým stavem světa *uvnitř*:

וּבָאוּ וְרָנְנוּ בְּמִרוֹם־צִיּוֹן וְנִהְיוּ אֶל־טוֹב יְהוָה עַל־דָּגְנָן וְעַל־תִּירֹשׁ
וְעַל־צִדְהָר וְעַל־בְּנֵי־צֶאֱן וּבְקָר וְהָיְתָה נֶפֶשׁ כֶּגֶן רוּחַ וְלֹא־יִסְיֹפוּ לְדָאֲבָה עוֹד:

ČEP: *Přijdou a budou plesat na výšině sijónské, budou proudit k Hospodinově dobrotě za obilím, moštem a čerstvým olejem, za mladým bravem a skotem. Jejich duše bude jako zavlažovaná zahrada. Už nikdy nebudou tesknit.*⁶⁹

וְרוּרִיתִי נֶפֶשׁ הַכֹּהֲנִים דָּשֵׁן וְעַמִּי אֶת־טוֹבִי יִשְׁבְּעוּ נֹאמַיְהוָה:

ČEP: *Duši kněží zavlažím tukem a můj lid se bude sytit mými dobrými dary, je výrok Hospodinův.*⁷⁰

⁶⁷ NRS: *But this is the covenant that I will make with the house of Israel after those days, says the LORD: I will put my law within them, and I will write it on their hearts; and I will be their God, and they shall be my people.*

⁶⁸ Ang. covenant.

⁶⁹ NRS: *They shall come and sing aloud on the height of Zion, and they shall be radiant over the goodness of the LORD, over the grain, the wine, and the oil, and over the young of the flock and the herd; their life shall become like a watered garden, and they shall never languish again.*

⁷⁰ NRS: *I will give the priests their fill of fatness, and my people shall be satisfied with my bounty, says the LORD.*

כֹּה אָמַר יְהוָה מִנְעִי קוֹלְךָ מִבֹּכִי וְשִׁינֶיךָ מִדְּמָעָה כִּי יֵשׁ שָׂכָר לַפַּעֲלָתְךָ
נֶאֱמַר יְהוָה וְשָׁבוּ מֵאֶרֶץ אוֹיְבֵי: Jr 31,16

ČEP: *Toto praví Hospodin: „Přestaň hlasitě plakat a ronit slzy, vždyť tu je mzda za to, co jsi vykonala“, je výrok Hospodinův. „Však oni se vrátí z nepřátelské země.“*⁷¹

V provedených kognitivně lingvistických analýzách v souboru textů knihy Jeremjáš jsem sledovala převážně hebrejský pojem *lěv/lěvāv srdce*. Mým cílem nebylo formulovat antropologii na pozadí textů knihy Jeremjáš ani teorii osobnosti. Předmětem mého zájmu byla zejména funkce prostorového schématu při kategorizaci pojmové oblasti *člověk, osobnost, nitro* a funkce tohoto prostorového schématu v teologických výpovědích knihy Jeremjáš.

Stejně jako v celém starozákonním hebrejském kánonu, tak i v knize Jeremjáš můžeme konstatovat propojení somatických, psychických a kognitivních funkcí. S konkrétními tělesnými orgány (srdce, ledví, oči, uši, nos) se pojí emocionální a kognitivní procesy, volní kvality, sociální a psychické konflikty. Držet dnes v překladech a interpretacích tradiční dichotomní koncept *duše-tělo* nebo trichotomní *duch-duše-tělo*⁷² je v souboru textů knihy Jeremjáš zcela nefunkční.

Ve starších vrstvách starozákonní biblické tradice je pojetí odpovědnosti za modloslužbu / odpadnutí od víry Izraele / od Hospodina, Boha Izraele (a tedy i pojetí viny) takřka výhradně kolektivní a týká se skutků. Texty exilní a poexilní, mezi které patří také poslední redakci prošlá kniha Jeremjáš, odrážejí v tomto smyslu dvojí obrat:

1. Prvním je obrat od výhradně kolektivního pojetí odpovědnosti za modloslužbu / odpadnutí od víry Izraele / od Hospodina, Boha Izraele (a tedy i viny) k pojetí odpovědnosti (a tedy i viny) také individuální.⁷³

2. Předmětem Božího soudu nejsou již jen skutky člověka, ale také motivace jeho jednání, úmysly a záměry. Řečeno jazykem moderního evropského práva: skutkovou podstatu případného trestného činu zakládá také motivace, úmysly a záměry pachatele. Součástí posouzení, zda jsou skutky člověka „dobré“ či „zlé v Hospodinových očích“,⁷⁴ se stává také Boží soud nad nitrem / srdcem / duší člověka.

⁷¹ NRS: *Thus says the LORD: Keep your voice from weeping, and your eyes from tears; for there is a reward for your work, says the LORD: they shall come back from the land of the enemy.*

⁷² Pod vlivem řeckého myšlení helenistické doby.

⁷³ Jr 31,29 – ČEP: *V oněch dnech už nebudou říkat: „Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnout zuby“, nýbrž každý zemře pro vlastní nepravost. Každému, kdo jí nezralé hrozny, budou trnout zuby.* NRS: *In those days they shall no longer say: “The parents have eaten sour grapes, and the children’s teeth are set on edge.” But all shall die for their own sins; the teeth of everyone who eats sour grapes shall be set on edge.* Také Ez 18,2-4, zde citováno Pl 5,7. Dále pak v Ex 20,20,5; Ex 34,7; Dt 5,6.

⁷⁴ Formule typická pro deuteronomistický literární okruh (pozitivní varianta např. Dt 6,18; negativní varianta např. Dt 31,29).

Tento dvojí obrat je obratem antropologickým, ale také obratem etickým, právním a teologickým. Jak individualita člověka, tak individuální odpovědnost se týká nitra / srdce / duše člověka. Zákon, který zohledňuje nitro / srdce / duši člověka, je „lepší zákon“ než ten, který soudil jen podle skutků. Bůh, který soudí nitro / srdce / duši je spravedlivější než člověk, který soudí jen podle vnějšího vzhledu nebo chování (1S 16,7).⁷⁵ A zákon, Tóra, která je napsaná do duše / do nitra / do srdce je „lepší“, „účinnější“, než Tóra napsaná na kamenných deskách, svitku pergamenu, nebo slova zákona / Tóry „jen“ v ústech nebo na jazyku.

Zárodky výše popsaného teologického obratu můžeme zaznamenat už i ve starších vrstvách starozákonní tradice z doby královské (např. v knize Přísloví) a podněty k tomuto obratu přišly také z okolních, kulturně vyspělejších národů Blízkého východu.⁷⁶ Nicméně tradičně se tento dvojí obrat spojuje se zkušeností babylonského exilu, se zhroutením politického i náboženského systému severního Izraele a jižního Judy. Invaze a následné deportace znamenaly devastaci na všech rovinách hospodářského, společenského, kulturního i náboženského života. Tato národní a náboženská katastrofa ve více ohledech odstartovala změny základních paradigmat víry Izraele i jeho náboženské praxe.

Prostorové představové schéma při práci s metaforou umožňuje autorům v textech knihy Jeremjáš nejen konceptualizovat pojmovou oblast *člověk, osobnost, nitro*, ale umožnilo hovořit o duševních vlastnostech i procesech a pojednávat témata, kterým se dnes věnuje zejména antropologie, filozofie a psychologie. Prostorové představové schéma umožňuje metaforicky pojmenovat a interpretovat příčiny i vlastní odpadnutí jednotlivce i lidu od Hospodina, Boha Izraele, exil a také naději i zaslíbení návratu exulantů do vlasti. Metaforická vyjádření, která pracují s výše popsanými prostorovými představovými schémata, umožňují mimořádně efektivně, pojmově uchopit složité téma vnější i vnitřní (duševní) devastace života babylonských exulantů, téma viny, trestu, pokání, odpuštění, stejně jako otázky obnovy hospodářského, společenského, kulturního i náboženského života ke konci babylonského exilu. Důsledkem takového empatického, kogitivnělingvistického čtení pak může být adekvátně sémanticky odstíněný interpretační přístup při literárněvědné, textologické, translační, teologické či liturgické práci s biblickým textem v moderní společnosti.

Literatura

Antalík Dalibor, Starý Jiří, Vítek Tomáš (eds.), 2010, *Zákon a právo v archaických kulturách*, Praha: Herrmann & synové.

⁷⁵ NRS: *For the Lord sees not as man sees: man looks on the outward appearance, but the Lord looks on the heart* (1 Sam 16:7).

⁷⁶ Poměrně dobře je zmapován vliv starověkého Egypta, konkrétně právě v otázkách antropologických.

- Assmann Jan, 2001, *Tod und Jenseits im Alten Ägypten*, München: C. H. Beck Verlag.
- Botterweck Gerhard Johannes, Fabry Heinz-Josef, Ringgren Helmer (eds.), 1991–2005, *Theological dictionary of the Old Testament*, díl 1–15, Grand Rapids: Eerdmans.
- Bright John, 1965, *Jeremiah: A new translation*, New York: Doubleday (Anchor Bible Series 21).
- Brunner-Traut Emma, 1992, *Frühform des Erkennens am Beispiel Ägyptens*, Darmstadt: Wiss. Buchges.
- Craigie Peter C., Kelley Page H., Drinkard Joel F. jr., 1991, *Jeremiah 1–15. Word Biblical commentary*, díl 26, Dallas, TX: Word Books.
- Fischer Georg, 2005, *Jeremia I-II: Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder.
- Keown Gerald L., Scalise Pamela J., Smothers Thomas G., 1995, *Jeremiah 26–52. Word Biblical commentary*, díl 27, Dallas, TX: Word Books.
- Koehler Ludwig, Baumgartner Walter, 1994, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, přel. M. E. J. Richardson, díl 1–4, Leiden – New York – Köln: Brill.
- Lakoff George, Johnson Mark, 1980, *Metaphors we live by*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Pípal Blahoslav, 2006, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha: Kalich.
- Šmahel Ivan, 1996, *Normální činnost osobnosti jako mýtus*, in: *Osobnost v dimenzích poruchové a neporuchové činnosti*, Brno: Masarykova Univerzita, Akademie Věd ČR.

The Torah in the soul/ in the bowels/ in heart is “better” than the Torah written on the tablets of stone

Summary

In the whole Hebrew Old Testament particular organs and parts of the human body (heart, kidneys, eyes, nose, ears) are associated with certain emotional and cognitive functions, volitional qualities, and social and psychological conflicts. In the culture of ancient Israel, *the heart* (Hebr. *lêv/lêvâv*) is the centre of personality, an organ of rationality and emotions, motivation, temperament and character. In the Book of Jeremiah, the heart makes judgements and is judged. This article identifies the experiential and cultural conception of function, location and motion of the heart as the key source domain for metaphorical and metonymic conceptualisations. It analyses how the spatial image schema is involved in the conceptualisation of the domains *Human*, *Personality* and *Interior*, and how attendant conceptual metaphors make it possible to handle the complex topic of the physical and emotional devastation of Jewish captives in Babylon, the topic of guilt, punishment, repentance, forgiveness and renewal of economic, social, cultural and religious life at the end of their ordeal.

Keywords: conceptual metaphor, spatial image schema, Old Testament concept of the heart, biblical anthropology, metaphors of the Torah.

Rozdział 44

„Dusza luterska”? – Próba antropologicznej interpretacji duszy w pismach Marcina Lutra

Beata Kubok

Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Streszczenie

Poniższy tekst stanowi próbę antropologicznej refleksji nad zagadnieniami duszy w pismach Marcina Lutra, nawiązującymi do koncepcji Bernarda z Clairvaux (jego interpretacji związku Oblubieńca i Oblubienicy z *Pieśni nad pieśniami*) oraz teologii łaski i zbawienia duszy według nauczania św. Augustyna. Rozumienie mistycznego zjednoczenia (*unio mystica*) Chrystusa (Oblubieńca) i duszy ludzkiej (Oblubienicy) przez twórcę reformacji sięga korzeniami teologicznej mistyki przedscholastycznej, zaś nawiązanie do Augustynowej doktryny łaski prowadzi u Lutra do odrzucenia czyśćca jako miejsca przebywania dusz po śmierci (*Artykuły szmalkaldzkie*, artykuł II – *O mszy*).

Słowa kluczowe: *unio mystica*, *Pieśń nad pieśniami*, Bernard z Clairvaux, św. Augustyn, łaska, dusze czyśćcowe.

44.1. Wprowadzenie

W jaskini Blombos (w RPA) istnieją malowidła sprzed 70 tys. lat, na których widnieją ptaki i leżący ludzie. Przez niektórych antropologów ptaki są tutaj interpretowane jako wyobrażenia duszy opuszczającej ciało umarłego¹. Gdybyśmy przyjęli

¹ Na podstawie: *Co pracłowiek miał na myśli. Wywiad z Bogusławem Pawłowskim*, „Tygodnik Powszechny”, 2017, nr 23, s. 56–59.

prawdziwość tej hipotezy, musielibyśmy założyć, że człowiek z jaskini Blombos nie tylko był przekonany o tym, że posiada duszę, ale również wierzył w to, że po śmierci jego dusza, jak ptak, unosi się w przestworza, wysoko do nieba².

44.2. Kłopoty z czyścem

W 1508 roku, tym samym, w którym Marcin Luter zostaje zatrudniony na stanowisku wykładowcy filozofii i teologii biblijnej na nowo powstałym uniwersytecie wittenberskim, Hans Holbein Starszy maluje obraz wotywny dla Ulricha Schwarze i jego rodziny. Na obrazie Bóg Ojciec zwraca się do duszy umierającego tymi słowami: „Miłosierdzie okażę wszystkim, którzy odchodzą ze świata tego z prawdziwą skruchą”³. Oznacza to, że wszystkim, którzy okażą żal za popełnione grzechy oraz miłość i szacunek do Boga (*caritas*), Pan okaże swoje miłosierdzie. Nie oznacza to jednak, że wszystkie dusze zbawionych od razu i automatycznie, tak jak na skalnych malowidłach w grocie Blombos, pofruną jak ptaki wysoko do nieba. W eschatologii chrześcijańskiej bowiem w tym czasie istnieje już mocno zakorzeniony dogmat o czyśccu. W 1508 roku mija bowiem ponad 250 lat od doktrynalnego aktu dotyczącego *trzeciego miejsca* i tym samym de facto „powstania” czyścca⁴. Kościół, poczynając od XII wieku, zaniepokojony upowszechnianiem się gospodarki pieniężnej, emancypacją coraz bardziej liczebnego stanu przedstawicieli różnych kategorii zawodowych i społecznych dochodzi do przekonania, że prosta opozycja przeciwstawiająca raj piekła jest nie do utrzymania. Powstały więc warunki dla stworzenia *trzeciego miejsca* w zaświatach, gdzie dusze zasłużonych obywateli – mieszczan, bankierów oraz kupców, parających

² Por. „Ludzie pierwotni mają [...] bogato rozwinięte wyobrażenia o duszach, np. takich, które są nieśmiertelne, innych, które jedynie luźno związane są z ciałem i dlatego mogą je opuszczać, gubić się w nocy, błąkać w snach i być więzione, a nawet o takich, które w ogóle nie znajdują się w ciele, a jednak należą do ludzi, jak np. dusza buszu, która żyje w lesie w ciele jakiegoś zwierzęcia” (Jung 1993: 177).

³ Na podstawie: Vokoun 2017: 18–19.

⁴ Chodzi o list oficjalny z 1254 roku papieża Innocentego IV do swego legata przy Grekach, który stanowi doktrynalny akt narodzin czyścca jako miejsca. Kolejny krok uczynił drugi sobór w Lyonie z 1274 roku. Ostatecznie dogmat czyścca utwierdzają w chrześcijaństwie rzymskim sobór w Ferrarze i Florencji z lat 1438–1439 (na podstawie Le Goff 1997: 285, 288). Dogmat dotyczący czyścca ustalony na mocy *Dekretu dla Greków* w 1439 roku we Florencji został ponownie potwierdzony na posiedzeniu Sesji XX (1563 r.) Soboru Trydenckiego *Dekretem o czyśccu*. Stanowią one podstawę nauki o czyśccu w rozdziale pt. *Końcowe oczyszczenie, czyli czyścić* Katechizmu Kościoła Katolickiego. W rozdziale tym, opartym między innymi na *Dialogach* św. Grzegorza Wielkiego, znajdują się również wzmianki o ogniu oczyszczającym oraz zalecenia dotyczące jałmużny, odpustów i dzieł pokutnych za zmarłych (KKK 1994: 251–252, par: 1030, 1031, 1032). Przed ustaleniem oficjalnej kościelnej doktryny, która uformowała się w późnym średniowieczu, istniały różne średniowieczne koncepcje dotyczące *trzeciego miejsca*. Dla ukonstytuowania się dogmatu o *purgatorium* najważniejszą okazała się koncepcja św. Augustyna, którego J. Le Goff nazywa prawdziwym ojcem czyścca (Le Goff 1997: 69). Koncepcję św. Augustyna przejęła scholastyka.

się nieetycznym zawodem, będą wprawdzie przebywać (Le Goff 1995: 79–104). Tym nieetycznym zawodem była lichwa, o której Marcin Luter napisze w 1537 roku w przedmowie do *Ustaw szmalkaldzkich*, że wraz z chciwością „rozlały się jak potop i korzystają z ochrony pozorów prawa” (Luter 1537: punkt 12).

Według ludowych, a także artystycznych wyobrażeń dusze czyścicowe jednak niekoniecznie mają kształt siwych lub łysych kupieckich głów. Na przykład w jednej z kwater krakowskiego Ołtarza Mariackiego, we wnęce pod ołtarzem, w kierunku którego podąża młodziczka Maria, przyszła Matka Boska, można dostrzec główki w płomieniach. Magdalena Łanuszka, mediewistka oraz historyczka sztuki, pisze że najprawdopodobniej chodzi o dusze czyścicowe ukazane jako małe dzieci. Jeszcze cierpiące, ale już oczekujące odkupienia⁵. Również Jan Kochanowski zwraca się do swojej nieżyjącej córki, Urszuli: „Czyli się w czyścju czyścisz, jesli z strony ciała jakakolwiek zmazeczka na tobie została?”⁶ O tym, jak bardzo kwestie czyścica zaprzątały umysły największych myślicieli teologicznych, świadczą spekulacje dotyczące „czyszczenia” duszy. Poglądy na kwestię ognia czyścicowego były zróżnicowane. Nie do końca podzielał je Bernard z Clairvaux, który zakładał, że w czyścju może panować ziało [na podstawie Mikołajko 1997: 440]. Prawosławie uważa katolicką doktrynę o czyścju i cierpiących duszach czyścicowych za sprawą oczyszczającego ognia Bożej miłości za herezję, protestantyzm z kolei odrzuca ideę czyścica ze względu na brak jakichkolwiek wzmianek w Biblii oraz skojarzenia z kupowaniem odpustów.

W swoich *Dziewięćdziesięciu pięciu tezach* Marcin Luter nie kwestionuje jeszcze istnienia czyścica, nastąpiło to po 1530 roku (na podstawie Mikołajko 1997: 448). Czyściec oraz dusze w czyścju pojawiają się kilkakrotnie w tezach: 10 („Z tego powodu źle i nierozsądnie postępują kapłani, którzy odkładają umierającemu do czasu czyścica pokuty kościelne”), 11 („Zamiana kary kościelnej na karę w czyścju – to kłopot, posłany oczywiście wówczas, gdy biskupi spali”), 27 („Ludzkie brednie opowiadają ci, którzy głoszą, że gdy grosz w skrzynce zabrzęczy, dusza z czyścica uleci”). W tezie 82 Luter pyta: „Dlaczego jednak papież nie uwalnia wszystkich dusz z czyścica z przyczyny najświętszej miłości i najwyższej potrzeby dusz, co byłoby rzeczą najsprawiedliwszą, gdy tymczasem nieskończoną ilość dusz uwolnił (on) dla podłej monety, złożonej na budowę bazyliki – a więc rzeczy małej wagi” (Luter 1517)⁷. Choć Reformator nie zawsze odrzuca znaczenia dobrych uczynków, jednak ani one, ani pokuta nie są niezbędnym warunkiem zbawienia duszy. Powołując się na *List do Hebrajczyków* „Chrystus dokonał oczyszczenia grzechów naszych przez samego siebie”, Luter dodaje komentarz: „Jest napisane naszych, naszych grzechów, nie jego grzechów ani grzechów niewierzących. Gdyż kto temu nie wierzy, dla takiego to oczyszczenie jest na próżno i jego nie dotyczy” (Luter 2017: 68).

⁵ Na podstawie: Magdalena Łanuszka, *Od małego na świętego*, „Tygodnik Powszechny”, 2017, nr 23, s. 37. Zob. także rozdział *Niemowlęta w piekle* (Kołakowski 2001: 116–121).

⁶ *Tren X*, Wirtualna Biblioteka Literatury Polskiej, brzmienie tekstu według: Jan Kochanowski, *Treny*, wstęp i oprac. T. Sinko, Wrocław 1950 (<http://literat.ug.edu.pl/kochan/index.htm>).

⁷ O czyścju mowa także w tezach: 8, 13, 16, 17, 18, 19, 22, 25, 29, 35, 89 (Luter 1517).

44.3. Koncepcja śmierci u Lutra

W dosyć późnym Lutrowym *Kazaniu pogrzebnym*, drukowanym zazwyczaj wraz z *Postyllą domową*, znajdujemy porównanie śmierci do snu:

A osobiwie Pismo św. w piękny sposób o śmierci i zmarłych ludziach mówi. Albowiem gdzie my podług zwyczaju naszego języka i mowy naszej rzekniemy: ten człowiek zmarł, już po nim, już dawno zgnął i spróchniał, pismo mówi (lecz tylko o chrześcijanach): ten zasnął, śmierć nie nazywając śmiercią, lecz snem. Tym oznacza: iż chociaż chrześcijanie tak też muszą umrzeć jako niechrześcijanie, jednak ich śmierć jest słodkim, wdzięcznym snem, z którego raz mają być wzbudzeni. Albowiem jest to rzeczą niemożliwą, iż zdrowy człowiek śpiący nie miałby się ocucić ze snu; tak i rzeczą niemożliwą, iżby chrześcijanin miał w śmierci pozostawać, gdy w Chrystusa wierzy, jego wyznaje, pomocy jego oczekuje, i takim będąc, się z tym światem rozstał. Chrystus przez swe słowo [...], go w on dzień ostateczny wzbudzi i przywiedzie na ziemię ku sądu nad diabłem i wszystkimi bezbożnymi... (Luter 1909: 630).

Co więc Luter mówi na temat *życia po życiu*, pewnego stanu zawieszenia przed nadejściem Sądu Ostatecznego? Z powyższego cytatu wynika, że nie ma takiego miejsca po śmierci człowieka, gdzie dusza odpokutowywałaby swoje grzechy w oczekiwaniu na sąd, albowiem „Umierających śmierć zwalnia z pokuty; są oni prawnie wolni od wszystkich kościelnych ustanowień, bo umierają” (Luter 1517: teza 13). Umarły śpi, a śmierć jest „słodkim, wdzięcznym snem”, z którego zostanie wybudzony w swoim czasie. Zdaje się, że Luter nawiązuje do św. Pawła, który, by zapełnić pustkę, jaka rozdziela śmierć cielesną od końcowego zmartwychwstania, ucieka się do pojęcia stanu pośredniego, kiedy dusza, pozbawiona na jakiś czas podpory cielesnej, pozostaje jednak z Chrystusem, w stanie szczęśliwości analogicznej do stanu, o jakim mówiła spirytualistyczna filozofia grecka⁸. Śmierć fizyczna jest więc tylko rodzajem snu, prawdziwa śmierć bowiem nastaje wtedy, kiedy dusza nie mogłaby oglądać oblicza Pana i nie dostąpiłaby życia wiecznego. Zaś do zbawienia są jej potrzebne

⁸ Por. rozdziały Paweł i judaizm hellenistyczny (Simon 1992: 109), a także rozdział *Szkoły filozoficzne*, gdzie analizie poddano powiązania myśli stoickiej, wyrastającej z religijności zamierającego pogaństwa, z chrześcijaństwem, którego przedstawiciele czasem dopatrywali się swojego prekursora, a nawet sprzymierzeńca. Poza bierną materią stoicy dostrzegają pierwiastek czynny, źródło energii. Ten czynny pierwiastek energii nazywają *pneuma* (duch) i pojmują go również jako coś materialnego, jako ogień, gorącą parę. Poprzez *pneumę* przejawia się Logos, stwórcza przyczyna życia. Ludzki Logos, pierwiastek racjonalny duszy, jest w pewien sposób współistotny z Logosem powszechnym. Człowiek jest więc mikrokosmosem, utworzonym na obraz makrokosmosu, jakim jest wszechświat. Logos, dusza powszechna, jest Bogiem, który jest tym dla wszechświata, czym dusza indywidualna jest dla ciała. Teologia stoików związana z ich kosmologią, jest z gruntu panteistyczna. Wszechświat jest jak gdyby przesycony boskością, toteż Epiktet określa duszę ludzką jako cząstkę Boga albo jako syna Boga (Simon 1992: 79–80).

nie uczynki⁹, nie pokuta, lecz Chrystus, który jest wcielonym Logosem¹⁰ i wiara: „W sferze duchowej rządzą jedynie Słowo i wiara” – pisze Luter w swoim traktacie *O wolności chrześcijanina* – „Słowo jest ściśle zespolone z duszą i nadaje jej odpowiedni charakter. Widzimy więc, że chrześcijaninowi całkowicie wystarcza, gdy ma wiarę, nie potrzebuje żadnych uczynków, aby być sprawiedliwy” (Luter 2009: 33). W wypowiedzi tej twórca reformacji nawiązuje do *Ewangelii św. Jana* oraz *Listu do Rzymian*, w której św. Paweł dowodzi, że Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę (Rz 4,2n; Rz 15,6). Wiara pełni najważniejszą rolę w teologii Janowej. Wierzyć *pisteuein eis* znaczy związać się z Chrystusem osobistą unią, by otrzymać życie wieczne, całkowicie mu się oddać (J 6,35; J 8,31)¹¹.

44.4. Łaska do zbawienia potrzebna (Św. Augustyn)

Wróćmy do znamiennej roku 1517, w którym Luter również napisze: „Nasza teologia oraz święty Augustyn dokonują oczekiwanych postępów” (*Od konfliktu do komunii* 2017: 59). Rok później, w *Dysputacji heidelbergkiej*, nazwał Augustyna „najważniejszym interpretatorem apostoła Pawła” (*Od konfliktu do komunii* 2017: 590). Ojcowie Kościoła, przede wszystkim zaś wyżej wymieniony św. Augustyn, odegrali decydującą rolę w rozwoju teologii przyszłego twórcy reformacji. Luter przez dwadzieścia lat żył, myślał i uprawiał teologię jako augustiański eremita, zakorzeniony w tradycji patrystycznej, swe ataki skierował również przeciwko

⁹ Luter sądził, że im bardziej człowiek przykłada się do spełniania dobrych uczynków, tym bardziej staje się łekliwy, tym bardziej jego życie staje się samoudręczeniem. Z tego też powodu dążył do wyeliminowania z kanonu Nowego Testamentu *Listu Jakuba*, w którym apostoł domagał się dobrych uczynków, twierdząc, że wiara bez uczynków jest martwa (Jk 2,14–25). Podczas gdy Paweł dowodzi, że Abraham został usprawiedliwiony przez wiarę, a nie z uczynków (Rz 4,2 n; Rz 15,6), Jakub (Jk 2,21), powołując się na ofiarę Izaaka – punkt szczytowy wypróbowania Abrahama – wykazuje, iż patriarcha dostał usprawiedliwienia dzięki dobrym uczynom (na podstawie: Szwed 2013: 109–110; Harrington 1995: 483).

¹⁰ Niezwykle interesująco powiązania myśli hellenistycznej i Ewangelii św. Jana dokumentuje M. Simon: „Prolog *Ewangelii* Jana i jego nauki o Logosie wykazują [...] podobieństwa z Filonem w dziedzinie słownictwa i myśli, że nie umielibyśmy wytłumaczyć ich inaczej niż jako zapożyczenia albo reminiscencje... W Logosie Jana odnajdujemy wiele rysów i atrybutów Logosu Filona, wyrażonych w formie często identycznej. Lecz Logos Filona, obejmując cały wszechświat, jednak pozostaje wiecznie przy Bogu, nie mając styczności z materią: wcielenie się Słowa jest nie do pomyslenia w teologii Filona. Bo osoba Chrystusa, w której spotykają się transcendencja i historia, decyduje o całym systemie myślowym Jana. Chrystus, który jest wcielonym Logosem, jest również Mesjaszem. Tej identyfikacji Filon, podobnie jak i judaizm palestyński, nigdy nie brał pod uwagę. Ale zapewne chrześcijanom nie przyszłoby na myśl interpretować Chrystusa jako Logos, gdyby tego wyrazu i tego pojęcia nie był spopularyzował Filon” (Simon 1992: 112–113).

¹¹ „Paweł uwydatnia w równej mierze wiarę, lecz akcent jest w obu przypadkach różny. [...] Jan preferuje czasownik *wierzyć*, podczas gdy Paweł daje pierwszeństwo rzeczownikowi *wiara*. Być może Jan chce podkreślić, że wiara jest nie tyle wewnętrzną dyspozycją, co aktywnym zaangażowaniem, lecz Paweł na pewno by się z tym całkowicie zgodził” (Harrington 1995: 505–506).

scholastykom późnego średniowiecza, nazywając ich *Sautheologen* – parszywymi teologami (na podstawie Fromm 1993: 81). Na Biskupa z Hippony oraz jego nauki powoływał się przez całe życie. W polemice z Erazmem z Rotterdamu, w traktacie *De Servo Arbitro (O niewolnej woli)* z 1525 roku, powołując się na św. Augustyna¹², nazywa wolną wolę „jucznym bydlęciem powożonym przez szatana”¹³. Dokładnie dwadzieścia lat później, w liście z dnia 27 marca 1545 do księcia elektora Jana Fryderyka, powtarza swoje przekonania dotyczące zbawienia, wynikające z przyswojenia sobie koncepcji łaski według nauczania św. Augustyna: „Suwerenna inicjatywa Boga ustanawia zbawczą relację z człowiekiem, dlatego też zbawienie następuje z łaski. Dar łaski można wyłącznie otrzymać, a ponieważ przekazywany jest przez Bożą obietnicę, to nie można go otrzymać inaczej, jak tylko przez wiarę – nie przez uczynki. Zbawienie dzieje się jedynie z łaski”¹⁴.

Trzeba sobie jednak uzmysłwić, że w kwestii zbawienia i łaski św. Augustyn jest kontynuatorem myśli Pawłowej. Znawca Biblii, Wilfrid J. Harrington, podkreśla, że w słowach (Ef 2,7–10) podsumowujących wielką tezę listu do Rzymian Paweł kładzie nacisk na absolutną darmowość zbawienia (na podstawie Harrington 1994: 458).

¹² „Zło bierze się z wolnej woli, gdy ona odwraca się od dobra najwyższego i wiecznego jakim jest Bóg. Wiemy już, skąd się bierze na tym świecie zło i że jest ono brakiem i złym wykorzystaniem wolnej woli... Chociaż bowiem Bóg grzechu nie czyni, jednak nie przestaje kształtować dalej natury zepsutej przez grzech, której odjął ducha i dalej jej mnożyć, tak jak rzemieślnik z zepsutego drewna rzeźbi posąg. A tak jaką jest natura, takimi stają się ludzie, gdy Bóg stwarza ich i kształtuje z takiej natury... Ani bowiem Szatan nie jest jakimś nic, ani człowiek bezbożny nie jest jakimś nic, ani też nie można powiedzieć, że nie mają żadnej natury albo woli, owszem, mają naturę skażoną i przewrotną. To więc, co nazywamy pozostałością natury w człowieku bezbożnym i w Szatanie, jako twór i dzieło Boże, jest nie mniej poddane wszechmocy i działaniu Bożemu, aniżeli wszystkie inne twory i dzieła Boże. Skoro zaś Bóg wszystko wprawia w ruch i we wszystkim działa, z konieczności wprawia też w ruch i działa też w Szatanie i w bezbożnym człowieku. Działa zaś w nich odpowiednio do tego, jakimi oni są i jakimi ich znajduje, to znaczy, ponieważ są oni przewrotni, źli i miotani przez ten ruch Bożej wszechmocy, czynią nie co innego, jak tylko rzeczy przewrotne i złe... Tutaj widzisz, że choć Bóg działa w złych i przez złych, to choć dzieją się wprawdzie złe rzeczy, jednak Bóg nie może czynić złe, choć przez złych wywołuje zło, ponieważ Sam jako dobry, nie może czynić złe, posługuje się jednak złymi narzędziami, które nie mogą wymknąć się jego mocy, jaka ich porywa i nimi porusza. Błąd więc, że dzieją się złe rzeczy jest w narzędziach, którym Bóg nie pozwala być bezczynnymi, gdy Sam je wprawia w ruch... W tym wszystkim zaś Szatan w dalszym ciągu spokojnie włada i bezpiecznie zajmuje swój zamek (Łuk. r. 11, w. 21 nn) pod owym działaniem Bożej wszechmocy” (Luter 1525: <http://old.luteranie.pl/pl/?D=241>).

¹³ „Wolna wola nie będzie niczym innym jak jucznym bydlęciem powożonym przez szatana, nie do uwolnienia inaczej jak tylko tak, że w pierw palcem Bożym diabeł będzie wyrzucony (Łuk. r.11, w.20)” (Luter 1525: <http://old.luteranie.pl/pl/?D=241>).

¹⁴ Cyt. za: *Od konfliktu do komunii* 2017: 62. Por. „... A Bóg, będąc bogaty w miłosierdzie, przez wielką swą miłość, jaką nas umiłował, i to nas, umarłych na skutek występków, razem z Chrystusem przywrócił do życia – łaską [bowiem] jesteście zbawieni – razem też wskrzesił i razem posadził na wyżynach niebieskich – w Chrystusie Jezusie, aby w nadchodzących wiekach przeogromne bogactwo swej łaski okazać przez dobroć względem nas, w Chrystusie Jezusie. Łaską bowiem jesteście zbawieni przez wiarę” (Ef 2,4–2,8).

W dwa wieki później, we Francji Ludwika XIV, konflikt między jansenistami – zwolennikami św. Augustyna w kwestii zbawienia poprzez łaskę, a jezuitami (oskarżanymi przez ich teologicznych przeciwników o semipelagianizm) doprowadził do zrównania z ziemią głównego ośrodka jansenizmu – opactwa Port Royal. Jednak Marcin Luter zdołał uczynić z Augustynowego pojęcia łaski swój oręż w zmaganiach z *odpustową inflacją*¹⁵ oraz w walce o zbawienie dusz. Paradoksalnie więc św. Augustyn, który po scholastycznych redakcjach okazał się głównym kreatorem czyścica¹⁶, objawił się w końcu jako jego burzyciel.

44.5. *Unio mystica* (Św. Bernard z Clairvaux)

Luter, który przez całe życie uprawiał teologię w myśl tradycji przedscholastycznej, a więc monastycznej, cenił Bernarda z Clairvaux. Jego sposób interpretacji Pisma Świętego jako miejsca spotkania Boga i człowieka wykazuje bliskie paralele z interpretacją Pisma u Bernarda¹⁷.

We wcześniej przywołanym traktacie *O wolności chrześcijanina*, którego punkty 8., 10. oraz 12. stanowią najbardziej „obszerną” analizę duszy w niezwykle bogatym dorobku autora *Dziewięćdziesięciu pięciu tez*, znajdujemy fragment, w którym dusza człowieka przyrównana jest do panny młodej, Chrystus zaś do pana młodego:

Pochodną tego związku – kontynuuje Luter – jest więź..., w której Chrystus i dusza stają się jednym ciałem... Na tej zasadzie wszystko, co ma Chrystus, przynależy także do duszy, a co posiada dusza, przynależy do Chrystusa... On sam poprzez obrączkę ślubną (tj. wiarę) bierze na siebie grzech wierzącej duszy, jakby sam Go popełnił... Jedynie ze względu na dar zaręczynowy, tj. ze względu na wiarę, dusza staje wolna oraz obdarowana wieczną sprawiedliwością jej oblubieńca Chrystusa. Czyż nie jest to radosna wieść, że oto bogaty, szlachetny i wierny oblubieniec Chrystus zawiera małżeństwo z biedną pogardzaną i nikczemną nierządnicą (prostytutką), uwalniając ją od wszelkiego zła Dzięki swemu Oblubieńcowi dusza zyskuje tak zaszczytną sprawiedliwość, że może ostać się wobec wszystkich grzechów, choćby nawet je popełniła (Luter 2009: 35).

Oprócz odniesienia do *Listów* św. Pawła (Ef 5,30; 1 Kor 15,55nn), Luter wyraźnie nawiązuje tutaj do 83. kazania Bernarda z Clairvaux na temat *Pieśni nad Pieśniami*, w którym każda dusza obciążona grzechem może liczyć na jedność z Bogiem w mistycznym małżeństwie¹⁸. W ten sposób Luter, zdaniem niektórych badaczy, wpisuje się w tzw. mistykę nupcjalną, czyli oblubieńczą,

¹⁵ Określenie Z. Mikołajki (Mikołajko 1997: 446).

¹⁶ Na podstawie: Le Goff 1997; Mikołajko 1997. Zob. także przypis 4.

¹⁷ Na podstawie: Vokoun 2017; *Od konfliktu do komunii* 2017; Merton 2004; Św. Bernard z Clairvaux 2002.

¹⁸ Na podstawie: Merton 2004: 76.

w której *unio mystica*, a więc jedność Boga i duszy, nieprzekazywalna w kategoriach scholastycznych, została spleciona w jeden miłosny, małżeński węzeł. Jej przedstawicielami są między innymi Johannes Tauler oraz mistrz i nauczyciel Lutra – Johannes von Staupitz¹⁹.

Włączenie autora *Dziewięćdziesięciu pięciu tez* w nurt mistyki oblubieńczej nie tłumaczy jednak, dlaczego Luter określa duszę – Oblubienicę – mianem kobiety uprawiającej najstarszy zawód świata. Dosyć niezwykły fakt nazwania tak wysublimowanej substancji, jaką jest dusza ludzka, nierządnicą, daleki jest od misternych rozważań w duchu starożytnych dociekań na temat duszy, jakich chociażby pełno w dziele św. Augustyna²⁰, na którego Luter często się powołuje.

44.6. Duch – dusza – ciało

W przywołanym już tutaj traktacie *O niewolnej woli*, który stanowi polemikę Lutra z Erazmem z Rotterdamu, znajdujemy następujący fragment:

Cały rodzaj ludzki obejmuje ciało i duszę wraz ze wszystkimi siłami i uczynkami, ze wszystkimi pomyłkami i cnotami, z całą mądrością i głupotą, z całą sprawiedliwością i niesprawiedliwością. Wszystko to jest ciałem, ponieważ wszystko to jest nastawione cielesnie i szuka tego, co cielesne i brak mu chwały Bożej i Ducha Bożego, jak mówi Paweł w liście do Rzymian r.3, ...Na to więc, co ty [Erazm z Rotterdamu, BK] powiadasz, że 'nie każdy afekt ludzki jest ciałem, lecz jest jeden taki, który zwie się duszą, drugi taki, który zwie się duchem, dzięki którym dążymy do tego, co szlachetne, jak i filozofowie dążyli, którzy nauczali, że raczej należy ponieść śmierć, aniżeli dopuścić się czego brzydkiego nawet choćbyśmy wiedzieli, że ludzie się o tym nie dowiedzą, a Bóg to przebaczy', ja odpowiadam: kto nie ma pewności wiary, temu z łatwością przychodzi wierzyć i mówić, co tylko zechcesz (Luter 1525).

Istotnym wydaje się fakt, że to właśnie Luter, poprzednio powołujący się na *List do Rzymian*, ironicznie odnosi się do wypowiedzi Erazma w sprawie trychotomicznego podziału istoty ludzkiej na ciało, duszę i ducha. Cytat ten przecież

¹⁹ Mistyką oblubieńczą inspirowali się także katoliccy mistycy, na przykład Teresa z Avili czy św. Jan od Krzyża. Pozycja *Teresa von Avila – Martin Luther : Große Gestalten Kirchlicher Reform* (ed.) W. Herbstrith, München: Kaffke, 1983 zawiera artykuły na temat wielu wspólnych biograficznych, charakterologicznych oraz teologicznych motywów w życiu Marcina Lutra oraz Teresy z Avili (na podstawie: Halík 2008: 213, przypis 77). Z kolei inni badacze (Ch. E. Trinkhaus, E. Fromm) twierdzą, że w pismach mistyków tkwią idee, które jaskrawo różnią się od ducha reformacji (na podstawie: Fromm 1993: 83).

²⁰ św. Augustyn podejmuje i rozwija pogląd Platona o duszy, jako duchowej substancji władającej ciałem. Nieobce były mu również inne szkoły filozoficzne, np. pitagorejska utożsamiająca duszę z proporcją matematyczną, czyli harmonią w budowie elementów ciała (*harmonia corporis*). Jeżeli dusza jest harmonią ciała, rozumuje św. Augustyn, to jest nierozdzielnie związana z ciałem, w którym tkwi jako w podmiocie. Wraz ze zmianą ciała zmienia się z konieczności i dusza, a w konsekwencji i to, co w niej tkwi nierozłącznie, tzn. prawda, ale prawda jest niezmienna. A więc i dusza nie jest harmonią ciała, lecz istnieje w ciele jako odrębna i samodzielna substancja (św. Augustyn 2010: 218).

pochodzi z *Pierwszego listu do Tesaloniczan*: „Sam Bóg pokoju niech uświęca was całych, aby nietknięty duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego, Jezusa Chrystusa” (1 Tes 5, 23)²¹. Czyżby twórca reformacji nie był tego świadom? Obydwaj, jak Luter tak również Erazm z Rotterdamu, powołują się na św. Pawła – każdy jednak na inny list. W sprawie triadycznej antropologii, która mieści się także w tradycji judaistycznej i wczesnochrześcijańskiej, Luter, odnosząc się sceptycznie do etycznej wrażliwości starożytnych filozofów²², kwituje, że jego adwersarz jest człowiekiem słabej wiary. Sedno całej polemiki twórcy reformacji z Erazmem z Rotterdamu można by na poziomie bardziej ogólnym podsumować stwierdzeniem L. Kołakowskiego (w eseju *O duchu rewolucyjnym*), że dla „Lutra humanizm był wrogiem, ponieważ był szacunkiem dla dzieła ludzkiego, a dzieło ludzkie – jako ludzkie – może być tylko poczęte z grzechu i pychy” (Kołakowski 1984: 219.)

Trychotomiczny podział człowieka na ciało, duszę i ducha, który wprowadza Erazm z Rotterdamu w swojej polemice z Lutrem był popularny jeszcze we wczesnym chrześcijaństwie. Zwraca na niego również uwagę Katechizm Kościoła Katolickiego, w paragrafie 367:

Niekiedy odróżnia się duszę od ducha. W ten sposób św. Paweł modli się, aby nienaruszony duch wasz, dusza i ciało... zachowały się na przyjście Pana (1Tes 5, 23). Kościół naucza, że rozróżnienie to nie wprowadza jakiegoś dualizmu w duszy. „Duch” oznacza, że człowiek, począwszy od chwili swego stworzenia, jest skierowany ku swojemu celowi nadprzyrodzonemu, a jego dusza jest uzdolniona do tego, by była w darmowy sposób podniesiona do komunii z Bogiem (KKK, s. 93, par. 367).

Greckie *pneuma* (gr. πνεῦμα, ‘tchnienie’, ‘oddech’, ‘powietrze’, ‘wiatr’, ‘ruch powietrza’, łac. *spiritus* ‘duch’) i *psyche* (gr. ψυχή ‘dusza’, także ‘życie’, ‘oddech’, z verb. ψύχω ‘dmuchać’, łac. *anima* ‘dusza’) czasami były traktowane jako synonimy i miały różne znaczenia – oprócz duszy i ducha, także mogły oznaczać ducha ludzkiego, moc, tchnienie i życie jako całość. Joachim Gnilka zwraca uwagę, że zanikający termin *psyche* u św. Pawła jest równoznaczny z życiem, rozumianym jako życie ziemskie. Termin ten jest bliski starotestamentowemu *nefesz* (hebr. נפש) i nie mieści się w hellenistyczno-greckiej koncepcji duszy nieśmiertelnej (Gnilka 2008: 291). Z biegiem czasu trychotomiczna antropologia znana z *Pierwszego Listu św. Pawła do Tesaloniczan* stawiała się coraz mniej

²¹ Cyt. za *Biblią Tysiąclecia*, 2007, wyd. 5, Poznań: Pallottinum.

²² „Bardziej należy unikać czynienia niesprawiedliwości niż jej znoszenia, że człowiek o wiele bardziej powinien się starać być dobrym, nie zaś wydawać się taki, i w życiu prywatnym i publicznym”, w: Platon, 1991, *Gorgias*, tłum. Paweł Siwek, Warszawa: PWN, s. 131. Por. także inne dialogi między Polosem, Kaliklosem a Sokratesem, *ibid.* 481B-492E, 522D-527E. Sam Luter, w dalszym akapicie tekstu *De Servo Arbitro*, przytacza imię Sokratesa: „Czy mógłbyś w całym rodzaju ludzkim wskazać choć jednego (niech by to był po dwakroć lub i po siedemkroć sam Sokrates), który dokonał tego, co ty tutaj mówisz i pisziesz, że oni tak nauczali? Po cóż więc opowiadasz puste bajki? Mielibyś dążyć do tego, co szlachetne ci, którzy nawet nie wiedzieli co jest szlachetne?” (Luter 1525).

zrozumiała. Podział psychosomatyczny zwyciężył, aż do momentu, gdy już tylko sama, wyłączna cielesność zaczęła w chrześcijańskiej myśli uzyskiwać nad duszą przewagę²³. Warto więc przyrzeć się pojmowaniu ciała i cielesności u św. Pawła, na którego, oprócz św. Augustyna, Luter najczęściej się powołuje.

Na początku zacytowanego fragmentu, pochodzącego z Lutrowego traktatu o *Niewolnej woli*, pojawia się dusza, która więcej nie jest już przywoływana (tak, jakby została pochłonięta przez wszechobecność ciała). Tymczasem ciało i pochodne tego leksemu w tak krótkim tekście pojawiają się kilkakrotnie. Dowiadujemy się z niego również, że cały rodzaj ludzki jest ciałem i podporządkowany swojej cielesności. Co więcej, cielesności tej brakuje chwały Bożej i Ducha. Tak antropologicznie zarysowany koncept człowieka znajdujemy w *Liście do Rzymian*, na który się Luter powołuje: „Ja jestem cielesny, zaprzędany w niewolę grzechu. Nie rozumiem bowiem tego, co czynię, bo nie czynię tego, co chcę, ale to, czego nienawidzę – to właśnie czynię [...] Jestem bowiem świadom, że we mnie, to jest w moim ciełe, nie mieszka dobro” (Rz 7,14b–15. 18a).

Wspomniany już wcześniej niemiecki teolog, znawca dzieła św. Pawła, Joachim Gnilka, zwraca uwagę, że Pawłowi bliższy jest obszar biblijno-semicki, w związku z czym na człowieka patrzy zawsze jako na całość, nie dzieli go na duszę i ciało, jak to ma miejsce w antropologii hellenistycznej, tym samym wpisuje się w tradycję Starego Testamentu. Uwidacznia się to między innymi w używanej przez niego formule „wszelkie ciało”, które oznacza całą ludzkość lub wszystkie istoty żyjące (Gnilka 2008: 285, 300).

W *Liście do Rzymian* ciało znaczy tyle samo co *sarks* i nabiera znaczenia coraz bardziej negatywnego: „Niechże więc grzech nie króluje w waszym śmiertelnym ciełe, poddając was swoim pożądliwościom (Rz 6,2). „Jeżeli zaś przy pomocy Ducha zadawać będziecie śmierć popędowi ciała – będziecie żyli”. Ciało jest wyraźnie na antypodach ducha: „Ciało bowiem do czego innego dąży niż duch i stąd nie ma między nimi zgody” (Rz 8, 6)²⁴.

W języku greckim na określenie ciała istnieje również termin *soma* (gr. σῶμα). *Sarks* (gr. σὰρξ) to ciało przemijalne, znikome i kruche. W pierwotnym znaczeniu może oznaczać mięso i w odróżnieniu od kości chodzi przede wszystkim o ciało miękkie, umięśnione, w szerszym znaczeniu może jednak również oznaczać całość osoby. Służyło wyrażeniu fizycznej słabości lub moralnej kruchości i wskazywało przede wszystkim na śmiertelność. *Soma* to z kolei jedność, wyższy poziom bytowania. Tego terminu św. Paweł nie stosuje na określenie przemijalności człowieka. Podsumowując, Autor *Listu do Rzymian* nie ma o *sarx* wysokiego mniemania i odnosi się do *sarx* z podejrzliwością, widząc w ciełe główny ośrodek niszczącego człowieka grzechu: (Rz 7,14b–15. 18a). Paweł identyfikuje siebie samego z cielesnością określaną

²³ Na podstawie: Liszka 2017; Smurzyńska 2012; Duda 2009.

²⁴ Na podstawie: Gnilka 2008: 299, 302. Podstawową pracą na temat *sarx* w Listach Pawłowych jest monografia Alexandra Sanda (Sand 1967).

jako *sarx*²⁵. Co więcej, częścią tak pojmowanego ciała jest dusza, nie posiadająca specjalnego ontologicznego statusu. Ponieważ dusza nierozzerwalnie spleciona jest z ciałem znikomym i kruchym, czyli z *sarks*, autor *Listu do Hebrajczyków*, mając na uwadze zbawienie pierwszych chrześcijan, zwraca się do nich jako tych, którzy dostąpili zaszczytu obcowania z duchami sprawiedliwymi:

Wy natomiast przystąpiliście do góry Syjon, do miasta Boga żyjącego, Jeruzalem niebieskiego, do niezliczonej liczby aniołów, na uroczyste zebranie, do Kościoła pierworodnych, którzy są zapisani w niebiosach, do Boga, który sędzi wszystkich, do duchów [ludzi] sprawiedliwych, które już doszły do celu” (Hbr 12,22–23).

Właśnie – to nie „dusze”, lecz „duchy” ludzi sprawiedliwych (*Pneumasi diakiōn*, gr. *Πνεύμασι δικαίων*) osiągnęły zbawienie przed powszechnym zmar-twychwstaniem. „Dusza pozostaje bowiem zawsze w związku z ciałem. Poza nim jej istnienie staje się dość problematyczne”²⁶.

Luter odnosi się do ciała w swoim komentarzu dotyczącym *Listu Pawła do Rzymian* w następujący sposób:

Istotą tego listu jest: zniszczyć, wykorzenieć i unicestwić wszelką mądrość i sprawiedliwość ciała, [...] Chodzi o to, żeby nasza sprawiedliwość i mądrość, które roztaczają się przed naszymi oczami, zostały zniszczone i wykorzenione z naszych serc i z naszego pełnego próżności „ja”²⁷.

Zaś w kazaniu Lutra na dzień 10 listopada, w którym kaznodzieja gani zjawisko używania jego nazwiska, parafianie usłyszeli następujące słowa:

Św. Paweł nie godził się, by chrześcijanie nazywali siebie Pawłowymi albo Piotrowymi, ale jedynie chrześcijanami. Jak mogło dojść do tego, że dzieci Chrystusa miano by określać moim niegodnym imieniem, który jestem nędznym, śmierdzącym worem robactwa (Luter 2017: 321)²⁸.

²⁵ „Co jednak wydawać może się dziwne, Paweł wyraźnie identyfikuje siebie samego z cielesnością określaną jako *sarx*” (Duda 2009). Por. także Gniska 2008: 300–305 (rozdz. *Człowiek w okowach zła – moce zła i jego narzędzia*) oraz Sand 1967.

²⁶ Duda 2009.

²⁷ Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief*, r. I. Cyt. za: Fromm 1993: 85.

²⁸ Związek ciała z robactwem znajdujemy w regułach pedagogicznych, opracowanych przez Jacqueline Pascal (młodszą siostrę filozofa i fizyka Blaise’a Pascala), dla prowadzonej przez główny ośrodek jansenistów Port-Royal szkoły dla dziewcząt. Znajdują się w nich zalecenia dla czteroletnich dziewczynek, żeby jak najmniej czasu spędzały na czynnościach takich jak czesanie i ubieranie się, ponieważ ich ciała będą kiedyś pokarmem dla robaków. L. Kołakowski dodaje, że reguły te noszą wyraźnie piętno św. Augustyna (którego naukę o predestynacji Kościół katolicki de facto potępił) i wypływają z przeświadczenia o dogłębnym zepsuciu ludzkiej natury, albowiem zepsucie człowieka jest całkowite i nieuleczalne. Cokolwiek pochodzi z natury człowieka jest zgniłe i zepsute. Postawę tę L. Kołakowski określa mianem pokusy gnostycznej, która w wypadku św. Augustyna (a także św. Pawła) nie dotyczy soteriologii (a więc odkupienia ludzkości przez Jezusa Chrystusa), lecz konstruowania dychotomii świata – Bóg/natura, śmierć/życie, dobro/zło, światłość/ciemność itd... Na podstawie: Kołakowski 2001: 9–153 (rozdz. *Dlaczego Kościół katolicki potępił naukę św. Augustyna*).

W którym więc miejscu znajduje się dusza w Lutrowej dychotomii świata? – Po stronie Boga czy skażonej natury? Ducha czy ciała? Absolutnego dobra czy nieustannie powielanego we wszechświecie zła? Światła czy ciemności?

Jeżeli chodzi o aksjoserę duszy, system Lutra wyraźnie odstaje od katolickiej tradycji, w której dusza „to wszystko, co w człowieku jest najbardziej wewnętrzne i najwartościowsze; to, co sprawia, że człowiek jest w sposób najbardziej szczególnie obrazem Boga: dusza oznacza *zasadę duchową* w człowieku (KKK, s. 93, par. 362). W tym samym paragrafie II. *Corpore at anima unus* – „jeden ciałem i duszą” mowa również o ciele człowieka, które jest ożywiane przez duszę duchową:

Nie wolno więc człowiekowi gardzić życiem ciała, lecz przeciwnie, powinien on uważać ciało swoje, jako przez Boga stworzone i mające być wskrzeszone w dniu ostatecznym, za dobre i godne szacunku. Jedność ciała i duszy jest tak głęboka, że można uważać duszę za „formę” ciała; oznacza to, że dzięki duszy duchowej ciało utworzone z materii jest ciałem żywym i ludzkim: duch i materia w człowieku nie są dwiema połączonymi naturami, ale ich zjednoczenie tworzy jedną naturę (KKK, s. 93, par. 364, par. 365).

Kościół katolicki naucza także, że każda dusza duchowa jest bezpośrednio stworzona przez Boga i jest nieśmiertelna, nie ginie więc po jej oddzieleniu się od ciała w chwili śmierci i łączy się na nowo z ciałem w chwili ostatecznego zmartwychwstania (KKK, s. 93, par. 366).

Nauczanie Lutra nie tylko w kwestii pokuty, mnożenia dobrych uczynków, doktryny czyśćca, a także poszanowania ciała człowieka mocno odstaje od wykładni Kościoła katolickiego, odstaje również w wypadku konceptualizacji duszy, a raczej braku jej konceptualizacji.

W długim traktacie *O niewolnej woli*, gdzie w wigorze zapalczywych, polemicznych utarczek z Erazmem, Luter chyba najgłębiej ze wszystkich swoich pism odsłania własną logikę argumentacji, na której buduje swoją teodycę i antropologię człowieka, czytamy:

Chociaż bowiem Bóg grzechu nie czyni, jednak nie przestaje kształtować dalej natury zepsutej przez grzech, której odjął ducha i dalej jej mnożyć, tak jak rzeźmieślnik z zepsutego drewna rzeźbi posągi. A tak jaką jest natura, takimi stają się ludzie, gdy Bóg stwarza ich i kształtuje z takiej natury [...]. Co stanie się i z tym, w co wierzymy, że Szatan jest, jak poświadcza i Chrystus (Jan r.14, w.30) i Paweł (Ef. r.6, w.12), księciem świata, władającym w wolach i myślach ludzi, będących w jego niewoli i jemu służących? [...] Człowiek zwrócony ku Bogu nie ma wolnej woli, jest jeńcem, niewolnikiem, sługą albo woli Boga, albo woli Szatana (Luter 1525).

Luter wyraźnie przyjmuje za św. Pawłem i św. Augustynem dualistyczną koncepcję świata, gdzie dusza jak nierządniczka znajduje się bliżej ciała, aniżeli Ducha, po stronie ciemności, aniżeli po stronie światła. Uwięziona w ciele, skażona jest podobnie jak ono przez grzeszną naturę. Duszy nie trzeba ratować poprzez dobre uczynki, właściwe postępowanie. Św. Paweł kładzie nacisk na absolutną

darmowość zbawienia. Św. Augustyn jest kontynuatorem tej koncepcji, którą przejmują twórcy reformacji. W Lutrowej teologii zbawienia dusza (oraz czyściec) do zbawienia nie są potrzebni.

Co więc ma czynić człowiek ze swoim ciałem i przypisaną mu duszą w świecie, którego księciem jest Szatan? Jakie są jego szanse na koniec wszelkich utrapięć i zbawienie wieczne, szansa na to, że się jest wybranym? Podobnie jak św. Paweł w *Liście do Hebrajczyków*, Luter pociesza w swoim *Kazaniu na święto zmarłych*: „Lecz wy, bracia, nie jesteście w ciemności, aby was on dzień [dzień, w którym nadejdzie śmierć – BK] zachwylił (‘pochwylił’?). Wszyscy wy jesteście synowie światłości i synowie dnia” (Luter 1909: 618).

Bibliografia

- Arendt Hannah, 1991, *Ciało i dusza; dusza i umysł*, w: Hannah Arendt, *Myślenie*, tłum. Hanna Buczyńska-Garewicz, Warszawa: Czytelnik, s. 65–73.
- Duda Sebastian, 2009, *Dusza do zbawienia konieczna potrzebna*, „Znak”, nr 644. <http://www.miesiecznik.znak.com.pl/6442008sebastian-dudadusza-do-zbawienia-konieczna-potrzebna/>
- Fromm Erich, 1993, *Wolność w epoce reformacji*, w: *Ucieczka od wolności*, rozdz. III, tłum. Olga i Andrzej Ziemilscy, Warszawa: Czytelnik, s. 54–108.
- Gnilka Joachim, 2008, *Paweł z Tarsu. Apostoł i świadek*, tłum. Wiesław Szymona, Kraków: Wydawnictwo M.
- Halík Tomáš, 2008, *Dotkni se ran. Spiritualita nelhostejnosti*, Praha: Lidové noviny.
- Harrington Wilfrid J., 1995, *Klucz do Biblii*, tłum. Józef Marzęcki, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Jung Carl G., 1993, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: Czytelnik.
- KKK 1994, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Kongregacja Nauki Wiary, Poznań: Pallotinum.
- Kołąkowski Leszek, 1984, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn: „Aneks”.
- Kołąkowski Leszek, 2001, *Bóg nam nic nie jest dłużny. Krótka uwaga o religii Pascala i duchu jansenizmu*, tłum. Ireneusz Kania, Kraków: Znak.
- Le Goff Jacques, 1995, *Sakiewka i życie. Gospodarka i religia w średniowieczu*, tłum. Hanna Zarembka, Gdańsk: Marabut.
- Le Goff Jacques, 1997, *Narodziny czyśćca*, tłum. Krzysztof Kocjan, Warszawa: PIW.
- Liszka Piotr, 2017, *Dusza ludzka. Substancja duchowa człowieka*, Wrocław: TUM.
- Luter Marcin, 1517, *Dziewięćdziesiąt pięć tez przeciwko odpustom*, <http://old.luteranie.pl/pl/?D=239>.
- Luter Marcin, 1525, *O niewolnej woli*, <http://old.luteranie.pl/pl/?D=241> <http://old.luteranie.pl/pl/index.php?D=255>.

- Luter Marcin, 1537, *Artykuły szmalkaldzkie. Artykuły nauki chrześcijańskiej, które miały być przedłożone przez naszych soborowi, jeśli takowy miałby się zgromadzić w Mantui lub gdzie indziej – zapowiadające, co moglibyśmy i powinniśmy przyjąć, w czym ustąpić, a co odrzucić, napisane przez doktora Marcina Lutera w roku 1537*, <http://luter2017.pl/wp-content/uploads/pdf/Artyku%C5%82y%20szmalkaldzkie.pdf>.
- Luter Marcin, 1909, *Ja i dom mój będziemy służyli Panu. Kazania na wszystkie niedziele i święta roku kościelnego podług Postyli domowej Doctora Marcina Lutera, które do druku przygotował ks. M. Skowronek*, Berlin: Nakładem Hermann Jahn.
- Luter Marcin, 2009, *O wolności chrześcijanina*, w: Marcin Luter, *Pisma etyczne*, tłum. Marek Czyż, Bielsko-Biała: Augustana, s. 28–53.
- Luter Marcin, 2017, *Drogowskazy chrześcijanina na każdy dzień. Wybór z pism i kazań Reformatora*, tłum. Stefan Kozieł, Dziegielów: Warto.
- Melanchton, Philip, 2006, *Apologie Augsburského vyznání*, w: *Kniha svornosti. Symbolické čili vyznavačské spisy evangelických církví Augsburské konfese*, tłum. Martin Wernisch, Praha: Kalich, s.141–268.
- Merton Thomas, 2004, *Ostatni z Ojców, św. Bernard z Clairvaux. Encyklika Doctor Mellifluus*, tłum. Marcin Sabiniewicz, Skoczów: Wydawnictwo Św. Bernarda.
- Mikołajko Zbigniew, 1997, *Zmierzch czyśca* (posłowie), w: Jacques Le Goff, *Narodziny czyśca*, tłum. Krzysztof Kocjan, Warszawa: PIW, s. 427–460.
- Minois George, 1996, *Historia piekła*, tłum. Agnieszka Dębska, Warszawa: PIW.
- Oberman Heiko A., 1996, *Marcin Luter. Człowiek między Bogiem a diabłem*, tłum. Elżbieta Adamiak, Gdańsk: Marabut.
- Od konfliktu do komunii*, 2017, *Od konfliktu do komunii. Luterancko-katolickie wspólne upamiętnienie Reformacji w 2017 roku: Raport Luterancko-Rzymskiej Katolickiej Komisji Dialogu ds. Jedności: Wspólna modlitwa*, tłum. Dariusz Bruncz, Dziegielów: Warto.
- Simon Marcel, 1992, *Cywilizacja wczesnego chrześcijaństwa I–IV w.*, tłum. Eligia Bąkowska, Warszawa: PIW.
- Smurzyńska Adrianna, 2012, *Dusza – umysł – ciało. Rozważania nad triadyczną antropologią*. „Racjonalia”, nr 2, s. 182–192, <http://czasopisma.upjp2.edu.pl/racjonalia/article/view/257/185>
- Szwed Antoni, 2013, *Sórena Kierkegaarda sąd nad Marcinem Lutrem*, „Roczniki Filozoficzne”, t. LXI, nr 3, s. 101–124.
- Św. Augustyn, 1953, *O wolnej woli*, księga I: *Grzech i jego źródła. Bóg nie stworzył zła*, w: *Dialogi filozoficzne*, tłum. Anna Trombala, Kraków: Znak, s. 493–649.
- Św. Augustyn, 1992, *Wyznania*, tłum. Zygmunt Kubiak, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Św. Augustyn, 2010, *Soliloquia i inne dialogi o duszy*, tłum. Anna Świderkówna; *O nieśmiertelności duszy*, tłum. Leszek Kuc; *O wielkości duszy*, tłum. Danuta Turkowska, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Św. Bernard z Clairvaux, 2002, *Kazanie pierwsze: O samym tytule księgi Pieśni nad Pieśniami*, tłum. Anna Haberko, „Terminus”, nr 1, s.193–198.
- Tillich Paul, 2014, *Otrášení základů*, tłum. Tamara Vosecká, Praha: Kalich.
- Vokoun Jaroslav, 2017, *Luther – finále středověké zbožnosti*, Praha: Karmelitánské nakladatelství.

“The Lutheran soul”?: An anthropological interpretation of the soul in Martin Luther’s writings

Summary

This chapter is an anthropological-linguistic reflection on the question of the soul in the writings of Martin Luther which refer to Bernard of Clairvaux’s concepts (his interpretation of marriage of the Bride and the Groom from the Song of Solomon) as well as to the theology of mercy and the salvation of the soul according to the teachings of St. Augustine. Luther’s understanding of the mystical union (*unio mystica*) of Christ (the Groom) and the human soul (the Bride) is rooted in pre-scholastic theological mysticism. His rejection of the idea of purgatory (*Schmalkaldische Artikel*) as a place where souls find themselves after death is linked to St. Augustine’s doctrine of grace.

Keywords: *unio mystica*, The Song of Solomon, Bernard of Clairvaux, St. Augustine, doctrine of grace, purgatorial souls.

Część szósta

**Dusza – duchowość w kulturach
Orientu i starożytnego Egiptu**

Rozdział 45

Dusza, czyn i odpowiedzialność we wczesnym hinduizmie

Joanna Jurewicz

Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Streszczenie

W poniższym tekście omówiono zagadnienie etycznej odpowiedzialności duszy (*ātman*) we wczesnym hinduizmie (filozoficzne rozdziały *Mahabharaty*). Zgodnie z ówczesnymi założeniami, jednostkowa dusza stanowi część Absolutu wcieloną w człowieka i poddaną jego wyborom i działaniom. Tak pojmowana dusza może znaleźć się w dwóch sytuacjach. Pierwszą jest jej uwikłanie w świecie spowodowane ponoszeniem odpowiedzialności za czyny podejmowane przez człowieka, drugą – wyzwolenie od odpowiedzialności i jej całkowite zniesienie, pozwalające na osiągnięcie *summum bonum*.

Słowa kluczowe: etyka, czyn, odpowiedzialność, *Mahabharata*, *Bhagawadgita*.

45.1. Wprowadzenie

Zagadnieniem, któremu poświęcony jest niniejszy tekst, jest sposób pojmowania odpowiedzialności za czyny przez duszę w filozoficznych fragmentach *Mahabharaty*, wielkiego indyjskiego eposu, ułożonego w sanskrycie ok. IV p.n.e.–IV n.e. Należą do nich przede wszystkim dwa traktaty ułożone w formie dialogów.

Pierwszy to *Bhagawadgita*¹, będący częścią księgi szóstej, drugi to *Mokszadharma-parwan*, część księgi dwunastej (Jurewicz 1995).

Filozofia wyrażona w tych traktatach prezentuje monistyczną wizję rzeczywistości, w której Bóg, kosmos i dusza są ontyczną jednością. Najczęstszym terminem na duszę w sanskrycie tego okresu jest wyraz *ātman*, oznaczający dosłownie ‘jestestwo, jaźń’, używany także jako zaimek zwrotny („się”). Drugim, nieco rzadszym terminem jest *jīva*, dosłownie ‘to, co żywe, istota żywa’. Na gruncie chrześcijańskim, pojęcie „dusza” implikuje jej ontyczną odrębność, trzeba zatem stale mieć w pamięci, że hinduska dusza to Bóg wcielony w człowieka, więc mówiąc o duszy, będę mówić o Bogu.

Drugim istotnym pojęciem, które należy wyjaśnić, jest pojęcie *karman*. Jego semantyczny zakres obejmuje cały scenariusz działania. Oznacza ono zarówno czyn, jak i odpowiedzialność, którą ponosi zań sprawca. Takie znaczenie pojęcia *karman* ukazuje, że odpowiedzialność była dla hinduskich filozofów nieodłączną częścią pojęcia i doświadczenia czynu, które nieuchronnie zachodzi razem z nim, co – jak przedstawię to poniżej – zachodzi we wszystkich badanych sytuacjach – poza jednym wyjątkiem.

Aby wyjaśnić rolę duszy pojmowanej jako wcielony w człowieka Bóg, trzeba się odnieść do podstawowych założeń dotyczących kreacji świata, które powstały w tekstach poprzedzających *Mahabharatę*, czyli w tekstach wedyjskich. Przywołam tutaj fragment *Ajtareja Upaniszady*, jednej z przedbuddyjskich upaniszad (ok. VI p.n.e.). Sam Stwórca nazwany jest tu *ātman*, „dusza”, kreacja świata zatem jest jej kolejnymi manifestacjami. Najpierw realizuje się ona w kosmosie, potem w człowieku. Wcielenie Boga w człowieka pojmowane jest w kategoriach wejścia do jego wnętrza dzięki rozszczepieniu czubka jego głowy². Po opisie aktu manifestacji duszy, autor upaniszady powiada:

*sa jāto bhūtāny abhivyaikhyat kim ihānyam vāvaḍiṣad iti | sa etam eva puruṣam brahmatatamam apaśyad idam adarśam iti*³ | (1.3.13)

I oto zrodzony, obejrzał wszystkie istoty. „O czym innym tu można by mówić?”

Zobaczył właśnie tego człowieka - brahmana⁴ jedyne. „Zobaczyłem to!”⁴

Bóg, obecny w człowieku jako dusza, patrzy z jego wnętrza na dookołą rzeczywistość. Wynika stąd, że Bóg objawia się w człowieku po to, by rozpoznać siebie samego niejako z drugiej strony, z perspektywy jednostkowego ludzkiego

¹ *Bhagawadgita* została przełożona na polski przez kilku tłumaczy (m.in. Joanna Sachse, 1988, *Bhagawadgita, czyli Pieśń Pana*, Wrocław: Ossolineum; Marta Kudelska, 1995, *Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*, Kraków: Oficyna Literacka; Anna Rucińska, 2002, *Bhagawadgita. Święta Pieśń Pana*, Warszawa: Wydawnictwo Sawitar).

² Ponieważ kosmos pojmowany jest w kategoriach człowieka, dusza wchodzi w ten sam sposób.

³ *Brahman* – nazwa Boga w obiektywnym aspekcie. *Ātman* jest nazwą Boga w aspekcie indywidualnego doświadczenia. Wszelako, oba te terminy często są używane wymiennie.

⁴ Przekłady tekstów sanskryckich Joanna Jurewicz.

organizmu. Rolą człowieka jest umożliwienie Bogu przeprowadzenie tego rozpoznania we wszystkich jego przejawach i potwierdzenia jego ontycznej jedności. Ponieważ jednak człowiek jest obdarzony boską wolnością, ten cel nie zawsze jest realizowany.

Opiszę teraz możliwą kondycję duszy zależnie od działania człowieka. Trzeba cały czas pamiętać, że dusza jest Bogiem, a więc to, co dzieje się z duszą w człowieku, dzieje się też z Bogiem.

45.2. Pierwsza kondycja duszy

Doświadczenie różnorodności świata stoi w sprzeczności z najważniejszą prawdą ontologiczną, że rzeczywistość jest jedna. To złudne odczucie skłania ludzi do wierzenia, że są ontologicznie różni od wszystkiego, co ich otacza, a także w to, że ich dusza ontologicznie różni się od świata i od nich samych. *Mokszadharmaparwan* opisuje ten stan niewiedzy w następujący sposób:

imam guṇasamāhāram ātmabhāvena paśyataḥ |
asamyag darśanair duḥkham anantaṃ nopaśāmyati || (12.212.14)
 Jeśli ktoś ten zbiór cech postrzega jako istnienie duszy (*ātmabhāva*), wtedy jego cierpienie nie ma końca z powodu tych fałszywych przekonań.

Zgodnie z założeniami filozofów *Mahabharaty*, człowiek zawsze działa zgodnie ze swoją wiedzą. Można powiedzieć, że czyn jest zewnętrznym przejawem wiedzy. Wiedza fałszywa prowadzi do czynów, które przeczą prawdzie o ontologicznej jednorodności wszechrzeczy, a ponoszona za nie odpowiedzialność przynosi ból i cierpienie.

Związek pomiędzy sprawcą, czynem i odpowiedzialnością pojmuje się w indyjskiej filozofii tego okresu w kategoriach uprawy roli. W ramach tej metafory sprawca to rolnik, a jego działanie to oranie ziemi i sianie ziarna. Odpowiedzialność za czyn, która ujawnia się od razu po jego spełnieniu, pojmowano w kategoriach brudu na ubraniu i ciele powstałych przy ciężkiej pracy. Odpowiedzialność, ujawniającą się po jakimś czasie, postrzegano w kategoriach płodów ziemi spożywanych przez rolnika dopiero po zbiorach.

W ramach tej metafory odpowiedzialność pojmuje się materialnie. W pierwszym wypadku obkleja ona sprawcę i przylega do niego niczym brud. W drugim – buduje jego organizm podobnie jak zjedzony pokarm. Czyny podejmowane na podstawie fałszywego założenia o ontologicznej odrębności człowieka od świata prowadzą do stworzenia fałszywej indywidualności, będącej widzialnym znakiem odpowiedzialności obklejającej i tworzącej sprawcę w taki sposób, że wyodrębnia się on z otaczającego go świata.

By wyjaśnić, co dzieje się z duszą w tej sytuacji, należy zarysować podstawową strukturę człowieka proponowaną przez filozofów *Mahabharaty*. Ludzki organizm wyposażony jest w rozum (*buddhi*), umysł (*manas*), zmysły (*indriya*)

i ciało (*śarīra*) będące siedliskiem instrumentów poznawczych. Gdy organizm ulega wpływowi odpowiedzialności, zamyka duszę, która przestaje rozpoznawać swoją identyczność z całą rzeczywistością – ze sobą znajdującą się poza organizmem. Innymi słowy, wcielony w człowieka Bóg nie może doświadczyć siebie jako całości. Staje się ubezwłasnowolniony.

Zamknięty w pojedynczym organizmie Bóg, pod postacią duszy, transmigruje. W chwili śmierci, ciało się rozpada, ale fałszywa indywidualność stworzona przez odpowiedzialność za czyny, składająca się z rozumu, umysłu i zmysłów, przechodzi do innego ciała. Im więcej jest odpowiedzialności, tym gorsze jest kolejne wcielenie, jeśli chodzi o możliwości poznawcze. Wśród całego stworzenia, tylko człowiek posiada wszystkie kognitywne instrumenty i wolność umożliwiającą ich właściwe i harmonijne użycie.

W tej sytuacji dusza przestaje być sprawcą czynów – staje się jakby ślepa i głucha, pozbawiona dostępu do poznawczych instrumentów człowieka, w którego się wcieliła. Sprawcą czynów staje się człowiek skonstruowany przez odpowiedzialność za własne czyny wynikające z fałszywych przekonań o naturze świata. Ta kondycja duszy pojmowana jest w kategoriach jej uśpienia, a sprawcy w tej sytuacji nazywani są często w *Mahabharacie* „tymi, którzy nie mają duszy” (*anātman*), albo „tymi, których dusza nie jest stworzona” (*akrātman*).

45.3. Druga kondycja duszy

Jednakże istnieją dobrzy i przyzwoici ludzie, którzy chcą działać zgodnie z wiedzą uzyskaną w czasie pobierania nauk, a której treścią jest ontyczna jedność wszechrzeczy⁵. Z tej wiedzy wynikają prawa i obowiązki człowieka, nazywane ogólnym pojęciem *dharma*. Czyn podejmowany zgodnie z dharumą nazywa się również wyrazem *karman*, podobnie jak ponoszona zań odpowiedzialność. Także i tutaj odpowiedzialność pojmuje się w kategoriach czegoś materialnego, przy czym, w wypadku czynów zgodnych z dharumą, jest to substancja, która czyszczy z brudu, najczęściej jest nią woda lub ogień.

Odpowiedzialność, jaką ponosi człowiek, podejmując czyny zgodne z dharumą, ma moc oczyszczenia jego organizmu z odpowiedzialności za czyny złe. Jak brud znika pod wpływem wody lub ognia, tak, pod wpływem odpowiedzialności za dobre czyny, indywidualizująca człowieka powłoka z wolna odpada, staje się coraz cieńsza i ludzki organizm staje się coraz bardziej przejrzysty. Dzięki

⁵ Mówiąc „człowiek” mam na myśli męskiego przedstawiciela trzech wyższych stanów społecznych (bramini – kapłani, kszatrijowie – wojownicy, wajsjowie – kupcy i rolnicy). Byli oni nazywani „podwójnie urodzonymi”. Ich drugimi narodzinami było rozpoczęcie nauki w domu mistrza, w trakcie której – poza obowiązkami wynikającymi z urodzin w danym stanie społecznym – uczyli się też świętych tekstów (Wed) przedstawiających wiedzę na temat Boga, świata i człowieka (Scharfe 2002; Auboyer 1968; Basham 2003; Brockington 1990).

temu człowiek czuje się coraz szczęśliwszy, a jego przyszłe wcielenia są coraz bardziej satysfakcjonujące poznawczo. Dlatego w *Bhagawadgicie* podkreśla się, że nie należy takich ludzi zniechęcać do działania, wręcz przeciwnie:

na buddhibhedam janayed ajñānām karmasaṅginām |
joṣayet sarvakarmāṇi vidvān yuktaḥ samācaran || (3.26)
 'Niechaj wiedzący, ujarzmiony, aktywny, nie budzi zamętu w głowach tych, którzy przywarli do czynów. Niechaj raczej sprawia, by mieli radość z nich wszystkich'.

Trzeba jednak podkreślić, że również w tej sytuacji to człowiek – a nie dusza – jest sprawcą czynów.

45.4. Trzecia kondycja duszy

Wszelako, jeśli człowiek wytrwale spełnia zgodne z dharumą działania, jego dusza, po wielu wcieleniach, wreszcie odrodzi się w bardzo dobrym organizmie, na przykład, w synu wysokokastowego braminy, który – dzięki naukom pobranym w dzieciństwie i młodości, a także dzięki dziedzictwu dobrej odpowiedzialności z przeszłych wcieleń – pragnie doświadczyć identyczności swojej duszy z Bogiem i kosmosem, innymi słowy, pragnie zamienić teorię w praktykę. W *Bhagawadgicie* podkreśla się znaczenie dobrej odpowiedzialności wywierającej wpływ na sprawcę w jego kolejnych wcieleniach:

prāpya puṇyākr̥tām lokān uṣitvā śāśvatīḥ samāḥ |
śucinām śrīmatām gehe yogabhraṣṭo 'bhijāyate || (6.41)
 Ten, który zablakał się w jodze, najpierw trafi do światów ludzi, co dobrze czynią i przez wieczne lata tam będzie żył. A potem odrodzi się w domu czystych i świętych,
atha vā yoginām eva kule bhavati dhīmatām |
etaḍ dhi durlabhataṃ loke janma yad idr̥śam || (6.42)
 lub w rodzie mądrych joginów.

Wszak takie narodziny na tym świecie osiągnąć najtrudniej!
tatra taṃ buddhisamyogaṃ labhate paurvadehikam |
pūrvābhyāseṇa tenaiva hriyate hy avaśo 'pi saḥ || (6.43)
 I wtedy uzyska kontakt z rozumem poprzednich wcieleń, a wcześniejsza praktyka wręcz bezwolnie go porwie.

Pierwszą rzeczą, którą musi zrobić człowiek dążący do doświadczenia jedności wszechrzeczy, jest ostateczne oczyszczenie swojego organizmu (czyli zmysłów, umysłu i rozumu) z resztek złej odpowiedzialności. Dokonuje się tego dzięki dyscyplinie duchowej (*joga*) lub głębokiemu oddaniu się Bogu (*bhakti*) (Gawin 2008). Proces ten zazwyczaj pojmowany jest w kategoriach spalania w ogniu. W *Mokṣadharmaparwanie* czytamy:

yathā hiranyakartā vai rūpyam agnau viśodhayat
bahuśo 'tiprayatnena mahatātmakṛtena ha (12.271.11)
 Jak złotnik oczyszcza w ogniu srebro z ogromnym wysiłkiem, który sam podejmuje,

*tadvaj jātisatair jīvaḥ śudhyate 'lpena karmaṇā
yatnena mahatā caivāpy ekajātau viśudhyate (12.271.12)*
w ten sposób dusza (*jīva*) oczyszcza się drobnymi czynami przez setki wcieleń, a w jednym wcieleniu wielkim wysiłkiem oczyścić się może.

Dzięki temu procesowi dusza człowieka stopniowo odzyskuje sprawczość. Odzyskiwanie sprawczości przez duszę pojmowane jest w kategoriach jej budzenia. Warto dodać, że sanskryckie słowo określające rozum, *buddhi*, pochodzi od czasownika *budh-*, 'budzić się'⁶. To właśnie rozum (*buddhi*) jest tym organem poznawczym, który prowadzi proces upełnomocniania duszy.

Gdy dusza stanie się upełnomocniona, może zacząć używać poznawczych instrumentów człowieka: jego rozumu, umysłu i zmysłów za pomocą jego ciała. Wtedy rozpoznaje i doświadcza własną identyczność z ciałem, w które się wciela, z kosmosem, który ją otacza i, wreszcie, z całą rzeczywistością, także z jej nieprzejawionym aspektem. W człowieku dusza rozpoznaje i doświadcza, że jest Bogiem nie tylko manifestującym się w swoich przejawionych formach, lecz także ich niezamanifestowanym Stwórcą. Człowiek, którego dusza jest upełnomocniona nazywany jest wyzwolonym (*mukta*).

I teraz taki człowiek ma dwie możliwości działania. Pierwszą z nich jest wycofanie się ze świata i podejmowanie tylko takich czynów, które są niezbędne, by utrzymać ciało przy życiu, opisywanych w *Mokszadharmaaparwanie* następująco:

*iti bhūtāni sampaśyann anuśaktāni mṛtyunā
sarvasāmānyato vidvān kṛtakṛtyaḥ sukhaṁ svape (12.172.18)*
A kiedy oglądam istoty przez śmierć spowite i wiedząc, że wszystko jest takie same, śpię szczęśliwie, spełniwszy to, co spełnić miałem.
*sumahāntam api grāsaṁ grase labdham yadrcchayā
śaye punar abhuñjāno divasāni bahūny api (12.172.19)*
Jadam wielkie posiłki, gdy je zdobędę przypadkiem, a czasem wiele dni żyję bez jedzenia. [...]
*śaye kadā cit paryaṅke bhūmāv api punaḥ śaye
prāsāde ,pi ca me śayyā kadā cid upapadyate (12.172.22)*
Niekiedy leżę na miękkim łożu, później na gołej ziemi,
a potem znów w spokojnym miejscu mi ścielę.
*dhārayāmi ca cīrāṇi śāṇīm kṣaumājīnāni ca
mahārhaṇi ca vāsāmsi dhārayāmy aham ekadā (12.172.23)*
Raz noszę skóry, innym razem bawełniane i lniane szaty,
a czasem ubieram się w bardzo cenne stroje.
*na saṁnipatitam dharmyam upabhogaṁ yadrcchayā
pratyācakṣe na cāpy enam anurudhye sudurlabham (12.172.24)*
I nie odrzucam przypadkowych, zgodnych z prawem radości,
ale nie trzymam się ich, jeśli trudno je zdobyć.

⁶ Od tego czasownika pochodzi też przydomek Buddy: *buddha*, czyli „obudzony”.

Taki człowiek naturalnie umiera w krótkim czasie, nie popełniając samobójstwa. Co więcej, może wybrać sobie dogodny moment śmierci. W *Mahabharacie* takim wyzwolonym człowiekiem był mistrz Bhiszma. W opisywanej w eposie bitwie został on trafiony tak wielką liczbą strzał, że uczyniły one dla niego swoiste łożo, na którym mógł leżeć. Według *Bhagawadgity*, dobrą śmiercią jest śmierć między przesileniem zimowym a letnim, w czasie, gdy księżyc rośnie do pełni i w dzień (*Bhagawadgita* 8.24-27). Ponieważ wojna *Mahabharaty* miała miejsce w jesieni, Bhiszma wstrzymuje swoją śmierć do dnia przesilenia zimowego. Pozostały mu czas wykorzystuje na pouczenia zawarte, między innymi, w *Mokszadharmaparwaniu*.

Drużga możliwość duszy opisana jest w *Bhagawadgicie*. Ten traktat dotyczy etycznej sytuacji człowieka, którego dusza jest sprawcą, ale który nie wycofuje się ze swoich obowiązków, lecz, wręcz przeciwnie, angażuje się w działania zgodne z dharumą. W takim człowieku jedynym sprawcą jest dusza (*ātman*), będąca zarazem jedynym obiektem, instrumentem i celem każdego czynu. Jak to wspomniałam na początku, wyraz *ātman* ma w sanskrycie znaczenie „jestestwo, jaźń” i, równocześnie, jest zaimkiem zwrotnym („się”). To podwójne znaczenie tego wyrazu pozwala autorowi poniższego fragmentu *Bhagawadgity* na precyzyjne wyrażenie zwrotnego charakteru aktywności człowieka wyzwolonego:

uddhared ātmanātmānaṃ nātmanāṃ avasādayet |
ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanah || (6.5)
 Niechaj Siebie wznosi Sobą. Niechaj Siebie nie pogrąża.
 Jest Się Sobie przyjacielem. Właśnie jest Się wrogiem Siebie.
bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ |
anātmanas tu śatrutve vartetātmaiva śatruvat || (6.6)
 Jest Się Sobie przyjacielem, gdy zwycięża Siebie Sobą.
 Gdy Się nie ma, wtedy jest Się jak wróg [wobec Siebie].

Zakłada się tutaj, że postawa etyczna, charakteryzująca się życzliwością wobec świata i jego stworzeń, wynika z rozpoznania własnej z nimi tożsamości – rozpoznania, że moja dusza jest wszystkim, co istnieje. W tym stanie znika wszelka wrogość, człowiek bowiem normalnie nie bywa agresywny wobec samego siebie.

Ale dzieje się tutaj coś więcej. Jak powiedziałam, upelnomocniona dusza człowieka to Bóg, który przezeń działa. Bóg filozofów *Mahabharaty* jest niezmiennym nieprzejawionym Stwórcą i zmiennym przejawionym stworzeniem. Wcielony w człowieka realizuje swoją niemożliwą istotę, co wyraża się w podejmowaniu czynu bez ponoszenia zań odpowiedzialności. Jeśli mamy w pamięci, iż pojęcie *karman* obejmuje swym zakresem czyn i odpowiedzialność, jasne dla nas będzie, że działanie Boga nie jest działaniem. Brak odpowiedzialności wynika właśnie z faktu upelnomocnienia duszy, która staje się nieprzejawiona, a zatem przebywa poza czasem i przestrzenią. Z kolei czas i przestrzeń stanowią warunek konieczny, by mogła zaistnieć odpowiedzialność (Jurewicz 2006: 35–48). *Bhagawadgita* ujmuje tę paradoksalną aktywność w następujący sposób:

*naiva kiṃ cit karomīti yukto manyeta tattvavit |
 paśyañ śṛṇvan sprśaṇ jighraṇaśnan gacchan svapañ śvasan ||* (5.8)
 Niechaj ten, kto zna istotę rzeczy, ujarzmiony tak myśli: „Ja nic nie czynię”, kiedy
 patrzy, słucha, dotyka, je, chodzi, śpi, oddycha,
*pralapan viśṛjan grhṇann unmiṣan nemiṣann api |
 indriyāṇīndriyārtheṣu vartanta iti dhārayan ||* (5.9)
 mówi, wydala, chwytą, nawet gdy mruga oczami. „To zmysły są aktywne wśród
 swoich przedmiotów” – niech takie żywi przekonanie.

Relacja pomiędzy Bogiem wcielonym w człowieka a człowiekiem samym jest taka sama jak relacja pomiędzy Bogiem w nieprzejawionym aspekcie a jego częstką manifestującą się w kosmosie. W obu wypadkach Bóg dobrowolnie przyjmuje na siebie ograniczenia zmiennych form – czy to będą zjawiska kosmiczne, czy ludzkie działania. Bóg zgadza się na owe ograniczenia w pewnym, ściśle wyznaczonym przez siebie, zakresie. W kosmosie podporządkowuje się im z koniecznością, będącą aspektem jego wolności. W człowieku może się im podporządkować z taką samą koniecznością, jeśli człowiek mu na to pozwoli. Wolność daje człowiekowi możliwość robienia wszystkiego, ale uzyskuje najwyższą realizację dzięki aktowi samoograniczenia. Gdy w tym procesie człowiek obudzi w sobie Boga – swoją duszę – stanie się znakiem jedności wszechrzeczy⁷, gdyż jego czyny nie będą budowały fałszywej indywidualności. I dopiero będzie wtedy naprawdę wolny – nawet w odniesieniu do decyzji o momencie i okolicznościach śmierci.

45.5. Podsumowanie

W myśleniu indyjskich filozofów *Mahabharaty*, dusza jest Bogiem wcielonym w człowieka. Człowiek powinien otworzyć się na obecnego w nim Boga i umożliwić mu zmianę perspektywy poznawczej, dzięki czemu Bóg będzie mógł doświadczyć samego siebie z wnętrza ludzkiego organizmu. Dopóki człowiek nie zrealizuje tego celu, dopóty jego dusza, chociaż nie jest sprawcą czynów, ponosi za nie odpowiedzialność, kończącą się jej zamknięciem w danym ludzkim organizmie na wiele wcieleń. Gdy dusza staje się sprawcą, odpowiedzialność zostaje zniesiona.

Etyczna wartość czynu i odpowiedzialności również realizuje się w danym człowieku. Jeśli ma on fałszywą wiedzę i przekonania dotyczące tego, kim jest, *karman* oznacza moralnie zły czyn. Jeśli jego wiedza i przekonania są prawdziwe – *karman* oznacza czyn moralnie dobry. *Karman* oznacza też odpowiedzialność wartościowaną zależnie od wiedzy danego człowieka. Jest winą i grzechem, gdy czyn jest podejmowany z fałszywych przesłanek, zasługą i cnotą – jeśli czyn

⁷ *Bhagawadgita* 11.33: *tasmāt tvam uttiṣṭha yaśo labhasva jītvā śatrūn bhuñkṣva rājyaṃ samṛdham | mayai vaite nihataḥ pūrvam eva nimitta-mātram bhava savyasācin ||*, Dlatego powstań i sięgnij po sławę! Rozgromiwszy wrogów, syć się królestwem zasobnym! To ja właśnie pierwej ich zabiłem, a ty znakiem bądź tylko. Leworęczny! (Mejor [red.] 2007: 299).

podejmowany jest z przesłanek prawdziwych. A gdy prawdziwa wiedza staje się doświadczeniem, odpowiedzialność i wartościowanie czynu znika.

Bibliografia

- Aitareya-Upanisad (Aitareyopanisad)*. Mula text extracted from the commented version. http://gretil.sub.uni-goettingen.de/gretil/1_sanskr/1_veda/4_upa/aitup__u.htm.
- Auboyer Jeanine, 1968, *Życie codzienne w dawnych Indiach*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Basham Arthur L., 2003, *Indie od początku dziejów do podboju muzułmańskiego*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brockington John L., 1990, *Święta nic hinduizmu. Hinduizm w jego ciągłości i różnorodności*, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Flood Gawin, 2008, *Hinduizm. Wprowadzenie*, Kraków: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Jurewicz Joanna, 1995, *O imionach i kształtach Jednego. Monizm indyjskiej filozofii Tradycji*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Jurewicz Joanna, 2006, *Karman a odpowiedzialność*, „Przegląd Filozoficzny”, Nowa Seria 15, 2(58), s. 35–48.
- Kudelska Marta, 1995, *Bhagawadgita. Pieśń Czcigodnego Pana*, Kraków: Oficyna Literacka.
- Mahābhārata*, prepared on the basis of the critical edition by Sukthankar, Belvalkar e.a., *Mahābhārata-Saṃhitā*, t. 1–13, Poona 1937–1964. <http://titus.uni-frankfurt.de/texte/etcs/ind/aind/mbh/mbh.htm>.
- Mejor Marek (red.), 2007, *Światło słowem zwane. Wypisy z literatury staroindyjskiej*, Warszawa: Wydawnictwo Akademickie Dialog.
- Rucińska Anna, 2002, *Bhagawadgita. Święta Pieśń Pana*, Warszawa: Wydawnictwo Sawitar.
- Sachse Joanna, 1988, *Bhagawadgita czyli Pieśń Pana*, Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.
- Scharfe Hartmut, 2002, *Education in ancient India*, Leiden–Boston: Brill

The soul, action and responsibility in the early Hindu tradition

Summary

This chapter discusses the issue of ethical responsibility of the soul (*ātman*) in early Hinduism (philosophical chapters of the *Mahābhārata*). According to the philosophical assumptions of this period, the soul is part of the Absolute incarnated in man and depends on his choices and actions. Thus conceived, the soul may be entangled in the world due to its responsibility for actions performed by man, or, conversely, release itself from any responsibility and achieve the ultimate state of liberation.

Keywords: ethics, action, responsibility, *Mahābhārata*, *Bhagavadgītā*.

Rozdział 46

Aksjosfera duszy. Smutek w kulturze Iranu

Sylvia Surdykowska-Konieczny

Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego

Streszczenie

Tematem rozważań jest uczucie smutku, jedno z najważniejszych uczuć w tradycji Iranu. Smutek dominuje w różnych obszarach kultury perskiej. Przejawia się w literaturze, muzyce, malarstwie czy kaligrafii. Obecne jest także w religii i polityce. Irańczycy zaś to ludzie skłonni do płaczu, nostalgii i tęsknoty. Na gruncie kultury perskiej smutek jako uczucie pełniące podstawową rolę w obrzędowości religijnej czy też tradycyjnym perskim wychowaniu można postrzegać jako jeden z elementów tworzących aksjosferę duszy. Smutek to jedno z najważniejszych uczuć charakteryzujących wrażliwość Irańczyków, pełniący ważną rolę w kształtowaniu człowieka, a co za tym idzie istotny element ich tożsamości. W tekście zwrócimy uwagę przede wszystkim na obecność smutku w perskiej literaturze oraz fakt, że to właśnie literatura od wieków, wyrażając smutek, pełni istotną rolę w kształtowaniu w Irańczykach specyficznej dla ich charakteru nostalgii i skłonności do smutku.

Słowa kluczowe: kultura Iranu, Iran, smutek, literatura perska, emocje.

Prowadząc badania nad kulturą perską, zauważyłam, że smutek to uczucie, które dominuje w jej różnych obszarach. Przejawia się w literaturze, obrzędach religijnych, języku, sztuce. Obecne jest nawet w polityce¹. To jedno z najważniejszych uczuć charakteryzujących wrażliwość Irańczyków. Celem rozważań jest

¹ O przejawach smutku w różnych obszarach kultury perskiej piszę w artykule *The Idea of Sadness. The Richness of Persian Experiences and Expressions* (Surdykowska 2014: 68–80).

zwrócenie uwagi na obecność tego uczucia w perskiej literaturze oraz fakt, że to właśnie literatura, zwłaszcza poezja, od wieków z jednej strony wyraża smutek, z drugiej zaś go utrwała w świadomości mieszkańców Iranu. Kształtuje specyficzną dla ich charakteru nostalgię i skłonność do smutku. To ważne elementy perskiej tożsamości, które od setek lat wpływają na zbiorowe i indywidualne zachowania Irańczyków.

Zanim jednak przejdę do tego tematu konieczne jest podkreślenie, że zainteresowanie człowiekiem, przede wszystkim jako jednostką psychiczną, przejawia się w kulturze perskiej od czasów najdawniejszych i jest jej trwałą cechą. Wyrażało się ono zarówno w licznych, rozwijających się na terenie Iranu, religiach i prądach filozoficzno-religijnych (np. zoroastryzm, manicheizm, sufizm), jak i nauce. Irańczyków interesowała jaźń rozumiana jako całe istnienie psychiczne człowieka, swego rodzaju oś, według której organizuje się jego struktura, tak w wymiarze intelektualnym, jak duchowym i emocjonalnym. Traktując człowieka jako całość, konstrukt złożony zarówno z tego co wewnętrzne (duch, intelekt, emocje), jak i zewnętrzne (ciało) irańscy uczeni poszukiwali drogi do udoskonalania natury ludzkiej. W ich podejściu widoczne były niezbywalne składniki perskiej kultury umysłowej: charakterystyczny dla kultur Wschodu teocentryzm oraz gnostyczne podejście do rzeczywistości, podejście oparte na wiedzy i służące poznaniu. W pewnym stopniu wyraża to ukute w czasach abbasydzkich powiedzenie, że „*mandaqa (logika) to zandaka – zindikizm to gnostycyzm*” (Składankowa 1994: 11). Poszukując drogi do udoskonalania człowieka, zwracano szczególną uwagę między innymi na emocje i ich kształtowanie. Na poziomie rozważań o charakterze teoretycznym, prowadzonych na gruncie irańskim już we wczesnych wiekach islamu, emocje, w tym smutek, nierzadko postrzegane były w kategoriach choroby, czynnika, który utrudnia rozwój i wewnętrzne doskonalenie. W taki sposób definiował smutek na przykład Abu Ali Ahmad ibn Mohammad ibn Jaqub Meskawajh, jeden z irańskich filozofów żyjących w X wieku. Smutek to w jego ujęciu „cierpienie duszy spowodowane przez stratę kogoś ukochanego lub niemożność spełnienia własnych pragnień”² (Nasr, Aminrazavi 2008: 383). Obok takiego spojrzenia na smutek, równoległe istniało przekonanie, że jest on uczuciem potrzebnym i przypisywano mu duże znaczenie w procesie samodoskonalenia.

Zainteresowanie smutkiem oraz emocjami w ogóle przejawiali przede wszystkim irańscy poeci. Od czasów najdawniejszych usiłowali swoje uczucia zrozumieć i ująć w słowa. Wiąże się to z rozwojem poezji perskiej, która, by użyć słów Marii Składankowej, „przez wieki wytworzyła niepowtarzalne bogactwo form wypowiedzi lirycznej, w których zawarte jest doświadczenie pokoleń ludzi” (Składankowa 2001: 103). Sami Irańczycy mają w zwyczaju określać swoją poezję mianem „języka emocji”, *zaban-e ehsas*. Taki pogląd nie był obcy Irańczykom również w odległej przeszłości. Abu Rejchan Biruni, wielki uczony XI wieku,

² Więcej na ten temat piszę w artykule *Choroby duszy, ich przyczyny i leczenie według Mohammada ibn Jakuba Meskawajha* (Surdykowska 2016: 353–366).

twierdził, że „język perski to przede wszystkim język poezji i miłosnych wyznań i w przeciwieństwie do arabskiego, nie jest odpowiedni do pisania rozpraw naukowych” (Składankowa 2001:103).

Poezja, która *de facto* jest ulubionym rodzajem w perskiej literaturze, przenikała kulturę perską od czasów najdawniejszych. Dzisiaj jest skarbnicą treści, które zawierają obraz świata irańskiego, a przede wszystkim obraz człowieka i świat jego emocji. Odzwierciedla sposób, w jaki przez stulecia kształtowała się wrażliwość i emocjonalność Irańczyków oraz związany z nimi sposób reagowania na wydarzenia otaczającego świata.

Uczucie smutku dominuje w całej perskiej literaturze, w utworach autorstwa większości twórców reprezentujących różne czasy, gatunki literackie i prądy filozoficzno-religijne. Wyjątek stanowi okres przedmuzułmański, z którego zachowało się niewiele materiałów źródłowych. Stąd badania nad ideą smutku są utrudnione. Analiza irańskiego piśmiennictwa powstałego po najeździe arabskim pozwala stwierdzić, że poeci oraz myśliciele irańscy interesowali się smutkiem już w IX wieku, w okresie nowoperskim³. Różne aspekty tego uczucia omawiano na przykład w teoretycznych traktatach sufickich i medycznych oraz literaturze szyickiej. Jednak to przede wszystkim poezja służyła wyrażaniu i analizowaniu smutku i uczuć z nim związanych. Opisywano je we wszystkich niemalże gatunkach lirycznych: *rubajjatach*, *ghasydach*, *ghazalach*, *masnawi*, *elegiach* i innych. W gronie poetów, których utwory mówią o smutku jest większość przedstawicieli okresu klasycznego (IX–XV wieku)⁴. Byli to najwięksi mistrzowie perskiej literatury, tacy jak Rudaki (IX/X wiek), Ferdousi (X wiek), Szahid Balchi (X wiek), Abolsaid Abulchejr (XI wiek), Baba Taher (XI wiek), Sana’i (XI wiek), Naser Chosrow (XI wiek), Omar Chajjam (XII wiek), Attar z Niszapur (XII wiek), Moulana Dżalaloddin Rumi (XII wiek), Sa’di (XIII wiek) Hafez Szirazi (XIV wiek), Dżami (XV wiek) oraz wielu innych poetów. Po zakończeniu okresu klasycznego poezja perska nadal mówiła o smutku. Potwierdza to twórczość choćby Sa’eba Tabrizi (XVII wiek), Bidela Dehlawi (XVII/XVIII wiek), Rahi Mo’ajjeri czy Farugh Farughzad (XX wiek). Tak wielkie zainteresowanie poetów smutkiem nie oznacza, że wszyscy bez wyjątku posiadają w swym dorobku wyłącznie kompozycje nasycone tym uczuciem. W literaturze perskiej nie brakuje dzieł radosnych. Niektórzy poeci wręcz niechętnie pisali o smutku. Nie było ich jednak wielu. Należą do nich między innymi dwaj poeci XI wieku związani z dworem sułtana Mahmuda z Ghazny. Jeden z nich to Farruchi Sistani (XI wiek) drugi Abu Nadżm Ahmad ibn Ghaus Manuczehri Damghani (XI wiek). Pierwszy pisał liryki przepełnione radosnymi uczuciami. Smutek znajdujemy w jego poezji rzadko, na przykład

³ Jak zauważa Jan Rypka, okres nowoperski w literaturze rozpoczyna się w VII wieku, czyli „zasadniczo w okresie upadku państwa sasanidzkiego, spowodowanego inwazją arabską pod sztandarem rozprzestrzeniającego się wówczas islamu: w rzeczywistości początki jej są jeszcze wcześniejsze” (Rypka 1970: 65). Sprzed IX wieku do naszych czasów zachowały się jedynie pojedyncze wersy poezji nowoperskiej.

⁴ Literatura klasyczna datowana jest na okres od IX do XV wieku. Niektórzy badacze podają, że literatura klasyczna rozwijała się aż do połowy XIX wieku (de Fouchécour 2006: 414–432).

w elegii, *marsiye* na śmierć sułtana Mahmuda z Ghazny. Niewiele o smutku pisał też Manuczehri. Większość jego utworów tchnie radością życia, wyjątkowo pogodne są jego *musammaty*.

Literatura Iranu stanowi bardzo obszerny materiał źródłowy do badań nad smutkiem. Dlatego też w niniejszej pracy odwoływać się będę przede wszystkim do wybranych fragmentów literatury klasycznej. Smutek jest nieodłącznym elementem bytu wyrażanym w tych utworach. Przechowały one wielość pojęć związanych ze smutkiem. Są to zarówno terminy oznaczające smutek, jak i metafory oraz słowa opisujące stany blisko z nim związane. Podobnie jak w języku polskim są to terminy takie jak *żał*, *nostalgia*, *troska*, *nieszczęście*, *przygnębienie* i wiele innych (Broniarek 2005). Mnogość tych słów oraz ich wieloznaczność z jednej strony zadziwia, z drugiej pokazuje znaczącą rolę, jaką pojęcie smutku odgrywało w kulturze perskiej. Na nieustanne rozszerzanie słownictwa wyrażającego emocje kluczowy wpływ mieli poeci. Prześcigając się w sposobach opisu jak najsubtelniejszych stanów emocjonalnych, tworzyli coraz bogatszą terminologię w zakresie uczuć, także smutku. W konsekwencji dziś w języku perskim występuje wielość i różnorodność określeń oznaczających smutek i, co ważne, nierzadko mają one szeroki zakres semantyczny. Dotyczy to nie tylko pojęcia smutku, ale całej terminologii w zakresie uczuć ukształtowanej w języku perskim. Analiza literatury oraz języka okresu nowoperskiego pozwoliła wyodrębnić szereg słów związanych ze smutkiem. Zaprezentujemy kilka, aby pokazać w jakich ramach znaczeniowych mieści się smutek w ujęciu Irańczyków, jakie odczucia związane ze smutkiem utrwalane były w kulturze Iranu dzięki literaturze perskiej.

Pod względem częstotliwości występowania w utworach lirycznych wyróżnić należy cztery najważniejsze pojęcia wyrażające smutek. Wszystkie występują zarówno w utworach datowanych na początek rozwoju perskiej literatury klasycznej, jak i o wiele późniejszych, także współczesnych (również w języku potocznym). Jednym z nich jest perskie *andu(o)h*, które oznacza ‘smutek’, ‘żał’, ‘przykrość’. Zasługuje ono na szczególną uwagę nie tylko ze względu na swoje stare pochodzenie, ale także z uwagi na fakt, że od wieków słowo to praktycznie nie zmieniło swojego znaczenia. Wiadomo, że termin ten w formie *andoh/handoh* w znaczeniu ‘smutku, cierpienia’ (według transliteracji zastosowanej przez Davida N. Mackenzie – ‘*ndwh*’) występował już w języku średnioperskim (Mackenzie 1986; Faravashi 1978). Prawdopodobnie pochodzi od staroperskiego **ham-tauga* składającego się z przedrostka *ham* oraz **tauga* – ‘uderzać’ (Hasandust 1393). W języku nowoperskim pojawia się również w formie *andohmandi*.

Kolejne trzy ważne słowa oznaczające smutek pochodzą z języka arabskiego. Jednym z nich jest *gham(m)*, które wywodzi się od arabskiego rdzenia *gh-m-m* słowo (*l.mn. ghomum*) i oznacza smutek, żal, troskę. W słownikach persko-perskich⁵ jest przeciwstawiane słowu *sorur*, *szadi* – ‘radość’. W dzisiejszym języku perskim

⁵ Korzystałam z kilku słowników języka perskiego: *Laghatname-je dekhkha*, wersja dostępna on-line oraz wersja papierowa oraz Mo'in 1383, Anwari 1382.

bywa używane również w formie *ghamgini*. Analizując perską poezję klasyczną, zauważyłam, że pod względem częstotliwości występowania należy je wymienić na pierwszym miejscu. Do podobnych wniosków doszli irańscy uczeni. Na przykład według Mohammada Szafi' Sefari oraz Mohammada Bagher Szahrami słowo *gham* w poezji Sanaiego pojawia się 416 razy. To o wiele częściej niż pojęcie *anduh*, które odnotowano tylko 30 razy⁶.

Pozostałe dwa zapożyczone z języka arabskiego terminy wyrażające smutek to *hozn* oraz słowo *ghosse*, które w swoim znaczeniu mieści nie tylko smutek i cierpienie, ale także ból i żal związany z żałobą.

Wszystkie cztery omówione dotychczas terminy wyrażające smutek w słownikach języka perskiego występują jako synonimy. W większości dzieł perskiej literatury klasycznej, nierzadko używane są wymiennie. Wiadomo jednak, że w niektórych przypadkach nie funkcjonują jako synonimy. Na przykład słowo *ghosse* według słownika *Loghatname-je Dehchada* jest to 'smutek ściskający gardło'. Związany jest on bardzo ściśle z żałobą i żalem. Wydaje się zatem, że pomiędzy określonymi słowami prawdopodobnie istniały i nadal istnieją subtelne różnice, co znaczyłyby, że być może Irańczycy odróżniają wiele odcieni smutku. Potwierdzają to kolejne terminy, którymi poeci perscy opisują to uczucie. Wiele spośród nich nie jest używane w języku potocznym zbyt często, a niektóre w ogóle. Na przykład słowo *kamad* – smutek, wyjaśniane jest w słowniku *Loghatname-je Dehchada* jako *anduh-e sacht*, *hozn-e szadidi* 'intensywny smutek', *bimari-je del az anduh-e besjar* – 'choroba serca z powodu wielkiego smutku'. Natomiast w przypadku słowa *karb* ten sam słownik podaje, że to 'niepokój, smutek zapierający dech, duszący smutek' – *anduh-e chafe konande*. Oprócz zaprezentowanych pojęć w literaturze perskiej występuje wiele innych określeń. Jest to na przykład stare perskie pojęcie *do(e)żam* w znaczeniu 'gniewny, zły', ale także 'smutny, cierpiący'⁷, słowo *timar*, które dziś oznacza przede wszystkim 'troskę i opiekę nad chorym', ale także 'smutek, niepokój' i współodczuwanie związane z tą sytuacją (Faravashi 1978: 433; Mackenzie 1971: 83). Warto też wspomnieć o słowie *peżman* – 'przygnębiony, zasmucony, pozbawiony nadziei'. W formie czasownikowej dziś mamy słowa: *pażmordan* – w znaczeniu 'stać się przygnębnionym, wyschnąć' (zob. *Loghatname-je Dehchada*) oraz przymiotnik *pażmorde* 'zwiędły, suchy', oraz 'smutny'.

Na tym jednak nie koniec. Warto wymienić też kilka innych słów pochodzących z języka arabskiego, nieużywanych we współczesnym perskim, ale w poezji klasycznej często występujących. Są to: *gorm*, *szadżan*, *chaduk*, *fazam*, *zalat*⁸. Jednocześnie należy

⁶ Dla odróżnienia badacze uważają, że inne słowa oznaczające smutek pojawiają się dużo rzadziej. Na przykład słowo *timar* 26 razy, *hozn* – 15, *ana* – 19, *mehnat* (ból) – 32, *deżam* – 7, *karab* – 4, *korm* – 2, *afsrdegi* – 3 i *peżman* 1 raz (zob. (Sefari, Szahrami 1392: 163).

⁷ W Aweście słowo to występuje w formie *dažu* i oznacza tam nie tylko smutek, ale także palenie, spalanie, ból. Por. *Vendidad* 2/1: 25, 09 03, *Vendidad* 8/1 07 i 25. Zob. *Abulghasemi* 1392; *Bahrami* 1369: 723; *Hasandust* 1393: 1317 oraz *Vendidad* (dostępne na <http://www.avesta.org/vendidad/index.html>).

⁸ Więcej przykładów zob. *Loghatname-ye dehkada*, pod hasłem *gham* na <http://www.loghatnameh.org/> (dostęp 2.06.2013).

podkreślić, że w języku perskim mamy wiele terminów, które nie oznaczają dosłownie smutku, ale są blisko z nim powiązane. Podobnie jak w innych językach są to słowa takie jak żaloba – *azadari*, niepokój – *negarani*, *narahati*, depresja – *asfardegi*, ból (cierpienie) – *dard*, *randż*, *gereftegi-je del*, *delgiri*, *deldard*, przygnębienie – *afsardegi*, zmartwienie – *azardegi*, cierpienie – *randż*, melancholia – *malanchalia*, *sauda*, lamenty, żaloba – *sugawari*, żnój, morderga – *mehnat*, cierpienie – *mehnatkeszi* lub *sinesuzi*.

Przedstawiłam tu jedynie najważniejsze terminy występujące w perskiej literaturze. Słownictwo w zakresie uczuć, które przechowuje język i literatura nowoperska, jest tak bogate, że dziś z jednej strony trudno wyodrębnić kompletną terminologię (tak pojęcia, jak i metafory) związaną ze smutkiem, z drugiej zaś czasem nie sposób odczytać, jak dokładnie należy rozumieć określone terminy pojawiające się w perskich utworach literackich w różnych momentach dziejów. To samo słowo odnoszące się do smutku może w utworze z IX wieku oznaczać coś zupełnie innego w kompozycji z wieku XIV.

Przekład perskich pojęć związanych ze smutkiem na inne języki sprawia zatem trudności podobne do tych, które wielokrotnie były opisywane w badaniach z zakresu antropologii emocji oraz innych dyscyplin zajmujących się uczuciami, wśród których wymienić można między innymi socjologię, językoznawstwo, psychologię, filozofię i inne (np. Lutz, Wierzbicka, Locke, Leavitt, Sapir, Wittgenstein).

Analiza perskiej literatury pozwoliła ustalić, że tak jak w wielu innych kulturach, tak też w kulturze Iranu, jest wiele przyczyn smutku. Najważniejsze z nich to miłość, śmierć bliskich, tęsknota za ojczyzną, niemożność osiągnięcia określonych celów. W kulturze Iranu wszystkie przyczyny smutku można ująć w jedną kategorię. Przeprowadzone przeze mnie badania nad literaturą perską pozwoliły ustalić, że uczucie smutku w kulturze Iranu najczęściej generowane jest przez stan rozłąki. Może to być rozłąka w wymiarze ziemskim z ukochanym lub ukochaną, z ojczyzną, osobą, która zmarła, lub w sensie religijnym – rozłąka z Bogiem. Smutek ten określany jest w perskiej kulturze mianem smutku rozłąki – *gham-e ferogh*. Jest on opisywany w całej literaturze klasycznej: w eposach romantycznych a przede wszystkim poezji sufickiej, która przez wiele lat intensywnie rozwijała się na gruncie irańskim. Utwory mistyczne, traktując o sprawach samodoskonalenia, poznania Boga, doświadczeniach religijnych o charakterze pozazmysłowym i transcendentnym, nasycone były silnymi emocjami. Dominował w nich smutek rozłąki, blisko związany ze wspólną różnorodnym nurtom sufizmu wiarą, że duch ludzki jest drobiną boskości, która powinna połączyć się ze swoim źródłem. Ten mistyczny aspekt smutku najlepiej oddaje fragment otwierający jedno z najważniejszych dzieł perskiej literatury klasycznej *Masnawi-je ma'nawi*, nazywane przez Irańczyków *perskim Koranem* lub *encyklopedią sufizmu*, autorstwa wielkiego irańskiego mistyka Moulany Dżalaloddina Rumiego. Pierwsze wersy tego dzieła, znane na pamięć przez każdego Irańczyka, wyrażają ideę tak właśnie rozumianego smutku rozłąki:

besznu az nej czun szekajat mikonad
az džodaiha hekajat mikonad

Słuchaj jak flet trzcinowy smutną
Baśń o tęsknocie opowiada.

kaz nejestan mara bobrideand
dar nafiram mard o zan nalideand
sine choham szarhe szarhe az feragh
to begujam szarh-e dard esztijagh
har kas az zenn-e chod szod jar-e man
az darun-e man nodžest esrar-e man
(Moulana 1379: 6).

Wyrwana z ziemi trzcina płacze
I płakać każe wszystkim ludziom.
Chce znaleźć pierś męką szarpaną,
By zwierzyć ból wielkiej tęsknoty,
Każdy, kto z miłym rozdzielony,
Czasu spotkania oczekuje.
(tłum. Składankowa 1995: 170).

W poezji klasycznej smutek jest przedstawiany jako uczucie wszechobecne, wypełniające cały świat. Zwraca na to uwagę wielu poetów. Intensywność smutku w ziemskim życiu człowieka była opisywana w różny sposób. O tym jak wiele smutku jest na świecie wielokrotnie przypomina w swojej twórczości Omar Chajjam (XII wiek), jeden z najwybitniejszych twórców refleksyjnego irańskiego czterowiersza. W rubajjacie 18 zwraca uwagę, że smutek towarzyszy człowiekowi nieustannie, a jedyne chwile bez smutku to te, które jeszcze nie nadeszły i te, które minęły.

in jek do se ruz noubat-e omr
gozaszt

Życie mija niczym dzień lub dwa,

chun ab be džubijar wa chun bad be
daszt

Niczym woda w rzece, czy wiatr
na pustyni.

har gez gham do ruz mara jad
nagaszt

Smutek nie znalazł mnie jedynie
w dwóch dniach

ruzi ke najamade ast wa ruzi ke
gozaszt⁹.

Dniu, który nie nadszedł i który
przeminał.

Z kolei Sa'di Szirazi (XIII wiek) w ghazalu 426 podkreśla:

delam ta eshghbaz amad dar u džoz
gham nemibinam

W sercu zakochanego nie widzę nic
prócz smutku

deli bigham kadža džujam ke dar
olam nemibinam¹⁰.

Szukam serca bez smutku,
w świecie go nie znajduję¹¹.

⁹ Omar Chajjam, Rubaji, *Rubajjat* 18, dostępne na <http://ganjoor.net/khayyam/robaee/sh18/> (dostęp 09.11.2013).

¹⁰ Sa'di, *Diwan-e asz'ar, ghazal* 426, dostępne na <http://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh426/> (dostęp 02.11.2013).

¹¹ Zaprezentowane w tej pracy przekłady fragmentów perskiej literatury są mojego autorstwa (chyba, że zaznaczono inaczej) i nie pretendują do przekładu artystycznego. Zależało mi przede wszystkim, aby – ze względu na wieloznaczność pojęć perskich oraz metafor zawartych w poezji – oddać jak najdokładniej ich znaczenie.

Analiza perskiej literatury oraz metafor w niej zawartych, podobnie jak wykazana wcześniej mnogość i szeroki zakres semantyczny pojęć określających smutek w języku perskim, potwierdza, że Irańczycy widzą go jako stan nasycony wieloma odczuciami. Takie spojrzenie na smutek wpisuje się w sposób, w jaki postrzegają go współcześni antropolodzy i psycholodzy, którzy zwracają uwagę, że mianem smutku określane są różne odczucia. Jak twierdzi Andrzej Rynkiewicz:

Badania antropologiczne wskazują, że smutek jest specyficznym odczuciem pojawiającym się w sytuacjach, które równie dobrze mogą wywołać złość. Biorąc pod uwagę różnorodność odczuć nazywanych smutkiem (czasem jest to apatia, czasem energia, czasem izolacja, czasem poszukiwanie wsparcia itp.) raczej trudno wyznaczyć ostrą granicę pomiędzy tymi stanami (Rynkiewicz 2014: 9–10).

Jednym z odczuć, którymi nasycony jest smutek w kulturze Iranu, jest niepokój. Przeżywają go między innymi bohaterowie eposów romantycznych. Są wśród nich także Wis i Ramin, para kochanków, których losy uwiecznione zostały w pierwszym perskim eposie romantycznym *Wis o Ramin*¹². Niepokój jest tu nieodłącznym elementem nostalgii z powodu rozłąki z ukochanym. Jego brak świadczyć mógłby o niewierności. Tak Wis pisała do Ramina w siódmym liście:

to az man raftei ej jar-e delaram	Odszedłeś ode mnie ukochany (Ty, który spokój sercu memu niesiesz)
mara dar chor nabaszad sabr o aram	Nie przystoi mi cierpliwość i spokój.
agar chersand gardam dar dżedai	Gdybym szczęście odczuwała w roz- łące
ze man baszad neszani-e bi wafai ¹³ .	Byłaby to oznaka niewierności.

Smutek spowodowany rozłąką nasycony jest rozpaczą i objawia się łzami. Aby opisać ten stan poeci posługują się znanymi w perskiej sztuce poetyckiej metaforami związanymi z deszczem, chmurami, wodą. Łzy ronią bohaterowie wszystkich eposów. W *Wis o Ramin* wiele takich fragmentów znajdziemy zwłaszcza w listach, które pisze Wis do Ramina. W liście dziesiątym Wis opisuje, jak bardzo jest smutna i jak wiele łez wylewa z tęsknoty za Raminem.

¹² Powstanie pierwotnej wersji datuje się przypuszczalnie na koniec okresu partyjskiego (rządy Partów ok. 250 p.n.e. – 226 n.e.). Obecnie utwór ten pod tym samym tytułem znany jest w wersji nowoperskiej. Jego autorem jest Fachroddin As'adi Gorgani, o którym wiadomo niewiele ponad to, że pochodził z Gorganu w zachodnim Iranie.

¹³ Fachroddin As'adi Gorgani, *Wis o Ramin, Name-je haftom andar geristan be dżedai wa nalidan be tanhai*, dostępne na <http://ganjoor.net/asad/veysoramini/sh67/> (dostęp 1.12.2013).

ala ej abr-e gerijande be nou ruz	Ej, chmuro płacząca w czas nou ruzu
bija gerije ze cheszm-e man bijamuz	Przyjdź tu do mnie, płaczu od moich oczu się ucz.
agar chun aszk-e man ba szadat baran	Gdyby spadł na ciebie taki deszcz jak łzy moje,
dżahan gardad be jek baranat wiran ¹⁴ .	Świat zniszczony by został wraz z jednym deszczem.

Innym uczuciem, którym nasycony jest smutek rozłąki, to ból (*dard*) i cierpienie (*randż*). Jest to ból psychiczny, który jest tak dotkliwy, że może powodować również bolesność fizyczną, cierpienie całego ciała i duszy. Nierzadko jest po prostu synonimem smutku. W rubajjacie 369 Anwari, dwunastowieczny poeta działający na dworze Seldżuckim, zauważa, że rozłąka pozostawia po sobie ból, który jest tak dotkliwy, że rodzi rozterki egzystencjalne, życie przestaje mieć sens.

dżan, dard-e to jadegar darad bi to	Jak ciebie nie ma na pamiątkę ból po Tobie pozostaje
anduh-e to dar kenar darad bi to	Obok bólu smutek po Tobie.
ba in hame man ze dżan be dżan amadeam	Z tego wszystkiego mam dość życia
dżan dar tan-e man cze kar darad bi to ¹⁵ .	Cóż robi moja dusza w moim ciele bez Ciebie.

Smutek rozłąki to również stan pełen bezsilności, braku cierpliwości i siły fizycznej. Poeci opisują sposób, w jaki wpływa na człowieka w sensie psychicznym. Pozbawia sił ciało i ściska serce. Nezami (XII wiek) tak przedstawia smutek Szirin z powodu rozstania z Chosrowem:

tan az bi taghati pardachte zur	Ciało z bezsilności (zniecierpliwienia) utraciło siłę
del az tangi szode czun dide mur ¹⁶ .	Serce z tęsknoty niczym oczy mrówki (główka szpilki) się stało.

¹⁴ Fachroddin As'adi Gorgani, *Wis o Ramin, Name-je haftom andar geristan be dzedai wa nalidan be tanhai*, dostępne na <http://ganjoor.net/asad/veysoramini/sh67/> (dostęp 1.12.2013).

¹⁵ Anwari, *Diwan-e asz'ar*, rubajjat 369, dostępne na <http://ganjoor.net/anvari/divan-anvari/robaee/sh369/>, (dostęp 02.11.2013).

¹⁶ Nezami, część 45 *Nalidan-e Szirin dar dzedai-je Chosrow*, dostępne na <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin/sh45/> (dostęp 15.05.2017).

Nieodłączną cechą smutku jest samotność (*tanhai*). Prowadzi do niej między innymi ból spowodowany smutkiem rozłąki. Wzbudza niecierpliwość, odziera człowieka ze wszystkiego, co dotychczas miał. Powoduje brak zrozumienia u innych. Na ten aspekt smutku zwraca uwagę Baba Taher (XI wiek):

be del darde ghamat baghi hanuzam	W sercu ból smutku z Twojego powodu pozostaje
kesi waghef nabu az dard o suzam	Nikt nie jest świadom mojego bólu i cierpienia.
nabu jek bolbol sute be golszan	Nie ma nawet słowika cierpiącego w ogrodzie
besuze mu nabu kafer ruzam ¹⁷ .	Nawet niewierny nie jest tak cierpiący jak ja.

Smutek nierzadko bywa prześląknięty uczuciami sprzecznymi, takimi jak cierpienie i radość. Chodzi tu głównie o nostalgię spowodowaną miłością. Zdaniem niektórych poetów ten typ smutku ma w sobie coś urzekającego, coś co człowiek lubi odczuwać, coś co uwzniośla. Przykład znajdujemy między innymi w poezji Baba Tahera, który zwraca uwagę na smutek, w rzeczywistości nasycony radością, nadzieją na połączenie.

tan-e mehnatkeszi diram chodaja	Ciało męczone nieszczęściem mam Boże
del ba gham-e choszi diram chodaja	Serce pełne smutku radości (smutek z powodu radości) mam Boże.
ze szough-e maskan wa dod-e gharibi	Pragnienie domu i skargi na wygnanie
be sine-je ateszi diram chodaja ¹⁸ .	W piersi ogień (smutku, bólu, melancholii) mam Boże.

Analiza utworów wielu poetów pozwala sądzić, że nadają oni cierpieniu spowodowanemu smutkiem dużą wartość. Bywa, że jest ono przedstawione jako siła doskonaląca i rozwijająca człowieka. W wielu kompozycjach autorzy podkreślają, że doświadczenie smutku pozwala dostrzec głębię i wartość życia, zrozumieć, co jest ważne, a co nie. Tak postrzegany smutek ujawnia się między innymi w poezji mistycznej, gdzie smutek bywa postrzegany jako niezbędny warunek rozwoju i samodoskonalenia, które ma doprowadzić do zjednoczenia z Ukochanym, z Bogiem. Takie podejście do smutku znaleźć można między innymi u Szamsoddina Mohammada Hafeza Sziraziego (XIV wiek), mistrza metafory, który w rubajjacie 12 podkreśla, że nawet siedem tysięcy lat radości nie jest warte tyle, co siedem dni smutku.

¹⁷ Baba Taher, dobejti 130, dostępne na: <https://ganjoor.net/babataher/2beytiha/sh130/> (dostęp 12.01.2017).

¹⁸ Baba Taher, dobejti, dostępne na <https://ganjoor.net/babataher/2beytiha/sh2/> (dostęp 15.01.2018).

ni doulat-e donia be setam miarząd

ni lezzat-e mastiasz alam miarząd

ni haft hezar sale szadi-je džahan

in mehnat-e haft ruze gham miarząd
(Eslami 1358;14).

Ani szczęście doczesne nie ma
wartości takiej co cierpienie

Ani przyjemność z upojenia
radością nie ma wartości takiej, co
ból.

Ani siedem tysięcy lat radości świata

Nie ma wartości takiej, co siedem
dni smutku.

Tak rozumiany smutek doceniany jest przez wielu współczesnych Irańczyków. Podczas badań terenowych moi rozmówcy wielokrotnie wyrażali przekonanie, że doświadczenie smutku doskonali człowieka, wskazuje mu drogę.

Przytoczone tu fragmenty to jedynie nieliczne przykłady różnorodności problemów, perspektyw i sposobów mówienia o smutku w poezji perskiej. Poeci klasyczni w różny sposób pisali o smutku i rozmaicie go oceniali. Wielu z nich uważało go za pozytywny, inni pokazywali jego niszczącą naturę. Przez wieki opisywali odczucia związane ze smutkiem. Tym samym poezja stała się najważniejszym źródłem kultury perskiej przechowującym nie tylko irański system wartości, ale także kształtującym określony typ wrażliwości i emocjonalności, w którym uczucie smutku zajmuje ważne miejsce.

Można zadać pytanie, w jaki sposób literatura kształtowała tę emocjonalność. Wiąże się to z wysokim statusem literatury perskiej w społeczeństwie irańskim. Chodzi tu przede wszystkim właśnie o poezję klasyczną, która w Iranie jest niezwykle popularna i ceniona przez znakomitą większość społeczeństwa. Od czasów najbardziej zamierzchłych jest jednym z najważniejszych elementów kultury perskiej. Tradycja recytowania poezji czy też wyśpiewywania jej z pamięci przy akompaniamencie muzyki znana jest w Iranie od setek lat. Wiadomo, że miało to miejsce już w III wieku n.e. na dworze dynastii Sasanidów (225–651 r. n.e.). Od wieków wiersze najznamienitszych poetów klasycznych wyśpiewywali również wędrowni bardowie. Poezja była przekazywana z pokolenia na pokolenie drogą przekazu ustnego. Niosła ze sobą określone wartości i wzorce do naśladowania, które – utrwalane przez stulecia – przetrwały do czasów współczesnych. Dziś poezja klasyczna nadal zajmuje bardzo ważne miejsce w kulturze Iranu. Jest powszechnie nauczana w szkołach, upowszechniana także poprzez liczne wersje klasycznych utworów (*baznewisi*)¹⁹ dostosowane do wieku i możliwości intelektualnych dzieci, młodzieży i dorosłych.

¹⁹ *Baznewisi* – dosł. 'jeszcze raz napisać'. Termin obowiązujący w literaturze perskiej oznaczający przetworzenie utworu literackiego, należącego do kanonu perskiej literatury klasycznej. Tekst zostaje skrócony, częściowo zachowuje oryginalne fragmenty, niekiedy wzbogacony zostaje o nowe wątki, niepojawiające się w tekście oryginalnym. W Iranie nurt *baznewisi* jest bardzo popularny. Stąd na rynku wydawniczym istnieje bardzo wiele wersji dzieł klasycznej literatury perskiej adresowanej do dzieci, młodzieży i dorosłych. Autorami przetworzonych dzieł są nierzadko wybitni i uznani poeci i pisarze.

Klasyczna poezja jest znana Irańczykom w równym stopniu co wytwory kultury popularnej. Kultura masowa współczesnego Iranu nie zdołała jej wyprzeć ani zmarginalizować. Fakt ten niewątpliwie jest zjawiskiem interesującym, ponieważ klasyczna poezja na gruncie wielu innych kultur najczęściej zaliczana jest do wytworów kultury elitarnej i rzadko ma zasięg masowy. Irańczycy odwołują się do niej w życiu codziennym. Często ją cytują. Spełnia ona nierzadko rolę duchowego przewodnika. W ten sposób powtarzane przez wieki treści nieustannie utrwalają system wartości przechowywany w literaturze, a z drugiej strony kształtują w Irańczykach wrażliwość, której nieodłącznym elementem jest szeroko rozumiane uczucie smutku i nostalgii.

Dowodów na obecność poezji w każdej niemal dziedzinie życia społeczeństwa irańskiego jest wiele. Świadczy o tym chociażby fakt, że każdy Irańczyk zna na pamięć wiele wersów klasycznej poezji. Należy tu dodać, że literatura perska jest jednym z najważniejszych przedmiotów w irańskim programie szkolnym i uniwersyteckim. Metoda uczenia się na pamięć stosowana jest od wieków w perskim tradycyjnym wychowywaniu i kształtowaniu człowieka. Toteż poezję znają zarówno ludzie wykształceni, jak i tacy, którzy są pozbawieni wykształcenia. Liczne podróże po Iranie wielokrotnie mnie o tym przekonały. W 2005 r. w okolicach Alamutu²⁰ spotykałam irańskich pasterzy, którzy byli niepiśmienni (zdarza się to współcześnie bardzo rzadko). Mimo to recytowali z pamięci poezję Moulany Dżalaloddina Rumiego. Zna ją mieszkańcy Iranu, poczynając od taksówkarzy czy kupców pracujących na bazarze, przez młodzież w wieku szkolnym i studenckim, a kończąc na profesorach uniwersyteckich. Jest recytowana na co dzień, żywa i obecna w przestrzeni kultury Iranu. Wyraża się to w rozmaity sposób. Na przykład w miejscach dla przybysza z Zachodu najmniej spodziewanych można znaleźć kartki z fragmentami poezji perskiej powieszzone na ścianach. Bardzo często znajdują się w herbaciarniach, *czajchane*, mieszczących się na irańskich bazarach. Są to dosyć proste i skromne miejsca. Kilka stolików, krzesła lub stołki, samowar, czajnik i szklaneczki ze spodkami do picia herbaty. Przesiadują w nich najczęściej starsi panowie, wywodzący się z niższych warstw społecznych. Zaglądają tam również ludzie młodzi i bardziej wykształceni. Siedzą i rozmawiają w przerwie od codziennych zajęć. Na ścianach wiszą wydrukowane lub wykaligrafowane ręcznie fragmenty poezji klasycznej bądź przysłowia ludowe²¹.

Rangę poezji potwierdza fakt, że wśród Irańczyków rozpowszechniony jest zwyczaj recytowania wierszy z okazji różnych okoliczności życiowych, na przykład narodzin dziecka, podróży czy choroby. Poezja spełnia także rolę dydaktyczną, do niej Irańczycy sięgają, poszukując odpowiedzi na nurtujące ich pytania, na

²⁰ Alamut – górska twierdza powstała w IX wieku. Położona w górach Elbrus na południe od Morza Kaspijskiego, około 100 km od Teheranu.

²¹ Tego typu herbaciarnie znajdują się na każdym prawie bazarze w większych lub mniejszych miasteczkach.

egzystencjalne niepokoje. Znajdują w niej mądrość i wartość życia. Poezja służy również rozrywce. Dowodzi tego choćby fakt istnienia stacji radiowych, które całą dobę nadają wyłącznie klasyczną muzykę perską oraz recytację poezji²².

Trzeba też podkreślić, że perska poezja posiada wielką moc wzbudzania emocji, także smutku. Związane jest to z formą oraz środkami stylistycznymi stosowanymi w irańskiej sztuce poetyckiej. Struktura rytmu (*aruz*) oraz rymów (*radif*) określonych rodzajów literackich nadają im właściwości muzyczne. Nuta ta jest zdecydowanie melancholijna, niezależnie, czy jest to *ghazal*, czy *kasyda*. Píše o tym w bardzo wyczerpujący i precyzyjny sposób znana badaczka irańskiej literatury Annemarie Schimmel. Porównuje perską poezję, zwłaszcza *ghazal*, do muzyki kameralnej, gdzie różne wariacje rytmu, tematów i dźwięków grają podstawową rolę.

Dla mnie poezja Hafeza odznacza się tym samym transparentnym pięknem i perfekcyjną harmonią co muzyka Mozarta, a u Rumiego czuję tę samą siłę co u Beethovena, którego namiętny rytm prowadzi pod koniec do duchowej radości, mistycznej radości. [...] Nawet najbardziej okrutne obrazy są przez poetę tak delikatnie skonstruowane, że nie zrania czytelnika a raczej wywołują podobną wrażliwość – zazwyczaj melancholię (Schimmel 1992: 9, 22).

Z pewnością właśnie dlatego fragmenty poezji największych mistycznych autorów, wykorzystywane są przez adeptów sufizmu należących do różnych bractw mistycznych. Służą jako *zeker* (dosł. 'wspominanie'), swego rodzaju modlitwa, w rytuałach mających na celu zbliżenie się do Boga. Szymon Skalski zwraca uwagę, że „już sama forma *ghazalu* ma oddziaływać emocjonalnie na słuchacza, przywoływać właściwe dla rozłąki z ukochaną osobą uczucia: tęsknotę, smutek, przygnębienie wyrażane w koncepcji miłości określanej jako madżnunowe szaleństwo” (Skalski 2017: 200).

Wysoki status perskiej literatury klasycznej w kulturze Iranu, fakt, że jest powszechnie znana wśród Irańczyków i obecna w ich codziennym życiu, sprawia, że przechowywane w niej idee od wieków utrwalane są w ich świadomości. Z pewnością jest tak również w przypadku szeroko rozumianego uczucia smutku, nasyconego wieloma uczuciami. Dowodzić tego może fakt, że uczucie smutku i nuta nostalgii charakteryzuje sztukę irańską: muzykę, kinematografię, a nawet malarstwo czy kaligrafię, w których zawsze dominowała pociągła nostalgiczna kreska. Podczas badań terenowych w Iranie wielu Irańczyków wielokrotnie mówiło mi: „smutne jest piękne”. Smutek jednak określa nie tylko kanony piękna, ale także postawy. Wielu współczesnych Irańczyków postrzega go jako wartość, nierzadko kojarzy z mądrością. Stąd człowiek smutny uważany jest za godnego zaufania i mądrego.

²² Więcej o statusie klasycznej poezji perskiej we współczesnym Iranie piszę w artykule *Klasyczna poezja perska a kultura popularna współczesnego Iranu* (Surdykowska 2013: 70–81).

Utrwalona w literaturze klasycznej idea smutku jako uczucia, które uwzniośla, to tylko jedna z wielu twarzy kultury Iranu. Z czasem została rozwinięta przez tradycję szyicką, która ją przetransformowała, nasyciła przede wszystkim żalem, żałobą i rozpaczą wynikającymi z charakterystycznego dla szyizmu kultu męczeństwa. Smutek rozumiany jako żal i żałoba po zamordowanych w tragicznych okolicznościach przywódcach szyickich (imamach) oraz innych bohaterach tej religijnej tradycji z czasem stał się częścią aktywności religijnej i został wykorzystany przez władze Iranu w czasach irańskiej rewolucji 1979 roku oraz po niej. Stał się jednym z podstawowych narzędzi propagandy politycznej, który miała gwarantować rządzącym kontrolę nad społeczeństwem. Mimo, że od czasów rewolucji to właśnie szyickie oblicze smutku jest nieustannie utrwalane przez władze Iranu w świadomości Persów, należy podkreślić, że perska literatura klasyczna nadal, podobnie jak wiele wieków temu, posiada wysoki status w społeczeństwie irańskim, co wynika z naturalnej potrzeby codziennego z nią kontaktu kolejnych pokoleń Irańczyków. Nieustannie kształtuje to specyficzną wrażliwość, której niezbywalnym elementem jest szeroko rozumiany smutek i nostalgia, skłaniające do refleksji nad życiem, tęsknoty za pięknem i miłością rozumianymi w kategoriach uniwersalnych.

Bibliografia

- Abulghasemi Mohsen, 1392, *Rahnama-je zabanha-je bastani-je irani*, t. 1, Teheran: Samt.
- Anwari Awhad ad-Din, Ali ibn Mohammad, *Diwan-e asz'ar*, rubajjat 369, dostępne na <http://ganjoor.net/anvari/divan-anvari/robaee/sh369/> (dostęp 02.11.2013).
- Anwari Hasan, 1382, *Farhang-e fesarde-je sochan*, Tehran: Ketabchane-je melli-je Iran
- Baba Taher, *Dobejti* 130, dostępne na: <https://ganjoor.net/babataher/2beytiha/sh130/> (dostęp 12.01.2017).
- Bahrami Ehsan, 1369, *Farhang-e wazeha-je Awestai*, t. 2, Tehran' Nasr-e Balch.
- Broniarek Wojciech, 2005, *Gdy Ci słowa zabraknie. Słownik synonimów*, Warszawa: Haroldson Press.
- Chajjam Omar, *Rubaji*, Rubajjat 18, dostępne na <http://ganjoor.net/khayyam/robaee/sh18/> (dostęp 09.11.2013).
- de Fouchécour Charles-Henri, 2006, *Iran viii. Persian literature (2). Classical*, w: *Encyclopaedia Iranica*, t. XIII, Fasc. 4, s. 414–432.
- Eslami Esmail (wybór), 1385, *Diwan-e Hafez*, Teheran: Gooyabooks.
- Fachroddin As'adi Gorgani, *Wis o Ramin, Name-je haftom andar geristan be dzedai wa nalidan be tanhai*, dostępne na <http://ganjoor.net/asad/veysoramin/sh67/>.
- Faravashi Bahram, 1978, *Farhang-e farsi be pahlawi*. Tehran: Daneshgah-e tehran.
- Gorgani Fachroddin As'adi, *Wis o Ramin, Name-je haftom andar geristan be dzedai wa nalidanbe tanhai*, dostępne na <http://ganjoor.net/asad/veysoramin/sh67/> (dostęp 1.12.2013).

- Hasandust Mohammad, 1393, *Farhang-e riszeszenachti-je zaban-e farsi*, Tehran: Farhangestan-e zaban wa adab-e farsi.
- Laghatname-je dekhkhada, wersja dostępna on-line: <https://dictionary.abadis.ir/dehkhoda/>.
- Leavitt John, 1996, *Meaning and Feeling In the Anthropology of Emotions*, „American Ethnologist”, t. 23, nr 3, s. 514–539.
- Locke John, 2008, *An essay concerning human understanding*, Oxford: Oxford World's Classics.
- Mackenzie David Nail, 1986, *A concise pahlavi dictionary*, London: Oxford University Press.
- Mo'in Mohammad, 1383, *Farhang-e farsi*, t. 1–6, Tehran: Sepehr.
- Moulana Dżalaloddin Rumi, 1379, *Masnawi-je Ma'nawi*, Teheran: Sols.
- Nasr Sejjed Hossein, Aminrazavi Mehdi (red.), 2008, *An anthology of philosophy in Persia. From Zoroaster to 'Umar Khayyam*, London, New York: I.B.Tauris Publisher.
- Nezami Gandżawi, część 45 *Nalidan-e Szirin dar dżedai-je Chosrow*, dostępne na <https://ganjoor.net/nezami/5ganj/khosro-shirin/sh45/> (dostęp 15.05.2017).
- Rynkiewicz Andrzej, 2014, *Smutek – analiza psychologiczna*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Rypka Jan, 1970, *Historia literatury perskiej i tadżyckiej*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Sa'di Szirazi, *Diwan-e asz'ar, ghazal 426*, dostępne na <http://ganjoor.net/saadi/divan/ghazals/sh426/> (dostęp 02.11.2013).
- Sapir Edward, 1949, *Selected writings of Edward Sapir in language, culture and personality*, Mandelbaum David (ed.), Berkeley: University of California Press.
- Schimmel Annemarie, 1992, *A two-colored brocade. The imagery of Persian poetry*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press.
- Sefari Mohammad Szafi', 1392, Szahrami Mohammad Bagher, *Gham wa shadi-je erfani wa kejjijat-e an dar diwan- Sanai*, „Pażuhesname-je adab-e ghanai (zaban-e farsi)”, nr 2, s. 161–180.
- Skalski Szymon, 2017, *Forma i znaczenie rytuału zikru w afgańskiej qadiriji*, rękopis pracy doktorskiej, Warszawa.
- Składankowa Maria, 1994, *Iran – paradygmaty wyobraźni (II)*, „Acta Asiatica Varsoviensia” nr 8, s. 7–68.
- Składankowa Maria, 1995, *Kultura perska*, Wrocław–Warszawa–Kraków: Zakład Narodowy imienia Ossolińskich.
- Składankowa Maria, 2001, *Literatura perska – od erotyki do poezji sufickiej*, w: *Miłość niejedno ma imię. Orientalna liryka miłosna*, Warszawa: Instytut Orientalistyczny UW, s. 103–114.
- Surdykowska Sylwia, 2013, *Klasyczna poezja perska a kultura popularna współczesnego Iranu*, w: *Kultura popularna na Bliskim Wschodzie*, red. Katarzyna Górak-Sosnowska, Katarzyna Pachniak, Warszawa: Difin, s. 70–81.
- Surdykowska Sylwia, 2014, *The idea of sadness. The richness of Persian experiences and expressions*, „Rocznik Orientalistyczny”, t. LXVII, z. 2, s. 68–80.

- Surdykowska Sylwia, 2016, *Choroby duszy, ich przyczyny i leczenie według Moham-mada ibn Jakuba Meskawajha*, w: *Antropologiczno-językowe wizerunki duszy w perspektywie międzykulturowej*, t. 2: *Świat oczyma duszy*, red. Magdalena Kapeliś, Ewa Masłowska, Dorota Pazio-Wlazłowska, Warszawa: Instytut Sławistyki Polskiej Akademii Nauk, Wydział Orientalistyczny Uniwersytetu Warszawskiego, s. 353–366.
- Vendidad* 2/1: 25, 09 03, *Vendidad* 8/1 07 i 25, dostępne na <http://www.avesta.org/vendidad/index.html> (dostęp 10.05.2017).
- Wierzbicka Anna, 1997, *Understanding cultures through their key words, English, Russian, Polish, German, and Japanese*, New York: Oxford University Press.

Axiosphere of the soul. Sadness in the culture of Iran

Summary

This chapter considers the feeling of sadness in the culture of Iran. Its great role in Persian culture is apparent not only in literature, music, painting and calligraphy, but also in religion and politics. Since sadness plays a fundamental role in religious rituals and traditional Persian education, it can be viewed as an important element shaping the axiosphere of the soul. This chapter focuses on sadness in Persian literature and its role in the development of man and in the shaping of both individual and collective identity of Iranians.

Keywords: Persian culture, Iran, sadness, Persian literature, emotions.

Rozdział 47

Konceptualizacja pojęcia *dusza* w staroegipskich *Tekstach Piramid*

Joanna Popielska-Grzybowska

Instytut Kultur Śródziemnomorskich i Orientalnych
Polskiej Akademii Nauk w Warszawie

Streszczenie

Autorka przedstawia, powołując się na skontekstualizowane argumenty, językowy obraz *duszy* w egipskich *Tekstach Piramid* – najstarszych religijnych tekstach świata. Jest to obraz rozproszony w słowach, wyrażeniach, w samym języku. Zostało przedyskutowane nie tylko, jak Egipcjanie ukazywali *duszę* i czym ona dla nich była, ale także jakie jej przypisywali wartości, jakie nazwy jej nadawano i jakie postaci przyjmowała oraz jakie – jeśli w ogóle – relacje łączyły ją z egipskimi bogami i ludźmi. Najbardziej prowokującą do myślenia i wartościową jest kwestia, czym lub kim była egipska *dusza* i jak była konceptualizowana. Czy była ona kojarzona i wartościowana w egipskim światopoglądzie wyłącznie pozytywnie, czy też negatywnie? Ponadto nacisk został położony na fakt, iż w *Tekstach Piramid* mamy do czynienia przede wszystkim z *duszą* faraona, a nie „zwykłego” człowieka. Zatem autorka przedstawiła w głównej mierze konceptualizację *duszy/dusz* faraona zgodnie z jej/ich wyobrażeniem w najstarszych religijnych tekstach świata.

Słowa kluczowe: egipska *dusza*, *Teksty Piramid*, imię, cień, *ka*, *ba*, *ach*.

47.1. Wstęp

Niełatwo jest współcześnie analizować koncept staroegipskiej *duszy*, gdyż polski termin nie odpowiada egipskiemu. Wyzwaniem też jawi się próba niestosowania współczesnej, wywodzącej się z arystotelesowskiej, logiki do egipskiej rzeczywistości. Dobrze i zasadne podstawy stanowi natomiast analiza samego języka, a jeszcze bardziej językowego obrazu świata Egipcjan. Autorka niniejszego studium, stanowiącego wstęp do badań lingwistycznych nad językowym obrazem *duszy* w starożytnym Egipcie, przyjmuje za punkt wyjścia metody wypracowane w ramach badań nad językowym obrazem świata pod kierunkiem Jerzego Bartmińskiego (Bartmiński 2009), a w celach porównawczych również w pracach prowadzonych przez Ryszarda Tokarskiego (1998, 2004) i Annę Pajdzińską (Pajdzińska, Tokarski 1996) oraz Jamesa Underhilla (2007, 2011).

Jest to analiza kultury, a w tym szczególnym przypadku, przede wszystkim religii, wierzeń i obrazowania religijnego utrwalonych w języku egipskim. Nie jest bowiem możliwe zrozumienie starożytnych Egipcjan bez poznania ich religii.

W kulturze ludu znad Nilu pojęcie *duszy* było konceptem religijnym, gdyż w owym czasie nie kwestionowano wiary jako cechy przypisanej człowiekowi i jego ludzkiej naturze. Dlatego też nasze rozważania w ramach studiów nad konceptualizacją staroegipskiej *duszy* rozpoczynamy od analizy najstarszej religijnej księgi świata – *Tekstów Piramid*. Teksty te po raz pierwszy zostały wykute na ścianach piramidy faraona Unisa (ok. 2380–2350 p.n.e.), ostatniego władcy V dynastii okresu Starego Państwa (ok. 2740–2180 p.n.e.) (datowanie za Schneider 1996: 492–493). Jak dotąd nie ustalono, dlaczego właśnie ten król rozkazał wyryć tak znamienne teksty na ścianach swojego grobowca¹. Możemy oczywiście wyciągać wnioski choćby na podstawie imienia faraona, czy też informacji o sytuacji politycznej, społecznej i klimatycznej epoki, w której mu przyszło rządzić, niemniej jednak trudno je uznać za ostateczne czy niepodważalne. Przypuszcza się, iż władca ten był cudzoziemcem na tronie egipskim i rozkazał wykuć „księgę” religijną w swej piramidzie, by umocnić swe prawo do sprawowania rządów (por. Popielska-Grzybowska, Józefów 2011). Wiemy natomiast, że teksty te istniały wcześniej, prawdopodobnie spisane na papiirusie i/lub innym materiale piśmienniczym.

Niniejsze studium nie wyczerpuje tematu konceptualizacji *duszy* nawet w samych *Tekstach Piramid*, co zresztą znacznie przekracza ramy jednego tylko rozdziału. Jest to tekst wprowadzający do dalszych, bardziej szczegółowych studiów nad konceptem *duszy* takiej, jaką ją mogli postrzegać i rozumieć starożytni Egipcjanie.

Koncept ten jawi się jako znacznie bardziej złożony niż w innych kulturach, dlatego też w tej wstępnej publikacji przedstawione zostaną pojęcia, które na taki koncept mogły się składać wedle wierzeń starożytnych znad Nilu, zawartych w *Tekstach Piramid*.

¹ Więcej informacji na temat *Tekstów Piramid*, ich struktury, znaczenia, występowania, odkrycia i studiów zob. Popielska-Grzybowska 2000: 463–483.

We współczesnych studiach nad egipską duszą znajdziemy nie tylko różne podejścia analityczne, ale też brak jest zgodności, co do *elementów*, składających się na istotę ludzką, które przez poszczególnych badaczy były i są wymieniane jako elementy duchowe człowieka. Przy czym pojęcie *element* traktujemy jako określenie pierwotnej części istoty żywej, w tym ludzkiej, powstałej w procesie stworzenia. Na tym wstępnym etapie nie zajmujemy się problemem istnienia *duszy* zwierzęcej, tym bardziej, iż teksty, które poddajemy analizie, dotyczą króla (oraz ewentualnie jego żon) i dla niego były przeznaczone.

W niniejszym studium przyjmujemy najszerszą i możliwie najbardziej dogłębną perspektywę prezentacji pojęć, które są relewantne do ukazania konceptualizacji staroegipskiego rozumienia *duszy* według najstarszej religijnej „księgi” świata, opartą na analizie diagnostycznych fragmentów tekstów, zwanych przez egiptologów „zaklęciami” (por. np. ang. spell, niem. Spruch). Nie chodzi tu jednak o zaklęcie magiczne, ale o swoiste zaklinanie rzeczywistości poprzez wypowiadanie zapisanych słów. Wykorzystywano wiarę w performatywną funkcję wypowiedzenia, a co za tym idzie w religijne stwarzanie rzeczywistości (Popielska-Grzybowska 2011: 680–693).

Uważa się, iż na koncept egipskiej *duszy* składało się pięć do dziewięciu *elementów*. Ich liczba była zróżnicowana przede wszystkim w zależności od epoki. Przykładowo, w omawianych – najstarszych – tekstach religijnych nie pojawia się raczej, choć nie możemy tego całkowicie wykluczyć z powodu powszechnej wieloznaczności słów, *sah* jako „ciało duchowe”, które nawiedza ziemię lub nawiedza ludzi we śnie (patrz też poniżej: podrozdział *Kilka słów podsumowania*).

Przyjrzyjmy się zatem pojęciom ważkim i znaczącym dla naszych rozważań.

47.2. Elementy składające się na koncept egipskiej *duszy*

• **Ren** (*rn*) (*Wb* II: 425–429; *LÄ* IV: 320–326)²

Z egipskiego znaczy imię, choć równie dobrze może oznaczać tożsamość. I właśnie ta pozorna ambiwalencja znaczeniowa nadaje temu pojęciu szczególny charakter. Dla starożytnych Egipcjan imię było czymś więcej niż nazwaniem osoby, boga, zwierzęcia, rośliny czy rzeczy. Nadawało im niepowtarzalną, jednostkową tożsamość. Ponadto, istota mogła istnieć tylko wtedy, jeśli jej imię było pamiętane i powtarzane tak na piśmie, jak i w mowie – to znaczy wypowiedane głośno. Gdyby zaś zostało zapomniane na ziemi, dana osoba ulegnie unicestwieniu, a co za tym idzie przepadną w otchłani zapomnienia wszystkie duchowe *elementy* „usprawiedliwionego głosem”

² *Wb* = Erman Adolf, Grapow Hermann, 1926–1971, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, t. 1–7, Berlin: Akademie-Verlag; *LÄ* = Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart (red.), 1975–1992, *Lexikon der Ägyptologie*, t. 1–6, Wiesbaden: Otto Harrassowitz; LGG = Leitz Christian (red.), 2002–2003, *Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, t. I–VII, Leuven: Peeters.

w zaświatach, czyli zmarłego. Zostaną one pożarte przez Wielką Pożeraczkę *Amit*, a to oznacza drugą definitywną, unicestwiającą śmierć każdej istoty (patrz niżej).

Imię czy też tożsamość, jaką przyjmowano wraz z nadanym imieniem – nazwaniem – pozwalało przyjmować wyznaczone role, by dotrzeć do nieba:

- § 1695a *šhpr.sn NN pn mr r^c m rn.fpw n hpr*
 § 1695b *j^c.k n.sn mr r^c m rn.fpw n r^c*
 § 1695c *tnm.k m hr.sn mr r^c m rn.fpw n tm*

Oni (dwaj wielcy i potężni bogowie) sprawią, że ten król zacznie istnieć jak słońce/Ra w tym jego imieniu Ten-który-się-staje (*cheprer*).

Przybliżysz się do nich jak słońce/Ra w tym jego imieniu Dzień (*ra*).

Odwrócisz się od ich twarzy jak słońce/Ra w tym jego imieniu Ten-który-ginie (*tm* – Atum)³

(TP zakłęcie 606, § 1695 [P 447, M 336, N 572])

- **Szuut** (w *Tekstach Piramid šwwt* lub *šw*) (*Wb* IV: 432-433; *LÄ* V: 535-536; *LGG* VII: 42-44)

Był uważany za cień jako cień *duszy*. Słowo to było różnie wokalizowane, a nawet zupełnie zmieniało brzmienie zależnie od epoki. Mogło oczywiście oznaczać również ochronę przed słońcem. Dla niniejszych rozważań relewantny i diagnostyczny jest ten pierwszy koncept. W *Tekstach Piramid* nie pojawia się to słowo często, zaledwie cztery razy jako *šwwt* i raz lub dwa jako *šw*. Wątpliwości co do ilości wynikają z faktu, iż słowo *šw* może oznaczać również ‘pusty’ (*Wb* IV: 426-427), a *šwt* ‘pióro, upierzenie’ (*Wb* IV: 423-426). Nie jest to oczywiście przypadkowe, jako że wszystkie one pochodzą od *imienia* boga Szu (również eg. *šw*), który jest dzieckiem stwórcy – pierwszym bogiem po nim. Jest on powietrzem, przestrzenią między niebem Nut a ziemią Gebem (ci ostatni są z kolei jego dziećmi), a zatem w sposób oczywisty jako przestrzeń, jako niewidzialna materia kojarzy się z pustką, a w dalszej kolejności z cieniem jako tym, co otacza i chroni. Cień to ‘coś, co otacza’, ale i stanowi swoiste *alter ego* jako to, co jest puste w przeciwieństwie do niejako napełnionej jestestwem istoty ludzkiej lub boskiej. Cień bywał przedstawiany jako sylwetka osoby z narysowanym okiem. Stąd też prawdopodobnie w omawianych tekstach religijnych odwołanie do oka pustego i oka pełnego. W posiadaniu cieni bogów i przodków był faraon, który mógł nimi zawiądnąć tak, jak i innymi *elementami* istot żywych:

- § 413c *sk b3.sn hr NN šwwt.sn m^c jr.w.sn*
 § 414a *jw NN m nn h^c h^c j.mn j.mn*
 § 414b *nj shm jr.w jr.wt m hbs*
 § 414c *st jb (nt) NN m^c nhw m t3 pn dt r nhh*

³ Wszystkie cytowane starożytne teksty są tłumaczone z egipskiego hieroglificznego oryginału przez autorkę niniejszego rozdziału.

Zaprawdę, ich dusze *ba* są w posiadaniu króla, a ich cienie *szuut* są od ich właścicieli (lub: są zabrane od ich właścicieli?),

Podczas gdy król jest tym, który wciąż się pojawia i wciąż trwa.

Ci zaś, którzy czynią zło, nie mają mocy, by zniszczyć bliskie sercu króla miejsce wśród tych, którzy żyją na tej ziemi na wieki wieków.

(TP zaklęcie 274 § 413c-414c [W 180b])

Niestety kontekst występowania *šwwt* i *šw* w najstarszej księdze religijnej nie jest całkowicie jasny, trudno zatem wnioskować na temat jego funkcji w stosunku do osoby faraona. Natomiast na podstawie młodszych tekstów można mniemać, iż cień prowadził *duszę* po zaświatach tak, by trafiła do przeznaczonego jej celu⁴.

W młodszych źródłach pisanych mamy też odwołania do cienia Ra, to znaczy słońca, ponieważ jednak Ra jest i słońcem jako takim i bogiem, to obie te konotacje musimy zachować w pamięci.

• ***Ib (jb)*** (*Wb* I: 59-60; *LÄ* II: 1158-1168; *LGG* I: 204-211)

Serce *jb* w swym metafizycznym aspekcie, jeśli tak można to ująć, mając na myśli percepcję świata przez starożytnych Egipcjan, było „siedliskiem” dobra i zła, które definiują charakter osoby – jej indywidualne, odróżniające ją od innych, cechy, ale też myśli. Było to duchowe serce, które niejako „wyrastało” z serca fizycznego zwanego przez Egipcjan *hat(j)*. To ostatnie pozostawało po śmierci w zmumifikowanym ciele, gdyż jako siedziba świadectw uczynków podczas życia na ziemi było kładzione na szali wagi po przeciwnej stronie niż pióro bogini prawdy i porządku *maat*. Jeśli człowiek był prawy i nie grzeszył za życia, jego serce nie przeważało pióra, jeśli jednak popełniał złe uczynki, jego serce ważyło więcej niż pióro i w konsekwencji pożerała je i go Wielka Pożeraczka, a zatem zmarły ginął drugą, nieodwracalną śmiercią – której najbardziej bali się starożytni znad Nilu, jak wspomniano już wyżej. Jeśli jednak to faraon przemierzał drogę do nieba, to nikt nie mógł i nie potrafił zawładnąć jego sercem, bo był on uosobieniem *ba* bardziej niż jakikolwiek inny bóg:

§ 144a *ms.k ḥrw n wsjr b3.n.k jr.f šm̄m̄.n.k jr.f*

§ 144b *jwr.k stš n gbb b3.n.k jr.f šm̄m̄.n.k jr.f*

§ 145a *nj mtwt ntr z. t nj.f nj z. k nj.f*

§ 145b *nj ḏ kw r^c tm n wsjr nj jp.f jb.k nj šm̄m̄.f m ḥ3t.k*

§ 145c *nj ḏ kw r^c tm n ḥrw nj jp.f jb.k nj šm̄m̄.f m ḥ3t.k*

Narodziłeś się Horusie dla Ozyrysa, lecz stałeś się bardziej *ba* niż on, bardziej potężny niż on.

Począłeś się Secie dla Geba, lecz stałeś się bardziej *ba* niż on, bardziej potężny niż on.

Nie istnieje nasienie boga, które odeszłoby z powodu jego wypowiedzenia i ty nie odejdiesz z powodu jego wypowiedzenia.

⁴ Więcej informacji na temat późniejszych źródeł zob. George 1970.

Ra Atum nie odda cię Ozyrysowi – a ten nie oceni twego serca *jb*, nie zawładnie twoim sercem *hat*.

Ra Atum nie odda cię Horusowi – a ten nie oceni twego serca *jb*, nie zawładnie twoim sercem *hat*.

(TP zakłęcie 215 § 144a-145c [W 148])

• **Ba** (*b3*) (*Wb* I: 411-414; *LÄ* I: 588-590; *LGG* II: 658-660)

Element duchowy istoty ludzkiej przedstawiany pod postacią ptaka z ludzką głową. Choć ten właśnie termin najczęściej bywa tłumaczony na języki współczesne jako *dusza*, nie jest to zupełnie słuszne. Uważany jest bowiem za najbliższy odpowiednik ludzkiej osobowości, wszystkich cech psychicznych i duchowych, które stanowią o odmienności i wyjątkowości każdej istoty (Kees 1926: 58–66; Otto 1942: 78–91; Williams 1963: 49–56; Wolf-Brinkmann 1968; Żabkar 1968; Barta 1969; Goedicke 1970). W *Tekstach Piramid*, zakłęcie 710A (P 351), wspomniana jest nawet „Ta-o-tysiącu-ba”. Niestety ten passus jest w znacznej mierze zniszczony i trudno ustalić kontekst.

Ba mogło przemieszczać się między zaświatami a ciałem w grobowcu i mogło pozostawać w bliskości mumii, unosząc się nad nią. Było ono nierozdzielnie związane z konkretnym ciałem i jemu tylko przypisane. Jak wspomniano, mogło także podróżować do krainy zmarłych, nawiedzać bogów i żyjących, w szczególności miejsca, które zmarły za życia lubił. Możliwość swobodnego przemieszczania się dawała poczucie radości i satysfakcję z bycia wolnym i żywym. W egipskich tekstach, szczególnie tych religijnych, nie brak zachwyty nad życiem i radości z możliwości jego podziwiania i smakowania całą *duszą* i całym ciałem:

- § 476a *nfr w^c m3w htp w 3 ptr jn.sn jn ntr*
 § 476b *ptr r.f ntr pn jr pt ptr r.fjt NN jr pt*
 § 477a *b3w.f tp.f s^ct.fr gswj.f*
 § 477b *hk3w.f tp rdwj.f*

Jakże pięknie jest patrzeć! Jakże wspaniale jest widzieć! – mówią oni, mówią bogowie, gdy ten bóg wznosi się do nieba, gdy król wznosi się do nieba ze swymi *ba* nad sobą, ze strachem przed nim dookoła oraz ze swą magią u swych stóp.

(TP zakłęcie 306 § 476a-477b [W 211])

W wielu fragmentach *Tekstów Piramid* różne elementy duchowe pojawiają się obok siebie, uzupełniając informacje o duchowej konstrukcji człowieka, boga czy innej istoty, która, jak wcześniej zauważono, także posiadała duchowe elementy.

- § 215b *j.t n b3.k wsjr b3 jm 3h3w shm jm swt.f*
 § 215c *ndw psdt m hwt-sr*
 § 216a *h3 wnjs pn j.s^c kw n.<j> j.mz kw jr.<j>*
 § 216b *m hr jr jz j.mdr.k jr.<j>*

Przybyłeś do swojego *ba*, o Ozyrysie, *ba* pośród *ach*, potęga w jego siedzibach, które Enneada ochrania w Okręgu Zaczego. O Unisie! Podnieś się dla <mnie>, wycofaj się ku <mnie>. Nie oddalaj się ode mnie, mieszkańcu grobowca, obróć się ku <mnie>.

(TP zakłęcie 223 § 215b [W 134])

1. **Ka** (*k3*) (*Wb* V: 86–91; *LÄ* III: 275–282; *LGG* VII: 232–245)

Element duchowy istoty ludzkiej, stanowiący esencję życia, ale jako rodzaj wzoru danej osoby, jakoby odbicie rzeczowej osoby w sferze duchowej.

Niektórzy badacze wnioskują, iż komuś przynależne *ka* rodziło się wraz z nim lub było dla niego stwarzane w momencie jego narodzin i stanowiło o jego osobowości i specyfice. *Ka* oznaczało życie, natomiast śmierć miała miejsce, gdy opuszczało ono materialne ciało *chet*.

Ka jest bodaj najczęściej studiowanym *elementem* duchowym. Być może jest tak, ponieważ przez niektórych egiptologów uważane jest za sobowtór zmarłego (Grevén 1952; Hornung 1983: 455–496; Borioni 2005; Niwiński 2009: 153–160). Nawet w odniesieniu do dyskutowanych tu tekstów przestudiowano ogólne znaczenia tego pojęcia (Mercer 1952a: 194–196; Schweizer 1956: 40–51; Koch 1984: 436–441; Assmann 2001: 54, 62–63, 116, 118, 120, 122, 131–139, 142, 146, 155, 241, 244–245, 417, 456, 479).

Niemniej jednak, jak można wnioskować na podstawie *Tekstów Piramid*, *ka* istniało zawsze i pochodziło bezpośrednio od stwórcy Atuma, który był wszechświatem i niebytem, wszystkim i niczym zarazem. I to z jego kompletności wywodzą się wszystkie *elementy* stworzonego świata i zamieszkujących go istot. I właśnie to pierwotne *ka* przekazywane było przez ojca synom i przez matkę córkom (Popielska-Grzybowska 2013a: 546), zawierając w sobie pierwotną moc stworzenia – to jest ‘pierwszego razu’ (eg. *zp tpj*).

§ 582c *h3 wsjr ttj nđ. n tw hrw*

§ 582d *jr. n. fn k3. fjm. k htp. k m rn. k n k3 htp*

Och, Ozyrysie Teti! Horus ochraniał cię. On działał dla swojego *ka* w tobie, tak abyś był zadowolony w twoim imieniu *Ka-jest-zadowolone*.

(TP zakłęcie 356 § 582c-d [T 145])

Zatem *ka* było iskrą boskości w innych bogach, tych stworzonych przez Atuma, kolejnych pokoleniach bogów zrodzonych przez dzieci stwórcy, ludziach i innych istotach, nawet roślinach. Posiadać *ka* znaczyło po prostu żyć – być żywym. Upraszczając, *ka* było przekazane przez stwórcę królowi – jako dziecku Atuma oraz jako samemu stwórcy, bo tak też faraon był traktowany w *Tekstach Piramid*. Przez króla natomiast przekazywane jego dzieciom – następcom:

§ 1652a *tm hpr r k3. n. k m k3*

§ 1652b *wbn. n. k m bnbn m hwt-bnw m jwnw*

§ 1652c *jšš. n. k m šw tfn. n. k m tfnt*

§ 1653a *d. n. k wj. k h3. sn m wj k3 wn k3. k jm. sn*

- § 1653b *tm d. (k) n. k ^cwj. k h3 NN*
 § 1653c *(h3 k3t tn h3 mr pn) m ^cwj k3*
 § 1653d *wm k3 n NN jm. frwd n dt dt*

O Atumie-który-się-stajesz. Gdy stałeś się wysoki jako pagórek (*ka*), wzniosłeś się jako *benebn* w Posiadłości ptaka *benu* w Junu (Heliopolis) – ty wydmuchnąłeś Szu, ty wypłułeś Tefnut i to ty umieściłeś swe ramiona (*ka*) dookoła nich jako *ka*, by twa istota/esencja (*ka*) była w nich. O Atumie, umieść swe ramiona (*ka*) dookoła króla, dookoła tej konstrukcji i dookoła tej piramidy jako ramiona *ka*, tak, by istota/esencja (*ka*) króla była w niej, trwając na wieki wieków.

(TP zakłęcie 600 § 1652a-1653a [N 359])

Egipcjanie lubili grę słów i z uwielbieniem się jej oddawali, wykorzystując podobne brzmienie słów o różnych znaczeniach lub też wywodzących się z tego samego rdzenia semantycznego. Doceniali zbieżności i różnice semantyczne. *Ka* w języku egipskim jest – jak zresztą bardzo wiele wyrazów – wyrazem wieloznacznym i oznacza: ‘siłę vitalną’, ‘ramiona’, czasownikowo ‘objąć’, ‘duchowy sobowtór człowieka’ i wreszcie ‘element duszy’ zarazem. Ponadto władca musiał upewnić się, że jest kompletny, że działają wszystkie jego zmysły: iż jego usta są otwarte, by mógł mówić i jeść, iż jego uszy są odblokowane, by mógł słyszeć i słuchać oraz iż jego oczy są otwarte tak, by mógł patrzeć i widzieć. Kompletność zapewniało posiadanie wszystkich elementów ciała, jak i *duszy*, a już bycie samym *ka* gwarantowało, że się nie podda unicestwieniu i śmierci:

- § 147b *tn kw jn. sn m rn. k n ntr hpr. k j. tm. t (m) ntr nb*
 § 148a *tp. k m hrw d3t j. hm-sk*
 § 148b *m hnt. k m hntj-jrtj j. hm-sk*
 § 148c *msdrwj. k z3tj tm j. hm-sk jrtj. k z3tj tm j. hm-sk*
 § 148d *fn d. k m z3b j. hm-sk j bhw. k spd w j. hm-sk*
 § 149a *^cwj. k hp dw3-mjw t. fdbh. k pr. k r pt prr. k*
 § 149b *rdwj. k jm st kbh-snw. fdbh. k h3. k jr nwt h3. k*
 § 149c *^cw t. k z3tj tm j. hm-sk*
 § 149d *nj sk. k nj sk k3. k twt k3*

Jesteś wyróżniony – mówią oni – w twoim imieniu ‘bóg’.

Stań się, kompletny za sprawą każdego z bogów (dosłownie: każdym bogiem):

Twoja głowa jest głową Horusa Zaświatowego, O Gwiazdo Niezniszczalna.

Twoja twarz jest twarzą *Mechent-jrtj*, O Gwiazdo Niezniszczalna.

Twoje uszy są uszami Bliźniąt Atuma, O Gwiazdo Niezniszczalna.

Twoje oczy są oczami Bliźniąt Atuma, O Gwiazdo Niezniszczalna.

Twój nos jest nosem Szakala, O Gwiazdo Niezniszczalna.

Twoje zęby są zębami Sopdu, O Gwiazdo Niezniszczalna.

Twoje ręce są rękoma Hapi i Duamutefa – Ty żądasz, abyś mógł wnieść się do nieba i wzniesiesz się!

Twoje nogi są nogami Imseti i Kebehsenufa – Ty żądasz, abyś mógł zstąpić do Dolnego Nieba i zstąpisz!

Twoje członki są członkami (ciała) Bliźniaków Atuma, O Gwiazdo Niezniszczalna. Ty nie szcześnieś i Twoje *ka* nie szcześnie, ponieważ to Ty jesteś *ka*.

(TP zakłęcie 215 § 147b-149d [W 148])

Uważa się, że *ka* musiało łączyć się co noc z ciałem w celu podtrzymania życia i to w sensie bardzo fizycznym – takim, jaki mogło zapewnić pożywienie – to znaczy ofiary, które bliscy składali w grobowcu. W tymłączeniu asystowała *ba* (patrz wyżej). Jednak to *ka* było gwarantem przyjmowania ofiar, to znaczy pożywienia i napojów przez tych, którzy odeszli na drugą stronę – na zachód, jak wierzyli Egipcjanie. Wchodziło ono do grobowca przez tak zwane „ślepe wrota” i nasycalo się ofiarami zostawionymi przez bliskich zmarłego na ołtarzu ofiarnym w grobowcu.

• **Ach** (3*h*) (Wb I: 13–15; LÄ I: 4–52; LGG I: 35–46)

Podobnie jak pozostałe duchowe *elementy* istoty żywej, *ach* było nieśmiertelne. Stanowiło „duchowe ja” łączące moce *ba* i *ka* w sobie, i które uległo swoistej transformacji po śmierci człowieka dla świata doczesnego. Po śmierci ciała, jak wspomniano, *ka* i *ba*, łącząc się, aktywowały *ach* do upostaciowienia się w zaświatach. Helen Strudwick napisała: „once the *akh* had been created by this union, it survived as an ‘enlightened spirit,’ enduring and unchanged for eternity” (Strudwick 2006: 178).

Egipskie rytuały pogrzebowe miały za zadanie wspomóc *duszę* zmarłego tak, by stała się *ach* – duchem świetlistym i uniknęła drugiej, ostatecznej śmierci w świecie zmarłych (Chegodaev 2009: 318–330; Theis 2011: 40–101).

Słowo *ach* jest współcześnie najczęściej tłumaczone właśnie jako „duch” lub „duch świetlisty” (Englund 1978). Co więcej uważa się *ach* za najwyższą, najbardziej wysublimowaną formę *duszy* (Koch 1884: 427–454) – rodzaj świadomości duchowej i to ono miało cieszyć się wiecznością pomiędzy Gwiazdami Niezniszczalnymi, bogami w zaświatach.

Ach także mogło wracać na ziemię, ale jeśli już to robiło, to raczej pod postacią ducha, który nawiedzał tych, którzy czynili zło wobec grobowca, cielesnej powłoki zmarłego lub bliskich, bądź też wreszcie nawiedzało ludzi w snach, by nieść im pomoc w rozwiązywaniu problemów.

Ach posiadało też „duchowe” ciało *sah* i duchową moc *sechem*.

W omawianych tekstach wymienione elementy często występują obok siebie i się współtuzupelniają, bo też gwarantowały sobie wzajemnie istnienie w świecie zmarłych:

§ 621a	ʿnḥ.t nmnm.k rʿ nb
§ 621b	3ḥ.tj m rn.k n 3ḥt prrt rʿ jm.s
§ 621c	w3š.tj spd.tj b3.tj šm.tj n dt dt

Bądź żyjącym tak, byś mógł chodzić tam i z powrotem każdego dnia,
Bądź świetlistym duchem *ach* w twoim imieniu Horyzont (*achet*)⁵-z-którego-wy-
łania-się-Ra (słońce).

Bądź silny, bądź nieubłagany, bądź *ba* i posiadaj moc na wieki wieków.
(TP zakłęcie 364 § 621a-c [T 196])

Najpotężniejszą jednak, a co z tego wynika, najprawdziwszą postacią zmar-
łego w zaświatach było *ach*:

- §318a *dmḏ ʿwt.fjmt št3w*
§ 318b *zm3.fjmw nw rd.fphw mdw mjwnw*
§ 318c *sk wnjs pr m hrw pn m jrwm3ʿ n 3hḳ ʿnh*
§ 319a *j.sd wnjs ʿh3 bhḥ.fhnw*
§ 319b *prj wnjs jr m3ʿtjn.t.fs.j.s hr.f*
§ 319c *rw n.fdnḏw pšr n.fjmw nw ʿnh*
§ 320a *jw nht wnjs mjrt.fjw mkt wnjs mjrt.<f>*
§ 320b *jw nht wnjs mjrt.fjw wsr wnjs mjrt.f*

Jego członki, które są w ukryciu, są połączone tak, że on dołącza do tych-którzy-
są-w-Nu i zażegnuje spór w Junu (Heliopolis). Dlatego też Unis wyszedł tego dnia
(=dzisiaj) w prawdziwej postaci żyjącego *ach*, Unis przerwie walkę i powstrzyma
zamieszanie. Unis wyszedł do Maat, by móc ją sprowadzić, (zaprawdę) ona jest
z nim. Zaciekłość odchodzi z jego (powodu), a ci-którzy-są-w-Nu obdarzą go życiem,
ponieważ schronieniem Unisa jest jego oko, ponieważ ochroną Unisa jest <jego>
oko, ponieważ siłą Unisa jest jego oko, ponieważ mocą Unisa jest jego oko.

(TP zakłęcie 260 § 318c-320b [W 170])

Wszelkie odwołania do prawdziwego życia, w prawdziwej postaci *ach*
w zaświatach są tym wyraźniejsze w odniesieniu do faraona, że to faraon zarządza
tymi-którzy-są-w-Nu, czyli pierwotnymi, pradawnymi istotami.

- § 1165c *hms jr.k hr hnd.k pw bj3*
§ 1166a *šzp n.k ḥd.k 3ms.k*
§ 1166b *sšm.k jmw nw j.wd.k mdw n ntrw*
§ 1166c *d.k 3hḳ m 3hḳ.f*
§ 1167a *jt.k gst.k hn.k hnt.k*
§ 1167b *mr rʿ hr jdbw nw pt*
§ 1167c *ppj /jt.j tz twj.z m 3hḳ.k*

Zasiądź na tym metalowym tronie. Przyjmij swą maczugę i swoje berło *ames*
i prowadź tych-którzy-są-w-Nu, wydawaj rozkazy bogom oraz spraw, by *ach* było

⁵ Oba słowa *ach* i *achet* wywodzą się z tego samego rdzenia semantycznego. *Achet* jako horyzont jest miejscem przebywania duchów świetlistych *ach*.

jako jego *ach*. Dotrzymuj swojego kursu i przepłyn swą wodną drogę tak jak Ra na brzegach nieba. O Pepi / O mój ojcie, podnieś się i idź będąc *ach*!

(TP zakłęcie 512 § 1165c-1167c [P 452])

Nu to w wyobrażeniach egipskich praocean, w którym dryfował stwórca Atum i z którego wyłonił się, by dać początek życiu (Popielska-Grzybowska 2017: 17–29). Rozważając możliwości interpretacji wyrażenia lub imienia „ci-którzy-są-w-Nu”, możemy przyjąć dwie hipotezy, które zresztą, jak to najczęściej bywało w obrazowaniu egipskim, wcale się nie wykluczają, a wręcz przeciwnie, choć mogą sprawiać takie wrażenie przy pobieżnej lekturze tekstu. Po pierwsze określenie to odnosiło się do praboga Atuma i Ozyrysa – bogów, którzy mieli jako jedyni wraz z faraonem, upostaciowionym w każdym z nich, a przede wszystkim jako stwórca – przetrwać koniec świata właśnie w wodach Nu. Epitet ten mógł też dotyczyć praistot, które były niebezpieczne i mogły zagrażać zmarłemu podczas jego wędrówki do krainy zmarłych – do nieba, które według wierzeń egipskich było terenem przepełnionym wodą jedynie z fragmentami lądu, wyspami na niej. Te groźne stworzenia to bardzo często węże. Węże te to także *ach*:

- § 673a *ḥ^c r^c jr. k*
- § 673b *dwn ḥrw psḏt.f pḏwt r 3ḥj pn pr m t3*
- § 673c *š^c tpj ḥ3k sd*
- § 673d *ḏsr ḏdj z3 srḳt-ḥtw*
- § 674a *pšr tw pn^c tw ḥbd. tj n. k jm. f*
- § 674b *ḥfnw ḥfnnt*

Ra pojawia się naprzeciwko ciebie, a Horus rozciągnął swe dziewięć łuków naprzeciwko tego *ach*, który wychodzi z ziemi: głowa odcięta, ogon ucięty, (to znaczy) święty węžu, synu Serket-hut, obróć się! Odwróć się! Ty-który-wymiotujesz powinienes otrzymać, węžu Hefenu, węžu Hefnenet!

(TP zakłęcie 385 § 673a-674b [T 260])

Tym, co czyni te wierzenia jeszcze ciekawszymi, jest fakt, iż Atum i Ozyrys przeżyją koniec świata także pod postaciami węży (Księga Umarłych rozdział 175), a wszystko wróci do pierwotnej formy, czyli do Nu – wszechogarniającej wody. By przetrwać koniec świata trzeba poddać się licznym metamorfozom, by stać się kompletnym każdym bogiem, a wreszcie być stwórcą Atumem – Tym-który-jest-kompletny:

- § 134a *ḥ3 wnjs nj šm. n. k js mt. tj šm. n. k ḥ^c nḥ. t*
- § 134b *ḥms ḥr ḥnd wsjr*
- § 134c *ḥb3. k m ḥ. k wḏ. k mdw n ḥ^c nḥw*
mks nḥbt. k m ḥ. k wḏ mdw n št3w swt
- § 135a *ḥwj. k m tm rmnwj. k m tm*
ḥt. k m tm s3. k m tm

- § 135b *pḥ.k m tm rdwj.k m tm*
ḥr.k m z3b
 § 135c *pšr n.k j3wt ḥr pšr n.k j3wt stš*

O Unisie, ty nie odchodzisz będąc martwym, lecz odchodzisz będąc żywym.

Zasiądź na tronie Ozyrysa!

Twoje berło *aba* jest w twoim ręku, obyś wydawał rozkazy żyjącym.

mekes i twoje berło *nehebet* są w twoim ręku, zatem rozkazuj tym-o-ukrytych-sie-dzibach.

Twoje ręce są rękoma Atuma, twoje ramiona są ramionami Atuma,

twój brzuch jest brzuchem Atuma, twoje plecy są plecami Atuma,

twoje pośladki są pośladkami Atuma, twoje nogi są nogami Atuma,

twoja twarz jest twarzą szakala.

Niech służą ci posiadłości Horusa i niech ci służą posiadłości Seta.

(TP zakłęcie 213 [W 146])

Zatem faraon to ten, kto ma wszystkie części ciała i wszystkie *elementy* duchowe na miejscu w ten sposób, że stając się kompletny, staje się stwórcą. A wtedy nie zostanie zatrzymany na żadnej drodze i trafi tam, gdzie jest mu przeznaczone, i będzie władał jako wieczne i świetliste *ach* wszystkimi i wszystkim – wszechświatem, który jednocześnie jest samym bogiem stwórcą:

- § *1676e *nḥnj ntrw j.ḥ^c šmsw-ḥrw*
 § *1677a *j 3ḥj m 3ḥj.fjn psdtj*
 § *1677b *d3.n.fšj nm.n.f d3t*
 § *1677c *(nj d3 rd.f) nj srḥ.f ḥr šḥm pn ddd (r^c nb*
 § 1678a *j.n jt.j ḥk3.f nwwt sšm.f grgwt)*
 § 1678b *wḏ.f m dw n jm w nw*

Bogowie uradują się, towarzysze Horusa będą weselić się! ‘*Ach* przybył jako/będąc jego *ach*’, mówi Podwójna Enneada, ‘on przekroczył jezioro i przemierzył *Duat* (kraj zmarłych – J.P.G.). (Jego stopa nie zostanie zatrzymana), a on nie zostanie oskarżony przed Tą Potęgą, która trwa każdego dnia. On przychodzi, aby mógł władać miastami, kierować osadami i aby wydawać rozkazy tym-którzy-są-w-Nu.

(TP zakłęcie 603 § *1676e-§ 1678b [P 303])

Jak potwierdzają zatem starożytne teksty, *elementy* duchowe były ze sobą ściśle powiązane, niemniej jednak nie tylko w obrębie jednej istoty, ale też były współzależne między rodzicami i ich dziećmi, gdyż te w dzieciach brały swój początek w duszy rodzica:

- § 648a *h3 wsjr ttj d.n tw ḥrw m ḥ3t<j> ntrw*
 § 648b *(r)d.n.fjt.k twjt nbt*
 § 648c *gm.n tw ḥrw 3ḥ.n.fjm.k*

O, Ozyrysie Teti! Horus umieścił cię w sercu bogów. To on sprawił, że przyjąłeś wszystko, co jest twoje. Horus znalazł cię i stał się *ach* w tobie.

(TP zakłęcie 371 § 648a-c [T 202])

Niektóre passusy *Tekstów Piramid* przedstawiają większe trudności interpretacyjne, szczególnie jeśli są to zaklęcia magiczne, które przywoływano wyżej, to znaczy zaklęcia przeciwko wężom zagrażającym porządkowi świata. Zwierzęta te, jako istoty pradawne, uosabiają zarówno to, co najstarsze, pierwotne, ale i to, co stanowi zagrożenie dla *duszy* zmarłego podróżującej po drogach zaświatów. Inne równie enigmatyczne fragmenty odnoszą się najprawdopodobniej do rytuałów związanych z pielęgnowaniem ciała, a tym samym i ducha, bo jak wielokrotnie wspomniano, wszystkie elementy istoty ludzkiej i każdej żywej, według egipskich wierzeń, były ze sobą ściśle powiązane i nie mogły istnieć jedno bez drugich, nie wykluczając ciała *chet* (*ḥt*) oraz utrwalonej w mumifikacji powłoki cielesnej *sah* (*sḥ*), zwanej też przekornie dla nas ‘duchowym ciałem’. Wyraz *sah* w *Tekstach Piramid* jest tłumaczony jako ‘dostojeństwo’ lub ‘dostojny’, bądź też ‘ranga’ czy ‘insygnia demonstrujące rangę’. Nie możemy być jednak pewni braku odwołania do późniejszego znaczenia tego słowa, gdyż w omawianych tekstach religijnych często brak determinatywów, które określałyby klarownie jego znaczenie.

Wiadomo jednak, iż władza nad ciałem dawała faraonowi kontrolę nad *ach* i wszystkimi istotami:

§ 52c	<i>snḏm.t n.f ḥr.t s3ḥ.t sw ḥr.t</i>
§ 53a	<i>d.t sḥm.fm d.t d.t sḥt.fm jrtj 3ḥw nb</i>
§ 53b	<i>m33tj.sn n.f sḏmt.f nb rn.f jst</i>

Uczyn to – posiadanie cię – przyjemnym dla niego, spraw by on był *ach*, który cię posiada. Spraw, by miał władzę nad swym ciałem, umieść jego zaciekłość w oczach wszystkich *ach*, którzy mają patrzeć na niego i zaprawdę każdego, kto słyszy jego imię.

(TP zakłęcie 77 § 52a-53b [W 51])

Bądź też:

§ 62a	<i>f3 ḥr.k wsjr f3 ḥr.k h3 wnjs pw z 3ḥ.f</i>
§ 62b	<i>f3 ḥr.k wnjs pw w3š spd</i>
[...]	
§ 63a	<i>jḥ kw wnjs wp r.k m jrt ḥrw</i>
§ 63b	<i>ḏwj.k k3.k wsjr js ḥw.f kw mḥ dnd nb n mtw</i>
§ 63c	<i>wnjs šzp n.k t.k pn jm jrt ḥrw</i>

Unieś swą twarz, Ozyrysie, unieś swą twarz, o Unisie, którego *ach* idzie.

Unieś swą twarz, Unisie, który jesteś honorowany i skuteczny.

[...]

Obmyj się, Unisie, otwórz twe usta z pomocą oka Horusa.

Przywołaj swe *ka*, Ozyrysa – on będzie bronił cię przed jakimkolwiek gniewem zmarłych.

Unisie, przyjmij ten twój chleb, który jest okiem Horusa⁶.

(TP zakłęcie 93 § 62a-63c [W 66])

Podobnie jak to miało miejsce w odniesieniu do *ba*, które zapewniało mobilność zmarłego, bycie *ach* gwarantowało radość życia bez ograniczeń, na wieki, dawało satysfakcję z osiągnięcia celu, jakim – szczególnie dla króla – było zajęcie miejsca pośród gwiazd jako najpotężniejszy, władający wszystkim pan żyjących i zmarłych. Wszystkie te aspekty królewskiej władzy sprawowanej przez ducha króla, przez króla będącego *ach* są opisane w poniższym fragmencie:

- § 218c *wḥ kw/tw wnjs j. nn kw/tw wnjs*
- § 218d *šm n. k wḏ. k mdw n j3wt ḥrw*
- § 218e *šm n. k wḏ. k mdw n j3wt stš*
- § 218f *šm n. k wḏ. k mdw n j3wt wsjr*
- § 219a *ḥtp-d-nswt m sḥ. k nb*
- § 219b *mnḥt. k b3 mnḥt. k ḥsdḏ*
- § 219c *šm. k m wḥ3tj. k rḥs. (k) k3*
- § 220a *šm. k m w3ḏ-ḥn m sḥ. k nb m swt. k nb*
- § 220b *nḥbt. k ḥntj ḥnḥw mdw. k ḥntj 3ḥjw*
- § 220c *z3b js ḥntj jmntjw ḥndtj js ḥntj zp3wt j3bt*
- § 221a *ḥtp w ḥrt. k 3ḥ. k h3 wnjs m ḥb snw. k ntrw*
- § 221b *nš w s nš w s j. nd msw. k z3 tw*
- § 221c *dr. k pw jm t3 ḏd-mdw zp 4 wnḥ dt. k jw. t. k ḥr. sn*

O ty, Unisie! Obróć się, ty Unisie!

Odszedłeś, byś mógł zarządzać pagórkami Horusa,

Odszedłeś, byś mógł zarządzać pagórkami Seta,

Odszedłeś, byś mógł zarządzać pagórkami Ozyrysa.

Ofiara, którą daje król, ze wszystkich twych insygniów w każdym twoim miejscu,

Twoje berło lotosowe na czele żyjących,

A twój kij na czele *ach*, podobnie jak szakal na czele zachodnich i jak Anedżti

na czele wschodnich nomów.

Jakże radosne jest twe położenie, gdy stajesz się *ach*, o Unisie, pomiędzy twymi braćmi bogami.

Jakże się ono zmienia, jakże się ono zmienia, ty, którym opiekuje się zrodzony z ciebie.

Strzeż się twego ograniczenia, które jest na ziemi.

Do wypowiedzenia 4 razy: Oblecz swe ciało i przyjdź do nich.

(TP zakłęcie 224 § 218c-§ 221c [W 135])

⁶ Określenie 'oko Horusa' *iret Heru* konotuje wiele cech i ma wiele znaczeń. W cytowanym fragmencie pojawia się jako symbol rytualnego narzędzia używanego podczas rytuału otwierania ust oraz jako symbol wszelkiej ofiary.

Wszechogarniająca władza królewskiego ducha – faraona jako „niezniszczalnego *ach*”, syna stwórcy i samego stwórcy jednocześnie została wyrażona przez Egipcjan jeszcze dobitniej następującymi słowami:

- § 152a *r^c tm j n . k wnjs pn 3h j . hm - sk nb hrwt st w3d 4*
 § 152b *j n . k z3 . k j n . k wnjs pn*
 § 152c *š3s . tn hrt j^c b . twn m snkw*
 § 152d *wbn . tn m 3ht m bw 3h . n . tn jm*
 § 153a *stš nbt - hwt j . zjj hw n ntrw šm^c w 3h j w . sn j st*
 § 153b *j r . fwnjs pn 3h j . hm - sk*
 § 153c *mrw . f mt . tn mt . tn mrw . f^c nh . tn^c nh . tn*
 § 154a *r^c tm j n . k wnjs pn 3h j . hm - sk nb hrwt st w3d 4*
 § 154b *j n . k z3 . k j n . k wnjs pn*
 § 154c *š3s . tn hrt j^c b . twn m snkw*
 § 154d *wbn . tn m 3ht m bw 3h . n . tn jm*

Ra Atumie, ten Unis przyszedł do ciebie – Niezniszczalny *ach*, pan tego, co należy do miejsca Czterech kolumn papirusowych.

Twój syn przyszedł do ciebie, ten Unis przyszedł do ciebie.

Wy dwaj przemierzycie to, co jest powyżej, będąc zjednoczonymi w ciemności.

Obyście weszli na horyzoncie (*achet*), w miejscu, w którym obydwa staliście się *ach*.

Set i Neftyda idźcie i ogłoście bogom Doliny Nilu tak jak i ich *ach*:

Ten Unis przyszedł – Niezniszczalny *ach*!

Jeśli on zechce, byście umarli – umrzecie,

Jeśli on zechce, byście żyli – będziecie żyć!

Ra Atumie, ten Unis przyszedł do ciebie – Niezniszczalny *ach*, pan tego, co należy do miejsca Czterech kolumn papirusowych.

Twój syn przyszedł do ciebie, ten Unis przyszedł do ciebie.

Wy dwaj przemierzycie to, co jest powyżej, będąc zjednoczonymi w ciemności.

Obyście weszli na horyzoncie (*achet*), w miejscu, w którym obydwa staliście się *ach*.

(TP zakłęcie 217 § 152a -153c [W 150])

Bodaj żaden inny fragment tekstu nie wyraża tak dobrze przekazywania *ka* potomkom. Jak wspomniano, *ka* było tym *elementem* duchowym istoty żywej, który jako esencja tejże, był przekazywany przez rodziców dzieciom:

- § 582c *h3 wsjr ttj nd . n tw hrw*
 § 582d *jr . n . fn k3 . fjm . k htp . k m rn . k n k3 htp*

Och Ozyrysie Teti! Horus opiekuje się tobą. On działa dla swojego *ka* w tobie tak, abyś był zadowolony w tym twoim imieniu *Ka*-który-jest-zadowolony.

(TP zakłęcie 356 § 582c-d [T 145])

Przekaz wyrażany był też nieco innymi słowami:

- § 633a *3h . n . k jm . fm rn . f / k n 3h j m dndrw*
 § 633b *j . nd . ftw m rn . fn hrw z3 nd jt . f*

Stałeś się *ach* w nim w jego imieniu *Ach-w-barce-Dzenderu*, a on będzie się tobą opiekował w jego imieniu *Horus-syn-który-opiekuje-się-swoim-ojcem*.

(TP zakłęcie PT 366 [T 198])

Jeśli ktoś osiągnął już stan *ach* nic złego nie mogło go spotkać:

§ 350a *jw nḥm.n.fttj m ʕhrt nj rd.n.fsw n wsjr*

§ 350b *nj mwt.n.js ttj mwt*

§ 350c *ʒḥ.n.fm ʒḥt dd.n.fm ddwt*

Ponieważ on zabrał Tetiego od tego, co jest poniżej i nie odda go Ozyrysowi. Teti nie umrze śmiercią, gdyż on jest *ach* w *Achet* i trwały (*dzed*) w *Dzedut*.

(TP zakłęcie 264 § 350a-c [T 187])

Ten znamienity *passus* ukazuje wierzenia Egipcjan dotyczące skomplikowanej natury samej śmierci. Jak już wspomniano na początku, dla starożytnych znad Nilu człowiek mógł umrzeć drugą śmiercią, która była ostateczna. Stawało się tak, jeśli nie był on „usprawiedliwiony głosem” na sądzie zmarłych, a jego serce pełne grzechów było ciężkie i wtedy pożerała go *Amit* – Wielka Pożeraczka. Warto też zwrócić uwagę na grę słów tak często używaną przez Egipcjan: *ach* – *Achet* i *dzed* – *Dzedut*, gdzie duch *ach* znajduje się na horyzoncie, który jak *Achet* jest miejscem przebywania *ach* (Friedman 1984–1985: 39–46), a nazwa miejscowości *Dzedut* ewidentnie pochodzi od tego samego rdzenia semantycznego, co *dzed* ‘trwały’. Mimo iż nie wiemy, jak dokładnie wymawiano egipskie słowa, można śledzić starożytne zabawy słowem i dźwiękiem oraz znaczeniami słów, z pewnością użytych nieprzypadkowo.

Ponadto życie dla Egipcjan to możliwość poruszania się, wstępowania do nieba, chodzenia swobodnie tam i z powrotem pomiędzy niebem i ziemią, a bycie *ach*, utworzonym z połączonego *ba* i *ka*, wywodzących się z pierwotnej istoty i z pierwotnego miejsca, jakim było *Junu*, czyli *Heliopolis*, dawało gwarancję ruchu, który był i jest zaprzeczeniem starości i śmierci:

§ 622a *tz tw NN pw wn tw ʕ pḥtj*

§ 622b *ḥms.k ḥnt ntrw jr.k nw jr.n wsjr m ḥwt sr jmt jwnw*

§ 622c *ʒzp n.k s ʕ.k*

§ 622d *nj dr rd.k m pt nj ḥsf.k m tʒ*

§ 623a *n twt js ʒḥj msw nwt snḳw nbt-ḥwt*

§ 623b *dmd.sn tw*

§ 623c *ʕ ʕ.k ḥr nḥt.k jr.k wnt.k jr.k m bʒḥ*

§ 624a *(ʒḥ.k) jr (ʒḥjw) nbw*

[...]

§ 625b *ʕ ʕ ʒḥj pn [ʕ] pḥtj dbʒ m smʒ wr*

§ 625c *nj ḥsf.k m bw nb (j).šm.k jm*

§ 625d *nj dr (n) rd.k m bw nb mrjj.k jm*

Podnieś się królu, biegnij, ty, który jesteś bardzo silny. Ty zasiądziesz na czele bogów i będziesz czynił to, co Ozyrys czynił w Rezydencji Szlachetnie Urodzonego, która jest w Junu (Heliopolis). Przyjmij swe dostojęstwa, ponieważ twoja stopa nie będzie powstrzymana w niebie i nie będziesz wypędzony z ziemi, ponieważ ty jesteś duchem, którego zrodziła Nut, którego wykarmiła Neftyda. One łączą twe (członki) ponownie. Podnieś się w twojej sile i rób to, co wcześniej zwykłeś robić, ponieważ ty jesteś bardziej *ach* (duchom podobny) niż wszystkie (duchy *ach*). [...] Wstań, ten *ach*, wielki siłą, wyposażony jako wielki dziki byk! Nie będziesz wypędzony z żadnego miejsca, do którego się udasz, twoja stopa nie będzie zatrzymana w żadnym miejscu, w którym pragniesz być.

(TP zakłęcie 365 § 622-624a; 625c-d [T 197])

47.3. Podsumowanie

Koncept egipskiej *duszy* wymyka się współczesnym kategoryzacjom i jawi się odmiennym od konceptualizacji pierwiastków duchowych w innych kulturach świata. Charakterystyczna jest dla niego płynność, zmienność zależna od etapu życia na ziemi lub w zaświatach oraz dążenia do osiągnięcia miejsca w krainie zmarłych – jak też samej drogi do tejże krainy. Duchowe *elementy* zmarłego króla ulegały metamorfozom tak, by przyjmować formy niezbędne do wykonania czynności na drodze do nieba, ponieważ niebo, w którym ma rezydować faraon po opuszczeniu ziemi, znajdowało się powyżej ziemi i zmarły musiał się do niego wznieść⁷.

W przypadku *Tekstów Piramid* dodatkowo mamy do czynienia z tekstami poświęconymi faraonowi oraz bogom. Niemniej jednak, na ile nasza wiedza sięga, nie było fundamentalnej (poza ilościowymi) różnicy pomiędzy *duszą* faraona – w okresie Starego Państwa uważanego za boga (Popielska-Grzybowska 2001: 123–124; 2011: 233–237; 2013b: 495–499) – a *duszą* innych istot, w tym bogów i zwierząt czy roślin.

Ze względu na to, że analizujemy *elementy* duchowe, wyjątkowym i niespodziewanym w tym studium *elementem* może wydawać się ciało *chet* i chodzi tu o czysto fizyczny jego aspekt – niejako cielesną powłokę *duszy*. Jest ono jednak bardzo istotne dla naszych rozważań i warto przynajmniej wzmianki już na etapie wstępnych analiz konceptu *duszy*, bowiem Egipcjanie w swych wierzeniach wspierali czysto duchowe, niematerialne *elementy elementami* cielesnymi, materialnymi. Bez ciała *dusza* nie mogła istnieć, stąd też tak dużą wagę przywiązywano do jego zachowania i do procesu mumifikacji, który tę trwałość gwarantował – jak

⁷ Świadczą o tym użyte czasowniki ruchu sugerujące ruch wstępujący, np. wznosić się, wstępować, wchodzić po schodach, wspinać się po drabinie, promieniach słońca, wskakiwać na skrzydła ptaków lub chwytać wyciągnięte ręce bogów, którzy są proszeni, by wciągnęli króla do nieba, czy też przyjmowanie postaci ptaków i insektów, by wfrnąć do nieba itp. Nie należy jednak oczywiście zapominać o koncepcie nieba dolnego (Popielska-Grzybowska 2015: 126–127, 2017: 18–19, 23, 26).

widzimy jeszcze dziś w muzeach świata – nad wyraz skutecznie. Należy zwrócić uwagę, że doprawdy przestrzegano zasad i surowych wymogów dotyczących mumifikacji, która trwała bagatela – siedemdziesiąt dni!⁸

Ciało, podobnie jak *dusza*, ma w języku egipskim wiele określeń, bardziej lub mniej związanych z duchowością. Kolejnym *elementem* jest *szat* (*š3t*), które w przeciwieństwie do *ach*, przeznaczonego do nieba, jest przypisane ziemi:

- § 472a *tz m3kt jn r^c hft wsjr*
 § 472b *tz m3kt jn hrw hft jt.f wsjr*
 § 472c *m šm.f n 3hj.f*
 § 472d *w^c.sn m pn gs w^c.sn m pn gs jw wnjs jmw t.sn*
 § 473a *jn twt js ntr w^cb swt pr m w^cbt*
 § 473b *h^c wnjs jn hrw hms wnjs jn stš*
 § 473c *šzp^c.f jn r^c*
 § 474a *3hj jr pt š3t jr t3*

Drabina została związana przez Ra przed Ozyrysem,
 Drabina została związana przez Horusa przed jego ojcem Ozyrysem,
 Gdy on odszedł do swego *ach* – jeden z nich z jednej strony, drugi z drugiej strony,
 a Unis pomiędzy nimi.

„Czy ty jesteś bogiem czystych miejsc?” Przyjdź jako ten, który jest czysty.

„Wstań, Unisie”, mówi Horus, „usiądź, Unisie”, mówi Set, „przyjmij jego ramię”,
 mówi Ra.

Ach do nieba! Ciało do ziemi!

(TP zakłęcie 305 § 472a-474a [W 210])

Zachwyca złożoność i współzależność wszystkich *elementów* osobowości boga czy człowieka. Wszystkie one dla starożytnych Egipcjan współistniały i uzupełniały się, tworząc kompletność. Dlatego też duchowym *elementom* istoty żywej nie brak swoistej ambiwalencji. Wiele z nich mogło zawierać w sobie zarówno cechy pozytywne, jak i negatywne: poczucie początku wszechrzeczy i końca, wszystko i nicość, czy na przykład, jak cień *szuut* kojarzy się semantycznie z bogiem Szu, który jest uosobieniem życia, ale i pustki. *Ach* zaś mogło być niebezpieczne. Mogło być narzędziem zemsty za doznane krzywdy. Jedynie wszystkie te aspekty razem zapewniały spełnienie i niezbędną kompletność istot. Kompletność wywodziła się natomiast od stwórcy i jemu była właściwa, a zatem dotyczyła też przede wszystkim faraona, który – według *Tekstów Piramid* – był bogiem tak na ziemi, jak i w zaświatach (Popielska-Grzybowska 2001: 127–129; 2013b: 495–499). Co więcej był synem stwórcy i zarazem nim samym, nosząc w sobie zaczątek życia jako istota, która została stworzona zanim stwórcze *ka*

⁸ Niemniej jednak, jako że niniejszą publikację poświęciliśmy *elementom* duchowym istoty ludzkiej, szczegółową analizę pojęć *chet* i *sah* pozostawiamy do późniejszych studiów celem opracowania kompletnego konceptu *duszy* w języku staroegipskim. Podobnie rzecz się ma z pozostałymi pojęciami, np. *sechem*, które bywa traktowane przez naukowców jako *element duszy* zgodnie z wierzeniami starożytnych znad Nilu.

nasyściło boską iskrą inne istoty, elementy świata i zjawiska. Ponadto należy dodać, iż to faraon był uosobieniem *ka* wszystkich bogów, ponieważ król był emanacją stwórcy, a zatem pierwotnego *ka*:

§ 1609a *wsjr nmtjj m z3fmr n r^c twt k3 n ntrw nb*

O Ozyrysie Nemtiemzafie Merenra, ty jesteś istotą/esencją (*ka*) wszystkich bogów!
(TP zakłęcie 589 § 1609a [M 32a])

Ponadto władca, według egipskich wierzeń, jednoczył w sobie, wchłaniając i „pożerając”, wszystkie *elementy* duchowe świata i każdej istoty zamieszkującej go od zarania dziejów. Stąd też każdy *element* pierwotny miał w sobie początek stworzenia. *Elementy* te biorą swój początek w praiście – stwórcy Atumie, którym był faraon, będąc jednocześnie jego synem, potężniejszym od niego potomkiem:

§ 393a *gp ptjhjj sb3w*

§ 393b *nmnm pđwt sd3 ksw 3krw*

§ 393c *gr r.sn gnmw*

§ 394a *m3.n.sn wnjs h^c b3*

§ 394b *m ntr^c nh m jtw.fwšb m mjwwt.f*

§ 394c *wnjs pj nb z3bwt hm.n mjwt.frn.f*

§ 395a *jw špsw wnjs m ptjw wsr.fm 3ht*

§ 395b *mr tm jt.fms swjw ms.n.fsw wsr sw r.f*

§ 396a *jw k3w wnjs h3.fjw hmwswt.fhr rdwj.f*

§ 396b *jw ntrw.ftp.fjw j^crwt.fm wpt.f*

§ 396c *jw sšmwt wnjs m h3t.fptrt b3 3ht nt-bs*

§ 396d *jw wsrw(t) wnjs hr mkt.f*

§ 397a *wnjs pj k3 pt nhd m jb.f^cnh m hpr n ntr nb*

§ 397b *wnm wzmw.sn jww mh ht.sn m hk3w*

§ 397c *m jw nsjsj*

§ 398a *wnjs pj^cpr j^cb 3hjw.f*

§ 398b *jw wnjs h^c m wr pw nb jmw-st-^cwj*

§ 398c *hms.fs3.fjr gbb*

[...]

§ 403c *(jn) wnjs (pj) wnm hk3w.sn (jn wnjs)j.^cm 3hjw.sn*

§ 404a *jw wrw.sn njšt.fdw3t*

§ 404b *jw hrw-jb.sn n mšrwt.f*

§ 404c *jw šrrw.sn njšt.fh3w*

§ 404d *jwj3w.sn j3wt.sn n k3pwt.f*

[...]

§ 412a *h^cw pj n wnjs nhh dr.fpj dt*

§ 412b *m s^ch.fpn n mrr.fjrr.fmsdd.fnj jr.n.f*

§ 412c *jm dr 3ht dt r nhh*

§ 413a *sk b3.sn m ht wnjs 3hjw.sn hr wnjs*

Niebo się zachmurzyło,
 Gwiazdy pociemniały,
 Drżą niebiańskie przestworza,
 Kości bogów ziemi trzęsą się,
 Planety (?) zatrzymały się,
 Ponieważ ujrzeli Unisa pojawiającego się w mocy
 Jako bóg, który żywi się swoimi ojcami i karmi się swoimi matkami.
 Unis jest panem mądrości, którego matka nie zna jego imienia.
 Chwała Unisa jest w niebie, a jego moc na horyzoncie
 Jak jego ojca Atuma, który go zrodził.
 On zrodził go, a on (król) jest potężniejszy od niego (Atuma).
 Ponieważ *ka* Unisa są dookoła niego, jego duchy/siły *hemusut* są pod jego stopami.
 Jego bogowie ponad nim, a jego ureusze na jego brwiach.
 Bo zaprawdę wąż prowadzący Unisa jest na jego czole, *ba* widziane i bycie *ach* ogniem,
 gdyż Unis ma swe moce na swym korpusie (=ciele)⁹.
 Unis jest niebiańskim bykiem, terror w jego sercu *jb*, który żyje z tego, iż każdy bóg
 staje się, który zjada ich wnętrzności, kiedy oni przychodzą z Wyspy Ognia ze swymi
 brzuchami napelnionymi magią.
 Unis jest wyposażonym, który zebrał w sobie jego *ach*,
 Ponieważ Unis pojawia się jako wielki, który ma pomocników, bo siedzi plecami
 do Geba.
 [...]
 To król jest tym, który zjada ich magię i połyka ich duchy.
 Ich wielcy są na jego poranny posiłek,
 Ich średni są na jego wieczorny posiłek,
 Ich mali są na jego nocny posiłek,
 A ich starcy i ich staruszki są na okadzanie.
 [...]
 Czas życia króla to wieczność, jego ograniczeniem jest wieczność.
 W tym swoim dostojęństwie, jeśli on pragnie, robi, jeśli on nienawidzi, nie robi,
 On, ten który jest na krańcach horyzontu na wieki.
 Zaprawdę, ich dusze *ba* są w brzuchu Unisa i ich duchy *ach* są w posiadaniu Unisa.
 (TP zaklęcie 273-274 [W 180a], fragmenty)

Konkludując, to właśnie poruszanie się, czy też możliwość ruchu – podstawowa właściwość istoty żywej – było cechą wszystkich *elementów duszy* tak jak ją konceptualizowali starożytni Egipcjanie. *Dusza* zatem to cząstki składające się na istotę żywą i jej właściwe, które dawały życiową moc po wieczność, a wieczność to jedyne ograniczenie faraona, bo on wraz ze stwórcą i Ozyrysem jest przeznaczony, by przetrwał koniec świata:

- § 621a *ṛḥ.t nmn.m.k rṛ nb*
 § 621b *3ḥ.tj m rn.k n 3ḥt prrt rṛ jm.s*
 § 621c *w3š.tj spd.tj b3.tj šḥm.tj n dt dt*

⁹ Jest to ponowne zwrócenie uwagi na kompletność ciała i duchowych *elementów* osobowości faraona – tak ważnej, bo to ona była gwarantem działania wszystkich zmysłów, poruszania się, a więc życia i w konsekwencji zajęcia miejsca w zaświatach i panowania nad światem.

Żyj, abyś mógł chodzić tam i z powrotem każdego dnia!

Bądź duchem w twoim imieniu 'Horyzont-z-którego-Ra-wznosi-się'!

Bądź silny, bądź skuteczny, bądź duszą *ba* i bądź w posiadaniu mocy po wieczność.

(TP zakłęcie 364 § 621a-c [T 196])

Bibliografia

- Barta Winfried, 1969, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*, Berlin: Hessling.
- Bartmiński Jerzy (red.), 1999, *Językowy obraz świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, 2009, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bartmiński Jerzy, 2012, *Aspects of cognitive ethnolinguistics*, London: Equinox.
- Brunner Helmut, 1977, Hertz, w: *Lexikon der Ägyptologie*, red. Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart, Wiesbaden, t. II, kol. 1158–1168.
- Chegodaev Mikhail A., 2009, *On the Ancient Egyptian Category Ax*, w: ST. PETERSBURG EGYPTOLOGICAL READINGS 2007–2008. *In Commemoration of Oleg Dmitrievich Berlev on the Occasion of his 75th Birthday*, St. Petersburg: The State Hermitage Publishers, s. 318–330.
- Englund Gretie, 1978, *Akh – une notion religieuse dans l’Egypte pharaonique*, Uppsala: Uppsala University Press.
- Erman Adolf, Grapow Hermann, 1926–1971, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, t. 1–7, Berlin: Akademie Verlag.
- Friedman Thomas L., 1984–1985, *Bedeutung der Wurzel 3h*, „Serapis” 8, s. 39–46.
- Goedicke Hans, 1970, *The report about The dispute of a man with his Ba*, Baltimore and London: Johns Hopkins Press.
- George Beate, 1970, *Zu den altägyptischen Vorstellungen vom Schatten als Seele*, Bonn: Habelts Dissertation-Drucke, klass. Philologie.
- Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart (red.), 1975–1992, *Lexikon der Ägyptologie*, t. I–VI, Wiesbaden.
- Józefów Bożena, Popielska-Grzybowska Joanna, 2011, *Kim jesteś królu Unisie? – w świetle źródeł i antropologii kulturowej, Kim jesteś człowieku?*, „Funeralia Lednickie Spotkanie” 13, red. Jacek Wrzesiński, Wojciech Dzieduszycki, Poznań, s. 233–237.
- Kaplony Peter, 1980, *Ka*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, red. Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart, t. III, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, kol. 275–282.
- Kees Hermann, 1926, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Leipzig: J. C. Hinrichs’sche Buchhandlung.
- Koch Klaus, 1984, *Erwägungen zu den Vorstellungen über Seelen und Geister in den Pyramidentexten*, „SAK” 11, s. 436–441.
- Leitz Christian (red.), 2002–2003, *Lexikon der Ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, t. I–VII, Leuven: Peeters.
- Mercer Samuel Alfred Browne, 1952a, *The ka in the Pyramid Texts*, „ArOr” 20, s. 194–196.

- Mercer Samuel Alfred Browne, 1952b, *The Pyramid Texts in Translation and Commentary*, t. IV: *Excursus*, New York–London–Toronto: Longmans Green.
- Otto Eberhard, 1942, *Die beiden vogelgestaltigen Seelenvorstellungen der Ägypter*, „ZÄS” 77, s. 78–91.
- Otto Eberhard, 1975, *Ach*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, red. Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart, Wiesbaden, t. I, kol. 49–52.
- Pajdzińska Anna, Tokarski Ryszard, 1996, *Językowy obraz świata – konwencja i kreacja*, „Pamiętnik Literacki” 4, 143–158.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2000, *Teksty Piramid – najstarsza religijna „księga” świata*, „Meander” 6, s. 463–483.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2001, *Atum in the Pyramid Texts*, w: *Proceedings of the First Central European Conference. First Central European Conference of Young Egyptologists, Egypt 1999: Perspectives of research, Warsaw 7–9 June 1999*, Światowit Supplement Series E: Egyptology, red. Joanna Popielska-Grzybowska, t. I: WES, t. III, Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Archeologii UW, s. 115–129.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2011, *Religious reality creation through language in the Old Kingdom religious texts*, w: *Abusir and Saqqara in the year 2010*, red. Miroslav Bárta, Filip Coppens, Jaromír Krejčí, Prague: Wydawnictwo Czech Institute of Egyptology, Faculty of Arts, Charles University in Prague, t. 2, s. 680–693; zbiorcza bibliografia: t. 2, s. 823–904.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2013a, *Atum and son. Some remarks on Egyptian concept of eternity*, „Études et Travaux” XXVI, s. 537–546.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2013b, *Identity of the Old Kingdom Egyptian ruler – Image based on archaeological sources*, w: *SOMA 2012. Identity and connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence, Italy, 1–3 March 2012*, red. Luca Bombardieri, Anacleto D’Agostino, Guido Guarducci, Valentina Orsi i Stefano Valentini, British Archaeological Reports International Series, Oxford: Archaeopress, t. I, s. 495–499.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2015, *Some remarks on the sky in the ancient Egyptian Pyramid Texts*, w: *Celestial magic*, special issue of „Culture and Cosmos. Journal of the History of Astrology and Cultural Astronomy”, red. Nicholas Campion, t. 20, nr 1/2, s. 113–128.
- Popielska-Grzybowska Joanna, 2017, *Nu, continuity and everlastingness in the Pyramid Texts*, w: *Proceedings of the Seventh European Conference of Egyptologists. Egypt 2015: Perspectives of research*, red. Mladen Tomorad, Joanna Popielska-Grzybowska, Oxford: Archaeopress, s. 17–29.
- Schenkel Wolfgang, *Schatten*, 1984, w: *Lexikon der Ägyptologie*, red. Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart, t. V, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, kol. 535–536.
- Schweizer Ursula, 1956, *Das Wesen des Ka im Diesseits und Jenseits der alten Ägypter*, „ÄF” 19, Glückstadt–Hamburg–New York, s. 40–51.
- Strudwick Helen, 2006, *The Encyclopedia of Ancient Egypt*, London: Amber.
- Theis Christoffer, 2011, *Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde. Zur idealtypischen Rekonstruktion eines altägyptischen Bestattungsrituals*, „SAK” 12, Hamburg: Helmut Buske Verlag.
- Tokarski Ryszard, 1998, *Językowy obraz świata a niektóre założenia kognitywizmu*, „Etnolingwistyka” 9/10, s. 7–24.

- Tokarski Ryszard, 2004, *Światy za słowami. Wykłady z semantyki leksykalnej*, Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Underhill James William, 2007, *Humboldt, worldview and language*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Underhill James William, 2011, *Creating worldviews. Metaphor, ideology and language*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vernus Pascal, 1982, *Name*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, red. Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart, t. IV, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, kol. 320–326.
- Williams Ronald J., 1962, *Reflections on Lebensmüde*, „JEA” 48, s. 49–56.
- Wolf-Brinkmann Elske Marie, 1968, *Versuch einer Deutung des Begriffes ‘ba’ anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, Freiburg im Breisgau: (niepublikowana dysertacja).
- Žabkar Louis V., 1968, *A study of the Ba concept in ancient Egyptian texts*, „SAOC” 34, Chicago: University of Chicago Press.
- Žabkar Louis V., 1975, *Ba*, w: *Lexikon der Ägyptologie*, red. Helck Wolfgang, Westendorf Wolfhart, t. I, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, kol. 588–590.

Conceptualisation of the notion of *soul* in the ancient Egyptian Pyramid Texts

Summary

Basing on contextual arguments, this chapter presents the linguistic image of the notion of *soul* as pictured by the Egyptians in the world's oldest religious texts – the *Pyramid Texts*. This image is scattered in words and phrases, in other words – in language as such. The discussion shows not only how the Egyptians described the *soul*, but also what values it represented according to their beliefs and what values they ascribed to it. What name or names did it have? Was it personified? How, if at all, was it related to gods and human beings? It is particularly thought-provoking to consider what or who the Egyptian *soul* was and how it was conceptualised. How, if at all, was it linked to good and evil? In this way, the author demonstrates how the *soul* was perceived in the Egyptian worldview. Moreover, in the case of the *Pyramid Texts* one is dealing first of all with the *soul* of the pharaoh and not that of the common people. The author attempts to define a linguistic and religious image of the kingly *soul/souls* in the world's oldest religious texts and its/their place in ancient Egyptian beliefs and vision of the world.

Keywords: Egyptian *soul*, *Pyramid Texts*, name, *shadow*, *ka*, *ba*, *akh*.

Rozdział 48

RŪḤ i *NAFS*. O koranicznej koncepcji DUSZY

Beata Abdallah-Krzepkowska

Uniwersytet Śląski w Katowicach

Streszczenie

Koran, święta księga muzułmanów, stanowi tekst źródłowy dla pojęć, które później w ciągu wieków obrosły niezliczoną ilością komentarzy teologicznych, leksykograficznych i prawniczych. Jednym z nich jest pojęcie DUSZY. Niniejszy tekst jest próbą konceptualizacji DUSZY w Koranie w ramach metodologii wypracowanej przez językoznawstwo kognitywne, gdzie znaczenie pojęcia można uchwycić przez jego reprezentację semantyczną – poprzez analizę jego znaczenia w tekście, metaforyki i przede wszystkim etymologii oraz konotacji semantycznych w Koranie i języku arabskim (pomocniczo posłużyłam się klasycznymi słownikami języka arabskiego). Oba leksemy, zarówno *rūḥ* jak i *nafs*, w swoim pierwotnym znaczeniu oznaczają ‘życie, siłę witalną’, a poprzez rdzenie są powiązane z czynnością oddychania, najbardziej charakterystyczną funkcją życiową, synonimiczną w kulturach pierwotnych z życiem. W rozszerzonym znaczeniu *nafs* oznacza ‘żywą istotę/człowieka’ jako psychofizyczną całość.

Słowa kluczowe: semantyka, analiza semantyczna, język religii, dusza, duch, Koran, islam.

48.1. Wprowadzenie

Celem mojej pracy jest analiza semantyczna dwóch koranicznych pojęć: *RŪḤ* i *NAFS*. Oba te pojęcia weszły w skład koncepcji DUSZY, jednego z kluczowych pojęć języka religijnego. Pojęcie to było tworzone przez myślicieli muzułmańskich okresu klasycznego na bazie tekstu koranicznego, ale przede

wszystkim koncepcji neoplatońskich i arystotelesowskich. Rozumienie DUSZY w dyskursie muzułmańskim ma swoje źródło w pracach myślicieli i egzegetów interpretujących tekst Koranu, ale największe znaczenie dla rozwinięcia koncepcji duszy miał sufizm, ze swoją psychologią duszy i moralną pedagogiką. Choć Koran stanowi tekst konstytutywny dla dogmatów islamu i tworzenia pojęć religijnych, to nie można zapomnieć o bogatym materiale tradycji muzułmańskiej, bo Sunna również wpływała na kształtowanie pojęcia DUSZY. W mojej pracy chciałabym przyjrzeć się materiałowi językowemu zawartemu w tekście Koranu i dokonać analizy semantycznej dwóch kluczowych pojęć: *RŪḤ* i *NAFS*, których komplementarność i wzajemny stosunek do siebie były tematem dyskusji teologów i leksykografów.

48.2. RŪḤ

Rdzeń *RWH* odnosi się w swoim podstawowym znaczeniu do wiatru i oddechu. Poprzez rozszerzenie metaforyczne zaczęło odnosić się do cechy lekkości, żywości, energii, aktywności, witalności (Lane 1863–1893: 1177).

Rzeczownik *rawḥ*, *rīḥ* ma według słownika Lane'a (Lane 1863–1893: 1177), którego definicje znaczeniowe są kompilacją prac klasycznych leksykografów arabskich, następujące znaczenia:

- 'łagodny wiatr, bryza, powiew wiatru, zanim stanie się gwałtowny, powiew uchającego wiatru, przyjemny, chłodny wietrzyk';
- 'oddech' (byłoby to pierwotne znaczenie tego słowa);
- 'Duch' w znaczeniu 'Bóg';
- 'Boże miłosierdzie';
- 'radość, szczęście, zadowolenie';
- 'ulga, uspokojenie, uspokojenie serca, uspokojenie po okresie smutku';
- 'zapach'.

Rzeczownik *rūḥ* (liczba mnoga: *arwāḥ*) według opinii klasycznych leksykografów może być zarówno rodzaju męskiego, jak i żeńskiego. Należy więc do bardzo rzadkich w języku arabskim rzeczowników występujących w obu rodzajach. Według tego samego słownika jego znaczenie to:

- 'duch' czyli 'siła życiowa', 'substancja życiowa, ożywiająca, będąca podstawą witalności'. Lane też twierdzi, że *rūḥ* często, choć nie zawsze, może być używany synonimicznie z terminem *nafs*. Według niego *rūḥ* to 'substancja witalna (*subtle body*), której źródłem jest serce i która rozchodzi się po organizmie za pośrednictwem naczyń krwionośnych', 'zasada/podstawa witalna człowieka', 'oddech, przenikający ciało człowieka; gdy ten oddech uchodzi, człowiek przestaje oddychać, a gdy opuszcza ciało na zawsze, oczy człowieka podążają za nim, aż nie zamkną się na wieki'. Odpowiednik perskiego terminu *gān*.

- ‘Objawienie Boże przekazywane za pośrednictwem aniołów’. Niektórzy z interpretatorów posuwali się do animizacji, widząc w nim „anioła z siódmego nieba, o ciele anioła i ludzkiej twarzy” lub „istotę podobną do człowieka, lecz nim nie będącą”, lub „anioły obserwujące ludzi, posiadające ludzkie twarze”.

Rūḥ pojawia się 21 razy w Koranie, zawsze jako rzeczownik w liczbie pojedynczej rodzaju męskiego.

48.2.1. *Rūḥ* jako Duch (Objawienie)

Rūḥ odnosi się często do Ducha Objawienia, zesłanego przez Boga Jego prorokom, może być tożsamy z Bożym rozkazem czy Objawieniem: „On – wyniosły stopniami; On – władca tronu. On rzuca Ducha, zgodnie ze Swoim nakazem (*yulqī ar- rūḥ min amrihi*), na kogo chce spośród Swoich sług, aby ostrzec o Dniu Spotkania” (40,15).

Używając podobnego języka Koran mówi o Duchu Świętym *ar-rūḥ al-qudūs*, zesłanym przez Boga, aby towarzyszył Jezusowi: „Daliśmy już Mojżeszowi Księgę i w ślad za nim wysłaliśmy posłańców. I daliśmy Jezusowi, synowi Marii, jasne dowody; i umocniliśmy go Duchem Świętym (*ayyadnāhu bi rūḥ al-qudūs*)” (2,87), podobnie: „Wspomnij dobroć Moją dla ciebie i dla twojej Matki. Oto Ja ciebie umocniłem Duchem Świętym” (5,110) i żeby przynieść prorokowi Muhammadowi objawienie Koranu powiedz: „Zesłał go święty Duch (*nazzalahu rūḥ al-qudūs*) od twego Pana, z całą prawdą, aby utwierdzić (*liyaṭbita*) tych, którzy uwierzyli, i jako drogę prostą i radosną wieść dla muzułmanów” (16,102). „W ten sposób objawiliśmy tobie Ducha pochodzącego od Naszego rozkazu (*awḥaynā ilayhi rūḥ min amrina*). Ty nie wiedziałeś, co to jest Księga i wiara. Lecz My uczyniliśmy ją światłem, dzięki któremu prowadzimy drogą prostą, kogo chcemy z Naszych sług” (42,52). Podobnie w wersety (26,193), (2,253), (15,29) i (58,22).

Ar-rūḥ al - amīn, „wierzący/wierny Duch” wstępuje w serce Proroka, aby mu objawić Koran: „To jest objawienie Pana światów. Z nim zeszedł Duch wierny (*nazzala bihi ar- rūḥ al-amīn*) na twoje serce, abyś był w liczbie ostrzegających w języku arabskim, jasnym” (26,192–195).

W takim znaczeniu *rūḥ* jest konceptualizowany metaforycznie jako przedmiot, który Bóg rzuca (*alqa*), który objawia (*awḥa*) i którym utwierdza/umacnia (*ṭabata*) misję proroków. Jest też konceptualizowany jako istota, która zstępuje (*tanazzala*) lub która sama zsyła (*nazzala*), istota wierząca (*amīn*) i święta (*qudūs*).

48.2.2. *Rūḥ* jako postać (anioł Gabriel, Jezus, Boży posłaniec zwiastujący Marii)

Koran identyfikuje Ducha jako postać: Gabriela, Jezusa i jako posłańca o wyglądzie „doskonałego człowieka”.

Powiedz: „Otóż kto jest nieprzyjacielem Gabriela?!”. Przecież to on zesłał (*nazzala*) go na twoje serce, za zezwoleniem Boga; dla potwierdzenia prawdziwości tego, co było zesłane przed nim, jako drogę prostą i radosną wieść dla wierzących (2,97).

Duch Boży również przyszedł pod postacią człowieka do Marii, żeby zwiastować jej poczęcie Jezusa:

I oddzieliła się od nich zasłoną. Wtedy posłaliśmy (*arsalnā*) do niej Naszego Ducha i on ukazał się jej jako doskonały człowiek (*fatamattala laha bašar sawī*) (19,17).

Duch jest identyfikowany też jako Jezus:

Mesjasz, Jezus syn Marii, jest tylko posłańcem Boga; i Jego Słowem, które złożył Marii; i Duchem, pochodzącym od Niego (4,171).

W tym wersecie *rūḥ* mógłby być rozumiany metaforycznie jako Objawienie.

48.2.3. *Rūḥ* jako istota przebywająca wraz z aniołami

Duch jest też w Koranie istotą przebywającą wraz z aniołami.

Bóg zsyła Ducha z aniołami: „On zsyła (*nazzala*) aniołów wraz z Duchem, pochodzącym od Jego rozkazu, na kogo chce spośród Swoich sług: «Ostrzegajcie, iż nie ma boga, jak tylko Ja! Przeto, bójcie się Mnie!»” (16,2).

„Aniołowie i Duch zstępują (*tanazzala*) tej Nocy, za pozwoleniem swego Pana, dla wypełnienia wszelkich rozkazów” (97,4). „Tego Dnia, kiedy Duch i aniołowie staną w szeregach (*yaqūmu ar-rūḥ wa al-mala'ika šaffan*), nie będą mogli mówić, oprócz tego, któremu pozwoli Miłosierny, i powie on to, co słuszne” (78,38) i „Aniołowie i Duch wznoszą się (*tara'uḡu*) ku Niemu w Dniu, którego wielkość – pięćdziesiąt tysięcy lat” (70,4).

Bóg zsyła (*nazzala*) Ducha, ale też Duch zstępuje (*tanazzala*) i wznosi (*ra'aḡa*) się ku Bogu.

48.2.4. *Rūḥ* jako dusza ludzka

W kilku miejscach Koranu *rūḥ* może być rozumiany jako „dusza”. Bóg tchnął Swego ducha (*rūḥ*) w uformowanego z gliny/mułu człowieka.

W taki sposób Koran opisuje stworzenie człowieka:

On jest Tym, który doskonale stworzył każdą rzecz, On zaczął stworzenie człowieka z gliny, potem uczynił jego potomstwo z ekstraktu nędznej wody. Następnie

uksztaltował go harmonijnie i tchnął w niego nieco ze Swojego Ducha (*nafaḥa fihi min rūḥihi*); i dał wam słuch, wzrok i serca. Jakże mało jesteście wdzięczni!” (32,9). „I oto powiedział twój Pan do aniołów: „Ja stwarzam człowieka z suchej gliny, z uformowanego mułu. A kiedy go ukształtuję harmonijnie i tchnę w niego z Mojego ducha (*nafaḥtu fihi min rūḥi*), to padnijcie przed nim, wybijając poklony!” (15,29), podobnie (38,72).

Opis poczęcia Jezusa jest porównywany do stworzenia Adama.

I tę, która zachowała swoją czystość. My tchnęliśmy (*nafaḥnā*) w nią nieco z Naszego Ducha. I uczyniliśmy ją i jej Syna znakiem dla światów! (21,91).

I Marię, córkę Imrana, która zachowała dziewictwo; tak więc tchnęliśmy (*nafaḥnā*) w nią nieco z Naszego Ducha. I ona potwierdziła słowa swego Pana i Jego Księg, i była wśród pokornych (66,12).

Koraniczny oddech, który Bóg tchnął w człowieka, „oddech życiowy” jest odpowiednikiem hebrajskiego terminu *ruach* (Rdz 2,7; Ez 34,1–14). Nie do końca wydaje się jasne znaczenie terminu *rūḥ* w wersetach, gdzie mowa jest o zwiastowaniu Marii. Czy *rūḥ* byłby Objawieniem czy raczej Bożym oddechem życiowym? Wydaje mi się, że to drugie. Dałoby to podstawy do rozważań o „boskim pierwiastku” w każdej ludzkiej istocie, która stanowi podstawę specjalnej więzi, jaka łączy człowieka z Jego Stworzycielem.

W koranicznym opisie etapów płodowego rozwoju człowieka brak wprawdzie wzmianki o duszy, jednak uczeni muzułmańscy, opierając się na przytoczonych powyżej wersetach, jak i słowach sury *Al-muminūn*:

Następnie stworzyliśmy z kropli nasienia grudkę krwi zakrzepłej; potem stworzyliśmy z tej grudki krwi zakrzepłej załazek ciała; a z tego załazka stworzyliśmy kości; wtedy oblekaliśmy te kości ciałem; następnie uczyniliśmy go innym stworzeniem (23,14)

oraz na podstawie jednego z hadisów, interpretują ten opis jako nadanie ludzkiemu zarodkowi duszy.

Znaczenie słowa *rūḥ* w Koranie i jego relacje do terminu *nafs* było tematem ożywionych dyskusji od czasów Proroka. Jednak, jak wynika z ekscerpowanego materiału, jest to termin bardzo niejednoznaczny i trudny do zdefiniowania, co jest stwierdzone eksplicytnie w tekście Świętej Księgi: „I zapytają ciebie o Ducha. Powiedz: «Duch pochodzi od rozkazu mojego Pana, lecz wam dano tylko niewiele wiedzy»” (17,85).

48.3. NAFS

Drugim koranicznym terminem, który może oddawać pojęcie duszy jest *nafs*. Podobnie jak *rūḥ* z rdzeniem RḤM, *nafs* jest derywowane od rdzenia NFS oznaczającego ‘powietrze’, ‘oddech’ i ‘życie’. *Nafs* jest spokrewniony z hebrajskim

nefeš, który w Biblii oznacza 'życie krążące w krwi ludzi i zwierząt' (np. Kpł 17,11), a który to termin później poprzez rozszerzenie semantyczne zaczął oznaczać również 'apetyt, żądza', 'pragnienie' (Calverley, Netton 1960–2005: 882).

Nafs jest rzeczownikiem rodzaju żeńskiego, a więc należy do bardzo rzadkich femininów nie zakończonych końcówką gramatyczną właściwą dla tego rodzaju. W poezji przedmuzułmańskiej rzeczownik *nafs* oznacza 'żywą istotę', 'życie'. Słownik Lane'a podaje jako podstawowe takie znaczenia rzeczownika *nafs* (liczba mnoga *anfus* i *nufūs*): 'dusza, duch, siła witalna' (Lane 1863–1893: 2827).

W Koranie rdzeń NFS pojawia się 298 razy, w czterech derywowanych formach:

- raz jako czasownik V klasy *tanaffasa* 'oddychać';
- raz jako czasownik VI klasy *tanāfasa*;
- 295 razy jako rzeczownik *nafs*;
- raz jako imiesłów czynny VI klasy *mutanāfis*.

48.3.1. *Nafs* jako odpowiednik funkcjonalny zaimka zwrotnego

W Koranie rzeczownik *nafs* oznacza m.in. zaimek zwrotny, odpowiednik polskiego zaimka „się”, „sobie” „sam” czy angielskiego „self”, np. „On przepisał Samemu Sobie (*nafs*) miłosierdzie (*kataba 'alà nafsihi ar-rahma*)” (6,12), czy „Wezwijmy naszych synów i waszych synów, nasze kobiety i wasze kobiety, nas samych (*anfusanā*) i was samych (*anfusakum*)” (3,61).

48.3.2. *Nafs* jako żywa istota/człowiek

Nafs oznacza w tekście Koranu żywą istotę/człowieka. Takie znaczenie jest bardzo częste w tym tekście. Kiedy Bóg wezwał Mojżesza do Egiptu, Mojżesz odpowiedział: „Panie mój! Zabiłem jednego z nich (*nafs*) i obawiam się, żeby mnie nie zabili!” (28,33).

Wydaje się, że najczęściej *nafs* oznacza człowieka, jednostkę w kontekście eschatologicznym, a przede wszystkim aksjologicznym. Koran kładzie nacisk na jednostkową odpowiedzialność każdego człowieka za własne czyny. Jest to tym bardziej znaczące, że pierwszymi adresatami Koranu byli ludzie żyjący w kulturze na poły kolektywnej. Takie podkreślenie indywidualnej odpowiedzialności można znaleźć w wielu wersetach: „Każda dusza (*nafs*) jest poręką na to, co sobie zyskała” (74,38), „My nakładamy na każdą duszę (*nafs*) tylko to, co jest w jej możliwości. My mamy Księgę, która mówi prawdę, i oni nie doznają niesprawiedliwości” (23,62), „Wtedy każda dusza (*nafs*) się dowie, co sobie przygotowała i co zanie dbała” (82,5). *Nafs* w tych fragmentach Koranu oznacza prawdopodobnie osobę odpowiedzialną za swoją wiarę i swoje czyny, a nie duszę. Można tak wnioskować przez porównanie z prawie identycznymi fragmentami, gdzie rzeczownik *nafs*

jest zastępowany nie przez słowo *rūh*, ale przez rzeczownik *insān*, oznaczający ludzką istotę: „Będzie obwieszczane człowiekowi tego Dnia to, co przygotował pierwszej, i to, co odłożył” (75,13), podobnie (82,5) i (91,7). Słowa sury *Aš-šams* definiują *nafs* jako istotę ludzką obdarzoną przez Boga wolną wolą, zdolną do czynienia dobra i zła:

Na duszę i na Tego, który ją ukształtował (*sawwaha*)! I dał jej skłonność – do nieprawości i bojaźni Bożej (*fa-alhamaha fuğuraha wa-taqwāha*). Pomyślność osiągnął ten, kto ją oczyścił, lecz poniósł stratę ten, kto ją zaciemnił (*qad aflaha man zakkana ha wa qad ḥaba man dassāha*)! (91,7–10).

Koran stwierdza, że każda ludzka istota umrze: „Każda dusza zakosztuje (*kull nafs zā'iqā āl-mawt*) śmierci i w Dniu Zmartwychwstania zostaną wam w pełni dane nagrody [...]” (3,185), „I żadna dusza nie może umrzeć inaczej, jak za zezwoleniem Boga, według zapisu ustanawiającego termin” (3,145), podobnie: (21,35) i (29,57). Ten ważny fragment świadczy o rozumieniu terminu *nafs* nie jako oddzielnej od ciała, nieśmiertelnej substancji, ale pojmowaniu człowieka jako jedności biologiczno-psychiczno-duchowej.

Ciekawym znaczeniowo, budzącym kontrowersje egzegetów werselem wydaje się fragment sury *At-takwīr* gdzie jest powiedziane, że w Dzień Sądu, „dusze zostaną w pary złączone (*an - nufūs zuwwiğat*)” (81,7). Część komentatorów uważa, że jedyne możliwe znaczenie to to, że dusze (*al-arwāḥ*) zostaną złączone z ich ciałami. Inni, zwłaszcza aṭ-Ṭabari, wskazują że możliwe jest, że każdy człowiek (*al-insān*) zostanie połączony z innym, podobnym do niego, jako że dobrzy ludzie wejdą do Raju, źli do Piekła (Calverley, Netton 1960–2005: 883).

Podobnie „On jest Tym, który stworzył was z jednego istnienia (*ḥalaqakum min nafs wāḥida*), a z niego uczynił jej małżonkę, żeby mógł odpoczywać przy niej” (7,189). Zdaniem wielu egzegetów *nafs* odnosi się tu wyraźnie do pierwszego człowieka, Adama, co też widać w rodzaju gramatycznym (*nafs* to rzeczownik rodzaju żeńskiego, jednak czasowniki są w rodzaju męskim). Podobnie (39,6). Zbliżoną treść znajdujemy w surze *An-nisā'*:

O ludzie! Bójcie się waszego Pana, który was stworzył z jednej istoty i stworzył z niej drugą do pary (*ḥalaqa minha zawğaha*), a z nich dwojga rozprzestrzenił wiele mężczyzn i kobiet” (4,1). Podobnie (39,6).

Jednak zdaniem niektórych współczesnych uczonych kluczową rolę odgrywa tu właśnie rodzaj żeński rzeczownika *nafs*. Mogłoby to sugerować, że to Adam został stworzony z pierwszej, żeńskiej istoty (*nafs*). Co ciekawe, ten werset mówi, że Bóg stworzył z tej pierwszej istoty „parę” (*zawğ*) rodzaju męskiego (Calverley, Netton 1960–2005: 882), więc taka teza, gdzie *nafs* oznaczałaby tu bliżej nieokreśloną pierwszą istotę, a nie Adama, wydaje się całkiem logiczna.

Również interesujące jest, że o jednej istocie/duszy (*nafs*) wspomina Koran także opisując zmartwychwstanie: „Wasze stworzenie i wasze zmartwychwstanie

jest takie jak jednej duszy. Zaprawdę, Bóg jest Słyszący, Jasno Widzący!” (31,28), co może być rozumiane jako zmartwychwstanie każdego człowieka jako pełnej istoty.

48.3.3. *Nafs* jako życie

Nafs oznacza życie. „I nie pozbawiajcie nikogo życia (*an-nafs*), które Bóg uczynił świętym” (17,33), podobnie (18,74), (25,68). Czy jeszcze bardziej eksplcytnie: „Przepisaliśmy im w niej [Torze]: «życie za życie (*an-nafs*), oko za oko, nos za nos, ucho za ucho, ząb za ząb; a za rany obowiązuje prawo talionu. Ale kto z ceny krwi uczyni jałmużnę, otrzyma przebaczenie»” (5,45).

Śmierć i strata są koniecznymi składnikami ludzkiego losu: „My doświadczymy was nieco strachem, głodem i utratą dóbr, życia (*al-anfus*) i owoców. Głos radosną wieść cierpliwym!” (2,155).

Interesujące ze względu na niejednoznaczność terminu *nafs* są dwa podobne do siebie wersety: „Dlaczego więc, kiedy dusza dochodzi do gardła i wy na to patrzycie – a My jesteśmy bliżej tego aniżeli wy, lecz Nas nie widzicie” (56,83–85) i „kiedy dusza podejdzie do gardła” (75,26). Większość tłumaczy wybiera termin „dusza” na oddanie tutaj słowa *nafs*, można jednak *nafs* rozumieć tu jako „siłę witalną”, „życie”.

W kilku miejscach Koran wspomina o aniołach, którzy pochwyć duszę ludzką w momencie śmierci: „Gdybyś mógł widzieć niesprawiedliwych przebywających w otchłaniach śmierci i aniołów z wyciągniętymi rękami: ‘«Wyprowadźcie wasze dusze (*ahriğū anfusakum!*)!»” (6,93). Niektórzy komentatorzy rozumieją tu *anfus* jako ‘dusze’, jednak w szerszym koranicznym kontekście, *anfus* może być rozumiane jako ‘życie’.

Jeszcze bardziej ambiwalentny w znaczeniu wydaje się werset z sury *Az-zuma*: „Bóg zabiera dusze (*Allah yatawaffā al - anfus*) w chwili śmierci; wzywa także te, które nie umarły, tylko są we śnie. On zatrzymuje te, których śmierć zdecydował (*yumsiku allatī qaḍā alayha mawt*), a odsyła (*yursilu*) inne do wyznaczonego terminu” (39,42). Podobny do niego jest werset: „On jest Tym, który zabiera was podczas nocy. On wie, co wy zdobywacie w ciągu dnia; w dzień przywołuje was do życia, aby został wypełniony wyznaczony termin. Potem do Niego powrócicie. Wtedy On obwieści wam to, co czyniliście” (6,60). Może w tym wersecie „dusza” byłaby dyspozycjami intelektualnymi? Według jednego z komentatorów Koranu, az-Zamahšariego, sen powoduje, że zanika zewnętrzna aktywność ruchowa i świadomość człowieka, które dla niego są funkcjami „duszy rozumiejącej” (*nafs al-‘aql wa āt -tamyiz*), która opuszcza człowieka w czasie snu, podczas gdy „siła witalna” człowieka (*rūh* lub *nafs al-ḥayā*) kończy się wraz z jego śmiercią. Jednak inni komentatorzy, jak at-Ṭabarī, al-Qušayrī i al-Rāzī twierdzą, że zarówno w czasie snu, jak i w momencie śmierci Bóg zabiera człowiekowi „duszę”, istotę i esencję funkcji życiowych (*rūh; ġawhar mušriq rūḥānī*) (Calverley, Netton 1960–2005: 884).

48.3.4. *Nafs* jako część ludzkiej psychiki, w której rodzą się emocje i pragnienia

Nafs oznacza ludzką psychikę lub pewne jej warstwy odpowiedzialne za emocje i pragnienia. *Nafs* jest siedliskiem pragnień. Oznacza to, co wewnętrzne, skryte i co znane jest tylko Bogu. „Wasz Pan wie najlepiej, co jest w waszych duszach, jeśli jesteście dobrzy” (17,25). „Przeto bójcie się Boga, jeśli jesteście do tego zdolni! Rozdawajcie dla dobra waszych dusz! A ci, którzy się ustrzegą skąpstwa swojej duszy (*yuqà šuhh nafsihī*) – będą szczęśliwi” (64,16), podobnie (53,23) i (59,9). Tu dwukrotnie użyte słowo *nafs* wydaje się mieć różne znaczenie. W pierwszym użyciu *nafs* oznaczałaby „ludzką istotę jako całość psychofizyczną” lub „część psychiki będącą siedliskiem sumienia i sądów moralnych”, w drugim użyciu desygnatem byłaby „część psychiki, gdzie rodzą się pragnienia i emocje”.

Józef mówi do usiłującej go uwieść żony Putyfara: „Ja wcale nie uniewinniam mojej duszy (*mā ubarri’u nafsī*), dusza bowiem pobudza do złego (*an-nafs la-’ammāra bi-ās-su’*), jeśli tylko nie zmiłuje się mój Pan. Zaprawdę, mój Pan jest przebaczący, litościwy!” (12,53), podobnie (4,128) i (5,30). Możliwe jest inne tłumaczenie tego wersetu „Ja wcale nie uniewinniam siebie [nie «duszy»]”.

Nafs podszeptuje człowiekowi złe czyny i pobudza do nich:

My stworzyliśmy człowieka i wiemy, co podszeptuje jemu dusza (*tuwaswisu bihi nafsuhu*). My jesteśmy bliżej niego aniżeli arteria jego szyi (50,16), Ja widziałem to, czego oni nie widzieli. Wziąłem garść prochu ze śladów posłańca i rzuciłem. Tak podszeptnęła mi moja dusza (*sawwalat li nafsī*) (20,96).

Ojciec Józefa tak mówi do synów, którzy sprzedali swojego brata: „Tak, wasze dusze podsunęły wam ten czyn (*sawwalat lakum anfusukum amr*)” (12,18). Oba czasowniki (*sawwala* i *waswasa*) używane są w Koranie, gdy mowa jest o podszeptach szatana, na przykład: „Zaprawdę, tych, którzy obrócili się na piętach, kiedy stała się dla nich jasna droga prosta – szatan skusił, a Bóg dał im zwłokę” (47,25). Niejasne znaczenie ma sura *An-nās*: „Szukam schronienia u Pana ludzi, Króla ludzi, Boga ludzi, przed złem kusiciela (*al-waswās*), wycofującego się skrycie, który podszeptuje pokusę w serca ludzi” (114,1–5). Tradycyjnie słowo *al-waswās* oznacza tu Szatana.

Żądze mogą być zwalczane i kontrolowane, jeśli człowiek podda się Bogu: „Lecz dla tego, kto się lękał stawienia się przed swoim Panem i powstrzymywał duszę od namiętności (*wa nahā an-nafs ‘an al-hawā*), zaprawdę, dla niego Ogród będzie miejscem schronienia!” (79,40–1).

Koran wzywa do wyboru pomiędzy rozkazem Boga i własnymi pragnieniami:

Powiedz: „O ludzie! Przyszła do was prawda od waszego Pana. Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla siebie samego. A ktokolwiek błądzi, błądzi na szkodę sobie samemu. A ja nie jestem dla was opiekunem” (10,108).

Ten werset mógłby być przetłumaczony inaczej:

Powiedz: „O ludzie! Przyszła do was prawda od waszego Pana. Kto idzie drogą prostą, ten idzie drogą prostą dla swojej duszy. A ktokolwiek błądzi, błądzi na szkodę swojej duszy. A ja nie jestem dla was opiekunem”.

Można i trzeba rodzące się bez udziału woli pragnienia powstrzymywać (*nahà*). Ochronę przed żądzami *nafs* zapewni jednak Boże miłosierdzie. W wersecie „Przeto bójcie się Boga, jeśli jesteście do tego zdolni! Rozdawajcie dla dobra waszych dusz! A ci, którzy się ustrzegą skąpstwa swojej duszy (*yuqà šuḥḥ nafsihi*) – będą szczęśliwi” (64,16) polski tłumacz zastosował stronę czynną, jednak w tekście oryginału czasownik *waqa* („chronić”) pojawia się w formie strony biernej, więc być może agensem czynności jest Bóg?

Nafs kojarzony jest tu ze złem (*su'*), chciwością, zachłannością, żądzą (*šuḥḥ*) i namiętnością (*hawà*). Dusza konceptualizowana jest przez metaforę DUSZA TO ŻYWA ISTOTA. Dusza nakazuje (*ammāra*), pobudza, podszeptuje (*sawwala*, *waswasa*), a rodzące się w niej pragnienia nie podlegają ludzkiej woli i świadomości.

48.3.5. *Nafs* jako część ludzkiej psychiki odpowiedzialnej za osądy moralne

Wierzący stawia opór swoim egoistycznym impulsom poprzez posiadanie i rozwijanie „*al-nafs al-lawwāma*”, swojej „oskarżającej duszy” lub też „świadomości”, „sumienia”, „duszy ciągle ganiącej” (75,2), tak aby w Dniu Sądu mógł stanąć przed Bogiem z pełną świadomością i wewnętrznym spokojem i jako „dusza uspokojona” powrócić do Boga – *an-nafs al-muṭma'inna*. „O ty, duszo uspokojona, powróć do twego Pana, zadowolona i z upodobaniem przyjęta! (*irḡa' ilà Rabbika rāḍiya murḍīyya fa-udḥulī fi 'ibādī*)” (89,27). Wydaje się, że tu „dusza uspokojona i zadowolona”, *an-nafs al-muṭma'inna ar-rāḍiya al-murḍīyya* może też oznaczać człowieka (*insān*).

48.4. Podsumowanie

Oba leksemy, zarówno *rūḥ* jak i *nafs* w swoim pierwotnym znaczeniu oznaczają ‘życie, siłę vitalną’, gdyż poprzez rdzenie są powiązane z czynnością oddychania, najbardziej charakterystyczną funkcją życiową, synonimiczną w kulturach pierwotnych z życiem. W rozszerzonym znaczeniu *nafs* oznacza ‘żywą istotę/ człowieka’ jako psychofizyczną całość, obejmując zarówno żądze i pragnienia, a więc „niskie” stany ludzkiej psychiki, rodzące się niezależnie od ludzkiej woli i zinternalizowanych wartości etycznych, jak i tę część ludzkiej psychiki, która odpowiada za osądy moralne.

Rūḥ również oznacza życie, siłę vitalną, ale przede wszystkim Ducha Bożego Objawienia. Ponadto jako „dusza” stanowi tę jej część, która pochodzi bezpośrednio od Boga („boski pierwiastek”).

W ekscerpowanym materiale brak dychotomii dusza – ciało, jak również brak wzmianki o nieśmiertelnym charakterze duszy i o połączeniu duszy z ciałem w Dniu Zmartwychwstania. Wprost przeciwnie – Koran mówi wyraźnie o tym, że „każda dusza zakosztuje śmierci”. Koraniczny *nafs* jawi się jako pełnia ludzkiej istoty, jako całość biologiczna, psychiczna i duchowa, która w tej pełnej postaci zostanie wskrzeszona w Dniu Sądu.

Warto zwrócić uwagę na to, że z dostępnych nam źródeł nie wynika, aby Arabowie w okresie przedmuzułmańskim żywili wiarę w życie pozagrobowe i istnienie nieśmiertelnej duszy. Nie mamy dowodów ich wiary w zaświaty. Śmierć uważali za ostateczny kres ludzkiego istnienia i nie rozwinęli koncepcji świata duchowego z udziałem duchów zmarłych, bo wypełniali go bogowie i istoty demoniczne (Izutsu 1966: 45–54).

Koncepcja duszy ludzkiej i jej funkcji rozwinęła się w muzułmańskiej filozofii i teologii bazującej na neoplatonizmie i arystotelizmie, toteż koncepcja ta więcej ma wspólnego z greckim systemem pojęciowym niż koranicznymi ideami. Dziśszym czytelnikom Koranu, czy to arabskiego oryginału, czy też tłumaczeń na inne języki, trudno jest rozumieć koraniczną koncepcję duszy bez postrzegania jej przez pryzmat platońskiej koncepcji duszy.

Dodatkowo funkcje emocjonalne i mentalne pełnią w Koranie takie pojęcia jak *‘aql* (rozum), pozwalający człowiekowi na logiczne, racjonalne wnioskowanie i *qalb* (serce), będące nie tylko siedliskiem uczuć, ale i funkcji moralnych. Serce w świetle Koranu wydaje się być tą częścią ludzkiego wnętrza, która jest bardziej dostępna i podatna na zmiany. Bóg może wpływać na stan ludzkiego serca, może otwierać i zamykać serce człowieka, może w nie wkładać uczucia, a człowiek może i powinien kultywować odpowiedni stan swego serca i dbać o nie. Możemy pokusić się o określenie go jako część psychiki, która może podlegać oglądowi i świadomemu procesowi samorozwoju. Jest to ta część, w której może „działać” Bóg.

Szczególnie jednak koncepcja duszy rozwinęła się w sufickiej psychologii, bazującej na ideach koranicznych. W tej koncepcji *nafs* jest najniższą warstwą ludzkiej psychiki, gdzie rodzą się emocje i pragnienia, niezależnie od woli człowieka. Wyższą warstwą psychiki jest *qalb* (serce), a najwyższą *rūḥ* (duch). Ten trójpodział ludzkiej psychiki był podstawą dalszych rozważań na temat ich natury i bardziej szczegółowych podziałów. Niektórzy myśliciele wprowadzili pojęcie domeny pośredniczącej między *nafs* a *qalb*, która to „zapora” zapobiegałaby przedostaniu się „niskich” treści z *nafs* do czystej dziedziny serca (Schimmel 1975: 110–125). We współczesnym popularnym dyskursie muzułmańskim *nafs* jest używane przez muzułmanów, zarówno arabskojęzycznych, jak i niearabskojęzycznych na oznaczenie „ego”. Pokonywanie własnego „ego” (*nafs*) stało się centralnym punktem muzułmańskiej etyki, a „*dżihad*” rozumiany jako walka z nim – jednym z kluczowych jej pojęć.

Bibliografia

- Al – Buḥārī Muḥammad Ibn Ismāʿīl Ibn Ibrāhīm, *Al – ḡāmi‘ aṣ – ṣaḥīḥ*, www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals/hadithsunna i www.ihsanetwork.org (dostęp 9.08.2018).
- Al – Maḡlisī ‘Allāma, *Biḥār al - Anwār*, https://archive.org/stream/BiharAlAnwarVol515253ThePromisedMahdiEnglishTranslationPart2/Bihar-Al-Anwar-Vol-51-52-53-the-Promised-Mahdi-English-Translation-Part-2_djvu.txt (dostęp 9.08.2018).
- Al – *Qur’ān al – Karīm*, 1405 h, Medyna.
- Aṭ – Tabarī Abū Ġa’far Muḥammad Ibn Ġarīr. *Ġāmi‘ al – bayān fī ta’wīl al – Qur’ān*, www.altafsir.com (dostęp 9.08.2018).
- Calverley Edwin Elliot, Netton Ian, 1960–2005, *Nafs*, w: *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, red. Peri Bearman, Thierry Bianquis, Clifford Edmund Bosworth, Emericus van Donzel, Wolfhart P. Heinrichs, Leiden: E.J. Brill.
- Izutsu Toshihiko, 1966, *Ethico-religious concepts in the Qur’ān*, Montreal: McGill University Press.
- Koran*, 1986, tłum. Józef Bielawski, Warszawa: PWN.
- Lane Edward William, 1863–1893, *An Arabic-English Lexicon*, London–Edinburgh: Williams and Norgate
- Schimmel Anne Marie, 1975, *The mystical dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Баранов Харлабий К., 1976, *Арабско-русский словарь*, Москва: Русский язык.

RŪḤ and NAFS. On the Koranic concept of the soul

Summary

The Koran is one of the main sources of certain Islamic concepts which were later discussed in many theological, lexicographical and legal commentaries. As a result, they were redefined and endowed with an axiological dimension. In this chapter, I analyse the concept “soul” using the theory of meaning developed within the framework of cognitive linguistics. According to this theory, the meaning of a word is more than can be found in its definition. Rather, in my application, the meaning of a word is its semantic representation consisting of: the word’s etymology, dictionary definition (here I used mainly classical dictionaries of the Arabic language), all lexical forms connected with a given notion in the Koran, the place and meaning of the word in the text, cohesion of the word, its connotations in the classical Arabic language, metaphors, metonyms, synonyms, antonyms. This chapter aims to describe the meanings of two Koranic concepts: *rūḥ* and *nafs*, which are translated

into English as “soul” and “spirit”. The usage of these two terms in the Koran and the Sunna is the starting point for the concept “soul” in Islam, which itself is based on Aristotelian and Neoplatonic ideas. A semantic analysis of the Koranic concept shows *nafs* and *rūḥ* as mainly “life” and “vital energy”, connected with the function of breathing. In a broader sense it means “a living creature”, understood as a whole, without a division into a material body and non-material soul.

Keywords: semantics, semantic analysis, language of religion, soul, spirit, Koran, Islam.