

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia de Cultura VIII (2016)

ISSN 2083-7275

Ewa Serafin

Uniwersytet Wrocławski

Kategoria Innego/Innej w edukacji literackiej – na przykładzie interpretacji fragmentów *Zwady* Stanisława Vincenza

W cyklu *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza, obok wielu poruszanych w nim tematów, obecna jest problematyka dotycząca postaw wobec Innego/Innej. W artykule chciałabym zaproponować interpretację wybranych fragmentów drugiego tomu cyklu, *Zwady*, w perspektywie zagadnień inności i wykluczenia społecznego. U podstaw projektu leży moje przekonanie, że literatura piękna zdolna jest kształtować kompetencje odbiorców w zakresie relacji interpersonalnych i interkulturowych. Lektury polonistyczne (zarówno te z przyjętego kanonu, jak i niewchodzące w jego zakres) mogą być na każdym etapie edukacji pomocne w wyrabianiu wrażliwości na różnego rodzaju inność oraz na wszelkie przejawy jej dyskryminacji. Twórczość Stanisława Vincenza cenię między innymi za wyrażaną w niej postawę dialogowej otwartości na inne kultury oraz akceptacji dla odmiennych poglądów. Obok nieprzeciętnej erudycji oraz daru słowa, nie do przecenienia jest też pedagogiczna pasja Vincenza.

Interpretacja powstała z myślą o studentkach i studentach polonistyki, ale można rozważyć możliwość wykorzystania jej na poziomie edukacji ponadgimnazjalnej. Pod względem formy stanowi zarys konspektu, wymagający opracowania (lub wyboru jego części) na potrzeby jednej lub kilku jednostek zajęciowych/lekcyjnych. Wobec różnorodnych sposobów definiowania kategorii „inności” i „obcości”, dla potrzeb niniejszego szkicu przyjęłam ogólną kategorię Inny/Inna w odniesieniu do omawianych w artykule postaci. Dotyczy ona: płci, postawy wobec zwierząt oraz niepełnosprawności. Interpretacja zawiera kilka elementów:

1. Krótką prezentację trzech postaci interpretowanych jako Inne. Są to: Mariczka Szestunówna (inność ze względu na płeć i przekroczenie normy społecznej), Kuźma Gotycz (inność ze względu na niepełnosprawność), Iwanysko Cwyrniuk (inność ze względu na odmienną od przyjętej we wspólnocie postawę wobec zwierząt). Warto dodać, że nie są to wszystkie postaci, jakie można uwzględnić w analizie.
2. Omówienie postaw bohaterów (negatywnych i pozytywnych) wobec Innych.
3. Próbę zdiagnozowania kulturowo-psychologicznych źródeł postaw wobec inności zidentyfikowanych w utworze.

W końcowej części szkicu zamieściłam kilka uwag dotyczących procesu dydaktycznego.

Wprowadzenie – kontekst sytuacyjny interpretowanych fragmentów *Zwady*

Akcja wybranych fragmentów utworu (Vincenz 1981: 222–396) rozgrywa się w drugiej połowie XIX w. na Huculszczczyźnie, przed i w czasie ludowego powitania wiosny, tydzień przed majowym świętem Jurija, w butynie (miejscu wyrębu drzew w lesie przy potoku Riabyniec). Mężczyźni pracujący przy wyrębie to w znacznej mierze reprezentanci kultury huculskiej (patriarchalnej) (Madyda 2003: 82–83). Do nich należy przestrzeń publiczna związana z pracą zarobkową. Całą zimę pracowali, walcząc z lasem i mrozem. Towarzyszył im lęk przed katastrofą – karą za ścinanie drzew. Zobowiązani byli do dyscypliny wewnętrznej (obejmującej m.in. zakaz myślenia o kobietach, które według wierzeń pasterskich mogłoby przywołać zagrażające im demony kobiece). Na czas święta patriarchalny świat odwraca się „na opak”, kobiety przejmują w nim „rządy”: przygotowują posiłki, karmią mężczyzn, tańczą z nimi, śpiewają i są przez nich słuchane. Wśród kobiet przybyłych na chram jest słynna „piękność”, Mariczka Szestunówna. Mężczyźni zachowują wobec niej dystans, nie proszą jej do tańca, niewiele z nią rozmawiają. Natomiast we własnym gronie żywiłowo rozprawiają na jej temat. W ich dialogach i kłótniach pojawiają się też postaci myśliwego Iwanyska i rębacza Kuźmy Gotycza.

I. Inna w kulturze patriarchalnej

Mariczka Szestunówna – poza normą społeczną

Mariczka jest córką Fedia Szestuna, huculskiego gazdy ze wsi Krzyworównia, niezamężną dziewczyną, ma około szesnastu lat. Kiedy podczas jednego ze świąt odkryto jej nieprzeciętną urodę, stała się „sławna” na całą okolicę. Jest drobnej budowy, ma złote warkocze, szafirowe oczy i dziecięcy wyraz twarzy. Wśród licznych opisów ciała i stroju kobiety znajdziemy taki fragment:

małe, lekko spuchnięte usta, jakby wyzywające do jedyne go śmiertelnego pocałunku [...] szczebiotały szeptem jak usta dziecka. Lecz kiedy szczebiotała, oczy jej mierzyły nieruchomo, prawie mroziły. Za to gołe kolana widoczne spod wyzłacanej nadmiernie zapaski, uginając się lekko jak w tańcu, wabiły. Odpychając a kusząc, umyślnie czy mimo woli, zamykała oczy, a gdy przechodziła powoli, tańczył każdy krok drobnych stóp, ujętych w miękkie, dziecinne postępy ze złotymi sprzączkami (Vincenz 1981:297).

Dziewczyna jest grzeczna, uprzejma, małomówna, nie okazuje emocji i zaangażowania w rozmowach: „Na pytania odpowiadała cicho, słodko, nawet nieśmiało jak zawstydzone dziecko” (Vincenz 1981: 323). Podczas święta dziewczyna prawie cały czas siedzi sama, jest zamyślona, nie tańczy (do tańca porywa ją tylko raz Kuźma Gotycz), niechętnie rozmawia z młodymi mężczyznami, sama natomiast podejmuje konwersację ze starcem Pańciem.

Niezwykła uroda Mariczki wytworzyła dystans między nią a wspólnotą, jednak istotniejszym powodem jej wykluczenia było posądzenie o romans z paniczem Tytusem, bratem dziedziczki z Krzyworówni. Odwiedziny panicza w domu dziewczyny stały się źródłem plotek, podejrzeń i złośliwości. Choć narrator przekonuje, że poza tym że przyjmowała od niego wspaniałe prezenty, nie wydarzyło się nic więcej. Publiczne hołdy panicza

rozwiązały języki, zamazały jej sławę. [...] Gdy wychodziła na Wielkanoc z cerkwi, na oczach ludzi zamiatał przed nią ziemię kapeluszem i zawołał głośno: „Królewna gór idzie!! Zorza! Sława zorzy, kłaniam się zorzy”. [...] A ludzie, którzy to widzieli i słyszeli [...] w popłochu i uciekali, a nieco dalej zegnali się znakiem krzyża i spluwali. Tak sława stała się hańbą (Vincenz 1981: 329).

Innym razem Tytus wykrzyknął: „Marijka to ikona święta, istne podobieństwo Najświętszej Maryi Panny” (Vincenz 1981: 330). Po tej gorszącej dla jego rodziny wypowiedzi Tytus przestał przyjeżdżać, a we wsi zaczęto plotkować i szydzić z dziewczyny.

Historia z paniczem usytuowała Mariczkę poza porządkiem ustalonym przez wspólnotę, odbierając jej jednoznaczny status „panny na wydaniu” „Mawiano [...] o niej, że ani dziewczyna ani młodycia ani zwenyenia” [ani młoda mężatka ani niezamężna matka – E. S.] (Vincenz 1981: 297).

Kobiety w kulturze ludowej wpisane były w ściśle określone role społeczne: dziewczyny, młodej mężatki, starszej gospodyni i starej kobiety. Publiczne przekroczenie ustalonych norm, wyjście poza wzorzec skutkowało społecznym ostracyzmem. Warto jednak wspomnieć, że rozwiązłość kobiet huculskich i powszechność zdrad małżeńskich – mniej lub bardziej ukrywanych, rzadko spotykała się z surowym osądem publicznym, o czym można przeczytać w Vincenzowskim cyklu (Madyda 2003: 73–76). W przypadku Mariczki to że Tytus pochodził spoza społeczności wiejskiej, w sposób szczególnie naruszało porządek obyczajowo-społeczny.

Estetyzacja i sakralizacja kobiecego ciała jako uprzedmiotowienie

Postawę Tytusa wobec kobiety można interpretować jako sakralizującą. Wśród innych przykładów takiej postawy znajduje się wypowiedź Pańcia, skierowana do Mariczki: „wy na całe góry zorza jasna, obraz prawdziwy” (Vincenz 1981: 338). Z kolei jeden z rębaczy, Giżycki, na widok idącej dziewczyny „zadumał się, pół mówił, pół nucił kolędę” – tu narrator przytacza zwrotkę parafrazy cerkiewnej pieśni (Vincenz 1981: 298). Liczne deskrypcje bohaterki, poczynione okiem narratora *Zwady*, mają również charakter estetyzująco-sakralizujący (Gutowski 1997: 130–140): opisujący patrzy na nią jak na dzieło sztuki: ikonę, rzeźbę lub też widzi w niej doskonałe dzieło architekta:

Na najpiękniejszej, wysmukłej szyi wzniosła się misterna budowla w odmierzonych rytmach, w akordach łuków i łagodnych sklepień. Żywe dzieło matematyka, zespół kryształów, który pozwolił sobie na taką swobodę, by rozgrzać się i żyć (Vincenz 1981: 332).

Kobieta widziana w *Zwadzie* oczami mężczyzn (bohaterów i narratora) istnieje w znacznym stopniu poprzez ciało. Jest ono *ogłądane* i idealizowane przez porównanie do dzieła sztuki cerkiewnej. Patrząc na tę kwestię z perspektywy krytyki feministycznej i genderowej, można przyjąć, że kobiece ciało w kulturze patriarcalnej „nie ma autonomicznej, podmiotowej wartości, jest bytem uprzedmiotowionym i – oglądanym, a uroda stanowi o wartości kobiety” (Lasoń-Kochańska 2012: 162).

Sakralizacja kobiety, jaką obserwujemy w utworze, jest w istocie instrumentalizowaniem jej cielesności i jej zawłaszczaniem jako „faktu kulturowego” (Kwiatkowski 2007: 352). Bohaterka *Zwady*, „ucieleśniona” przez mężczyzn (Mizielińska 2004: 43), pozbawiona prawie całkowicie własnego głosu i działania, pozostaje w stosunku do nich – Inną. Warto też zauważyć, że wykorzystana przez Vincenza technika deskrypcji kobiecego ciała nawiązuje do wielowiekowej tradycji literackiej, polegającej na wyliczaniu kilku wybranych jego elementów, co czyni jego portret fragmentarycznym (Witosz 2001: 29–30, 39–40, 77–78, 108, 110).

Sakralizacja kobiecej osobowości

Stylizacja bohaterki na „ikonę Matki Bożej” nie dotyczy w utworze wyłącznie jej urody. Poza „ikonicznym” pięknem ciała uwydatnione zostały takie cechy dziewczyny, jak aseksualność (wyrażająca się np. w braku chęci do tańca podczas święta (Helbig-Mischewski 2000: 5), cichość (prawie zupełne milczenie), uprzejmość, bierność, a także empatia i miłosierdzie (okazane staremu Pańciowi). Występując w obronie godności (i duszy) bluźniącego z rozpaczy starca, „słaba” i cicha kobieta staje się ucieleśnieniem idei Chrystusowego miłosierdzia, chrześcijańskiego (i rachmańskiego) współodczuwania.

Obraz Mariczki odpowiada XIX-wiecznemu ideałowi kobiety–anioła: dobrej, czystej, przyporządkowanej przez mężczyzn wyłącznie wartościom rodzinnym i religijnym (Lasoń-Kochańska 2012: 74–75). Kobieta miała też uosabiać duchową przewodniczkę – Beatrycę, taką chciał widzieć Mariczkę panicz Tytus.

Demonizacja kobiecego biologizmu i męskiego pożądania

Proces demonizacji kobiety w utworze najlepiej oddają liczne rozmowy mężczyzn w czasie święta. Tematy rozmów dotyczą np. podejrzeń o „zaczarowanie” przez Mariczkę trzech mężczyzn: Kuźmy Niauczuka (rozchorował się po tańcu z dziewczyną), Pańcia (zaczął bluźnić) i gazdy Foki Szumeja (dziwnie wyglądał po spotkaniu z nią). Niektórzy zastanawiają się, jak „odwrócić” jej czary (trzeba wiedzieć, czym zostały zadane). Jeden z bohaterów, Mandat, udaje się nawet w tym celu na „przespiegi koło Marijki” (Vincenz 1981: 324), ale nie stwierdza niczego podejrzanego. Stary Hucuł Koczerhan tłumaczy młodym rębaczom, tropiącym w kobiecie moc „czorta”, że nie czary są powodem ich obaw: „to nie czort, to wiosna” (Vincenz 1981: 348). Bohaterowie snują też domysły, czy Mariczka nie jest dzieckiem „czorta” (na Huculszczyźnie wierzą, że niektóre dzieci zostały zamienione przez diabolicę) (Vincenz 1981: 368–369). Natomiast Pańcio, wbrew Hucułom, przypuszcza, że dziewczyna pochodzi z zupełnie innej „podmiany” – od Rachmanów (według wierzeń Hucułów, była to wspólnota pobożnych mnichów i ascetów o łagodnym usposobieniu, mieszkająca na Wschodzie, utożsamiano ich z indyjskimi braminami – E. S.) (Vincenz 1981: 369). Pozostaje jeszcze najważniejsze pytanie: czy Mariczka jest wiedźmą? Opinie rozmówców oscylują między potępieniem, a obroną kobiety. Stary Hordejczuk mówi o rębaczach: „Całą zimę strzegli się leśnych dziewczek, własnego cienia się bali, a tu przyszła taka, nie leśna tylko wsiowa i co tu mówić kochanka pańska i już!” (Vincenz 1981: 377–378). Sołomijczuk, jego sąsiad dopowiada: „Dawniej tego nie było, z wiedźmami robili porządek” (Vincenz 1981: 378).

Hordejczuk słyszał, że w okolicznych miastach odbywały się procesy i egzekucje czarownic:

w mądrym świecie z pierwowieku piekli wiedźmy żelazem raz koło razu tak dokładnie, że przyznawały się i pokazywały dokładnie, gdzie spały z czortem i jak się z nim żyły. Ale potem bezbożność powiała i zaprzestali tego. Trudno. A u nas co? Chyba tylko na wodzie którąś czasem gdzieś troszkę pławili, a kiedy zaczęła tonąć, zaraz wyłowili i przepraszali. [Potem dodaje:] Niech sobie [Mariczka – E. S.] czaruje paniczów, Ormian, Żydów, i tak im nic nie zaszkodzi, ale od naszych wara, gadzina! (Vincenz 1981: 378–379)

Dmytro Kaliczyna broni Marijki:

Mówicie wiedźma, a to by się przecież już dawniej było pokazało, ale dotąd nikt nie słyszał. U nas była inna, prawdziwa (Vincenz 1981: 379).

Natomiast zabobonny Pechkało ma swoje antidotum na zagrożenie „kobiecy czarami”:

Cóż wam przychodzi do głowy uganiać się za wiedźmami [...]? Świadomy człowiek sam sobie daje radę. Kto na niego czorta puści, to on zaraz odrzuci obertyn [odeśle zły czar – E. S.]. [...] Pechkało spojrział ku swoim garnuszkom [z zaklętą wodą źródlaną, służącą do ochrony przed czarami – E. S.] (Vincenz 1981: 379).

Na status kobiety w kulturze wiejskiej znaczny wpływ miały tradycyjne wierzenia. W ludowej „filozofii człowieka” ważnym kryterium podziału wszystkich istot była płeć (Zadrożyńska 2002: 35). Żeńskość (w opozycji do męskości) łączona była z ciemnością, lewą stroną, nieszczęściem, północą i – paradoksalnie – śmiercią (Stomma 2002: 221, 224). Tzw. nieczystość kobiety wynikała z mediacyjności jej krwi (podczas menstruacji, ciąży i porożu), co oznaczało jej kontakt z zaświatami (Stomma 2002: 223). Stąd kobieta traktowana była przez mężczyzn jako kwintesencja obcości (Zadrożyńska 2002: 35). Mężczyźni wypracowali szereg norm, zakazów, mających chronić ich przed destrukcyjną w ich wyobrażeniu mocą kobiet (Zadrożyńska 2002: 36), zwłaszcza wiedźm, mających kontakt z diabłem. Podczas pracy, np. w niebezpiecznych warunkach, obowiązywał zakaz zbliżania się do kobiet, uprawiania seksu (Zadrożyńska 1988: 45–47); już samo myślenie o kobietach mogło, jak wierzono, spowodować katastrofę. Zakaz związków z kobietami podczas pracy miał ich też chronić przed dzikimi zwierzętami. Upostaciowieniem lęków pasterzy były huculskie demony żeńskie, niauki i leśne, o których jest mowa w Vincenzowskim cyklu. Oprócz wspomnianych wierzeń, istotny wpływ na mentalność Huculów miały nauki Kościoła. W modelu kultury ludowo-chrześcijańskiej do głosu dochodzi interpretacja motywu biblijnego, według której kobieta jest źródłem grzechu i wszelkiego zła (Gilmore 2003: 84–112, 121–128). Rębacze ze *Zwady* są ofiarami niewiedzy i uprzedzeń, podsycanych wierzeniami. Swoje nieuświadomione (wyparte) pożądanie i lęk projektują na kobiety bądź kobiece istoty demoniczne, obwiniając je za emocjonalne cierpienia. Reakcje bohaterów pokazują, że system patriarchalny działa także na niekorzyść mężczyzn; narzucone im genderowe role uniemożliwiają autentyczne porozumienie z kobietą.

Podsumowanie – stereotyp kobiecości ambiwalentnej

Na przykładzie postaci Mariczki możemy prześledzić stereotyp kobiecości (Budrowska 2000: 9–11) ambiwalentnej: przypisuje się jej zarówno cechy kobiety „anioła” (o dziecięcej urodzie), jak i „wiedźmy”, działającej mocą swej seksualności (destrukcyjnych „czarów”) na mężczyzn. Kobieta jest z jednej strony uwznioślona (sakralizowana), z drugiej – deprecjonowana (demonizowana). Jest to tradycyjny obraz kobiety obecny w literaturze XIX i XX w. (Gutowski 1997: 17–20). Odzwierciedla on, charakterystyczne dla kultur androcentrycznych, rozbieżność obrazu kobiety na istotę aseksualną, nieświadomą (świętą), świadomą (czarownicę) oraz seksualną (nierządnicę) (Helbig – Mischewski 2000: 3), a zatem rozpad na duszę, ducha i ciało (Helbig-Mischewski 2000: 12). Męski wielogłos na temat kobiety w *Zwadzie* pokazuje taki właśnie „pokawałkowany” jej portret. Zresztą sam narrator ujawnia, jak trudne jest zadanie opowiedzenia o bohaterce. Pyta w imieniu swoim i bohaterów: „Kim jesteś, skąd jesteś, Mariczko?” (Vincenz 1981: 333).

II. Inni w kulturze ludowej

Iwanysko Cwyrniuk – empatyczny wobec zwierząt – Inny wśród ludzi

Myśliwy Iwanysko (żonaty), został przezwany Łęłykiem (nietoperzem) ze względu na bezgłówny sposób poruszania się (Vincenz 1981: 377). Rębacze czują się w jego towarzystwie „trochę niesamowicie” (Vincenz 1981: 377), oddychają z ulgą, kiedy odchodzi. Mówią o nim: „cichy strzelec, cichołaz, łęłyk cacany, wilkołak bystrecki. Przemienia się, znika nagle i znów się zjawia” (Vincenz 1981: 380). Domyślają się, że karmi wilki (Vincenz 1981: 227) (jest ostra zima), a co za tym idzie – podejrzewają go o wilkołactwo (Vincenz 1981: 381). Bohaterów niepokoi ponadto nieustanny (złośliwy, jak sądzono) uśmiech i śmiech (Vincenz 1981: 91, 384) myśliwego, który prawdopodobnie traktują jako objaw choroby psychicznej (Benedyktowicz 2000:181). Obawiają się, że mężczyzna sprowadzi na nich katastrofę (Pechkało): „jeśli który tu zginie od kłody czy od wody, to będzie pamiątka po tym cichołazie. Kto wie, co już nam nasypał” [jakich czarów nam nastał – E.S.] (Vincenz 1981: 382). Poczucie odmienności Iwanyska potęguje fakt, że opiekuje się on szalonym Kuźmą, jest zawsze w jego pobliżu.

Co mówią obrońcy Innego?

Witrołom próbuje dyscyplinować rozmówców: „hańba takiemu, kto plotką z wiatru piętnuje innych” (Vincenz 1981: 380). Łesio stanowczo zaprzecza, jakoby Iwanysko był molfarem czyli czarownikiem (Vincenz 1981: 383). Foka przekonuje, że myśliwy jest uważnym obserwatorem natury, nazywa go „człowiekiem bezcierniowym”, łagodnym (Vincenz 1981: 383) i na pewno nie zmienia się w wilkołaka, a jedynie chroni wilki, mając na względzie, że mogą to być ludzie zamienieni w zwierzęta (jest to argument z poziomu myślenia mitycznego). Śmiech Iwanyska także nie stanowi dla Foki powodu do obaw: „żadne prawo nikogo za śmiech nie sądzi” (Vincenz 1981: 385). Dowiadujemy się ponadto, że myśliwy z szacunkiem odnosi się do leśnych niaiek (Vincenz 1981: 387), przygrywa im na fłojerze (Vincenz 1981: 384) i „żadnej z nich nie dotknie” (Vincenz 1981: 388).

W kulturze huculskiej (pasterskiej) świat dzikich zwierząt jawi się jako groźny, nieprzewidywalny. Dzikie zwierzęta, podobnie jak zmarłych czy demony, zapraszano do chaty na wieczerę w Święty Wieczór, ale był to rytualny gest tymczasowego pojednania ze światem nie-ludzkim, który przez resztę roku musi pozostać poza ludzką ekumeną. Iwanysko przekracza granicę dwóch światów, traktując na równi ludzi i zwierzęta jako istoty mające prawo do życia. Jest to ważne zwłaszcza zimą, kiedy ludzie i zwierzęta walczą o przetrwanie. Postać Iwanyska stanowi czytelną figurę „ekologa”, scena, w której bohater idzie w towarzystwie wygłodzonych wilków (Vincenz 1981: 227), przywodzi na myśl patrona ekologów, św. Franciszka. W *Zwadcie*, podobnie jak w całym cyklu, znajdziemy przesłanie o rewerencji dla wszelkiej „żywociny” (Vincenz 1981: 225–228), poszanowania każdej, nawet groźnej dla człowieka istoty: „Wilk wilkiem, ale człowiek nie wilk, choć w lesie, [...] dla każdego jest miłosierdzie” (Vincenz 1981: 228). Nie wszyscy bohaterowie są gotowi, by tę idee przyjąć, wolą uznać myśliwego za odmieńca. Świadomość ekologiczna (Serafin 1998: 37–40) i *animal studies* (Maziuk 2014: 40–41), to konteksty, w świetle których można omawiać także kilka innych partii *Zwady*. W tym ujęciu Innymi są nie tylko niezrozumiani przez wspólnotę obrońcy natury, ale też zwierzęta i wszystkie istoty żyjące.

Kuźma Gotycz – demonizacja choroby psychicznej

Kuźma (zwany Wichrynką lub Niauczukiem) jest pasterzem i rębaczem. To mężczyzna o gwałtownych gestach i chorobliwie wyłupiastych, ciemnych oczach (Vincenz 1981: 92); nieodstępny towarzysz Iwanyska. Odkąd żona Kuźmy odeszła do kochanka, bohaterowie obserwują jego „dziwne” zachowanie: nieustannie przed czymś ucieka, utrzymuje, że goni go stado ptaków. Po szalonym tańcu z Mariczką – choruje. Bohaterowie przypuszczają, że utrzymuje kontakty z niaukami. Przywołują historię jego życia, zbudowaną z domysłów i plotek. Zdaniem jednego z rębaczy, do kontaktów z leśnymi demonkami skłania Kuźmę jego demoniczne pochodzenie, a ptaki, które go ścigają, to prawdopodobnie sowy–niauki:

Kuźma to syn drugiej żony Danyły, co się zowie Solimona, a któż ona? Ochrczona niauka, powiadają także, że wiedźma. Z niej Niauczuk, węsą sowi ród i dziobią (Vincenz 1981: 380).

Pechkało natomiast podejrzewa Kuźmę o kontakt z „siłą nieczystą” (Vincenz 1981: 389). Z rozmów bohaterów trudno wywnioskować, na jaką chorobę cierpi Niauczuk, można przyjąć, że mamy do czynienia z jakimś rodzajem zaburzenia psychicznego.

W obronie Innego

Witrołom zwraca się do zebranych:

Człowiecze, jeden z drugim, to plotki z wiatru i tyle. Kuźma Wichrynka, tak znaczy od dawna [...] nie jest synem Solimony, tylko pierwszej żony Daniły, a Solimona nie żadna niauka, to śmiech, tylko rodem z Prociuków [...]. A czy wiedźma? Nie słyszałem. Po co kłamać (Vincenz 1981: 380).

Łesio, chcąc bronić Niauczuka, przedstawia „demoniczną” wersję jego życiorysu:

to człek nieszczęsny [...] żona go od dawna porzuciła, poszła z kochankiem do innej wsi [...]. I miewa swój czas, przemienia się, ani w wilka, [...] ani w wilkołaka, przemienia się od środka, nurtuje go tuha [tęsknota, smutek – E. S.] [...]. Musi iść do puszczy, szuka tych leśnych, tych zjaw. Chodzi nocami, aż znajdzie je i nabywa się z nimi. A Iwanysko go nie opuszcza (Vincenz 1981:385). Kuźma spragniony kobiety narobił głupstw [...]. Podglądał gołe dziewczuszki [leśne niauki – E. S.] [...]. Upodobał sobie którąś i porwał jej chuścinę, [...] już on jej, ona jego. Opętanie i brzemię. Żona żyje, a [...] Kuźma chce się żenić z tamtą. [...] Hospod miłosierny, i wy [...] bądźcie miłosierni, nie rozpowiadajcie, nie plotkujcie, nie rozdziobujcie go, on i tak przepadł (Vincenz 1981: 388).

Giżycki, podobnie jak Witrołom, podchodzi do opowieści o Kuźmie w sposób racjonalny, pytając: „Jakie dowody, gdzie świadki?” (Vincenz 1981: 388) Przyznaje się do własnej niewiedzy i wątpliwości co do istnienia niauek: „Wypadki przychodzą różne, a człowiek jest wciąż jak w ciemnicy. Gdybyż to wiedzieć, co prawda” (Vincenz 1981: 392). Jeszcze inaczej, bo w kategorii przeznaczenia, widzi dramat Niauczuka Andrijko: „Nie ma co urągać opętaniu, taka dola” (Vincenz 1981: 394).

We wspólnotach wiejskich przeciwstawienie swój – obcy/inny

pełni rolę głębokiej struktury poznawczej, osadzonej w systemie wyobraźni mitycznej, za pomocą której dokonuje się strukturalizacja świata i doświadczania własnej egzystencji (Benedyktowicz 2000: 37).

Pasterze nie dysponują wiedzą niezbędną do wyrobienia postawy otwartości wobec omawianych bohaterów, są zamknięci w swoich kulturowych uprzedzeniach. Według ich wyobrażeń, Iwanysko i Niauczuk należą do kategorii „nie-ludzi” (Benedyktowicz 2000: 124). Przeciwstawienie ludzie – nie-ludzie bywa także rozwijane w opozycję ludzie – zwierzęta (Benedyktowicz 2000: 125). Obydwaj bohaterowie związani są ze światem dzikich zwierząt, co potęguje odczucie obcości. Ważną oznaką inności Iwanyska jest jego cichość; milczenie – w opozycji do dźwięku, to metonimia śmierci (Benedyktowicz 2000: 130). Z kolei choroba psychiczna była postrzegana w kulturach tradycyjnych jako kara za grzechy zesłana przez Boga albo rezultat kontaktu z diabłem, demonami lub złymi ludźmi (Libera 1995: 72). Chory, „skażony” zaświatami, stawał się w oczach ludzi zagrożeniem i zostawał wykluczony ze wspólnoty.

Reasumując, obydwaj bohaterowie kojarzeni są z nie-ludzkiem światem demonów i dzikich zwierząt (ze sferą śmierci). Podobnie jak kobieta, wzbudzają lęk i grozę, ale też fascynują, sprawiają, że bohaterowie ciągle chcą o nich rozmawiać. W utworze Vincenza ludowa wizja świata, wraz elementami mitu chrześcijańskiego, stanowi podstawowe źródło lęku wobec Innych, którzy w jakikolwiek sposób naruszają wierzeniową, a zarazem społeczną normę.

Podsumowanie – próba przekroczenia lęku

„Obrońcy” Innych to bohaterowie bardziej wrażliwi niż towarzysze lub po prostu racjonalnie patrzący na świat. Sprzeciwiają się plotkowaniu, bezowocnym

kłótniom i oczernianiu nieobecnych, przekonują o prawdziwej naturze Iwanyska i osobistym dramacie Niauczuka. Stary Koczerhan wskazuje ponadto na lęk, jako główny czynnik wpływający na negatywne opinie o Innych: „Nie czort was straszy, tylko wasz własny strach” (Vincenz 1981: 387), „przestańcie się bać, ze strachu wrogość najgorsza i wojna także” (Vincenz 1981: 389). Na zakończenie święta Foka wygłasza przesłanie o potrzebie współodczuwania i wspierania słabszych: „kiedy człowiek ma oko i ucho dla tego co boli drugiego, dla zgryzoty drugiego, to wtedy jego własne brzemię leciutkie” (Vincenz 1981: 396). Na pytanie: „A cóż to za wiara jakaś, jak się nazywa?” (Vincenz 1981: 396), Foka odpowiada: „Po naszymu z dawien dawna rachmańska. To może znaczy chrześcijańska? A wy zwijcie sobie jak chcecie, to ważne, aby była” (Vincenz 1981: 396).

Świat w *Zwadzie* Stanisława Vincenza zbudowany jest na fundamentach chrześcijańskich wartości, wśród których ważną rolę pełni idea franciszkańskiej miłości i miłosierdzia, ogarniającego ludzi i wszystkie istoty żyjące. Przesłanie utworu (podobnie jak całego cyklu), odwołuje się jednak także do wartości innych kultur (starożytnej Grecji, Indii, archaicznej – pasterskiej), co nadaje mu charakter uniwersalny. Specyfiką pedagogiki Vincenza nie jest pouczanie, ale sugerowanie możliwej drogi.

Niektóre kwestie dydaktyczne

Do lektury proponuję włączenie krótkiej charakterystyki tła kulturowego utworu oraz sporządzenie słownika wyrazów huculskich (ukraińskich) i archaizmów, których niezrozumienie mogłyby stanowić barierę w odbiorze tekstu.

Za główne cele konwersatorium/lekcji można przyjąć: wspólne dojście do wiedzy na temat tradycyjnego (ambiwalentnego) wzorca kobiecości i męskości, zapoznanie ze sposobem literackiego konstruowania postaci kobiecej, wypracowanie umiejętności analizy postaw i emocji „wykluczających” i „akceptujących” oraz identyfikowania sposobów dyskryminacji Innych (Golańska 2012: 13), upowszechnienie pojęć: inność/obcość, wykluczenie, płęć kulturowa, stereotyp kobiecości/męskości, kultura patriarchalna, mizoginizm, czarownictwo, przesąd, świadomość ekologiczna, choroba psychiczna.

Sugeruję następujące metody pracy: wykład wprowadzający, prezentacja na temat kultury huculskiej, dyskusja, polemika, opracowywanie pojęć wykorzystanych na zajęciach, lektura wybranych fragmentów z podziałem na role (lektury fragmentów *Zwady* sprzyja dialogowa forma tekstu) oraz ich analiza połączona z dyskusją. Proponowana kwestia do dyskusji: trwałość myślenia potocznego (stereotypowego) w społeczeństwach informacyjnych (Jahoda 1971: 28–31, 130–185; Branka, Cieślukowska 2010: 75–88).

Zakończenie

Edukacja antydyskryminacyjna w ramach nauczania literatury i języka polskiego na różnych poziomach szkolnictwa jest, jak sądzą badacze zjawiska, nadal „wielką nieobecną” (Pawłęga, Chustecka 2011: 116–158) w polskich szkołach, a krytyka

feministyczna i genderowa dopiero toruje sobie do nich drogę (Stoch 2011: 241; 2012: 297–304). Przedstawiona lektura fragmentów *Zwady* Stanisława Vincenza w świetle problematyki dyskryminacji może, jak sądzę, uwrażliwiać na różne formy wykluczenia, a także uświadamiać, jak krzywdzące są wewnątrz kulturowe bariery między ludźmi. Jeśli niniejszy szkic stanie się inspiracją do poszukiwania nowych odczytań, zarówno dzieł klasycznych, nieco zapomnianych, jak i współczesnych tekstów literackich, jego zadanie zostanie spełnione. Dodam jeszcze, że przedstawiona interpretacja zaledwie częściowo wyzyskuje bogactwo znaczeń i sensów, w jakie obfituje Vincenzowskie dzieło. Każdą z podjętych tu kwestii można pogłębiać, jak też rozpatrywać z całkiem odmienną perspektywą.

Bibliografia

- Benedyktowicz Z. 2000. *Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu*. Kraków.
- Branka M., Cieślukowska D. (red.). 2010. *Edukacja antydyskryminacyjna. Podręcznik trenerski*. Kraków.
- Budrowska K. 2000. *Kobieta i stereotypy. Obraz kobiety w prozie polskiej po roku 1989*. Białystok.
- Gilmore D.D. 2003. *Mizoginia, czyli męska choroba*, J. Margański (przeł.). Kraków.
- Golańska D. (red.). 2012. *Edukacja antydyskryminacyjna. Praktyczny przewodnik dla kadr oświaty*. Łódź.
- Gutowski W. 1997. *Nagie dusze i maski. O młodopolskich mitach miłości*. Kraków.
- Helbig-Mischewski B. 2000. Świąta, czarownica, nierządnicza. Sakralizacja i demonizacja kobiet oraz kultur w powieści Tomka Tryzny „Panna Nikt”. *Teksty drugie* (6) : 77–93.
- Jahoda G. 1971. *Psychologia przęsądu*, J. Jedlicki (przeł.), K. Szaniawski (przedmowa). Warszawa.
- Kwiatkowski W. 2007. Kobięca cielesność – przedmiotowość niezidentyfikowana? W *Oczekiwania kobiet i wobec kobiet. Stereotypy i wzorce kobiecości w kulturze europejskiej i amerykańskiej*, B. Płonka-Syroka, J. Radziszewska, A. Szlagowska (red.), 347–357. Warszawa.
- Lasoń-Kochańska G. 2012. *Gender w literaturze dla dzieci i młodzieży. Wzorce płciowe i kobiece repertuar topiczny*. Słupsk.
- Libera Z. 1995. *Medycyna ludowa – chłopski rozsądek, czy gminna fantazja?* Wrocław.
- Madyda A. 2003. Stanisława Vincenza antropologia kultury huculskiej. W *W kręgu folkloru, literatury i języka. Prace ofiarowane prof. Janowi Mirosławowi Kasjanowi w 70. rocznicę urodzin*, M. Jakitowicz, V. Wróblewska (red.), 65–89. Toruń.
- Maziuk A. 2014. My i inne zwierzęta. *Polityka* (25) : 40–41.
- Mizielińska J. 2004. *(De)konstrukcje kobiecości. Podmiot feminizmu a problem wykluczenia*. Gdańsk.
- Pawłęga M., Chustecka M. (współpraca). 2011. Analiza podręczników i podstawy programowej – przedmiot język polski. W *Wielka nieobecna – o edukacji antydyskryminacyjnej w systemie edukacji formalnej w Polsce. Raport z badań*, M. Abramowicz (red.), 116–158, Warszawa: Towarzystwo Edukacji Antydyskryminacyjnej.
- (www.tea.org.pl/userfiles/file/Wielka_nieobecna_raport.pdf. Dostęp 12 stycznia 2015).
- Serafin E. 1998. Vincenza wtajemniczenie w naturę – w poszukiwaniu człowieka ekologicznego. *Literatura Ludowa* (1) : 37–53.

- Stoch M. 2011. Praktykowanie różnorodności w szkolnej lekturze kanonu literackiego. Zarys problematyki. W *Granice i pogranicza w humanistyce*, M. Roszczynialska, B. Serwatka (red.). Kraków.
- Stoch M. 2012. Krytyka genderowa w szkole. Demistyfikacja Spektaklu i wywrotowe interpretacje. W *Oblicza płci. Język – kultura – edukacja*, M. Karwatowska, J. Szpyra-Kozłowska, (red.), 297–305. Lublin.
- Stomma L. 2002. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*. Łódź.
- Witosz B. 2001. *Kobieta w literaturze. Tekstowe wizualizacje od fin de siècle'u do końca XX wieku*. Katowice.
- Vincenz S. 1981. *Na wysokiej połoninie, Pasma 2, Nowe czasy, Księga 1, Zwada*, Warszawa.
- Zadzożyńska A. 1988. *Powtarzać czas początku, cz. 2, O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*. Warszawa.
- Zadzożyńska A. 2002. *Świętowania polskie*. Warszawa.

Kategoria Innego/Innej w edukacji literackiej – na przykładzie interpretacji fragmentów *Zwady* Stanisława Vincenza

Celem artykułu jest prezentacja interpretacji fragmentów *Zwady*, którą można wykorzystać w ramach kształcenia literackiego, z elementami edukacji antydyskryminacyjnej. Projekt przeznaczony jest dla studentek i studentów polonistyki, można też dostosować go do potrzeb uczniów szkoły ponadgimnazjalnej. Trzy, występujące w utworze postaci zinterpretowano jako Innych: Mariczka Szestunówna (płeć), Kuźma Gotycz (choroba psychiczna), Iwanysko Cwyriuk (odmienna postawa wobec zwierząt). Interpretacja zawiera omówienie opinii, emocji i postaw bohaterów wobec Innych. Istotnym elementem interpretacji jest wskazanie źródeł negatywnych postaw bohaterów. Należą do nich: mityczna wizja świata, pogańskie wierzenia demonologiczne, generujące społeczne i płciowe stereotypy, patriarchalny system społeczny oraz literackie wzorce kobiecości z przełomu XIX i XX wieku.

W ramach projektu sformułowano uwagi dotyczące metod pracy dydaktycznej oraz wskazano główne pojęcia do przedyskutowania w czasie zajęć.

The category of the Other in literary education – interpretation of fragments of Stanisław Vincenz's *Zwada*

The aim of the paper is to present interpretation of fragments of *Zwada*, which can be used as part of literary (and anti – discrimination) education on academic or high school levels. Three characters were interpreted as Others: Mariczka Szestunówna (gender), Kuźma Gotycz (mental illness), Iwanysko Cwyriuk (different attitude to animals). The interpretation includes analysis main opinions, emotions and attitudes towards the Others. An important aim of the project is to point out cultural sources of negative attitudes towards the Others. These are mainly mythical vision of the world, pagan demonic beliefs, which generated social and gender stereotypes, a patriarchate system of traditional culture and literary femininity models of the 19th and 20th century.

Formulated were main teaching questions and methods. Notions to be discussed were also mentioned.

Słowa kluczowe: edukacja, ekologia, gender, inność, literatura, niepełnosprawność

Keywords: disability, ecology, education, gender, literature, otherness

Ewa Serafin – polonistka, pracuje w Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Wrocławskiego. Praca doktorska nosi tytuł: *Tradycyjna kultura ludowa w ujęciu Stanisława Vincenza wobec zagadnień świadomości ekologicznej*. Zainteresowania naukowe: antropologia baśni ludowej (publikuje artykuły poświęcone różnym zagadnieniom związanym z baśniami, w tym postaciom kobiet w baśniach), związki literatury i folkloru oraz wybrane aspekty twórczości literackiej Stanisława Vincenza („Matka Boża z «Wysokiej połonicy». Uwagi o sakralizacji kobiety w «Zwadzie» Stanisława Vincenza”, [w:] „Sacrum w kulturze tradycyjnej i współczesnej”, red. M. Tymochowicz, Lublin 2016).