

O znaczeniowych artykulacjach toposu rodzicielskiego

Barbara Gronek¹

Praktyka troski o drugiego człowieka ukonkretnia się w przestrzeni intencji i działań wyznaczonej dwoma, podstawowymi, archetypowo uzasadnionymi modelami postaw: macierzyńską i ojcowską. Pierwszą determinuje dążenie do ochrony kogoś przed niebezpieczeństwami świata, drugą – pragnienie przygotowania go do doświadczenia własnego losu. Łączą się one na różne sposoby, układają w konkretyzacje rozmaicie spotykające ich poszczególne właściwości, ponieważ odpowiedzialność za drugiego człowieka, niezależnie od tego, kim dla kogoś jest, zawsze jest związana z pragnieniem jego dobra, utożsamianego z życiowym bezpieczeństwem w ogóle lub tymże bezpieczeństwem wynikającym ze sprawności życiowej, czego dowodzą najwyraźniej tak fundamentalne relacje humanistyczne, jak np. miłość, przyjaźń czy solidarność. Powyższe rozpoznania potwierdzają też znaczące zachowania językowe, istotne w werbalnym, ponadkulturowym zapisie egzystencjalnego doświadczenia, m.in. porównywanie do matki lub ojca ludzi szczególnie mocno zatroskanych czyimś życiem.

Macierzyństwo sugestywnie symbolizuje gest tkliwego przytulenia, natomiast ojcostwo – sytuacja „prowadzenia za rękę”. Ramiona matki obejmującej dziecko metaforycznie ilustrują dziedzinę bezpiecznego dzieciństwa, przebiegającego w przestrzeni w istot-

¹ **Barbara Gronek** – nauczycielka języka polskiego w I Liceum Ogólnokształcącym im. Karola Marcinkowskiego w Poznaniu, współpracuje z OKE w Poznaniu w zakresie egzaminu maturalnego z języka polskiego, korektorka i redaktor wydawniczy. Współpracuje z różnymi wydawnictwami, jest autorką artykułów metodycznych i interpretacyjnych w „Języku Polskim w Liceum”, „Pedagogiach”, „Polonistyce”, interesuje się tematyką, relacjami intertekstualnymi, twórczością „Starych Mistrzów”, prozą Umberto Eco i Italo Calvino.

nym stopniu przez nią kontrolowanej, powtarzającej środowisko brzemienności, czas zamknięcia w „kredowym kole” (Kopaliński, 2003, s. 558–559) jej opiekuńczej woli, z którego swoiste wyprowadzenie umożliwia realizacja paradygmatu troski ojcowskiej – działania ku światu, czyli w prostym, „wektorowym” ujęciu przeciwnego, choć również zorientowanego na dobro dziecka związane z jego życiowym bezpieczeństwem.

Odwołując się do Salomonowej mądrości przypowieść o konflikcie matek pragnących tego samego dziecka, który miało rozstrzygnąć wyciągnięcie go przez silniejszą z kredowego koła, odczytywana być więc może jako komunikat na temat międzyludzkich relacji troski, opartych na spójnej sprzeczności między jej biegunowymi, matczyno-ojcowskimi postawami. Łączy owe relacje odpowiedzialność za drugiego człowieka, dzielą – związane ze stosunkiem do rzeczywistości – parametry przestrzeni działania: pierwszą przede wszystkim stanowi wnętrze „kredowego koła”, drugą – głównie jego zewnątrz. Rezygnacja jednej z bohaterek z przeciągania dziecka, odróżniająca „prawdziwą” matkę od „niematek”, gotowej, na wzór ojca, wyrwać je z izolującego kręgu archetypowo rozumianej opieki macierzyńskiej, w nieprosty sposób przypomina o naturalnej etapowości doświadczania świata i sugeruje naturalną niemoc wpływania na cudzy los. W drugiej przestrzeni tkwią Dedal czy religijnie pozowany ojciec syna marnotrawnego, którzy spełniają inicjacyjny obowiązek ojca.

Tak rozumiane dziedziny opieki leżą ostatecznie na peryferiach każdego osobistego świata, niezależnie od charakteru nieustannie podejmowanych prób powrotu do nich. Niemożność praktycznego odzyskania pierwszej i ograniczona egzystencjalnie, wychowawczo nadużywana przydatność drugiej definiują zasadę nieuniknionej samodzielności indywidualnego istnienia. Stanowią o jego dramatycznym trudzie. Należą też do stałych motywów komentujących go tekstów kulturowych.

Wywoływanie dzieciństwa

Także w literaturze projekcje minionego bezpowrotnie dzieciństwa usposabiają do przemyśleń wynikających z poczucia opresji, dokuczliwości i niedogodności ludzkiego istnienia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i zbiorowym. Służą temu tak skuteczne zabiegi kreacyjne, jak idealizacja, sakralizacja i mityzacja, układające się w spójne znaczeniowo ciągi gestów artystycznie modelujących obraz rzeczywistości, nachodzące na siebie zarówno na poziomie elementarnych faktów językowych, jak i ostatecznych treści ideowych, skoncentrowanych wokół idei utraty.

Do dystynktywnych cech owych „krajów lat dziecinnych”, w których każdy właściwie pozostanie, chociażby na mocy naturalnego oporu wobec przemijania „dobrego” początku, *Święty i czysty, jak pierwsze kochanie* (Mickiewicz, 1982, s. 381), należy obecność matki. Autor polskiej epopei narodowej sytuuje ją w centrum wspólnoty prywatnej ojczyzny: *Ten kraj szczęśliwy ubogi i ciasny! / Jak świat jest boży, tak on był nasz własny, / [...] Bo któż tam mieszkał – matka, bracia, krewni* (Mickiewicz, 1982, s. 382). Nie tylko w *Panu Tadeuszu* matka staje się gwarantką porządku mitycznej już krainy dzieciństwa, gdzie człowiek *Biegł jak po łące, / a znał tylko kwiecie / Miłe i piękne, jadowite rzucił, / Ku pożytecznemu oka nie odwrócił* (Mickiewicz, 1982, s. 381). Z ostatniego przytoczenia wynika wniosek z perspektywy egzystencjalnej bardzo charakterystyczny: tak istotna dla jakości istnienia świadomość jego właściwości okazuje się stanem życiowo opresyjnym; właściwa dziecku naiwność w tej mierze wyznacza granice pierwotnego ludzkiego szczęścia, „nie zaburzonego błędów przypomnieniem, nie podkopanego nadziei złudzeniem, ani zmienionego wypadków strumieniem” (Mickiewicz, 1982, s. 381). W ten sposób artykułuje poeta również pragnienie powrotu „do rajskiej dziedziny ułudy” (Mickiewicz, 1982, s. 14)

biblijnych początków człowieka, przekłada osobisty los na doświadczenie narodowe i uniwersalne, we wszystkich jego niejako liczebnych wymiarach. Inicjalna nagość Adama i Ewy, metaforująca stan braku doświadczenia życiowego, była bezpieczna tylko w przestrzeni rodzicielsko, a więc także macierzyńsko kontrolowanej, bo chociaż do podstawowych operacyjnych zabiegów gramatycznych werbalizacji obrazu Boga należy rodzaj męski, to liczne teksty religijne o charakterze błagalnym zorientowane są mocno na prośby o ochronę przed niebezpieczeństwami docześnie zagrażającymi człowiekowi, np. psalmicznie powtarzanimi niewiernymi nieprzyjaciółmi, usytuowaną przede wszystkim w dziedzinie działania matczynego.

Patriotyczne ukonkretnienie obecności matki w tekście Mickiewicza służy również uaktualnieniu metaforyki roli matki wiążącej ją z ziemią jako dziedziną doświadczenia egzystencjalnego, także moralnego, włącza go wyraźnie w kulturową fabułę dotyczącą przestrzeni ludzkiego istnienia i jej rozmaitych jakości humanistycznych. Matki są w nich figurami pragnienia doczesnego szczęścia, opartego także na wrażeniu fizycznej i emocjonalnej bliskości ziemi w jej różnych życiowych rozumieniach. Do nich należą liczne bohaterki już mitologiczne: Gaja, czyli *Ziemia*, *Matka-Rodzicielka* (Kopaliński, 2003, s. 334), wystąpiła przeciwko Uranosowi pod wpływem nienawiści spowodowanej straceniem przez niego potomstwa do Tartaru, który *rozciągał się tak głęboko pod ziemią, jak wysoko ponad nią roztacza się niebo* (Parandowski, 1987, s. 28), a więc okrutnego oddalenia także od niej; Demeter, „Gleba-Matka”, świętowała powroty Persefony z podziemia Hadesa wiosenną kwiecistością; długiego ziemskiego życia pragnęła dla swego syna Achillesa Tetyda itd.

Skłonność do przytrzymywania dziecka na ziemi jest przypisywana matce także w śródziemnomorskiej świadomości egzystencjalnej i religijnej. W *Lamencie świętokrzyskim* (Bobiński, Janus-Sitarz, Pabisek, 2012, s. 189) Maryja prosi ukrzyżowanego Jezusa: *Przemów k matce, bych się ucieszyła, / Bo już jidziesz ode mnie, moja*

nadzieja miła, a następnie opisuje praktykę upragnionej troski macierzyńskiej, która jest związana z ziemią: *Synku, bych cię nisko miała, / Niecoś bych ci wspomagała: / Twoja główka krzywo wisa, tęć bych ja podparła; / Krew po tobie płynie, tęć bych ja utarła; / Picia wołasz, picia-ć bych ci dała, / Ale nie lza dosięć twego świętego ciała*. Wpisana w skargę podmiotu lirycznego idealizacja ziemi jako dziedziny macierzyńskiej aktywności, mimo jej mrocznej dykcji estetycznej, wyraziście kontynuuje tradycję pokazywania przebiegającego pod opieką matki dzieciństwa jako ziemskiego raju utraconego. *Mater dolorosa*, znak granicznego w swym tragizmie doświadczenia egzystencjalnego, podnosi ekspresyjną jakość artystycznego obrazu utraty i jego karkołomną skuteczność, co ma wpływ na niezmiennie sporą frekwencję literackich przypomnień macierzyńskich wtajemniczeń w cierpienie także bohaterek kulturowej wyobraźni już religijnie skostniałych, jak Demeter czy Niobe.

Idealistyczne także moralnie sytuowanie miłości ponad życiem skutkować może w kulturowych wyobrażeniach matki przypisywaniem jej również pośmiertnej troski o pozostawione na ziemi dziecko. W *Dziadach* cz. III Anioł Stróż, zwracając się do głównego bohatera, zanim ulegnie on ostatecznie światopoglądowej transformacji, opowiada: *Ziemskie matki twej zasługi, / Prośby jej na tamtym świecie / Strzegły długo wiek twój młody / [...] I sta-wałem nad twym łóżem [...] Ja nad marzeniem namiętym / Sta-łem jak lilija biała, / [...] Ledwie dobra myśl zaświeci, / Brałem duszę twą za rękę, / [...] I śpiewałem jej piosenkę, / Którą rzadko ziemskie dzieci / Słyszą* (Mickiewicz, 1982, s. 123–124). Takie obrazowe pochwycenie idei macierzyństwa wyraźnie przystaje do romantycznej manieri artystycznej, kojarzącej baśniowo-religijną wyobraźnię ludową z metafizyczną koncepcją ludzkiego losu, uwzględniającą zasadę humanistycznej misyjności jednostki, szczególnie tej wybitnej, puentowaną ekspresyjnym wykrzyknieniem Ducha po przemianie Gustawa w Konrada: *Człowieku! gdybyś wiedział, jaka twoja władza! / Kiedy myśl w twojej gło-*

wie, jako iskra w chmurze, / *Zabłyśnie niewidzialna* (Mickiewicz, 1982, s. 129).

Skłonny do Maryjnej stylizacji macierzyństwa Mickiewicz, epatujący wyolbrzymionym do biblijnych parametrów cierpieniem także pani Rollisonowej, wskazuje dwie główne ścieżki refleksji czytelniczej – egzystencjalną, dotyczącą obowiązku i trudu istnienia, aktywności człowieka, oraz patriotyczną, na której, za sprawą okoliczności historycznych, odbywa się egzemplifikacja polskiej martyrologii wolnościowej. Między motywowanymi archetypowo uogólnieniami opisującymi gesty macierzyńskie a ich zideologizowanym w zakresie oceny rzeczywistości obrazowaniem poruszał się też będzie np. w *Przedwiośni* tkliwie romantyzujący Żeromski: doczesna troska Jadwigi Barykowej o syna okaże się dla niej w rewolucyjnych warunkach samobójcza; dopiero jej pamięć istotnie zdeteminuje kształt ludzkiego i polskiego doświadczenia oraz stabilizację ideowo-etyczną Cezarego. Kolejny raz pisarz inicjacyjnie wyprowadza tutaj swojego bohatera z przestrzeni opieki macierzyńskiej, opartej na po chrześcijańsku pojmowanej, bezwzględnie ofiarnej miłości, ku refleksji utożsamiającej ją ze wszystkim, co bliskie, własne, pierwsze – przed nim tą drogą wędrował już choćby Marcin Borowicz, którego patriotyczne przebudzenie zostało usytuowane w *Szyfowych pracach* również w kontekście tęsknoty za ukochaną matką: *Gdy Borowicz przeczytał „Dziady”, nie był w stanie z nikim mówić [...]. W zachwycie jego tkwiło coś bolesnego, jakieś przypomnienie mętne i zamglone, a przecież żywe niby ciągle w uchu dzwoniący płacz nie wiedzieć czyj, nie wiedzieć kiedy słyszany, a może niesłyszany nigdy, tylko razem z istnością poczęty w łonie matki, gdy brzemienista chodziła około uwolnienia męża z fortecy i w milczeniu płakała nad męką, nad klęskami, nad niedolą i boleścią ginącego powstania...* (Żeromski, s. 98).

Matka, ziemia, dzieciństwo, ojczyzna układają się w zbiór znaków przestrzeni arkadyjskiej, sugestywnie rysowanej w źródłach kulturowych. Na ziemi np. Rea wykapała uratowanego Dzeusa w strumieniu, który wypłynął ze skały po jej modlitwie do Gai

i uderzeniu berłem – jak w chrześcijańskiej historii narodu wybranego, wędrującego z Mojżeszem do Ziemi Obiecanej. *Dzeus chował się pod opieką nimf górskich, karmiony mlekiem Amaltei, [...] Złotą kołyskę nowego boga otaczała miłość całej przyrody. Gołębie znad brzegów Oceanu przynosiły mu ambrozię, a orzeł co wieczór nadlatywał niosąc w szponach kubek pełen nektaru. Pszczoły zbierały dlań miód najśłodszy* (Parandowski, 1987, s. 29–30). Synkretyczny mitologicznie obraz Parandowskiego, uruchamiający kolejną istotną tutaj macierzyńską tożsamość: matka – przyroda, może stanowić interpretacyjne odniesienie do niezliczonych tekstów w różnych epokach afirmujących dany człowiekowi świat, w miłość do którego jest on gotów, po platońsku, uogólnić pragnienie konkretnej bliskiej osoby, jak czyni to m.in. Orfeusz Miłosa: *kiedy ostatecznie utracił Eurydykę, znalazł ukojenie w dziecięcym przytuleniu do ziemi: Słońce. I niebo, a nad nim obłoki. / Teraz dopiero krzyczało w nim: Eurydyko! / Jak będę żyć bez ciebie, pocieszycielko! / Ale pachniały zioła, trwał nisko brzęk pszczoł. / I zasnął z policzkiem przy ziemi* (Miłosz, 2002a).

Sytuacyjną infantyлизację pokazywanego w utworze poety, sugerując się choćby zaawansowaną dyskursywnością twórczości jego autora wobec dzieł Mickiewicza, ułożyć można, według zasady reminiscencji, blisko finałowego zachodu w *Panu Tadeuszu*, gdzie w tkliwych różowościach i błękitach, na tle „wróżących pogodę”, „lekkich i świecących”, przypominających owce i cyranki „chmurek”, które to motywy obrazowe konkretyzować mogą dziecinny pokój: *Słońce spuściło głowę, obłok zasunęło / I raz ciepłym powiewem westchnąwszy – usnęło* (Mickiewicz, 1982, s. 356). *Spuściło głowę i usnęło* w opisywanym spektaklu natury oznaczają też bliskość z ziemią: zachowujące się jak dziecko słońce zdaje się w akcie zachodu przytulać do niej jak do matki, co ma istotne znaczenie w tej autobiograficznie, egzystencjalnie i patriotycznie rozrachunkowej opowieści (Gronek, 2005/2006). W ten sposób dochodzi tutaj do sakralizującej idealizacji, skoro *Niebo się ziemi skłania* (Baczyński, 1973, s. 43).

Geneza epopei i jej treści uświadamiają, że, zachodząc nad Soplicowem, Mickiewiczowskie słońce zachodzi nad utraconą krainą dzieciństwa, która dla poety stanowi ojczyznę prywatną, ojczyznę narodową, osobisty los i, w końcu, ludzką ziemskość (Gronek, 2005, 2005/2006), a do wszystkich tych przestrzeni człowiek jest po „dziecięcemu” przywiązany, wszystkie są mu jak matka bliskie, bo z nich się najoczywiściej bierze. I wszystkie je *homo viator* musi porzucić – zgodnie z regułą różnie rozumianego przemijania i istotą filozoficznie pojmowanej konieczności: chociaż *nie chcemy innych bogów nasz kruchy dom z powietrza / wystarczy kamień drzewo proste imiona rzeczy [...] w gablotce Matka opuszczona / patrzy zdziwionym okiem gwiazdy* (Herbert, 2008, s. 412).

Z tej perspektywy oglądu uniwersalna idea „syna marnotrawnego” musi być wiązana z ironią egzystencjalną w tragicznym wymiarze, a radość z jego powrotu okazuje się metaforycznym znakiem niespełnialnego pragnienia powrotów, których złudzenie buduje pamięć – jak w *Panu Tadeuszu*. Sugestywnie w kontekście toposu matki uświadamia to Herbert, używając motywu starego miasta jako metafory jednocześnie utraconej i obecnej pierwszej przeszłości: *Upadł z jej kolan jak kłębek włóczki. Rozwijał się w pośpiechu i uciekał na oślep. Trzymała początek życia. Owijała na palec serdeczny jak pierścione, chciała uchronić. Toczył po ostrych pochyłościach, czasem piął w górę. Przychodził splątany i milczał. Nigdy już nie powróci na słodki tron jej kolan. Wyciągnięte ręce świecą w ciemności jak stare miasto* (2008, s. 370).

W dykcji sentymentalnej potrzeby ideę „starego miasta” w dużo wcześniejszym pozytywizmie aktualizuje np. Prus – Rzecki tak wspomina w swoim pamiętniku tułaczkę po Europie: *Nieraz jak dziecko wołałem przez sen: ja chcę do kraju!... A gdy się budziłem zalany łzami, ubierałem się i pędem biegłem na ulicę, bo mi się przywidziało, że ta ulica musi być Starym Miastem albo Podwalem* (Prus, 1991, s. 233). Topograficzna identyfikacja utraconej przestrzeni w przywołanym tekście łączy realistyczną poetykę literatury reprezentowanej przez utwór epoki z metaforyzacją ob-

razu świata poprzez przełożenie indywidualnego doświadczenia na refleksję egzystencjalną – kraina dzieciństwa konsekwentnie unaiwnianego przez Prusa starego subiekta leżała także na warszawskim Starym Mieście.

Szerokie paraboliczne otwarcie treści przytoczonego tekstu uzyskał Herbert sytuując obraz macierzyństwa w metaforycznej międzyprzestrzeni mitologiczno-biblijnej. Na skutek przede wszystkim reinterpretacyjnego zetknięcia ważnych bohaterów kulturowej wyobraźni, Ariadny, przypominanej kłębką włóczki, i Maryi, którą wskazuje „tron kolan”, za pomocą konkretnych odwołań do uniwersalnych właściwości miłości: *Owijała na palec serdeczny jak pierścione, chciała chronić* (Herbert, 2008, s. 370), wyartykułował opresyjny charakter inicjacyjnego pędu człowieka w labiryncie istnienia, unieważniającą przeszłość moc doświadczenia, tęsknotę za dziecięcym złudzeniem panowania nad światem z wysokości matczynych kolan, czyli w stanie nieświadomości jego prawdziwego kształtu w kręgu macierzyńsko praktykowanej miłości.

Istotne dla odczytań oglądanego tekstu są również skojarzenia frazeologiczne. Odniesienie do frazeologizmu „owinąć kogoś koło palca”, czyli *podporządkować swojej woli, uzależnić kogoś od siebie* (Szymczak, 1982, s. 583), za sprawą wskazania palca „serdecznego”, przypomina o władzy, którą miłość daje i której w miłości każdy ulega, a więc uaktualnia także metaforę „kredowego koła”. Rezultatem znaczeniowym uświadomienia sobie tego wobec miłości matczynej jest hiperbolizacja jej wpływu na człowieka. Podkreślana kształtem pierścionka jednokrotność owinięcia przypomina też jednak określenie „na owinięcie palca”, zatem *bardzo mało, odrobinę, trochę* (Szymczak, 1982, s. 583), co skutkuje równoczesną degradacją mocy macierzyńskiego oddziaływania. Na jej świadomości m.in. budowane jest w utworze poczucie tragicznej jednokierunkowości ludzkiego istnienia, jego „marnotrawności”, polegającej na nieustanym porzucaniu teraźniejszego czasu życia.

Na horyzoncie „kredowego koła”

Swoista rozłączność intencji macierzyńskich i ojcowskich sugestywnie oddaje dramat istnienia, chociaż przez nią oglądane ulega ono jedynie dwubiegunowemu uporządkowaniu, wbrew trywialnemu odczuwaniu go jako chaotycznej struktury z wieloma „punktami zaczepienia”. Jak wszystkie tego rodzaju redukcje obrazu porządku świata na użytek refleksji egzystencjalnej – sprzyja to uwydatnieniu napięć charakteryzujących ludzki *niedorzeczny / Żywot i w sobie sprzeczny* (Miłosz, 2002b, s. 115). Konflikt racji macierzyńskich i ojcowskich podnosi wartość dramatyczną nie tylko podstawowych fabuł kulturowych, co ma istotny i pożądany wpływ na filozoficzną i kataraktyczną ich jakość. Podkreślają go już wydarzenia składające się na mitologiczny obraz narodzin świata: Gaja zaczęła knuć spisek przeciw [...] władzy bezwzględnej (Parandowski, 1987, s. 29) Uranosa, który swoje potomstwo stracił w bezdenne czeluści Tartaru, skąd nie było już powrotu (Parandowski 1987, s. 28), wskutek czego najmłodszy z tytanów, Kronos, odebrał okrutnie władzę ojcu, zaś Rea ocalała życie Dzeusa, podawszy Kronosowi, połykającemu swoje potomstwo, kamień owinięty w pieluszkę.

Obie historie w potocznej narracji mitologicznej są rysowane jak kolejne etapy, noszącej znamiona naturalnego konfliktu międzypokoleniowego, walki o władzę nad reprezentowanym przez ojca światem, co łatwo też przełożyć na odczucie jego wrogości. Usiłujący eliminować własne potomstwo, mimo że z nich się brało, do nich przynależało, czyli wychodzący z ojcowskich ról Uranos i Kronos uświadamiają niebezpieczną nieprzewidywalność i złożoność ludzkiego postępowania. Gaja i Rea, podstępnie ułatwiając synom wejście w życiowe role, dotykają granic matczynych kompetencji w zakresie troski o nich, niejako wypychają poza przestrzeń przede wszystkim matczynego wpływu.

Rozbieżność strategii rodzicielskiego postępowania w jego dwóch podstawowych wersjach dokumentuje też biblijna historia zba-

wienia. W komentującym ją humanistycznie *Lamencie świętokrzyskim* Maryja, rozpatrując cierpienie Syna i własne, pyta: *O anjele Gabryjele, / Gdzie jest ono twe wesele, / Cożeś mi go obiecował tako barzo wiele* (Bobiński, Janus-Sitarz, Pabisek, 2012, s. 189) i namawia inne matki: *Proścież Boga, wy miłe i żadne maciory, / By wam nad dziećmi nie były takie pozory, / Jele ja nieboga ninie dziś zeżrzała, / Nad swym, nad miłym Synem krasnym* (Bobiński, Janus-Sitarz, Pabisek, 2012, s. 189). Przyjmujący taką pozę podmiot liryczny skłania ostatecznie czytelnika do refleksji nad rozbieżnością między Bożymi planami dotyczącymi człowieka a ludzkimi pragnieniami, co w trybie rozpoznania niereligijnego uogólnić należałoby jako właściwą nam niezgodę na człowieczy los. Do przewrotnych odpowiedzi na nią należeć będzie renesansowa afirmacja świata, nad którego doskonałym porządkiem czuwa Ojciec nad Ojcami, jak w licznych utworach Kochanowskiego.

Za przykład matki wyraźnie odbijający archetyp posłużyć może również Rebeka: pomogła Jakubowi uzyskać od Izaaka błogosławieństwo przeznaczone dla pierworodnego Ezawa, co psychologicznie tłumaczy matczyną skłonność do otaczania bardziej zaangażowaną troską dzieci życiowo słabszych, bo np. młodszych czy z natury łagodniejszych, a o braciach czytamy w *Biblii*: *Kiedy nadszedł czas porodu [...] wyszedł pierwszy syn czerwony, cały pokryty owłosieniem [...] Ezaw. Zaraz potem ukazał się brat jego, trzymający Ezawa za piętę [...] Jakub. [...] Ezaw stał się zręcznym myśliwym, żyjącym w polu. Jakub zaś był człowiekiem spokojnym, mieszkającym w namiocie (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, (1980, s. 44). Granice namiotu symbolicznie oddzielają przestrzeń doświadczenia egzystencjalnego chłopców, wyznaczają również krainy matki i ojca, gdyż *Izaak miłował Ezawa, bo ten przyrządzał mu ulubione potrawy z upolowanej zwierzyny; Rebeka natomiast kochała Jakuba (Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, 1980, s. 44). Rebeka zakłóciła ten porządek. Ważne dla matki bezpieczeństwo dziecka usiłowała osiągnąć pomagając mu zdobyć narzędzie używane do panowania nad**

rzeczywistością w metodzie ojcowskiego przystosowywania do świata: władzę, którą daje dziedziczenie w nim miejsca po ojcu. Jej historia komentuje ludzką praktykę miłości i sprawiedliwości, naznaczoną kontrowersyjną ułomnością nieobiektywności.

Mitologiczne i biblijne usytuowanie macierzyńskiej ziemi między niebem a czeluścią Tartaru lub Piekła czyni z niej dziedzinę jedynie kompromisowego egzystencjalnie bezpieczeństwa, skoro np. zamyka ją linia horyzontu, ograniczająca konieczną wertykalność ludzkiego istnienia, w różnym jej rozumieniu – od emocjonalnego poczawszy, a na moralnym skończywszy. *Ze dwojej natury złożony* (Kochanowski, 1972, s. 298) człowiek, którego Mefistofeles Goethego *przyrównać śmiały* [...] *na przykład / Do jednej z onych polnych, długonogich cykad, / Co wiecznie podlatując w podskokach się zrywa* (Goethe, 1972, s. 41), zdaje się nieustannie na niej balansować, niczym linoskoczek *na granicy sprzeczności* (Czaykowski, 2007, s. 49), między dążeniami ducha i potrzebami ciała, ideałem i realnością, dobrem i złem, nie mogąc *Ani wzbić się pod niebiosy / Ani ziemi dotknąć* (Mickiewicz, 1982, s. 31).

Jego dramat można usytuować również między pierwiastkami „przyziemnie” zachowawczej macierzyńskości i aktywizującego egzystencjalnie ojcostwa, związanymi naturalnie z kobiecością i męskością, archetypowo rozpisanymi między ziemię i „żywioły nieba”, z czego wynika ich wzajemna, sprzeczna komplementarność. Oglądane w tak dwubiegunowym układzie obrazy rzeczywistości odsłaniają jej kolejne, istotne mechanizmy: zawsze interpretacyjna orientacja na relacje między jej obiektami bliższa jest prawdy o niej w tekstach wyrażanej i wyrażonej, bowiem świat się dzieje – ustać się może tylko w pochwyceniach subiektywnych, uzasadnionych psychologicznie bądź ideologicznie, o czym pamiętali już starożytni nie tylko tragicy, wiążący ocenę umiejętności artysty z jego mimetycznymi umiejętnościami. Zasada „dziania się” uzasadnia odczytywanie wszelkich komunikatów oparte na uzupełnianiu, czyli uruchamianiu faktów egzystencjalnych kontekstowych do tych, na które ich autorzy zdają się przede wszystkim kierować uwagę odbiorcy. Relacyjna identyfikacja macierzyństwa

i ojcostwa w ich układzie wertykalnym prowadzi zatem do następnych odczytań także przywoływanych tutaj projekcji ludzkiego doświadczenia w odniesieniu do toposu rodzicielskiego.

Pionowe i opozycyjne ułożenie pierwiastków macierzyńskiego i ojcowskiego skutkuje dużą przydatnością w opisie życiowych postaw człowieka dwóch prostych określeń o przysłówkowej wartości gramatycznej: „za wysoko” i „za nisko”: dla Gai i Rei ojcowie ich potomstwa za wysoko sytuowali się wobec własnych synów, na co głównie jako matki nie mogły przystać; Maryja w *Lamencie świętokrzyskim* komentuje swoją opiekuńczą niemoc marząc: *Synku, bych cię nisko miała*; Jakubowi według Rebeki groziło utkwienie w przestrzeni życia położonej za nisko względem jej macierzyńskich pragnień; Tetyda pragnęła dla Achillesa długiego, bezpiecznego życia, które jej rycerskiemu, „męskiemu”, a więc również wiernemu zasadom „ojcowskim”, synowi wydawało się za niskie, bo pozbawione wysoko usytuowanej w jego systemie wartości bohaterskiej sławy itd. Lęk przed niebezpieczeństwami dążenia do za wysoko położonych celów życiowych i dyskomfortem praktycznego kompromisu w jego zakresie jest nieustannie i różnie wyrażany w tekstach kulturowych. Jego dramat sugestywnie wyrażają metaforyczne konfrontacje „przyziemności” i marzycielstwa wpisane w tak znaczące figury literacko pochwycionej wyobraźni zbiorowej, jak np. Don Kichot i Sanczo Pansa, Szekspirowscy Hamlet i Fortynbras, Mickiewiczowski Konrad i Senator czy Lord Jim Conrada.

Wszystkie te postaci można skutecznie interpretować w granicach treści skupianych w wertykalnie postrzeganym modelu relacji między postawami rodzicielskimi. Uświadamia to chociażby krótka wędrówka kilkoma literackimi śladami przywołanych bohaterów Cervantesa. Tragicznie „śmieszny” w swym szalonym marzycielstwie Rycerz Smętnego Oblicza w *O dwu nogach Pana Cogito* Herberta symbolizuje stereotypowo przypisywany mężczyźnie niepokój ducha jako nieparzyście parzysta, bo wchodząca w skład pary, lecz istotnie różniąca się długością i fizyczną sprawnością od drugiej nogi, kończyna. Reprezentatywna dla żeńskości, wią-

zanej z ziemią i także żywotną fizycznością, noga, którą przyrównać można do *Sancho Pansy* (Herbert, 2008, s. 368), za krótka wobec za długiej „towarzyszki podróży”, wraz z nią decyduje o chwiejności istnieniowej wędrówki człowieka, przebiegającej między ostatecznie jej matczyną i ojcowską formułą, na niemożliwej granicy / między materią ożywioną / a wymyśloną [...] na jednej nodze / [...] / na tym co się odrywa od rzeczywistości / ale nie ma dość serca / dość siły / nie obraca się w obraz (Herbert, 2008, s. 238), o czym mówią też właściwości utożsamianej we wcześniej przywołanym utworze z donkiszoterią kończyny: *chuda / z dwiema bliźniami / jedną wzdłuż ścięgna Achillesa / drugą owalną / bladą różową / sromotną pamiątką ucieczki* (Herbert, 2008, s. 367) – sugestie kontuzji skoczka i pistoletowej próby samobójczej są tutaj obrazowymi znakami kulturowo stereotypowej refleksji egzystencjalnej, artykułowanej w gramatycznym trybie męskoosobowym, oraz odsyłają do tłumaczonej także archetypowo męskości – płci ojca.

Chociaż w swoim „dwunożnym” istnieniu człowiek zdaje się nieustannie, wbrew swojej złożonej naturze, a zgodnie z odwiecznym pragnieniem prostego porządku świata, orientować na życie, jak powiedziałby Herbert, *na jednej nodze*, reguła co najmniej dwoistej sprzeczności decyduje o tragicznie przez niego odczuwanej spójnej niespójności jego egzystencjalnego doświadczenia, co w metaforze losów bohaterów Cervantesowskich i toposu rodzicielskiego usiłuje uświadomić Grochowiak, tak puentując pozornie wspólne i równie złudnie rozbieżne życiowe przygody rycerza i jego giermka: *i ten, co domy – i ten, co cię wiezie, / I ta, co idąc, nie idzie, a tańczy – / I nawet w sklepie owiną ci śledzie / W moje liryki – wnuka *Sancho Pansy** (Grochowiak, 1983, s. 171). Próbą swoistego godzenia materialności i duchowości w całości związanej z praktyką rodzicielskości może wydać się również *Modlitwa do Bogarodzicy* Baczyńskiego. Hymnicznie traktowana w niej Maryja staje się figurą rodzicielskiego, źródłowego potencjału ducha, co prowokuje do rozumienia materialno-duchowego rozdarcia macierzyństwa jako koniecznego warunku

humanistycznego spełnienia, znaku jego poruszającego heroizmu, związanego z miłością do drugiego człowieka, otaczanego opieką także jak dziecko: *w której ziemia jak niebo się stała, [...] Któraś serce jak morze rozdarła / w synu ziemi i synu nieba* (Baczyński, 1973, s. 146).

Wrażeniu ostatecznej spójności tego, co matczyne i ojcowskie, żeńskie i męskie, ziemskie i duchowe, dobre i złe w szczególny sposób służy *Do matki Polki* Mickiewicza. W dykcji patriotycznej egzaltacji podmiot liryczny namawia tutaj tytułową adresatkę do niematematycznego przygotowania dziecka do męczeństwa w politycznej niewoli, metodami, przed którymi wzdragałby się nawet najbardziej surowy i konsekwentny w uodparnianiu dziecka na świat ojciec: *Wcześniej mu ręce okręcaj łańcuchem, / Do taczkowego każ zaprzęgać woza, / By przed katowskim nie zbladnął obuchem / Ani się spłonił na widok powroza* (Mickiewicz, 1982, s. 281). Udrastyczniając obrazowo wizję rzeczywistości, także za pomocą formy kategorycznego żądania rodzicielskiego okrucieństwa, poeta podkreśla trud i konieczność patriotycznej ofiary, wyraża bunt przeciwko niewłaściwemu porządkowi świata, wskazuje na jego tragiczny dyktat w przestrzeni indywidualnego, tak ważnego dla romantyków, losu, skutkujący przejmującą donkiszoterią bezkompromisowego dążenia człowieka do niepochwytanych ideałów, u której źródeł leży wierność *niepewnej jasności*, chociaż kocha *plaski horyzont / linię prostą / przyciąganie ziemi* (Herbert, 2008, s. 462).

Dziedzictwo „srebrnego pulsu”

Za fundamentalny kulturowo komentarz do ludzkiej szamotaniny między niebem a ziemią zarysowany na rodzicielskim toposie uchodzić może mit o Dedalu i Ikarze, jeżeli w założeniach jego odczytywania umieścimy hipotezę, iż pokazuje dwie odsłony natury ludzkiej, i ojcu poświęcimy równie dużo uwagi interpretacyjnej jak synowi: wtedy historia ta okaże się wyraźniej złożoną opowieścią o skomplikowanej przygodzie życia człowieka.

Mieszkający na Krecie Ateńczyk Dedal, budowniczy znaczących filozoficznie labiryntu i skrzydeł, *był mistrzem we wszystkich sztukach [...], o którym mówiono, że umie w drzewo lub kamień tchnąć duszę żywą, tak iż ma się wrażenie, jakby postacie jego ruszały się, chodziły, patrzyły* (Parandowski, 1987, s. 157), ilustruje sytuację zaawansowanego egzystencjalnego wtajemniczenia: zaznał obcości świata i poznał ważne reguły życia, skoro potrafił je w swoich dziełach odwzorować w sposób dalece skuteczny, co jednak nie dało mu oswajającej je władzy – ograniczała ją wola Minosa. Jego skrzydlata ucieczka z Krety do ojczyzny wyraża m.in. pragnienie wolności wyboru, bliskiej, własnej rzeczywistości, skłonność do powrotu do źródeł, macierzystej przestrzeni, początku także życiowej podróży.

Dla Ikara był w niej po ojcowsku pokazującym drogę przewodnikiem, zdającym się jednocześnie ograniczać trudną odwagę marzycielstwa i, przeciwnie, wzmacniać ją, poprzez sugerowanie jej naturalności i bezpieczeństwa za pomocą rozsądnej instrukcji niebezpiecznego, nienaturalnego fizycznie dla człowieka lotu na ptasich skrzydłach. Dedalowy lęk upragnionej wysokości ducha ogniskuje refleksję egzystencjalną w wielu tekstach kulturowych różnych epok. Ekspozuje go wyraziście dramatycznie np. Goethe w *Królu olch*, gdzie przerażony tajemnicą wysnutego z wyobraźni świata ojciec usiłuje bezskutecznie wykluczyć jego istnienie, przekładając fantastyczne wyobrażenia syna na oczywiste fakty przyrodnicze. Niektóre przyczyny owego lęku zdaje się precyzować Bursa w *Zgaśnij księżycu: Z wież wysokich przez liście szpalerów / Na dorosłych zstępuje księżyc / Synek ma trzy lata dopiero / Jemu jeszcze nie wolno tęsknić* (Bursa, 1983, s. 168).

W Herbertowskiej reinterpretacji mitologicznej fabuły postawy Dedala i Ikara zyskują kolejne właściwości istotne filozoficznie. W poetycko zainscenizowanej przez poetę rozmowie ojciec stara się tłumaczyć synowi zawile relacje między przestrzeniami ludzkiego doświadczenia: *pamiętaj że idziesz a nie latasz / skrzydła są tylko ozdobą a ty stąpasz po łące / ten podmuch ciepły to parna ziemia lata / a tamten zimny to strumień / niebo jest pełne liści*

i małych zwierząt [...] Wszechświat jest tylko światłem / a ziemia jest misą pełną cieni patrz tutaj grają kolory / pył się unosi znad morza dymy idą ku niebu / z najszlachetniejszych atomów układa się teraz tęcza (Herbert, 2008, s. 68). Koncept tego objaśnienia opiera się na niejednoznacznym stosunku mówiącego zarówno do ziemskiej materialności, jak i usytuowanej ponad nią dziedziny ducha, który podkreślają określenia oparte na sprzecznościach znaczeń, jednocześnie afirmujące i degradujące, np. *Wszechświat jest tylko światłem czy ziemia jest misą cieni [...] tutaj grają kolory*. Konsekwentnie, respektując wyłożoną m.in. w przywoływanym już tekście *O dwu nogach Pana Cogito*, ideę „dwunożności” człowieka, Herbert komentuje jego naturalną skłonność do swoistego poziomowania życiowego lotu, wskutek którego, za cenę decydujących o wysokiej jakości istnienia wzlotów i upadków, ma nadzieję osiągnąć m.in. względne bezpieczeństwo w swoim „tu i teraz”.

Swoim Ikarem wskazuje natomiast poeta treści przekorne wobec ojcowskiego wykładu, chociaż wynikające nie z młodzieńczego, lecz zaawansowanego ludzkiego doświadczenia, kojarzonego z – nacechowanymi także rezygnacją – akceptacją życiowego, ziemskiego cierpienia i pragnieniem powrotu do macierzystego portu w życiowej żegludze: *Ramiona bolą ojciec od tego bicia w próżnię / nogi drętwieją i tęsknią do kołców i ostrych kamieni / nie mogę patrzeć w słońce tak jak ty patrzysz się ojciec / ja zatopiony cały w ciemnych promieniach ziemi* (Herbert, 2008, s. 68). Zatem nie unikania niebezpieczeństwa marzeń uczy swego syna Dedal, lecz umiejętności wykorzystywania danych człowiekowi możliwości kojarzenia w praktyce istnienia spójnie przeciwstawnych sfer egzystencjalnego doświadczenia, bo *Istota rzeczy jest w tym aby nasze serca / które toczy ciężka krew / napelniły się powietrzem, czego właśnie Ikar nie chciał przyjąć* (Herbert, 2008, s. 69). Umieszczając tę prawdę w usytuowanym narracyjnie ponad dialogiem mitologicznych bohaterów, zamykającym tekst komentarzu, nadał pisarz swojemu utworowi cechy nawiązującej do struktury tragedii antycznej powiastki filozoficznej, co służy

interpretacyjnej aktualizacji właściwości relacji między rodzicem i dzieckiem na poziomie działania dotyczącego drugiego człowieka w ogóle.

Już sfrageologizowane określenie „upadek Ikara” okazuje się więc metaforą odprowadzającą od uogólnień filozoficznych wpisanych w dziedzinę pokazującego go mitu, jeżeli rozłożymy go na fabularne „czynniki pierwsze”, zautonomizowane jako kolejne elementy świata przedstawionego, rozpatrywane w oglądzie ujednoliciającym niesione przez nie treści. Tymczasem mit ten, jak każda zresztą opowieść, jest w końcu obrazem archetypicznym, uruchamianym za pomocą zastosowanych w nim toposów (Rymkiewicz, 2010). Klęski i jednocześnie zwycięstwa, obok innych parzyście sprzecznych i koniecznych doświadczeń egzystencjalnych, stają się ludzkim udziałem obu jego bohaterów.

Na poziomie toposu rodzicielskiego obaj np. tragicznie, czyli znaczeniowo kontrowersyjnie, powracają do macierzystych przestrzeni: Ikar w *objęcia Wielkiej Matki* (Herbert, 2008, s. 460), z perspektywy metaforyki sytuującej morze w przestrzeni znaczeń odsyłających do archetypu początku, Dedal do ojczyzny, czyli krainy przede wszystkim indywidualnie odczuwanego dzieciństwa, której obraz także jest często uruchamiany toposem morza, jak dzieje się np. u Gałczyńskiego: *Bylem wtedy mały jak muszelka, / a czarna suknia matki szumiała jak Morze Czarne* (Gałczyński, 1950), czy jeszcze inaczej u Herberta: *Jego [ojca – B. G.] twarz groźna w chmurze nad wodami dzieciństwa* (Herbert, 2008, s. 369).

Przypisywana Dedalowi skłonność do wspominanego wyżej poziomowania życiowej wędrówki znajduje również uzasadnienie w świadomości zagmatwanej złożoności ludzkiego losu, na którą wskazują różne obrazowe konkretyzacje labiryntu. Jedną z naturalnych postaci tej struktury jest las, istotny w metaforyce toposu ojcowskiego ze względu na jego głębokie związki z mitem inicjacyjnym, o czym przypomina np. zwracający się do ojca podmiot liryczny Czaykowskiego (2007, s. 85): *Pamiętam cię z różnych lasów. / W ostatnim byłeś koniuszym. Nie mogłem / z tobą pilno-*

wać koni w lesie, / w którym słuch ginął. / [...] mówiono, że te lasy się nie kończą. [...] / Byłeś zawsze wysoki, do końca / widziałeś daleko w lesie. Również Herbert pisze o ojcowskiej władzy nad lasem: *karczował bowiem lasy i prostował ścieżki / wysoko niósł latarnię gdy weszliśmy w las* (Herbert, 2008, s. 369), jednak wizji jej dziecięcej idealizacji przeciwstawia obraz ojca wynikający z doświadczenia życiowego, na którego ścieżkach okazuje się on także po prostu człowiekiem – istotą również słabą: *urodził się raz drugi drobny bardzo kruchy / o skórze przezroczystej chrząstkach bardzo nikłych / pomniejszał swoje ciało abym mógł je przyjąć* (Herbert, 2008, s. 369).

Oparta na biblijnej stylizacji projekcja relacji między synem a ojcem skutkuje tutaj, związanym z kompromitacją mocy ojca, tkliwym jego uczłowieniem, co ostatecznie jest wyrazem humanistycznej skłonności do bliskości z drugim człowiekiem we wspólnym ludzkim losie. Owo uczłowienie, czyli też zniesienie komunikacyjnej bariery ojcostwa, także w jego sensach metaforycznych, jest również istotne dla egzystencjalnych treści przywoływanego tekstu Bursy – w jego końcowym fragmencie czytamy: *Jeszcze będą burzliwe noce / Srebrne miasta dużo gorczy / Wstań mamusiu zasłoń okno kocem / Zgaśnij zgaśnij księżycu* (Bursa, 1983, s. 168). Oprócz akcentów niepokoju egzystencjalnego, lęku istnienia, które nie koi ludzkiej tęsknoty za ideałem, w przestrzeń uniwersalnej refleksji nad kondycją człowieka wprowadza tekst niejednoznaczna z perspektywy toposu rodzicielskiego relacja między dzieckiem a troszczącym się o nie podmiotem lirycznym, bo dziecko jest pokazywane w narracji trzecioosobowej, a cytowana prośba mówiącego, wskutek zastosowania udzielniającego go formy „mamusia”, może być interpretowana jako przykład mowy pozornie zależnej, utożsamiającej w różnym stopniu opisującego z opisywanym.

Utwór Bursy uruchamia też prowokującą negatywne odczucia egzystencjalne metaforę księżycowego, srebrnego światła, w którego wtórnym blasku rozgrywa się fascynująca człowieka tajemnica rzeczywistości tego, co *widziane / z wszystkich stron*

/ to znaczy zaledwie przeczute, bo najpiękniejszy jest przedmiot / którego nie ma (Herbert, 2008, s. 281). Przyczajony w nim za oknem zdradziecko (Bursa, 1983, s. 168) księżyc, jak i np. za sprawą księżycowego i gwiazdnego światła srebrne królowny z Króla olch Goethego (2013, s. 36) czy koń, który u Czajkowskiego (s. 21) cwałuje ku księżycowi przez trawy, odsłaniają stary srebrny puls ludzkiego życia, który pozostaje człowiekowi jak pamiątka po ojcu (Herbert, 2008, s. 278), a który poprzez metaforykę toposu ojca odsyła do głęboko filozoficznej refleksji, m.in. nad niezmiennością ludzkiej natury.

Bibliografia

- Baczyński K. K. (1973), *Utwory wybrane*, Kraków: WL.
- Bursa (1983), *Zgaśnij księżycu*, w: Chrzastowska B., Wiegandtowa E., Wysłouch S., *Literatura współczesna. Podręcznik dla klas maturalnych*, Poznań: Nakom.
- Czajkowski B. (2007), *Jakieś ogromne szczęście. Wiersze wybrane z lat 1956–2006*, Toronto: Wydawnictwo Znak.
- Gałczyński K. I., *Rozmowa z matką*, http://www.kigalczynski.pl/wiersze/spozmatka.html?p=_wi (dostęp: 5.11.2016).
- Goethe J. W. (1972), *Faust*, Warszawa: PIW.
- Grochowiak S. (1983), *Don Kichot*, w: Chrzastowska B., Wiegandtowa E., Wysłouch S., *Literatura współczesna. Podręcznik dla klas maturalnych*, Poznań: Nakom.
- Gronek B. (2005/2006), *W poetyce kresu, czyli o zachodzie słońca w Soplicowie i Milanówku*, „Język Polski w Liceum” nr 2.
- Gronek B. (2005), *Zachód słońca według Miłosza*, „Polonistyka” nr 1.
- Herbert Z. (2008), *Wiersze zebrane*, Kraków: Wydawnictwo a5.
- Kochanowski J. (1972), *Dzieła polskie*, Warszawa: PIW.
- Kopaliński W. (2003), *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa: Oficyna Wydawnicza RYTM.
- Mickiewicz A. (1982), *Dzieła poetyckie*, Warszawa: Czytelnik.
- Miłosz C. (2002a), *Orfeusz i Eurydyka*, „Tygodnik Powszechny” nr 40.
- Miłosz C. (2002b), *Druga przestrzeń*, Kraków: Znak.
- Parandowski J. (1987), *Mitologia*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu* (1980), Poznań: Pallottinum.
- Posłuchajcie, bracia miła...*, w: Bobiński W., Janus-Sitarz A., Pabisek M. (2012), *Lustra świata. Podręcznik do języka polskiego dla liceum i technikum*, cz. 1, Warszawa: WSIP.
- Prus B. (1991), *Lalka*, Wrocław: Ossolineum.
- Rymkiewicz J. M. (2010), *Myśli różne o ogrodach*, Warszawa: Sic!
- Szymczak M. (red.) (1982), *Słownik języka polskiego*, Warszawa: PWN.
- Żeromski S., *Szyfowe prace*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/szyfowe-prace/> (dostęp: 5.11.2016).