

Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis

Studia ad Didacticam Litterarum Polonarum et Linguae Polonae Pertinentia IV (2013)

Janusz Waligóra

Honor albo trzy pojedynki w *Lalce*.

Lekcja języka polskiego jako wycieczka antropologiczna

Walki kogutów

Clifford Geertz, antropolog kultury, w jednym ze swych najbardziej znanych esejów¹ przedmiotem uważnego opisu czyni walki kogutów na wyspie Bali. Badacz, analizując język balijski pod względem metaforyki związanej ze słowem „kogut” (*sabung*), relacje: mężczyzna i jego kogut, techniczne aspekty koguciego pojedynku, reguły obstawiania zakładów, emocje związane z walką kogutów oraz społeczno-kulturowy wymiar rywalizacji toczącej się między właścicielami walczących kogutów, dochodzi do wniosku, że cały ów widowiskowy i niezwykle krwawy fenomen jest w istocie w jakiejś mierze symboliczną, zastępczą (w tym sensie, że nie dochodzi do bezpośredniej konfrontacji między ludźmi) formą starań o społeczny status: prestiż, szacunek, honor, godność i respekt². Pieniądze, niekiedy zaskakująco duże, jakie się stawia w tej grze, służą realizacji wspomnianych celów. Wprawdzie wynik walki nie przesądza o trwałej zmianie czyjegoś statusu, ale dany status może być utwierdzony lub nadwyrężony, chodzi więc też o emocje związane z obroną społecznej pozycji.

Rozwijając wątek emocji i przeżyć związanych z uczestnictwem Balijszczyków w tym dramatycznym widowisku, jakim jest walka kogutów, Geertz idzie w swej interpretacji jednak znacznie dalej – traktuje opisany obyczaj jako środek wyrazu, na wzór oddziaływania wielkich literackich opowieści, który służy do tego, by „przy pomocy piór, krwi, tłumów i pieniędzy”³ pokazywać społeczne pasje.

To, co walka kogutów ma do przekazania – tłumaczy Geertz – przekazuje, posługując się językiem sentymentów – podekscytowanie towarzyszące ryzyku, rozpacz straty, przyjemność zwycięstwa. Jej przekaz nie ogranicza się jednak do stwierdzenia banalnych tautologii afektu – tego, że ryzyko jest podniecające, strata przygnębia, a zwycięstwo napawa radością; walki kogutów mówią nam, że to właśnie z tych emocji, których przy-

¹ C. Geertz, *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali*, [w:] *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M. Piechaczek, Kraków 2005.

² Tamże, s. 482 i nast.

³ Tamże, s. 492.

kłady można tu zaobserwować, zostaje zbudowane społeczeństwo i konstruowane są jednostki⁴.

Tym samym walka kogutów staje się rodzajem „metaspołecznego komentarza”, który ma cechy autotelicznej i autoprezentacyjnej wypowiedzi: „Funkcją kogucich walk – jeśli koniecznie chcemy tak to nazwać – jest spełnienie roli interpretatywnej: to balijskie odczytanie balijskiego doświadczenia, historia, jaką Balijczycy opowiadają sobie samym – o sobie”⁵.

W tym przydługim nieco wstępie kryje się odpowiedź na pytanie, które sam chciałbym zadać podtytułowi tego szkicu – dlaczego lekcja języka polskiego miałyby przypominać „wycieczkę antropologiczną”, a nie na przykład (na poziomie ponadgimnazjalnym, bo takim się tu zajmuję) solidnie przygotowaną wyprawę historycznoliteracką? Odpowiadając w najkrótszy i najprostszy sposób – stawką jest pokusa przyjęcia obiecującej perspektywy poznawczej, zgodnej z założeniami antropocentryzmu i podmiotowości, dobrze już zadomowionymi przecież w literaturze dydaktycznej. Perspektywę tę wyznacza zasadnicze pytanie antropologii filozoficznej: czym jest człowiek?⁶ Poszukiwanie odpowiedzi wymaga przede wszystkim namysłu nad samym sobą, czyli nad konkretnym, indywidualnym „ja”, zanurzonym w danej teraźniejszości, i z tego punktu kształtowania relacji wobec wielorakich przejawów „bycia człowiekiem” w ramach innej realności: innej kultury, innego momentu historycznego, innej rasy, innej konstrukcji psychicznej, a nawet innej płci. Byłaby to skromniejsza wersja programu, na miarę człowieka myślącego, lecz niekoniecznie myśliciela, jaki zapisywał dla osoby chcącej zajmować się filozofią Martin Buber:

Wokół tego, co odkrywa rozmyślający nad sobą filozof, musi skupić się i skryzalizować wszystko, co odnajduje on w człowieku historycznym i współczesnym, w mężczyznach i kobietach, Indianach i Chińczykach, włóczęgach i imperatorach, idiotach i geniuszach – jeśli ma stać się prawdziwą filozofią antropologiczną⁷.

Konkretne, szkolne rozwiązania polegałyby więc, między innymi, na stosowaniu narzędzi antropologii filozoficznej i kulturowej do refleksji nad tak odległymi i egzotycznymi z perspektywy dzisiejszych nastolatków ludźmi i społecznościami, jak choćby polska społeczność wielkomiejska drugiej połowy XIX w., i na poznawaniu tą drogą emocji, napięć i mechanizmów regulacyjnych, z których konstruowane są tamtejsze jednostki i rzeczywistości społeczne, jakie one współtworzą. Odległe kulturowo zwyczaje i zachowania można traktować, jak czyni to Geertz w przypadku Balińczyków, jako „teksty kultury” i próbować „czytać te teksty przez ramię tych,

⁴ Tamże, s. 497.

⁵ Tamże, s. 496.

⁶ Zob. M. Buber, *Problem człowieka*, wstęp i tłum. J. Doktor, Warszawa 1993, s. 4. Autor przywołuje w tym miejscu cztery podstawowe pytania o człowieka i człowieczeństwo, stawiane przez Kanta, by dalej dokonać z tej perspektywy syntetycznego, krytycznego przeglądu rozmaitych koncepcji filozoficznych.

⁷ Tamże, s. 9.

którzy są ich prawowitymi właścicielami”⁸. Podtrzymując metaforykę „lektury” takich czy innych form kulturowych, można by dodać, mówiąc językiem semiotyków, że warunkiem ich interpretacji jest rozpoznanie kodu, w którym zostały „zapisane” czy też „skonstruowane”, a więc reguł przetwarzania emocji i doświadczeń zbiorowych w „tekst” – zachowanie kulturowe, rytuał, widowisko...⁹

Zakres refleksji podejmowanych na lekcjach języka polskiego obejmuje zatem nie tylko zagadnienia literackie i językowe, ale też w szerszym wymiarze – kulturowe i antropologiczne. Przy czym refleksje te nie mają pretensji ani do naukowości, ani do kompletności. Mają natomiast służyć problematyzowaniu obrazu rzeczywistości i pogłębianiu wglądu w człowieczeństwo. Jeśli nie to jest interesujące „teraz i zawsze”, jak napisałby Różewicz, to co?

Honor

Poczucie honoru, jak widać na balijskim przykładzie, nieobce jest przedstawicielom odległych i egzotycznych z naszego punktu widzenia kultur. Ale czy nieobce jest również współczesnemu, zwłaszcza młodemu, Polakowi? Czy używamy dziś jeszcze pojęcia „honor”? Czy posługujemy się wyrażeniami i zwrotami: „człowiek honoru”, „słowo honoru”, „dług honorowy”, „załatwić sprawę honorowo”? A jeśli honor przetrwał jeszcze w codziennym języku, to czy przetrwała dawna wartość honoru, czy też – jak wiele innych dawnych wartości – także ona uległa dewaluacji?

Owszem, słyszymy niekiedy z ust rozmaitych polityków, że temu lub owemu ministrowi, a nawet premierowi, zabrakło honoru, że hańba, zdrada i wstyd. I tchórzostwo. Albo odwrotnie: „człowiekiem honoru” jest nazywany ktoś, komu – w odczuciu społecznym – z honorem nie po drodze. Ale czy w życiu publicznym naprawdę obowiązują jeszcze jakieś normy honorowe? Czy dziś dla honoru ktoś potrafi zaryzykować życie? I czy w ogóle warto ryzykować życie dla honoru?

Życie społeczne, dopóki będzie prawdziwie społecznym, to znaczy takim, w którym przecinają się ludzkie interesy, dążenia i emocje, zapewne nie uwolni się od postaw i zachowań, które noszą cechy współzawodnictwa. Jak pisze Johan Huizinga, „instynkt agonalny” tkwi w samej naturze człowieka¹⁰. Jest też jednym ze źródeł rozwoju kultury. Jego skutki nierzadko są destrukcyjne, ale chyba częściej stymulujące. Pytanie tylko, czy dziś obowiązują jeszcze jakieś reguły honoru, jakieś zasady *fair play*?

Czym musiał być honor kiedyś, że z lęku przed jego utratą toczono pojedynki? Że poświęcano najwyższe wartości dla tej jednej? Jak w scenie z filmu *Katyń* Andrzeja Wajdy, gdy młoda żona próbuje wymusić na swym mężu – oficerze, by porzucił oddział i uciekł przed rosyjską niewolą. Prawie nie pilnują – przekonuje go

⁸ C. Geertz, *Głęboka gra...*, s. 500.

⁹ Por. J. Łotman, B. Uspieński, *O semiotycznym mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury*, tłum. J. Faryno, oprac. E. Janus, M.R. Mayenowa, Warszawa 1977, s. 181–182.

¹⁰ J. Huizinga, *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka, W. Wirpsza, Warszawa 1998, s. 174.

żarliwie – a ja i nasza córeczka bardzo cię potrzebujemy. Mąż odmawia. Kilka miesięcy później ginie w Katyniu.

Jedno na pewno wynika z sygnalizowanych tu rozterek i wątpliwości – rozumienie pojęcia takiego jak „honor” nie jest kwestią czysto „językową”. Wymaga w istocie dużych kompetencji ogólnokulturowych. W tym sensie każdorazowy wysiłek dokonania pogłębionej refleksji językowej, zadomowienia się w języku, oznacza konieczność daleko idących rozpoznań kulturowych. Współczesność musi zakorzenić się w tradycji, terażniejszość musi przejrzeć się w przeszłości. Spróbujmy podjąć tego rodzaju rekonesans.

Walki kogutów – ciąg dalszy

W ten sposób przechodzimy powoli do postaci, wokół której będą toczyć się dalsze rozważania. Jest nią bohater *Lalki*. A ponieważ szkic ten nie jest przykładem całościowej interpretacji znanej lektury szkolnej, ale próbą dotarcia do jej problematyki z pewnej specyficznej perspektywy, czyli z otwarciem na cały zestaw zagadnień natury *stricte* kulturowej i antropologicznej, skupimy się na razie na jednej wybranej scenie. Na plac wystąpi zatem dwóch antagonistów – baron Krzeszowski i kupiec galanteryjny Wokulski. Już chwytają za pistolety. Pierwszy zastanawia się, co przestrzelić drugiemu, drugi chciałby „trupa [pierwszego] zawlec do nóg obrażonej panny Izabeli”¹¹. Przyjrzyjmy się z nieco większą uwagą tej środkowoeuropejskiej wersji walki kogutów...

Z pozorów tylko rzecz dzieje się w ukryciu, na uboczu, za miastem, bez widzów i osób postronnych (poza sekundantami, którzy tak przynależą do pojedynku, jak pamiętnik do starego subiekta). Nie dajmy się zwieść – skoro sytuacja, w której doszło do obrazy i wyzwania na pojedynek, była publiczna (aroganckie zachowanie barona wobec Izabeli na wyścigach konnych, rozmowa na stronie z Wokulskim, wymiana adresów), wiadomość o całym zdarzeniu musiała się szybko rozejść i teraz cała świadoma sprawa arystokracja, ale też i warszawskie mieszczaństwo kibicują za kulisami. Czekając z podekscytowaniem na rozstrzygnięcie, jedni zachowują neutralną ciekawość, inni lękają się o swego faworyta i źle życzą jego przeciwnikowi. „Gdyby zaś ten człowiek zginął – zamartwia się Łęcki – wszystkie moje rachuby na nic. Straciłbym w nim prawą rękę” (L1, s. 452–453).

Rzecz, jak się rzekło, jest publiczną tajemnicą, a że każdy ma jakieś wyobrażenie o pojedynku, spektakl rozgrywa się w wyobraźni, na przykład na wzór złowrogiej, malarskiej sceny:

Swoją drogą panna Izabela nie spała przez całą noc. Ciągle stał jej przed oczyma obraz jakiegoś francuskiego malarza, przedstawiający pojedynek. Pod grupą zielonych drzew dwaj czarno ubrani mężczyźni mierzyli do siebie z pistoletów.

¹¹ B. Prus, *Lalka*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991, s. 423. Wszystkie cytaty pochodzą z tego wydania. Dalej w tekście jako L1 (*Lalka*, tom pierwszy) i L2 (*Lalka*, tom drugi).

Potem (czego już nie było na obrazie) jeden z nich padł, uderzony kulą w głowę. Był to Wokulski. Panna Izabela nawet nie poszła na jego pogrzeb nie chcąc zdradzić się ze wzruszeniem. Ale w nocy parę razy płakała. Żal jej było tego nadzwyczajnego parweniusza, tego wiernego niewolnika, który swoje zbrodnie względem niej odpokutował śmiercią dla niej (L1, s. 454).

W rzeczywistości, jak pamiętamy, nikt nie zginął. Wprawdzie doszło do wymiany ognia, ale jeden wybity ząb zakończył sprawę. Skoro pojawiła się krew, wolno było uznać, że „honorowi stało się zadość”¹². Mogło obejść się i bez krwi, gdyby Wokulski zechciał przyjąć przeprosiny od barona. Ale nasz bohater słusznie uważał, że nie jemu się one należą, tylko pannie Izabeli, a ponadto dobrze rozumiał honorowe zobowiązania. Zapewne podzielał stanowisko Łukasza Górnickiego, który w *Dworzaninie polskim* krzywił się na polubowne załatwianie spraw, które zaszły za daleko, i wybierał honor przeciw chrześcijańskiemu miłosierdziu:

[...] bo kto by chciał po daniu ręki szukać dopiero tych dróg, żeby mu się bić nie przyszło, prawda, żeby uczynił krześcijańskie, ale nie wiem, jako by praw był zawołaniu rycerskiemu, gdyż ślacheckie słowa nigdy odmienne być nie mają, a jako skałą wiatr nie włada, tak pocziwego człowieka usty ani chmiel, ani gniew, ani żal chyba nie ma¹³.

Przyjazna, sielankowa atmosfera, jaka zapanowała w Lasku Bielańskim po pojedynku, każe z pewną nieufnością traktować całe zdarzenie i autentyzm towarzyszących mu emocji. Może nie były one w rzeczywistości tak wielkie, jak i niezbyt poważna była obraza, o którą poszło. Formie i konwenansom stało się zadość, można więc było odłożyć na bok wojenne grymasy¹⁴.

Skąd jednak wzięła się ta kulturowa forma i dlaczego dwóch bądź co bądź dojrzałych mężczyzn, z powodów tak błahych, jak potrącenie i kilka złośliwych słówek, zgodziło się jej podporządkować? Dlaczego dziś nikt do siebie nie strzela z podobnych przyczyn? Czyżby przemówiła nam do rozumu ironia Boya, gdy komentował w międzywojniu popularność kolejnego wydania kodeksu honorowego Boziewicza?

Ponad kodeksem zwykłym – kpił autor *Flirtu z Melpomeną* – mamy kodeks Boziewicza, przekreślający wszystko. Bo gdzie tam zwykłej kodeksinie równać się z tym nadkodeksem! Jak leniwym i chwiejnym instrumentem jest prawo, ile tu instancji, apelacji, kasacji, ile potrzeba nauki, doświadczenia do jego wykładu. Tutaj – nic z tego wszystkiego, mała książeczka, dwóch honorowych ludzi i rozstrzyga się w najkrótszej drodze wszystko.

¹² J. Huizinga, *Homo ludens.*, s. 163.

¹³ Ł. Górnicki, *Dworzanin polski*, [w:] tegoż, *Pisma*, t. 1, Warszawa 1961, s. 92.

¹⁴ Ireneusz Ichnatowicz (*Obyczaj wielkiej burżuazji warszawskiej w XIX wieku*, Warszawa 1971, s. 124) uznaje tę scenę za „wymagowaną przez szlachecką część natury Prusa”. Pojedynki, jakie się wówczas odbywały, nie były, zdaniem badacza, traktowane poważnie. Miały cechy konwenansu i teatralizacji oraz kończyły się zwykle „dobrym śniadaniem pogodzonych przeciwników”.

Z Boziewiczem w rękę można wystrzelać pół świata, można przeciąć mieczem wszelkie zawiłości polityczne¹⁵.

Wracając do starcia Wokulskiego z Krzeszowskim – Maria Ossowska powiedziała: ethos rycerski wystąpił na scenę, dziedzictwo czasów starożytnych i feudalnych, wzorzec moralny dla późniejszego dworzanina czy gentlemana, a z nim – honor i duma¹⁶. Lecz czym jest, a właściwie czym był honor w świecie feudalnym, którego resztki, jak to celnie ujął Szuman, przywaliły w końcu Wokulskiego?

Aspiracje i demonstracje

Można oczywiście rozpatrywać to pojęcie w aspekcie indywidualnym jako „cześć, dobre imię, godność osobistą”¹⁷ lub inaczej: „wartość własną jednostki, o ile przestrzega ona określonych norm etycznych”¹⁸, ale ciekawsza i bardziej obiecująca wydaje się chyba perspektywa społeczna. W tym ujęciu honor to „szacunek i poważanie, które spotyka nas ze strony innych członków społeczeństwa”¹⁹. Ten drugi aspekt okazuje się w tym sensie ważniejszy, że to nie jednostka przecież na własną rękę określa normę honorową, ale grupa, do której ta jednostka należy bądź pragnie należeć. Także samoocena, jakiej dokonuje „ja”, ma wymiar interakcyjny i działa na zasadzie mechanizmu „jaźni odzwierciedlonej”, definiowanej przez Jana Szczepańskiego jako „ten zespół wyobrażeń, jaki każdy z nas wytwarza sobie na podstawie tego, co sami sobie wyobrażamy, że inni sądzą o nas”²⁰.

Właściwie można powiedzieć, że honor służy wyodrębnieniu i wyróżnieniu pewnej grupy społecznej, pewnego „my”, które pragnie być elitą²¹. „«My» kulturowe – tłumaczy Łotman – to społeczność, wewnątrz której działają normy wstydu i honoru”²². Normy te rozkwitają w systemach zhierarchizowanych, takich na przykład, jak monarchia²³, z mocno eksponowaną warstwą dominującą i uprzywilejowaną,

¹⁵ T. Żeleński (Boy), *Boziewicz*, [w:] tegoż, *Pisma. Felietony*, t. XVI, Warszawa 1958, s. 340.

¹⁶ Zob. M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000.

¹⁷ J. Sobczak, *Wprowadzenie*, [w:] W. Boziewicz, *Polski kodeks honorowy*, Warszawa 1999, s. 6.

¹⁸ A. Tarczyński, *Kodeks i pistolet. O niektórych przejawach honoru w międzywojennej Polsce*, Bydgoszcz 1997, s. 10.

¹⁹ Tamże, s. 10. Zob. też J. Sobczak, *Wprowadzenie...*, s. 7.

²⁰ J. Szczepański, *Elementarne pojęcie socjologii*, Warszawa 1972, s. 137. Cyt. za: A. Tarczyński, *Kodeks i pistolet...*, s. 29.

²¹ J. Sobczak, *Wprowadzenie...*, s. 8.

²² J. Łotman, *O semiotyce pojęć „wstyd” i „strach” w mechanizmie kultury*, [w:] *Semiotyka kultury...*, s. 202.

²³ Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, posłowie S. Łojek, Kraków 2003, s. 32.

czyli, jak powiedziała by Józef Bachórz, „górną kondygnacją piramidy społecznej”²⁴. Przewaga tej warstwy wynika głównie z pewnego systemu wartości, jaki dana grupa przyjmuje i podtrzymuje – wzorców etycznych i estetycznych oraz stylu życia – co stanowi o jej wyższości i odrębności. Honor rozkwita zatem na dworach królewskich i ustanawia normy etyczne oraz pożądane postawy, a wśród nich pogardę dla śmierci, zachowanie stosowne względem pełnionej funkcji i osiągniętej (a właściwie odziedziczonej) pozycji społecznej oraz dbałość o dobre obyczaje, zwłaszcza w tych obszarach, których prawo nie reguluje:

Honor ma tedy swoje najwyższe prawidła, wychowanie zaś musi stosować się do nich. Głównym z nich jest, iż wolno nam dbać o swój majątek, ale bezwarunkowo nie wolno dbać o życie.

Drugim jest, iż skoro raz zajęliśmy jakieś miejsce, nie godzi się uczynić ani ścierpieć nic, co by objawiło, iż uważamy się za niedorośliwych do tego miejsca.

Trzecim, iż rzeczy, których honor zabrania, surowiej są wzbronione wówczas, gdy prawa nie współdziałają w ich potępieniu; te zaś, których wymaga, ściślej są wymagane, gdy prawo ich nie żąda²⁵.

Troska o honor dyktuje radykalne sposoby jego obrony – na przykład pojedynki. Johan Huizinga widzi w tym pozostałości archaicznej sfery kultury:

Pełna wartość człowieka musi ujawnić się publicznie, jeśli zaś uznanie jej zostaje zagrożone, należy dowieść go i wymusić poprzez działanie agonalne. Uznanie owej czci osobistej jest niezależne od tego, czy opiera się ona na prawomocności, rzetelności i innych zasadach etycznych. W grę wchodzi tu przede wszystkim znaczenie społeczne jako takie²⁶.

Trzeba przy tym pamiętać o roli, jaką odgrywa tu presja społeczna. Zachowanie niehonorowe skutkuje wykluczającym przemieszczeniem poza nawias kulturowego „my” – powszechną dezaprobatą, napiętnowaniem, odmową kontaktu. Przypomnijmy sobie, jak w jednej ze scen *Lorda Jima* pewien stary kapitan, odnosząc się do haniebnego zachowania oficerów, którzy uciekli z Patny, wykrzykuje z gniewem: „Za nic nie chciałbym znaleźć się w jednym pokoju z którymś z tych ludzi”²⁷. Równie symptomatyczny jest przebieg rozmowy Marlowa z francuskim marynarzem, który brał udział w holowaniu opuszczonej przez załogę Patny. Kiedy ten pierwszy próbuje życzliwie i wyrozumiale wypowiadać się o Jimie, o którym przecież wielokrotnie mówił: „był jednym z nas” i przed którym miało być jeszcze „trochę nadziei”, francuski porucznik, dotąd flegmatyczny i wykazujący się sporą dozą empatii, reaguje gwałtownie i zdecydowanie:

²⁴ J. Bachórz, *Pojedynek Stanisława Wokulskiego z baronem Krzeszowskim*, [w:] tegoż, *Spotkania z „Lalką”*, Gdańsk 2010, s. 102.

²⁵ Tamże, s. 37.

²⁶ J. Huizinga, *Homo ludens...*, s. 162.

²⁷ J. Conrad, *Lord Jim*, tłum. M. Kłobukowski, Kraków 2001, s. 164.

Pardon – rzekł ceremonialnie. Podniósł prawą rękę i pochylił się do przodu. – Pozwoli pan... Wyraziłem pogląd, jakoby człowiek mógł żyć ze świadomością, że jego odwaga nie jest całkiem samorodna (*ne vient pas tout seul*). Nie ma bowiem w tej świadomości niczego takiego, czym warto by się przejmować. Jedna prawda więcej nie powinna unieвозмоżliwiać życia... Ale honor – honor, *monsieur!* Honor... to już jest coś rzeczywistego... tak! A cóż może być warte życie, kiedy... – Wstał z ociężałą popędliwością, niby spłoszony wół, dźwigający się z łąki – kiedy honor został zaprzepaszczony... *ah ça! par exemple...* w tej kwestii wypowiadać się nie mogę. Nie mogę się wypowiadać, ponieważ, *monsieur*, sytuacja taka jest mi zupełnie nieznana²⁸.

Pojedynek

Pojedynek w tym kontekście okazuje się nie tylko dogodnym sposobem rozstrzygnięcia konfliktów, nieregulowanych przez prawo, ale też najbardziej dobitnym wyrazem troski o honor i prestiż społeczny. Kiedyś dodatkowo wierzone, że o jego wyniku rozstrzygała nie tylko sprawność fizyczna i sztuka w posługiwaniu się bronią, ale i łaska Boża. Dlatego w średniowieczu, w mniej lub bardziej zawikłanych sprawach, był również traktowany jako „środek dowodowy”²⁹. Walczący w pojedynku w istocie uczestniczyli w „sądzie Bożym” – bo to Bóg użyczał pomocy i łaski sprawiedliwemu³⁰. Zwycięzony stawał się automatycznie osobą winną i jeśli nawet przeżył walkę, mógł zostać w majestacie prawa po prostu ścięty, jak stało się to na przykład za czasów cesarza Ottona II z niejakim Geronem pokonanym przez grafa Waldo³¹. Mógł też niekiedy wykupić się od śmierci, jak uczynili rycerze za czasów Henryka I Brodatego, postawieni przed sądem za uprawianie rozboju. Książę – zapewne z braku bezpośrednich dowodów – wyznaczył do pojedynku z oskarżonymi swoich rycerzy. Ludzie księcia zwyciężyli, więc oskarżeni automatycznie uznani zostali za winnych. Pamiętamy również, że jako „sąd Boży” przedstawił Sienkiewicz w *Krzyżakach* pojedynek Zbyszka z Bogdańca z Rotgierem, wkładając odpowiedni komentarz w usta księcia mazowieckiego Janusza.

Jednak tego rodzaju łączenie przepisów prawa z wolą Opatrzności stawało się z czasem coraz bardziej problematyczne. Pojedynek okazywał się zwyczajnie wątpliwym i nieskutecznym środkiem dowodowym:

²⁸ Tamże, s. 126.

²⁹ Zob. J. Szymczak, *Pojedynki i harce, turnieje i gonitwy. Walki o życie, cześć, sławę i pieniądze w Polsce Piastów i Jagiellonów*, Warszawa 2008, s. 15 i nast.

³⁰ Por. J. Huizinga, *Homo ludens...*, s. 159. Uczony określił dawne przekonania względem stosunku sił nadprzyrodzonych do wyniku rywalizacji w sposób następujący: „Z chwilą zaś gdy jakaś sprawa okazywała się silniejsza, dowiedzione było również, że jest ona lepsza: bogowie są jej przychylni, jest tedy sprawiedliwa”. Bartłomiej Szyndler, pisząc o średniowiecznych ordaliach, do których należał pojedynek sądowy (obok próby żelaza, wody itp.), dopowiada zaś: „Wierzono także, że winny nigdy nie ośmieliłby się wobec sądu wzywać Boga na świadka, aby dowieść swej niewinności, a popełniwszy krzywoprzysięstwo, stanąć następnie do walki, gdyż obawa przed karą Bożą sparaliżowałaby jego odwagę i nie pozwoliła mu na odniesienie zwycięstwa” (B. Szyndler, *Pojedynki*, Warszawa 1987, s. 12).

³¹ J. Szymczak, *Pojedynki i harce, turnieje i gonitwy...*, s. 17.

Jako przykład niech posłuży los Jacques'a le Gris, na którym w 1386 r. kat paryski wykonał karę śmierci przez powieszenie, albowiem przegrał swoją walkę z Jeanem de Carrouge. Był zaś niewinny – jak się okazało poniewczasie³².

Z czasem pojedynki – potępiany przez Kościół i stopniowo eliminowany z procedury prawnej – stawał się narzędziem rozstrzygnięć spraw honorowych, formą obrony przed pomówieniem lub aktem zadośćuczynienia za doznane krzywdy³³. Był też, zwłaszcza w wydaniu turniejowym lub w ramach wojennych harców, widowiskowym, by nie rzec ludycznym składnikiem kultury rycerskiej³⁴. Jedno z drugim nie musiało iść w parze, bowiem czym innym był turniejowy popis, a czym innym obrona własnej czci, ale też nie musiało się wykluczać. Ciekawym przykładem łączenia sprawy honorowej z intencją uczynienia z walki publicznego, turniejowego widowiska była sprawa Konrada von Nimptscha (zm. 1446). Rycerz ten nie dotrzymał słowa i wbrew wcześniejszemu przyrzeczeniu wsparł Krzyżaków w walkach z Polską. Wówczas Jan Głowacz z Oleśnicy wyzwał go pisemnie na pojedynek, który miał się odbyć na dworze króla polskiego, w przytomności pewnej damy, na której panu Janowi szczególnie zależało:

[...] tam żebyś ze mną po rycersku na ostre kopie się potykał, tak, żeby jeden z nas, któremu los śmiertelny będzie sprzyjał, dawszy dowód swej dzielności i sprawności wojskowej ukazał się swej ukochanej pani³⁵.

Wyzwaniu towarzyszyła nie tylko zasygnalizowana, choć grzecznie niedopowiedziana groźba infamii („A gdybyś od tej sprawy jakimkolwiek sposobem chciał się wycofać, wiedz, że mówiłbym o tobie wszędzie, jak ci wiadomo, co się o takich mówi [...]”), ale też charakterystyczny dopisek autorstwa drugiej osoby:

I ja, I. z C. etc., chcąc się nieco zabawić w małych igrzyskach, obok brata mego Jana staję z wyzwaniem, abyś przywiódł ze sobą towarzyszy, z którymi po przyjęciu pola, byśmy gonili na ostre w tymże dniu i miejscu³⁶.

W istocie turnieje rycerskie łączyły w sobie szereg rozmaitych aspektów³⁷. Obok ludycznego charakteru dochodziła – zwłaszcza we wcześniejszej fazie ich

³² Tamże, s. 21.

³³ Tamże, s. 29.

³⁴ W szerokim kontekście gier i zabaw wspomina o pojedynku Roger Caillois: „Poza grą lub na pograniczu gier i zabaw spotykamy ducha *agon* w innych zjawiskach kulturowych, podlegających takim samym prawom; tu należy na przykład pojedynki, turnieje, niektóre stałe i godne uwagi aspekty tzw. wojny rycerskiej” (R. Caillois, *Żywioł i ład*, tłum. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1973, s. 312).

³⁵ J. Szymczak, *Pojedynki i harce, turnieje i gonitwy...*, s. 51.

³⁶ Tamże.

³⁷ Johan Huizinga wpisywał je w „agonalny kompleks idei, obyczajów i instytucji”, pełen fantastycznych ślubowań oraz sporów o rangę i pierwszeństwo, który rozwinął się najmocniej w średniowiecznej Europie i w Japonii. Warunkiem tego rozwoju było istnienie feudalnej arystokracji, która miała „czas i ochotę na takie rzeczy” (J. Huizinga, *Homo ludens...*, s. 176).

popularności – funkcja militarno-ćwiczebna, zaś pokusie zdobycia nieśmiertelnej sławy towarzyszyła pokusa dorobienia się pokaźnego majątku. I tak, wykorzystując zasadę, że zwyciężony w walce turniejowej i wzięty do niewoli rycerz powinien zapłacić okup równowarty cenie swej zbroi i konia, jeden z niepokonanych wojowników, Wilhelm Le Maréchal (Marszałek) uczynił z udziału w turniejach swój sposób na życie:

Wraz ze swym współnikiem, rycerzem flamandzkim Rogerem z Gangi, w ciągu trwającego 10 miesięcy sezonu turniejowego – między Zielonymi Świątkami a Wielkanocą – zdobyli okup na wysadzanych z koni 103 rycerzach, zabierając także im wierzchowce i zbroje, a w ciągu całego swojego życia Wilhelm Marszałek zdobył okup od 500 rycerzy³⁸.

Pojedynek w „podłych czasach liberalnych”

Funkcja widowiskowa, zwłaszcza gdy zaczęła przemijać kultura rycerska wraz z efektownymi walkami konnymi na kopie oraz gdy pojedynki zostały oficjalnie potępione i zakazane, rozeszła się z czasem z funkcją honorową, która z kolei przetrwała jeszcze długo po śmierci tej pierwszej. Jednocześnie pojedynek, jak widać na przykładzie Wokulskiego, mógł stać się jedną ze ścieżek społecznego awansu³⁹. Ossowska nazywa pojedynek z Krzeszowskim ostatecznym chrztem, jaki przechodzi bohater w drodze na salony⁴⁰. Niższość pozycji Wokulskiego jest zresztą dla pana barona większym zmartwieniem niż lęk o własne życie. Krzeszowskiego gnębi fakt, że musi mieć pojedynek z „kupczykiem”, co poniża go i sprowadza do podobnego statusu: „Mój ojciec kazałby takiego zucha oćwiczyć swoim psiarczykom, a ja muszę dawać mu satysfakcję, jak gdybym sam sprzedawał cynamom” (L1, s. 421).

Cóż, „podłe czasy liberalne” oznaczają taką demokratyzację w zakresie prawa do wzajemnego strzelania do siebie, że kupiec galanteryjny Wokulski jak najbardziej przynależy do „społeczności ludzi honorowych”, gdyż nie jest wszak, jak to ujmie później w swym kodeksie honorowym Boziewicz, „humoseksualistą”, dezerterskim, lichwiarzem, paszkwilantem, piszącym anonimy, oszczercą, notorycznym alkoholikiem, szantażystą, utrzymankiem kobiety ani żadnym innym indywiduum podobnego pokroju...⁴¹

Ironią losu i smętnym tłem całego zajścia jest jaskrawa sprzeczność, jaką odkrywa czytelnik *Lalki* między umocowaniem i prestiżem społecznym obu antagonistów – a realną oceną ich wartości moralnych. Przy całej wyższości pozycji zajmowanej

³⁸ J. Szymczak, *Pojedynki i harce, turnieje i gonitwy...*, s. 93.

³⁹ „Określenie «awans społeczny» – tłumaczy Henryk Markiewicz – rozumieć więc należy szeroko: Wokulski marzy nie o majątku, lecz o zdobyciu uznania społecznego [...]. Natomiast zdobycie majątku i zbliżenie się do arystokracji – faktyczny awans społeczny Wokulskiego – jest dla niego nie celem, lecz tylko środkiem do małżeństwa z Izabelą” (H. Markiewicz, *„Lalka” Bolesława Prusa*, Warszawa 1967, s. 28).

⁴⁰ M. Ossowska, *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985, s. 332.

⁴¹ W. Boziewicz, *Polski kodeks honorowy...*, s. 10–11.

przez Krzeszowskiego w hierarchii społecznej, zwłaszcza w ocenie środowisk arystokratycznych, nie podlega kwestii rażąca niewspółmierność etyczna i osobowościowa obu antagonistów. Feudalny anachronizm ma się jednak w realiach *Lalki* wcale dobrze, więc to arystokrata ma prawo czuć dyskomfort z powodu pojedynku z „kupczykiem”, a nie na odwrót. Skąd bierze się pogardliwa postawa i przekonanie tego utracjusza o własnej wartości?

Po pierwsze, przemawiają za nim uniwersalne wzorce zachowań charakterystyczne dla reprezentantów elitarnej „klasy próżniaczej”, opisane przez Veblena – baron nie pracuje, kupuje drogie, bezużyteczne rzeczy, gra w karty i na wyścigach (sam utrzymuje, do czasu, konia wyścigowego), gardzi ludźmi niższego stanu, wreszcie przy tym wszystkim, na osłode, potrafi wykazać się dobrymi manierami⁴². Ten styl życia uznaje za zupełnie usprawiedliwiony i nawet z pewnym odcieniem dumy koryguje mylne (zaniżone) informacje małżonki na temat swoich długów: „Przepraszam!... Mam siedemnaście procesów o trzydzieści dziewięć tysięcy rubli długów, jeżeli mnie pamięć nie myli” (L2, s. 497). Jednocześnie szczeni się, dalej w rozmowie z żoną, że sam nigdy nie wytoczył procesu uczciwej kobiecie, nie pisze anonimów i nie jest oszczercą. Słowem – człowiek honoru.

Poczucie wyższości nad „kupczykiem” ma jednak głębsze źródła – Krzeszowski dziedziczy po przodkach pogardliwe przekonania na temat handlu i ludzi dorabiających się majątku własną pracą, inteligencją i przedsiębiorczością. Majątku wszak się nie zdobywa, majątek się dziedziczy, jak wraz ze szlachectwem dziedziczy się szlachetność⁴³. Cnotliwy szlachcic brzydzi się, jak pisał w XVI w. Stanisław Orzechowski w swej *Policji*, „wszystkimi piętymi obchody”⁴⁴; nie splami się chciwością i pogonią za zyskiem. Czego nie można powiedzieć o kupcach i rzemieślnikach, którym Orzechowski cnoty odmawiał: „Bo jako rzemiosło tak też i kupiectwo bez matactwa być nie może; bo kupiec chwając sprzedaje przeciwko wiadomości własnej swej. Także też i rzemieślnik mitręgą sprośną żyje, zacnemu człowiekowi nieprzystojną”⁴⁵. Epitet „sprośny” towarzyszy często słowu „handel” w pismach Szymona Starowolskiego, gdy rzemiosło zazwyczaj jest „smrodliwe”⁴⁶. Negatywne opinie szlachty i arystokracji na temat handlu i kupiectwa w drugiej połowie XIX w. wzmagają fakt, że dziedziny te należały w przeważającej mierze do Żydów. Prus antysemickich nastrojów w *Lalce* i lęków przed „zażydzeniem” tej lub innej dzielnicy oraz całego warszawskiego handlu bynajmniej nie ukrywa.

Jednak Wokulski nie jest zwyczajnym kupcem. Przez jakiś czas pełni w powieści ważną dla pozytywistycznej ideologii funkcję społecznego spoiwa, jednocząc swą osobą środowiska oraz interesy arystokracji i mieszczaństwa. Dzieje się tak dzięki temu, że był powstaniec i uczoney, a później handlowiec i właściciel sklepu łączył

⁴² Por. T. Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. i K. Zagórscy, Warszawa 1971, s. 43, 50, 178.

⁴³ Zob. M. Ossowska, *Moralność mieszczańska...*, s. 44 i nast.

⁴⁴ Tamże, s. 45.

⁴⁵ Tamże, s. 44.

⁴⁶ Tamże, s. 47.

„zalety, które spływały z jego urodzenia, z zaletami, które wyrabiał uprawiany przez niego zawód”⁴⁷. Mimo to, choć w gruncie rzeczy przerastał środowisko, do którego aspirował, na różne sposoby dawano odczuć mu jego status nuworysza i parweniusza. Francuska etymologia tych pojęć demaskuje ich lekceważący i pogardliwy odcień znaczeniowy – oto człowiek nowy, człowiek znikąd, który niedawno stał się bogaty i próbuje wejść do towarzystwa. Majątku swego nie odziedziczył, jak należało, ale zdobył go, doszedł do niego – Bóg jeden wie, w wyniku jakich machinacji...

Ostre warunki, jakie postawili sekundanci Wokulskiego, oczywiście, za jego wskazaniem, mogły doprowadzić do faktycznej śmierci jednego z antagonistów. Prus nie podążył jednak tropem dramatycznym, zachowując do końca komediowy czy nawet groteskowy wymiar pojedynkowania się w *Lalce*. Toż i baron Dalski, kiedy odkrył zdradę małżonki, postanowił strzelać się ze Starskim, a gdy raniony legł na „łożu boleści”, tak się zawziął, że na złość żonie kazał felczerowi, aby mu – oddajmy głos Ochockiemu: „ufarbował łeb i zarost”, dzięki czemu upodobił się do „dwudziestoletniego trupa” (L2, s. 607).

A przecież pojedynki przyniosły krwawe żniwo i niepowetowane straty, także dla europejskiej kultury. W pojedynku zginął Puszkina i Lermontow, i kilka tygodni po bezpośrednim starciu Walery Łoziński, autor *Zakłętego dworu*⁴⁸, a także jeden z przywódców powstania styczniowego, Stefan Bobrowski. W pojedynku mógł zginąć Juliusz Słowacki, gdyby krytyk Ropelewski nie stchórzył, stanął na placu boju i celnie strzelił⁴⁹. Zabity natomiast został, z najzupełniej błahego powodu, książę Edward Lubomirski, XIX-wieczny poeta, tłumacz i historyk⁵⁰.

W ogóle pojedynki, a często pseudopojedynki, bywały też smutnym świadectwem naszej sarmackiej skłonności do pijaństwa i burd, czego dowodzą *Pamiętniki* Paska, oraz kłótności i skłonności do zaciekleń rozliczeń, zwłaszcza w okresie klęsk narodowych. W ten sposób w środowisku Wielkiej Emigracji, we Francji, znalazło ujście wiele „złej krwi”, która nagromadziła się po upadku powstania listopadowego⁵¹.

„Bezużyteczny kram”

Owszem, pojedynkami, jak rodzinami, nadziewać można awanturniczą powieściową fabułę, jak czynili to Dumas czy Sienkiewicz, czy niedawno – w odświeżony, choć nieco manieryczny sposób – Eustachy Rylski w *Warunku*. Ale też można

⁴⁷ Tamże, s. 325.

⁴⁸ Zob. J. Bachórz, *Pojedynek...*, s. 103–105.

⁴⁹ Rozbudowaną analizę tego elementu biografii Słowackiego przedstawił w charakterystycznym dla siebie stylu J.M. Rymkiewicz w książce *Juliusz Słowacki pyta o godzinę* (Warszawa 1989).

⁵⁰ B. Szyndler, *Pojedynek...*, s. 83. Zajście miało następujący przebieg: Lubomirski odprowadzał właśnie damę do krzesła, by odpoczęła po tańcu, gdy pewien oficer, Ignacy Grochalski, klasnął odbijanego. Lubomirski odmownie przeprosił, czym tamten poczuł się tak urażony, że wyzwiał poetę na pojedynek.

⁵¹ Tamże, s. 88–92.

nadać tej formie honorowych rozliczeń wymiar prawdziwie tragiczny, jak uczynił to XIX-wieczny niemiecki pisarz Theodor Fontane w znakomitej powieści *Effie Briest* (przypomnianej z kolei przez Pawła Huellego w jego *Castorpie*). Mąż przypadkiem odkrywa (ach, te listy przewiązane czerwoną wstążką na dnie zamkniętej na kluczyk szuflady), że żona zdradziła go z pewnym majorem. Rzec trwała krótko i miała miejsce siedem lat temu, gdy tytułowa Effi była właściwie bardziej młodą dziewczyną niż kobietą. Innstetten, zdradzony mąż, radzi się przyjaciela w kwestii dalszego postępowania, stojąc z jednej strony przed wymogami honoru (choć, jak mówi, nie czuje nienawiści ani chęci zemsty), z drugiej – przed pokusą przemilczenia całej sprawy i wybaczenia kochanej kobiecie. Z dialogu, który chciałoby się cytować w całości, wybierzmy tę kwestię, w której Innstetten wykłada mechanizm zewnętrznego przymusu, jakiemu on sam – w imię reguł społecznego współżycia – musi się poddać:

Gdyby można było żyć w samotności, mógłbym puścić to płazem; dźwigałbym wtedy swój ciężar i nie byłbym już szczęśliwy; ale tylu ludzi musi żyć bez szczęścia, więc i ja byłbym do tego zmuszony i chyba potrafiłbym tak żyć. Człowiek nie musi być szczęśliwy, nie ma najmniejszego prawa tego żądać i wcale nie musi sprzątnąć zaraz ze świata tego, kto mu to szczęście odebrał. Można mu darować, jeśli chce się wegetować z dala od świata. Ale we współżyciu z ludźmi wytworzyło się coś, pewne prawo, które chcemy czy nie chcemy – istnieje; i wszystko, innych i siebie, przywykliśmy osądzać zgodnie z jego paragrafami. Temu prawu nie wolno uchybić, gdyż społeczeństwo wzgardzi nami, a w końcu sami zaczniemy sobą gardzić, a nie mogąc tego wytrzymać, wpakujemy sobie kulkę w łeb⁵².

Cena jest okrutna. W pojedynku ginie kochanek żony, major Krampas. Effi zostaje pozbawiona kontaktu z córką i skazana na wieczną infamię, odrzucenie i samotność. W kolejnej odsłonie tragedii, kilka lat po pojedynku, Innstetten znów odbywa zasadniczą rozmowę z przyjacielem, któremu wyznaje, że uważa swoje życie za zmarnowane. Przyczyną nie jest niewierność Effi czy nieuczciwość majora Krampasa, przyczyna w ogóle nie tkwi w słabości jednostki. Wszak człowiek jest słaby, niedoskonały i narażony na pokusy. Gdzie indziej Innstetten doszukuje się źródeł swego nieszczęścia i wyznaje Wüllersdorfowi tesknotę, która się w nim zrodziła:

[...] uciec stąd, uciec między ludzi jak smoła czarnych, między ludzi, którzy nie wiedzą nic o kulturze i honorze. Szczęśliwi! Bo przecież *to* właśnie, cały ten bezużyteczny kram jest wszystkim winien. Z namiętności, którą można ostatecznie usprawiedliwić, nie robi się takich rzeczy. Więc tylko dla fikcji... dla abstrakcji... I dlatego zabija się człowieka, a potem samemu się ginie. Tylko jeszcze nędzniej⁵³.

Przyjaciel sceptycznie przyjmuje marzenia o ucieczce. Podsuwa w zamian skromny, ale obrazowy program radzenia sobie ze światem i poczuciem bezsensu:

⁵² T. Fontane, *Effie Briest*, tłum. I. Czermakowa, Warszawa 1997, s. 242–243.

⁵³ Tamże, s. 299.

To szaleństwo łązić po jakiejś dziewiczej puszczy lub nocować w gnieździe termitów; kto to potrafi, proszę bardzo, ale to nie dla nas. Trwać na posterunku, wytrzymać, dopóki się nie padnie, to jeszcze najlepsze. Przedtem jednak wycisnąć, ile się da, z rzeczy małych i najmniejszych i umieć dostrzegać, że kwitną fiołki, że pomnik Luizy okrył się kwieciami albo że mała dziewczynka w wysokich trzewiczkach skacze przez sznur⁵⁴.

To, co tak rozumnie wykladał Innstetten kilkadziesiąt stron wcześniej, z perspektywy poniesionych konsekwencji jawi mu się jako coś zupełnie nieracjonalnego, by nie rzec – absurdalnego.

Inny rodzaj irracjonalności w stosowaniu reguł honoru – tym razem w wymiarze politycznym – piętnuje Stefan Opara, przywołując, za pośrednictwem Tomasza Łubieńskiego, postać Tadeusza Kościuszki z czasów insurekcji: „Naczelnik stał na antypodach machiawellizmu. Na przykład, tak cenił sobie honor, że oficerów polskich, którzy nie uszanowali danego słowa i zbiegli z niewoli rosyjskiej, «zalecił w liście do władz powstańczych odstawić w ręce wroga» (T. Łubieński, *Bić się czy nie bić?*, Kraków 1978, s. 7)”⁵⁵. Jest to, według Opary, jedna z naszych narodowych aberracji, podobnie jak kult klęski: „Aberracyjne poszanowanie klęski oparte jest na przekonaniu, że spowodować dużą klęskę, to duża sztuka”⁵⁶.

Pojedynek drugi albo honor kupiecki

W obliczu rozmaitych zastrzeżeń wysuwanych pod adresem rygorystycznie i anachronicznie pojmowanego honoru oraz pojedynku jako skutecznej i uczciwej metody rozstrzygania międzyludzkich konfliktów, nie dziwi chyba scena w *Lalce*, w której dochodzi do odmowy pojedynku i zakwestionowania norm rycerskiego ethosu. Oto, jak pamiętamy, w trakcie jednego z piwnych posiedzeń Rzeckiego z radcą Węgrowiczem i agentem handlowym Szprotem, stary subiekt musi wysłuchiwać, jak ten ostatni rozpowiada, „śmiejąc się głupowato”, że Wokulski sprzedaje sklep. Zniesławienia ukochanego przyjaciela dopełniają ironiczne, złośliwe komentarze na temat jego matrymonialnych planów. Rzecki wyzywa Szprota na pojedynek. Szprot odmawia.

Jeśli zestawi się tę scenę z całym honorowym ceremoniałem, jaki mogliśmy prześledzić na przykładzie pojedynku Wokulskiego z Krzeszowskim, łatwo dostrzec, że nie chodzi tu bynajmniej o tchórzostwo agenta Szprota. Oczywiście, Szprot boi się o własne życie, zapewne jak każdy, ale dość otwarcie o tym mówi, w czym już narusza podstawową zasadę rycerskiej normy etycznej – nie wstydzi się swego lęku o życie, życie jest ważniejsze niż wstyd.

Łatwo panu żądać satysfakcji – wymawia się Szprot, kreując przy okazji demoniczny obraz poczciwego subiekta – boś oficer węgierski. Zamordować człowieka albo nawet

⁵⁴ Tamże, s. 299–300.

⁵⁵ S. Opara, *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki*, Warszawa 2009, s. 126.

⁵⁶ Tamże, s. 132.

dwu czy samemu dać się porąbać, to u pana chleb z masłem... Ale ja, panie, jestem ajent handlowy, mam żonę, dzieci i terminowe interesa... (L2, s. 345).

Przypomnijmy, co mówił cytowany wcześniej Monteskiusz – człowiekowi honorowemu „nie wolno dbać o życie”, czy Łotman: „Strach przed wstydem jest zatem najwyższą formą zaprzeczenia strachowi”⁵⁷.

Nie zgadzać się na pojedynek można z różnych powodów i z różnych pozycji społecznych oraz światopoglądowych. Przypomnijmy sobie często cytowany, z aprobatą i sympatią, przykład Ignacego Daszyńskiego, socjalisty, który wyzwany na pojedynek przez ministra ds. Galicji, hr. Dzieduszyckiego, odmówił słowami: „Znam pana hrabiego jako dobrego katolika i chcę jemu grzechu, a sobie głupstwa oszczędzić”⁵⁸. Również za odmową Szprota stoją istotne racje. Kiedy Rzecki zarzuca mu, że jest człowiekiem „bez honoru”, ten gwałtownie odpowiada: „Kto bez honoru?... Komu pan to mówisz?... Nie płacę weksli czy daję zły towar, czym zbankrutował?... Zobaczmy w sądzie, kto ma honor!...” (L2, s. 345).

Ajent handlowy, jak łatwo zauważyć, nie kwestionuje kategorii honoru jako takiej, ale wpisuje to pojęcie w inny system wartości i zachowań społecznych, dodajmy – zachowań zawodowych. O ile więc można, z przymrużeniem oka, nazwać Rzeckiego, jak czyni to Bachórz, „pogrobowcem feudalno-rycerskich pojęć honoru”, Szprot jawi się w tej scenie „mieszczaninem z franklinowskimi zasadami, który godność utożsamia z regułami solidności kupieckiej”⁵⁹. Czymże jednak są owe „franklinowskie zasady” i kim był ich twórca?

Nie ma potrzeby powtarzania informacji na temat ogólnie dostępnych faktów z biografii Benjamina Franklina. Istotniejszy jest jego wpływ na kształtowanie się świata mieszczańskich wartości, opisany między innymi przez Marię Ossowską⁶⁰, cytującą obszernie fragmenty Franklinowskich *Rad dla młodego kupca* z 1748 r. W wartościach tych mieści się wszystko to, co wykrzyczał do Rzeckiego ajent Szprot – rzetelność w regulowaniu swoich rachunków, uczciwość kupiecka w kwestii jakości oferowanego produktu, wiarygodność kredytowa. Tę ostatnią, jak stwierdza Ossowska, uznać można u Franklina za miernik cnoty⁶¹. Bycie człowiekiem godnym kredytu osiąga się poprzez „pracowitość, rzetelność w wypełnianiu zobowiązań płatniczych oraz oszczędność”⁶². Czy nie o oszczędność właśnie troszczył się stary Szlangbaum w szaradowej korespondencji z wnukiem na temat zakupu spodni i mundurka? Czy nie o tę cnotę zabiegał stary Mincel, który bez zastanowienia usuwał ze sklepu subiektów, którzy odważyli się nie robić oszczędności?

⁵⁷ J. Łotman, *O semiotyce...*, s. 205.

⁵⁸ A. Tarczyński, *Kodeks i pistolet...*, s. 124.

⁵⁹ J. Bachórz, *Pojedynek...*, s. 100.

⁶⁰ M. Ossowska, *Klasyczny model moralności mieszczańskiej: Benjamin Franklin*, [w:] tejże, *Moralność mieszczańska...*

⁶¹ Tamże, s. 81.

⁶² Tamże, s. 82.

Istnienie „honoru kupieckiego” potrafił docenić nawet Krzeszowski, gdy zauważył, jak Rzeckiemu zależało na wyjaśnieniu oszczerstwa, jakie spotkało Wokulskiego. Miał on rzekomo zarobić na klaczy barona dwieście rubli, w związku z czym Krzeszowska nazwała go „szachrajem”. Ale gdy lokaj barona, Leon, utożsamiał automatycznie honor z posiadaniem kredytu, obaj doszli do wniosku, że istnieją osobne normy honorowe dla arystokracji, a osobne dla kupców i chyba nie trzeba tłumaczyć, które dla pana barona były ważniejsze i szlachetniejsze:

- Ci kupcy to jednak honorowi ludzie.
- Mają gotówkę, jaśnie panie, mają kredyt – odparł Leon.
- Głupcze jakiś!... więc my już nie mamy honoru dlatego, że nie mamy kredytu?...
- Mamy, jaśnie panie, ale na inszy sposób.
- Spodziewam się, że nie na kupiecki sposób!... – odparł dumnie baron (L2, s. 501–502).

Zestawienie sprawy między Rzeckim a Szprotem z pojedynkiem Wokulskiego z Krzeszowskim uzmysławia, jak przenikliwie i zręcznie uchwycił Prus, skondensował i wyeksponował w błysku dwóch zdarzeń, dwóch obrazów cały długotrwały, złożony i głęboki proces przemian społeczno-kulturowych, starcie się dwóch porządków społecznych i moralnych, rozkład pewnej formacji historycznej i ekonomicznej oraz wzrost innej. Nie znaczy to wszakże, że od momentu, kiedy Szprot odmówił pojedynku Rzeckiemu, mieszczenie z dnia na dzień przestali się strzelać, aspirować do elity i powielać wzorce warstw wyższych. Ale widać tu świadomość mieszczaństwa własnej odrębności i wartości, widać budowanie podstaw mieszczańskiego „my” na odrębnych zasadach etycznych niż wzorce feudalne.

Pojedynek trzeci

To wdzięczne i pouczające zestawienie nie wyczerpuje jednak całości zagadnienia, związanego z problemami pojedynkowania się i dbałości o honor. Jest bowiem w *Lalce* jeszcze jedna pojedynkowa scena. Zejdźmy więc po stopniach drabiny społecznej trochę niżej i przyjrzyjmy się ubogiej młodzieży rzemieślniczej, która przecież również aspiruje do istniejących wzorców i form kulturowych. Soczystą anegdotkę zawdzięczamy fryzjerowi Fitulskiemu, który, goląc Wokulskiego, ze swadą opowiada przeżycia minionego dnia:

- [...] Byłem wczoraj z towarzystwem na Saskiej Kępie, ale cóż to, panie, za ordynaryjna młodzież!... Pokłócili się w tańcu i proszę mego pana wyobrazić sobie... Główka trochę wyżej, *s'il vous plaît*...

Wokulski podniósł głowę trochę wyżej i zobaczył, że jego operator nosi złote spinki przy bardzo brudnych mankietach.

- Pokłócili się w tańcu – ciągnął elegant błyskając mu brzytwą przed oczyma – i proszę sobie wyobrazić, że jeden chcąc kopnąć drugiego w wystawę – uderzył damę!... Zrobił się hałas... pojedynek... Mnie naturalnie wybrano na sekundanta i właśnie byłem dziś w kłopotcie, bom miał tylko jeden pistolet, kiedy przed półgodziną przychodzi do mnie obrażający i mówi, że nie głupi strzelać się i że obrażony – może mu oddać, byle tylko

raz... Główkę na prawo, *s'il vous plaît*... No, wie pan, byłem tak oburzony (przed półgodziną), że porwałem faceta za galeryjkę, kolanem w antresolę i – won! za drzwi. Z takim błaznem strzelać się niepodobna, *n'est-ce pas?* (L1, s. 472).

Ta komiczna historyjka znakomicie prezentuje środowisko ubogiej mieszczańskiej młodzieży, ale też odsłania charakterystyczne mechanizmy społeczno-kulturowe. Jej komizm bierze się z nieprzystawalności ambicji, jakimi kierują się opisywane postaci, do ich psychicznych i ekonomicznych właściwości, które im realizację tychże ambicji uniemożliwiają. Nieodparte wrażenie tej sprzeczności dobrze oddaje w skrócie mistrzowskie wyeksponowanie przez Prusa znaczącego detalu z garderoby pana Fitulskiego – „złotych spinek przy bardzo brudnych mankietach”. Podobnie jest z rzemieślniczą młodzieżą, która chce „kulturalnie” spędzić wolny czas, a w chwili konfliktu zachować wzory rycerskie i nie uchybić honorowi. Jednak już sam typ obrazu – „dama” została kopnięta – klasyfikuje znacząco maniery bohaterów. Smaku historyjce dodaje wystąpienie przeszkód natury ekonomicznej – sekundant dysponuje tylko jednym pistoletem. Wreszcie całość dopełnia zwycięstwo zdrowego rozsądku nad przepisami kodeksu honorowego, wszakże z domieszką dbałości o godność osobistą – obrażający zgadza się, by obrażony mu oddał, ale tylko raz...

Mówiąc jeszcze inaczej – opowieść fryzjera odsłania siłę oddziaływania wzorów kulturowych zachowań w warunkach zupełnej niemożności, psychicznej i ekonomicznej, ich realizacji. Widzimy jak na dłoni działanie kulturowego mechanizmu: trywialnemu, brutalnemu zajściu próbuje się nadać jakąś szlachetniejszą, kulturalną formę. Zapewne bowiem i prostym czeladnikom nieobce są „fantazje o życiu bohaterskim, toczącym się pośród szlachetnego współzawodnictwa, w idealnej sferze honoru, cnoty i piękna”⁶³. I oto jeszcze raz – choć w krzywym zwierciadle – okazuje się, że „idea szlachetnej walki stanowi [...] jeden z najsilniejszych impulsów kultury”⁶⁴. Ale równocześnie jeszcze raz potwierdza się gorzka myśl Stomila z *Tanga*, że prędzej czy później „życie przeżre każdą formę” ...

Parodie

W istocie i ta fryzjerska anegdota, i wszystkie pozostałe realizacje wątków pojedynkowych w *Lalce*, łącznie ze starciem Wokulskiego z Krzeszowskim, zbliżają się w swej poetyce i wymowie do parodii. To pozwala przywołać nam rozmaite przykłady gier z konwencjami rycerskiej epiki. Mieszczą się one w estetyce heroikomicznej i wywołują z pamięci nieśmiertelną *Monachomachię* Krasickiego czy niektóre wątki i sceny z *Pana Tadeusza* (pojedynek Doweyki z Domeyką, pojedynki Maćka nad Maćkami z Gifrejterem i niektóre sceny bitewne). Jednak parodią pojedynku *sensu stricto* jest przede wszystkim słynny pojedynek na miny w *Ferdydurke* i pojedynek pana Tomasza z Gonzalem w *Trans-Atlantyku*. W tym ostatnim utworze

⁶³ J. Huizinga, *Homo ludens...*, s. 175.

⁶⁴ Tamże.

bohaterowie pukają do siebie tyleż zawzięcie, co bezproduktywnie z pistoletów, które bohater i narrator powieści, w jednej osobie, nabija samym prochem, bez kul.

Do tej wyliczanki dorzucimy brawurowe przedstawienie walki Karnawału z Postem przez Pietera Bruegla w formie upersonifikowanego pojedynku na kopie (a właściwie „kopie”, bo ich funkcje pełnią zgoła niewojenne przyrządy) oraz tragikomiczny wątek pojedynkowy w *Rękopisie znalezionym w Saragossie* Jana Potockiego. Doprawdy, trudno w tym miejscu oprzeć się pokusie i nie przypomnieć portretu ojca głównego bohatera, szlachetnego pana van Wordena, znawcy kodeksu honorowego i maniaka pojedynków. Najlepiej chyba oddaje charakter tej postaci scena z podróży do Francji, gdzie udał się van Worden, służący do tej pory w hiszpańskim wojsku, by objąć rodzinny majątek po zmarłym bracie:

Całą podróż aż do Lyonu odbył jak najspokojniej, ale wyjechawszy z Lyonu końmi pocztowymi, wyprzedzony został przez powóz, który, daleko lżej wyładowany, pierwszy przybył do stacji. Niebawem mój ojciec zajechał także przed dom pocztowy, gdzie ujrzał, że u powozu, który go wyprzedził, zmieniano już konie. Natychmiast wziął szpadę i zbliżywszy się do podróżnego, prosił o udzielenie mu chwili rozmowy na osobności. Podróżny, jakiś pułkownik francuski, widząc mego ojca w generalskim mundurze, aby mu nie uchybić, także przypasał szpadę. Weszli obaj do gospody położonej naprzeciw domu pocztowego i zażądali osobnego pokoju. Gdy znaleźli się sami, mój ojciec tymi słowami odezwał się do podróżnego:

– Señor caballero, powóz pański wyprzedził moją karetę, usiłując koniecznie pierwej zajechać przed pocztę. Postępek ten, jakkolwiek sam przez się nie jest zniewagą, ma przecież dla mnie coś niemiłego, z czego raczysz się señor wytłumaczyć.

Pułkownik, mocno zdziwiony, zwał całą winę na pocztylionów i zaręczał, że bynajmniej się do tego nie mieszał.

– Señor caballero – przerwał mój ojciec – nie uważam tego bynajmniej za sprawę zbyt wielkiej wagi i dlatego poprzestanę na pierwszej krwi.

To mówiąc dobył szpady.

– Wstrzymaj się pan na chwilę – rzekł Francuz – mniemam, że to wcale nie moi pocztylioni wyprzedzili pańskich, ale przeciwnie, pańscy, wlokąc się niedbale, pozostali w tyle. Mój ojciec nieco zamyślił się i rzekł do pułkownika:

– Sądzę, że masz señor słuszność, i gdybyś był wcześniej uczynił mi tę uwagę, to jest zanim dobyłem szpady, bez wątpienia byłoby się obyło bez pojedynku; ale teraz, pojmujesz señor, że doprowadziliśmy rzeczy do tego stopnia, iż bez rozlewu trochy krwi nie możemy się rozejść.

Pułkownik znalazł zapewne tę przyczynę zupełnie dostateczną i także dobył szpady. Walka trwała krótko. Mój ojciec, czując się ranny, natychmiast zniżył ostrze swej szpady i jął przeproszać pułkownika, że śmiał go trudzić, ten zaś w odpowiedzi ofiarował swe usługi, wymienił miejsce, gdzie można go znaleźć w Paryżu, po czym wsiadł do powozu i odjechał⁶⁵.

⁶⁵ J. Potocki, *Rękopis znaleziony w Saragossie*, tekst oparty na przykładzie Edmunda Chojeckiego z 1847 roku, Biblioteka Gazety Wyborczej, b.m.w., 2005, s. 40–41.

W związku z przywołanymi przykładami można postawić pytanie natury ogólnej – dlaczego pojedynki tak łatwo poddaje się procedurom prześmiewczym? Być może dzieje się tak nie tylko z powodu uchwytniej anachroniczności i – z dzisiejszego punktu widzenia – nieracjonalności pojedynkowych zachowań, ale też z uwagi na wyrazistość i patetyczny dramatyzm jego formy. A forma o takim nasileniu wzniosłości, zgodnie z niepisaną zasadą zachowania kulturowej równowagi, dewaluacji i zużycia wszelkich konwencji, musi spotkać się ze swoją kontrformą w krzywym zwierciadle parodii. Chyba że zechcemy, w ujęciu bardziej nowoczesnym, by nie rzecz postnowoczesnym, widzieć w parodii nie tyle wolę ośmieszenia dawnego wzorca, co formę, w jakiej sztuka (kultura) komentuje sama siebie, ideę kulturowej samozwrotności, swoisty dialog z przeszłością, akt jej ożywienia, a nie uśmiercenia, przykład hołdowniczego w gruncie rzeczy zestawienia, które eksponuje bardziej różnicę niż podobieństwo, ironiczną, twórczą „transkontekstualizację” i „artystyczny recycling”...⁶⁶

Są ważniejsze sprawy...

O tym, że pojedynki nie rozwiązują problemów międzyludzkich, a tym bardziej egzystencjalnych, przekonuje nas ostatecznie zachowanie Wokulskiego, gdy odkrywa on romans Izabeli ze Starskim. Kiedy ten ostatni oferuje gotowość udzielenia mu satysfakcji, Wokulski propozycję stanowczo odrzuca. Jak wnikliwie zauważa Bachórz, „istota jego problemu i jego nieszczęścia wymyka się niejako poza granice rzeczywistości regulowanej prawami ludzkiego rozumu, porządków społecznych i konwencji obyczajowych”⁶⁷. Wokulski jest bezsilny wobec „tajemniczego nieposłuszeństwa jego własnego serca”⁶⁸ i – dodajmy – obojętności, niezrozumiałego bólu, którego nie można przemóc ani pogardą, ani rozumem, ani tym bardziej drogą honorowej satysfakcji.

Nie Starski jest tu przecież wyzwaniem, ale sama zagadka sensowności i celowości ludzkiej egzystencji, odsłonięta w akcie bolesnej iluminacji. W chwili największego kryzysu pojawia się pytanie „Co to jest człowiek?” (L2, s. 526). Jeśli jest przede wszystkim czuciem – bólem, cierpieniem, żalem – rodzi się pokusa „nie-bycia”. Ta pokusa staje się towarzyszem egzystencjalnej niedoli.

W tej sytuacji sprawy honoru i pojedynku schodzą na dalszy plan. Doskonale wszak rozumie Wokulski nieadekwatność tej przemijającej kulturowej formy w rozstrzygnięciu osobistych potyczek z istnieniem. Wie również, że nie pojedynki decydują o wartości człowieka.

Cóż więc wynika z całej tej dalekiej wyprawy? Na pewno kilka oczywistych stwierdzeń – zmieniają się wzory kultury i znaczenia pojęć, tak jak zmieniają się realia życia, struktura społeczeństwa, ustrój czy światopogląd. Żeby rozumieć, że sami

⁶⁶ Zob. L. Hutcheon, *Teoria parodii. Lekcja sztuki XX wieku*, tłum. A. Wojtanowska i W. Wojtowicz, Wrocław 2007, s. 21–39.

⁶⁷ J. Bachórz, *Pojedynki...*, s. 115–116.

⁶⁸ Tamże, s. 116.

jesteśmy zawsze w jakiejś przejściowej fazie tych procesów, kształtowani przez przeszłość i współczesność, którą Norwid traktował jak swego rodzaju „przesunięcie” przeszłości, trzeba mieć świadomość, jak wiele działo się przed nami i jak wiele jeszcze będzie dziać się po nas. Doświadczenie – choćby poprzez literacki wgląd w kulturę, dawną i teraźniejszą – tych zmiennych pozwala rozglądać się za czynnikami stabilizującymi, uniwersalnymi. I szukać odpowiedzi na podstawowe pytania – o egzystencję, wartości i język. Jednym z nich jest pytanie o honor. Jeśli postanowiliśmy potraktować je poważnie – na przykład w ramach lekcji języka polskiego z uczniami szkoły średniej – nie będzie łatwej ani jednej odpowiedzi. I o to chodzi...

Bibliografia

Podmiotowa

- Conrad J., *Lord Jim*, tłum. M. Kłobukowski, Kraków 2001.
 Fontane T., *Effi Briest*, tłum. I. Czermakowa, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.
 Potocki J., *Rękopis znaleziony w Saragossie*, tekst oparty na przykładzie E. Chojeckiego z 1847 roku, Biblioteka Gazety Wyborczej, b.m.w., 2005.
 Prus B., *Lalka*, t. 1, Wrocław–Warszawa–Kraków 1991.

Przedmiotowa

- Bachórz J., *Spotkania z „Lalką”*, Gdańsk 2010.
 Boziewicz W., *Polski kodeks honorowy*, Warszawa 1999.
 Buber M., *Problem człowieka*, wstęp i tłum. J. Doktor, Warszawa 1993.
 Geertz C., *Głęboka gra: uwagi o walkach kogucich na Bali*, [w:] tegoż, *Interpretacja kultur. Wybrane eseje*, tłum. M.M. Piechaczek, Kraków 2005.
 Huizinga J., *Homo ludens. Zabawa jako źródło kultury*, tłum. M. Kurecka i W. Wirpsza, Warszawa 1998.
 Hutcheon L., *Teoria parodii. Lekcja sztuki XX wieku*, tłum. A. Wojtanowska i W. Wojtowicz, Wrocław 2007.
 Ichnatowicz I., *Obyczaj wielkiej burżuazji warszawskiej w XIX wieku*, Warszawa 1971.
 Markiewicz H., *„Lalka” Bolesława Prusa*, Warszawa 1967.
 Monteskiusz, *O duchu praw*, tłum. T. Boy-Żeleński, posłowie S. Łojek, Kraków 2003.
 Ossowska M., *Ethos rycerski i jego odmiany*, Warszawa 2000.
 Ossowska M., *Moralność mieszczańska*, Wrocław 1985.
 Szymczak J., *Pojedynki i harce, turnieje i gonitwy. Walki o życie, cześć, sławę i pieniądze w Polsce Piastów i Jagiellonów*, Warszawa 2008.
 Szyndler B., *Pojedynki*, Warszawa 1987.
 Tarczyński A., *Kodeks i pistolet. O niektórych przejawach honoru w międzywojennej Polsce*, Bydgoszcz 1997.
 Veblen T., *Teoria klasy próżniaczej*, tłum. J. i K. Zagórscy, Warszawa 1971.
 Żeleński T. (Boy), *Boziewicz*, [w:] tegoż, *Pisma. Felietony*, t. XVI, Warszawa 1958.