



**UNIWERSYTET RZESZOWSKI**  
**WYDZIAŁ FILOLOGICZNY**

**KAROLINA KRZYSZTOŃ**

**JĘZYKOWO-KULTUROWY OBRAZ INDII**  
**W TWÓRCZOŚCI PAULINY WILK**

**Rozprawa doktorska**  
**napisana pod kierunkiem**  
***dr hab. Urszuli Kopeć, prof. UR***

Akceptuję pracę:

# SPIS TREŚCI

|                                                                                                         |           |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>WSTĘP .....</b>                                                                                      | <b>5</b>  |
| <b>I. POJĘCIA KLUCZOWE .....</b>                                                                        | <b>8</b>  |
| 1. Profilowanie i profil .....                                                                          | 8         |
| 2. Definicja kognitywna a konotacje .....                                                               | 11        |
| 3. Punkt widzenia i perspektywa .....                                                                   | 14        |
| 4. Rama doświadczeniowa .....                                                                           | 16        |
| 5. Scena i aspekt .....                                                                                 | 17        |
| 6. Językowy obraz świata .....                                                                          | 18        |
| 7. Kulturowy obraz świata .....                                                                         | 23        |
| 8. Metafora kognitywna .....                                                                            | 24        |
| 9. Stereotyp .....                                                                                      | 26        |
| <b>II. GATUNKI WYKORZYSTYWANE PRZEZ DZIENNIKARKE I PISARKE ...</b>                                      | <b>29</b> |
| 1. Opowiadanie i opowieść .....                                                                         | 29        |
| 2. Reportaż .....                                                                                       | 31        |
| 3. Artykuł .....                                                                                        | 32        |
| 4. Blog .....                                                                                           | 32        |
| <b>III. PAULINA WILK – BIOGRAFIA I TWÓRCZOŚĆ .....</b>                                                  | <b>33</b> |
| 1. Informacje biograficzne .....                                                                        | 33        |
| 1.1. Dzieciństwo .....                                                                                  | 33        |
| 1.2. Nauka i „kurs na Zachód” .....                                                                     | 35        |
| 1.3. Praca .....                                                                                        | 37        |
| 1.4. Podróże .....                                                                                      | 38        |
| 2. Twórczość literacka .....                                                                            | 39        |
| 2.1. <i>Lalki w ogniu. Opowieści z Indii</i> .....                                                      | 39        |
| 2.2. <i>Przygody misia Kazimierza, Lato misia Kazimierza</i><br><i>i Podróże misia Kazimierza</i> ..... | 41        |
| 2.3. <i>Znaki szczególne</i> .....                                                                      | 41        |
| 2.4. <i>Między walizkami i Pojutrze</i> .....                                                           | 42        |

|                                                                                           |     |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>IV. REKONSTRUKCJA JĘZYKOWEGO OBRAZU HINDUSKICH ŻYCIA</b>                               |     |
| <b>I BIEDY W TWÓRCZOŚCI P. WILK</b> .....                                                 | 43  |
| 1. Językowo-kulturowy obraz hinduskiego życia .....                                       | 43  |
| 2. Bieda i żebractwo .....                                                                | 49  |
| 2.1. Językowo-kulturowy obraz biedy i ubóstwa w polszczyźnie .....                        | 49  |
| 2.2. Obraz biedy w utworach P. Wilk .....                                                 | 51  |
| 2.3. Obraz biedaków .....                                                                 | 58  |
| 2.4. Konceptualizacje biedy – podsumowanie .....                                          | 76  |
| <b>V. KONCEPTUALIZACJE INDYJSKICH KOBIET I MĘŻCZYZN</b> .....                             | 78  |
| 1. Językowo-kulturowy obraz kobiety .....                                                 | 78  |
| 1.1. Kobieta w polszczyźnie .....                                                         | 78  |
| 1.2. Językowe i kulturowe konceptualizacje hinduskiej kobiety<br>w utworach P. Wilk ..... | 82  |
| 1.3. Bohaterki publikacji P. Wilk – wnioski .....                                         | 121 |
| 2. Językowo-kulturowy obraz hinduskiego mężczyzny .....                                   | 122 |
| 2.1. Stereotyp mężczyzny w polszczyźnie .....                                             | 122 |
| 2.2. Mężczyźni w publikacjach P. Wilk .....                                               | 125 |
| 2.3. Językowo-kulturowy obraz hinduskiego mężczyzny – konkluzje .....                     | 136 |
| <b>VI. JĘZYKOWY OBRAZ POJĘĆ WAŻNYCH DLA HINDUSÓW</b> .....                                | 138 |
| 1. Woda .....                                                                             | 138 |
| 1.1. Woda w językowym obrazie świata polszczyzny .....                                    | 138 |
| 1.2. Obraz wody w utworach P. Wilk .....                                                  | 140 |
| 1.3. Konceptualizacje wody – podsumowanie .....                                           | 163 |
| 2. Pożywienie .....                                                                       | 165 |
| 2.1. Jedzenie w aspekcie kulturowym .....                                                 | 165 |
| 2.2. Językowo-kulturowy obraz pożywienia w utworach P. Wilk .....                         | 169 |
| 2.3. Obraz indyjskich posiłków – wnioski .....                                            | 193 |
| 3. Strój .....                                                                            | 195 |
| 3.1. Ubrania w polszczyźnie i kulturze polskiej .....                                     | 195 |
| 3.2. Konceptualizacje hinduskiego stroju .....                                            | 197 |
| 3.3. Ubranie jako znak kulturowy – wnioski .....                                          | 225 |

|                              |            |
|------------------------------|------------|
| <b>ZAKOŃCZENIE .....</b>     | <b>227</b> |
| <b>SŁOWNIK SKRÓTÓW .....</b> | <b>229</b> |
| <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>    | <b>230</b> |

## WSTĘP

Zagadnienie językowego obrazu świata stanowi przedmiot zainteresowania polskich badaczy co najmniej od 1978 roku, kiedy wymienione pojęcie zdefiniował Walery Pisarek. Problematyka ta została następnie podjęta przez lingwistów lubelskich Jerzego Bartmińskiego i Ryszarda Tokarskiego, którzy uważali językowy obraz świata za – mówiąc w skrócie – utrwalony w języku zespół sądów o świecie, odnosili go więc głównie do polszczyzny nieliterackiej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie w postaci przysłów, związków frazeologicznych, metafor potocznych itp. Z kolei m.in. Renata Grzegorczykowa czy Anna Pajdzińska zwróciły uwagę na to, że językowy obraz świata można zrekonstruować także na podstawie tekstów poetyckich, co znalazło potwierdzenie m.in. w publikacjach Bernadety Niesporek-Szamburskiej [2004], Doroty Filar i Doroty Piekarczyk [2000]<sup>1</sup>. Z kolei Wojciech Kajtoch [2008] wykorzystał JOS do rekonstrukcji obrazu świata i człowieka w prasie młodzieżowej. Rozważaniami na temat językowego obrazu świata w tekstach artystycznych zajmowali się również m.in. Marian Bugajski i Anna Wojciechowska, którzy podkreślali, że na język, literaturę i kulturę oddziałują obszary pozakulturowe [Bugajski, Wojciechowska 2000: 155], oraz Dorota Szumska, zajmująca się m.in. zagadnieniem metafory poetyckiej [Szumska 2000: 161]<sup>2</sup>.

Ponadto należy pamiętać, że w językowym obrazie świata przejawia się kulturowy obraz świata, określany przez badaczy (m.in. Janusza Anusiewicza, Annę Dąbrowską, Michaela Fleischera) jako nadbudowa do JOS. Interpretacje rzeczywistości zawarte w językowym i w kulturowym obrazie świata uzupełniają się, są z sobą powiązane. Z tego względu w niniejszej pracy podjęto próbę rekonstrukcji nie tylko językowego, lecz także kulturowego obrazu Indii. Warto wspomnieć, że do tej pory nie powstała publikacja dotycząca odtworzenia obrazu tego azjatyckiego kraju na podstawie wydawnictw polskiej autorki.

Niniejsza dysertacja stanowi więc próbę uzupełnienia badań nad obrazem świata zawartym w tekstach artystycznych i artykułach prasowych. Materiał badawczy został wyekscerpowany z dotyczących Indii publikacji Pauliny Wilk. Główne źródło

---

<sup>1</sup> B. Niesporek-Szamburska rekonstruowała JOS w twórczości dzieci [Niesporek-Szamburska 2004]; D. Filar badała związki między JOS a obrazem świata w tekście poetyckim [Filar 2000: 170–179]; wspólnie z D. Piekarczyk analizowały, jak teksty poetyckie reinterpretują świat [Filar, Piekarczyk 2015: 315–329].

<sup>2</sup> Ponadto badaniem językowego obrazu świata w tekstach literackich i publicystycznych zajmowali się m.in.: Jadwiga Puzynina [1990], Danuta Ostaszewska [1993], Anna Pajdzińska [1996], Anna Kadyjewska [2001], Andrzej Kominek [2003], Urszula Kopeć [2010].

przytoczonych i poddanych analizie cytatów stanowiła książka *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii* – zbiór kilkunastu reportaży dotyczących tego kraju i jego kultury. Ponadto poddane analizie zostały artykuły prasowe tej autorki: *Rewolucyjny sen marksisty*, *Skazany na władzę*, *Bombaj przed świtem*, *Wielka ziemia bez ducha*, *W drodze z bogami*, *Życie wśród olbrzymów*, *Gwałcona republika*, *Republika pustych brzuchów*, *Niegrzeczna dziewczynka*, *Materia polityczna* oraz *Ofiary selekcji*. Źródłem materiału do analizy były też pochodzące z bloga P. Wilk „Indie: walk-2-see” wpisy, takie jak: *Indie pod wodą*, *Kobiety w indyjskiej polityce*, *Monsoon w Delhi*, *Najważniejsza ciąża Bollywood*, *Sonia Gandhi: gorączka żelaznej lwicy*, *Czy jest miłość w Indiach?*, *Eve teasing, czyli jak okiełznać napastnika*, *Hindusi: jedna szósta ludzkości*, *Luksus dla ubogich*, *Indie: słoń w dyplomatycznym salonie*, *Indyjskie ciemności*, *Memorabilium upalne* oraz *Wielkie skanowanie Hindusów*. Kluczem doboru zarówno tekstów prasowych, jak i wpisów wyłącznie internetowych była tematyka Indii oraz odniesienia do wybranych, poddanych analizie aspektów hinduskiej rzeczywistości. Mianowicie: ŻYCIA, BIEDY, HINDUSÓW i HINDUSEK, WODY, POŻYWIENIA i STROJU (wymienione aspekty zostały wyłonięne ze względu na częstość występowania w publikacjach P. Wilk i wynikający z tego obszerny i zróżnicowany leksykalny materiał badawczy).

Co istotne, poddane analizie teksty P. Wilk są – co zostało wspomniane wyżej – niejednorodnie gatunkowo. *Lalki w ogniu...* stanowią zbiór reportaży, jednak zostały opatrzone podtytułem *Opowieści z Indii*. Ponadto autorka – z zawodu dziennikarka – napisała poświęcone Indiom artykuły prasowe oraz prowadziła blog o tej tematyce. Z tego powodu po rozdziale teoretycznym, w którym zostały wyjaśnione podstawowe pojęcia związane z językowym i kulturowym obrazem świata, znajduje się krótki rozdział dotyczący gatunków, których wzorce wykorzystała P. Wilk (opowieść, opowiadanie, reportaż, artykuł prasowy, blog). Co ważne, ze zróżnicowanej gatunkowości nie wynikają odmienności stylistyczne czy leksykalne. Wszystkie analizowane teksty pisane są w sposób podobny, różnią się jedynie wykładnikami formalnymi (np. określeniem daty dziennej przy każdym wpisie na blogu).

Następny rozdział dotyczy biografii P. Wilk. Zamyka on teoretyczną część pracy. Trzy kolejne rozdziały mają bowiem charakter badawczy. Podjęto w nich próbę zrekonstruowania językowo-kulturowego obrazu Indii w twórczości P. Wilk w odniesieniu do zjawisk istotnych dla ludzi tam żyjących, samych Hindusów, a także podstawowych elementów ich rzeczywistości. Co więcej, obraz każdego z opisanych w rozprawie aspektów hinduskiej

codzienności został porównany do językowego i kulturowego obrazu tych pojęć w polszczyźnie potocznej.

Metodologię badawczą zaczerpnięto od kognitywistów (George Lakoff, Mark Johnson, John R. Taylor, Ronald Langacker), lingwistów kulturowych (Janusz Anusiewicz), a przede wszystkim z opierającej się na badaniach kognitywnych lubelskiej szkoły etnolingwistycznej (Jerzy Bartmiński, Ryszard Tokarski). W części dotyczącej stroju posłużono się też wnioskami strukturalisty Rolanda Barthes'a.

# I. POJĘCIA KLUCZOWE

## 1. Profilowanie i profil

Analizując pojęcie profilowania, Renata Grzegorzczkova przypomina, iż leksem ten został w językoznawstwie zastosowany, kiedy badacze zainteresowali się gramatyką kognitywną. Co więcej, R. Grzegorzczkova uważa, że pojęcie to „jako poręczne, a jednocześnie obrazowe, zaczęło żyć własnym życiem i, jak się zdaje, odeszło od pierwotnego sensu, jaki nadał mu jego twórca R. Langacker (1987)” [Grzegorzczkova 1998: 9]. Badaczka wyjaśnia, iż Ronald Langacker wiązał terminy profilowania i bazy, uznając profilowanie za jedną „z podstawowych operacji mentalnych, dokonywanych przez umysł ludzki” [Grzegorzczkova 1998: 10]. Istotą tej operacji, zdaniem R. Grzegorzczkovej, jest „podświetlanie” wybranych elementów bazy (inaczej: pola doświadczeniowego) i uznawanie ich za szczególnie ważne, przez co odsunięte i pozbawione ważności zostają inne elementy. Inna nazwa tego procesu to „obrazowanie sceny” [Grzegorzczkova 1998: 10].

R. Grzegorzczkova, wyjaśniając, czym jest profil, odsyła do pojęcia bazy, którą R. Langacker traktuje jako sumę domen kognitywnych<sup>3</sup> – doświadczenia i wiedzy wypowiedających się. Badaczka stwierdza, że profil to „uwydatnianie pewnych elementów w bazie i usuwanie innych na drugi plan”, to „operacja na bazie doświadczeniowej (poznawczej) człowieka” [Grzegorzczkova 1998: 10]. R. Grzegorzczkova podkreśla, iż inaczej pojęcia profilu i profilowania rozumie Jerzy Bartmiński, który niejako odwraca operację profilowania. Nie konstruuje on bowiem pojęcia na podstawie „podświetlonych” elementów, ale bazuje na istniejącym już pojęciu przedmiotu, wyróżniając w nim aspekty, nazywane profilami pojęcia<sup>4</sup>. Co istotne, według R. Grzegorzczkovej: „W pracach Bartmińskiego profilowanie stanowi podstawowe narzędzie opisu znaczeń wyrazów” [Grzegorzczkova 1998: 11]. Konsekwencją działań prowadzonych na tak rozumianym

---

<sup>3</sup> W kognitywizmie domena kognitywna definiowana jest jako „odpowiednik wyidealizowanego modelu kognitywnego [...]”; konceptualizacja, względem której charakteryzowane (definiowane) są struktury semantyczne. Na domeny składają się pojęcia, rodzaje doświadczenia, a także system wiedzy. Domeny dzielą się na domeny podstawowe [...], np. domena przestrzeni dwu- i trójwymiarowej, domena czasu, barwy, temperatury itd., oraz domeny złożone – konceptualizacje o skomplikowanej budowie” [Langacker 2005: 172].

<sup>4</sup> R. Grzegorzczkova pisze: „Wydaje się, że mamy tu do czynienia z innym piętrem operacji: profilowanie Langackerowskie [...] operuje na polu doświadczeniowym, prowadząc dopiero do skonstruowania pojęcia i nazwy. Profilowanie w ujęciu Bartmińskiego [...] operuje na już wyróżnionych (utworzonych) pojęciach, ukazując różne aspekty nazwanego przedmiotu (zjawiska), co w konsekwencji może prowadzić do powstania nowych znaczeń lub wariantów znaczeniowych nazwy” [Grzegorzczkova 1998: 12].

pojęciu jest, zdaniem badaczki, możliwość powstania nowych znaczeń lub wariantów znaczeniowych danego leksemu [Grzegorzczkova 1998: 12].

J. Bartmiński wskazuje, iż pojęcie „profilowanie” można definiować, odwołując się m.in. do założeń kognitywizmu amerykańskiego (publikacje R. Langackera<sup>5</sup>) lub Anny Wierzbickiej. Badacz podkreśla jednak, iż w sposobach rozumienia poddanego analizie leksemu pojawiają się zbieżności. Przedstawiciele obu podejść rozpatrują bowiem znaczenia wyrażen językowych „w ramach pewnej szerszej całości”. A. Wierzbicka analizuje więc znaczenie, wykorzystując pojęcie sytuacji prototypowej (zapożyczone od Fillmore’a), a R. Langacker – domeny kognitywnej (według innych terminologii – ramy lub wyidealizowanego modelu kognitywnego). J. Bartmiński zaznacza, że w nurcie antropologicznym zwraca się szczególną uwagę na podmiot mówiący, a zwłaszcza czynniki, takie jak: typ racjonalności, wiedza o świecie, system wartości, podmiotowy punkt widzenia i wywodzący się z niego obraz świata [Bartmiński 2012b: 98]. Czynniki te tworzą Fillmore’owską ramę interpretacyjną słowa [Bartmiński 2012b: 89]. Co podkreśla językoznawca: „Opis znaczenia w tych podejściach jest uwikłany w relacje do pewnego tła [...]. Zaletą podmiotowego rozumienia tła jest otwarcie opisu lingwistycznego [...] na człowieka” [Bartmiński 2012b: 98].

Językoznawca stwierdza, że stosując wyżej wymienione czynniki, ujmuje się przedmiot „w pewien szczególny sposób, który określimy mianem pojęcia profilu” [Bartmiński 2012b: 89-90]. Podkreśla jednocześnie: „Różne profile nie są różnymi znaczeniami, są sposobami organizacji treści semantycznej w ramach podstawowego znaczenia” [Bartmiński 2012b: 90]. Różnice wynikające z potocznego definiowania danego pojęcia nie są różnicami „obiektywnych charakterystyk przedmiotu” powodującymi powstawanie odrębnych znaczeń, są „różnicami subiektywnej konceptualizacji tego samego przedmiotu” [Bartmiński 2012b: 96]. Zdaniem J. Bartmińskiego:

„Niezmieniona pozostaje oczywiście także denotacja: różnie definiowane wyrażenie wciąż odnosi się do tego samego przedmiotu rzeczywistego. Odmienne wymodelowany zostaje tylko obraz językowy tego przedmiotu. Dla tak zróżnicowanych wariantów obrazu przyjmujemy nazwę profilów. Są one wariantami znaczenia relatywizowanymi podmiotowo” [Bartmiński 2012b: 96].

---

<sup>5</sup> Według R. Langackera profilowanie (desygnacja) to „wyróżnienie danego elementu lub podstruktury z bazy, w taki sposób, że ów element uzyskuje szczególny status” [Langacker 2005: 172].

Z kolei profilowanie definiowane jest przez lingwistę następująco:

„Profilowanie jest subiektywną (tj. mającą swój podmiot) operacją językowo-pojęciową polegającą na swoistym kształtowaniu obrazu przedmiotu poprzez ujęcie go w określonych aspektach (podkategoriach, fasetach) [...], w ramach pewnego typu wiedzy i zgodnie z wymogami określonego punktu widzenia” [Bartmiński 2012b: 99].

J. Bartmiński podkreśla, iż w procesie profilowania pod uwagę brane są cechy, które nie są sprzeczne, ale swoje źródło mają w różnych punktach widzenia, a więc uzupełniają się [Bartmiński 2012b: 91]. Istotne jest, iż profile danej nazwy nie są różnymi znaczeniami. Nazwy są bowiem czymś innym niż ich charakterystyki (które nie są odrębnymi znaczeniami). Charakterystyki są zaś „silnie zróżnicowane na poziomie tego, co określiliśmy jako profile, determinowane podmiotowo i kulturowo” [Bartmiński 2012b: 103]. Lubelski językoznawca zaznacza, że konkretne znaczenie mieści w sobie profile kształtujące treść bazową, i dodaje: „Profile różnicują wyobrażenie prototypowego przedmiotu” [Bartmiński 2012b: 103]. Jego zdaniem, profile tworzy się „na zasadzie derywacji wychodzącej od bazowego zespołu cech semantycznych w obrębie znaczenia – otwartego zespołu cech”. Jednocześnie badacz zaznacza, iż istnieje profil prototypowy i profile pochodne od niego [Bartmiński 2012b: 104]. Należy podkreślić, że J. Bartmiński wiąże badania lingwistyczne z badaniami tekstów literackich. Stwierdza:

„Badacze literatury zgromadzili ogromną wiedzę na temat sposobów konstruowania obrazów świata z różnych punktów widzenia [...]. Tak rozumiany opis kognitywny staje się równocześnie opisem antropologicznym” [Bartmiński 2012b: 105].

Warto w tym miejscu przybliżyć także sposób rozumienia pojęcia „profilowanie” przez Ryszarda Tokarskiego. Językoznawca uważa, iż funkcjonują dwie odmiany profilowania – kulturowe i tekstotwórcze. Profilowanie kulturowe to, w ujęciu badacza, „językowo zrelatywizowana konwencjonalizacja pewnej części nieograniczonej wiedzy encyklopedycznej” [Tokarski 1998: 40], a więc zinterpretowany w obrębie danej kultury obraz świata, który zostaje utrwalony w leksemach, polach leksykalnych i kategorialnych związkach gramatycznych. R. Tokarski zaznacza, że znaczenia zawierające się w języku są idealizacjami, modelami pojęciowymi, a w poddanych analizie tekstach jest z nich „aktualizowany [...] określony fragment ramy całościowej” [Tokarski 1998: 40]. Tę

„aktualizację fragmentu modelu” językoznawca nazywa profilowaniem tekstowym lub tekstotwórczym [Tokarski 1998: 40–41].

## 2. Definicja kognitywna a konotacje

Wyjaśniając, czym jest definicja kognitywna, należy zacząć – za J. Bartmińskim – od stwierdzenia, iż jest to taki rodzaj definicji, w którym wyjaśnienie „ma mieć charakter poznawczy, a nie czysto semantyczny” [Bartmiński 2012b: 42]<sup>6</sup>. Zdaniem językoznawcy lubelskiego, głównym celem tego typu definicji jest przekazanie sposobu, w jaki przedmiot opisu rozumieją użytkownicy danego języka, czyli zdanie sprawy z „utrwalonej społecznie i dającej się poznać poprzez język i użycie języka wiedzy o świecie, kategoryzacji jego zjawisk, ich charakterystyki i wartościowania” [Bartmiński 2012b: 42]. Według lingwisty twórcy definicji kognitywnych nie stawiają sztywnej granicy między wiedzą językową i pozajęzykową. Co więcej, w takiej definicji zawarte zostają także stereotypy, a definiowaniu podlega „przedmiot mentalny”. Istotne jest, że ten przedmiot to projekcja, nie jest odbiciem, choć podobieństwa między nim a rzeczywistym desygnatem są zwykle zauważalne i można te przedmioty porównać.

J. Bartmiński wskazuje na pewną trudność pojawiającą się podczas tworzenia definicji kognitywnej danego leksemu. Trudność ta wiąże się z prawidłowym wskazaniem wśród ogółu cech charakterystycznych dla przedmiotu w danym „tekście językowym” zespołu cech, który „uległ utrwaleniu i funkcjonuje (w świadomości społecznej i języku) jako zespół cech charakterystycznych, a dalej także [...] cech kryterialnych” [Bartmiński 2012b: 43].

Lingwista wskazuje także na różnice między definicją taksonomiczną i kognitywną. J. Bartmiński stwierdza, że pierwszy z wymienionych rodzajów definicji jest „scjentyistyczny i taksonomiczny”. Naukowy charakter definicji słownikowych ma związek z odnoszeniem się leksykografów do elementów wiedzy naukowej, a nie potocznej (jak jest w przypadku definicji kognitywnej)<sup>7</sup>. Z kolei właściwości taksonomiczne wiążą się z funkcją definicji słownikowych, mających jednoznacznie i w logiczny sposób wyodrębnić

---

<sup>6</sup> J. Bartmiński wyjaśnia, iż drugim powodem używania leksemu „kognitywny” w odniesieniu do definicji jest nawiązanie do nurtu metodologicznego – lingwistyki kognitywnej [Bartmiński 2012b: 43].

<sup>7</sup> Z kolei R. Tokarski, pisząc o definicji słownikowej, stwierdza: „Niewątpliwie faktem niepodważalnym jest to, że definicja leksykograficzna nie powinna odtwarzać naukowej wiedzy o przedmiocie [...]. Słuszne odrzucanie przydatności definicji naukowej w opisie leksykograficznym wcale nie musi prowadzić do tworzenia niezhierarchizowanej definicji potocznej [...]. Bardziej zasadne wydaje się nie tworzenie opozycji w rodzaju »desygnacja naukowa« – »definicja potoczna«, lecz raczej »desygnacja naukowa« – »desygnacja potoczna«” [Tokarski 1988: 39–40].

desygnat (denotat) z „nadrzędnej klasy denotatów według reguł klasyfikacji logicznej”. Funkcja taksonomiczna wpływa również na dobór słownictwa stosowanego podczas tworzenia definicji właściwych słownikom. Jak wyjaśnia J. Bartmiński, „postuluje się ograniczenie składników znaczeniowych podawanych w definiensie do »koniecznych i wystarczających«, którym można na przyjętym poziomie taksonomii przypisać funkcję dystynktywną” [Bartmiński 2012b: 43–44]. Ponadto definicja taksonomiczna ma budowę hierarchiczną i logiczną. Językoznawca zarzuca jednak twórcom definicji taksonomicznych to, że nie mają oni wyraźnie wyznaczonych kryteriów wyróżnienia rodzaju najbliższego i różnicy gatunkowej. J. Bartmiński uzasadnia swoje zastrzeżenia w następujący sposób:

„Przy zamierzonej i deklarowanej precyzji definicja ta [taksonomiczna – przyp. K.K.] wykazuje uderzającą dowolność w wyborze pierwszego komponentu, owego *genus proximum* odpowiedzialnego za wstępną kategoryzację. Sposób jego wyboru nie jest określony, bywa zupełnie różny [...]. A przecież od zrobienia tego właśnie pierwszego kroku, od zaliczenia przedmiotu do jakiejś szerszej klasy zależy – w definicji taksonomicznej – co nastąpi dalej [...]. Wybór *genus proximum* narzuca kategoryzację i jest zależny od wyboru punktu widzenia i założonego typu racjonalności” [Bartmiński 2012b: 44].

Lingwista zaznacza, że od punktu widzenia i typu racjonalności zależy perspektywa interpretacyjna wpływająca na charakterystykę przedmiotu. Należy dodać, iż perspektywa ta może być zgodna ze świadomością konkretnej wspólnoty językowej lub być narzucona, jednak w badaniach prowadzonych zgodnie z założeniami językoznawstwa kognitywnego przyjmuje się perspektywę odpowiadającą kompetencji użytkowników języka, który został poddany analizie. J. Bartmiński podkreśla, że jedynie takie podejście pozwala na ukazanie wewnętrznego, związanego z konotacją, związku między językiem a kulturą społeczności posługującej się nim na co dzień. Trzeba bowiem zaakcentować, iż: „Znaczenie słowa, będąc rezultatem interpretacji świata, jest zdeterminowane kulturowo. Definicja winna to wydobyć” [Bartmiński 2012b: 44–45].

Urszula Kopeć zwraca uwagę na niemożność tworzenia definicji jedynie za pomocą „metod weryfikacji cech semantycznych” – derywacji, skonwencjonalizowanych metafor, związków frazeologicznych. Pomijają one konotacje semantyczne, które mają źródło w kulturze. W związku z takim podejściem badacze posługujący się metodologią kognitywną wybierają formułę definicji otwartej, w której ukazane zostają „pojęciowe modele nazw” odnoszące się nie tylko do cech utrwalonych w danym języku, ale i do konotacji słabych. Badaczka zauważa:

„Pełny opis semantyczny słowa to nie tylko ujawnienie cech najczęściej uświadamianych przez użytkowników języka, ale również docieranie do cech ukrytych głębiej, znajdujących potwierdzenie w faktach językowych, ale ujawnianych dzięki odwołaniom do introspekcji” [Kopeć 2008: 27].

Należy w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób rozumiany jest termin „konotacja”. Wyjaśnienie jest istotne, ponieważ – co akcentuje R. Tokarski – to pojęcie nieostre, które w różnych nurtach metodologicznych jest odmiennie definiowane. Zdaniem językoznawcy, konotacja może być traktowana jako:

- konotacja syntagmatyczna, w której kategorii znaczeniowe lub formy gramatyczne „otwierają miejsce” dla innych, odpowiednio, kategorii i form;
- uporządkowanie słownictwa w kręgi tematyczne, co powoduje nadrzędność pewnych układów tematycznych w tekście względem innych układów;
- zbiór cech, które „przysługują desygnatom danej nazwy”;
- to, co dopełnia treść słowa i nakłada się na jego znaczenie [Tokarski 1988: 35].

R. Tokarski przytacza ponadto argumenty podnoszone przez badaczy, którzy uzasadniają obecność konotacji w opisie. Po pierwsze, to konotacje pomagają, a niekiedy są niezbędne, podczas procesu wyjaśniania związków pomiędzy podstawą słowotwórczą a derywatem. Po drugie, bez konotacji status wielu derywatów semantycznych byłby niejasny. W końcu po trzecie, „cechy konotacyjne są bardzo często jedynym elementem motywującym znaczenie związku frazeologicznego” [Tokarski 1988: 37].

Lidia Jordanskaja i Igor Mielniczuk sformułowali własną definicję terminu „konotacja”. Oto ona: „Konotacja leksykalna jednostki leksykalnej L jest to pewna charakterystyka, którą L przypisuje swemu referentowi i która nie wchodzi w jej definicję” [Jordanskaja, Mielniczuk 1988: 17]. Z kolei R. Tokarski podkreśla płynność granicy między właściwościami przez leksem konotowanymi i właściwościami przedmiotu opisu. Lingwista stwierdza:

„Widać to szczególnie wyraźnie przy analizie metafory poetyckiej, w której semantyzacja cech przedmiotu zachodzi w daleko szerszym zakresie. Jeśli przy tym uwzględnimy fakt, iż w języku potocznym jest wiele metafor o wyraźnym pochodzeniu poetyckim, to twierdzenie o pewnej płynności granic cech konotowanych stanie się bardziej oczywiste” [Tokarski 1988: 45].

Co więcej, badacz uważa, iż w językoznawstwie wciąż nie ma „formalnych kryteriów jednoznacznego testowania cech”, czyli określenia, czy dana cecha jest właściwością niezbędną, a więc desygnacyjną, czy konotacyjną. Dana cecha może być także zbędna

[Tokarski 1988: 47]. Uznając słuszność umieszczania w definicji leksykograficznej zarówno cech desygnacyjnych, jak i konotacyjnych, R. Tokarski stwierdza, że w takiej definicji powinny zostać przekazane nie tylko „wszystkie treści niesione przez słowo”, lecz także odmiennosc funkcji desygnacji i konotacji. Taki sposób tworzenia definicji jest istotny, ponieważ – co podkreśla badacz – konotacja jest zmienna, zależna od kontekstu, odnoszącym się jedynie do niektórych „użyć słowa”. Co więcej, w tym samym leksemie mogą być zawarte konotacje wykluczające się [Tokarski 1988: 51]. Nie jest to jedyna różnica między cechami desygnacyjnymi a konotacyjnymi. Językoznawca uważa:

„Taksonomie desygnacyjne służą przede wszystkim do logicznego porządkowania świata poprzez język, do uchwycenia społecznie obiektywnych właściwości tego świata. Natomiast konotacje semantyczne w zdecydowanie wyraźniejszy sposób pokazują subiektywizm myślenia człowieka, wykorzystując kryteria właściwości świata” [Tokarski 1988: 51–52].

Warto dodać – za R. Tokarskim – że konotacje zostają podporządkowane potrzebom użytkowników języka, tworzą „zdecydowanie antropocentryczny obraz świata” [Tokarski 1988: 52]. Zdanie to wydaje się potwierdzać J. Bartmiński, który uważa:

„To, pod jakimi względami definicja ujmuje przedmiot, nie jest sprawą dowolnego wyboru, lecz stanowi odbicie istniejącej w języku struktury kognitywnej pojęcia, czy ostrożniej mówiąc, jest hipotezą na temat tej struktury” [Bartmiński 2012b: 92].

Należy zaznaczyć, iż – zdaniem lingwisty – dzięki definicji kognitywnej tworzony jest językowy „portret” przedmiotu [Bartmiński 2012b: 89].

### **3. Punkt widzenia i perspektywa**

Jednym z pojęć niezbędnych do wyjaśnienia istoty językowy obraz świata jest termin „punkt widzenia”. J. Bartmiński wyjaśnia go następująco: „Przez punkt widzenia rozumieć będę czynnik podmiotowo-kulturowy, decydujący o sposobie mówienia o przedmiocie” [Bartmiński 1999a: 105]. Zdaniem lubelskiego lingwisty, od przyjętego punktu widzenia zależą m.in. kategoryzacja przedmiotu oraz wybór cech właściwych przedmiotowi opisu w konkretnych wypowiedziach i zawartych w znaczeniu danego leksemu. Badacz zauważa:

„Przyjęty przez podmiot mówiący jakiś punkt widzenia funkcjonuje więc jako zespół dyrektyw kształtujących treść i strukturę treści słów i całych wypowiedzi, dających też podstawę do identyfikacji gatunków mowy i stylów językowych” [Bartmiński 1999a: 105].

Językoznawca wyróżnia następujące typy punktów widzenia, różniące się stopniem upodmiotowienia:

- funkcjonalny punkt widzenia, o którym można mówić w przypadku, gdy w danym leksemie uwydatniona zostaje cecha przedmiotu odnosząca się do bycia narzędziem konkretnej czynności;
- punkt widzenia percepcyjny, inaczej anatomiczny, obrazujący cechę fizyczną przedmiotu, jego wygląd; to prawdopodobnie historycznie najstarszy punkt widzenia, stopień upodmiotowienia jest w nim (jako w jedynym z wymienionych typów) zerowy;
- punkt widzenia mający podstawę kulturową – w takim przypadku nazwa jest motywowana przez kontekst społeczno-komunikatywny, a podmiot wpisuje się w społeczną interakcję [Bartmiński 1999a: 107–108].

Lingwista podkreśla: „Punkt widzenia różnicuje znaczenie słowa przez to, że bezpośrednio determinuje wybór podstawy definicji, a pośrednio – dobór kategorii i sposób ich wypełnienia” [Bartmiński 1999a: 110].

Z pojęciem punktu widzenia związany jest także termin „perspektywa”, która przez J. Bartmińskiego definiowana jest jako „zespół właściwości struktury semantycznej słów, skorelowany z punktem widzenia i będący, przynajmniej w pewnym zakresie, jego rezultatem”. Odkrywając właściwości tej struktury, można dotrzeć do przyjętego przez nadawcę wypowiedzi punktu widzenia [Bartmiński 1999a: 106]. Należy też dodać, że perspektywa może zawierać różne punkty widzenia [Bartmiński 1999a: 113]. Lingwista uszczegóławia ponadto określenie „zespół właściwości struktury semantycznej słów”, stwierdzając:

„Precyzując teraz to określenie możemy dodać, że chodzi po pierwsze o zespół »aspektów« (»stron«) przedmiotu, które są w pewnym nieprzypadkowym porządku brane pod uwagę przez mówiących, układają się w swoiste konfiguracje i tworzą swoisty profil pojęcia; po drugie – treść, jaką się orzeka o przedmiocie, oglądając go od określonej »strony« [...]. Perspektywa rysuje się jako całościowy efekt ujmowania przedmiotu pod różnymi, uzupełniającymi się względami” [Bartmiński 1999a: 112].

Co więcej, J. Bartmiński uważa, iż perspektywa wiąże się z odkrywaniem kategoryalnych związków między właściwościami przypisywanymi przedmiotowi, a także z ustaleniem „liczby, kolejności i globalnej struktury tych »faset« w językowo-kulturowej wizji przedmiotu”. Trzeba dookreślić, że znaczące są te aspekty, które przez użytkowników języka zostają uznane za kluczowe (ze względu na wagę kulturową i językową określonych faset) [Bartmiński 1999a: 112–113].

Istotne jest, że zarówno punkt widzenia, jak i perspektywa są – według określenia J. Bartmińskiego – „metajęzykowe”, co oznacza, iż nie mają ścisłego związku ani z właściwościami gramatycznymi, ani ze środkami leksykalno-semantycznymi języka, są niejako ponad nimi. Zdaniem językoznawcy, punkt widzenia i perspektywę można uznać za elementy, które mają wpływ na zróżnicowanie tekstu pod względem typu, gatunku i stylu. Innymi czynnikami, które różnicują wypowiedź, są: typ racjonalności, założenia ontologiczne, postawa, system wartości [Bartmiński 1999a: 106].

#### 4. Rama doświadczeniowa

J. Bartmiński przypomina, że podczas procesu odtwarzania językowego obrazu świata społeczności posługującej się danym językiem badacz najpierw napotyka na informacje zawarte i utrwalone w poszczególnych kodach kulturowych. Dane te są bazą, która wypełnia możliwą do zbadania ramę doświadczeniową nadawcy. Należą do niej kody: werbalny, zachowaniowy, mitologiczno-ideologiczny, przedmiotowo-symboliczny [Bartmiński 2012b: 99].

Przed scharakteryzowaniem sposobu definiowania terminu stanowiącego przedmiot analizy warto wyjaśnić, w jaki sposób R. Langacker rozumie pojęcie „rama postrzeżeniowa”. Kognitywista stwierdza:

„Rama postrzegania [*viewing frame*]: część obszaru postrzeganej sceny lub sytuacji stanowiąca bezpośredni zakres wyrażenia; obejmuje biegun konceptualizacyjny<sup>8</sup> i biegun wokalizacyjny<sup>9</sup>.

---

<sup>8</sup> Zdaniem R. Langackera, biegun konceptualizacyjny jest elementem ramy postrzegania. Składają się na niego „sektory konceptualizacyjne”, tzn. sytuacja obiektywna, struktura informacyjna, a także sektor kierowania mową [Langacker 2005: 171]. Językoznawca zaznacza, iż „sektorem centralnym” w biegunie konceptualizacyjnym jest „sytuacja obiektywna”, czyli ta, która stanowi przedmiot badania i opisu, możliwa do bezpośredniego oglądu [Langacker 2005: 131].

<sup>9</sup> Kognitywista wyjaśnia, iż biegun wokalizacyjny to „elementy ramy postrzegania, na które składają się sektory lokalizacyjne – treści segmentalne (sekwencje fonemów, sylab, etc.), intonacja i gestykulacja”. Za szczególny rodzaj tego biegunu R. Langacker uważa „biegun fonologiczny jednostki symbolicznej”

Odpowiednikiem ramy postrzegania na płaszczyźnie konceptualizacji jest region sceny” [Langacker R. 2005: 175].

Wart odnotowania jest fakt, iż pojęcie ramy doświadczeniowej stosowane w publikacjach J. Bartmińskiego jest szersze od zacytowanego powyżej sposobu rozumienia ramy postrzegania przez amerykańskiego językoznawcę. Polski badacz w zakres tego pojęcia włącza bowiem także uwarunkowania kulturowe, które przejawiają się w rytuałach, wierzeniach, emocjach, sposobie wartościowania. Co więcej, składowymi w ten sposób pojmowanej ramy doświadczeniowej są elementy pamięci jednostkowej i społecznej, które mają wpływ na aktualne postrzeganie świata. Badacz dodaje: „Rama postrzeżeniowa, rama poznawcza, rama semantyczna – są subramami ramy doświadczeniowej” [Bartmiński 2012b: 99].

## 5. Scena i aspekt

Scena i aspekt, podobnie jak punkt widzenia i rama doświadczeniowa, są elementami zespołu pojęć, w którego centrum usytuowane są terminy „profil” i „profilowanie” [Bartmiński 2012b: 99]. Jerzy Bartmiński wyjaśnia, że scena „zawiera zaktualizowane składniki bazy zawartej w ramie doświadczeniowej” [Bartmiński 2012b: 99]. Lubelski językoznawca stwierdza ponadto: „Konkretyzacja danych zawartych w bazie doświadczeniowej następuje w aktach mowy przy konstruowaniu sceny” [Bartmiński 2012b: 100]. Należy dodać, że – zdaniem J. Bartmińskiego – konkretyzacja ta dokonuje się w dwóch etapach. Pierwszy z nich, którego wytwór to konkretna wypowiedź, jest właściwy aktom mowy „tu i teraz”, drugi ma związek z powtarzalnymi wypowiedziami zgodnymi z konwencją społeczną [Bartmiński 2012b: 100].

J. Bartmiński akcentuje, iż pojęcia: „aspekt”, „podkategoria”, „faseta” są często używane jako synonimy (sam zresztą, definiując profilowanie, użył tych terminów w ten sposób<sup>10</sup>) i ich znaczenie jest mniej więcej takie samo. Pomimo tego językoznawca uważa, że „miałoby sens ich rozpodobnienie, np. mówienie o aspekcie w odniesieniu do obrazu przedmiotu hasłowego, mówienie o fasecie jako wiązce sądów składających się na eksplikację, a zdających sprawę z cech przedmiotu hasłowego” lub używanie jednego

---

[Langacker 2005: 171]. Najważniejszą częścią bieguna wokalizacyjnego jest sektor „treści segmentalnych”, czyli sekwencje fonemów, sylab [Langacker 2005: 131].

<sup>10</sup> Por. Bartmiński 2012b: 99.

terminu – „faseta” [Bartmiński 2012b: 100–101]. Co ważne, pojęcie fasety jest ugruntowane na gruncie innych nauk. J. Bartmiński zauważa, że dla semantyków, m.in. A. Wierzbickiej, termin ten służy do „nazwania jednorodnych zespołów cech przypisywanych przedmiotowi w eksplikacji” [Bartmiński 1999a: 113], a „w informacji naukowej *faseta* znaczy tyle co ‘podkategoria’, ‘grupa klas odpowiadających jakiejś wspólnej charakterystyce’ [Bartmiński 2012b: 101].

Badacz zauważa, że R. Langacker zamiast terminu „faseta” używają pojęcia „domena”, definiowanego jak poniżej:

„Domena kognitywna [...]: odpowiednik wyidealizowanego modelu kognitywnego [...]; konceptualizacja, względem której charakteryzowane (definiowane) są struktury semantyczne. Na domeny składają się pojęcia, rodzaje doświadczenia, a także system wiedzy. Domeny dzielą się na domeny podstawowe [...] oraz domeny złożone – konceptualizacje o skomplikowanej budowie” [Langacker 2005: 172].

J. Bartmiński stwierdza, że dzięki ustaleniu „inwentarza aspektów” możliwe jest zbadanie relacji między wyodrębnionymi aspektami i sposobu utrwalenia ich przez użytkownika języka. Stwarza to także okazję do zauważenia regularności w przypisywaniu określonemu przedmiotowi danej cechy [Bartmiński 1999a: 118].

## 6. Językowy obraz świata

Początek rozważań nad językowym obrazem świata ma związek ze zdaniem Marcina Lutra z *Sendbrif vom Dolmetschen* (1530), które Augustyn Mańczyk przetłumaczył następująco: „różne języki mają swoje specyficzne cechy w pojmowaniu świata” [Mańczyk 1982: 31]. Odnosząc się do poglądów Lutra, A. Mańczyk tłumaczy, iż niemiecki reformator zakładał, że odmiennosc języków wpływa na różne poglądy na świat [Mańczyk 1982: 31].

Badacze podkreślają, że jako pierwszy tezę o językowym obrazie świata sformułował Wilhelm von Humboldt, którego założenia rozwinęli Leo Weigerber i Helmut Gipper [Anusiewicz 1999: 261; Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 25-27]. Z kolei A. Mańczyk za twórców „nowoczesnej postaci tezy o językowym obrazie świata” uważa Johanna Gottfrieda Herdera, Johanna Georga Hamanna i właśnie Wilhelma von Humboldta. Badacz przytacza słowa J.G. Herdera: „To prawda, że bez myśli nie możemy myśleć, a dzięki słowom uczymy się myśleć: tak więc język nadaje poznaniu ludzkiemu kontury i kształt” [Mańczyk A. 1982: 34].

Językoznawcy czerpią z poglądów W. von Humboldta, który uznał: „w każdym języku naturalnym zawarty jest tylko jemu właściwy ogląd świata” [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 25], a „język to nie tylko narzędzie komunikowania się z innymi, ale także wyraz świadomości i oglądu świata użytkowników języka” [Kopeć 2008: 23]. Na poglądach J.G. Herdera i W. von Humboldta opierali się Edward Sapir i Benjamin Lee Whorf, który sformułował zasadę relatywizmu językowego [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 27; Mańczyk 1982: 35–36]. A. Mańczyk zauważa podobieństwo między twierdzeniami B.L. Whorfa a tezą Leo Weisgerbera (twórcy pojęcia „językowy świat pośredni” [Kopeć 2008: 23]). Píše:

„Tak dla L. Weisgerbera, jak dla B.L. Whorfa język nie jest w pierwszej kolejności środkiem komunikacji, lecz jest tym miejscem, w którym skupiony został pogląd na świat ludzi, posługujących się danym językiem. Gramatyka [...] L. Weisgerbera i kulturowa antropologiczna metalingwistyka [...] B.L. Whorfa zakładają, że kategorie rzeczywistości odnaleźć można nie w tej rzeczywistości, lecz w ujętym systemie myślenia ludzkiego” [Mańczyk 1982: 37].

Poglądy L. Weisgerbera podzielał Helmut Gipper, który przyjął, że w języku uwidaczniają się m.in. przekonania, oceny, normy, wartości, i na podstawie tych założeń twierdził, że obok językowego obrazu świata można mówić o ideologicznym obrazie świata [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 26].

Jeśli chodzi o badania nad językowym obrazem świata na gruncie polskim, jako pierwszy omawiane pojęcie zdefiniował Walery Pisarek w 1978 roku [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 27]. Później tematykę językowego obrazu świata podjęli lingwiści lubelscy – J. Bartmiński i R. Tokarski. Pierwszy z nich stwierdza:

„Koncepcja językowego obrazu świata [...] jest w istocie oparta na podobnym rozumieniu znaku językowego co klasyczna idea trójkąta semiotycznego Ogdena-Richardsa [...], dlatego w ramach JOS jest miejsce zarówno dla podejścia onomazjologicznego (od realnych desygnatów i treści mentalnej do formy językowej), jak i semazjologicznego (od formy do znaczenia i oznaczania) [...]. Oba ujęcia są komplementarne” [Bartmiński 2012a: 22].

We wspólnej definicji lubelskich językoznawców, powstałej w 1986 roku, językowy obraz świata:

„[...] jest to pewien zespół sądów mniej lub bardziej utrwalonych w języku, zawartych w znaczeniach wyrazów lub przez te znaczenia implikowanych, który orzeka o cechach i sposobach istnienia obiektów świata pozajęzykowego” [Bartmiński, Tokarski 1986: 72].

R. Tokarski wskazuje ponadto na właściwości językowego obrazu świata polszczyzny. Są to: ksenofobia (stąd opozycja „swój” – „obcy”), antropocentryzm (świat zwierząt niemal zawsze stoi w hierarchii niżej od świata ludzi), świadomość wyższości własnej kultury, chrystianizm (grupa „swój”), etos rycerski (jak zaznacza badacz, to składnik najbardziej hipotetyczny: „swój” to szlachcic, mężczyzna; „obcy” – kobieta „z właściwymi wyrazom *niewiasta, baba* konotacjami »słabości, chwiejności«” [Tokarski 1999: 80-81]).

J. Bartmiński uszczegóławia definicję. Pisze:

„Czym jest językowy obraz świata? Przyjmuję, że najogólniej mówiąc, jest zawartą w języku, różnie zwerbalizowaną interpretacją rzeczywistości dającą się ująć w postaci zespołu sądów o świecie. Mogą to być sądy »utrwalone«, czyli mające oparcie w samej materii języka, a więc w gramatyce, słownictwie, w kliszowanych tekstach (np. przysłowiach), ale także sądy presuponowane, tj. implikowane przez formy językowe, utrwalone na poziomie społecznej wiedzy, przekonań, mitów i rytuałów” [Bartmiński 2012b: 12].

Co podkreśla lubelski językoznawca, interpretacja ta jest dokonana przez przeciętnego użytkownika języka, jest więc obrazem „naiwnym”, czyli takim, który jest „antropocentryczny i etnocentryczny, tworzony wyraźnie z punktu widzenia człowieka, mierzony ludzkimi miarami” [Bartmiński 2012b: 14]. Warto dodać, że obraz ten jest wytworem przeszłości<sup>11</sup>, który człowiek otrzymuje w procesie socjalizacji [Bartmiński 2012b: 14].

Definicję językowego obrazu świata utworzyła również R. Grzegorzczkowska, która stwierdza:

„Językowy obraz świata chciałabym rozumieć jako strukturę pojęciową utrwaloną (zakrepełą) w systemie danego języka, a więc jego właściwościach gramatycznych i leksykalnych (znaczeniach wyrazów i ich łączliwości), realizującą się, jak wszystko w języku, za pomocą teksów (wypowiedzi)” [Grzegorzczkowska 1999: 41].

---

<sup>11</sup> Lubelski etnolingwistyk zauważa: „JOS jest utrwalony w znaczeniu słów, ich etymologii, w znaczeniu derywatów, jest dostępny przez badanie łączliwości leksykalnej, frazeologizmów i metafor. Znajduje także wyraz w semantycznej strukturze tekstów (treści presuponowane i implikowane), w treści przysłów i tekstów kliszowanych” [Bartmiński 2008: 24].

Badaczka wyróżnia następujące składniki językowego obrazu świata: własności gramatyczne (które – jak przyznaje R. Grzegorzczkova – mają charakter historyczny, dotyczą bowiem genezy, a nie obecnej sytuacji), cechy słownictwa (zjawiska leksykalne są zdaniem językoznawczyni najistotniejsze, stanowią „swoisty klasyfikator świata”), właściwości słowotwórcze leksemów, etymologia (podobnie jak właściwości gramatyczne – świadczy jedynie o stanie minionym), konotacje semantyczne [Grzegorzczkova 1999: 43–45]. Według badaczki składnikiem językowego obrazu świata może być wizja obecna w tekstach poetyckich. Jest to wizja odmienna niż widzenie potoczne, związana ze szczególnym sposobem użycia języka, a nawet przekroczeniem norm językowych [Grzegorzczkova 1999: 45].

Badaniem językowego obrazu świata zajmują się również badacze z nurtu lingwistyki kulturowej. Zdaniem Janusza Anusiewicza, język jest „psychofizycznym nośnikiem myśli o charakterze społeczno-kulturowym”, który powinien być traktowany jako „zjawisko społeczno-poznawczo-kulturowo-komunikacyjne, a nie tylko jako środek i narzędzie porozumiewania międzyludzkiego” [Anusiewicz 1995: 113]. Na tej podstawie badacz stwierdza, iż język jest tłem, podłożem służącym „do wypracowania określonej koncepcji znaczenia”. Językoznawca definiuje językowy obraz świata następująco:

„Językowy obraz świata to określony sposób ujmowania przez język rzeczywistości (zarówno pozajęzykowej, jak i językowej), istniejący w semantycznych, gramatycznych, syntaktycznych i pragmatycznych kategoriach danego języka naturalnego, innymi słowy – jest to określony sposób odwzorowania świata dany w pojęciowym rozczłonkowaniu zawartym w języku ujmującym ten świat” [Anusiewicz 1995: 113].

Janusz Anusiewicz, Anna Dąbrowska i Michael Fleischer stwierdzają, że aby zrekonstruować językowy obraz świata, należy wskazać na te elementy systemu językowego, które są nośnikami obrazu świata. Zdaniem badaczy, należą do nich: „struktura gramatyczna języka, słownictwo i frazeologia, składnia i struktura tekstu, semantyka, etymologia, stylistyka językoznawcza (głównie stylizacje), onomastyka i etykieta językowa”. Co ważne, onomastyka i etykieta języka nie są elementami systemu językowego, jednak za ich pomocą nadaje się językowi określoną funkcję [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 31].

M. Fleischer podkreśla, iż to język naturalny wytwarza językowy obraz świata [Fleischer 2000: 62]. Językoznawca wskazuje również na szczególną funkcję językowego obrazu świata – zabezpieczenie systemu językowego, zapewnienie mu ciągłości. Stwierdza:

„Te obrazy świata [różnych języków naturalnych – przyp. K.K.] są używane w wysokim stopniu nieświadomie i w sposób zautomatyzowany, prawie nie mogą być więc na nowo sfunkcjonalizowane czy użyte do celów manipulacyjnych. Ponieważ są bardziej podstawowe niż pozostałe komponenty, a także kolektywnie prawie nie manipulowalne, służą przeważnie do zabezpieczenia systemu i zapewnienia w długiej perspektywie jego stabilności” [Fleischer 2000: 62].

Językowy obraz świata jest zawarty również w tekstach pisanych stylem artystycznym. Róża Buwała, która pisze o językowym obrazie świata w opowiadaniach Brunona Schulza, podkreśla, że teksty artystyczne „spełniają aspekt kreacyjny tego zjawiska, wykorzystują słowo niekonwencjonalnie, tworząc nowe znaczenia i nadając niespotykane wcześniej sensy” [Buwała 2014: 11–12]. Z kolei R. Tokarski wysuwa następujące wnioski:

„W następstwie obserwacji wyniesionych z interpretacji tekstów artystycznych otrzymujemy model semantycznej struktury słowa z trzema wyodrębnionymi kręgami. W centrum usytuowane jest znaczeniowe jądro – znaczenie leksykalne czy desygnacja. Tworzą je treści najsilniej kojarzone z formą wyrazową, w sposób najprostszy identyfikujące leksem od strony znaczeniowej. Wokół jądra rozciąga się strefa cech fakultatywnych, tak jednak wyrazistych i tkwiących w świadomości przeciętnego użytkownika języka, że można je ujawniać przez procedury odwołujące się do zjawisk z zakresu systemu językowego [...]. W jeszcze większym oddaleniu od centrum występuje bogata i praktycznie otwarta strefa konotacji niedających się weryfikować przez formalne procedury nawiązujące do zjawisk systemowych, ale językowo istotnych, bo niezbędnych z punktu widzenia konkretnego tekstu, tekstów konkretnego autora, grupy literackiej itp.” [Tokarski 2008: 150–151].

Wszyscy wspomniani językoznawcy przyjmują więc, że językowy obraz świata jest zawarty w języku, obecny w nim i przekazywany użytkownikom danego języka podczas socjalizacji, a nie budowany przez kolejne pokolenia osób posługujących się nim. Badacz nie tworzy więc językowego obrazu danego przedmiotu, ale odtwarza, rekonstruuje, odkrywa, odsłania obraz, jaki tworzą określające ten przedmiot leksemy. To właśnie – jak zgodnie podkreślają językoznawcy – analiza cech słownictwa stanowi bazę opisu językowego obrazu konkretnego elementu świata.

## 7. Kulturowy obraz świata

Oczywiste jest, że język istnieje w kulturze, jest jej częścią. Warto więc wyjaśnić, czym jest kulturowy obraz świata. J. Anusiewicz, A. Dąbrowska i M. Fleischer uważają, że to system odpowiedzialny za stworzenie drugiej rzeczywistości (M. Fleischer wyjaśnia: „Druga rzeczywistość opiera się na wypowiedziach [...], na utrwalonych i przejawiających się w nich poglądach i obrazach świata; jest konstruktem, który przejawia się we wskazanych obiektach” [Fleischer 2000: 56]). Kulturowy obraz świata to także „system organizujący wszystkie pozostałe komponenty obrazu świata w obrębie danej kultury”. W jego skład wchodzi językowy obraz świata, ale również struktury związane z systemami znaków, jak np. zachowanie, a także z nauką, religią, gospodarką, ekonomią itp. [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 30]. Badacze podkreślają:

„Kulturowy obraz świata, którego najważniejszy generator [...] stanowi język, jest konstruktem regulującym manifestację produkcji teksów i – ogólniej – realizacji znakowych, reprezentującym oraz organizującym zasady konstrukcji danej manifestacji kultury i jej produktów jako drugiej rzeczywistości w celu podtrzymania, motywowania, wyrażania/objawiania się oraz reprezentowania, a także generowania procesów zachodzących w systemie społecznym traktowanym jako podstawa systemu kultury” [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 30].

Nie można zapomnieć, że – co podkreślają badacze – „podstawowym elementem i miejscem przejawiania się” kulturowego obrazu świata jest językowy obraz świata [Anusiewicz, Dąbrowska, Fleischer 2000: 31]. M. Fleischer uważa, że kulturowy obraz świata, zawierający „specyficzne znaczenia danej manifestacji kultury”, stanowi nadbudowę językowego obrazu świata. To w kulturowym obrazie świata można znaleźć specyficzne dla danej kultury składniki i dostrzec manifestację określonej kultury. Na komponenty obecne w kulturowym obrazie świata bezpośredni wpływ mają dyskursy oraz druga rzeczywistość [Fleischer 2000: 62].

Badacz zauważa wewnętrzną niejednorodność kulturowego obrazu świata. Wyróżnia jego części: interkulturową, interdyskursywną, dyskursywną oraz „(rudymenarny) obraz świata grup kulturowych” i – sytuujące się niżej – indywidualne obrazy świata. Te ostatnie nie są według językoznawcy istotne, jeśli chodzi o naukę o kulturze; nie wyklucza on jednak sytuacji, w której indywidualne interpretacje świata mogą zyskać takie znaczenie [Fleischer 2000: 62]. Na kulturowy obraz świata składają się ponadto składniki: medialny, polityczny,

ekonomiczny, artystyczny (w którego zakres wchodzi komponent literacki), religijny [Fleischer 2000: 64].

Wartość płynącą z połączenia badań nad językowym obrazem świata z kulturą dostrzega także J. Anusiewicz. Językoznawca podkreśla, że znaczenie może być rozumiane jako „wektor” wskazujący na „sposób kulturowej conceptualizacji przedmiotu w świadomości podmiotu” [Anusiewicz 1995: 114], z kolei definicja językowo-kulturowa może być, podobnie jak językowy obraz świata w ujęciu językoznawców lubelskich, „narzędziem interpretacji świata”. Według przedstawiciela lingwistyki kulturowej narzędzie to mieści w sobie językowe i kulturowe cechy danej grupy desygnatów, a także relacje między reprezentantami różnych klas desygnatów, utrwalone i ustalone w języku przez doświadczenie człowieka. Badacz dochodzi do następującego wniosku:

„Podkreślenie ważności konstruktów i konstrukcji językowych odnosi nas raz jeszcze do istotności idiomatyki języka dla kulturowej koncepcji znaczenia. Równocześnie ta idiomatyka może być podstawą do uznania zaproponowanej definicji za definicję leksykalną” [Anusiewicz 1995: 115].

Definicja ta, zdaniem językoznawcy, powinna być rozbudowana i uzależniona od tła, jakim jest językowy obraz świata. Co istotne, argumentując potrzebę takiego osadzenia definicji leksykalnej, J. Anusiewicz pisze o czynnikach kształtujących i różnicujących językowy obraz świata, takich jak: folklor, wierzenia ludowe, literatura, język potoczny, język ogólny [Anusiewicz 1995: 115]. Wymienione przez niego czynniki przypominają składniki kulturowego obrazu świata wyodrębnione przez M. Fleischera [por. Fleischer 2000: 64]. Można więc uznać, iż nie sposób oddzielić badań nad językowym obrazem świata od analizy kulturowego obrazu świata, gdyż interpretacje te przenikają się, uzupełniają i wzajemnie na siebie wpływają.

## **8. Metafora kognitywna**

U. Kopec podkreśla: „W teorii językoznawstwa kognitywnego metafory odgrywają znacznie ważniejszą rolę niż w większości teorii językoznawczych” [Kopec 2008: 31]. Zdaniem kognitywistów George’a Lakoffa i Marka Johnsona, autorów książki *Metafory w naszym życiu*: „Istotą metafory jest rozumienie i doświadczanie pewnego rodzaju rzeczy w terminach innej rzeczy” [Lakoff, Johnson 2010: 31]. Językoznawcy ci uznają, że metafora jest obecna nie tylko w języku literatury, lecz także w życiu codziennym: w pojęciach,

działaniu, myślach [Lakoff, Johnson 2010: 29]. Twierdzą, że – aby zrozumieć określoną przenośnię – należy odnieść się do „podstawy doświadczeniowej”, która nierozdzielnie łączy się z metaforą [Lakoff, Johnson 2010: 48–49].

John R. Taylor streszcza poglądy zawarte w *Metaforach w naszym życiu* w trzech twierdzeniach:

„Po pierwsze, metafora występuje powszechnie w języku codziennym – nie można jej zredukować do figury retorycznej, której występowanie ogranicza się do pewnych gatunków literackich. Po drugie, metafory języka codziennego cechuje wysoki stopień koherencji i systematyczności. Po trzecie wreszcie, metafora to nie tylko sposób mówienia, lecz przede wszystkim sposób rozumowania – pojęcia desygnowane przez wyrażenia metaforyczne same posiadają strukturę metaforyczną” [Taylor 2007: 587].

Z kolei T. Dobrzyńska, która charakteryzuje sposób tworzenia metafory (nie tylko kognitywnej), uważa, że „metafora jest jednym ze sposobów wytwarzania znaczeń”, tropem, który „nie ogarnia [...] wszelkich zmian znaczeniowych zachodzących w wypowiedzi” [Dobrzyńska 1992: 231], a który jest niezbędny nadawcy komunikatu językowego wówczas, gdy w danym języku brakuje słów mogących oddać sens tego, co chce przekazać odbiorcy [Dobrzyńska 1992: 232]. Opisując mechanizm powstawania metafory, T. Dobrzyńska wyjaśnia: „tworzywem, z którego ten sens jest formowany, są przede wszystkim konotacje danej jednostki leksykalnej” [Dobrzyńska 1992: 233]. Aby zaistniała możliwość metaforycznego użycia danego leksemu, jego konotacje muszą być odpowiednio wyraziste. Wpływ na jakość „kompleksu konotacyjnego” ma kultura, bowiem jest ona częścią doświadczenia człowieka. Co ważne, po odrzuceniu konotacji właściwych jednostkom „odnajduje się w nim wartości utrwalone w świadomości danej grupy społecznej stanowiące wspólnotę kulturową” [Dobrzyńska 1992: 233]. Dzięki temu przenośnie są rozumiane przez członków określonej grupy kulturowej i językowej. Sytuacja komunikacyjna ulega komplikacji – co akcentuje badaczka – gdy sens metafory ma odczytać osoba spoza kręgu kulturowego nadawcy przekazu przenośnego. W takim przypadku „możliwość adekwatnego odbioru metafory [...] zależy od tego, czy wykorzystywany w niej kompleks konotacyjny nośnika [...] zawiera elementy w zasadniczych rysach tożsame w obu wspólnotach językowo-kulturowych, czy też związany jest tylko z jedną z kultur etnicznych” [Dobrzyńska 1992: 233].

Podjmując tematykę wypowiedzi przenośnych, Anna Pajdzińska wyróżnia metaforę artystyczną (której przypisuje również następujące – jak sama zaznacza, „nie w pełni

synonimiczne” – określenia: „poetycka”, „doraźna”, „aktualna”, „żywa”) i językową („genetyczną”, „potoczną”, „konwencjonalną”, „zamrożoną”) [Pajdzińska 2008: 241].  
Badaczka twierdzi:

„Metafory artystyczne i językowe mają wiele cech wspólnych, odmiennie jednak funkcjonują. Metafora językowa jest wytworem wcześniejszego procesu reinterpretacji semantycznej, nadawca, posługując się nią, jedynie odtwarza podobieństwo (analogię), nie zaś kreuje, tak jak w przypadku metafory artystycznej [...]. Adresat odbiera ją jak wszystkie inne zjawiska kodowe, tzn. określone kształtowi przypisuje określone znaczenie [...], nie jest zmuszony do aktywnego odbioru” [Pajdzińska 2008: 241].

Metafora językowa jest tym rodzajem przenośni, który interesuje kognitywistów. Nie można jednak zapominać, że niektóre metafory potoczne to skonwencjonalizowane metafory artystyczne [Pajdzińska 2008: 242]. Zresztą także J.R. Taylor zwracał uwagę na konwencjonalizowanie się metafor, którego skutkiem jest nieuświadamianie sobie przez użytkowników języka „metaforycznej natury” używanych przenośni [Taylor 2007: 601]. Również Edward Łuczyński i Jolanta Maćkiewicz wskazują, iż „metafora nie jest domeną języka poetyckiego”, ale codziennego, a osoby posługujące się metaforami w procesie komunikacyjnym najczęściej nie zdają sobie sprawy, że ich wypowiedzi mają charakter metaforyczny. Co istotne, w przeciwieństwie do metafor będących tropami stylistycznymi, metafory codzienne nie pełnią funkcji ozdobników, ale służą do poznawania świata, ułatwiają rozumienie zjawisk trudno dostępnych poznaniu zmysłowemu, abstrakcyjnych [Łuczyński, Maćkiewicz 2002: 31].

## 9. Stereotyp

Jednym z istotnych pojęć w procesie odtwarzania językowego obrazu świata jest stereotyp. Zdaniem J. Bartmińskiego, stereotyp to „subiektywnie determinowane wyobrażenie przedmiotu obejmujące zarówno cechy opisowe, jak i wartościujące obraz, oraz będące rezultatem interpretacji rzeczywistości w ramach społecznych modeli poznawczych” [Bartmiński 1998: 64]. Co więcej:

„Stereotypy są składnikami JOS. Na gruncie etnolingwistyki [...] pojęcie stereotypu jest odnoszone zarówno do ludzi, jak i do rzeczy [...]; stereotyp traktuje się jako pewien rodzaj pojęć potocznych (wyobrażeń) o funkcjach w pierwszej kolejności poznawczych i wartościujących, wtórnie – społecznych i psychicznych” [Bartmiński 2008: 24–25].

Z kolei Jolanta Panasiuk tak pisze o treści stereotypu:

„Przyjmijmy, że materia stereotypu jest język, forma stereotypu jest określona w ekspresji językowej przez nazwę, która denotuje pewien fragment rzeczywistości pozajęzykowej, jej konotacje zaś, czyli stereotyp, stanowią wszelkie, związane z jej użyciem i odnoszące się do tego fragmentu rzeczywistości, skojarzenia poznawcze, zabarwione emocjonalnie pozytywnie lub negatywnie” [Panasiuk 1998: 85].

Wojciech Chlebda zauważa, że wśród językoznawców funkcjonuje dwojakie podejście do tej kategorii. Część z nich analizuje lingwistyczną stronę stereotypu, definiując stereotyp jako „reprodukowane z pamięci związki wyrazowe”, które z kolei przeciwstawia „konstruowanym doraźnie produktom językowym” [Chlebda 1998: 32]. Inni lingwiści nie skupiają się zaś na „powierzchni”, ale na warstwie mentalnej stereotypu. Badają „specyficzne zespoły sądów o wycinkach rzeczywistości, jakie tkwią w świadomości mówiących” [Chlebda 1998: 32]. Należy dodać, że wnioski grupy badaczy skupiających się na stronie mentalnej stereotypu można, za W. Chlebdą, przyporządkować do dwu grup – związanych z orientacją psychosocjologizującą i etnolingwistyczną. Językoznawcy z pierwszej z wymienionych grup (np. Walery Pisarek, Krystyna Pisarkowa) oddzielają stereotyp od pojęcia i przypisują stereotypowi głównie cechy emocjonalno-wartościujące. Z kolei reprezentanci orientacji etnolingwistycznej wiążą stereotyp z językowym obrazem świata, dostrzegają podobieństwa między stereotypem a pojęciem. Zdaniem tych badaczy (W. Chlebda wymienia w ich gronie J. Bartmińskiego i J. Panasiuk), stereotypowi można przypisać walory poznawcze, a warstwę lingwistyczną wykorzystać do „rekonstrukcji jego sfery mentalnej” [Chlebda 1998: 32].

W. Chlebda, mając na uwadze różnorakie podejście do badań nad stereotypami, wyróżnia stereotypy: lingwalny, mentalny i lingwomentalny [Chlebda 1998: 32]. Badacz dochodzi do wniosku, że najlepsze wyniki badań można osiągnąć, łącząc powyższe ujęcia. Argumentuje:

„[...] dojdziemy do logicznego wniosku, że stereotypy w szerokim sensie lingwistycznym (który obejmuje łącznie stereotyp lingwalny, mentalny i lingwomentalny) mają nie tylko swój aspekt formalny i nie tylko kognitywny, ale i pragmatyczny. Aspekt formalny (strukturalny) stereotypu językowego – to jego strona zewnętrzna, lingwalna czy słowna [...]. Aspekt kognitywny obejmuje pewien konstrukt mentalny, zawierający w określonej hierarchii nie tylko definicyjne („esencjalne”) składniki znaczeniowe, ale i wykraczające poza ich sferę typowe, konwencjonalne, kulturowo nacechowane sądy, przekonania i wyobrażenia [...]. Wreszcie aspekt pragmatyczny – to pewna moc stwórcza stereotypu lingwomentalnego, zawarty w nim potencjał

illokucyjny, siła sprawcza lub pobudzająca jego zdolność ukierunkowywania reakcji i działań ludzkich” [Chlebda 1998: 37].

Również J. Bartmiński nie rozdziela aspektu formalnego i semantycznego stereotypu, łącząc stereotypy językowe i mentalne. Uważa: „Stereotyp możemy badać jako ustabilizowane (reprodukowane z pamięci) połączenie semantyczne i/lub formalne, stereotypizacja obejmuje bowiem płaszczyznę semantyczną języka (tę w pierwszej kolejności) i – formalną” [Bartmiński 1998: 64].

Stosując kryterium semantyczne i formalne, lubelski językoznawca wyodrębnia:

- topiki – utarte połączenia semantyczne, sądy przekonaniowe;
- formuły – utarte połączenia semantyczne i formalne;
- idiomy – utarte połączenia „form językowych używanych całościowo w określonych kontekstach i sytuacjach” [Bartmiński 1998: 64].

J. Bartmiński uważa, że „językowy jest nie tylko stereotyp formalny, ale i semantyczny”, a „funkcje stereotypu są [...] funkcjami języka i językowego obrazu świata”. Funkcją stereotypu jest bowiem zarówno kulturowe reprezentowanie rzeczywistości, jej społeczna ocena, jak i wyznaczanie „człowiekowi miejsca i sposobów zachowań w oswojonym świecie” [Bartmiński 1998: 64–65].

W niniejszej pracy przyjęto rozumienie stereotypu łączące aspekty formalny i znaczeniowy, a także – za J. Bartmińskim – uznano, że stereotyp ma wartość poznawczą i choć jest nacechowany emocjonalnie, „nie jest wypełniony wyłącznie emocjami” [Bartmiński 1998: 65].

## II. GATUNKI WYKORZYSTYWANE PRZEZ DZIENNIKARKE I PISARKE

### 1. Opowiadanie i opowieść

*Lalki w ogniu...*, publikacja, na której podstawie w większości został zrekonstruowany językowo-kulturowy obraz Indii, nosi podtytuł *Opowieści z Indii*. W *Słowniku terminów literackich* opowieść definiowana jest jako „narracyjny utwór prozą o objętości przekraczającej rozmiary noweli lub opowiadania, krótszy natomiast od powieści” [Sławiński 2002: 359]. Janusz Sławiński dodaje:

„Opowieść jest gatunkiem o mało wyrazistych założeniach morfologicznych; w dzisiejszej świadomości lit. ma on charakter czysto relacyjny: jest kwalifikowany wyłącznie jako typ pośredni między dużymi i krótkimi formami epickimi [...], obejmujący utwory bliskie bądź »krótkim powieściom«, bądź »długim opowiadaniom«. Dla opowieści znamienne jest przede wszystkim jednowątkowa fabuła, respektująca chronologiczny układ zdarzeń, o dość luźnej budowie, wprowadzająca sytuacje epizodyczne [...], nasycona motywami statycznymi (np. krajobrazowymi), analizami psychologicznymi, rozmyślaniami bohatera itp.” [Sławiński 2002: 359].

Warto odwołać się również do właściwości gatunku, jakim jest opowiadanie. Teresa Cieślikowska wyjaśnia, że jest to:

„[...] gatunek epicki pisany prozą, którego charakterystyczna cechą jest dominująca nad przedmiotem opowieści pozycja podmiotu opowiadającego, akcentacja subiektywnych przedstawień zdarzeń, ich dygresyjne ujęcia. Ukształtowanie struktury gatunku pozostaje w związku z historycznym rozwojem literackiej narracji, powstającej z formy podawczej nieliterackiego przekazu słownego w kontaktach społecznych i z konieczności przekazania jakiegokolwiek treści zdarzeniowej. Tak dokumentuje się powszechne prawo powstawania gatunków literackich, według którego cel istnienia (określony adres społeczny) jest zarazem przyczyną ich powstawania” [Cieślikowska 2012: 668].

Zdaniem T. Cieślikowskiej, opowiadanie będące gatunkiem literackim było pierwotnie kontynuacją „opowiadania praktycznego, dla którego znamienne jest relacja luźnego ciągu zdarzeniowego z pozycji eksponowanego narratora” [Cieślikowska 2012: 668]. Ponadto badaczka stwierdza, że skutkiem rozwoju opowiadań był m.in. coraz bardziej widoczny narrator, który posługuje się „swobodnym rodzajem pogawędki” [Cieślikowska 2012: 669].

Należy także podkreślić, że opowiadanie to gatunek zróżnicowany, mający wiele odmian. T. Cieślikowska przypomina, że w dwudziestoleciu międzywojennym powstały nowe odmiany opowiadania:

„Ówczesna postać opowiadania to [...] już nie ciągi wydarzeń, ale ciągi analiz i refleksji przerywane epizodami; centralnym przedmiotem opowiadania staje się (nieraz) relacjonujący podmiot. Zachodzi tu odwrócenie sytuacji (w stosunku do opowiadań wcześniejszych): zdarzenia przerywają tok refleksji, pełniąc funkcję organizowania całości narratywnej – służąc jako preteksty do wprowadzenia materiału refleksyjno-analitycznego” [Cieślikowska 2012: 669].

To niejedyna postać opowiadania. T. Cieślikowska wyróżnia ponadto:

- opowiadania, których celem jest przeprowadzenie analiz w toku fabuły; służy temu rozbitcie struktury nowelistycznej;
- opowiadania, charakterystyczne dla II wojny światowej, które są bliskie reportażowi lub przeciwnie – zostały napisane językiem metaforycznym, niemal poetyckim;
- „zrytmizowane narracje poetyckie”, które nawiązują do prozy poetyckiej doby romantyzmu;
- „narracje przedstawiające tok świadomości referującego podmiotu poza kategorią czasu, tzn. w zależności od punktu widzenia: albo teraźniejszość trwa wciąż, albo istnieje ciągły przepływ z przeszłości w przyszłość”;
- przedstawienie refleksji, których podstawę stanowi kontekst historyczno-kulturowy; połączenie „różnych form podawczych i konwencji motywacyjnych” [Cieślikowska 2012: 669–670].

Jak się wydaje, P. Wilk czerpie w *Lalkach w ogniu. Opowieściach z Indii* z kilku konwencji. Jej narrację charakteryzują zarówno epizodyczność, której celem jest zobrazowanie poszczególnych obszarów hinduskiego życia, jak i odwoływanie się do tła kulturowo-społecznego. Nie można także zapomnieć, że poddanej analizie publikacji nie można zakwalifikować do jednego tylko gatunku. Jest to bowiem także reportaż spisywany podczas podróży do Azji.

## 2. Reportaż

W *Lalkach w ogniu...* został zrealizowany nie tylko wzorzec gatunkowy opowiadania. Książkę tę cechują również właściwości charakterystyczne dla reportażu. Maria Wojtak, pisząc o istocie tego gatunku, wyjaśnia:

„Reportaż jest rodzajem dziennikarskiego sprawozdania, dotyczącego faktów czy zdarzeń autentycznych, a więc takich, których świadkiem lub uczestnikiem był autor, a także tych, które mógł odtworzyć na podstawie relacji uczestników bądź stosownych dokumentów” [Wojtak 2008: 122].

Należy wspomnieć, że reportaż jest gatunkiem niejednorodnym. M. Wojtak wyróżnia jego dwie odmiany prasowe – reportaże sprawozdawczo-publicystyczne i reportaże fabularne [Wojtak 2008: 124]. Ten drugi rodzaj reportażu jest – co podkreśla badaczka – bliższy literaturze faktu niż publicystyce. Taki charakter ma również książka P. Wilk.

Za główne wyznaczniki reportażu M. Wojtak uważa:

- poruszanie zagadnień dotyczących zdarzeń aktualnych (co ważne – reportaż „nie jest na ogół ich prostą rejestracją);
- nie tylko przedstawianie danych aspektów rzeczywistości, lecz także angażowanie czytelnika w opisywaną historię i umożliwienie mu przeżywania i rozumienia jej;
- wpisanie się przez autora w relację (jako świadek, uczestnik lub rekonstruktor zdarzeń);
- stosowanie „kompozycyjnego układu mozaikowego (ze względu na bogactwo wbudowanych w korpus wstawek tekstowych, reprezentujących różne gatunki) i problemowego (z powodu sposobu ujęcia treści);
- obrazowość i poglądowość;
- stosowanie środków językowych typowych dla różnych odmian polszczyzny – zarówno języka potocznego, jak i slangów, gwary lub języka określonej grupy zawodowej; „reportaże są wypowiedziami wielostylowymi”;
- posługiwanie się „zasadą relewancji stylistycznej, czyli dopasowania środków wyrazu do przedstawianych aspektów świata i zmian perspektywy ich oglądu”;
- poruszanie tematyki nietypowej, niekiedy bulwersującej, „egzotycznej” [Wojtak 2008: 124–125].

Co istotne, jak przypomina M. Wojtak, reportażyści korzystają z zasady „zderzania punktów widzenia”. Badaczka wyjaśnia:

„W reportażach przedstawia się zwykle określony wycinek rzeczywistości, zmieniając perspektywę oglądu. Dramatyzm sytuacji ma się wyłaniać z jej cząstkowych obrazów, które są dziełem różnych podmiotów. Zmiana perspektywy oglądu określonego zjawiska czy palącego problemu społecznego pozwala uniknąć taniego moralizowania i zaprezentować ów problem jako złożony i trudny do jednoznacznego ocenienia” [Wojtak 2008: 125].

### 3. Artykuł

Publikacjami, z których został wyekscerpowany materiał do analizy w niniejszej pracy, są również pisane przez P. Wilk artykuły. Istotę tego gatunku wyjaśnia Zbigniew Bauer, pisząc:

„Artykuł publicystyczny – pojawiający się w prasie najczęściej, a zarazem najmniej określony, jeśli idzie o cechy stylistyczno-kompozycyjne. Bezdyskusyjne jest tu podporządkowanie kompozycji zasadzie logicznego wnioskowania, prowadzącego do sformułowania lub udowodnienia pewnej tezy (tez). Teza ta zostaje wyłożona w początkowej partii artykułu albo stanowi jego zwięźczenie” [Bauer 2000: 160].

Należy dodać, że za istotne właściwości artykułu badacz uważa: komunikatywność, przystępność, wyważenie argumentów racjonalnych i emocjonalnych, dociekliwość autora i oryginalne ujęcie przez niego tematu [Bauer 2000: 160].

### 4. Blog

Autorka *Lalek w ogniu...* jest nie tylko pisarką i dziennikarką, lecz także twórczynią bloga „Indie: walk-2-see”, w którym publikowała wpisy poświęcone temu krajowi, przemyślenia na temat aktualnych hinduskich wydarzeń. Warto w tym miejscu odpowiedzieć na pytanie, czym jest blog – dziennik elektroniczny. Maciej Maryl stwierdza:

„To sformułowanie [dziennik elektroniczny – przyp. K.K.] dość dobrze oddaje hybrydyczność tej formy wypowiedzi, w której elementy dziennikowe (czy literackie) wiążą się z właściwościami dyskursu elektronicznego. Tego rodzaju blogi osobiste – zwane też często wprost dziennikami czy pamiętnikami – nie przywołują bezpośrednio tradycji literackiej, chociaż znajdują się pod silnym wpływem konwencji dokumentu osobistego. Z drugiej strony, nie są typowymi dziennikami, ponieważ formy tradycyjne (rękopiśmienne bądź drukowane) zostają uzupełnione o własności tekstu elektronicznego ze wszystkimi tego konsekwencjami: od stylistycznych po komunikacyjne” [Maryl 2013: 90–91].

### III. PAULINA WILK – BIOGRAFIA I TWÓRCZOŚĆ

#### 1. Informacje biograficzne

##### 1.1. Dzieciństwo

P. Wilk urodziła się 17 września 1980 roku w Warszawie<sup>12</sup>. Okres jej dzieciństwa przypadł na lata przemian ustrojowych, rozwoju kapitalizmu w Polsce. P. Wilk spędziła ten czas w podwarszawskim miasteczku i – jako córka wojskowego – bardzo szybko dostrzegła granice dzielące społeczeństwo. W *Znakach szczególnych*, książce będącej swoistym portretem pokolenia urodzonego około 1980 roku, stwierdza:

„Z jednej strony byliśmy my – dzieci z rodzin wojskowych, mieszkające w blokach za okalającym osiedle murem i nieistniejącym od dawna, ale żywym w pamięci biurem przepustek. Z drugiej – oni, cywile. W domach jednorodzinnych, z ogródkami i psami w budach, prywatnymi warsztatami, pokojami na piętrze i własnymi piecami. Rozdzielały nas tory, a także szosa z kierunkowskazami na Warszawę i Terespol. Oni nazywali nas „poligonem”, my mówiliśmy o nich: „za torami” [...]. To my mieszkaliśmy po »złej« stronie torów, na fundamentach carskich koszar, a naszą militarno-polityczną obecność reszta miasteczka znosiła w niechętnym milczeniu od blisko pół wieku” [ZS<sup>13</sup>: 10].

Jednocześnie przyszła dziennikarka i pisarka zauważała jednak, że między osobami mieszkającymi po stronie koszar i w pozostałej części miasta istniała więź, wynikająca chociażby z odwiedzania tego samego sklepu, przychodni czy ze wspólnych zabaw dzieci [por. ZS: 10–18]. P. Wilk, odnosząc się do dzieciństwa swojego i swoich rówieśników, podkreśla: „Na razie nie różni nas nic istotnego. Nic, co byśmy zauważali i czuli” [ZS: 18].

Pierwsza historycznie istotna data to dla P. Wilk rok 1989. To nie tylko czas przemian ustrojowych, lecz także rok jej Pierwszej Komunii Świętej. We wspomnieniach z dzieciństwa wydarzenia polityczne i przygotowania do przyjęcia sakramentu łączą się. Oto fragment cytowanej już publikacji:

„Wiosną 1989 roku, tuż przed politycznym remontem, gdy pępek świata leżał przy Okrągłym Stole w Pałacu Namiestnikowskim, my staliśmy w kwietniowym słońcu i wpatrywaliśmy się w ciężkie wrota kościoła [...]. Ascetyczność skarpet i ciężkich sandałów [siostry zakonnej przeprowadzającej z dziećmi

---

<sup>12</sup> Źródło: <http://tematy.podroze.gazeta.pl/temat/podroze/paulina+wilk> [data dostępu: 26.09.2015].

<sup>13</sup> ZS: P. Wilk, 2014, *Znaki szczególne*, Kraków.

próbę – przyp. K.K.] dotarła do nas w tym samym momencie, co przestroga: nie oceniacie innych po wyglądzie ani po tym, ile posiadacie. Ta scena utkwiła mi w pamięci, bo wydarzyła się tuż przed przełomem. Kilka tygodni później padł sygnał i wszystko wokół ruszyło pędem. A my nagle staliśmy się tym, co mogą nam kupić rodzice” [ZS: 29, 30].

Z tamtego okresu pisarka zapamiętała głównie zmiany związane z większą dostępnością towarów, otwarciem Polski na świat (i to zarówno zachodni, jak i wschodni) [por. ZS: 32]. Dla dziecka synonimem szczęścia były zagraniczne cukierki. Oto odpowiedni fragment:

„Po raz pierwszy posmakowałam zachodniego kapitalizmu na plebanii, gdzie zdawaliśmy egzamin z katechizmu. Proboszcz w nagrodę wręczył nam po czerwonej paczce skittlesów, słodko-kwaśnych pastylek, które odliczaliśmy jak pigułki szczęścia” [ZS: 32].

Pierwsze lata wolnej Polski kojarzyły się przyszłej pisarce z niby-przeprowadzką, która jednak nie wiązała się ze zmianą miejsca zamieszkania [por. ZS: 33]. Jak wynika z jej zapisków, to również czas przewartościowania dotychczas obowiązujących imponderabiliów oraz przemian, niekiedy dokonywanych w sposób chaotyczny. Poświadczą to następujący wyimek tekstu P. Wilk:

„Wszystko wokół poruszało się i przeobrażało. Stare kształty zyskiwały nowe nazwy. Znikały pojęcia, pozostawały fakty. Albo pisano je od nowa, unieważniając dawne wersje. Sprawom, które się nie zmieniły w kształcie ani nazewnictwie, przypisywano inną wartość: dramatycznie obniżoną albo skrajnie podwyższoną [...]. We wszystkich klasach wymieniono godła [...]. Nauczycielki geografii były zmuszone tłumaczyć nam nowy obraz świata na starych jeszcze globusach i atlasach, bo wymiana pomocy szkolnych nie nadążała za polityką” [ZS: 34, 35].

Pisarka wspomina, że jednym ze skutków demokracji stał się podział. Z tym że granic było odtąd więcej niż we wczesnych latach osiemdziesiątych. Zdaniem P. Wilk, wraz z pojawieniem się nowych możliwości, wystąpiło też wiele powodów do oddzielania się od innych, zniknęło poczucie wspólnoty [por. ZS: 43–45].

## 1.2. Nauka i „kurs na Zachód”<sup>14</sup>

Po ukończeniu szkoły podstawowej P. Wilk rozpoczęła naukę w warszawskim liceum. W *Znakach szczególnych* stwierdza, że mogła wybrać inną szkołę średnią, położoną bliżej domu, ale została wciągnięta przez „europejski wir” [ZS: 84]. Nie zdradza wielu szczegółów dotyczących liceum. Píše jedynie:

„Wybrałam szkołę położoną blisko torów kolejowych linii wschód–zachód, która przez następne dziesięć lat będzie pozostawała najważniejszą osią polskich przemian. W folderze informacyjnym znalazłam ustęp o najślynniejszych wychowankach liceum: Tadeuszu Kotarbińskim, Melchiorze Wańkowiczu i Jerzym Giedroyciu, ale też wzmiankę o tym, że budynek został wyposażony w domofon, co miało chyba dowodzić technologicznego zaawansowania. Jak wszyscy w tym czasie szkoła wykonywała szpagat między przeszłością a nowoczesnością” [ZS: 84].

Wzmianka o wybitnych uczniach liceum pozwala na ustalenie, że P. Wilk uczęszczała do XVIII Liceum Ogólnokształcącego im. Jana Zamoyskiego w Warszawie. Ukończyła je w 1999 roku. To kolejna data ważna w jej biografii (i – co pisarka stara się udowodnić w *Znakach szczególnych* – całego pokolenia urodzonego w 1980 roku). W 1999 roku trwała wojna na Bałkanach, a Polska została członkiem NATO. P. Wilk pisze o tych wydarzeniach, łącząc wielką historię z tym, co zdarzyło się w jej rodzinnym domu. Oto odpowiedni fragment:

„Maturę pisaliśmy w maju 1999 roku. Kończyła się wojna na Bałkanach. Wojna potworna, toczona w demokratycznej i sojuszniczej Europie, tuż pod nosem oddziałów NATO. Czekalam na egzamin w korytarzu, czytając gazetę. Na pierwszej stronie »Rzeczpospolitej«, która właśnie tego dnia przeszła na kolorowy druk, czerwieniły się flagi walczącego o wolność Kosowa.

Dwa miesiące wcześniej Bronisław Geremek [...] spełnił nasze wielkie marzenie. W miejscowości Independence w stanie Missouri wręczył Madeleine Albright [...] akt przystąpienia Polski do Sojuszu Północnoatlantyckiego. Tata wyciągnął wtedy z pawlacza wazon zrobiony na dwudziestą rocznicę powstania Układu Warszawskiego. »Masz, córuś, to już relikw» – powiedział z satysfakcją” [ZS: 89].

P. Wilk przypomina o swojej ówczesnej fascynacji zjednoczoną Europą, pisze o nadziejach, jakie ona i jej rówieśnicy wiązali z wstąpieniem Polski do Unii Europejskiej [por. ZS: 89–93]. Po maturze zaczęła studiować europeistykę. Wspominając studia,

---

<sup>14</sup> ZS: 80.

zauważa: „Na studiach europejskich na Uniwersytecie Warszawskim przez pięć lat rozkładaliśmy Unię – tę cudowną istotę – na czynniki pierwsze” [ZS: 91].

7 czerwca 2003 roku, w dniu referendum poprzedzającego wstąpienie Polski do Unii Europejskiej, P. Wilk była w Indiach. Mimo to wzięła udział w głosowaniu. Po latach napisała: „Złana potem i oblepiona ulicznym kurzem wyznałam Unii swą niewzruszoną miłość” [ZS: 92].

Należy podkreślić, że P. Wilk uznaje wejście Polski do Unii Europejskiej za fakt ważny dla całego jej pokolenia. W *Znakach szczególnych* opisuje, w jaki sposób celebrowała to wydarzenie. Oto odpowiedni fragment:

„Wybiła północ. Zaczął się 1 maja 2004 roku. Wyszliśmy do ogrodu. Cisza, bezchmurne niebo kilkanaście kilometrów od Warszawy, teraz oficjalnie unijnej. I my – czworo dorosłych już dzieci urodzonych w 1980 roku, które ponad połowę dotychczasowego życia spędziły, wchodząc do Europy. Tata przyjaciółki przystawił drabinę do drzewa, wspiął się i uroczyście zatknął wysoko flagę – lazurową, z dwunastoma gwiazdami ułożonymi w okrąg. Nie trzepotała. Staliśmy bez słowa, wzruszeni, z kieliszkami pełnymi szampana. Ale to nie była wielka chwila. Naprawdę wielkie było oczekiwanie” [ZS: 79].

Pisarka traktuje więc wejście Polski do Unii Europejskiej jako spełnienie długoletnich marzeń, fakt, który podnosił wartość Polaków w ich własnych oczach, leczył kompleksy. Co więcej – było to zdarzenie, dzięki któremu można było bez przeszkód przenosić się z miejsca na miejsce, poznawać świat [por. ZS: 79–84, 96–97].

Co istotne, po okresie zachwyty zjednoczoną Europą P. Wilk doszła do wniosku, że nie wszystkie marzenia, jakie wiązała z faktem wejścia Polski do Unii Europejskiej, są możliwe do zrealizowania. Podobnie jak po 1989 roku – zaczęła zauważać również wady nowej rzeczywistości. W *Znakach szczególnych* wspomina:

„Dopiero gdy po dyplomie żaden spośród dwustu znajomych z roku nie wyjechał, by robić karierę w strukturach unijnych, zrozumiałam, że lizaliśmy cukierek przez szybę. Byliśmy odurzeni wiszącym w powietrzu euroentuzjazmem i słowami polityków, którzy właśnie nam obiecywali szczęśliwą przyszłość w międzynarodowym mariażu. Specjalizacją europejską chwaliły się wtedy wszystkie duże uczelnie [...]. Pracowały jak fabryki iluzji [...]. Powstała armia mechaników znających każdą unijną śrubkę. Świetnie wyszkolonych i zbędnych” [ZS: 92].

W podobnym tonie autorka *Znaków szczególnych* wypowiada się w jednym z wywiadów. Zdradza w nim:

„Mam w życiorysie doświadczenia, które stały się kluczowe dla wielu ludzi w moim wieku: dorastanie w świecie, gdzie ciągle czegoś brakowało, a jeśli chciało się coś zrobić, to trzeba było robić z kimś [...]. Wspólny jest też pierwszy zachwyt kapitalizmem [...]. Wspólnym punktem życiorysu była fascynacja Unią Europejską – podobnie jak wiele innych osób stałam się »ofiarą« momentu – postanowiłam studiować europeistykę, bo te studia przybliżały nas do tego, o czym marzyliśmy. Zaliczyłam wyjazd za granicę do pracy, by poznać inne realia, potem była praca w dużej korporacji i bolesne zwolnienie w wyniku kryzysu. I wreszcie wspólnym doświadczeniem dla mojej generacji jest chyba rosnące niezadowolenie z nadmiaru konsumpcjonizmu, rozczarowanie jakością polskiego życia publicznego” [Kawalerowicz 2014: 68].

### 1.3. Praca

P. Wilk, choć ukończyła europeistykę, jest pisarką i publicystką. Na jej stronie internetowej zapisano, że publikować artykuły rozpoczęła w 2000 roku. Jej teksty odnaleźć można na łamach „Tygodnika Powszechnego”, „Polityki”, „Kontynentów”. Od 2003 do 2011 roku pracowała dla „Rzeczpospolitej”, pisząc w dziale kultury<sup>15</sup>. Jest ponadto autorką artykułów opublikowanych w „Uważam Rze”.

W tekstach prasowych Paulina Wilk porusza m.in. tematykę związaną z Indiami (pokłósiem jej podróży do Indii były artykuły pisane dla „Rzeczpospolitej”<sup>16</sup> oraz debiut pisarski – *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*), ale też z własnymi doświadczeniami – dorastaniem w zmieniającej się rzeczywistości, początkach kapitalizmu<sup>17</sup>, kulturze, muzyce.

Ponadto P. Wilk jest – wraz z Anną Król – współzałożycielką fundacji „Kultura nie boli”. Fundacja ta została powołana w 2012 roku. Jej cel to „prowadzenie działalności szczególnie w sferze edukacji kulturalnej, w tym edukacji literackiej i czytelniczej”<sup>18</sup>. Głównym wydarzeniem organizowanym przez tę fundację jest Big Book Festival – Duży Festiwal Czytania. To międzynarodowy festiwal książki, od 2013 roku odbywa się w Warszawie. P. Wilk to również współtwórczyni wydawnictwa Wilk & Król Oficyna Wydawnicza<sup>19</sup>.

---

<sup>15</sup> Źródło: <http://paulinawilk.pl/paulina/> [data dostępu: 27.09.2015].

<sup>16</sup> Źródło: <http://www.empik.com/wywiad-z-paulina-wilk-wywiady-empikultura,79758,a> [data dostępu: 27.09.2015].

<sup>17</sup> Przykładem jest choćby artykuł *My, dzieci transformacji* [„Rzeczpospolita” 2009, nr 232, s. A26–A27] i cytowana w niniejszej rozprawie książka *Znaki szczególne*.

<sup>18</sup> Źródło: <http://bazy.ngo.pl/search/info.asp?id=220254> [data dostępu: 27.09.2015].

<sup>19</sup> Źródło: <http://bazy.ngo.pl/search/info.asp?id=220254> i <http://paulinawilk.pl/paulina/> [data dostępu: 27.09.2015].

## 1.4. Podróże

W życiu P. Wilk szczególną rolę odgrywają podróże. Podczas nich autorka *Znaków szczególnych* chce doświadczyć „przymierzania cudzej codzienności, sprawdzania zagranicznej skóry na sobie” [ZS: 142]. Już jako dziecko przyszła pisarka czerpała z nich wiedzę o innych kulturach. Tak wspomina pierwsze doświadczenia podróżnicze związane ze zmianami ustrojowymi w Polsce:

„Zaraz po 1989 roku, gdy »granice się otworzyły« i można było swobodnie wyjeżdżać, sens wypraw zmienił się całkowicie. Przestały być wymianą socjalistycznych surowców. Ale zanim podróż mogła stać się doświadczeniem intymnym, głębokim czy w ogóle własnym, najpierw była odbywaną zbiorowo lekcja geografii i różnic kulturowych. Wycieczką edukacyjną, uczącą obyczajowego know-how, walką z turystycznym analfabetyzmem” [ZS: 137].

Zdaniem P. Wilk, podróżowanie było dla niej i jej pokolenia sposobem na pozbycie się kompleksów, przełamanie autostereotypu osób zacofanych, zaściankowych, opóźnionych [por. ZS: 138]. Podróże były też symbolem wolności, poświadczały brak granic. Pisarka zauważyła:

„Kolekcjonowaliśmy symboliczne ślady podróży, przełamane tabu, wszystkie przecięte linie. Tuż po 1989 roku to właśnie – przechodzenie przez nie – było najistotniejsze. Najpierw musieliśmy zaprzeczyć istnieniu granic i ich separującej mocy” [ZS:139].

Po latach, kiedy Polacy przyzwyczaili się do wolności, nieskrępowanego przekraczania granic, a turystyka stała się częścią przemysłu, P. Wilk podróżowała w sposób mniej komercyjny. Oto poświadczający to zdanie fragment *Znaków szczególnych*:

„Razem z przyjaciółmi należeliśmy do nowej generacji polskich podróżników, którzy chcieli doświadczać świata indywidualnie i na własnych warunkach, przemieszczając się nie tylko na Zachód. W nowym stuleciu zaczęliśmy więc jeździć i latać z plecakiem, szukając tańszych, mniej przewidywalnych ścieżek. Nasycenie Europą szybko przekształciło się w modę na unikanie jej, odcinanie się od sfery przewidywalnego luksusu, by zaznać czegoś nieznanego, przygody” [ZS:145].

Wymiernym efektem podróżowania jest wiele artykułów poświęconych Indiom oraz innym państwom azjatyckim, blog „Indie: walk-2-see”, a przede wszystkim – książka *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*.

## 2. Twórczość literacka

### 2.1. *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*

To pierwsza książka P. Wilk. Jak zostało zapisane na oficjalnej stronie internetowej pisarki, *Lalki w ogniu...* powstały po blisko dekadzie podróży do Indii. Jako jedną z dwudziestu książek nominowano je w 2012 roku do Nagrody Literackiej „Nike”. Wydawnictwo ukazało się w 2011 roku, jest pokłosiem podróży autorki do Indii. Na stronie internetowej P. Wilk widnieje dotycząca książki informacja:

„*Lalki w ogniu* to portret społeczeństwa wciąż podzielonego na panów i służących, rządzonego przez skrywane namiętności i tysiącletnie przesady. Obraz kraju, w którym politycy są posłuszni astrologom, geniusze chodzą bez butów, a dziewczynki znikają bez wieści. Kto tam zajrzy, zobaczy wszystko. Więcej, niżby chciał [...]. Książka powstała w Kalkucie na przełomie 2010 i 2011 roku” [<http://paulinawilk.pl/lalki-w-ogniu>; data dostępu: 28.09.2015].

W jednym z wywiadów P. Wilk w następujących słowach wypowiada się na temat genezy *Lalek w ogniu...*:

„Po raz pierwszy polecałam do Indii, żeby przeprowadzić badania. Szukałam odpowiedzi na to, jaka jest pozycja społeczna kobiet w tak różnorodnym i przywiązanim do tradycji kraju [...]. Książka powstała w Kalkucie, jest owocem wielu wyjazdów, przeżyć, obserwacji i spędzonych tam miesięcy. To rodzaj miłosnego wyznania dla kraju, z którym czuję się trwale związana, ale na który patrzę trzeźwo i krytycznie. Wielki zachwyt mam już dawno za sobą, dziś Indie uważam za kraj fascynujący, ale też niezwykle trudny. Jednocześnie piękny i mroczny, imponujący osiągnięciami kultury i szokujący brutalną codziennością, budzący podziw, ale też strach”<sup>20</sup>.

*Lalki w ogniu...* zostały podzielone na szesnaście rozdziałów. Oto one:

- 1) *Obyś była matką tysiąca synów* – część poświęcona głównie narodzinom hinduskich dzieci, reakcjom związanym z pojawianiem się na świecie chłopców i dziewczynek;
- 2) *Poranna kąpiel bogów* – rozdział o znaczeniu wody dla Hindusów oraz o jej powiązaniu z wierzeniami;

---

<sup>20</sup> Źródło: <http://www.empik.com/wywiad-z-paulina-wilk-wywiady-empikultura,79758,a> [data dostępu: 28.09.2015].

- 3) *Republika latryn* – reportaż dotyczący sposobu radzenia sobie z koniecznością załatwienia potrzeb fizjologicznych w kraju, w którym często nie ma dostępu do toalet;
- 4) *Tajemnica haftowanej lamówki* – część o hinduskich strojach;
- 5) *Tabu na talerzu* – fragment publikacji, którego tematem przewodnim są indyjskie pokarmy i związane z nimi zachowania;
- 6) *Rodzinna partia szachów* – rozdział na temat hierarchii w tradycyjnej hinduskiej rodzinie;
- 7) *Handluję, więc jestem* – część wydawnictwa, której tematem przewodnim są hinduskie stragany, zachowania związane ze sprzedażą i dokonywaniem zakupów;
- 8) *W drodze z bóstwami* – reportaż dotyczący kolei w Indiach i podróżowania po tym kraju;
- 9) *Korowód nędzarzy* – rozdział na temat hinduskiej biedy i żebraków;
- 10) *Cmentarzysko książek* – fragment, w którym została poruszona problematyka czytelnictwa w Indiach;
- 11) *Tragarze na moście* – część książki poświęcona ruchowi ulicznemu;
- 12) *Czekam tu od wieków* – rozdział o stagnacji hinduskiego życia, ale też o odmiennym od europejskiego postrzeganiu czasu;
- 13) *Śiwa odjechał riksą* – zapiski na temat hinduizmu;
- 14) *Nie czekaj na jutro. Ono nie nadejdzie* – fragment, w którym opisano m.in. hinduską astrologię;
- 15) *Najpierw ślub, miłość rośnie z czasem* – reportaż na temat miłości i jej różnych rodzajów, a także związanego z zawieraniem małżeństw biznesu;
- 16) *Minuty przed zmrokiem* – rozdział, w dużej części pisany językiem metaforycznych, dotyczący nocy w Indiach.

Na podstawie tego krótkiego opisu można wysnuć wniosek, iż *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii* to książka wieloaspektowa, której autorka nie boi się poruszać nawet najbardziej intymnych czy wstydliwych tematów. To też wydawnictwo, za które P. Wilk została najbardziej doceniona. Co podkreślono na oficjalnej stronie autorki:

„Książka otrzymała m.in. nominację do Nagrody Literackiej Nike, Nagrody im. Beaty Pawlak, Nagrody Literackiej Angelus, Nagrody National Geographic Traveller i in. Autorka odebrała nagrodę Bursztynowego Motyla im. Arkadego Fiedlera za najlepszą książkę podróżniczą 2011 roku” [<http://paulinawilk.pl/paulina/>; data dostępu: 28.09.2015].

## 2.2. *Przygody misia Kazimierza, Lato misia Kazimierza i Podróże misia Kazimierza*

Warto pamiętać, że P. Wilk tworzy nie tylko dla dorosłych. Od 2012 roku pisze również książki dla dzieci. Jako pierwsze – w 2012 roku – zostały opublikowane *Przygody misia Kazimierza*. Rok później – *Lato misia Kazimierza*. Z kolei w 2014 roku wydane zostały *Podróże misia Kazimierza* [por. <http://paulinawilk.pl/paulina/>; data dostępu: 28.09.2015].

Co ciekawe, główny bohater przeznaczonych dla młodszych czytelników książek ma być – w zamierzeniu autorki – postacią nawiązującą do bohaterów bajek z przeszłości: Puchatka, Paddingtona, Colargola i Uszatka. Na stronie internetowej P. Wilk krótko scharakteryzowano misia Kazimierza:

„Dołącza do liczącej już 110 lat tradycji misiów – ukochanych dziecięcych towarzyszy i fascynujących bohaterów. Jest misiem współczesnym, ale i szlachetnie staromodnym, bo w jego historii najważniejsze są sprawy ponadczasowe: uczucia, przygody i ujmująca osobowość” [<http://paulinawilk.pl/przygody-misia-kazimierza/>; data dostępu: 28.09.2015].

## 2.3. *Znaki szczególne*

W 2014 roku ukazała się książka Pauliny Wilk zatytułowana *Znaki szczególne*. Nosi ona podtytuł: *Pierwsza autobiografia pokolenia urodzonych około 1980 roku – dzieci polskiej transformacji*. Autorka *Lalek w ogniu...* pisze w tej książce o sobie i swoich rówieśnikach oraz wydarzeniach historycznych, które ich ukształtowały. Przypomina przeżycia i zdarzenia z 1989 roku, pierwsze częściowo wolne wybory, podróże, opisuje, co czuła, gdy zmarł Jan Paweł II. Pisze o marzeniach i oczekiwaniach związanych z przystąpieniem Polski do struktur NATO, a później Unii Europejskiej. Wspomina referendum w sprawie wejścia naszego kraju do Unii, celebrowanie wydarzeń z 1 maja 2004 roku, ale pisze też o rozczarowaniu związanym z niemożnością spełnienia się wszystkich marzeń dotyczących życia w zjednoczonej Europie. Wiele miejsca P. Wilk poświęca ponadto kapitalizmowi, konsumpcjonizmowi i jego wpływowi na relacje międzyludzkie.

Można powiedzieć, że Paulina Wilk porusza w swej twórczości tematy, które są jej bliskie. Z reporterską rzetelnością najpierw dokładnie poznaje dany aspekt rzeczywistości, a następnie opisuje go. Czyni to, analizując zarówno pozytywne, jak i negatywne skutki określonego zjawiska czy wydarzenia, oceniając je nie tylko tu i teraz, lecz także z perspektywy czasu.

## 2.4. *Między walizkami i Pojutrze*

W 2017 roku P. Wilk wydała dwie kolejne książki. *Między walizkami* to zbiór felietonów, które w latach 2014–2017 dziennikarka i podróżniczka publikowała w miesięczniku „W Drodze”. Na stronie wydawcy zapisano:

„W *Między walizkami* znalazł się czas na refleksje o tym, czym jest ruch, podróż i przypatrywanie się światu, ale także na badanie codzienności. Paulina Wilk w felietonach skupia się na drobnych opilkach. Bohaterami jej tekstów są niepozorne chwile, bezimienni ludzie dostrzeżeni na ulicy w Warszawie, Limie czy Bombaju, migawkowe wspomnienia z dzieciństwa, pojedyncze słowa, które nagle robią furorę, spacer z psem przez brzydkie podwórka, wieczory wypełnione wołaniem muezinów oraz poranki na gwarnych lotniskach. Z zadziwienia codziennością, obserwowaną na miejscu i w podróży, powstała kolekcja krótkich form, w których odbijają się główne wątki współczesności, choć ukazywane są z osobistej, intymnej perspektywy.

Autorka pisze o spotkaniach z islamem, migracjach, ubóstwie, lęku przed wojną. Ale także o pierwszej podróży nad Bałtyk, bezpowrotnie zmienionej wsi, pojedynczych chwilach zapamiętanych z dalekich miejsc, poszukiwaniu szczęścia na krańcach świata, samotności, późno odkrytym podobieństwie do własnej mamy czy o duchowości, a raczej – o jej braku” [[https://www.wdrodze.pl/opis,1426,Miedzy\\_walizkami.html](https://www.wdrodze.pl/opis,1426,Miedzy_walizkami.html); data dostępu: 15.06.2018].

Z kolei *Pojutrze* to dotycząca metropolii publikacja, w której autorka czerpie z wzorców gatunkowych: reportażu, dziennika z podróży i eseju. P. Wilk opisała miasta, takie jak: Dubaj, Bombaj, Kampala, Songdo, Singapur, Lima, Masdar, Seul, Kopenhaga [por. <https://www.wydawnictwoliterackie.pl/ksiazka/4546/Pojutrze---Paulina-Wilk>; data dostępu: 15.06.2018].

## IV. REKONSTRUKCJA JĘZYKOWEGO OBRAZU HINDUSKICH ŻYCIA I BIEDY W TWÓRCZOŚCI P. WILK

### 1. Językowo-kulturowy obraz hinduskiego życia

Niniejszy rozdział jest próbą odtworzenia językowego i kulturowego obrazu życia w Indiach, jaki wyłania się z publikacji autorstwa P. Wilk. Aby odpowiedzieć na pytanie, jaki jest ten obraz, należy wpierw przytoczyć słownikową definicję leksemu „życie”, a następnie zanalizować fasety<sup>21</sup> pojęcia „życie” w będącej przedmiotem rozważań książce.

W *Słowniku języka polskiego* życie to:

- 1) ‘stan organizmu polegający na nieprzerwanym ciągu procesów umożliwiających reagowanie na bodźce i zwykle poruszanie się oraz odżywianie, wzrastanie i rozmnażanie’;
- 2) ‘istnienie’;
- 3) ‘rodzaj egzystencji’;
- 4) *pot.* ‘utrzymanie, wyżywienie’ [Drabik i in. 2017: 1355].

### CZŁOWIEK

W *Lalkach w ogniu...* leksemem *życie* lub *istnienie* zastępowane jest niekiedy słowo „człowiek”. W związku z tym CZŁOWIEK jest jedną z konceptualizacji życia/istnienia. Uwidacznia się to w poniższych fragmentach:

„**Nowe życie**, tak **małeńkie**, że **mieści się w żyłastych dłoniach babki**, zostało wyniesione na ulicę, do cyrulika” [LwO<sup>22</sup>: 7].

„**Życie**, szczególnie to **młode**, jest niepewne – toczy się w bezpośrednim sąsiedztwie śmierci, a niebezpieczeństwo towarzyszy mu niczym cień” [LwO: 12].

„Ale pieniądze [w zamian za wyrzeczenie się potomstwa – przyp. K.K.] kuszą nielicznych, bo Hindusi hołdują płodności – czczą lingamy symbolizujące boga Śiwę<sup>23</sup>, łączącego żeńską i męską energię. Posiadanie dzieci, ciągłość rodziny, **namnażanie życia** – to w Indiach sprawy najistotniejsze” [LwO: 9].

<sup>21</sup> Pojęcia „aspekt” i „faset” są w niniejszej rozprawie używane zamiennie.

<sup>22</sup> LwO: P. Wilk, 2011c, *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*, Warszawa.

<sup>23</sup> Śiwa – jeden z głównych bogów hinduizmu (obok Wisznu i Dewi), „jest jednym z 3 bogów odpowiedzialnych za odwieczny, cykliczny proces wyłaniania się z pramaterii [...] i dezintegracji kolejnych światów zjawiskowych [...], będących miejscem wcielania się dusz w coraz inne formy materii, w zależności od jakości popełnianych przez nie czynów” [RŚ: *Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia – bogowie – święte księgi*, Warszawa 2006, s. 764, 765].

„**Policzyć istnienia** znaczyłoby tyle, co zyskać nad nimi władzę, dlatego indyjski rząd podejmuje próby – przeprowadza spisy powszechne, chce każdemu zapewnić dokument biometryczny, w którym zostaną zapisane jego linie papilarne i dane osobiste” [LwO: 10].

„[...] **istnień jest tak wiele**, tak gęsto upchanych, że rozsadzają statystyczne rubryki, umykają próbom opisu i kontroli. Zanim uda się ustalić liczbę, jest już nieaktualna” [LwO: 10].

W powyższych cytacjach abstrakcyjny rzeczownik *życie* nabiera konkretnych cech – ma rozmiar (życie jest *małeńkie, mieści się w dłoniach*), można określić jego wiek (jest *młode*), można je wziąć w ręce jak przedmiot i przenieść w inne miejsce, jest też czymś, co się rozmnaża (lub raczej: co człowiek namnaża), w końcu – jest częścią systemu społecznego (ma bowiem babkę, która się nim zajmuje). Takie ukonkretnienie abstrakcyjnego rzeczownika jest skutkiem zastosowania personifikacji – nadania życiu cech właściwych ludziom.

Co ciekawe, niekiedy zastosowano zabieg odwrotny. Życie, będące synonimem człowieka, nie jest personifikowane, ale reifikowane, jak w przykładzie:

„Gdy w słoneczny i duszny poranek milion osób wylewa się z dworca Howrah, oddzielonego rzeką od nabrzmiałej z przeludnienia Kalkuty, **pojedyncze życie dobiega końca**. Leży tuż przed głównym wyjściem z hali, **stygnie z wolna na gorącym asfalcie**” [LwO: 17].

Zacytowane zdanie zostało zbudowane na zasadzie antytezy. Kalkuta jest *nabrzmiąca z przeludnienia* (a więc spersonifikowana), a niedaleko niej umiera samotny człowiek, który *stygnie na gorącym asfalcie* (kontrast, a ponadto urzeczowienie ciała). W tym przypadku zastosowanie reifikacji służy nie tylko artystycznemu opisowi momentu śmierci, ale podkreśla także przekonanie, iż ciało jest jedynie miejscem, w którym przebywa dusza człowieka. Por.:

„W leżącej sylwetce chudego starca nie byłoby nic niepokojącego, gdyby nie zwrócona w dół twarz – żywi śpią na plecach, wystawieni do słońca. Ale to **skurczone ciało jest inne, już bez ducha**” [LwO: 18].

## NIEŚMIERTELNOŚĆ DUSZY

Z powyższej cytacji wynika, że tym, co decyduje o człowieczeństwie, jest nie ciało, ale duch. Warto więc zacytować części tekstu odnoszące się do hinduskich wierzeń o nieśmiertelności duszy. Oto one:

„Nie warto pytać, ilu jest tych ludzi, ilu ich przybędzie. Zgodnie z hinduskimi wierzeniami wszystkie **dusze istnieją wiecznie. Powracają** w cyklu narodzin i śmierci, **wirują** w kołowrocie samsary, za każdym

razem w nowym wcieleniu, ale z bagażem poprzednich żywotów i już wytyczonym losem. **Zmienia się tylko postać, ale istota i masa życia pozostają.** Hindusi **powracają na ziemię, wciąż i wciąż od nowa,** z nieustającym pragnieniem oczyszczenia i wyzwolenia” [LwO: 11].

„Spopielenie zmarłych umożliwia **dalszą podróż duszy**, ale pozwala też rodzinie dokonać symbolicznego obmycia – **śmierć zanieczyszcza wszystkich, którzy znajdują się w jej pobliżu**” [LwO: 19].

„Kremacja ciała sprawia, że elementy, z których składa się ziemskie życie, zostają zwrócone naturze, zaś **oswobodzona dusza wędruje do światów wyższych**” [LwO: 19].

W jednej z powyższych cytacji leksem *życie* został dookreślony epitetem *ziemskie*. Co z tego wynika? Skoro jest życie ziemskie, musi istnieć także jakieś życie pozaziemskie, nieziemskie, w którym – co prawda – nie uczestniczy ciało, ale uczestniczy dusza. To właśnie dusza nadaje życiu ciągłość, sprawia, że jest ono wieczne, zmienne, ale charakteryzujące się tymi samymi pragnieniami – oczyszczenia i wyzwolenia. Istotne jest, że po opuszczeniu ciała spersonifikowana dusza nie zapomina o zdobytych w czasie ziemskiego życia doświadczeniach. Wręcz przeciwnie. Każdy żywot (biorąc pod uwagę kontekst użycia leksemu, można wysnuć wniosek, że nieskończone życie składa się z jakiejś liczby skończonych żywotów) jest dla duszy bagażem, którego nie może ona jednak wykorzystać w pełni, ponieważ jej los jest już wytyczony. Co do końca pojedynczego żywota, czyli śmierci, została ona scharakteryzowana w sposób kontrastowy. Z jednej strony, jest wyzwoleniem, oswobodzeniem duszy, szansą na oczyszczenie i swoisty awans do *światów wyższych*, powrotem do natury. Z drugiej – zanieczyszcza osoby, które miały kontakt z pozbawionym duszy ciałem, uniemożliwiając im jednocześnie normalną egzystencję.

## EGZYSTENCJA

Należy wskazać części tekstu *życie/istnienie* jest konceptualizowane jako BYCIE NA ZIEMI, EGZYSTENCJA. Por.:

„Malec nigdy nie będzie sam, bo w Indiach **życie nie ma liczby pojedynczej** – jest zawsze zbiorowe. Jego sens i wartość leżą w połączeniu, nie w indywidualności” [LwO: 8].

„Najbardziej zagrożone są dziewczynki, bo **ich istnienie liczy się mniej**” [LwO: 13].

„Początkowo posag miał wymiar symboliczny. Z czasem stał się przekleństwem o zabójczych konsekwencjach: jego żniwo to **miliony kobiecych istnień**” [LwO: 13].

„Jej prawo do **istnienia od narodzin** wiąże się z mężczyzną” [LwO: 17].

Na podstawie wyekscerpowanych fragmentów można wymienić kolejne aspekty hinduskiego życia. Po pierwsze, życie w Indiach jest zbiorowe, co oznacza, iż wartością nie jest indywidualność, ale związek ze społecznością. Po drugie, życie, zwłaszcza kobiety, jest wartościowe i sensowne tylko wówczas, gdy spełnia ona określone z góry zadania społeczne, a co za tym idzie – jedno życie może być istotniejsze niż inne. Po trzecie, niekiedy życie, rozumiane jako pełnoprawne uczestniczenie w funkcjonowaniu zbiorowości, kończy się, mimo że nie zakończył się żywot danej osoby (kobiety). Oddają to metafory – animizacja *wyschnięta roślina* i reifikacja *balast*. Zresztą związek między śmiercią realną, rozumianą jako ustanie czynności życiowych, a skazaniem kogoś na społeczne wykluczenie uwidacznia się również w innych partiach tekstu, np.: „W wiejskich społecznościach wdowieństwo to **śmierć za życia**: rygorystyczna asceza, bezlitosna redukcja istnienia, smutna wegetacja wśród zakazów” [LwO: 17]. Lub: „[Wdowa – przyp. K.K.] **oddali się od życia**, zjednoczy w śmierci z mężem i skupi na tym, by nie splamić honoru rodziny” [LwO: 17].

W powyższych fragmentach pojawia się paradoks – niekiedy Hindusi (mówiąc ściślej: Hinduski) żyją, ale w taki sposób, jakby nie istnieli – oddalają się od społeczeństwa, nie korzystają z przyjemności, które niesie funkcjonowanie w nim. Życie nie jawi się jako przeciwieństwo śmierci, ale jako smutny wstęp do niej (po raz kolejny zastosowano animizację porównującą istnienie do życia rośliny: *smutna wegetacja wśród zakazów*).

## ZWYCZAJNOŚĆ, CODZIENNOŚĆ

Trzeba zaakcentować, że konkretyzacją leksemu *życie* jest niekiedy w *Lalkach w ogniu...* zwyczajność, codzienna krzątanina, gwar, jak w przytoczeniach:

„Mord nie jest nawet wyprowadzany poza obszar **życia codziennego**, dokonuje się w samym jego centrum, pozostawiając zieżącą ranę” [LwO: 15–16].

„Wszystkie wiejskie dzieci rodzą się do **trudnego życia**” [LwO: 12].

„Słońca jeszcze nie widać, **pierwsze odgłosy życia** wypraszają nocną ciszę. Łódź niespiesznie przesuwa się wzdłuż brzegu, oddalona o kilkadziesiąt metrów. Stąd **dobrze widać i życie**, i śmierć” [LwO: 21].

„Na zatłoczonych *ghatach* **więcej jest życia** niż śmierci, więcej witalnego zgiełku niż pośmiertnego milczenia” [LwO: 20].

Niejako synonimem hinduskiego życia jest więc leksem *codziennność*. Poświadczenie mogą stanowić choćby epitety uściślający sens użycia leksemu *życie* – *codzienne*, *trudne*. Co więcej, to codzienne życie dzieje się na jakimś terenie, zajmuje określony obszar, ma

centrum, a skoro tak, to ma też obszary peryferyjne. Inną właściwością życia jest jego dźwięk – w przeciwieństwie do kojarzącej się ze śmiercią nocy jest gwarne, głośnie (*więcej witalnego zgiełku niż pośmiertnego milczenia*), dominuje nad ciszą nocy na tyle, że ją wyprasza. Ten moment, w którym noc zmienia się w dzień, a więc życie w symboliczny sposób odsuwa śmierć, jest ważny, ponieważ pozwala na spojrzenie na te dwie siły i dostrzeżenie kontrastu między nimi. Symboliczne przesuwanie się łodzi wzdłuż brzegu świadczy o oddzieleniu tych stanów, ale także o ich bliskości i możliwości przejścia od życia do śmierci.

## ŻYWIOŁ

Życie jest w końcu w *Lalkach w ogniu* ŻYWIOŁEM, czymś trudnym do opanowania, czego nie sposób ograniczyć ani zatrzymać. Oto przykłady takiego konceptualizowania życia:

„**Życia jest tak dużo, że wciska się wszędzie:** na szarpane wiatrami wysepki Zatoki Bengalskiej, na porośnięte dżunglą wzgórza północnego wschodu. **Wydeptało** ścieżki w skalistych zboczach Himalajów, **zacumowało** na rozlewiskach Kerali, **rozłożyło się** płasko na pustyniach Radżasthanu” [LwO: 9].

„Wszyscy władcy Indii [...] ponosili porażkę w zetknięciu z **żywiołem**. Bo wyzwaniem są nie tylko same **rozmiary indyjskiego życia**, ale także **jego skomplikowana natura** – jawi się ono jako **chaos, jednoczesny ruch we wszystkich kierunkach, współlistnienie nieskończenie wielu sprzecznych dążeń**. **Magma**, która wszystko pochłania i wszystko w sobie roztapia” [LwO: 11].

Nadając życiu cechy żywiołu, reportażystka korzysta z wielu czasowników, które personifikują życie. Życie *wciska się, wydeptało ścieżki, zacumowało, rozłożyło się* – jest więc siłą, której nie da się opanować, która ma zdolność podporządkowywania sobie każdego rodzaju przestrzeni – nie tylko tej przyjaznej człowiekowi, ale i wysp, dżungli, gór, rozlewisk. Jest żywiołem silniejszym od pozostałych, potrafi istnieć pomimo przeszkód i niedogodności, opiera się nawet władzy. Życia indyjskiego nie sposób jednoznacznie scharakteryzować. Jego właściwości to chaotyczność, nieuporządkowany ruch, sprzeczności. Jest niczym wulkaniczna magma. Nie da się określić go raz na zawsze. Każda definicja będzie błędna, ponieważ będzie zawierała jedynie część prawdy.

## WARTOŚĆ

Kolejną podkategorią życia jest WARTOŚĆ. Hindusi traktują życie jako dar, sakralizują je. Por.:

„Asceci zeszli na *ghaty* w ciemności, by oddać cześć wodom bogini Gangi – wielbić jej **życiodajną moc**” [LwO: 20].

Co istotne, życiodajna moc, którą wielbią mieszkańcy Indii, odnosi się do życia duszy. Ganges, w co wierzą hindusi, ma moc wyzwania z koła wcieleń, a więc zapewnia spokój i szczęśliwość. Ganges jest też szczególną bramą między życiem a śmiercią. Oto odpowiedni fragment:

„Pogrzeb nad wodą ułatwia **płynne przejście z życia do śmierci**, bo **rzeki leżą na ich pograniczu**” [LwO: 19].

Z powyższego zdania wyłaniają się kolejne fasety życia – jest ono jakimś OBSZAREM, bo można – poruszając się – płynnie, a więc z łatwością, bez kłopotów, przejść granicę między nim a kolejną przestrzenią, która w tym przypadku nie wydaje się antytezą życia, ale jego przedłużeniem – śmiercią.

## NIEJEDNORODNOŚĆ

Zostało już wspomniane, iż jedną z konkretyzacji życia jest człowiek. Warto dodać, że życie rozumiane w ten sposób nie jest jednorodne, ale pełne sprzeczności, a także – paradoksalnie – każde sytuuje się na tym samym poziomie ważności. Por.:

„Jedno życie wchodzi tu na drugie, jedno o drugie zahacza – żadne nie jest ważniejsze, bardziej niezwykle, uprzywilejowane. Ani to dobiegające końca, ani to, które się zaczyna. Dostatnie i ubogie, przyzwoite i podle, szczęśliwe i dotkliwe, ludzkie i psie – tu są razem, odmienne, ale stopione w jedną masę. Trudno z niej wyłuskać osobny los. Nagie dziecko popłakuje, a magia jego narodzin sąsiaduje z czymś błaganiem o przetrwanie. Przyszło na świat tam, gdzie na skrawku chodnika wydarza się i piekło, i raj. Indie niczego nie ukrywają, odsłaniają całe piękno i nędzę istnienia” [LwO: 8–9].

Powyższy cytat charakteryzuje nie tylko hinduskie życie, ale i tamtejszą rzeczywistość, która jest pełna sprzeczności. W ciągu wyliczeń określenia egzystencji poszczególnych osób zostały pogrupowane na zasadzie kontrastów (np. *szczęśliwe i dotkliwe, ludzkie i psie, i piekło, i raj*); jednak sprzeczności te nie powodują wykluczenia osoby żyjącej w jakiś sposób poza masę, tłum. W ogólnym pojęciu życia łączą się wszystkie jego rodzaje, które w tyglu, jakim są Indie, tracą jednostkowość, indywidualność. Nawet tak szczególny moment, jakim są narodziny, oddany zostaje jedynie za pomocą słów autorki reportażu; nikt

oprócz niej nie zwraca uwagi na tę *magię*, nie dostrzega więc w tym wydarzeniu niczego wyjątkowego.

Podsumowując rozważania nad językowo-kulturowym obrazem hinduskiego życia, należy zaakcentować, że jest to obraz niejednorodny, kontrastowy. Składają się na niego bowiem – z jednej strony – fasety, takie jak: człowiek, egzystencja, bycie na ziemi, żywioł, wartość, codzienność, gwarność, zbiorowość, ruch, chaos, ale – z drugiej strony – życie jest balastem, z którego wybawieniem jest śmierć (raz charakteryzowana jako antyteza życia, innym razem – jako jego kolejna faza), życie niekiedy może być pozbawione możliwości uczestniczenia w funkcjonowaniu zbiorowości, jest więc bliskie śmierci, jest niejako wstępem do śmierci. W końcu leksem *życie* nie odnosi się w *Lalkach w ogniu...* jedynie do mającej kres egzystencji ziemskiej. Odnosi się również do życia duszy, które nie kończy się wraz ze śmiercią ciała, ale zaczyna się wciąż na nowo. Można powiedzieć, że nie ma jednorodnego obrazu hinduskiego życia, bowiem składa się ono z wielu aspektów, niezwiązanych żadną regułą.

## **2. Bieda i żebractwo**

### **2.1. Językowo-kulturowy obraz biedy i ubóstwa w polszczyźnie**

W *Słowniku języka polskiego PWN* bieda definiowana jest jako 'niedostatek, brak środków do życia', 'zmartwienie, kłopoty', a w znaczeniu potocznym – 'ludzie biedni'. Co więcej, w słowniku zostało wskazane, że leksem ten występuje m.in. we frazeologizmie *bieda z nędzą, bieda aż piszczy i klepać biedę* [Drabik i in. 2017: 54]. Z kolei językoznawcy podkreślają, że leksemy „bieda” i „ubóstwo” mają w polszczyźnie utrwalony obraz. Ewa Młynarczyk, podsumowując artykuł poświęcony tej tematyce, stwierdza:

„Pojęcie BIEDY, wartościowane negatywnie, przeciwstawiane BOGACTWU, jest postrzegane do pewnego stopnia odrębnie w stosunku do pojęcia UBÓSTWA pojmowanego jako stan, któremu człowiek dobrowolnie się poddaje.

W utrwalonych połączeniach słownych bieda jest przedstawiana najczęściej jako człowiek (BIEDA to OSOBA), który zjawia się u kogoś wbrew jego woli (BIEDA to INTRUZ) – stawia go w sytuacji zniewolenia i nakłania do podejmowania różnych działań, najczęściej kroków desperackich lub moralnie nagannych. Może jednak pełnić także funkcję wychowawczą (BIEDA to NAUCZYCIEL) – uczy doceniać rzeczy skromne, zwyczajne, zwłaszcza proste potrawy.

Postrzeganie biedy jako osoby zyskuje konkretyzacje w ludowych wyobrażeniach obecnych w ikonografii oraz w bajkach, gdzie jest ona przedstawiana jako chuda, koścista, półnaga kobieta lub – rzadziej – nagie dziecko. Obraz taki łączy się z postrzeganiem szczupłej budowy ciała oraz braku odpowiedniej odzieży jako skutków niedostatku materialnego, czego językowym przejawem są m.in. przenośne znaczenia przymiotników *chudy* i *goły*.

W niektórych połączeniach słownych przejawia się konceptualizacja pojęcia BIEDY jako CHOROBY, postrzega się bowiem ciężką sytuację materialną jako stan dotkliwy dla człowieka, sprawiający mu cierpienie.

Część frazeologizmów realizuje metafory: BIEDA to POJEMNIK lub POMIESZCZENIE / BUDYNEK, świadczące być może o ograniczeniach, jakie niesie sytuacja niedostatku.

Pojęcie BIEDY bywa także postrzegane jako przedmiot: ciężki, niewygodny, spadający na człowieka, albo taki, który człowiek poddaje obróbce lub stara się w jakiś inny sposób z nim uporać.

W przekazach publicystycznych BIEDA jest konceptualizowana jako PRZECIWNIK lub ZAGROŻENIE” [Młynarczyk 2015: 160–161].

Badaczka, która odnosiła się zarówno do konceptualizacji biedy zawartych w słownikach, przekazach medialnych, jak i bajkach oraz wierzeniach ludowych, podkreśla, że w językowo-kulturowym obrazie świata polszczyzny jest to zjawisko niechciane, wartościowane negatywnie, pojawiające się w życiu człowieka wbrew jego woli, a ponadto „zazwyczaj postrzegane jako żywa istota, przedmiot, choroba lub inne zagrożenie” [Młynarczyk 2015: 161].

Warto odnieść się także do badań na temat wartościowania przez Polaków biedy i bogactwa prowadzonych przez Stanisława Marmuszewskiego. Zwraca on uwagę na to, iż na stereotyp biedy i bogactwa wpłynęło w naszym kraju wiele czynników „o wielu wątkach kulturowych, często niespójnych i niekoherentnych” [Marmuszewski 2003: 97] – utrata niepodległości, poddawana krytyce moralność mieszczańska, ideologia, a przede wszystkim propaganda komunistyczna. Na tej podstawie badacz wyodrębnia trzy konteksty kulturowe, które znajdują odzwierciedlenie w polskim stereotypie biedy: kulturę chłopską, kulturę inteligencką oraz propagandę komunistyczną [Marmuszewski 2003: 97–99]. Na tradycje te wpływa kapitalizm, przez co obraz biedy w polskim społeczeństwie jest niejednorodny, a jej wartościowanie zróżnicowane (niekiedy ubóstwo jest związane z pracowitością, zdrowiem, dobrem, zniewoleniem i zbawianiem, w opozycji do bogactwa – próżniactwa, choroby, zła, wolności i potępienia) [Marmuszewski 2003: 102].

## 2.2. Obraz biedy w utworach P. Wilk<sup>24</sup>

Leksem „bieda” używany jest w *Lalkach w ogniu* przemiennie ze słowami „nędza”, „ubóstwo”. Zasadniczo wszystkie one są w reportażowej powieści traktowane synonimicznie, jednak w tej części dysertacji zaprezentowano także fragmenty, z których można wysnuć wniosek, że P. Wilk niekiedy hierarchizuje biedę, wyróżnia jej rodzaje. Podane w słownikach definicje zapisanych wyżej określeń, mimo że odnoszą się do pojęć z jednego kręgu semantycznego, różnią się nieco od siebie. Ubóstwo to ‘brak środków do życia’, ‘mała ilość lub liczba czegoś, brak różnorodności, obfitości’ [Drabik i in. 2017: 1074], a nędza – ‘wielkie ubóstwo, wielka bieda, niedostatek’ [Drabik i in. 2017: 497].

Częstym zabiegiem stosowanym przez autorkę analizowanych utworów jest personifikacja lub animizacja biedy. George Lakoff i Mark Johnson uznają personifikację za jedną z najbardziej widocznych metafor ontologicznych, które „pozwalają [...] pojmować wielką różnorodność zdarzeń z udziałem bytów i zjawisk niebędących ludźmi – w terminach motywacji, właściwości i działalności ludzkiej” [Lakoff, Johnson 2010: 65]. Zastosowanie tych rodzajów metafor przez P. Wilk poświadczają cytaty:

„Bieda pierwsza **rzuca się w oczy**. Nie ukrywa się, leży na ulicy. Dla przyjezdnego jest jak niespodziewany policzek, dawka goryczy na powitanie. **Rozkłada się**, bo **jest u siebie**” [LwO: 131].

„Jednak **bieda**, ta **cicha i wytrwała zjawa**, **drepcze** tuż za nimi [bogatymi – przyp. K.K.]. **Rozkłada się** wprost na ścieżce sukcesu [...]. Przenika wszelkie sfery życia i nie poddaje się kontroli, a im bardziej jest przez władzę i elity ignorowana, tym szybciej **uczy się samoorganizacji**” [LwO: 142].

W powyższych fragmentach abstrakcyjne pojęcie biedy zyskało cechy istot żywych. Jawi się w nich ona jako zdolna posiąść wiedzę kobieta lub zjawa (zapewne dlatego że również słowo „bieda” ma rodzaj żeński), której środowiskiem bytowania są właśnie Indie. Z jednej strony bieda konceptualizowana jest jako ISTOTA NADPRZYRODZONA lub KOBIETA, z drugiej – swego rodzaju ORGANIZACJA zdolna do samodzielnego ustalania zasad działalności (*uczy się samoorganizacji*).

Ponadto bieda jest złośliwa i nieustępliwa – chodzi, a raczej *drepcze* (dreptać to ‘stawiać małe, drobne kroki’, a przenośnie – ‘zabiegać o coś, chodzić koło czegoś’ [Drabik i in. 2017: 159]) za bogatymi, śledzi każdy ich krok. Co więcej, *rozkłada się*, a więc BIEDA TO

---

<sup>24</sup> Artykuł na ten temat, w formie znacznie krótszej niż ten podrozdział, ukazał się w tomie *Orient i literatura, między tradycją a nowoczesnością* [por. Krzysztoń 2015].

OBSZAR, i to obszar, który wciąż się powiększa, którego granice ciągle się przesuwają. Por.:

„W przeciwieństwie do wielu światowych metropolii **indyjskie obszary biedy nie mają granic**. Poza zorganizowanymi dzielnicami [...] slumsy powstają wszędzie” [LwO: 90].

W tym przypadku została zastosowana metafora ontologiczna pojemnika. Pole widzenia obserwatora jest zawężone, obejmuje on wzrokiem jedynie część przestrzeni. Z tego powodu obszar biedy wydaje się nie mieć końca [por. Lakoff, Johnson 2010: 60–61].

Z cytacji wyłania się obraz biedy jako ISTOTY CZYNNEJ, DZIAŁAJĄCEJ:

„Indyjska bieda nie jest bierna – **pokonuje przeszkody, odpycha ostateczność**. Obraz ubóstwa pozostanie niepełny, jeśli się nie dostrzeże **wysiłku, z jakim Hindusi przezwyciężają niedolę**” [LwO: 144].

Bieda m.in. *odpycha ostateczność, pokonuje przeszkody*, wywołuje u dotkniętych nią ludzi chęć pokonania jej (*Hindusi przezwyciężają niedolę*). To jednak tylko część konceptualizacji tego pojęcia. Po przeanalizowaniu innych fragmentów publikacji P. Wilk można wysnuć wniosek odwrotny – BIEDA powoduje u dotkniętych nią osób LETARG, wprowadza ich w STAN ZAWIESZENIA. Por.:

„Skrajna nędza znaczy dosłownie **nie mieć nic**. Siedzieć na chodniku **w otępieniu, w lachmanach, patrzeć obojętnie na szloch nagiego dziecka**. Nie mieć pieniędzy ani nawet kieszeni, w którą można by je schować. Nie mieć dokąd pójść. **Być tu i tylko tu**. Zostać na noc, na kilka godzin i znów ruszyć donikąd. Bo gdy się ma jakieś miejsce albo rzecz, to już co innego. Wtedy jest się częścią lepszego świata, tego z adresem, punktem odniesienia” [LwO: 88].

Bieda tworzy więc GORSZY ŚWIAT, opozycję do świata ludzi niebiednych, których minimalne potrzeby są zaspokojone. Bieda to STAN ZOBOJĘTNIECIA, w którym nawet szloch (‘gwałtowny płacz z wydawaniem krótkich, urywanych dźwięków spowodowanych przyspieszonym, nieregularnym oddechem; też: sam ten dźwięk’ [Drabik i in. 2017: 999]) nagiego dziecka nie wywołuje w obserwatorze reakcji. Bieda to stan, w którym – co prawda – wykonuje się jakieś czynności (*ruszyć, siedzieć, patrzeć*), jednak są to tylko pseudodziałania. Czasownikom odnoszącym się do czynności zostały bowiem przypisane określenia: *donikąd, w otępieniu, obojętnie*. Opis ten jest właściwie krótką charakterystyką nędzarzy, a nie samej nędzy. Autorka *Lalek w ogniu...* dokonała zabiegu przeniesienia

ludzkich cech na opisywane zjawisko, przez co nadała mu charakter powszechności i trwałości. Podobnie określono biedę w następujących zdaniach:

„Nędza jest **tak rozpowszechniona, tak trwała i uporczywa**, że powieki same zaciskają się w reakcji obronnej. Ale odwracanie wzroku nic nie da – wolne od ubóstwa są jedynie skrawki indyjskiej rzeczywistości, **małe wysepki** oferujące iluzoryczną ucieczkę. Opływa je **ocean bezsilności i strachu**, prędzej czy później trzeba się w nim zanurzyć” [LwO: 131].

Bieda to OCEAN, na którym znajdują się jedynie *małe wysepki* (zdrobnienie dodatkowo podkreślone przymiotnikiem *małe*) pozornie pozbawione jej, pozwalające zaznać *iluzorycznego*, więc ‘pozornego, złudnego’ [Drabik i in. 2017: 271] szczęścia. Metafora oceanu jeszcze dosadniej podkreśla ogrom zjawiska i jego wszechobecność. Ponadto bieda to STRACH i BEZSILNOŚĆ. Uczucia te odnoszą się zarówno do tych, którzy cierpią biedę, jak i do obserwatorów.

Należy zaznaczyć, że leksem „bieda” lub jego synonimy są w analizowanych utworach łączone w triady znaczeniowe: *głód – trąd – ubóstwo*; *tradycyjne podziały – bezrobocie – głód*. Oto odpowiednie cytacje:

„Wielkie socjalistyczne plany i liczone w miliardach ludzkie tragedie tworzyły opowieść o światowym centrum **głodu, trądu i ubóstwa**. Indie były **wychudzonym żebrakiem wyciągającym puste dłonie**” [LwO: 72].

„W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku na przeszkodzie uczuciom stawały różnice społeczne i ubóstwo. Młode socjalistyczne społeczeństwo walczyło z **tradycyjnymi podziałami, bezrobociem i głodem**” [LwO: 236–237].

Co więcej, w powyższych zdaniach pojawia się personifikacja INDIE TO WYCHUDZONY ŻEBRAK<sup>25</sup>. Może to świadczyć o tym, że proceder jest tak powszechny, że przez jego pryzmat ocenia się cały kraj, jego społeczeństwo. Bieda, wynikająca często z tradycyjnych podziałów tego społeczeństwa, jest ściśle związana nie tylko z żebractwem, również z głodem i bezrobociem.

Zostało na początku wspomniane, że Indie ukazane są jako kraj kontrastów, paradoksów. Temu sposobowi opisu podlega nawet bieda. Okazuje się bowiem, że jedną z jej właściwości

---

<sup>25</sup> W innym miejscu *wychudzonym żebrakiem* zostaje nazwany proszący o jałmużnę mężczyzna, por.: „Nie zwraca uwagi na **wychudzonego żebraka**, który zatrzymał się przy nim i podrzuca w kubku kilka monet” [LwO: 8].

jest to, że stanowi ona okazję do zarobku. Potwierdzeniem tego spostrzeżenia są następujące fragmenty:

„Żebrzące dzieci nie są rodziną ani nawet sojusznikami, najpewniej cała trójka pracuje dla gangu [...]. Nie są samodzielne, **ich ubóstwem ktoś zarządza, ktoś je wykorzystuje i umacnia**. Jednym z powodów, dla których indyjska bieda nie maleje, jest to, że **wielu na niej zarabia**. Faktyczne ubóstwo jest poddane **perwersyjnej obróbce**, prawdziwie dramatyczne życiorysy są pisane na nowo, by **w melodramatycznej formie skuteczniej wyciskać lzy i pieniądze z naiwnych**” [LwO: 133–134].

„Obcokrajowców tym łatwiej oszukać [...], że wielu z nich cierpi na syndrom byłego kolonizatora, który – przekonany o historycznej odpowiedzialności białego człowieka za ogrom azjatyckiej biedy – chętniej sięga po portfel. Jeśli znalazł się w tym świecie niedawno, jest zbyt przytłoczony, aby zwrócić uwagę na precyzyjną aranżację scen błagania, na regularność, z jaką te same postaci pojawiają się na posterunkach i ponawiają prośby. Nie zauważa ich **profesjonalizmu, błysku wyrachowania w oku**” [LwO: 134].

W wielu przypadkach związane z biedą żebractwo jest więc sposobem na życie, niemal zawodem, specjalizacją, na której zarabiają gangi. W powyższych cytatach daje się zauważyć jeszcze jedną cechę hinduskiej biedy – jej związek z filmem czy teatrem. Wiele ze sformułowań odnoszących się do biedy należy do pola semantycznego TEATR bądź FILM. Są to: *melodramatyczna forma, precyzyjna aranżacja scen*. Metafora świata biedy jako filmu lub teatru jest ponadto obecna w poniższych fragmentach:

„Zręcznie zaplanowane sytuacje rozgrywają się jak **filmowe epizody, reżyserzy żebraczej telenoweli roztawiają wnyki** w różnych częściach miasta, **wypuszczają nagonkę w teren i czekają na lupy**” [LwO: 134].

„Zaraz przyjdą inni. **Fotoplastykon prezentuje kolejne przeźrocza, zmienia portrety cierpienia**” [LwO: 136].

„Po **występie**, którego nigdy nie nagradzają brawa, prędko obciągają podwinięte ubrania i zbierają pieniądze. Chłopcu **teatralnej powagi** dodają wymalowane pod nosem wąsy” [LwO: 138].

„**Repertuar ma bogaty**, w rękach dużo siły. Żebraczy marazm i rutynę pokonuje talentem i fantazją” [LwO: 138].

W przywołanych cytatach pojawiła się – obok metafory filmu bądź teatru – metaforyka związana z polowaniem. ŻEBRACTWO TO POLOWANIE: *reżyserzy wypuszczają nagonkę i czekają na lupy*. Dodatkowo jest to polowanie niejako rozpisane na odcinki: BIEDA TO ŻEBRACZA TELENOWELA – niby-serial, który ciągnie się przez długi czas, coś, co jest reżyserowane, część przemysłu, na którym ktoś zarabia.

Co więcej, bieda jest konkretyzowana jako **GAŁĄŻ TURYSTYKI**, więc nie tylko okazjonalny sposób zarabiania, ale i biznes. Oto odpowiedni cytat:

„Prowadzący do grobowca nasyp objęli w posiadanie żebracy, głównie kaleki i ślepcy. Siedzą tam codziennie, od świtu do zmierzchu uderzają o kamień metalowymi miskami, prosząc o jałmużnę. Widok jest przejmujący, ale nie wyjątkowy. Biedę i cierpienie widać w Bombaju wszędzie. Na Colabie [...] i wokół obleganych przez obcokrajowców restauracji **obecność żebraków ma specyficzny, zniekształcony charakter**. Jest jedną z **gałęzi turystycznego biznesu**, równie **wyrachowana jak naciąganie Europejczyków na jedwabopodobne szaliki**. Ale wystarczy krótki spacer, by zobaczyć, że **błyszcząca moneta sukcesu ma w Bombaju przerażający rewers**” [BpŚ<sup>26</sup>: A12].

Na biedzie zarabiają nie tylko żebracy i gangsterzy, lecz także firmy produkujące towary i oferujące usługi przeznaczone dla biednych. P. Wilk napisała:

„Pojawienie się Nano i RE60 przypomina, że bieda, to dla świata konsumpcji **rynek jak każdy inny**. **Niezamożni czy ubodzy także są klientami**. Oprócz samochodów, w Indiach powstają już dla nich specjalne osiedla z mieszkaniami trochę lepszymi niż w slumsach, wyposażonymi w toalety i wodę bieżącą. Takie domy »produkuje« ta sama firma, która stworzyła Nano. Indyjska biedota, ignorowana i zwodziona przez polityków, doczekała się uznania ze strony potężnych przedsiębiorców” [LdU<sup>27</sup>].

Bieda jest więc również **RYNKIEM ZBYTU**. Należy w tym miejscu podkreślić, że leksemy „bieda”, „biedny” i synonimiczne nie zawsze odnoszą się w analizowanych utworach do ludzi tego samego typu. Jak można zauważyć, niekiedy są nimi określani żebracy żyjący w skrajnie prymitywnych warunkach, innym razem osoby, które mają dość pieniędzy, by nabyć podstawowe (często gorszej jakości, jednak odpowiadające podstawowym potrzebom życiowym) dobra.

W niektórych fragmentach analizowanych publikacji bieda jest konceptualizowana jako **ŚWIAT W ŚWIECIE** – obszar, na którym istnieją odrębne niż w niebiednej części Indii reguły, rządzący się własnymi, nieprzystającymi do obowiązujących norm i przepisów prawa, zasadami. Por.:

„Przynależność do **legalnego świata** jest wciąż zbyt droga. Dlatego **rewiry biedy** wytworzyły własną organizację. **Władzę w slumsach sprawują gangi**, które szczególnie w Bombaju są silnie związane

---

<sup>26</sup> BpŚ: P. Wilk, 2008a, *Bombaj przed świtem*, „Rzeczpospolita”, nr 279 (8180), s. A11–A13.

<sup>27</sup> LdU: P. Wilk, 2012f, *Luksus dla ubogich*, 4 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/luksus-dla-ubogich.html> [data dostępu: 2.11.2016].

z lokalnymi strukturami politycznymi [...]. Organizacje przestępcze współtworzą życie polityczne kraju, dokonują zabójstw na zlecenie, zastraszeń [...]. Bossowie ze slumsów decydują także o warunkach mieszkaniowych, bo ziemia jest najcenniejsza w słóconym do granic możliwości Bombaju. Budować można już niemal wyłącznie na terenach zajętych przez slumsy, jeśli gangi wesprą inwestycję” [LwO: 90].

Bieda jest więc NIELEGALNYM ŚWIATEM, organizacją, w której życie jest tańsze niż w innych, czyli należących do państwa i pozostałej części społeczeństwa, częściach. Tworzy rewiry (‘część miasta lub jakiegoś terenu podległa określonym służbom’ [Drabik i in. 2017: 833], w których rządzą przestępcy.

Trzeba dodać, że jedną z cech hinduskiej biedy jest to, że trudno jej zaradzić. Dzieje się tak nie tylko dlatego, że bieda, przestępczość i polityka są powiązane, lecz także z powodu tego, że bieda jest konsekwencją systemu kastowego, a także przekonań mieszkańców Indii. Piszac o systemie kastowym, P. Wilk korzysta z metafory orientacyjnej opartej na opozycji góra (to, co dobre) – dół (to, co konceptualizowane jako złe)<sup>28</sup>. Hierarchiczny układ społeczny podkreślono wykorzystaniem metafory piramidy. Z kolei ruch w dół został zobrazowany za pomocą metafory wodospadu – niepowstrzymanej siły spychającej biedę coraz niżej. Oto odpowiednie fragmenty:

„Bieda i nieszczęścia są **wpisane w hierarchiczny ład społeczny – skomplikowana kastowa i klasowa piramida jak niepowstrzymany wodospad przesuwając upokorzenie, głód i cierpienie w dół, tam, gdzie ich miejsce [...].** Jakiegokolwiek nieszczęście go [człowieka – przyp. K.K.] dotyka, nie zostało mu zesłane przez ślepy los; jest konsekwencją jego czynów” [LwO: 140–141].

„**Uznanie istnienia wyższego porządku paraliżuje ubogich, bo umacnia stan faktyczny [...].** Wciąż **prawomocny jest ład klasowy, sprzyjający interesom najwyżej urodzonych.** Starszy i trwalszy niż prawa i wolności zapisane w najdłuższej konstytucji świata. Służy nie wspólnotowości i wyrównywaniu szans, przeciwnie – **został skonstruowany, by zachować wyraźne granice, dokładnie odseparować grupy społeczne.** Każdy hindus, rodząc się, nabywa precyzyjnie zdefiniowany status, który określa jego rolę, możliwości, a przede wszystkim zakazy” [LwO: 141].

Jak się wydaje, punkt widzenia autorki jest zupełnie inny. Na powyższe cytacje wpłynęły jej poglądy, postrzeganie świata. Wydaje się, że to słowa wypowiedziane nie tylko przez obserwatora odrębnej od własnej rzeczywistości, lecz także osobę oceniającą to, co widzi, nieobojętną, pozwalającą sobie niekiedy nawet na sarkazm, jak we fragmencie:

---

<sup>28</sup> G. Lakoff i M. Johnson podkreślili: „Te ukierunkowania przestrzenne powstają na skutek tego, że mamy takie a nie inne ciała i że funkcjonują one w naszym otoczeniu fizycznym [...]. Takie ukierunkowania metaforyczne nie są arbitralne. Mają one podstawę w naszym doświadczeniu, zarówno fizycznym, jak i kulturowym” [Lakoff, Johnson 2010: 41].

„A elity [...] opowiadają sobie nawzajem baśń o tym, jak ich bogactwo [...] potoczy się w dół społecznej drabiny, by napęłnić żołądki biednych. Mówią [...] przede wszystkim po angielsku, czyli w języku, którego najbiedniejsi nie rozumieją” [LwO: 143].

Warto dodać, że dół i góra są konceptualizowane ambiwalentnie nie tylko jeśli chodzi o odniesienie do miejsca, ale i o wartości oraz hierarchię. Wprowadzona metafora orientacyjna góra – dół wskazuje na dychotomiczne wartościowanie. Góra związana jest z tym, co dobre, bardziej wartościowe. Z kolei dół – z tym, co złe, mało ważne [por. Lakoff, Johnson 2010]. Zresztą świat biedaków, jak nazywa go P. Wilk – „alternatywny” – jest właśnie „brzydki, cuchnący” [143]).

Należy zaznaczyć, że bieda w analizowanych utworach została połączona z tradycją, bezradnością i niewydukowaniem. Wszystkie wymienione zjawiska prowadzą, zdaniem pisarki, do zabójstw. Wynika z tego konceptualizacja BIEDA TO PRZYCZYNA ZBRODNI, jak w cytacji:

„Na wsiach do zabójstw doprowadza makabryczna płatanina tradycji, bezradności, ubóstwa i braku edukacji” [LwO: 14].

Edukacja stanowi zresztą przedmiot tęsknoty, a nawet zazdrości nieobjętych nią dzieci. Jak we fragmencie:

„Dzieci miejskiej biedoty, nawet te, które mieszkają dwa kroki od szkoły, **patrzą zazdrośnie na rówieśników**, jak z samego rana, wystrojeni w mundurki, spódniczki, krawaty białe podkolanówki i trzewiki, maszerują na lekcje z plecakami ciężkimi od książek” [LwO: 161].

Zaakcentowano już, że Indie to kraj paradoksów. Również hinduska bieda nie jest typowa. Oto egzemplifikacja:

„Największym **paradoksem indyjskiej biedy jest to, że towarzyszy jej obfitość. Nie brak, ale nadmiar** [...]. Gdzie nie spojrzeć, **wszystkiego jest w bród** [...]. W galimatiasie trudno rozstrzygnąć, kto jest biedny naprawdę, kto potrzebuje pomocy” [LwO: 144].

Hinduska bieda jest więc zjawiskiem, które trudno jednoznacznie opisać, zdefiniować. Jest tak powszechna, że przybiera różne formy, kształt. Niekiedy jest związana z brakiem

czegokolwiek, innym razem – z nadmiarem niepotrzebnych lub mało przydatnych przedmiotów.

Na początku tej części rozprawy zostało stwierdzone, że leksemy „bieda”, „ubóstwo” i „nędza” najczęściej są stosowane zamiennie, odnoszą się to tego samego typu sytuacji i zjawisk. Nie wolno jednak zapomnieć, że niekiedy bieda jest hierarchizowana, a zabiegowi temu służą właśnie wymienione w poprzednim zdaniu pojęcia. Dzielący biedę na „lepszą” i „gorszą” sposób zapisu P. Wilk zastosowała w następujących fragmentach utworów:

„W solidności tych budowli jest bolesne szyderstwo – stają się trwałymi pomnikami oszukanych marzeń, potwierdzeniem nieodwracalnej transakcji. **Zamiany ubogiego wiejskiego życia na miejską nędzę**, a defekowania na łące i w lesie – na chlew pod własnymi drzwiami” [LwO: 45].

„W ubogich indyjskich domach jest niewiele przedmiotów, za to życia – dużo. Im mniej rzeczy, tym więcej spraw. **Ludzie biedni są zapracowani, zajęci przetrwaniem, stłoczeni w ciasnych pomieszczeniach**” [LwO: 88].

„**Skrajna nędza** znaczy dosłownie nie mieć nic” [LwO: 88].

Na podstawie powyższych cytacji można wysnuć wniosek, że w niektórych fragmentach publikacji autorki najbardziej upokarzająca ludzi nią dotkniętych i najtrudniejsza do zniesienia odmiana biedy nazywana jest *skrajną nędzą*, z kolei jej odmiana najłżejsza, charakteryzująca się niedostatkiem, ale i możliwością spełnienia podstawowych potrzeb to *ubóstwo*. Co ciekawe, wyodrębniono również rodzaj biedy typowej dla miast i właściwej wsioom. Ta druga kategoryzowana jest jako „lepsz”, „ładniejsza”, bliższa naturze. Najgorszym typem biedy jest więc *miejska nędza*.

### 2.3. Obraz biedaków

#### WYGLĄD

W utworach P. Wilk osoby niemające środków do życia zostały scharakteryzowane dość szczegółowo. Rekonstrukcję językowo-kulturowego obrazu tych ludzi warto zacząć od przywołania fragmentów poświęconych opisowi wyglądu. Ludzie biedni są zaniedbani, mają na sobie brudne, podarte ubrania. Oto odpowiednie cytaty:

„Pod zamkniętym jeszcze sklepem, oparty o metalową roletę, leży bezdomny. **Czarny od brudu**, z brodą sięgającą piersi i długimi **włosami posklejanymi w dredy**. Bezwładny, zawieszony w letargu” [LwO: 8].

„Ledwie ulicę dalej, pod wiaduktem, mieszka rodzina, która **nie myła się od dawna**. Dwójka maluchów w **lachmanach** – dziewczynka i chłopiec – kręci się wzdłuż ruchliwej jezdni [...]. Wszyscy mają **bardzo ciemną skórę** – co zwykle wskazuje na pochodzenie z najuboższych środowisk – **pokrytą pyłem i brudem**. Ich **włosy, skołtunione i suche**, tworzą **sztywną skorupę**. Nawet gdyby znalazła się troskliwa dłoń, by je pogłaskać, napotkałaby opór. Taka bieda nie zna czułości. Nie zna też pełnego brzucha ani zapachu dettolu” [LwO: 28].

„Ona w **poczerwiałej sukience** z bufkami, ma na głowie dwa splecione kucyki. Oni w **podartych spodenkach i podziurawionych podkoszulkach**, ze **zmierzwionymi kołtunami**” [LwO: 132].

Opisani chłopcy, nie dość, że biednie ubrani, mają na głowie nie włosy, a kołtuny. Również strój i fryzura dziewczynki świadczą o ubóstwie dziecka. Ponadto dzieci są zaniedbane, brudne, w związku z czym mają *bardzo ciemną skórę, czarną*<sup>29</sup>. Odnosząc się do językowego obrazu świata w polszczyźnie, A. Pajdzińska formułuje tezę:

„Za przejaw antropocentryzmu można również uznać somatyczne, tzn. zrelatywizowane do ludzkiego ciała i jego zmienności, warunkowanej stanami fizycznymi lub psychicznymi, postrzeganie niektórych barw oraz obecność konotacji znaczeniowych, odpowiadających tej podstawie kategoryzacyjnej” [Pajdzińska 2001: 38].

Wartościowanie za pomocą barw jest więc skutkiem antropocentryzmu, postrzegania świata za pomocą ludzkich narządów i zmysłów. Barwy ciemne kojarzone są stereotypowo ze złem, brzydotą, smutkiem. R. Tokarski, charakteryzując znaczenie barwy *czarny*, stwierdza: „Stosunkowo łatwo dadzą się wydobyć najsilniej utrwalone w języku konotacje negatywnie wartościujące” [Tokarski 1995: 45]. Z kolei Jean Prieur uważa:

„Czerń to negacja wszystkich kolorów [...]. Tradycyjnie czerń wiąże się z pojęciami chaosu, ciemności i piekła [...]. W płaszczyźnie językowej kolor czarny wyraża uczucia smutku i złośliwości [...], jak również działalność świętokradczą [...] albo po prostu niedozwoloną” [Prieur 1997?: 186–187].

Biedni konceptualizowani są niekiedy jako OSOBY NIERUCHOME, które współistnieją z naturą. Por.:

---

<sup>29</sup> Analizując symbolikę kolorów, należy pamiętać, że Hindusi i same Indie są charakteryzowane z punktu widzenia Polski – osoby, pochodzącej z kręgu kulturowego, w którym czerń stereotypowo związana jest z tym, co złe, niepokojące. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Doroty Gonigroszek: „Każda kultura wypracowała również pewną symbolikę kolorów. Ponadto, barwy mogą mieć dla różnych społeczności różne konotacje – dla naszej kultury kolor czarny jest barwą smutną, dlatego stał się symbolem żałoby, w Indiach natomiast taką funkcję pełni właśnie kolor biały. W różnych społecznościach dany wyraz może mieć więc odpowiednik językowy, ale nie »mentalny«, symboliczny” [Gonigroszek 2008: 96].

„Jemu nic do tego. On czeka.

Wygląda, **jakby tam siedział od wieków**. Z siwą brodą opadającą ku ziemi i **skłębionymi włosami, które rosną, jak chcą**. **Poskręcały się**. Robią **wrażenie ruchomych, w przeciwieństwie do zastygłego ciała**. Jedno podciągnięte pod brodę **chude kolano sterczy spod czarnej skóry**. Druga noga wciśnięta pod pośladek, wystaje tylko **stopa – od spodu spękana i twarda, przypominająca kawał wysuszonego drewna**. Dłonie splecione na kolanie **spinają ciało klamrą**. Palce pasują do siebie, **odkształciły się już dawno, znalazły porozumienie [...]**.

Czas sprawił, że jest go mniej. **Chudnie, znika. Ciało ograniczyło się do minimum**. Już teraz można go z łatwością wziąć na ręce, jak dziecko” [LwO: 182–183].

Opisany w powyższym fragmencie mężczyzna właściwie został pozbawiony cech typowych dla żywego człowieka – jego ciało jest *zastygłe*, jedynymi ruchomymi (lub *robiącymi wrażenie ruchomych*) częściami są włosy. Pozostałe narządy *znalazły porozumienie* i *odkształciły się*, co sprawiło, że człowiek ten zajmuje bardzo mało miejsca (konceptualizacja CZAS TO ISTOTA, KTÓRA POMNIEJSZA CIAŁO), przypomina raczej *kawał wysuszonego drewna* niż osobę.

Zresztą cechą charakteryzującą wygląd hinduskich biedaków są ich zdeformowane ciała. Por.:

„Przy wejściu na Main Bazaar [...] pojawiał się co rano **kaleka zdeformowany tak potwornie**, że trudno było określić jego wiek. **Poczerniała, wykrzywiona bólem twarz** mogła należeć do starca lub młodzieńca. **Nie miał rąk ani nóg**. Promienie z każdą godziną rozgrzewały asfalt, zmuszając go do makabrycznego tańca [...]. Trzeba było zatrzymać wzrok, pokonać pierwszy szok, bezradność i odrazę, żeby dostrzec najgorsze: ten człowiek nie mógł sam zebrać rozsypanych rupii, nie dostał się tu o własnych siłach. Ktoś go przyniósł i ktoś zabierze jego zarobek. Kaleka został wystawiony na ludzkie spojrzenia jako budząca trwogę i litość cyrkowa atrakcja – doznanie warte rupię lub dwie” [LwO: 134–135].

„Ślepiec stara się wykonać swą pracę do końca, choć pogodna piosenka w jego wykonaniu zmienia się w żalosny lament. **Puste oczodoły zabiłzły się i pociemniały** już dawno, **spalona i spękana skóra lśni niczym rybie luski**. **Wychudzone nogi** szurają ciężko, smętnie akompaniując żebraczej pieśni” [LwO: 135].

„**Głębokie i gęste zmarszczki szatkują zwiotczałą skórę**, biegną wzdłuż **zapadniętych z głodu policzków**. Mówią o życiu pełnym trudu, o pracy w polu, kilku porodach, chorobach, dzieciach, które odeszły, i mężu, który zmarł” [LwO: 136].

„Ubóstwu towarzyszą wszelkie **nieszczęścia, odciskające ślady na ludzkich ciałach**. Brud, niedożywienie i brak opieki medycznej potęgują choroby. Można odnieść wrażenie, że wszystkie ciemne moce sprzysięgły się, by w Indiach przybrać najpotworniejsze formy i wcielić się w ludzi **pozbawionych kończyn, skurczonych i splątanych, tracących skórę, oszpeconych**” [LwO: 135].

„**Bezzębne usta zapadły się do wewnątrz**, zmęczone powtarzaniem prośb [...]. **Ruchliwe i czujne pozostają tylko oczy – lśnią niczym ogniki**. One jedne mają jeszcze siłę, mogą wyblagać ratunek [...].

**Skulony kręgosłup dźwiga jakiś niewidzialny ciężar**, sprawiając, że kobieta maleje. Życie uchodzi z niej stopniowo, cielesne rusztowanie zaczyna się walić. Kilka monet pomoże przetrwać do jutra” [LwO: 136].

Biedni ludzie są więc dotknięci najróżniejszymi dolegliwościami. Ich twarze są niejako mapami życia, na których wydarzenia, szczególnie te bolesne, odcisnęły swe piętno<sup>30</sup>. Jedynie oczy, uważane w kulturze za odbicie duszy, świadczą o człowieczeństwie, o tym, że biedak jeszcze żyje. Niestety, niekiedy cierpienie ubogich jest wykorzystywane przez innych, którzy – nie bacząc na krzywdę, jaką wyrządzają – wystawiają niezdolnych do samodzielności ludzi na widok publiczny niczym zwierzęta w cyrku.

Z powodu biedy cierpią nie tylko ludzie starzy, doświadczają jej nawet hinduskie dzieci. Bieda sprawia jednak, że przestają one przypominać swoich niedotkniętych nią rówieśników. Wyróżnia je to, że wyglądają jak dorośli. Por.:

„[...] to jeden z kalekich chłopców, którzy już wiedzą, że obciążona noga lub ręka nie wystarczy, aby zapewnić przeżycie [...]. Jak inne zmuszone do żebraczej pracy dzieci **ma twarz dorosłego człowieka. Poważnego, zajętego przetrwaniem**” [LwO: 136–137].

„Wszystko [dzieci robią – przyp. K.K.] **z determinacją i surową miną ludzi doświadczonych**. Ten wyraz już z nimi zostanie i zawsze będzie ich odróżniał od pryszczatych chłopaków wracających ze szkoły w mundurkach, rozchylających w uśmiechu pulchne policzki [...]. W zamożnych indyjskich rodzinach syn jest bogiem, w ubogich – jedyną nadzieją” [LwO: 137].

Ubóstwo odciska ślad na ciele, ale i na psychice. Dojrzała powaga malująca się na twarzach dzieci świadczy o tym, że zostały one pozbawione charakterystycznej dla okresu dzieciństwa naiwności, ufności. Od razu musiały zacząć egzystować w okrutnym świecie ludzi dorosłych.

Fakt ten odzwierciedla się na ich twarzach i w ich zachowaniu, przypominającym raczej zwierzęta lub przestępców niż osoby dopiero zaczynające życie. Por.:

„Dzieci wyskakują i pędzą gdzieś ze swym łupem. Mają **zacięte, mroczne twarze, skanują** wszystko wokół. Są **uważne, zawsze gotowe do ucieczki i obrony. Przypominają kruki**, które obsiadły podkłady kolejowe przy sąsiednim peronie. Każdy **pilnuje swojej zdobyczy** [...]. Dworcowe dzieci bywają równie **bezwzględne**. Gdy podbiegają, aby prosić o pieniądze, coś w ich oczach i niepohamowanym śmiechu mówi,

---

<sup>30</sup> Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Marty Wójcickiej: „Ciało jest [...] komunikatem będącym wyrazem tożsamości jednostki. Stanowi swego rodzaju »zapis« przeszłości (chorób, gustów), z jego dzisiejszego wyglądu można wnioskować o jego wyglądzie w przyszłości. Jest to zapis, który nie przechowuje całej przeszłości, a jedynie te aspekty, które jednostka chce utrwalić [...] lub na które nie ma wpływu (blizny). Ciało jest informacją o wartościach jednostki” [Wójcicka 2014: 83].

że nie boją się niczego i przed niczym się nie zawahają. Tą samą ręką, którą wyciągają po datek, **potrafią uderzyć lub pchnąć**, gdy spotkają się z odmową. To je indyjski świat potraktował najokrutniej. **Nie mają domów ani rodzin, żadnego wczoraj i żadnego jutra. Są samotne, ale nie same** – w pętli zależności od tych, którym oddadzą zebrane butelki i gazety” [LwO: 122].

Żyjące na dworcach dzieci charakteryzują się *zaciętością*, są *bezwzględne*, ich twarze są *mroczne*, więc wartościowane negatywnie. Zresztą ujemne aksjologicznie są też konotacje wynikające z porównania ich do zwierząt – kruków pilnujących zdobyczy. Dzieci nie mają ani wiedzy, ani perspektyw (*żadnego wczoraj i żadnego jutra*). Żyją w sytuacji bez wyjścia (*pętla zależności*).

P. Wilk wyróżniła więc szczególną grupę biedaków – DWORCOWE DZIECI. Ich wygląd opisała w następujących słowach:

„Zanim jeszcze ostatni pasażerowie postawią stopy na peronie, do wagonów wskazują **dworcowe dzieci**. Kto pierwszy, ten lepszy. **Małe ciemne postaci** pracują szybko i zręcznie. Przez korytarze i przejścia między wagonami przemykają ich **łachmany** – **krótkie bure nogawki, powyciągane koszulki**, którymi wycierają podłogi, szczeliny i wnęki. **Czarne stopy** wskazują na siedzenie, zwinne ramiona podciągają ciało, ręka sięga po porzuconą na górnej leżance plastikową butelkę. Zeskok i ciało przywiera do podłogi, lustrując przestrzeń pod dolnymi kuszetkami [...]. Wszystko się przyda, pójdzie na sprzedaż. Znaleźiska lądują w wysłużonych plecionych workach, szybko pęczniejących. **Umorusane głowy** zaglądają jeszcze do pociągowych latryn i pod umywalki w korytarzach” [LwO: 121–122].

Również w opisie żyjących na dworcach dzieci dominują barwy szare, ciemne. Taki sposób opisu włącza tę grupę osób biednych do kręgu ludzi wartościowanych negatywnie. R. Tokarski charakteryzuje konotacje szarości (*bury* jest jednym z jej odcieni) w następujący sposób:

„»Najbardziej bezbarwna« wśród barw achromatycznych jest *szarość*. Traktowana zwykle jako fizyczny melanż bieli i czerni, znaczeniowo jest bliższa nazwie *czarny*. Dlatego niemal wyłącznym kierunkiem rozwoju konotacji znaczeniowych są negatywnie wartościowane cechy ‘smutku’, ‘braku nadziei’ itp., wywodzące się z dominującej w tej nazwie barwy konotacji ‘nijakości’ czy ‘absolutnej przeciętności’” [Tokarski 1995: 84].

Ponadto bieda jest konceptualizowana jako NIEŻYCIE – stan niebędący śmiercią, jednak bardzo do niej podobny, stanowiący kontrast do życia rozumianego jako żywioł, więc pełnego ruchu, wigoru, dźwięków. Poświadczeniem są cytaty:

„Bezdomni śpią, jak długo się da. Nieśpieszno im do kolejnego dnia błagań i obojętności. Odwracają się do ścian, wsuwają pod samochody. Czarne, wychudzone postaci **leżą nieruchomo, gdy wokół rozsiada się życie**” [LwO: 247].

„Bezdomni [...] leżą, chcą przespać poranny chłód. Im większy upał, tym trudniej rozstać się ze snem. Słońce pali bezlitośnie. Ciężko się ruszać, myśleć, jeść. Każda minuta to zmaganie z osłabionym ciałem.

Koło południa znużeni gorącem biedacy znów poskładają się na chodnikach. Teraz nieprzytomni, powaleni i bezsilni. **Zupełnie nieobecni, odeszli dokądś** – nie słyszą warkotu silników, ciągłego trąbienia, walenia młotami, krzyku handlarzy i policyjnych gwizdków. **Żywiol ich omija**: ludzie nie przeganiają, przechodzą tylko obok, uważając, żeby nie kopnąć. Jednocześnie ignorują śpiących i szanują ich sen.

W skwarze dzieci, dorośli i starcy śpią inaczej niż nocą. Na plecach, z rozrzuconymi nogami i twarzami odwróconymi do słońca; otwarte dłonie trzymają grzbietem do ziemi. Jakby oddawali się promieniom, celowo wystawiali na żar. Nawet nie próbują się bronić. Coś ich przygwoździło do rozgrzanego betonu i zmusiło do bezruchu. Nie śnią – twarze są pozbawione wyrazu, a bezwstydnie odsłonięte ciała nie skrywają żadnej tajemnicy.

**To sen z wycieńczenia, nieludzki. Zbyt podobny do śmierci, żeby dać odpoczynek. Trudno z niego wrócić do życia**” [LwO: 248].

Bieda jest więc stanem zawieszenia. Sytuuje się między żywiołem<sup>31</sup> – życiem – a śmiercią. Są opisywani raczej jak przedmioty niż żywe istoty. To *życie* nabiera cech ludzkich – *rozsłada się*. W tym czasie biedacy *leżą nieruchomo*, ponadto *są nieobecni, odeszli dokądś* (we fragmencie tym jest mowa nie o ruchu w sensie fizycznym, raczej o metaforycznej wędrówce myśli<sup>32</sup>).

## ZAJĘCIA STANOWIĄCE ŹRÓDŁO ZAROBKU

Należy opisać także zajęcia charakterystyczne dla biednych. Ich podstawową formą aktywności jest zebranie. Często przypomina ono walkę, stąd zastosowana metaforyka wojenna, wprowadzająca konkretyzację **ŻEBRANIE TO WOJNA** lub **SCENA DO ODEGRANIA**, **BIEDA TO POLE BITEWNE**, jak we fragmentach:

„Wielu żebraków nauczyło się **używać swej niedoli jak broni** – **obracają ostrze przeciw** zamożniejszym od siebie, **wbijają je głęboko i przytrzymują**, czekając, aż **ofiara skapitułuje**” [LwO: 132].

„Kalectwo, upośledzenie, choroba – to przekleństwa, które skazują tysiące ludzi na żebraczą tułaczkę, a jednocześnie stają się ich **orężem w walce** o współczucie i jałmużnę” [LwO: 135].

<sup>31</sup> Por. konceptualizację ŻYCIE TO ŻYWIOŁ, s. 47.

<sup>32</sup> A. Antas wyodrębniła metaforę ŚMIERĆ TO WĘDRÓWKA [Antas 2014: 39].

Życie ubogich jest, zdaje się mówić autorka powieści, walką o przetrwanie, a tę najdobitniej oddają leksemy związane z wojną. Jest to przykład, korzystając z terminologii G. Lakoffa i M. Johnsona, metafory strukturalnej [por. Lakoff, Johnson 2010: 33–37]. Walka, wojna to pojęcia związane z możliwością fizycznego zranienia, czyli z dotykiem. J. Maćkiewicz podkreśliła:

„Dlaczego właśnie dotyk [...]? Ze zmysłem dotyku wiąże się doznawanie fizycznego bólu i fizycznej przyjemności, a oddzielenie zmysłowej percepcji od emocji jest w tym wypadku wyjątkowo trudne. W związku z tym emocje różnych rodzajów mogą być opisywane za pomocą słownictwa nazywającego doznania dotykowe – nasze wewnętrzne, emotywne »ja« jest wtedy traktowane analogicznie do naszego »ja« cielesnego, a oddziaływanie emocji przyrównywane do kontaktu fizycznego” [Maćkiewicz 1999: 111–112].

Autorka analizowanych utworów podkreśla jednak, że żebranie nie zawsze jest walką. Niekiedy żebrzący celowo rezygnują ze zdradzania emocji i szczegółowego opisywania tragizmu swego położenia. Zamiast tego stosują strategię obietnic, jak w przykładzie:

„Stara się być pogodny. Już się nauczył, że **biali wolą pomagać uśmiechniętym**. Lubią czuć, że dając pieniądze, naprawiają świat. **Nie wolno ujawniać przed nimi beznadziei, bo się zniechęcą**. Dlatego nie mówi, że są głodni ani że mieszkają za rogiem, pod plandeką, z pledem i dwoma garnkami. Zamiast tego przykładą dłoń do czoła i zapewnia:

– Bogowie ci to wynagrodzą” [LwO: 72].

Trzeba zauważyć, że w powyższym fragmencie ujawnia się subiektywizm autorki. W wyniku interpretacji tych słów można stwierdzić, iż P. Wilk nieco ironicznie odnosi się do stereotypowego w naszej kulturze postrzegania Europejczyków (*białych*) jako „lepszey” kategorii ludzi<sup>33</sup>. Stosując mowę pozornie zależną, dziennikarka i podróżniczka sprawia, że „my” w tej części tekstu to żebracy, „oni” – biali.

Niekiedy żebracze życie wynika z wymuszenia. Taką sytuację opisano w zdaniu:

„Zdarza się, że wdowy są głodzone, **zmuszane do** spania na podłodze i **żebrania**, wreszcie wypędzane z domów” [LwO: 17].

---

<sup>33</sup> A. Pajdzińska zaznaczyła: „Jeszcze jednym czytelnym potwierdzeniem przekonania o wyższości cywilizacji europejskiej są metaforyczne użycia nazw geograficznych »Europa« i »Azja« (a także jednostek od nich pochodnych: »Europejczyk«, »europejski«, »europejskość«, »Azjata«, »azjatycki«, »azjatyckość«). Wyrazy te prymarnie funkcjonują jako nazwy kontynentów, które nawet nie są od siebie oddzielone i faktycznie stanowią pewną całość – Eurazję [...], jednak mają wartość konotacyjną, co powoduje, że są sobie wyraźnie przeciwstawiane, traktowane wręcz jako antonimy” [Pajdzińska 2001: 52].

Zarobić na życie można, sprząając pociągi. Oto odpowiedni wyimek tekstu:

„Wybiegiem, na który muszą co dzień wychodzić, by pokazywać swój ból, są nie tylko ulice. Nieszczęśnicy z małych miasteczek i wsi szukają szansy w pociągach – **przez wagony nieprzerwanie ciągnie korowód nędzarzy dotkniętych wszystkimi znanymi plagami**” [LwO: 135].

Do zobrazowania biednych zostało użyte określenie *korowód nędzarzy*. W *Słowniku języka polskiego PWN* korowód to ‘długi szereg ludzi posuwających się jeden za drugim’ [Drabik i in. 2017: 357]. Wprowadzając to metaforyczne określenie i dodając do niego określenie *nieprzerwanie*, autorka podkreśliła ogrom biedy, wielką liczebność osób żyjących z żebractwa lub zajęć pokrewnych do niego.

Z kursowaniem pociągów związany jest także inny sposób zarobku, również właściwy biednym, z jednej strony charakteryzowany przez pryzmat nieuchronnego przeznaczenia, z drugiej – poczucia godności (są biedni, ale pracują, zarabiają uczciwie). Zajęciem tym jest noszenie bagaży. Dotyczą go np. cytacje:

„Całą tę scenę obserwują, cmokając z niezadowoleniem, kulisi, którzy przykucnęli obok wagonu i zwiesili nabrzmiałe dłonie. **Noszenie bagaży to ich robota, ich chleb**” [LwO: 123–124].

„[...] tym z dołu społecznej drabiny, **rodzącym się po to, aby dźwigać na głowach skrzynie i kosze**. To jedno potrafią. Wskakują do pociągu, zanim wtoczy się na dworzec, i wyszukują podróżnych, którzy bez ich usług sobie nie poradzą.

**Nie są namolnymi żebrakami, nie napraszają się. Wykonują ciężki zawód, ale robią to z godnością** [...]. Nawet stary kulis potrafi dźwignąć trzy walizki, jednocześnie trzymając na ramionach dwie torby. Unosi ręce i ugina nogi – **gdy sunie po peronie, wygląda jak bagażowa piramida płynąca w oceanie ludzkich głów**” [LwO: 124].

Osoby noszące bagaże są w powyższych cytacjach wartościowane pozytywnie. Zobrazowano je za pomocą metafory KULISI TO PIRAMIDY, przywodzącej na myśl to, co w górze, więc co stereotypowo wiąże się z dobrem.

To jednak niejedyna konceptualizacja nosicieli bagaży. Por.:

„Kulisi żyją u zbiegu dwóch światów, są strażnikami dawnego ładu, który – choć **spychał ich nisko** – zapewniał zajęcie. Krążąc po peronach jak **czerwone latarnie**, budzą melancholijne wspomnienia minionych podróży, gdy indyjskie koleje wozili członków książęcych rodzin i urzędniczą elitę Kompanii Wschodnioindyjskiej” [LwO: 124].

„[...] mijają kulisów jak **staromodne dekoracje**” [LwO: 124].

„[...] złożyć na barkach spoconego mężczyzny ładunek pogardy, którą sami od kogoś otrzymali” [LwO: 124].

Z przywołanych fragmentów wynika, że tragarze nie zawsze i nie przez wszystkich są szanowani. O negatywnym nastawieniu do nich świadczy zastosowanie metafory „w dół” (*spychał ich nisko, złożyć na barkach ładunek pogardy*). Są conceptualizowani jako CZERWONE LATARNIE, STAROMODNE DEKORACJE – relikty, które przypominają o dawnych czasach, ale nie pasują do nowoczesnego świata.

Zdarza się, że żebracy, prosząc o pieniądze, dotykają osób, od których chcą je otrzymać. W ten sposób wywierają większą presję. Por.:

„Zjawili się w ułamku sekundy i równocześnie rozpoczęli prośby. Zawodzą, wyciągając ręce. **Chcą dotknąć i w ten sposób odcisnąć piętno, które poruszy, urazi lub przestraszy** – wszystko jedno, byle zdobyć datek. **Będą poklepywać, głaskać, ściskać do skutku, wiedzą, że najważniejsza jest wytrwałość**” [LwO: 132].

Innym zajęciem najbiedniejszych, naznaczających ich, uważanym za pracę upokarzającą, jest ręczne czyszczenie toalet. Wykonujący to zadanie ludzie są przez społeczeństwo traktowani niemal jak zwierzęta, pozbawiani człowieczeństwa. Oto odpowiednie cytacje:

„Jednak regułą, która zdominowała ostatnie cztery tysiące lat indyjskiej defekacji, stało się **zatrudnianie niedotykalnych do czyszczenia toalet**. Są oni nazywani »**padlinożercami**«, bo poza nimi tylko sępy i kruki grzebią w nieczystościach” [LwO: 52].

„Obejmujący indyjskie społeczeństwo skomplikowany układ hierarchicznych zależności, symbolicznie wyrażanych przez **podział na czyste i nieczyste**, spuszcza na głowy dalitów **kubel pogardy**. Wykonywane przez nich **zajęcie jest najpodlejsze, dziedziczone, trwale wykluczające ze świata**. Skazuje na upokorzenie, biedę, odnawiające się zakażenia i zapalenia płuc, wczesną śmierć” [LwO: 52].

W powyższych fragmentach znajduje się metafora NIEDOTYKALNY TO „PADLINOŻERCA”, więc człowiek sprowadzony do roli zwierzęcia, porównany do gatunków, które stereotypowo są uznawane za te najmniej godne szacunku, bo żywiące się truchłami. Wykonywane przez omawianą grupę zajęcia określa się jako: *najpodlejsze, dziedziczone, trwale wykluczające*. Przez zastosowanie metafory człowieka jako zwierzęcia

padlinożernego dokonuje się nie tylko negatywnej wartościowania opisanej osoby, lecz także nadaje jej cechy typowe dla gatunków „złych”, najbardziej nieludzkich, obcych<sup>34</sup>.

## CECHY

Charakterystyczne dla biedaków, o czym była mowa w niniejszej pracy, są nieustępliwość i wytrwałość. Opisanu tych cech ludzi biednych P. Wilk poświęciła m.in. następujące fragmenty utworów:

„– Siostró, pomóż mi dziś, a jutro cię nie zapomnę. – Uśmiecha się błagalnie i czeka. Lekko pochylony, ze skurczonymi ramionami, **prosi całym ciałem**. Jest teraz jedyną nieruchomą postacią na zatłoczonym chodniku, waży się jego los [...]. Przestawiają [dzieci – przyp. K.K.] bose stopy na chodniku za każdym razem, gdy ktoś ich potrąca. **Niczym boja uporczywie wracają na miejsce, z którego zostali zepchnięci**. Zaciskają palce na torbie i wpatrują się w tatę” [LwO: 71].

„Dalej trzy wagony najniższej klasy bez rezerwacji, zwanej z angielska *general*, wiozące ludzi **ubogich i wytrwałych**. Wsiedli pierwsi, z najmniejszymi tobołkami i największą nadzieją, pchani jakimś niezwykle powodem, który im – niemającym prawie nic – kazał ruszyć tak daleko. **Czekali na pociąg najdłużej, stojąc na peronie w równej linii**, pilnowali przez znużonych policjantów [...]. Blokada drzwi zostaje wyłączona, **ruszają do walki**. Cisną się do środka **bezwzględnie**, nie zważając na kobiety i starców [...]. A kiedy pociąg w końcu wtacza się na stację, w zakratowanych oknach najtańszych wagonów, ukryte w mrocznym wnętrzu, tkwią gęsto ściśnięte twarze. Widać tylko połyskujące oczy – ciekawe tego, co na zewnątrz. Jednocześnie **zmęczone i uważne**” [LwO: 118–119].

W poddanych analizie utworach pojawia się więc konkretyzacja BIEDNY TO WYTRWAŁY. Można nawet stwierdzić: uparty, nieustępliwy. P. Wilk porównała ich do boi – ‘pływającego znaku nawigacyjnego’ [Drabik i in. 2017: 63], który zawsze znajduje się prawie w tym samym miejscu – fale, czyli otoczenie, minimalnie zmieniają jego położenie, jednak on wraca.

Podobnie jest z osobami z najniższych warstw społecznych – ich pozycja w społeczeństwie jest wciąż taka sama. Taki wniosek można wyciągnąć na przykład, analizując poniższe zdania:

„W nowoczesnym zamieszaniu wielu ubogich widzi dla siebie szansę – pną się po drabinie gospodarczego sukcesu, zdobywają pieniądze i stanowiska, przeprowadzają się do zamożniejszych dzielnic, jedzą bardziej

---

<sup>34</sup> A. Pajdzińska podkreśla, że przeciwstawienie ludzie – zwierzęta jest jedną z konkretyzacji opozycji „swój” – „obcy” [Pajdzińska 2001: 38].

wyszukane posiłki. Ale w **dawnej strukturze społecznej stoją w miejscu. Obok nowych szans zyskują nowe frustracje**” [LwO: 80].

„Tam, gdzie **bieda nie pozwala nawet wyobrazić sobie zmiany tradycyjnych ról**, co rano widać ślady kokosowych witek na klepisku. Podwórka i chaty wymiecione do czysta są gotowe na **jeszcze jeden identyczny dzień**” [LwO: 100].

Konceptualizacją biednego życia jest ponadto NIEZMIENNOŚĆ SYTUACJI. Zostało to opisane w poniższych cytacjach:

„Wciągają klej wprawnie, nie pierwszy raz. Objuczonych bagażami pasażerów mijają z obojętnością – nie zadają im pytań, nie są ciekawi, skąd przyjechali ani gdzie się wybierają. Żyjące wśród pociągów dzieci są **najwierniejszymi obywatelami dworcowego świata**. Jako jedyne **donikąd stąd nie odjadą**” [LwO: 122-123].

„Dzięki Gandhjemu dzieci Boga formalnie od dwóch pokoleń nie są już niedotykalne, ale przecież nadal pracują na wysypiskach śmieci, sprzątają ulice, cierpią biedę i wiedzą, że **życie ich synów i córek też upłynie w skleconej z byle czego chatynce**” [WZbD<sup>35</sup>: A23].

„Ale **większość na zawsze utknie w niekończącej się tymczasowości**, za którą **nie czeka żadna poprawa**. Marzycieli skazanych na rozczarowanie wciąż przybywa, dwudziestomilionowe **miasto nadal pęcznieje**. I właśnie godzinę przed świtem, kiedy ulice są całkiem puste, widać, ilu ludzi jeszcze się w tym **worku nadziei** zmieści” [BpŚ: A12].

Bieda jest więc konceptualizowana jako NIEKOŃCZĄCA SIĘ TYMCZASOWOŚĆ. Za pomocą tego oksymoronu P. Wilk wskazała na brak nadziei na lepszą przyszłość dla biednych ludzi. Nawet jeśli marzą oni o tym, że sytuacja, w której się znaleźli, jest tylko chwilowa, są skazani na rozczarowanie. Spędzą życie w *skleconej z byle czego chatynce* (*deminutivum* służy w tym przypadku podkreśleniu ubóstwa miejsca) lub przyczynią się do *pęcznienia* miasta – *worka nadziei*.

Kolejnymi cechami właściwymi osobom biednym są determinacja, uważność i wynikająca z nich bezwzględność. Bieda i brak perspektyw sprawiły, że ludzie żyjący na ulicy nie powstrzymają się nawet przed działaniami niezgodnymi z normami społecznymi. Zostali scharakteryzowani m.in. w następujących słowach:

„Prawdziwa trwałość tkwi nie w budulcu, ale w **uporze** [...]. Dzień po wizycie buldożerów albo niszczącej ulewie **koczownicy** składają swój świat na nowo. Indyjskie władze nie mają lekarstwa na

---

<sup>35</sup> WZbD: P. Wilk, 2008b, *Wielka ziemia bez ducha*, „Rzeczpospolita”, nr 28 (7929), s. A22–A23.

przeludnienie, a likwidacja slumsów jest niemożliwa. Można tylko ludzi przepędzić na chwilę, zmusić, by przesunęli się o kilkadziesiąt metrów, przenieśli na drugi koniec miasta” [LwO: 89–90].

„Nowe miejskie konstrukcje **budzą ambicje ubogich i mobilizują do rywalizacji** [...]. Murowanie na państwowej ziemi to **akt determinacji** i być może **znak rosnącej siły najbiedniejszych** [...]. **Natomiast** kamienny wychodek to już niemal obronna twierdza – rzucone wyzwanie, głośno wypowiedziane: »Zostajemy«” [LwO: 89].

Osoby biedne są więc także ambitne. Mimo że P. Wilk określiła ich mianem koczowników (koczownik – ‘człowiek prowadzący wędrowny styl życia’ [Drabik i in. 2017: 331], starają się zagospodarować dla siebie kawałek przestrzeni. Ambicja, mobilizacja do rywalizacji o jak najgodniejsze warunki życia, siła – wszystkie te właściwości służą pozytywnemu wartościowaniu biednych.

Podobnie charakteryzowani są ludzie biedni, ale pragnący osiągnąć stabilizację. P. Wilk opisała:

„A w wąskich przejściach między budynkami **instalują się najbiedniejsi**. Rozpinają niebieską folię, rozkładają kilka garnków, z dwóch połamanych cegieł robią palenisko. **To już dom. Czy trwałe? Nie, ale nawet gdy się go straci, w tej samej technologii można łatwo zbudować następny**” [BpŚ: A12].

„Ale i tu **najbiedniejsi dążą do stabilizacji** – w budach z drewna i kawałków blachy żyją latami całe rodziny. Pod prowizorycznym sufitem kołysze się goła żarówka, w głębi dudni telewizor” [BpŚ: A12].

„Sąsiedzi żyją podobnie, **współtworzą dziką dzielnicę**. Od powstania pierwszej chatki minęły lata, a czas stłumił lęk przed wypędzeniem i wiarę w szybką zmianę – **ludzie obrośli życiem, rozsiedli się na dobre, zainwestowali**” [LwO: 90].

Biedni, zajmując przestrzeń, starają się uporządkować ją w taki sposób, aby ich życie jak najbardziej przypominało to domowe, i choć toczone w prowizorycznych warunkach, było jak najbardziej stabilne, charakteryzujące się wykonywaniem rutynowych czynności.

Wnioski z analizy powyższych cytatów stanowią jednak wyjątek. W zdecydowanej większości przypadków cechy typowe dla biednych są antywartościami. Jedną z takich właściwości jest zubożenie. Por.:

„Okaleczeni pociągowi sprzątacze **mają twarze pozbawione wyrazu. Nie widać zniecierpliwienia, chęci ucieczki ani buntu**. Odchodzą [...] zawsze z tą samą pustką w oczach” [LwO: 137-138].

„Żebraczych **twarzy nie rozjaśnia wdzięczność**, pozostają **zasnute beznadzieją i znużone** [...]. **Umęczonym pielgrzymom ubóstwa**, przemierzającym tę samą drogę od zawsze i na zawsze, tylko czasem wystarcza sił, by unieść dłoń do czoła w geście łączącym podziękowanie i błogosławieństwo – niech ci sami bogowie, którzy mnie skazali na cierpienie, tobie sprzyjają” [LwO: 138].

„Pod zamkniętym jeszcze sklepem, oparty o metalową roletę, leży bezdomny. Czarny od brudu, z brodą sięgającą piersi i długimi włosami posklejnymi w dredy. **Bezwładny, zawieszony w letargu**” [LwO: 8].

W jednym z przywołanych fragmentów *Lalek w ogniu...*, odnoszącym się do wyglądu, ostatnią oznaką życia, człowieczeństwa były błyszczące się oczy<sup>36</sup>. Jak widać, niekiedy ból związany z ubóstwem jest tak duży, że oczy stają się puste, pozbawione wyrazu, ostatecznie podkreślają apatię, niechęć do życia, pogodzenie się z trudnym losem – czyli uczucia, jakie ogarnęły opisanego żebraka.

Zdaje się, że niewiara w możliwość zmian na lepsze pogłębia się tym bardziej, im dłużej ktoś cierpi biedę. Takie cechy ubogich uwidocznione są w następujących zdaniach:

„**Wykpiwa uczucia, jakie w niej już umarły** – żyła wśród wyrzutków dość długo, aby się ich wyzbyc. Patrzy nienawistnie na dziecko, które jeszcze wierzy, że ma prawo do okazywania bólu i wołania o pomoc. Jej chichot jest bezduszną puentą: nie ma nadziei” [LwO: 133].

Wynikiem niewiary w możliwość poprawy statusu społecznego i materialnego jest apatia, nieumiejętność ukazywania uczuć (a być może także odczuwania ich). Por.:

„Twarz pogrążona w oczekiwaniu, bez wyrazu. **Żadnego napięcia, nadziei, chęci, cierpienia. Nie ma w niej nic.** Nawykła do niezmienności **już nie umie odegrać sceny gniewu czy zdziwienia.** Oczy gdzieś patrzą, ale nie widzą. W stojącej obok blaszanej misce pusto. **Od jak dawna? I czy długo jeszcze?**

Wygląda na czterdzieści lat, ale może mieć również sześćdziesiąt. Przyszedł na dworzec żebrac dziś rano lub od dawna mieszka na peronie. Mógł wysiąść z pociągu przed chwilą lub przed rokiem” [LwO: 182–183].

Przyzwyczajony do niekończącego się oczekiwania na datki żebrak nie tylko nie pokazuje emocji, lecz także nie potrafi ich udawać (*już nie umie odegrać sceny* – co oznacza, że kiedyś był w stanie to zrobić). Zadane przez narratora pytania retoryczne dodatkowo zwracają uwagę na nieistnienie perspektyw dla niego i jemu podobnych.

Indyjscy żebracy są ponadto zhierarchizowani, tworzą strukturę, w której każdy zajmuje określony poziom. Odzwierciedla to przykład:

„[...] nad małą ofiarą miejskiej nędzy rozlega się złośliwy śmiech, głośny i nieludzki, przypominający chichot hieny [...]. Korzysta z okazji, by upodlić **plotkę żebraczego biznesu, w którym ona i jej podobne zajmują dużo wyższą pozycję**” [LwO: 133].

---

<sup>36</sup> Por. s. 61.

Bieda niejednokrotnie została poddana personifikacji. Z kolei podczas opisu biedaków w niektórych przypadkach został zastosowany zabieg odwrotny – zamiast opisu człowieka jako całości opisane są poszczególne części ciała, przez co biedacy zostają niejako odczłowieczeni, jak we fragmentach:

„Pociąg wjeżdża na stację, **przez kraty do wagonów wsuwają się chude dłonie**. Korowód proszących przesuwa się teraz i w środku, i wzdłuż wagonów. **Kolejne znużone twarze, kolejne błagalne gesty, palce przytykane do ust na znak głodu**. Niekończąca się **parada ludzkiej nędzy**” [LwO: 139].

„Mimo to słysząc wyraźnie, że się zbliżają. **Stwardniałe stopy biegną po asfalcie**” [LwO: 132].

Działalność ludzi i oni sami zostali w powyższych zdaniach sprowadzeni do części ciała, jakie w danym czasie wykonują jakąś pracę, zupełnie jakby ich człowieczeństwo nie było istotne. Autorka wykorzystała zabieg metonimii. Jak podkreślają G. Lakoff i M. Johnson, to proces różny od metaforyzacji (jeśli stosuje się kognitywną definicję metafory):

„Metafora to zasadniczo pojmowanie jednej rzeczy w terminach innej, a jej podstawową funkcją jest zrozumienie. Metonimia natomiast pełni głównie funkcje desygnacyjną, co pozwala nam używać pewnego pojęcia tak, aby *zastąpiło* [podkreślenie G.L., M.J. – przyp. K.K.] inne. Ale metonimia to nie tylko mechanizm desygnujący. Umożliwia ona także lepsze porozumiewanie się. Na przykład – dzięki metonimii CZĘŚĆ ZA CAŁOŚĆ możemy wyróżnić wiele części, które mogą reprezentować całość. Wybór jednej z nich uzależniony jest od tego, na czym skupiamy szczególną uwagę” [Lakoff, Johnson 2010: 68].

Opis biednych przypomina uwagi do filmowego scenariusza. Każda z części przytoczonych zdań jest jakby wskazówką dla realizatora. Pierwszy kadr: *chude dłonie*, drugi: *znużone twarze*, trzeci: *błagalne gesty*, następny: *palce przytykane do ust*. Ludzie ukazani fragmentarycznie, przez pryzmat ich ciał. Sprowadzenie postaci do stóp – części ciała mających bezpośredni kontakt z asfaltem, ziemią, podłogą itp., najłatwiej ulegających zabrudzeniu, narażonych na niszczące oddziaływanie podłoża, jest znaczący: to osoby z najniższych warstw społecznych, traktowane niemal wyłącznie w kategoriach cielesności, więc tak naprawdę zdehumanizowane.

Z kolei w innych fragmentach biednym zostały nadane cechy właściwe zwierzętom – psom. Pojawia się konceptualizacja BIEDNY TO NIECZŁOWIEK. Oto przykłady:

„**Tak jak bezdomni** [psy – przyp. K.K.] – przedłużają nocny sen” [LwO: 253].

„**Kładą się** [psy – przyp. K.K.] **po kilka razem**, często przy bezdomnych. **Wyczuły podobieństwo. One też żyją na łasce innych, żywią się litością i resztkami cudzego życia**” [LwO: 254].

Taki sposób opisu, zgodny z postrzeganiem biedaków z perspektywy osób bogatszych od nich, wpisuje się we właściwą językowemu obrazowi świata, a wynikającą z antropocentryzmu, opozycję ludzie – nieludzie. A. Pajdzińska stwierdziła:

„Antropocentryzm [...] stanowi niejako naturalną konsekwencję faktu, że język jest tworem ludzkim. Skoro stworzyli go ludzie i służy ludziom, nic dziwnego, iż przedstawia świat widziany oczyma człowieka, zorientowany na człowieka, świat, w którym najważniejsze jest przeciwstawienie ludzie – nieludzie” [Pajdzińska 2001: 35].

Są jednak sytuacje, w których biedacy mogą poczuć się ważni, a ich głos jest przez pozostałą część społeczeństwa słyszany. Status żebraków zmienia się, gdy znajdują się oni w miejscach uznawanych przez hindusów za święte. Oto przykład:

„Żebracy skryli się w pobliżu świętego, szukając boskiej ochrony i współczucia wiernych., których religijnym obowiązkiem jest dawanie jałmużny. Tu, wśród bogobojnych przybyszów, **kalecy są wysłannikami Najwyższego, czytelnym znakiem jego woli, która może zmienić życie w koszmar. Ich cierpienia nabiera wyższego duchowego wymiaru, staje się przestrogą i ofiarą. Póki tu są, nie grożą im bezduszne gesty. Nie błądzą sami po ulicach – tworzą chór, którego przechodnie słuchają z pochylonymi głowami. Tylko tu, bliżej Boga, mogą liczyć na odrobinę szacunku**” [LwO: 140].

P. Wilk opisuje również inne sytuacje, w których biedni, nawet ci umierający, chorzy na trąd, mogli poczuć się dowartościowani, otoczeni opieką i szacunkiem. Zdarzenia te są związane z działalnością Matki Teresy z Kalkuty. Dziennikarka i podróżniczka zapisała:

„Stał się **schronieniem** [przysiółek Matki Teresy – przyp. K.K.] **dla najbiedniejszych z biednych**, tych, którzy samotnie i bez pomocy umierają na ulicach” [RSM<sup>37</sup>: 8].

„W zawieszonej na ścianie instrukcji znajdują się przestrogi, by unikać bezpośredniego kontaktu z chorymi, a do opatrywania ran zakładać rękawiczki. Ale zmieniająca się z tygodnia na tydzień ekipa młodych, roześmianych wolontariuszy nic sobie z tego nie robi. **Przytulają wymęczonych chorobą, wychudzonych pacjentów**. Masują obolałe ciała, oczyszczają rany, karmią i rozmawiają. W porównaniu z szalejącą tuż za drzwiami, jakby niemożliwą do powstrzymania biedą, **to miejsce przypomina raj**. Wszystkie sprzęty i posiłki są tu skromne, ale jest coś ważniejszego – **opieka i bezwzględna życzliwość**” [RSM: 8].

„Żadna, nawet najbardziej **oddana armia ochotników dobrej woli**, nie rozwiąże ekonomicznych problemów, z jakimi borykają się Indie” [RSM: 8].

---

<sup>37</sup> RSM: P. Wilk, 2006a, *Rewolucyjny sen marksisty*, „Rzeczpospolita”, nr 111 (7405), s. 8.

Nie wolno zapomnieć o jeszcze jednej cesze biednych – ich szacunku do przedmiotów, związanym z chęcią uatrakcyjnienia znajdującej się wokół nich przestrzeni, jak w cytacie:

„Najbiedniejsi Hindusi **chętnie otaczają się barwami, z większą troską traktują przedmioty. Niczego nie marnują [...]. Dopisują rzeczom nowe znaczenia, przedłużają ich życie, wzbogacając własne. Znajdują trwałość w tym, co wydaje się jednorazowe.** Im surowsza rzeczywistość, tym bardziej ją ozdabiają” [LwO: 144].

Najczęściej przedmioty, którymi otaczają się ludzie ubodzy, są niedrogie, a więc ich jakość również nie jest wysoka. Oto przykład:

„Bo choć Indie są subkontynentem biedy, są równocześnie przestrzenią obfitości. **I dla ubogich wszystkiego jest dużo, najwięcej taniej tandety**” [ŻWO<sup>38</sup>: A26].

## OTOCZENIE

Hinduskich biedaków – co wynika z treści utworów Pauliny Wilk – można spotkać niemal w całych Indiach. Warto jednak odnieść się do charakterystycznych cech zajmowanych przez nich miejsc, do warunków bytowych.

**BIEDA TO PRYMITYWNE WARUNKI**, niemal **PIEKŁO** – to jedna z konceptualizacji otoczenia hinduskich ubogich. Co więcej, warunki te niejednokrotnie przyczyniają się do chorób, a nawet śmierci. Por.:

„Koło się zamyka: **im więcej porodów w prymitywnych warunkach i biedzie, tym więcej przedwczesnych śmierci**” [LwO: 12].

„Ale to prawda, że są w Kalkucie dzielnice, które **przypominają piekło**. Na Kalighat właściwie nic się nie zmieniło. Przed świątynią, w której do dziś składane są krwawe ofiary z młodych kóz, koczują biedacy. Żebrzą o posiłek, wystawiając w błagalnym geście kikuty. Kobiety otulone w brudne, znoszone sari myją naczynia przy pompie w rynsztoku, nagie dzieci bawią się wprost na chodniku, razem z bezpańskimi psami. Nawet zimą, która szczęśliwie jest w Kalkucie łagodna, całe rodziny śpią na ulicy. Tutaj ubóstwo nie ma granic” [RSM: 8].

Ponadto **BIEDA** bywa w analizowanych utworach charakteryzowana za pomocą leksemów z pola znaczeniowego WODA. Poświadczą to cytacja:

---

<sup>38</sup> ŻWO: P. Wilk, 2009b, *Życie wśród olbrzymów*, „Rzeczpospolita”, nr 161 (8367), s. A26–A27.

„Prywatność **rozlewa się i zabiera** przestrzeń publiczną. Nie tylko wzdłuż ulic – wiele indyjskich parków nie jest już miejscem relaksu; ławki zajmują bezdomni, pokładają się w najlepszych, ocienionych miejscach, spędzają tam czas. Ławka staje się łóżkiem, a fontanna – łaźnią” [LwO: 89].

W powyższym cytacie biedzie zostały nadane cechy właściwe dla wody – *rozlewa się*, zajmuje więc jakiś obszar. Bieda, przynależna do sfery *prywatności*, *zabiera* miejsce będące dotąd *przestrzenią publiczną*. Z jednej więc strony – góruje nad tym, co publicznie usankcjonowane, określone. Z drugiej – *zabiera*, więc pozbawia innych czegoś, co jest im należne (dodatkowo bieda jest tu ukazana jako istota żywa).

Co istotne, osoby biedne przedstawione są jako kolonizatorzy, którzy zasiedlają nienależący do siebie obszar, po czym prowadzą na nim niemal normalne życie. Oto odpowiednie fragmenty:

„Na wyplatany łóżku pod plandeką leży starzec, sądząc z nagromadzonych przedmiotów, **mieszka tu dość długo**. Teraz śpi” [LwO: 163].

„Z wiaduktu prowadzącego z bazaru Gariahat na rondo Golpark w południowej Kalkucie widać **kolonie miejskiej biedoty**. Wokół wysokie, **porządne bloki**, a w dole **chatynki ustawione wzdłuż torów kolejowych**. Ściana przy ścianie, dykta przy dykie. Na zewnątrz duży ruch, ludzie łażą we wszystkie strony, jakby pociągi nie jeździły tędy od lat. Ale jeżdżą, bardzo często. Postawny mężczyzna wraca z kąpieli, jego tors jeszcze łśni. Żona bierze kilka pustych baniaków i znika w przesmyku pod wiaduktem – gdzieś w pobliżu musi być staw i pompa. Wychudzona wdowa stuka kijem o kamienie, wędruje od domu do domu, czasem zatrzyma się, porozmawia. Na nasypach matki rozkładają pranie, boso dzieci biegają w kółko [...]. **Wszędzie leżą śmieci, rozchodzi się dławiący zapach**” [LwO: 243–244].

W ostatniej z przywołanych cytacji bardzo wyraźne jest obrazowanie Indii za pomocą metafory linii pionowej. Góra to bogactwo, *porządne bloki*; dół – *chatynki, śmieci, dławiący zapach*. Co prawda, mieszkańcy *kolonii miejskiej biedoty* starają się prowadzić normalne życie, jednak toczy się ono wśród śmieci, które *wszędzie leżą* (przysłówek służy podkreśleniu wagi problemu).

Niestety, mimo starań osób ubogich jedną z faset biedy, związaną z tymczasowością, brakiem miejsca i prowizorycznym wykonaniem określonych elementów, jest NIESPÓJNOŚĆ ARCHITEKTONICZNA. Egzemplifikację można odnaleźć w cytacjach:

„Duszący odór zapowiada spotkanie z **koszmarną hybrydą**, jaką jest każde z indyjskich osiedli, powstałych **na granicy szansy i beznadziei**. Tkwią w **martwym punkcie, między miejską a wiejską strukturą**. Pełne domów, różniących się od chat tylko tym, że są zbudowane z cegły – **proste kłoce**,

**niewykończone i brzydkie.** Posklejane naprędce, przyciśnięte jedno do drugich, nie są owocem urbanistycznej koncepcji, tylko rozpacz ludzi, którzy uciekli ze wsi przed ubóstwem i głodem” [LwO: 45].

„Tłok i bieda sprawiają, że **zwykle nie ma na czym siedzieć**” [LwO: 40].

Miejsca zamieszkania osób biednych przypominają więc *koszmar*, domy są *niewykończone i brzydkie*, nie ma nawet miejsca, w którym można by usiąść. Takie osiedle jest konceptualizowane jako **OBSZAR GRANICZĄCY Z SZANSĄ I BEZNADZIEJĄ** (rzeczowniki abstrakcyjne zyskały cechy tych konkretnych).

Bieda jest w końcu **ANTYTEZĄ ROZWIJAJĄCYCH SIĘ INDII**, a jednocześnie zjawiskiem, które występuje w tych samych miejscach i tym samym czasie co wydarzenia świadczące o wzbogacaniu się hinduskiego społeczeństwa. Ten kontrastowy obraz został zawarty w poniższych fragmentach utworów P. Wilk:

„**Różnice dzielące bogatych i biednych zwiększają się w Indiach w zastraszającym tempie.** Indyjska gospodarka przypomina dziś smoka, który pożre wszystko, co mu się rzuci” [WZbD: A22].

„W cieniu gospodarczej ekstazy rozgrywa się dramat Indii, o którym nie tyle świat, ile przede wszystkim Hindusi z klasy średniej chcą zapomnieć. Bo **w Kalkucie przybywa modnych kafejek, ale i żebraków**” [WZbD: A22].

„**Górami** [wiaduktów – przyp. KK] **mkną samochody z klimatyzacją – w dole slumsy, beznadzieja i upodlenie**” [GR<sup>39</sup>: 22].

„W tym samym kraju, na ulicach jednego miasta, toczą się, obok siebie, **życia ludzi rozdzielonych przepaścią. Spełnia się cud modernizacyjny – i koszmar pogłębiającej się nędzy. Szczęście i awans sąsiadują z rozpaczą i upadkiem. Liberalne, nowoczesne Indie trwają w uścisku z Indiami tradycyjnymi, konserwatywnymi. Lśniące »jutro« i mroczne »wczoraj« składają się w jedno, pełne przeciwieństw »dzisiaj«.** Indie są światem ostrych tarć, głębokich różnic, które – jeśli dochodzi do ich bezpośredniego spotkania – kończą się agresywnym, bezwzględny konfliktem” [GR: 23].

„Dziś Kalkuta niesłusznie uznawana jest za światowy symbol ubóstwa, kojarzony wyłącznie z głodem, epidemią trądu i tłumami bezdomnych koczujących na chodnikach. W Bombaju bieda przybiera bardziej **przeróżające rozmiary**, a jedno z największych slumsów na świecie znajdują się nie tylko na obrzeżach tego nowoczesnego miasta. **Wciskają się między ekskluzywne osiedla i parkingi, na których stoją srebrne mercedesy**” [RSM: 8].

„**Indie to wszechświaty, które się rozmiągają. Bosonogie sprzątaczkę z modnych apartamentowców odbywają podróż w czasie**” [LwO: 191].

„**Nad głowami niepiśmiennych biedaków przelatują odrzutowce**” [LwO: 192].

---

<sup>39</sup> GR: P. Wilk, 2013a, *Gwałcona republika*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2, s. 22–23.

W powyższych fragmentach bieda została zobrazowana różnorodnie: na linii pionowej (góra – szybkie i nowoczesne samochody, odrzutowce; dół – *slumsy*, *beznadzieja* i *upodlenie*, *niepiśmienni biedacy*), poziomej (a raczej: liniach poziomych, biegnących równolegle i *rozdzielonych przepaściami*), na linii czasu (przyszłość jest *łsniąca*, przeszłość, utożsamiana z tradycyjnymi podziałami i biedą – *mroczna*, współczesność łączy wszystkie te przeciwieństwa), za pomocą metafory rozmijających się wszechświatów – więc potężnych i trwałych bytów, a także przez metaforę czasu (odwzorowania: przeszłość – bieda; przyszłość – nowoczesność). Bieda jest więc – w opozycji do nowoczesności – konceptualizowana jako DÓŁ, MROK, KOSZMAR, BRAK NADZIEI, PONIŻENIE, PRZESZŁOŚĆ (która jednak wciąż oddziałuje na teraźniejszość, powodując konflikty).

#### **2.4. Konceptualizacje biedy – podsumowanie**

Hinduska bieda, która – niestety – stanowi jeden z aspektów tamtejszej codzienności jest – jak wszystko w Indiach – pełna sprzeczności, paradoksalna. Z jednej strony – jest stanem, który Hindusi próbują przezwyciężyć, z drugiej – wynika z indyjskiego systemu kastowego i wierzeń, jest więc osadzona w tradycji, wynika z niej. Jest konceptualizowana jako organizacja lub istota działająca (często kobieta lub zjawą). Ponadto określa się ją za pomocą metafor odnoszących się do obszaru, stanu lub płynnej substancji.

Bieda jest w Indiach zjawiskiem tak powszechnym, a jednocześnie zróżnicowanym, że do jej konceptualizacji zostały użyte leksemy m.in. z pól semantycznych: oceanu, strachu, bezsilności, teatru, filmu, polowania, turystyki, wojny. Co więcej, jest ona charakteryzowana jako pozbawiony reguł świat w świecie, powód popełniania zbrodni i dokonywania wymuszeń. Jest również antytezą rozwijających się Indii, stanowi kontrast do nowoczesnych i stale doskonalonych elementów hinduskiej rzeczywistości.

Bycie biednym oznacza brak środków do życia doprowadzający do niemożności zaspokojenia podstawowych potrzeb życiowych. Jednak w Indiach biedzie towarzyszy nadmiar. Ponadto bieda, która dla jednych jest przekleństwem, dla innych stanowi okazję do zarobku. Paradoks uwidacznia się także w sposobie opisu. Biedzie niejednokrotnie zostają nadane cechy ludzkie, zaś biedakom – odebrane. Skutkiem takiego charakteryzowania biedaków jest wyposażenie żebraków w cechy typowe dla zwierząt (np. kruków, psów), niekiedy tym uważanym za najmniej wartościowe, pogardzane (niedotykalni są określani jako „padlinożercy”).

Biednych łatwo rozpoznać. Mają zdeformowane ciała i twarze, są brudni, zaniedbani. W opisie tych ludzi dominują leksemy z pola znaczeniowego kolorów ciemnych, najczęściej barwy burej.

Żebraczy los jest konceptualizowany jako nieżycie, stan bardziej przypominający śmierć niż codzienne funkcjonowanie. Bieda jest jednak również orężem w walce o przetrwanie, a żebractwo to niekiedy sposób na zarobek. Trzeba pamiętać, że tak jak zróżnicowane jest hinduskie społeczeństwo, tak różni są również biedni. Zasadniczo leksemy *biedny*, *ubogi* i *żebrak* są stosowane zamiennie, jednak w analizowanych publikacjach można odnaleźć fragmenty, z których wynika, że żebrak to osoba znajdująca się najniżej w hierarchii, natomiast jako ubogi jest określany ten, kto – co prawda – jest biedakiem (z jednej strony – wyraz ogólnie określający grupę osób nieposiadających dostatecznej ilości środków materialnych; z drugiej – biedny to ktoś o statusie pośrednim między żebrakiem a ubogim), jednak jest w stanie zapewnić sobie godne życie.

Osoby biedne podejmują się wykonywania różnych zajęć, które są poddawane społecznemu wartościowaniu. Najniżej znajdujący się w hierarchii społecznej po prostu żebrzą, inni czyszczą toalety lub sprzątają pociągi. Osoby o nieco wyższym wśród biednych statusie noszą bagaże (to zajęcie uznawane za uczciwe, niehańbiące).

Biedni to osoby wytrwałe, przyzwyczajone do czekania, niekiedy bezczynności. Są to również ludzie dbający o przedmioty, które ich otaczają, umiejący stworzyć sobie substytut domu nawet na ulicy, walczący z przeciwnościami, w tym warunkami atmosferycznymi (co istotne, ich troska o zapewnienie sobie godnych, choć tymczasowych warunków do życia jest jedynym powodem ich pozytywnego wartościowania). Stanowią w Indiach tak dużą część społeczeństwa, że kandydaci na polityków przygotowują obietnice skierowane specjalnie do nich podczas kampanii wyborczych.

## V. KONCEPTUALIZACJE INDYJSKICH KOBIET I MĘŻCZYZN

### 1. Językowo-kulturowy obraz kobiety

#### 1.1. Kobieta w polszczyźnie

Podstawą doświadczeniową w językowym obrazie świata jest człowiek. Ludzkie ciało stanowi bazę odbierania rzeczywistości. Nie dziwi więc, że badacze rekonstruują również językowy i kulturowy obraz człowieka. W poddanych analizie publikacjach P. Wilk bardzo dużo miejsca poświęcono kobietom. Warto więc odwołać się w tym miejscu do obrazu kobiety w polszczyźnie.

Roma Łobodzińska stwierdza, że kobieta charakteryzowana jest przede wszystkim przez pryzmat wyglądu zewnętrznego, a cechą dominującą w obrazie kobiet w polszczyźnie jest ich „uroda”. Z nią związana jest „młodość”, „która wynika ze znaczenia podstawowego leksemu *dziewczyna*” [Łobodzińska 1994: 182]. Z kolei cechami kobiet mogą być „dojrzałość, dużość, siła” [Łobodzińska 1994: 182], z którymi mogą być powiązane brzydota i starość<sup>40</sup> [por. Łobodzińska 1994: 182]. Ponadto badaczka stwierdza, że w materiale językowym zostały utrwalone cechy: „zdrowie”, „zmiennność i niestałość”, „kłótniowość, dokuczliwość, złośliwość”, „ciekawość”, „upór”, „spryt”, „rozwiązłość, rozpusta”, „gadulstwo” i „plotkarstwo” [Łobodzińska 1994: 182, 183].

Językoznawczynie wskazuje, że cechami utrwalonymi słabiej są „głupota” oraz cechy pozytywne „dobroć, opiekuńczość, gospodarność” [Łobodzińska 1994: 183]. Kobieta jest konceptualizowana w polszczyźnie w sposób kontrastowy. Niekiedy jej cechą jest „słabość”, innym razem „energia, stanowczość, despotyzm” [Łobodzińska 1994: 183]. Dodatkowo Ewa Jędrzejko przypomina, że kobietom stereotypowo przypisuje się „wyższość w sferze uczuć, wrażliwości oraz dużego wpływu na mężczyzn” oraz „łagodzenie obyczajów”

---

<sup>40</sup> Rekonstrukcji językowego wizerunku kobiety starej podjęły się Dorota Niewiedział i Magdalena Steciąg. Stwierdzają one, że kobiety takie konceptualizowane są jako postaci pochylone, których sylwetki mają niedookreślony kształt, ubrane w stroje ciemne, zwykle czarne, jednak z kolorową chustą na głowie. Co więcej: „Spod chusty lub innego nakrycia głowy wymykają się kosmyki włosów: długich, siwych lub białych [...]”. Twarz starej kobiety jest pomarszczona, pobrużdżona (bez śladów dbałości o urodę), jej głos – wątlwy, gderliwy, drżący, piskliwy; ręce – pomarszczone, pogrubiałe, ze starczymi plamami. Biję od niej nieprzyjemny zapach [...]. Jeśli chodzi o cechy przynależne starej kobiecie, to powtarzają się takie atrybuty, jak: biedna, samotna, zła [...]. Stara kobieta funkcjonuje zarówno w przestrzeni publicznej, jak i prywatnej” [Niewiedział, Steciąg 2016: 371].

[Jędrzejko 1994: 167]. Podsumowując badania nad rekonstrukcją językowego obrazu kobiety, R. Łobodzińska stwierdziła:

„Wydaje się, że u podstaw wypisanych wyżej a przypisywanych kobiecie cech – tak pozytywnych, jak i negatywnych – tkwi przekonanie o »nieumiarkowaniu, niepohamowaniu« kobiety w podejmowanych przez nią działaniach [...]. Językowy obraz kobiety w polszczyźnie jest wewnętrznie zróżnicowany, a analiza semantyczna pozwoliła wydobyć wszystkie przypisywane jej cechy utrwalone w tym obrazie. Składają się nań dwa stereotypy: jeden nacechowany pozytywnie zawiera takie cechy jak »uroda, młodość, opiekuńczość, dobroć, gospodarność, słabość, delikatność, kruchość«. Centrum wypowiedzeń czy związków frazeologicznych o tym znaczeniu stanowią leksemy *dziewczyna, kobieta*, rzadziej *baba*. Ten stereotyp jest słabiej utrwalony w języku [...]. Drugi, negatywny opiera się na następujących cechach: »dojrzałość, starość, brzydota, chytrość, upór, głupota, kłótniowość, gadulstwo i plotkarstwo«. Znaczenia te są przekazywane przez wypowiedzenia z leksemem *baba* (przede wszystkim)” [Łobodzińska 1994: 184].

Źródła dominacji negatywnego obrazu kobiety badaczka upatruje w kulturze europejskiej, „która była i jest kulturą męską” [Łobodzińska 1994: 184]. Rekonstrukcji językowego obrazu kobiety podjęła się również E. Jędrzejko, która podkreśliła:

„Obraz kobiety w świadomości współczesnego Polaka oraz jej pozycję i rolę w naszej kulturze kształtuje dziś zarówno doświadczenie indywidualne, jak też – i ten czynnik wydaje się ważniejszy – wielowiekowe doświadczenie zbiorowe, utrwalane przez obyczaj, religię, prawo i sztukę” [Jędrzejko 1994: 159].

Badaczka stwierdza, że na wizerunek kobiety w kulturze europejskiej wpłynęły: „sama natura, świat wyobrażeń antycznych i chrześcijaństwo” [Jędrzejko 1994: 160]. E. Jędrzejko opisała:

„Najpierw bowiem natura, wyposażając kobietę w zdolność rodzenia i opieki nad potomstwem, określiła niejako od początku jej podstawową funkcję, a z czasem poddała dominacji mężczyzny, jako tego, kto zdobywał pożywienie dla niej i dzieci, oraz zapewniał ochronę przed wrogiem [...]. Z tej zależności »naturalnej« wynikały też – jak się zdaje – niektóre dalsze konsekwencje kulturowe [...], obyczajowe [...] i społeczne” [Jędrzejko 1994: 160].

Językoznawczyni podkreśliła, że właśnie na takiej podstawie „przez wieki kształtował się [...] językowy obraz kobiety, w którym zawiera się mieszanina podziwu i lekceważenia” [Jędrzejko 1994: 163].

Językowy obraz kobiety w polszczyźnie zmienia się. Świadczy o tym chociażby podejście do tworzenia żeńskich nazw tytułów i zawodów. Zofia Kubiszyn-Mędrala,

analizując tę problematykę, potwierdza istnienie dwóch stanowisk – zwolennicy pierwszego z nich postulują tworzenie żeńskich form nazw tytułów i zawodów przez dodawanie do podstawy słowotwórczej formantu *-ka* lub *-yni/-ini*; przedstawiciele drugiej grupy opowiadają się za używaniem męskich nazw zawodów również w odniesieniu do kobiet [por. Kubiszyn-Mędrala 2007: 32]. Zdaniem badaczki, taka dyskusja wynika ze zmian w pełnionych przez kobiety rolach:

„Zainteresowanie problematyką nazw żeńskich na początku XX w. wynikało z tego, że właściwa dawnej polszczyźnie tendencja do symetrycznego urabiania feminatiwów od odpowiednich nazw męskich w procesach derywacyjnych na przełomie XIX i XX w. uległa zachwianiu wskutek masowej aktywności zawodowej i społecznej kobiet. Przejawem tego było coraz częstsze stosowanie nazw zawodów i tytułów męskich w odniesieniu do kobiet i unieruchamianie fleksji jako wykładnika żeńskości. Zjawisko maskulinizacji tytułów i nazw zawodów z czasem przybierało na sile i trwa po dzień dzisiejszy, stając się zjawiskiem niemal masowym” [Kubiszyn-Mędrala 2007: 31–32].

Z. Kubiszyn-Mędrala podkreśla, że obecnie o stosowaniu form żeńskich w odniesieniu do zawodów i godności pełnionych przez kobiety decydują inne niż na początku XX w. czynniki:

„We współczesnej polszczyźnie tendencje podtrzymujące czy wręcz przywracające symetryczność słowotwórczą w obrębie nazw zawodów i tytułów, ujmowane na tle problematyki rodzajowo-płciowej w języku, pojawiają się w lingwistyce feministycznej czy lingwistyce płci [...]. W tym nurcie badawczym [...] za jeden z przejawów androcentryzmu, czy nawet seksizmu w języku polskim, podobnie jak w innych językach, wskazuje się niesymetryczność rodzajową i powstawanie luk leksykalnych w zakresie słowotwórstwa wielu nazw zawodów [...]. W opinii znacznej części przedstawicieli tego nurtu badawczego, prezentujących bardziej radykalne stanowisko, panuje przekonanie, że zmieniająca się sytuacja zawodowa i społeczna kobiet znajduje słabe odbicie w strukturach języka” [Kubiszyn-Mędrala 2007: 32].

Na rodzaj gramatyczny nazw zawodów zwrócił uwagę również Konrad Szcześniak, który jednak uważa, że żeńskie formy nazw zawodów i godności nie mają wysokiej frekwencji w polszczyźnie. Badacz przypominał:

„Na razie wystarczy nadmienić, że w odczuciu użytkowników forma męska ma ogólnie bardziej pozytywne konotacje. Niektóre pary form różnią się między sobą pod względem postrzeganego prestiżu [...]; forma męska [...] korzystniej brzmi i kojarzy się z bardziej prestiżową pozycją” [Szcześniak 2014: 133].

Takie podejście, zdaniem K. Szcześniaka, może wynikać z uwarunkowań kulturowych<sup>41</sup>. Badacz przypuszcza, że źródłem nieposługiwania się żeńskimi formami nazw zawodów jest „przekonanie, że płć męska jest, słusznie czy nie, płcią silniejszą, dominującą i uprzywilejowaną” [Szcześniak 2014: 143]. Unikanie posługiwania się żeńskimi formami w opisanych przypadkach nie oznacza jednak wykluczenia z wypowiedzi wykładników żeńskości. Badacz stwierdził:

„Unikanie form rodzaju żeńskiego jest zjawiskiem czysto leksykalnym, nie gramatycznym, i odbywa się w ramach rodzaju naturalnego. Formy męskie rzeczowników w odniesieniu do kobiet, od strony gramatycznej pociągają za sobą obowiązek użycia przymiotników i imiesłowów w rodzaju żeńskim [...]. Forma żeńska inaczej się też odmienia” [Szcześniak 2014: 134].

Problematyka „asymetrii rodzajowo-płciowych w języku” stanowi również przedmiot zainteresowania Małgorzaty Karwatowskiej i Jolanty Szpyry-Kozłowskiej, które zaakcentowały, że:

„[...] wszystkie zbadane dotąd języki świata charakteryzują się zawartym w nich nierównym obrazem obu płci, ze zdecydowanie gorszym, niekorzystnym wizerunkiem kobiet niż mężczyzn, zakodowanym na różnych płaszczyznach języka, w jego leksyce, słotwórstwie, frazeologii i gramatyce [...], wszystkie przebadane języki [...] mają charakter androcentryczny, z wpisaniem w nie bardziej pozytywnym wizerunkiem mężczyzn niż kobiet” [Karwatowska, Szpyra-Kozłowska 2010: 13, 14].

Z nieco innej perspektywy obraz kobiet w polszczyźnie analizowały Patrycja Olko i Grażyna Filip. Podstawą rekonstrukcji ról pełnionych przez kobiety stały się dla badaczek czasopisma kobiece. Opierając się na wyekscerpowanych materiałach, P. Olko i G. Filip stwierdziły:

---

<sup>41</sup> Zbigniew Kloch, odnosząc się do zagadnienia rodzaju gramatycznego, zauważa: „Lingwistyka feministyczna lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych formułowała dość często i chętnie oskarżenia pod adresem systemu językowego. Argumentów dostarczały obserwacje kategorii rodzaju gramatycznego, tego najbardziej rzucającego się w oczy wykładnika płciowości, istniejącego w większości języków, o których mi cokolwiek wiadomo. Myślę, iż działo się tak m.in. dlatego, że w językach, w których rodzaj gramatyczny pokrywa się z rodzajem naturalnym, asymetria w traktowaniu płci otwiera możliwość daleko idących spekulacji (interpretacji). Sądzono, że jest ona jednym z wielu przejawów seksistowskiej postawy samego języka, który zbyt długo pozostawał we władaniu mężczyzny, aby zgodzić się na płciową neutralność, wyzbyć się chęci posiadania władzy nad płcią przeciwną. Jako jedna z wielu możliwych do wyrażenia kategorii zaczęła być płciowość traktowana jako właściwość systemu języka, panującego nad myślą i światem *langue*” [Kloch 2000: 143–144].

„Współczesna kobieta pełni wiele ról społecznych, których repertuar, hierarchię oraz panujące w tym względzie preferencje społeczne można zrekonstruować na podstawie adresowanych do dzisiejszych czytelniczek czasopism. To właśnie w takich pismach zachęca się kobiety do bycia zaradną na wielu płaszczyznach aktywności. Okazuje się, że opisywane w prasie role społeczne są tradycyjne i stereotypowe, jak również zupełnie nowoczesne, niekonserwatywne i często zaskakujące” [Olko, Filip 2016: 7].

W artykułach poddanych analizie przez P. Olko i G. Filip kobiety pełnią role tradycyjne: kucharki, matki, żony i kochanki, perfekcyjnej pani domu, lecz także te niestereotypowe: kreatorki wnętrz, prawniczki, robotnika remontowo-budowlanego i ekonomistki [por. Olko, Filip 2016: 8-22]. Badaczki zauważyły:

„Na wizerunek nowoczesnej kobiety kreowany przez adresowane do niej czasopisma, a także przez społeczeństwo składa się wiele ról społecznych. Są to zarówno role tradycyjne – wychowywanie dzieci, zajmowanie się domem – jak i nowocześniejsze – kreatorki wnętrz, prawniczki, specjalistki od prac remontowo-budowlanych [...]. Z jednej strony czasopisma dla pań wzmacniają stereotypowe postrzeganie kobiety, ponieważ utwierdzają ją w tym, że powinna być dobrą matką i perfekcyjną panią domu. Z drugiej jednak strony w prasie dla pań można zauważyć przełamywanie tradycyjnego myślenia. Przekonuje się kobietę, że nie powinna zajmować się tylko domem, i zachęca do podjęcia kariery zawodowej [...]. Współczesnej kobiecie poszerza się repertuar obowiązków” [Olko, Filip 2016: 22].

## **1.2. Językowe i kulturowe konceptualizacje hinduskiej kobiety w utworach P. Wilk**

Dziennikarka i podróżniczka P. Wilk w publikacjach często pisze na temat kobiet, ich sytuacji w hinduskim świecie. W jednym z wywiadów powiedziała:

„Sytuacja kobiet jest złożona i bardzo różni się w zależności od grupy społecznej, regionu, kasty czy rodziny, z której dziewczyna pochodzi. Mówiąc ogólnie, pozycja kobiet jest rozdwojona – w domach i rodzinach odgrywają bardzo istotną rolę, ale też ich życiem kierują w wielu aspektach mężczyźni lub starsi krewni. Podobna dwoistość jest widoczna w życiu publicznym – wiele Hindusek pracuje, wiele też zajmuje prestiżowe stanowiska. Indira Gandhi była premierem, a teraz Pratibha Patil jest prezydentem kraju. Ale najczęściej kobietom powierza się ciężkie, najniżej opłacane zajęcia. Dziewczynki mają utrudniony dostęp do edukacji, opieki medycznej czy odpowiedniego żywienia. Ich status w rodzinie jest niższy niż chłopców. Kobiety od lat 40. XX wieku dążą do poprawy swojej sytuacji, uczestniczą w życiu politycznym i ich położenie w niektórych regionach się poprawia. Ale o szybkich zmianach nie ma mowy – indyjskie tradycje i zwyczaje są bardzo trwałe” [http://www.empik.com/empikultura/wywiad-z-paulina-wilk,9621,a; data dostępu: 28.09.2015].

Bohaterki reportaży, artykułów i wpisów na blogu P. Wilk wypełniają najczęściej (choć nie zawsze, bo o wyjątkach autorka również pisze) role córek, żon, matek, synowych, teściowych lub wdów. Tradycyjnie zajmują się opieką nad dziećmi, są gospodyniami, ewentualnie akuszerkami.

## IDEAŁ HINDUSKI

Analizując teksty autorstwa P. Wilk, można stwierdzić, że konceptualizacją kobiety idealnej według Hindusów jest MATKA i jednocześnie KARMICIELKA. Taka kobieta, co zaznacza autorka *Lalek w ogniu...*, jest niemal sakralizowana. Por.:

„Ideał indyjskiej kobiety to **wyobrażenie matki i karmicielki**. Gdy krąży wokół stołu w szemrzącym cicho sari i dostawia kolejne potrawy, staje się ucieleśnieniem **bogini domowego ogniska**. Jest tylko jeden sposób, by sprawić jej przyjemność i odwdziaczyć się za opiekę – zjeść wszystko, co poda” [LwO: 78].

Najważniejszą funkcją kobiety, czyniącą z niej *boginię domowego ogniska*, jest karmienie domowników. Co ciekawe, J. Bartmiński przypomina, że łączliwość bycia matką i karmienia składa się na wyodrębniony przez G. Lakoffa „model żywieniowo-wychowawczy” matki [Bartmiński 2012b: 151].

Polska dziennikarka, odnosząc się do hinduskiego ideału kobiety, zauważa, że deklaracje, zwłaszcza te zapisane w poezji, i realne życie często nie są zbieżne:

„Na co dzień wydaje się, że hinduski ideał kobiety ma korzenie nie w filozoficznej czy religijnej abstrakcji, ale fizjologicznej dosłowności. **Chwalona w poetyckich strofach zmysłowość i cielesność jest prozaicznym przekleństwem** – naraża na niebezpieczeństwo, zabiera wolność. Kobiety dużo **milczą** i sporą część życia spędzają w **ukryciu**. Mają obowiązek pozostać czyste, a swe potrzeby trzymać – dosłownie – wewnątrz i umiejętnie je kontrolować. To miewa ten przyziemny efekt, że od świtu do zmroku chodzą z pełnym pęcherzem” [LwO: 44].

„**Ciało kobiety stało się sanktuarium męskiego prestiżu**. Tak bardzo wiele: wymagać od zwykłej dziewczyny, by pozostała święta w kraju pałających z pożądania mężczyzn” [LwO: 240].

Z powyższych cytacji wynika, że podejście do kobiecej zmysłowości i kobiecego ciała zależy od tego, kto wypowiada osąd. Z jednej strony – kobiety są bohaterkami wierszy, z drugiej – P. Wilk zauważa, że cielesność jest dla kobiet *prozaicznym przekleństwem*. Antytetyczne zestawienie zawartych w poezji wyobrażeń o kobiecości i realnego traktowania kobiet prawdziwych, a nie wyobrażonych przez poetów, w codziennym życiu

oddaje sytuacje Hindusek. Co więcej, to właśnie dramaty są *prozaiczne*, a więc ‘powszednie, zwykłe, pospolite’ [Drabik i in. 2017: 749], czego skutkiem jest konceptualizowanie kobiet jako ISTOT MILCZĄCYCH I UKRYWAJĄCYCH SIĘ. Dodatkowo kobiece ciało zostało określone jako *sanktuarium męskiego prestiżu* – jest więc zarówno sakralizowane, jak i traktowane jak rzecz, którą ktoś może zarządzać, szczycić się.

W *Słowniku języka polskiego PWN* w odnoszącym się do powyższego fragmentu znaczeniu sanktuarium jest definiowane jako ‘miejsce dla kogoś święte, do którego mają dostęp tylko wybrani; też: miejsce, gdzie znajduje się jakaś cenna rzecz’ [Drabik i in. 2017: 893]. Warto dodać, że wartość, do której odsyła posłużenie się leksemem *sanktuarium*, nie stanowi o podmiotowości kobiety; przeciwnie – to mężczyzna nim kieruje.

Na wyobrażenia dotyczące kobiety idealnej, zwłaszcza te powstające w myślach młodych mężczyzn, mają wpływ filmy z Bollywood. Nie ma w tym niczego zaskakującego. Kultura popularna wywiera wpływ na sposób myślenia jej odbiorców, zwłaszcza tych dopiero wchodzących w dorosłość. Ciekawe jest jednak to, o jakich kobietach marzą Hindusi. P. Wilk opisuje:

„Każdy indyjski chłopak, który ma za sobą wiele seansów bollywoodzkiego kina, tak wyobraża sobie idealne życie: duża, hałaśliwa i szybka maszyna, a na siedzeniu z tyłu **śliczna dziewczyna z rozwianymi włosami. Siedząca po męsku, a nie bokiem**, jak otyłe ciotki i babki, i **wtulona w jego plecy**” [LwO: 177].

Po raz kolejny uwidacznia się kontrast między wyobrażeniami a rzeczywistością. Młodzi Hindusi fantazjują o kobietach niepodobnych do tych z otoczenia: zmysłowych (prezentowanie rozwianych włosów jest niedopuszczalne w hinduskich realiach), silnych i wyzwolonych (siedzących na motocyklu *po męsku* – więc bez skrępowania konwenansami), w końcu – okazujących uczucia (dziewczyna z marzeń jest *wtulona* w ukochanego). To jednak tylko wymarzony ideał. Hindusi zawierają małżeństwa z kobietami charakteryzującymi się innymi przymiotami. Zresztą są świadomi, że w Indiach miłość nie kończy się szczęśliwie. W indyjskich powieściach kobieta jest obrazowana jako ISTOTA NIESZCZĘŚLIWIE ZAKOCHANA. Por.:

„Najsłynniejsze indyjskie powieści przedstawiają kobiety uwikłane w nieszczęśliwe miłości. I nie oferują szczęśliwego zakończenia” [LwO: 240].

Co ciekawe, stereotyp kobiety jako istoty skazanej na cierpienie nie jest charakterystyczny jedynie dla Hindusów. Również w *Słowniku symboli* W. Kopaliński zamieścił wzmiankę o tej cesze: „*Pati natae* łac. ‘zrodzone, aby cierpieć’” – zapisał, przypominając słowa Seneki Młodszego [Kopaliński 1990: 149].

Aby przybliżyć, z jakimi kobietami Hindusi chcą zawierać związki małżeńskie, P. Wilk cytując zaczerpnięte z indyjskich gazet ogłoszenia matrymonialne (zarówno te zamieszczane przez panie, jak i mężczyzn). Wynika z nich, że podstawową cechą decydującą o atrakcyjności jest jasna cera. Dopiero na kolejnych miejscach znajdują się wzmianki o wykształceniu i pochodzeniu:

„**Jasna**<sup>42</sup>. Magisterium, sztuki piękne, tekstylia” [LwO: 234].  
„Szczupła, **jasna**, zatrudniona” [LwO: 234].  
„Hinduska dziewczyna z szanowanej rodziny, dobrze wykształcona, b. piękna i **jasna**” [LwO: 234].  
„Szuka **jasnej**, pięknej dziewczyny, rodzinnej, min. 5’3’’ wzrostu, do 26 lat. Bez posagu” [LwO: 234].  
„Poszukiwana **jasna**, dobrze wykształcona, z bogatej bengalskiej rodziny” [LwO: 234].  
„[...] szuka pięknej domowej dziewczyny z MBA, z kulturalnej i zamożnej rodziny, chętnie bramińskiej” [LwO: 235].

Na podstawie powyższych wyimków można więc wysnuć wniosek, że kobieta piękna to w Indiach kobieta o jasnej, nieopalonej przez słońce skórze. Jasność cery jest jednocześnie wyznacznikiem pozycji społecznej – kobiety pochodzące z biednych lub wiejskich rodzin pracują na zewnątrz, przez co ich skóra nabiera ciemniejszego odcienia.

Warto w tym miejscu przytoczyć słowa Agnieszki Litwińczuk, która badała sposób postrzegania ciała w polskiej kulturze ludowej:

„Barwa ciała w kulturze ludowej jest przede wszystkim nacechowana semiotycznie [...]. W pieśniach ciało człowieka ma głównie różne odcienie bieli [...]. Przypisywane mu cechy: jasność i czystość, charakteryzują istoty stworzone przez Boga, np. anioły. Ciało człowieka [...] ma charakter ambiwalentny, może »wybieleć« lub »szczernieć«. Zmianie barwy towarzyszy modyfikacja treści polegająca na utracie lub odzyskaniu czystości lub kontaktu z Bogiem” [Litwińczuk 2014: 62]

Wydaje się, że pragnienie poślubienia Hinduski o jasnym ciele nie ma związku z sacrum. Wynika raczej z wartości estetycznej oraz oczekiwania związania się z osobą odpowiednio sytuowaną.

---

<sup>42</sup> W *Lalkach w ogniu...* zapisano: „Jasna karnacja – marzenie wszystkich Hindusów – zdradza szlachetne urodzenie i troskę: tę twarz chronił przed słońcem parasol” [LwO: 62].

## WYGLĄD

Hinduskie kobiety szczytą się swoimi włosami. Zdaniem P. Wilk, ich największymi ozdobami są zadbane warkocze. Z kolei włosy rozpuszczone, co więcej – mokre mają wyraźnie erotyczne konotacje. Por.:

„Kobiety wmasowują go [olejek – przyp. K.K.] też w swoje **warkocze, noszone niczym najcenniejsza ozdoba**. Hinduska z rozpuszczonymi wilgotnymi włosami to widok zjawiskowy i rzadki – by się nim nacieszyć, trzeba pojechać na wieś. Włosy niezaplecione, a do tego mokre, są zbyt blisko erotycznych fantazji, żeby je **beztrosko obnosić** ulicami miast. Na prowincji moralne rygory częściej ustępują prozaicznej konieczności, a i **hipokryzji** jest mniej. Można więc spotkać kobietę pośpiesznie prowadzącą stado kóz i zobaczyć, jak zwilżone pukle rozsypują się jej na plecach” [LwO: 29].

Wyrazem dbałości Hindusek o urodę jest więc troska o włosy, splecione w warkocze i będące *najcenniejszą ozdobą* (*superlativus*). P. Wilk zauważyła, że rozpuszczone i wilgotne włosy są z punktu widzenia Hindusów konceptualizowane jako COŚ ZJAWISKOWEGO, rzadkiego, *bliskiego erotycznym fantazjom*<sup>43</sup>. Ujawniła własny punkt widzenia – poświadczyla *hipokryzję* Hindusów.

Co więcej, włosy zaplecione są przez Hinduski *noszone*, natomiast włosy rozpuszczone Hinduska mogłaby *obnosić* (‘nieść coś tak, żeby wszyscy mogli to obejrzeć’; ‘okazywać demonstracyjnie swoje uczucia, afiszować się czymś’ [Drabik i in. 2017: 538]. Dodanie do analizowanego czasownika formantu prefiksального *ob-* wpłynęło na sposób wartościowania danej sytuacji – z zupełnie neutralnej na postrzeganą negatywnie.

Nie tylko mokre włosy są postrzegane przez Hindusów jako obraz erotyczny. Również mokre ciało (a raczej jego kształt widoczny przez mokre ubrania) jest przedmiotem fantazji. Por.:

„Wczesnym rankiem Hinduski biorą kąpiel w rzekach albo małych stawach przed domami. Wchodzą do wody w ubraniu, a ponad powierzchnię wystaje jedynie głowa, udaje się więc oczyścić ciało i zachować dyskrecję. Obraz **kąpiącej się kobiety to jeden z najważniejszych romantycznych wątków poezji, mitologii i zbiorowej wyobraźni Hindusów**. Każda bollywoodzka bogini ma w filmowym dorobku scenę w mokrym sari, **kulminacyjną sekwencję**, w której luźno udrapowany materiał zostaje zamoczony – zwykle w rzece lub deszczu – i **ciasno opina jej ciało, ujawniając pełnię kształtów**” [LwO: 29].

---

<sup>43</sup> W. Kopaliński przypomina, że włosy „[...] uważano za siedlisko życia, siły, sił psychicznych, duszy, mocy magicznych, a u kobiet – sił pociągu erotycznego, zniwalającego mężczyzn w sposób magiczny” [Kopaliński 1990: 470].

Warto dodać, że jest to motyw dość znany w kulturze nie tylko azjatyckiej, lecz także basenu Morza Śródziemnego. W. Kopaliński stwierdza, że kobieta ukazana jako przedmiot pożądania mężczyzny, który ją podgląda, to „alegoria Czystości zagrożonej przez Żądę” [Kopaliński 1990: 148].

Aspekt urody i podkreślania jej – co zauważa P. Wilk – wzbudza w Indiach kontrowersje. Polska podróżniczka, cytując porady mające pomóc kobietom ustrzec się od gwałtu, komentuje je, po raz kolejny rezygnując z dziennikarskiego obiektywizmu:

„Porada piąta, ostatnia: ubierać się **odpowiednio**. I tu, zdaje się, leży klucz do wszystkiego. Gazeta **radzi zakrywać ciało**. Czyli lansuje przekonanie, że w gruncie rzeczy, **kobieta sama prowokuje zło**. Jeśli w ogóle jest widoczna, **jeśli pokaże choć element swej urody, ściąga na siebie nieszczęście**” [ET<sup>44</sup>].

Kobieta dbająca o urodę i eksponująca chociażby fragment ciała jest określana za pomocą leksemów z pola znaczeniowego PROWOKATORZY ZŁA. Wciąż funkcjonuje stereotyp kobiety, która *ściąga na siebie nieszczęście*. Hinduski dbają więc o urodę w osłoniętych od spojrzeń obcych osób salonach. Por.:

„Kobiety mają salony piękności, **ukryte za przyciemnianymi szybami**, panom przysługuje kwadrans próżności przy strzyżeniu” [LwO: 69].

Hinduski są więc konceptualizowane jako ISTOTY UKRYWAJĄCE SIĘ. Co więcej, ukrywają się nie dlatego, że ma to zapewnić im komfort, np. podczas wizyty w salonie piękności. Przyciemniane szyby są synonimem nierówności praw kobiet i mężczyzn w Indiach, wynikiem uwarunkowań kulturowych i społecznych.

Młode kobiety wyróżnia kruchość i delikatność sylwetki. P. Wilk, tworząc krótką charakterystykę jednej z bohaterek, posługuje się słownictwem z pola semantycznego LALKA:

„**Milcząca i filigranowa matka o dziewczęcej twarzy** zdaje się niewiele starsza od dwóch córek” [LwO: 128].

Kobieta, niczym lalka, milczy, jest *filigranowa*, więc ‘drobna, delikatna’ [Drabik i in. 2017: 207], wygląda bardzo młodo. Zarówno sylwetka, jak i cichość tej kobiety służą

---

<sup>44</sup> ET: P. Wilk, 2012b, *Eve teasing, czyli jak okiełznać napastnika*, 6 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/eve-teasing-czyli-jak-okieznac.html> [data dostępu: 2.11.2016].

podkreśleniu niemożności decydowania o jakichkolwiek sprawach przez Hinduski, zwłaszcza młode.

Kobiety nieco starsze mają obfitsze kształty, charakteryzują je wspólne cechy. Tym, co je odróżnia, jest kolor noszonych przez nie strojów. Por.:

„Zebrane wokół kobiety są do siebie **podobne: w średnim wieku, otyłe, okryte sari**, niecierpliwie przebiegają nogami. W rękach ściskają niewielkie pudełka. Ich **twarze rozjaśniają się** na widok pulchnego staruszka, który ostrożnie krocząc po stopniach, wychodzi na peron. Rusza ku niemu **barwny korowód**. Kobiety otwierają pudełka, wyciągają z nich biało-czerwone kwiatowe girlandy i przeciskając się bliżej wielmożnego gościa, składają mu pokłony” [LwO: 123].

Co istotne, kobiety w średnim wieku nie są już opisywane jako marionetki, lalki. Być może dlatego, że ich ciała już tak nie kuszą. Ich twarze wyrażają emocje (*rozjaśniają się*). Wydaje się, że wraz z nabraniem ciała, a więc po tym, jak polepszyła się ich pozycja społeczna i materialna, zyskały też pewność siebie.

Kobiety w średnim wieku są PULCHNE, a także – co związane z tą cechą – OCIEŻAŁE i OSPAŁE. Autorka *Lalek w ogniu...* zauważyła:

„Wstaje **trochę ospale**, z **ociężałością** typową dla niemłodych już Hindusek – chodzą, przenosząc ciężar z jednej nogi na drugą, kiwają się, jakby chciały ominąć zebrany pod brzuchem zwój sari. Przyspieszają tylko na spacerach, które nazywają joggingiem. Rano maszerują wzdłuż ruchliwej obwodnicy, wieczorami kilka razy obchodzą osiedlowy staw otoczony kamienną alejką i ławkami. To ich rozrywka przed kolacją i modlitwą” [LwO: 196].

„Kamała, **pulchna** pani domu, przekroczyła czterdziestkę. Wyprawiła jedyne go syna na zagraniczne stypendium, więc teraz spędza czas, zamartwiając się o niego i prosząc bogów o opiekę” [LwO: 198].

Zajęciem kobiet w średnim wieku nie jest już opieka nad dziećmi. Hinduski dojrzale, które wychowały dzieci, mogą znaleźć nieco czasu na relaks, a także myślenie o dorosłych już dzieciach. Dojrzała Hinduska jest konceptualizowana jako KOBIEĆ ZAMARTWIAJĄCA SIĘ O DZIECI, więc taka, która martwi się ciągle, nie przestaje myśleć o dzieciach, mimo że te nie potrzebują już jej opieki. Takie zachowanie jest zgodne również z polskim stereotypem matki. J. Bartmiński, pisząc o leksemach nazywających „postawy matki wobec innych”, stwierdza, że są to: „miłość, dobroć, opieka, troska, niepokój, uczucie” [Bartmiński 2012b: 160].

Warto wspomnieć również o wyglądzie opisanych w poddanych analizie publikacjach kobiet starszych. Są one SKURCZONE. Ponadto wiek uwidacznia się na ich dłoniach.

P. Wilk, relacjonując scenę opieki nad dzieckiem, pisze o „żyłastych dłoniach babki” [LwO: 7], w innym zaś miejscu zaznacza:

„Z drzwi klasztoru wylania się staruszka, **skulona, jakby jej kości z wiekiem coraz mocniej przytulały się do siebie**” [ŻWO: A27].

Można więc porównać wygląd kobiet będących w różnym wieku do krzywej: w punkcie początkowym, gdy kobieta jest młoda, jest również drobna, szczupła; następnie krzywa wznosi się – kobieta staje się pulchna, większa (zarówno pod względem fizycznym, jak i możliwości ujawniania zdania i emocji; na końcu linia znów opada – staruszka kurczy się, staje się mniejsza). Co więcej, w odniesieniu do wyglądu osoby starszej została zastosowana personifikacja – jej kości *przytulają się do siebie*, zajmują więc coraz mniej miejsca, co sprawia, że również ciało starej kobiety nie zajmuje dużo miejsca<sup>45</sup>, jakby zostawiało je dla młodszych. Zresztą staruszka nie wychodzi, ona *wylania się*, co jeszcze bardziej podkreśla jej małą istotność w hinduskim społeczeństwie.

Niekiedy z wyglądu można wnioskować o rytuałach, które wypełniała dana osoba. Znakem takiej religijnej czynności mogą być na przykład krótko ścięte włosy u dziewczynki:

„Dziewczynki siedzą obok, jedna przy drugiej, i obserwują życie pociągu, przegryzając kupioną na peronie mieszankę orzeszków. Młodsza ma **świeżo ogoloną głowę**. Rodzina wraca ze świątyni, w której złożyła włosy dziewczynki w ofierze” [LwO: 128].

Co istotne, również w kulturze Zachodu czyniono ofiary z włosów. W. Kopaliński pisze:

„Jako siedlisko siły i duszy włosy są cenną ofiarą: u Greków z okazji zaślubin i pogrzebów, przy nadawaniu praw obywatelskich. Od średniowiecza składano kosmyk włosów niektórym świętym jako wyraz oddania lub żalu za grzechy [...]. Jako namiastkę ofiary z życia zawieszano w starożytności ucięte włosy w świętych gajach i na gałęziach drzew nad grobami” [Kopaliński 1990: 471].

Złożenie włosów – kobiecej ozdoby – w świątyni stanowi więc dla Hindusów wyraz religijności, znak wiary.

---

<sup>45</sup> Zob. opis żebraka, którego ciało z biegiem czasu również zajmuje coraz mniejszą powierzchnię; s. 60.

## ZAJĘCIA

Podstawowym obowiązkiem hinduskich kobiet jest – według P. Wilk – opieka nad dziećmi. W publikacjach polskiej autorki występuje więc konceptualizacja KOBIEŃ TO MATKA. Potwierdzeniem są cytacje:

„Poranki wielu indyjskich dzieci pachną olejkiem kokosowym, którego krople [...] **matki** wcierają im w wilgotne włosy” [LwO: 29].

„Daje żonie znak, by **zajęła się dziećmi**” [LwO: 121].

„**Młoda mama** wysiada pierwsza, wyciąga ramiona i przenosi czekające w drzwiach wagonu dzieci” [LwO: 121].

Elementarnym zajęciem kobiet jest więc ogólnie wyrażone *zajmowanie się dziećmi* (zająć się – w tym znaczeniu ‘otoczyć kogoś, coś opieką’ [Drabik i in. 2017: 1254]). Zakres znaczeniowy tego pojęcia obejmuje zarówno dbałość o wygląd dzieci, jak i o ich bezpieczeństwo. Kobieta jest więc też OPIEKUNKĄ, por.:

„Trzymany za ręce przez dwie kobiety krzyczy z przerażenia, gdy trzecia przechyla dużą plastikową butelkę – mokną jego brzuch i ramiona, a dłonie **opiekunek** kilkoma ruchami oczyszczają małe ciało. Tym, co zostało w butelce, kobiety wielokrotnie płuczą usta i przecierają twarze, na koniec przesuwając od czoła po brodę kantem dłoni – rozciągnięty kciuk i palec wskazujący zbierają nadmiar wody” [LwO: 28].

Zdarza się, że matki stają się obojętne, zrezygnowane:

„Matka stoi obok z opuszczonymi rękoma, patrzy **obojętnym wzrokiem**” [LwO: 28].

Wyrazem postawy rezygnacji jest spojrzenie – *obojętny wzrok*. J. Prieur zauważył:

„Oko jest symbolem trzeźwości umysłu, pozytywnego i zarazem mistycznego myślenia, nieuchronności i oświecenia. Należy tu dodać pojęcia opieki i czujności [...]. Oczy to najcenniejszy skarb osoby zarówno zwierzęcej, jak i ludzkiej [...]. Oczy to zwierciadło duszy; wszystko zawiera się w spojrzeniu, które jest niczym księga życia” [Prieur 1997?: 204, 205].

Co istotne, kobieta, by znaleźć się wyżej w hierarchii społecznej, powinna być MATKĄ CHŁOPCA. W jednym z poddanych analizie artykułów zapisano:

„**Najważniejszym zadaniem** kobiety nad Gangesem, a także jej **najlepszą polisą ubezpieczeniową jest urodzenie syna**. Tylko to sprawia, że jej **notowania idą wysoko**, wręcz dają **nietykalność** [...]. Bez męża status kobiety zostaje zniweczony i choć golenie głów wdowom czy zakazywanie im spożywania posiłków przy stole nie jest już powszechne, to **o starą samotną kobietę zadbać może jedynie syn**. Tym bardziej **opłaca się go urodzić**” [OS<sup>46</sup>].

„Poza liczbą 63 mln nieobecnych [czyli: takim, którym nie pozwolono się urodzić – przyp. K.K.] kobiet, rządowy raport podał także liczbę **21 mln dziewczynek niechcianych**. **To córki urodzone w oczekiwaniu na syna**. Jak pośrednio wynika ze spisu ludności, **kobiety rodzą dzieci, dopóki nie powiją syna**” [OS].

Argumenty potwierdzające to zdanie pochodzą z pola semantycznego MATERIALNOŚĆ, a dokładniej ze swoistej GIEŁDY – *notowania idą wysoko, opłaca się*. Oznacza to, paradoksalnie, że nie tylko kobiety zostają pozbawione podmiotowości i wartości; również chłopcy z punktu widzenia kobiet są, co prawda wartościowym, jednak PRZEDMIOTEM (opłaca się ich urodzić).

Trzeba dodać, że również w kulturze basenu Morza Śródziemnego urodzenie dziecka dodawało kobiecie prestiżu. Co jednak istotne, mimo że męski potomek był tym wyczekiwany, bowiem przedłużającym istnienie rodu, najważniejszy był sam fakt bycia matką.

Grażyna Habrajska, która zrekonstruowała obraz kobiety w Biblii, opisała:

„Rodzenie nobilitowało kobietę. Kiedy nie miała dzieci, traktowana była jak potępiona przez Boga, niepełnowartościowa. Stąd też kobieta za wszelką cenę dążyła do urodzenia dziecka [...]. Kobieta, gdy urodziła syna, stawała się w domu drugą osobą po mężu. O wysokiej pozycji matki w izraelskiej rodzinie świadczy umieszczenie jej imienia przy rodowodach [...]. Do dziś Żydem jest ten, czyja matka jest Żydówką. Po matce dziedziczyły dzieci także wolność i opinię” [Habrajska 1994: 52–53].

Ponadto kobieta to GOSPODYNI. Do jej obowiązków należy więc dbałość o dom, m.in. sprzątanie:

„Brudną wodę po **umyciu podłogi** Hinduska wylewa tuż za próg wiejskiej chaty” [LwO: 37].

„**Wymiotła wszystko do czysta**. Na klepisku pozostały jeszcze ślady kokosowych witek. W dwuizbowej chacie **czuć troskliwą rękę gospodyni**, choć powodów do troski niewiele” [LwO: 87].

---

<sup>46</sup> OS: P. Wilk, 2018, *Ofiary selekcji*, <https://archiwum.polityka.pl/art/ofiary-selekcji,385735.html> [data dostępu: 1 czerwca 2018].

Warto dodać, że ta rola jest zgodna także ze stereotypem kobiety Zachodu. Była podkreślana – co dostrzegła S. Skuza – w przysłowiaach zarówno polskich, jak i włoskich. Badaczka zauważyła:

„Paremie, oddając kobiecie należy jej hołd, odzwierciedlają jednocześnie dawny podział ról: mężczyzny zdobywającego dobra poza domem i kobiety, która te dobra zachowuje i pomnaża w obrębie domu. Bardzo wyraźnie widać podkreślenie, że dom bez kobiety – żony to tylko budynek o czterech ścianach, stąd też bardzo często występujący, szczególnie w polskich porzekadłach, wyraz *gospodyni*, który odnosi się szczególnie do kobiety dbającej o dom, pracowitej, gospodarnej i – co silnie podkreślają z kolei paremie włoskie – oszczędnej” [Skuza 2012: 72].

Jako gospodyni Hinduska ma pilnować, by ogień w domowym ognisku nigdy nie zgaś. P. Wilk stwierdziła:

„Paliwa używa się oszczędnie: w Indiach jest więcej ludzi niż zasobów naturalnych, dostawy się spóźniają, a dla Hinduski **utrzymanie płomienia w domowym ognisku to sprawa honoru**” [LwO: 93].

Kobietą o wysokiej wartości jest więc w Indiach ta, która dba, by ogień nie zgaś. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa W. Kopalińskiego, który w następujący sposób pisze o symbolice ognia:

„Wygaśnięcie ognia było katastrofą dla człowieka pierwotnego, od której uratować go mogło tylko wykradzenie ognia [...]; ta zależność ludzi od ognia była zapewne przyczyną powstania jego kultu [...]. Ogień jako ognisko domowe (rodowe, plemienne) – rodzina, ród, plemię skupione przy jego blasku i ciepłe, które grzeje także bóstwa, duchy i duszki domowe oraz gości, i dlatego wiąże się z gościnnością [...]. Przez cały rok [w starożytnych Grecji i Rzymie – przyp. K.K.] pilnowały ognia westalki [...]. Do dziś w wielu kulturach zachował się uroczysty charakter ogniska domowego; poprawianie ognia na kominku jest domeną pana domu” [Kopaliński 1990: 266, 267].

Hinduski są więc konceptualizowane jako pilnujące ognia WESTALKI. Co ciekawe, współcześnie – co można wywnioskować ze słów W. Kopalińskiego – dbanie o siłę płomienia jest w kulturze zachodniej raczej domeną męską niż kobiecą. W Indiach jest inaczej.

Zadaniem Hindusek jest również pranie dla domowników:

„Na dach wiktoriańskiej kamienicy w Bombaju wchodzi dwie kobiety [...]. **Zdejmują pranie**” [LwO: 255].

Ponadto hinduska kobieta jest KUCHARKĄ, która nie tylko gotuje dla rodziny i gości, lecz także służy osobom spożywającym posiłek, sama je na końcu, często jedynie resztki. Por.:

„Hinduski, zwykle **dyskretne i milczące, krążą wokół gości, nieustannie im dogadzając. Uśmiechają się troskliwie**. Jeśli siadają do stołu, to jako ostatnie. Częściej jednak stoją w pobliżu, obserwują, **gotowe służyć**. Znają tę **rolę** znakomicie – co dzień podają posiłki mężom, ojcom, braciom i synom. **Jedzą dopiero, gdy męskie bóstwa skończą**. W biednych rodzinach oznacza to, że zostają im resztki: posiłki mniejsze i uboższe w składniki odżywcze. Dlatego dziewczynki gorzej się rozwijają i częściej chorują” [LwO: 78].

„Kuchnie mają dwa poziomy. Na podłodze **kobiety** – często służące – **obierają warzywa, oprawiają mięso i ryby, płuczą naczynia**. Piętro wyżej, czyli na długim blacie z ciemnego kamienia, zaczyna się gotowanie” [LwO: 93].

Hinduska jest więc MILCZĄCĄ I TROSKLIWĄ SŁUŻĄCĄ, która *dyskretnie krąży*, czyli wciąż służy; nie narzucając się, dogadza gościom nieustannie. Sama zaczyna spożywanie potraw, kiedy *męskie bóstwa skończą*. Wydaje się, że – z jednej strony – jest to określenie ironiczne (P. Wilk ujawniła w ten sposób stosunek do opisywanego przez siebie zjawiska), a z drugiej – to wyrażenie pozwalające oddać pełen pokory i szacunku stosunek hinduskich kobiet do mężczyzn.

Kuchnia to nie tylko miejsce, w którym kobiety pracują. W tekście pojawia się metafora kuchni jako IMPERIUM, w którym kobiety są jednocześnie RYWALKAMI i WSPÓŁPRACOWNICAMI, ale i KRÓLOWYMI (bo w niej rządzą). To również przestrzeń, w której nie muszą kontrolować swoich słów i zachowania tak bardzo, jak wśród mężczyzn. Oto odpowiedni fragment:

„Kobiety, wydając posiłek dla przybyszów, przechodzą test swych umiejętności, mają też szansę **zabłysnąć** [...]. Hinduski, **karmiąc, okazują miłość i szacunek**, a ponieważ życie wielu z nich ogranicza się do prac domowych, **kuchnia staje się ich imperium. Tam mogą decydować, sprawują władzę, realizują ambicje, rywalizują**. W kuchni **doświadczają samotności i żeńskiej wspólnoty, jednoczesnego uwiecznienia i uwolnienia**, bo chociaż są **zamknięte w świecie kulinariów**, to **tam nie śledzą ich męskie oczy i głosy**. Wśród garnków i łyżek **mówią głośniejsze i odważniej się śmieją**” [LwO: 78].

Wydaje się więc, że kuchnia jest jedynym miejscem, w którym kobiety przestają milczeć, a zaczynają mówić, i to mówić głośno, a ponadto śmiać się. Powyższy opis stanowi również kolejny przykład dwoistości hinduskiego życia – kuchnia jest bowiem dla kobiet miejscem *uwięzienia i uwolnienia*, jest więc – paradoksalnie – więzieniem, w którym panuje wolność.

Do zadań kobiet należy też przenoszenie na głowie różnych substancji – wody w dzbanie lub kamieni na budowach. Pod tym względem Hinduski są równe Hindusom. P. Wilk odnotowała:

**„Dźwigają kobiety i mężczyźni.** Na budowach to one są od noszenia. Narzędziem przypominającym skrzyżowanie łopaty z motyką wsypują łupany kamień na tace. Ktoś pomaga podrzucić go do góry i ustawić na głowie. **Odchodzą powoli. W ich ruchach jest doświadczenie i pewność.**

Nie ma tylko romantycznej aury, jaką taki widok roztacza na wsiach. **Hinduska wędrująca przez pola ze srebrnym dzbanem na głowie to najpiękniejsza z indyjskich ikon.** Przesuwająca się w **oddali sylwetka, smukła i dystygowana, wygląda jak płonąca świeca.** Ciało okryte jaskrawym sari fantastycznie odcina się od pastelowego tła ziemi i pól. **Tuż nad głową migocze jasny, niemal biały płomień – odbłask słońca w brzuchu pękatego naczynia.**

**Kobieta zbliża się, pobrzękuje bransolety. Ruchy są wyraźniejsze i już nie tak powabne. Widać ociężałość, zmęczenie. Wreszcie pomarszczona od słońca i wiatru twarz.** Na szyjce dzbana zaciska się **koścista dłoń.** Ta sama, która **co rano zbiera drewno, pierze, poklepuje płaczące dzieci po plecach, zagniata mączne placki, przesiewa ryż i dorzuca do paleniska krowie łajno**” [LwO: 168–169].

W powyższym cytacie został zastosowany ciekawy zabieg. Najpierw na podstawie skojarzenia kobiety przenoszące ciężkie przedmioty na budowach zostały porównane z kobietami noszącymi wodę na wsiach. Następnie autorka posłużyła się zabiegiem zmiany perspektywy – niczym w filmowym kadrze początkowo widać jedynie zarys kobiecej sylwetki (duże zbliżenie, detal<sup>47</sup>), następnie słychać brzęk jej biżuterii, dopiero później, gdy kobieta zbliża się do patrzącego, uwidaczniają się szczegóły jej wyglądu (plan bliski). Dopiero w tym momencie widać zmęczenie i wysiłek kobiety. P. Wilk wprowadziła również metafory **CIAŁO KOBIETY TO PŁONĄCA ŚWIECA**, a **DZBAN TO ISTOTA ŻYWA** (w jego *brzuchu* odbija się słońce). Do charakterystyki Hinduski zostało użyte słownictwo z pola semantycznego **IKONA**, więc kobiety noszące wodę są w pewien sposób sakralizowane. Z kolei ostatnie zdanie przytoczonego fragmentu zawiera wyliczenia –

---

<sup>47</sup> Por. J. Płażewski, 2008, *Język filmu*, Warszawa, s. 41–42.

wskazuje na wielość i różnorodność zadań, którym na co dzień muszą sprostać hinduskie kobiety.

## WŁAŚCIWOŚCI

Podczas lektury tekstów autorstwa P. Wilk nasuwa się myśl, że kobiety w Indiach są ISTOTAMI ZNIENAWIDZONYMI. Polska podróżniczka i dziennikarka zapisała:

„Czy tę uwidocznioną w statystykach preferencję i **ukrytą** pod nią **kulturową nienawiść** można zmienić?” [OS].

„**Nienawiść wobec kobiet w Indiach sięga tak głęboko, że uniemożliwia im przyjsie na świat.** Teraz Hinduskom przybył jeszcze jeden śmiertelny wróg – dobrobyt” [OS].

Nienawiść ta zyskała określenia – jest *ukryta*, ale i *kulturowa*, ponadto *sięga głęboko*, jest więc konceptualizowana jako treść, wypełnienie pojemnika – indyjskiej kultury. Co więcej, ma moc sprawczą, jest bowiem powodem – eufemistycznie określonych (*uniemożliwia im przyjsie na świat*) – aborcji żeńskich płodów.

Warto w tym miejscu odwołać się do słów M. Karwatowskiej i J. Szpyry-Kozłowskiej:

„Istotne pytanie, które teraz powstaje, dotyczy oceny i konsekwencji tego zjawiska [językowej nierównorzędności płci – przyp. K.K.]. chodzi tu mianowicie o to, czy omawiany aspekt języka posiada wpływ na nasze myślenie i postępowanie, na relacje międzyludzkie, w szczególności między kobietami i mężczyznami czy też nie ma znaczenia dla tego, co się z nami i wokół nas dzieje” [Karwatowska, Szpyra-Kozłowska 2010: 230].

Odpowiadając na zadane przez badaczki pytanie, trzeba – niestety – stwierdzić, że w Indiach utrwalone w języku i kulturze przekonania mają tragiczne konsekwencje dla Hindusek – zagrażają ich życiu.

Bycie kobietą w Indiach oznacza więc CIERPIENIE, m.in. z powodu straty noworodka. Por.:

„Na wsiach kobiety rodzą same, w towarzystwie krewnych lub akuszerok dziedziczących zawód po matkach. Z pokolenia na pokolenie przenoszą nie tylko swoją misję, lecz także **zabobony i przekonania, które uśmiercają matki i dzieci**” [LwO: 11].

„[...] kobiety rodzą często, a **dziecko może nie przeżyć**” [LwO: 12].

„**Strata noworodka jest powszechnym cierpieniem, tragedią wspólną tak wielu kobietom, że niemal pospolitą**” [LwO: 12].

Cierpienie zostało określone jako POWSZECHNE, gdyż jest *tragedią wspólną, niemal pospolitą*. Konsekwencją przekonań, niewyedykowania, strachu i kulturowego uzależnienia kobiet od mężczyzn są w Indiach częste zabójstwa dziewczynek i kobiet. P. Wilk napisała:

„Matki **zabijają**, ponieważ nie mają za co wykarmić i wydać za mąż kolejnej córki. Lub ze strachu, że jeśli nie urodzą syna, mąż je porzuci i poszuka innej kobiety. Ale bywa i tak, że gdy ojciec zabija dziecko, kilku krewnych trzyma krzyczącą z rozpaczki matkę. Kobiety znajdują swe **córki martwe** i w lodowatym spojrzeniu teściowych widzą ostrzeżenie: jakkolwiek próba protestu lub walki może i dla nich skończyć się tragicznie” [LwO: 14].

Kobiety konceptualizowane są jako ISTOTY AMORFICZNE, bo znikające, NIEOBECNE. Zostało to zobrazowane we fragmentach:

„W indyjskiej populacji jest wielka dziura – **brakuje** milionów dziewczynek. **Znikają** codziennie, w tajemnicy, hipokryzji i kłamstwie. Na wsiach są różne sposoby: podaje się trujący miąższ oleandrów, koktajl z pestycydów, opium albo surowy ryż, który uszkadza delikatne narządy. Dziewczynki są duszone, zakopywane żywcem, wrzucane do studni. A czasem po prostu zostawiane samym sobie, by umarły z głodu” [LwO: 13].

„Populacji, w której »**brakuje**« milionów kobiet. Ich **nieobecność** jest dowodem **głęboko zakorzenionej nienawiści** i skutkiem mechanizmów, które eliminują je z życia” [GR: 23].

„Co roku w Indiach **znika** około dwóch milionów kobiet” [GR: 22].

„Indyjski rząd opublikował właśnie spis ludności, pierwszy od siedmiu lat. Wynika z niego, że społeczeństwo Indii praktykuje *eksterminację* żeńskich płodów i noworodków – w rezultacie według statystyk **brakuje** 63 mln kobiet [...]. Wielka, liczona w milionach **nieobecność**, o której nie da się milczeć” [OS:].

Przyczyną *zniknięć* jest więc *głęboko zakorzeniona nienawiść*. Wielu spośród hinduskich kobiet i dziewcząt odebrano szansę na istnienie. Zabójstwa dokonywane są w tajemnicy, niepostrzeżenie – dlatego wydaje się, że Hinduski *znikają*. Ich *nieobecność* nie odnosi się do niebycia w jakimś miejscu, niewystępowania w określonej roli, lecz do nieistnienia spowodowanego zabójstwem. *Brak, nieobecność, zniknięcie* – to eufemistyczne określenia odsyłające do zabójstw.

Do przestępstw tego typu dochodzi nie tylko na wsiach. Co więcej, zabijają nie tylko niewyedykowani i biedni Hindusi, lecz także osoby zamożne i wykształcone:

„Na wsiach **do zabójstw doprowadza makabryczna płatanina tradycji, bezradności, ubóstwa i braku edukacji**. W miastach środki są bardziej wyrafinowane, ale bezwzględność ta sama. Technologia, zaawansowana medycyna, wykształcenie i grube portfele rodziców, zamiast gwarantować dziewczynkom

bezpieczeństwo, **potęgują zagrożenie**. Pozwalają **eliminować kobiety ze społeczeństwa** wcześniej, poprzez selektywne aborcje. Hindusi przekupują lekarzy, by jak najwcześniej poznać płeć płodu, i – jeśli to niechciana dziewczynka – usunąć ciążę” [LwO: 14].

„Wielu z tych ginekologów to kobiety” [LwO: 14].

„W świecie bogaczy o losie dziewczynek nie decyduje widmo finansowej zapaści, ale **głęboko zakorzenione przekonanie, że są mniej wartościowymi ludźmi**” [LwO: 14].

*Głęboko zakorzeniona* jest nie tylko nienawiść, lecz także przekonanie, że kobieta to ISTOTA MNIEJ WARTOŚCIOWA. Metafora *głębokie zakorzenienie* oznacza, że nienawiść jest konceptualizowana jako ROŚLINA, CHWAST, które bardzo trudno usunąć, wypłenić [por. Kopeć 2008: 193].

P. Wilk wielokrotnie podkreśla, że w Indiach cywilizacja nie zawsze prowadzi do postępu. Często wzmacnia tradycyjne uprzedzenia i przekonania. Dodatkowo ciąża nie jest dla Hindusek czasem radosnego oczekiwania na narodziny dziecka, ale okresem niepokoju o to, jakiej będzie ono płci. Por.:

„To paradoks: postęp technologii i medycyny, coraz więcej aparatów do USG i coraz większa łatwość ustalenia płci dziecka, **grają na niekorzyść dziewczynek. Cywilizacja umacnia tradycję**” [NCB<sup>48</sup>].

„Nie mogli tego zrobić, bo ujawnianie płci płodu przez lekarza jest w Indiach zakazane i dość surowo karane. W teorii. W praktyce ginekolodzy rutynowo informują rodziców o płci dziecka i oferują usługi w prywatnych gabinetach. **A Hindusi bardzo chcą wiedzieć jak najprędzej – nie po to, by urządzić pokój na różowo lub niebiesko, ale by w razie czego podjąć decyzję o usunięciu ciąży**” [NCB].

„**Małym Hinduskom nie pomaga za to postęp medycyny** – im więcej aparatów do badań USG, tym większa szansa, że rodzice wyciągną od ginekologa informację o płci płodu (prawo zobowiązuje lekarza do zachowania tej wiedzy w tajemnicy) i usuną ciążę” [WZbD: A23].

„Dziś wiemy, że **trzy dekady skoku ekonomicznego jeszcze bardziej nakręciły maszynę »usuwania« kobiet ze społeczeństwa**. Większy dostęp do diagnostyki i zabiegów medycznych ułatwia ustalenie płci płodu i pozbywanie się niechcianej ciąży. **Nie ma w Indiach większego wroga kobiet niż ultrasonograf [...]**. Tygodnik »India Today« ustalił, że szczególnie wysoki odsetek selektywnych aborcji notuje się w najbogatszych dzielnicach metropolii” [OS].

Zabijanie kobiet w najwcześniejszych fazach ich życia jest więc określane jako MACHINA, która jest *nakręcana* przez ekonomiczny postęp. Z kolei postęp i związana z nim cywilizacja, choć kojarzące się stereotypowo z ruchem do przodu i w górę,

---

<sup>48</sup> NCB: P. Wilk, *Najważniejsza ciąża Bollywood*, 27 czerwca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/06/indie-najwazniejsza-ciaza-bollywood.html> [data dostępu: 2.11.2016].

w hinduskich realiach zostają opisane jako czynniki związane z tym, co z tyłu, nawiązujące do tradycji.

Co istotne, nawet kobiety, które opuszczają biedne wioski i zaczynają pracę w nowoczesnych miastach, są MENTALNIE ZAKORZENIONE W PRZESZŁOŚCI. Por.:

„Stamtąd kobiety trafiają do **rozświetlonych metropolii, gdzie skrupulatnie odtwarzają dawny styl życia**. Gotują na żywym ogniu, śpią na ziemi, rodzą bez opieki lekarskiej. Najmują się do pracy w ekskluzywnych domach pełnych tajemniczej elektroniki, której boją się dotknąć” [LwO: 191–192].

Nowoczesność, kojarzona z jasnością, a nawet *rozświetleniem*, symbolizowana przez metropolie, jest skonstrastowana z tradycyjnym sposobem życia, konserwatywnymi przekonaniami i obawami. Można wysnuć wniosek, że zobrażowana przez P. Wilk sytuacja Hindusek nie wynika z otoczenia, ale z ugruntowanych przekonań i obowiązujących od lat zasad.

Zgodnie z tymi przekonaniami, dziewczynka, która przychodzi na świat, jest dla Hindusów NIESZCZĘŚCIEM, FINANSOWYM OBCIĄŻENIEM. Por.:

„Tak rodzi się myśl, że **narodziny dziewczynki są nieszczęściem**. Oznacza dla jej rodziców finansową katastrofę i szantaż” [OS].

Narodziny żeńskiego noworodka są więc dla wielu Hindusów powodem *finansowej katastrofy* związanej z koniecznością przygotowania drogiego posagu i sprostania wymaganiom przyszłego męża dziewczynki i jego rodziny.

Taki sposób myślenia skutkuje często zabójstwami kobiet. Należy podkreślić, że te przestępstwa w Indiach są rozpowszechnione tak bardzo, iż istnieje związana z nimi terminologia:

„W klasie średniej [...] dochodzi również do zabójstw z powodu posagu – to tak zwane **dowry deaths**. Ta szczególna kategoria śmierci, podobnie jak **female infanticide (zabójstwo żeńskiego noworodka)** i **female foeticide (aborcja żeńskiego płodu)**, ma własną terminologię i miejsce w kodeksie karnym [...]. Jest wytworem indyjskiego społeczeństwa, przekazywanym z pokolenia na pokolenie jak krwawe dziedzictwo” [LwO: 14-15].

„O tajemniczych zgonach młodych żon indyjskie gazety piszą niemal codziennie. Notki są krótkie i mdłe – **czytane regularnie zlewają się w opowieść o kraju, w którym bycie kobietą jest śmiertelnie niebezpieczne**” [LwO: 16].

„W indyjskim kodeksie karnym **tzw. posagowe śmierci doczekały się nawet odrębnego paragrafu**” [OS].

Trzeba pamiętać, że nadanie nazwy określoneemu zjawisku zawsze jest działaniem wtórnym wobec zaistnienia tego zjawiska. Co więcej, zapisanie jakiegoś sformułowania następuje dopiero po wprowadzeniu go do języka codziennego, potocznego. Wyodrębnienie tych przestępstw w kodeksie karnym musiało być więc wynikiem częstości ich występowania w społeczności. Niestety, nie spowodowało zaprzestania opisanych praktyk. P. Wilk stwierdza, że do zabójstw kobiet wciąż dochodzi. Co więcej, ich konceptualizacją jest RYTUAŁ, w słowniku definiowany jako ‘zespół czynności stanowiących formę zewnętrzną obrzędu religijnego, uroczystości, ceremonii’ [Drabik i in. 2017: 881]. Por.:

„Dochodzi do zabójstw kobiet, które albo nie spełniają wymagań materialnych mężów i teściów, albo już je spełniły i stają się niepotrzebne. Wiele takich zbrodni pozorowanych jest na wypadki lub samobójstwa. Mają unikalny charakter – dokonywane są w domach w schematyczny sposób, niczym **zrodzony z pogardy rytuał, praktykowany uniwersalnie** w skądinąd głęboko zróżnicowanym społeczeństwie” [OS].

Jak wynika z powyższej cytacji, ów rytuał przebiega według określonego schematu. Jest tym, co łączy rozwarstwione hinduskie społeczeństwo. Jego źródłem jest pogarda wobec kobiet, a miejscem wykonywania – dom. Por.:

„Przyzwolenie na zabójstwo jest wszechobecne i rodzi się w chwili, gdy dziewczynka przychodzi na świat. Czai się w milczącej obojętności sąsiadek, w nieczułych spojrzeniach policjantów, których żony także wniosły posagi, w opieszałości sędziów wydających wyrok na swoje córki i córki ich córek. *Dowry death* to zbrodnia uniwersalna i popularna [...]. Gina żony prawników, urzędników, inżynierów i lekarzy. Zabija je **kulturowa nienawiść i chciwość**. Mord nie jest nawet wyprowadzany poza obszar życia codziennego, **dokonyuje się w samym jego sercu, pozostawiając ziejącą ranę**” [LwO: 15–16].

Metafora *ziejąca rana* oznacza, że proceder się nie kończy, wciąż dochodzi do kolejnych morderstw, przez co cierpienie kobiet nie kończy się. Ich zabójstwa są w Indiach codziennością. Ponadto są dokonywane w miejscach, w których każdy człowiek powinien czuć się bezpiecznie, określanych jako *serce życia*. Jak pisze W. Kopaliński, serce symbolizuje „ośrodek, najważniejszy punkt, centrum” [Kopaliński 1990: 371].

Bycie kobietą jest więc w Indiach związane z NIEBEZPIECZEŃSTWEM, ZAGROŻENIEM. Niebezpieczeństwo to dotyczy nie tylko młodych kobiet. Często zabijane

są wdowy – za życia pogardzane, po śmierci niemal czczone. W analizowanych wydawnictwach znaleźć można takie oto fragmenty:

„Płonące w domach kobiety są współczesnym przetworzeniem *sati* – rytuału palenia wdów na stosach pogrzebowych mężów, zakazanego w XIX wieku [...]. Wdowa, która spłonie wraz ze zwłokami męża, zostanie (zwyczaj wciąż jest praktykowany, choć oficjalne przypadki *sati* rejestruje się niezwykle rzadko) **wyniesiona do godności świętej, będzie uosobieniem cnotliwości i prawdy. Wypełni ideał małżeńskiego oddania** niczym Sita, bohaterka *Ramajany*, która rzuciła się w płomień, by udowodnić bogom i swemu mężowi Ramie, że pozostała nieskalana, choć długo przebywała w mocy demona Rawany” [LwO: 16].

„Umierające na stosach kobiety, gdy stają się *sati*, **dostępują chwały, są wielbione w budowanych na ich cześć świątyniach**. Poprzez swoją śmierć **zapewniają rodzinie status i szacunek**” [LwO: 16].

Z zacytowanych powyżej fragmentów wynika, że status kobiety rośnie po jej rytualnym zabójstwie. W takiej sytuacji kobieta (a raczej wspomnienie o niej) staje się *uosobieniem cnotliwości i prawdy* – podmiotem wartościowym (zarówno pod względem moralnym, jak i zbudowania prestiżu dla rodziny), świętą. Dopiero wówczas kobiety są uwielbiane niczym boginie, powstają poświęcone im miejsca kultu.

Z poddanych badaniom tekstów można również wyekscerpować zdania, w których polska pisarka i dziennikarka rezygnuje z obiektywnego opisywania rzeczywistości i pozwala sobie na wtrącenie zdań oceniających, niekiedy przepełnionych sarkazmem. Zmienia punkt widzenia – mówi nie jako obiektywy obserwator, ale przedstawicielka kultury Zachodu, europejskiego systemu wartości. Dotyczy to zwłaszcza najbardziej dramatycznych fragmentów hinduskiego życia:

„Kobiety nie zawsze wchodzą na stos dobrowolnie, są zmuszane, odurzane narkotykami. *Sati*, poza aspektem duchowym, ma też prozaiczny wymiar – pozbycie się wdowy umożliwia pozostawienie majątku w rękach rodziny męża i uwalnia krewnych od obowiązku utrzymywania osamotnionej kobiety, obcowania z jej nieczystą postacią. **W ostatniej chwili przed podpaleniem stosu krewni zachowują zimną krew – pamiętają, by zdjąć biżuterię z jej rąk i nóg**” [LwO: 16].

Jak zauważyła P. Wilk, w hinduskiej kulturze życie kobiety ma sens jedynie w odniesieniu do związanych z nią mężczyzn – męża lub syna. Por.:

„Dla wielu wdów **stanie się *sati* to nie tylko droga do świętości, lecz także ucieczka przed okrutnym losem**, gdyż wraz ze śmiercią męża **unicestwieniu ulega sens życia kobiety** [...]. Po śmierci męża wdowa **wyrzeka się ozdób**, przede wszystkim tej najpiękniejszej i najbardziej cenionej – włosów. **Goli głowę**

**i zdejmuję biżuterię** – odtąd będzie nosić wyłącznie proste białe sari, **zapomni o radościach i rozrywkach, o słodyczach i przyprawach, będzie jeść mdle i skromne potrawy** [...]. Zdarza się, że wdowy są głodzone, zmuszane do spania na podłodze i żebrania, wreszcie wypędzane z domów. Jedyne ratunkiem przed tak strasznym losem jest troskliwy syn: on zapewni kobiecie poważanie. Dlatego jego więź z matką jest silna i szczególnie pielęgnowana: **narastająca latami wdzięczność staje się polisą**. Rodząc córkę, kobieta myśli o dniu, w którym się z nią rozstanie. Wydając na świat syna, zapewnia sobie godne życie i śmierć” [LwO: 17].

Z powyższych zdań wynika, że życie kobiety, która nie ma męskiego opiekuna, traci – dosłownie i w przenośni – smak. Taka Hinduska nie ma prawa do radości ani wykwintnych potraw. Wdowa zostaje оголоcona z tego, co piękne, co zdobi kobietę. Na znak żałoby goli włosy. To powszechny w kulturze, nie tylko Wschodu, symbol. W. Kopaliński przypomina, że ogolenie włosów może oznaczać hańbę, a także żałobę i narzekanie [Kopaliński 1990: 471]. Co więcej, wdowa jest poniżana. Świadczy o tym metafora „w dół” – śpi na podłodze, bywa zmuszana do żebrania, co oznacza, że zabiera się jej resztki godności. Przed tak okrutnym losem może ustrzec jedynie syn, którego wdzięczność wobec matki została metaforycznie określona jako polisa.

Niestety, uzależnienie swojego losu od silniejszych osób niekiedy prowadzi do dramatów. Zdarza się, że kobiety nie otrzymują opieki. Przeciwnie – są oskarżane o wymyślane przestępstwa i zabijane:

„Polowania na czarownice nie są w Indiach rzadkością, nie też nie wskazuje, by zjawisko miało zaniknąć. Gdy ktoś we wsi zachoruje, umrze dziecko, wyschnie studnia lub zdarzą się marne plony, winę ponosi wiedźma. **Najczęściej złe moce rezydują w ciałach i umysłach kobiet starszych i bezbronnych, szczególnie wdów, za którymi nikt się nie wstawi**” [LwO: 224–225].

„**Za polowaniem na czarownice stoi także inny społeczny problem: nienawiść do kobiet**. Oskarżenie o szkodliwe czary to dobry sposób na pozbycie się staruszki i przejęcie jej praw do ziemi czy domu. Tortury, publiczne obnażenia, bicie, golenie głów, zmuszanie do jedzenia fekalii, a wreszcie – zabójstwa: wszystko to z powodu chciwości” [LwO: 225].

Do zabójstw i przemocy wobec kobiet doprowadza też żądza wzbogacenia się. Por.:

„Ofiary żądzy posagu to często **żywe pochodnie, konające w mękach**, na oczach bliskich: młode kobiety oblane naftą i podpalane, **miotające się** w zamkniętych domach albo na podwórkach” [LwO: 15].

„Kobieta za każdym razem, gdy wysyłano ją do domu rodziców [po pieniądze itp. – przyp. K.K.], miała na ciele **nowe siniaki, ślady rażenia prądem i duszenia**” [LwO: 15].

Kobiety doświadczają przemocy psychicznej i fizycznej – są bite, poddawane torturom. Hinduski, które są spalane, są zobrazowane jako *żywe pochodnie*<sup>49</sup>. W opinii W. Kopalińskiego pochodnia może mieć konotacje pozytywne (symbolizować uczucie, życie, potomstwo), jednak najczęściej jest kojarzona negatywnie, oznacza bowiem m.in.: anarchię, gniew, zdradę, zemstę, śmierć [Kopaliński 1990: 329].

Posag, który – co podkreśla P. Wilk – miał dawać młodym mężatkom poczucie bezpieczeństwa i godności w domu męża, często staje się przyczyną zabójstw dziewczynek i kobiet:

**„Rozwój ekonomiczny okazał się też wrogiem kobiet.** Posag, który przed wiekami otrzymywały od swych rodzin jako zabezpieczenie finansowe, dziś jest **ceną, którą muszą zapłacić, by w ogóle wyjść za mąż**” [WZbD: A23].

„»Obyś była matką tysiąca synów« – życzą sobie kobiety w dniu ślubu [...]. O dziewczynkach mówi się, że są jak **rośliny, które zakwitną w cudzym ogrodzie**. Ich wychowanie to **bezzwrotna inwestycja**, bo zamążpójście **oznacza zerwanie więzów** z własną rodziną i odejście do domu męża. To przeniesienie jest sprawą konieczną, bo honorową, ale także **niezwykle kosztowną**. Rodzice panny młodej muszą **przygotować posag** [...], co zwykle oznacza dla niej **zadłużenie na lata**. Jeśli mają kilka córek, chcą wydać je za mąż jak najprędzej – **młodsza dziewczynka kosztuje mniej**. Dlatego aranżuje się małżeństwa kilkuletnich dzieci, a nawet noworodków. Instytucja posagu uległa w XX wieku przerażającej deformacji. Sam **pomysł był szlachetny: zabezpieczyć los młodej dziewczyny**. Kilka bransoletek, para kolczyków i naszyjnik miały jej zapewnić odrobinę godności i niezależności w surowym i obcym świecie przyszłych krewnych. Początkowo posag miał wymiar symboliczny. Z czasem **stał się przekleństwem o zabójczych konsekwencjach**: jego żniwo to miliony kobiecych istnień” [LwO: 13].

Z powyższych cytacji wynika, że znaczenie posagu zmieniło się. Dawniej – zabezpieczenie córki, zapewnienie młodej kobiecie poczucia bezpieczeństwa (*pomysł był szlachetny*); obecnie – posag *stał się przekleństwem* (czas dokonany, za pomocą którego podkreślono istotność problemu). Kobiety są więc traktowane niemal jak rzeczy, których wartość można łatwo wycenić (*młodsza dziewczynka kosztuje mniej*), ale nie da się na niej zarobić (*bezzwrotna inwestycja*), są uważane za ozdobę nieprzynoszącą rodzinie korzyści (*rośliny, które zakwitną w cudzym ogrodzie*). W ostatnim fragmencie dowodzi się, że kobieta to ROŚLINA, która *zakwitnie*, czyli da z siebie to, co najpiękniejsze, jednak dopiero w *cudzym ogrodzie* [por. Nowakowska 2001: 20]. Przywołane zdania pozwalają też na stwierdzenie, że kobieta zamężna to CIAŁO W POJEMNIKU [por. Libura 2000: 46].

---

<sup>49</sup> Zob. porównanie kobiety do świecy, s. 94.

Zamążpójście oznacza bowiem *zerwanie więzi z własną rodziną i odejście do domu męża*. Ponadto:

„Zamążpójście to natychmiastowa eksmisja do obcego domu, którego trybom należy się oddać. Młoda synowa wie, co ją czeka: dużo obowiązków, niewiele życzliwości, surowość nowych domowników. często strach. Ale Faiza, gdy pięć lat temu wydawano ją za męża, nie miała w sobie niepokoju. Stała na dachu, między suszącymi się prześcieradłami, uśmiechając się wstydliwie. Lada dzień miała poznać przyszłego męża” [LwO: 95–96].

Dziewczynki są konceptualizowane jako CIĘŻAR, KOSZTOWNY WYDATEK, który nigdy się nie zwróci, a spowoduje konieczność zaciągnięcia długów. Por.:

„Chłopcy są dziećmi oczekiwanyymi i pożądanymi: szybko zaczynają pracować, zarabiają, utrzymują rodziców. Natomiast dziewczynka, to raczej **ciężar** dla rodziny – **sporo kosztuje**. Trudniej posłać ją do pracy (młoda dziewczyna załatwiająca sprawy poza domem naraża swoją cnotę, a wielu zajęć nie wykonuje, bo jej nie wypada), a wydanie córki za męża to **poważny wydatek** – posag, który rodzice panny młodej często muszą sprezentować mężowi, oznacza dla nich dożywotnie długi. Posag jest zresztą również nielegalny, od pół wieku” [NCB].

„Prawdę wszyscy znają. Jest stara jak świat i głosi, że **córka to nieszczęście i finansowy ciężar**” [OS].

„Wśród Hindusów [...] od lat nasila się zwyczaj posagu, zgodnie z którym wraz z panną młodą należy przekazać podarunki. Wręczanie i przyjmowanie posagu jest nielegalne od 1971 r., podlega karze grzywny i więzienia. Ale wraz z nastaniem kapitalizmu w latach 90. zaczęło się umacniać, szczególnie w klasie średniej. **Posag obciąża rodziców panny młodej, staje się przedmiotem wymuszeń i wpędza w długi** – kawalerowie żądają krów, ziemi, sprzętów AGD, samochodów, gotówki...” [OS].

Dziewczynki i kobiety są obrazowane za pomocą leksemów z pola semantycznego FINANSE, z tym że są określane jako finansowe obciążenie, ciężar, wydatek, co implikuje wartościowanie negatywnie – ich rodzina musi na nie wiele wydać; z kolei rodzina męża, by je przyjąć, żąda zapłaty lub przedmiotów (to one decydują o wartości kobiety, nie to, jakim jest człowiekiem). O negatywnym wartościowaniu dziewczynek i młodych kobiet świadczą chociażby następujące związki syntagmatyczne: *dziewczynka to ciężar dla rodziny, córka to nieszczęście*. Z kolei o pozytywnym wartościowaniu chłopców – związki: *dzieci oczekiwane i pożądane, szybko zarabiają*.

Co więcej, kobieta jest TOWAREM, przedmiotem rywalizacji połączonej z handlem. Oto odpowiednie cytacje:

„**Niedobór kobiet wzmacnia rywalizację mężczyzn i dużo kosztuje.** W Indiach działa już w zasadzie **rynek żon**, bo mężczyźni są skłonni za nie płacić. To zadziwiające, bo tradycja tzw. ceny za żonę jest wyznawcom hinduizmu obca, stosuje się ją wśród muzułmanów i w niektórych społecznościach matrylinearnych” [OS].

„Teraz sytuacja kobiet jako **deficytowego towaru na rynku matrymonialnym** komplikuje się dodatkowo. Stają się **obiektem rywalizacji**, i choć **w związku z niedoborem ich wartość rośnie**, w praktyce są jeszcze bardziej **narażone na przemoc**” [OS].

Hinduski są więc obrazowane za pomocą reifikacji. Są wartościowe głównie pod względem materialnym. Jest mowa o ich *niedoborze*, tak jakby były jakąś substancją, a nie ludźmi. Co więcej, wzrost wartości materialnej nie oznacza większego bezpieczeństwa. Przeciwnie, kobiety jeszcze częściej padają ofiarą przemocy.

Dziewczynki są uważane za ISTOTY GORSZE (od mężczyzn). Por.:

„Te dziewczynki, które **przetrwają**, spędzają życie w zagrożeniu życia i zdrowia. Szybko **uczą się poczucia gorszości: wstają wcześniej niż bracia i wykonują cięższe, bardziej niewdzięczne prace. Jedną w drugiej kolejności, gdy mężczyźni skończą. Częściej są więc niedożywione, chodzą głodne, chorują.** Szybciej niż chłopcy są **wycofywane ze szkół** i możliwie szybko wydawane za mąż. A trzeba jeszcze dopłacić sowity posag, określający wartość dziewczyny [...]. Podlegają również surowej rodzinnej hierarchii, która **nie dopuszcza samostanowienia** [...]. Mają za to kontakt z **obojętnością i przemocą**” [GR: 23].

„**Pojawiające się »po drodze«** [zanim urodzi się chłopiec – przyp. K.K.] córki są **traktowane gorzej niż chłopcy.** Otrzymują **gorsze pożywienie** (jedzą dopiero, gdy mężczyźni skończą, często mniejsze i mniej odżywcze porcje), **wcześniej wstają i pracują od najmłodszych lat**, szybko przerywają edukację i są wcześniej wydawane za mąż. Młodziutka żona to mniejszy posag” [OS].

Z przywołanych fragmentów wynika, że dziewczynki to istoty gorsze, dlatego wykonują cięższe niż chłopcy prace; krócej odpoczywają; jedzą to, co zostaje, są więc niedożywione; są mniej wykształcone; nie mogą o sobie decydować; doświadczają obojętności i przemocy. Dziewczynka, by się narodzić, musi *przeżyć*, czyli ‘przetrzymać jakiś trudny okres, utrzymać się przy życiu, nie ulec zniszczeniu’ [Drabik i in. 2017: 781]. Po narodzinach czekają je jednak kolejne zagrożenia, zarówno zdrowia, jak i życia. Często są one bowiem tymi, które *pojawiają się*, rodzą się *po drodze* – są więc dziełem przypadku, a nie wyczekiwania i miłości. Wynikiem takiej postawy jest traktowanie ich gorzej niż chłopców, brak dbałości o nie.

Jak wcześniej zaznaczono, Hinduski żyją w ciągłym niebezpieczeństwie. Źródłem poczucia zagrożenia są m.in. gwałty i molestowanie:

„Ale nigdzie, naprawdę nigdzie **Hinduska nie może czuć się bezpiecznie**. A autobusowy ścisk, to wspaniała okazja dla obłąpiaczy” [ET].

„**Gwałt to pospolity koszmar**, przed którym mieszkanki indyjskich miast próbują chronić się codziennie. **Gwałt zbiorowy jest najwyższą kategorią wśród niebezpieczeństw** wyliczanych przez opiekuńcze matki, siostry i przyjaciółki” [GR: 22].

„Hinduski **żyją z nieustającym poczuciem zagrożenia**. Postępują według **kodu** [zachowania – przyp. K.K.], **który ma im wykroić bezpieczną ścieżkę w okrutnej rzeczywistości**” [GR: 22].

Tak jak częste są zabójstwa popełniane na kobietach, tak powszechne są również gwałty. P. Wilk określa je jako *pospolity koszmar*, który rozgrywa się w *okrutnej rzeczywistości*. Owa rzeczywistość jest konceptualizowana jako substancja – ma strukturę, w której można wyciąć określony kształt (*wykroić bezpieczną ścieżkę*). Z kolei metaforycznym narzędziem do *wykrawania* jest *kod* (‘umowny system znaków umożliwiający przetworzeniu informacji; też: informacja zapisana w tym systemie’ [Drabik i in. 2017: 331], który kobiety przekazują sobie z pokolenia na pokolenie.

Autorka *Lalek w ogniu...* dostrzegła pewien paradoks – gwałty i inne rodzaje przemocy są powszechne w państwie, w którym kobiety sprawują władzę i w którym są niemal sakralizowane, czczone jak boginie. P. Wilk napisała:

„Wszystko to dzieje się w państwie gwarantującym kobietom równe prawa, a nawet przywileje. W kraju, gdzie rośnie liczba kobiet wykształconych, zdolnych i chętnych zajmować coraz ważniejsze pozycje w życiu społecznym i ekonomicznym. **W demokracji, która z kobiet uczyniła swe ikony**, zagwarantowała im parytety w lokalnych władzach i **wykształciła wielki ruch feministyczny** [...]. W społeczeństwie zdominowanym przez wyznawców hinduizmu, wielbiących wspaniałe i mocarne boginie. W kraju setek milionów ludzi wierzących w istnienie Śakti – **potężnego pierwiastka żeńskiego**. Wśród milionów domów, w których to matka ma ostatnie zdanie i jest **boginią codzienną**, odbierającą dowody szacunku przy porannej modlitwie czy w chwili, gdy krewni symbolicznie kłaniają się, zdejmując pył z jej stóp. W cywilizacji kultury i sztuki, której celebrowanymi gwiazdami są wybitne pieśniarki, aktorki i tancerki. Wreszcie: wszystko to wydarza się w państwie, w którym kobiety zajmują najwyższe stanowiska publiczne” [GR: 23].

Hinduskie kobiety, spośród których wiele jest szykanowanych jedynie ze względu na płeć, w wyobrażeniach Hindusów są postrzegane zupełnie inaczej – jako osoby określone za pomocą leksemów z pola semantycznego SACRUM. Kobiety są bowiem *ikonami*, *boginiami codziennymi*. Jak zauważa jednak P. Wilk, deklaracje i rzeczywistość nie są tożsame, mimo że kobiety sprawują w Indiach bardzo ważne funkcje polityczne.

P. Wilk dostrzegła, że w indyjskiej kulturze kobiety będące ofiarami przestępstw (zwłaszcza seksualnych) są często postrzegane jako ich winowajczynie. **KOBIETA ZGWAŁCONA** jest więc konceptualizowana jako **POZBAWIONA CZCI**. Por.:

„To także doskonały pomysł, ale trudny do zastosowania w kulturze, która **za przewinienia mężczyzn zwykle** [wini – przyp. K.K] **kobiety**. Robiąc raban molestowana pani ma ogromne szanse wkrótce stać się **winowajczynią** całego zajścia w oczach obserwatorów, grupy odniesienia, społeczeństwa. **Alarm bywa większym ryzykiem dla czci niż milcząca zgoda na jej naruszenie**” [ET].

„Kłopot polega na tym właśnie, że dopóki Hinduski będą obarczone **mitem bogini i dziwki**, dopóty Hindusi będą na nich bezkarnie wyładowywać swoje frustracje. **Nie sposób pozostać świętą w kraju milionów rozpalonych żądzą i hipokryzją ludzi**” [ET].

Indie widziane oczyma P. Wilk wydają się więc krajem, w którym należy zachowywać pozory. Kobiety, ze względu na swą seksualność postrzegane nie jak ludzie, lecz jako święte lub grzesznice (*obarczone mitem bogini i dziwki*), nie mówią głośno o krzywdach, które im wyrządzono. Polska podróżniczka wyraża własny punkt widzenia, pisząc o hipokryzji, która rozpala Hindusów na równi z pożądaniem.

Ponadto polska dziennikarka zwraca uwagę, że w hinduskiej kulturze **KOBIETA ZGWAŁCONA** jest konceptualizowana jako **POZBAWIONA HONORU**. Z tego względu ofiary przestępstw często nie zgłaszają się na policję. Por.:

„Ale w indyjskiej kulturze, która uznaje **gwałt za coś bezpowrotnie kalającego cześć kobiety i honor jej rodziny**, perspektywa składania zeznań w obecności mężczyzn [...] jest wystarczająco frustrująca, by zniechęcić ofiarę do zgłoszenia przestępstwa” [GR: 23].

„Do tego dochodzi **sankcja społeczna i przekonanie, że lepiej zachować gwałt w tajemnicy**” [GR: 23].

Co istotne, pisząc o gwałtach, P. Wilk po raz kolejny rezygnuje z roli nieocenającego obserwatora i wypowiada się z punktu widzenia Europejki, Polki wyznającej zachodni system wartości<sup>50</sup>. Z ironią podsumowuje jedną z porad dla młodych kobiet:

„Porada trzecia: odstraszać mową ciała – iść dziarsko naprzód i patrzeć przeciwnikowi w oczy. **Bomba! Z pewnością właśnie w tym specjalizują się dziewczyny wychowywane do skromności, uległości i wstydlivego patrzenia w podłogę w obecności mężczyzn**” [ET].

---

<sup>50</sup> G. Habrajska zauważyła, że już w Starym Testamencie Biblii zaznacza się, że kobieta zgwałcona „nie podlegała karze, a los sprawcy tego czynu był w rękach jej rodziny” [Habrajska 1994: 60].

Innym razem o jej stosunku do opisywanej rzeczywistości świadczy wtrącenie – pytanie retoryczne:

„Zjawiała się w Indiach jako śliczna absolwentka brytyjskiej uczelni, gdzie miała szczęście (**czyżby?**) poznać charyzmatycznego Rajiva” [SG<sup>51</sup>].

Z analizy tekstów autorki *Lalek w ogniu...* można wysnuć wniosek, iż kobieta to w Indiach ISTOTA NIŻSZA<sup>52</sup>, której szykanowanie jest usankcjonowane prawnie. W publikacjach P. Wilk znajdują się następujące fragmenty:

„Także w sądach kobiety spotykają się z szowinizmem i mizoginią. **Przekonanie o niższości kobiet przenika wszystkie przestrzenie indyjskiej rzeczywistości.** W tym takie, które mają gwarantować demokratyczne prawa, wpisane do najdłuższej konstytucji świata również dzięki masowemu zaangażowaniu kobiet w walkę o niepodległą Republikę Indii” [GR: 23].

„Te zdarzenia wpisują się w rutynę życia i relacji społecznych w Indiach. A także w **kulturę, sankcjonującą poniżanie kobiet**” [GR: 22].

W opinii P. Wilk to kultura indyjska sankcjonuje poniżanie kobiet. Hinduski spotykają się z mizoginią (gr. *misos* – ‘nienawiść’, *gyne* – ‘kobieta’) nawet w sądach. Przekonaniu o tym, że kobiety są gorsze od mężczyzn, nadano cechy substancji, która ma zdolność *przenikania* przez każdą inną substancję. Zastosowane metafory PRZEKONANIE TO SUBSTANCJA i PRZESTRZEŃ TO SUBSTANCJA pozwoliły pisarce na zobrazowanie występującego w sferze mentalnej problemu.

Ponadto ciało kobiety jest konceptualizowane jako przestrzeń, TERYTORIUM DOMINACJI, nad którym władzę sprawują mężczyźni:

„Wszystko wskazuje na to, że wyrastała ona w poczuciu równouprawnienia, troski i swobody decydowania o sobie. Ale w autobusie czekał na nią inny, **równoległe obowiązujący w Indiach system wartości.** W nim **kobieta jest istotą podległą, czymś na kształt terytorium dominacji i władzy mężczyzn, a przemoc seksualna służy jako narzędzie jej egzekwowania**” [GR: 23].

---

<sup>51</sup> SG: P. Wilk, 2011f, *Sonia Gandhi: gorączka żelaznej lwicy*, 4 sierpnia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/08/sonia-gandhi-goraczka-zelaznej-lwicy.html> [data dostępu: 2.11.2016].

<sup>52</sup> Maria Peisert uważa: „Podrzędny status kobiety jest uniwersalnym faktem kulturowym nie tylko w kręgu kultury śródziemnomorskiej. Nadrzędna rola mężczyzny w myśleniu potocznym ma wynikać nie tylko z wzorów patriarchalnej religii, ale też przekonania o biologicznej dominacji płci męskiej” [Peisert 1994: 98].

Była już w tym rozdziale mowa o nieprzystawalności deklaracji dotyczących równouprawnienia kobiet do hinduskiej rzeczywistości. Podobne wnioski można wysnuć z powyższej cytacji. Z tym że deklaracje na temat kobiet i ich traktowanie w realnym życiu były przedstawiane jako byty kontrastowe, znajdujące się po dwóch stronach. Z kolei z przywołanego fragmentu wynika, że nie ma mowy o kontraście, a o bytach *równoległych*, czyli niemających żadnego punktu wspólnego, systemach wartości. W systemie równoległym kobieta jest wartościowana jako *istota podległa*, o której ciele decydują mężczyźni.

Najbardziej zagrożone są kobiety należące do najniższych klas społecznych. Im też najtrudniej uzyskać sprawiedliwość. P. Wilk pisze:

„Sytuację kobiet dodatkowo komplikuje ich pochodzenie, przynależność do niższych kast czy klas społecznych. Raporty organizacji kobiecych pokazują, że **najbardziej bezbronne i najsłabiej chronione przez państwo są Hinduski ze społeczności plemiennych i należące do dalitów** (dawniej: niedotykalnych). **Im gorsze urodzenie i sytuacja ekonomiczna** [kobiet – przyp. K.K.], **tym większa bezkarność oprawców**” [GR: 23].

Tym, co charakteryzuje większość kobiet, które opisuje P. Wilk, jest NIEWYKSZTAŁCENIE spowodowane szybkim przerwaniem edukacji. Najczęstszymi powodami takiej sytuacji są bieda i przekonanie, że należy chronić córki przed utratą czci. W związku z tym rodzice nastoletnich dziewcząt przestają posyłać je do szkół. Por.:

„Hinduski na wsiach zaczynają rodzić wcześniej, zwykle jako nastolatki. Są pośpiesznie wydawane za mąż, muszą **porzucić szkołę już po kilku klasach, a brak podstawowej edukacji, w tym nieznajomość własnego ciała i higieny**, sprawia, że nie potrafią zapewnić dzieciom odpowiedniej opieki, pokarmu i czystości” [LwO: 12].

„**Pewnie nigdy nie była w szkole, a jeśli – rodzice zabrali ją stamtąd, gdy zaczęła miesiączkować. Nie wie o higienie, odżywianiu, własnym organizmie czy biologicznych potrzebach dziecka.** Nie mogła się tego dowiedzieć od **niewykształconej matki**. Ani choćby podpatrzeć w publicznej toalecie, bo żadna nie działa” [LwO: 50].

Co ciekawe, z analizy przysłów funkcjonujących w językach polskim i włoskim wynika, że kobieta dobra nie może być wykształcona. S. Skuza zauważyła:

„W językowym obrazie świata dobra kobieta to kobieta niewykształcona. Powinna umieć czytać i pisać, ale na tym jej umiejętności mają się kończyć, kobieta uczona, jak przekonują paremie, nie może być ani dobrą żoną, ani dobrą matką” [Skuza 2012: 199].

W odmienny od powyżej opisanego sposób kobietę mądrą i/lub wykształconą opisano w Biblii. G. Habrajska stwierdziła:

„Kobieta mądra była wybrana przez Boga, by z Jego woli rozsądkiem i wiedzą, górować nad mężczyzną. Moc taką posiadały prorokinie [...]. *Ewangelia* dała także kobiecie możliwość wyboru między ślubowaniem mężczyźnie a ślubowaniem Bogu [...]. I to przyznane prawo kobieta wykorzystuje maksymalnie. Wybierając klasztor, wybiera ideę zdobywania wiedzy.

Kobieta w *Biblii* przeszła ewolucję od przedmiotu, części składowej majątku męża, całkowicie ubezwłasnowolnionej, do podmiotu, osoby wolnej, w wielu dziedzinach życia równej mężczyźnie, wreszcie często bardziej od mężczyzny wykształconej” [Habrajska 1994: 62, 70].

P. Wilk, polska dziennikarka i podróżniczka, odwiedzając wielokrotnie Indie, zauważyła, że o nierównościach społecznych między kobietami a mężczyznami można mówić nie tylko w odniesieniu do pracy czy zajmowanych stanowisk, lecz także do możliwości zaspokajania potrzeb fizjologicznych. Zdaniem autorki *Lalek w ogniu...*, jedną z cech kobiet hinduskich jest UKRYWANIE SWOICH POTRZEB. Por.:

„Jeśli Hindus niespiesznym krokiem zmierza, by dopełnić porannego zwyczaju, znaczy, że **jego żona dawno już to zrobiła. Nie było jej dane podziwiać kropel rosy schnących na kolbach kukurydzy ani rozbryzgujących się w drobną mgiełkę morskich fal. Nie miała też okazji zobaczyć pociągu w pełnej krasie**, co najwyżej – oślepiające światła lokomotywy” [LwO: 43–44].

„**Hinduska załatwia swe potrzeby nocą.** Kobiety budzą się pierwsze i wędrują **w odległe, ustronne miejsca**, gdzie nie dosięgną ich męskie oczy. **Rzadko chodzą same**, bo **ryzykowałyby** nie tylko utratę czci, ale i życia – zmrok to czas dzikich zwierząt. Z reguły matka zabiera córki i teściową, zdarza się, że po drodze spotykają sąsiadki i wędrują razem. Przy okazji zbierają drewno na opał i czerpią wodę. Kiedy ojciec i mąż wrócą z plenerowej toalety, posiłek będzie gotowy” [LwO: 44].

P. Wilk w celu zobrazowania różnic między możliwością realizacji potrzeb przez kobiety i mężczyzn posłużyła się anaforyczną konstrukcją wypowiedzi – zapisała, czego kobiety nie mogły przeżyć ani dostrzec z powodu konieczności ukrywania się (*Nie było jej dane... Nie miała też okazji...*). Ponadto stwierdziła:

„Brak kobiet w porannym pejzażu defekowania jest metaforycznym, ale też konkretnym znakiem – **Hinduski i ich potrzeby pozostają niewidoczne. Kobiety niczego nie robią z taką swobodą, jaką cieszą się mężczyźni. Ich życie biegnie bocznymi i wąskimi ścieżkami**, wytyczonymi nieodwołalnie i z surowością, której trudno się przeciwstawić. Ich **ruchy krępuje kokon obowiązków i przeciwwskazań**. Z tą samą ostrożnością, z jaką noszą wodę w ciężkich dzbanach, dźwigają też honor rodziny. Jeden krok w niewłaściwym kierunku, a cnota zostanie zbrukana” [LwO: 44].

W zdaniu: *Kobiety niczego nie robią z taką swobodą, jaką cieszą się mężczyźni*, istotne treści zostały przekazane za pomocą negacji i porównania. Z kolei wykorzystując metaforę *ich ruchy krępuje kokon obowiązków* (kokon – ‘o czymś, co stanowi dla kogoś ochronę przed zagrożeniami z zewnątrz’ [sjp.pwn.pl/szukaj/kokon.html; data dostępu: 10.05.2018]), P. Wilk odwołała się przede wszystkim do budowy kokonu. W poddanym analizie przypadku ten kokon nie tylko chroni cześć kobiet, lecz także ogranicza je, narzuca im wiele zakazów wynikających jedynie z ich płci.

Kobiety cechuje szczególny rodzaj RELIGIJNOŚCI. Do jej opisu P. Wilk użyła leksemów zaczerpniętych zarówno z pola semantycznego RELACJE RODZINNE czy PRZYJACIELSKIE, jak i SACRUM. Bogowie są bowiem dla Hindusek niczym przyjaciele, którym należy się uwielbienie, miłość i szacunek:

„Dobiega dziesiąta, kolacja prawie gotowa. Tuż po zmroku siostry odprawiły wieczorną *pudzę*. W małym pokoju pośrodku domu, gdzie rezydują figury bogów: Durgi, Ganeśi i Lakszmi. Tam się **modlą i wielbią swoich opiekunów**, ale boskie znaki są wszędzie, strzegą każdego pomieszczenia” [LwO: 195].

„Tak jak Binodini i Amita Kamala **żyje wśród podobizn bogów, otoczona kochanymi postaciami, którym okazuje miłość i wdzięczność. Dni upływają w boskim towarzystwie i poczuciu bliskości tego, co święte**. Kobiety **obchodzą się z bogami jak z przyjaciółmi**, ale **czczą ich jak istoty wyższe**. Taki związek przyjezdnym często wydaje się prymitywnym i powierzchownym hołdem dla idoli, ale jest w rzeczywistości **głębką i trwałą relacją z Bogiem – wszechmocnym, wszechobecnym i wszechwiedzącym. Jedynym**.

Hinduizm wymaga wyobraźni. Troskliwie Hinduski nie czczą przecież Durgi, wierząc, że groźna bogini naprawdę ujeżdża w niebie tygrysy i morduje demony” [LwO: 199].

Religijność Hindusek jest więc konceptualizowana jako PRZYJAŹŃ połączona z SZACUNKIEM. Co więcej, jest ona *relacją*, a ta wymaga wzajemności, zaangażowania obu stron. Relacja ta zyskała określenia *głęboka* i *trwała*, połączona z miłością i wdzięcznością (*okazuje miłość i wdzięczność*). Bogowie są przez indyjskie kobiety włączani do życia codziennego, są ich towarzyszami.

Co więcej, z kultu religijnego wynikają swobodniejsze niż na co dzień zachowania Hindusek. W obliczu bóstwa kobiety mogą na chwilę zapomnieć o konwenansach. Religijność jest więc PRZESTRZENIĄ WOLNOŚCI. Por.:

„Klaskają coraz głośniejsze, śpiewają, muzyczna modlitwa nabiera siły. Wstaje kobieta w jasnozielonym sari, trzymająca w dłoni różowy kwiat. Zaczyna się obracać, unosi ramiona. Wiruje powoli, z lekkością. Pomarszczoną twarz rozświetla uśmiech. Ma przymknięte powieki, patrzy skromnie na posadzkę. Sari zsunęło się, odkrywając siwe włosy. **Może w innej chwili takie obnażenie byłoby nie na miejscu, ale teraz piękna kobieta tańczy dla Boga**” [LwO: 246].

Religijność jest też dla wielu kobiet źródłem nadziei, np. w sytuacji, gdy nie mogą zająć w upragnioną, a ponadto oczekiwaną przez rodzinę ciążę:

„Abia też szuka pociechy w Bogu. Dwa lata temu uśmiechała się jeszcze i mówiła: – Módl się za mnie. Wiesz o co.

Teraz wspomina tylko o chorobie i milknie. Była nawet w Mekce, krążyła wokół Czarnego Kamienia dniem i nocą, w jednej jedynej intencji. Schudła od tego chodzenia, a dziecka wciąż nie ma. Zapisła się na specjalne kursy, chce się dowiedzieć więcej o Bogu” [LwO: 97].

Kobiety uciekają od okrutnej rzeczywistości w RZECZYWISTOŚĆ WIRTUALNĄ. W *Lalkach w ogniu*... można odnaleźć fragment:

„Także pojedyncze życie toczy się w kilku wymiarach. **Hinduskie kobiety spędzają popołudnia z mitycznymi bohaterami, którzy dokonują niesamowitych wyczynów i pokonują demonów.** Walka dobra ze złem toczy się teraz na ekranach płaskoekranowych telewizorów, ale treść się nie zmieniła” [LwO: 191].

Z powyższych cytacji wynika więc, że religijność i wyobrażenia o bohaterach mogących dokonywać rzeczy wielkich stanowią dla indyjskich kobiet przestrzeń zapomnienia o codzienności pełnej niebezpieczeństw i ograniczeń.

## HIERARCHIA

W hinduskim społeczeństwie każdy człowiek zajmuje ściśle określone miejsce. Zależy ono od rodziny, w której przyszedł na świat, płci, posiadanych dóbr materialnych, miejsca zamieszkania itp. Oznacza to, że każdy Hinduś ma inne prawa i obowiązki. Różnice te są widoczne nie tylko w przestrzeni publicznej, lecz także w rodzinach. Co ciekawe, w tytule reportażu poświęconego zależnościom wewnątrz hinduskich rodzin P. Wilk wprowadziła

metaforę ŻYCIE W RODZINIE TO SZACHOWA ROZGRYWKA. Odsyłając do pola semantycznego tej gry, autorka zwróciła uwagę czytelników na skomplikowany układ zależności między członkami poszczególnych rodzin, ale i na rywalizację, walkę o prymat. Oto odpowiednie cytacje:

„O **układzie sił wśród kobiet** decyduje zawsze matka pana domu. **Podlegają** jej synowie, a o ich relacjach decyduje wiek mężczyzn, których poślubiły. Zjawiają się w domu kolejno, bo najpierw żeni się najstarszy syn, dopiero po nim młodszy. Ta sama reguła obowiązuje przy wydawaniu za mąż dziewcząt – jeśli najstarsza zostanie starą panną, młodszych nikt nie zechce” [LwO: 96].

„Relacje między kobietami mogą się zmienić, jeśli młodsza synowa wcześniej urodzi syna. Wtedy jej **wpływy szybko rosną** – jako matka przyszłego spadkobiercy i kontynuatora rodu przechodzi na **pozycję władczą**. Zdarza się, że od tej chwili **dominuje** nad wszystkimi kobietami w rodzinie, z teściową włącznie. Z Faizą było nieco inaczej – mimo zamążpójścia utrzymała bliską więź z matką i regularnie bywa w rodzinnym domu. Co więcej, ona pierwsza dała rodzinie potomka. Tym samym **prześcignęła** Abię – najstarszą synową, która jak dotąd nie urodziła dziecka. **Z prestiżowej pozycji spadła w dół** i to ona pracuje najciężej: gotuje, nakrywa do stołu, zmywa po posiłkach. **Posmutniała, już nie dowcipkuje i nie przebiega przed domem pełna werwy**. Jeśli na chwilę się rozbudzi, choćby na wspomnienie kursu projektowania ubrań, który skończyła w renomowanym college’u, iskra szybko gaśnie. Od lat niczego nie uszyła. Kiedyś marzyła, żeby pracować, ale nawet nie spróbowała. – Teściowa nigdy by się nie zgodziła. No i co by powiedział ojciec?” [LwO: 96–97].

Relacje między członkami rodzin zobrazowane są więc za pomocą leksemów z pola znaczeniowego RYWALIZACJA i MONARCHIA. O władzę, tożsamą z dominacją i prestiżem, wartościowaną pozytywnie (władza to góra – *z prestiżowej pozycji spadła*; władza to szczęście – *posmutniała, już nie dowcipkuje*; władza to energia – *nie przebiega przed domem pełna werwy*), należy się ścigać (*prześcignęła Abię*).

Mimo że hinduski świat jest nieprzychylny, wręcz wrogi kobietom, w domach rządzą z reguły teściowe. Nie mogą się im sprzeciwić synowie, a nawet synowie. Por.:

„Interesy od lat idą dobrze, ale na razie zostaną tu – w starej rodzinnej kamienicy. Tego, że chciałby się wynieść, głośno nie mówi. **Matka nie zgodzi się** na przeprowadzkę z domu swego męża” [LwO: 98].

„Do salonu weszła wówczas jej **teściowa i jednym zdecydowanym zdaniem skarciła młodą mamę**: – W swoim domu wolno ci wszystko, ale tu nie masz prawa bić mojego wnuka” [LwO: 99].

Do zadań hinduskich rodzin należy aranżowanie ślubów. P. Wilk podkreśla, że w niektórych sytuacjach nie jest to proste:

„Oni uradzili [starszy brat i wujowie – przyp. K.K.], jak doprowadzić do ślubu z Nirmalą, dziewczyną z drugiego końca Indii. Nie takie to proste – ożenić Bengalczyka z panną Marwari, wegetarianką. Negocjacje trwały miesiącami, ale Subhash i Nirmala pokochali się, rodziny musiały wypracować porozumienie” [LwO: 98].

Zdarza się również, że kobietom udaje się zachować niezależność mimo kulturowych i społecznych uwarunkowań. P. Wilk opisuje jedną z takich Hindusek, podkreślając, że taki styl życia to SZTUKA:

„Ma w swym rodzinnym domu **wyjatkową pozycję**, zważywszy na to, że jest zamężna i formalnie silniej związana z rodziną męża. Udała jej się **niełatwa sztuka** – pozostała blisko swej owdowiałej matki. Często **okazują sobie uczucia**: obejmują się, klepią po plecach, przytulają policzkami. Taka czułość dla większości mężatek, nieważne jak młodych, bywa już tylko wspomnieniem” [LwO: 95].

„Dwóm osobom zawdzięcza swój niezwykle status – matce i dwuletniej córeczce o imieniu Zarin. Matka, Naaz, młodo owdowiała [...]. Z racji wieku do niej należy ostatnie zdanie. Wciąż ma gładką, młodzieńczą twarz, pogodne oczy i głos, który – gdy okrywa się hidżabem – sprawia, że łatwo pomylić ją z nastolatką. Ale ta **krucha powierzchowność jest myląca, Naaz nie potrzebuje eksponować swojej władzy**. Sprawuje ją w milczeniu, w czterech ścianach” [LwO: 96].

Niektórym kobietom udaje się więc żyć zgodnie z własnymi zasadami i przekonaniami. Co ciekawe, takie życie jest związane z możliwością okazywania uczuć także córce, która formalnie nie należy już do matki. Podobne cechy (pozytywne) przypisywane są stereotypowej polskiej kobiecie. M. Peisert napisała bowiem:

„Można przyjąć, że w potocznej opinii kobiety mają następujące cechy pozytywne: uczuciowość, spostrzegawczość, osobiste zaangażowanie, łagodność. Cechy negatywne kobiety to: irracjonalność, nielogiczność, niestałość, niezdolność do obiektywnego widzenia sprawy” [Peisert 1994: 99].

## KOBIETY WYJĄTKOWE

Autorka *Lalek w ogniu...* opisuje również kobiety, które w zmaskulinizowanym społeczeństwie pełnią eksponowane funkcje. Jedną z nich jest Indira Gandhi – premier Indii w latach 1966–1977 i 1980–1984<sup>53</sup>. P. Wilk, charakteryzując tę postać, korzysta z leksemów z pola leksykalnego BUNTOWNIK, OUTSIDER, WOJOWIK. Pisarka podkreśliła:

---

<sup>53</sup> Indira Gandhi, jak pisze W. Kopaliński, żyła w latach 1917–1984. Studiowała w Bengalu i Oxfordzie. Będąc premierem Indii, w 1975 roku wskutek zagrożeń ze strony opozycji i strajków wprowadziła stan wyjątkowy i cenzurę, nakazała aresztowania wśród opozycjonistów. Z tego powodu przegrała wybory w 1977 roku. Ponownie została premierem w 1980 roku. Zamordowali ją członkowie straży osobistej [Kopaliński 1995: 82].

„Kilkuletnia Indira znalazła się w **pierwszym szeregu bojowników**: odtąd przy wegetariańskich kolacjach rozmawiała z rodzicami wyłącznie w hindi, nie jak wcześniej – po angielsku, a w szkole nosiła proste ubrania z *khadi*. Inne dziewczynki wytykały ją palcami. Coraz rzadziej widywała ojca i dziadka, bo byli w areszcie” [LwO: 57].

„Indira, dorastająca pod wpływem jego [Mahatmy Gandhiego – przyp. K.K.] nauk, była **rozdartą między miłością do angielskiej lalki a obowiązkiem wobec ojczyzny**. Któregoś dnia wyniosła ukochaną zabawkę na dach i podpaliła ją” [LwO: 58].

„**Opiekuńcze ramiona pani premier wkrótce zaciśnęły się w żelaznym uścisku** – ustała walka z nędzą, zaczęła się bitwa z opozycją” [LwO: 143].

Indira Gandhi została więc przedstawiona jako kobieta, dla której obowiązek był ważniejszy od uczuć, bojownik niekryjący się za innymi walczącymi, ale stojący w pierwszej linii. Dodatkowo wprowadzono metaforę żelaznego uścisku, który nie stanowi już źródła bezpieczeństwa i pociechy dla najbiedniejszych, ale jest zagrożeniem dla politycznych przeciwników. Jak stwierdził W. Kopaliński:

„Żelazo symbolizuje niezmienność, niezawodność, twardość, spoistość, odporność, trwałość; krzepkość, nieustępliwość, nieugiętość, siłę; upór, cierpliwość; okrucieństwo; karę, niewolę; broń” [Kopaliński 1990: 504].

Z kolei żelazna ręka to: „rządy energiczne, despotyczne, w karności i dyscyplinie” [Kopaliński 1990: 505].

Ponadto Indira Gandhi jest przedstawiana jako osoba wyjątkowa, wyróżniająca się już jako pięciolatka. Jest konceptualizowana jako CUDOWNE DZIECKO, OSOBA MYŚLĄCA, rozważająca ważne dla narodu sprawy. Por.:

„Pięcioletnia Indira, przyszła premier niepodległych Indii, wyszła w pewien upalny dzień na dach rodzinnego domu w Allahabadzie i w pięknym słońcu **rozważała poważny dylemat** – wyrzucić tę lalkę czy nie wyrzucić? Lalka była piękna, kłopot w tym, że pochodziła z Anglii. A wszyscy wokół niej – mama, tata, babka i ciotki – usłuchali wezwania ukochanego Bapu – Ojca, i pozbywali się tego co brytyjskie. Tak jak on nosili stroje z miejscowych tkanin i jedli wegetariańskie potrawy – otaczający ją świat rzucał kolonizatorowi wyzwanie. Indira zeszła w dół i wrzuciła lalkę do ognia” [WZbD: A22].

„**Indira zamieniła angielską lalkę na kołowrotek – zabawkę o doniosłym politycznym znaczeniu**. Przędła nić, która miała stanowić załączek niezależnego narodu [...]. Osłonięty kawałkiem prostego, niefarbowanego materiału Gandhi już samym wyglądem mówił: nie potrzebujemy niczego, czego nasza ziemia nie może nam dać” [WZbD: A22].

Należy zaznaczyć, że Indira Gandhi jest charakteryzowana jako MATKA NARODU. P. Wilk opisała:

„Rozumieli [najbiedniejsi – przyp. K.K.], gdy w latach siedemdziesiątych XX wieku Indira Gandhi obiecała im, że »usunie biedę«. Dwa słowa w hindi – *Garibi Hatao!* [‘zlikwidujcie biedę’ – przyp. K.K.] – wyniosły ją na szczyt władzy. Uwielbiona i czczona jako **ucieleśnienie Matki Indii** miała roztoczyć opiekę nad masami, które cierpiały nędzę i głód bardziej dotkliwy i rozpowszechniony niż współcześnie” [LwO: 143].

Co istotne, do konceptualizacji Indiry Gandhi zostały użyte leksemy z pola semantycznego cech typowych dla mężczyzn, co miało wartościować ją pozytywnie. Por.:

„[Indirę Gandhi – przyp. KK] nazywano [...] **jedynym prawdziwym mężczyzną** w indyjskiej polityce” [GR: 23]<sup>54</sup>.

Warto w tym miejscu przywołać wyniki dotyczących stereotypowego pojmowania kobiecości i męskości badań naukowych R. Tokarskiego. Lubelski językoznawca stwierdził:

„Uboga liczebnie, lecz wyraźnie zopozycjonowana jest klasa »żeński« – »męski«, w której nazwy kobiet konotują cechę »delikatności, gnuśności, słabości« [...], natomiast *mąż* konotuje »odwagę, dzielność« (por. frazeologizm *mąż zaufania*, w którym właśnie te cechy są eksponowane, a neutralizowana nawet cecha płci, czy *niemęski* ‘niegodny mężczyzny, słaby tchórzliwy’, *mężny* ‘odważny, dzielny’)” [Tokarski 1999: 78].

Inną kobietą wyjątkową, która miała wpływ na hinduskie społeczeństwo, była Matka Teresa z Kalkuty, postać konceptualizowana jako OPIEKUŃCZA SŁUŻĄCA. Por.:

„[...] albańska zakonnica opatrywała rany trędowatym i trzymała ich za rękę w chwili śmierci. Nie próbowała odwrócić boskich wyroków, **pomagała** je przyjąć. Tej **zgarbionej staruszki, służącej najbiedniejszym z biednych**, już nie ma” [LwO: 18].

Matka Teresa z Kalkuty została więc zobrazowana jako pokorna staruszka, która pomaga ciężko chorym pogodzić się z tym, co nieodwracalne – ze śmiercią. Za pomocą prostego gestu – trzymania za rękę – dodawała im otuchy. W. Kopaliński akcentuje, że podanie ręki, uścisk dłoni symbolizują:

---

<sup>54</sup> Z kolei w kampanii przeciwko gwałtom gwałciciele charakteryzowani są jako NIEMĘSCY, por.: „[...] billboardy z gwiazdoramii Bollywood, oskarżającymi gwałcicieli o niemęskość” [GR: 23].

„[...] zgodę, harmonię, jednomyslność, przyjaźń, miłość, małżeństwo [...], mistyczne zaślubiny, przebaczenie, otwartość, zawarcie pokoju lub zawieszenie broni, męskie braterstwo, solidarność w obliczu niebezpieczeństwa” [Kopaliński 1990: 351].

Ten zwyczajny gest jest więc niezwykle symboliczny. Z jednej strony – wskazuje na kojarzoną z kobiecością uczuciowość; z drugiej – jest wyrazem wsparcia w obliczu niebezpieczeństwa, a więc męskości.

Ponadto polska dziennikarka i pisarka opisała kobiety, które odgrywają istotną rolę w indyjskim życiu politycznym. Oto odpowiednie cytacje:

„Ostatnie lata, to **fenomenalna kariera polityczna kilku Hindusek**. Szczególnie ciekawa, jeśli prześledzić ich pochodzenie, środowiska, które reprezentują, ale i kontekst kulturowy, w którym dochodzą do władzy” [KwIP<sup>55</sup>].

„Po pierwsze szczególny przypadek Sonii Ghandi [...]. Wdowa po zamordowanym Rajiwie Gandhim, cóż z tego, że Włoszka i katoliczka, przejmuje de facto koronę politycznej dynastii, od 2005 r. **rządzi Indiami z tylnego fotela, jako szefowa największej partii, sterująca premierem**. Mówiono, że będzie **papierową lalką**, dziś mówi się, że jest **kobietą ze stali**” [KwIP].

W powyższym fragmencie zostały zastosowane dwie kontrastowe metafory – PAPIEROWA LALKA i KOBIETA ZE STALI. Sonia Gandhi jest (dziś) zobrazowana jako osoba silna, niezależna, którą niełatwo manipulować i wpływać na jej sposób myślenia, a nie, jak sądzono dawniej, bezwolna lalka, marionetka. Dodatkowo podkreśla to opozycja papier – stal; materiał łatwo ulegający zniszczeniu, podatny na odkształcenia – materiał trwały, niemal niezniszczalny.

Kobiety w hinduskiej polityce są przez P. Wilk konceptualizowane jako GRACZE. Por.:

„Mayawati przez lata bojkotowała media, tłumacząc, że jej wyborcy nie mają telewizorów, więc i ona nie musi pokazywać się na wizji. Butna, ale charyzmatyczna, wołała stawiać pomniki dalitom i składać populistyczne obietnice. Niedoceniana przez Indyjski Kongres Narodowy jako rywalka w wyborach stanowych, wygrała i wtedy zaczęła swą wielką przemianę. Z roku na rok jest coraz bardziej **wyrafinowanym graczem**, pozuje do zdjęć na okładkach tygodników, a przed dwoma laty była wymieniana wśród kandydatów na premiera” [KwIP].

---

<sup>55</sup> KwIP: P. Wilk, 2011b, *Kobiety w indyjskiej polityce*, 30 października, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/10/kobiety-w-indyjskiej-polityce.html> [data dostępu: 2.11.2016].

Warto wspomnieć, że są to gracze *wyrafinowani*, czyli cechujący się tym, że stosują metody ‘wyszukane, wymyślne’ [Drabik i in. 2017: 1213].

Kobiety sprawujące władzę w Indiach są WYJĄTKOWE, niekiedy opisywane za pomocą słów z pola semantycznego DZIKIE ZWIERZĘTA – są bowiem DRAPIEŻNE. Do ich opisu posłużyły również leksemy właściwe stylowi potocznemu:

„Tylko pozbycie się tej **lwicy** z politycznego boiska dawałoby szansę na zmianę ekipy rządzącej. Dopóki Sonia ma się dobrze, a jej **tygrysiątko Rahul** bezpiecznie dojrzewa do roli następnego premiera, pravicowi radykałowie będą zmarginalizowani” [SG].

„Wreszcie **drapieżna** Mamata, zwana Didi – siostrą. Przywódczyni wiejskiej biedoty i robotników z Bengalu Zachodniego (ze stolicą w Kalkucie). **Indyjski odpowiednik polskiego Andrzeja Leppera, tyle że w sari**. Zboża na tory nie wyrzucała, ale szefowała strajkom, blokadom, nie pozwoliła odebrać rolnikom ziemi pod fabrykę samochodową koncertu TATA. Pognała wielkich kapitalistów, pognała i rządzących w Kalkucie przez 35 lat (bez przerwy!) marksistów. Teraz Kalkuta jest w jej rękach. **Pyskata, twarda populistka wciąż obiecuje ubogim cuda**. Ile z tych cudów zobaczą? Na razie nie widzą podwyżek cen biletów kolejowych, a to już wiele. Przynajmniej w sferze retoryki” [KwIP].

Oprócz właściwych stylowi potocznemu metafor nadających ludziom cechy zwierzęce (*lwica* i *tygrysiątko* w odróżnieniu od większości innych zwierząt są wartościowane pozytywnie<sup>56</sup>) P. Wilk posłużyła się aluzją do polskiej sytuacji politycznej sprzed kilku lat – jedna z kobiet została porównana do Andrzeja Leppera.

Co istotne, Hinduski wybrane na eksponowane funkcje są czczone jak boginie, poddawane sakralizacji. P. Wilk zauważyła:

„Jedno wiadomo. W Indiach dużo, coraz więcej, do powiedzenia mają ubodzy. Zawiedzeni rządami Kongresu, który w gruncie rzeczy sprzyja klasie średniej, chcą mieć **własne, lokalne boginie. Im ufają, je będą uwielbiać i nosić na rękach**” [KwIP].

„**Bogini matka** ma wiele twarzy” [KwIP].

„To fascynująca postać, kobieta żelazna, bardzo podobna do Indiry. Z ignorowanej przez starych polityków »papierowej laleczki« zmieniła się w matkę narodu. Jej polityczna siła wynika z uwielbienia, jakim Hindusi darzą dynastię Nehru-Gandhi, ale i z miłości, jaką żywią wobec **bogin. Także tych żywych**” [SG].

---

<sup>56</sup> R. Tokarski zauważył: „Charakteryzowanie człowieka za pomocą nazw zwierząt jest zjawiskiem bardzo regularnym i wyrazistym [...]. Przede wszystkim negatywne konotacje ma hiperonim dla całej klasy tych słów, a więc *zwierzę* (to *zwierzę*, a nie *człowiek* ‘o kimś złym, okrutnym, niemoralnym’)” [Tokarski 1999: 74]. Badacz dodał jednak, że niektóre zwierzęta zyskują w polszczyźnie pozytywne konotacje. Należy do nich m.in. „*lew* ‘odważny, mężny’ [Tokarski 1999: 75]. Z kolei tygrys jest, m.in. w Indiach, „symbolem mocy, energii, dzikości, a jednocześnie ochrony”, jest uważany za króla zwierząt (podobnie jak lew w naszym kręgu kulturowym) [<http://bafka.ovh/index.php/2016/05/05/zwierzeta-mocy-tygrys/>; data dostępu: 20.06.2018].

Inną wyjątkową na tle innych Hindusek kobietą, którą opisała P. Wilk, jest tenisistka Sania Mirza, konceptualizowana jako **KOBIETA POKONUJĄCA BARIERY**. Por.:

„Gdy w 1996 r. w Wimbledonie Martina [Hingis – przyp. K.K.] zdobyła pierwszy tytuł wielkoszlemowy, Sania marzyła o pierwszym międzynarodowym turnieju. Poza Indiami zagrała dopiero trzy lata później, w Dżakarcie. Aby się znaleźć w światowej elicie, **pokonała więcej barier niż Graf i Hingis** [wybitne tenisistki – przyp. K.K.] **razem wzięte**” [ND: 42].

P. Wilk zaznaczyła jednak, że nawet znanej sportswomenki dotknęła presja kulturowych i społecznych oczekiwań i stereotypów. Por.:

„Na świecie jej notowania wzrosły, występowała w reklamach, ściągала sponsorów. Ale **nie zdołała się uwolnić od stereotypów**. I właśnie teraz, gdy ma 29 lat i osiągnęła szczyt, **rozległo się wołanie, by zakończyła karierę i została mamą**” [ND: 42].

„Kariera Sanii Mirzy odzwierciedla życie jej rówieśników z klasy średniej [...]. Ta grupa dyktuje puls współczesności, kształci się, wyjeżdża za granicę i ma coraz większy apetyt na luksus. Ale ta sama grupa – poza imitowaniem liberalnego i konsumpcyjnego stylu życia – jest **przywiązana do tradycji i konwenansów**. Młodym, ambitnym Hindusom **wolno realizować marzenia mniej więcej do trzydziestki. Potem poświęcają się rodzinom**” [ND: 42].

„Napięcie religijne rośnie, a Mirza **znalazła się w środku konfliktu jako muzułmanka i jako kobieta**. Jedni oskarżają ją o nieprzystojność, drudzy – o brak patriotyzmu” [ND: 42].

Nawet na – wydawałoby się – wyzwolonych od wpływów tradycyjnego środowiska kobietach ciąży więc presja oczekiwań i powinności. Kariera zawodowa kobiet nie stanowi dla przestrzegających tradycji Hindusów wartości, jest raczej traktowana jako zachcianka, marzenie typowe dla osób młodych, którego dojrzały człowiek wyrzeka się.

Co istotne, analizując publikacje P. Wilk, można stwierdzić, że kobiety niezależne, silne, decydujące o losie swoim i innych osób, są w Indiach jedynie wyjątkiem, świadczącym o *dysfunkcji maszyny państwowej*, gdyż nie przyczyniają się do prawdziwej emancypacji. Por.:

„Dziś kobiety robią znaczące kariery partyjne i biurokratyczne, ale nie przyczyniają się do zbiorowego awansu ani faktycznej emancypacji Hindusek. **Ich sukcesy są raczej potwierdzeniem dysfunkcji maszyny państwowej**” [GR: 23].

## STEREOTYPY

Polska pisarka zauważa, że tym, co wpływa na sposób postrzegania kobiet i traktowania ich przez mężczyzn, ale i inne kobiety, są utrwalone w społecznej świadomości Hindusów przekonania. P. Wilk wprowadziła metaforę MURU KULTUROWEGO. Por.:

„Poza odległością jest też **mur kulturowy** – kobiety z ubogich plemion i małych wiosek boją się dyskryminacji w miejskim świecie, a mężowie nie dopuszczają do siebie myśli o tym, że ich żonami będą się zajmować lekarze mężczyźni” [LwO: 12].

Warto dodać, że z utworów P. Wilk wyłania się obraz kobiet jako tych, które – by żyć bezpiecznie – **POTRZEBUJĄ OPIEKI MĘŻCZYŹN**<sup>57</sup>:

„Gwarancją względnego komfortu i bezpieczeństwa Hindusek są **męscy opiekunowie**: ojcowie, mężowie, bracia. Ale także oni stają się **ich prześladowcami** – albo nie są w stanie zapewnić im opieki” [GR: 23].

W powyższej cytacji mężczyźni zostają określani za pomocą oksymoronu. Z jednej strony – są opiekunami; z drugiej – prześladowcami. Co więcej, obie te role pełnią w stosunku do tych samych kobiet.

Niekiedy granicą, poza którą kobiety czują się pozbawione opieki, jest próg ich domu. Polska podróżniczka zdaje się stwierdzać, iż niezależność, a więc i wolność, dla Hindusek jest jednoznaczna z utratą ochrony. Por.:

„Mężczyźni idą w pole, **kobiety zostają na progu. Ani kroku dalej**. Stoją tak w każdej wolnej chwili, z sari zaciągniętym na włosy, przygryzanymi zębami. **Stoją – jaskrawe, nieruchome. Pilnują niewidzialnej granicy domu, poza którym stają się niczyje i bezbronne**” [LwO: 100].

Kolejnym dostrzeżonym przez P. Wilk hinduskim stereotypem jest przekonanie o ścisłym podziale na zajęcia właściwe chłopcom i dziewczynkom. Dziewczynki (a także dorosłe kobiety) to osoby, którym **NIE PRZYSTOI** wykonywać niektórych zajęć. Przykład stanowi choćby codzienna dziecięca zabawa:

---

<sup>57</sup> S. Skuza, której badania dotyczyły stereotypu kobiety w polskich i włoskich przysłowiach, zauważyła, że również w kulturze europejskiej misją kobiety było zamążpójście: „Przeznaczeniem kobiety było wyjście za mąż i realizowanie się w życiu jako żona, matka i gospodyni. Nieuchronnym losem kobiety, mówią przysłowia, jest opuszczenie rodzinnego domu i zamieszkanie w domu męża. Paremie często wskazywały też na znacznie gorszy status społeczny kobiety niezamężnej” [Skuza 2012: 102].

„Do dziś w niedzielne popołudnia w indyjskich wioskach i na opustoszałych odświętnie ulicach mali chłopcy, zwykle bez butów, rozgrywają mecze, posyłając piłki wysoko pod balkoniki, z których uważnie obserwują ich babcie i wujowie. **A dziewczynki? Przyglądają się albo gonią w berka**” [ND: 42].

Stereotypowa Hinduska jest więc kobietą pozbawioną możliwości decydowania o sobie, uzależnioną od mężczyzn i niemogącą przekroczyć niewidzialnej granicy konwenansów.

## NIEZWYKŁOŚĆ

Autorka *Lalek w ogniu...*, opisując hinduskie kobiety, a zwłaszcza ich wygląd, wielokrotnie podkreślała niezwykłość bohaterek swoich publikacji. Do takich konkluzji prowadzi analiza sposobu charakteryzowania przez P. Wilk Hindusek. Reportażystka posłużyła się metaforami, licznymi epitetami, które wprowadzają czytelników w odpowiedni nastrój. P. Wilk napisała:

„**Mrużyła ogromne, piękne oczy**, patrząc na minaret sąsiadującego z domem meczetu. **Ostre lekkie słońce wpadało w jej źrenice, rozświetlało je od środka, aż żółkły i nabierały tygrysięgo blasku. Teraz tę drapieżność czuć w głosie.** Mówi głośno, jakby każde zdanie oznaczało jakąś decyzję. **Oczy jej pociemniały, spoważniały.** Łagodność i skromność, pasujące niezamężnej nastoletniej muzułmance, ustąpiły miejsca pewności siebie. Tamta dziewczynka stała się wpływową kobietą, żoną i matką. **Opanowała specyficzne gesty – gdy mówi, wywraca dłoń, jakby z każdym zdaniem rzucała przed siebie jakąś kartę, już zapisaną, pewną**” [LwO: 96].

W powyższej cytacji można odnaleźć metaforę z pola KARTA. Tym razem karta jest zapisana, a nie czysta, i pewna. Oznacza to, że tylko kobieta pewna siebie, znająca swoją wartość może mieć wpływ na innych.

Niemal poetycki sposób opisu został wykorzystany również do opisu błahych, codziennych zajęć:

„Kobiety stanęły naprzeciwko siebie, ściskają w dłoniach końce materiału sari. Wyciągają wzdłuż i na skos, potem podchodzą kilka kroków, łączą rogi, składają. **Jaskółki obniżyły lot, krążą nad ich głowami. Z każdą chwilą robi się ciemniej.** Sąsiadka wyszła na wieczorny spacer [...]. Kobieta cofa się i zaczyna kolejną rundę.

Pranie już wyciągnięte, stara bierze stos na ręce i schodzi do domu. Dziewczyna zostaje. Zrzuca spinacze do glinianej miski, płucze wiadro. Rozgląda się i rusza w kierunku schodów. Ale nagle przystaje” [LwO: 256].

„Sari **nasiąknęło słonecznym światłem** i teraz, na minutę przez zmrokiem, **żarzy się jak rozpalony węgiel.** Dziewczyna sięga za kark, wyciąga spinkę – **włosy rozsypują się na ramiona.** I już, koniec. **Zapadła ciemność, różowy płomień zgasł**” [LwO: 256].

Z powyższych cytacji wyłania się obraz kobiet jako ISTOT NIEZWYKŁYCH, wpisanych w piękny krajobraz, współdziałających z naturą. Ich opis jest pełen metafor: *sari nasiąknęło słonecznym światłem, żarzy się jak rozpalony węgiel*. Oczy Hindusek są konceptualizowane jako POJEMNIK NA SŁOŃCE (*słońce wpadało w jej źrenice*), który zmienia się pod jego wpływem (*rozświeślało je od środka, aż żółkły*). Ponadto oczy są drapieżne (*nabierały tygrysiego blasku*) i zmieniają się wraz ze zmianą nastroju ich posiadaczki (*pociemniały, spoważniały*).

### 1.3. Bohaterki publikacji P. Wilk – wnioski

Jaki obraz hinduskiej kobiety wyłania się z twórczości P. Wilk? W stereotypowym obrazie Hinduski akcentuje się dbałość o wygląd (zwłaszcza włosy). Jednak czynności z tym związane wykonywane są w ukryciu, ponieważ istnieje przekonanie, że podkreślenie urody, zwłaszcza kształtów ciała, może być powodem gwałtu. Zresztą ciało kobiece jest postrzegane jako przestrzeń, nad którą władzę sprawują mężczyźni. Jest ono chwalone w poezji, jednak uprzedmiotawiane w codziennym życiu.

Hinduska, podobnie zresztą jak Polka, jest konceptualizowana jako matka, której zadaniem jest karmienie dzieci i dbanie o nie. Jest także gospodynią, która w cichości (milczenie jest jednym z wyróżników hinduskich kobiet) służy mężczyznom, sama dojadając resztki. Do zadań kobiet należy ponadto m.in.: gotowanie, dbanie o dom i domowników, noszenie dzbanów z wodą, pranie dla członków rodziny. Zresztą jedynie podczas wykonywania codziennych zajęć kobiety mogą poczuć się ważne, wtedy też przestają milczeć – zaczynają mówić, a nawet śmiać się. W innych sytuacjach nie tylko nie mówią o swoich potrzebach, lecz także ukrywają je, a nawet czasowo rezygnują z ich realizacji.

Co więcej, kobiety uważane są za gorsze od mężczyzn, nie tylko uzależnione od nich materialnie, lecz także pozbawiane sensu życia bez męskiego opiekuna. Przez wzgląd na to, a także inne uwarunkowania (np. ochronę dojrzewających dziewcząt przed gwałtem) są często niewykształcone i przekonane, że tylko męski potomek może zapewnić im godne życie. Trzeba dodać, że są także znienawidzone, a ich zabójstwa (konceptualizowane niekiedy jako rytuały) są tak częste, że w hinduskim kodeksie karnym mają odrębną terminologię.

Spojrzenie na kobiety różni się w zależności od ich wieku. Kobiety młode są opisywane za pomocą słów z pola leksykalnego lalki – są nie tylko filigranowe, lecz także milczące;

kobiety w średnim wieku charakteryzuje nadwaga i ociężałość; kobiety stare są z kolei na powrót mniejsze, jakby skurczone.

Jest istotne, że Indie są w twórczości P. Wilk konceptualizowane jako kraj pełen paradoksów. Zasada ta odnosi się także do Hindusek – z jednej strony ich uroda jest opiewana w poezji, podkreślana także w poddanych analizie tekstach, z drugiej – powszechnie nie okazuje się im szacunku, a wrogość. Kobiety są niekiedy konceptualizowane jako boginie, innym razem – ich ciała traktowane jako przedmioty, którymi dowolnie mogą rozporządzać mężczyźni.

Kobiety mogą poczuć się wolne i niezagrożone w dwóch sytuacjach – podczas wypełniania domowych obowiązków i religijnych rytuałów. Wtedy są podmiotami, osobami, a ich seksualność przestaje być aspektem, przez którego pryzmat się na nie patrzy.

Obraz Hinduski jako kobiety jedynie zniewolonej, żyjącej w ciągłym poczuciu zagrożenia byłby jednak niepełny. Również w Indiach żyły bądź żyją kobiety przekonane o swojej podmiotowości i sprawczości. Dostrzegła to P. Wilk. Scharakteryzowała więc także kobiety silne, nawet te działające w polityce, które nie są bezwolnymi lalkami, lecz osobami obdarzonymi cechami stereotypowo typowymi dla mężczyzn. Są więc niezależne, wykształcone, nie boją się głośno wypowiadać własnego zdania. Stanowią mniejszość, jednak pokazują, że – choć to niełatwe – można żyć godnie nawet w rzeczywistości pełnej uprzedzeń i krzywdzących kobiety przekonań.

Trzeba wspomnieć jeszcze o jednej cesze odnoszącej się do obrazu kobiet w twórczości P. Wilk. Mianowicie: pisarka i dziennikarka, opisując Hinduski, wielokrotnie ujawniła swój punkt widzenia. Nie ukrywała, że nie zgadza się na gwałcenie praw kobiet i nieuznawanie ich godności. We wspomnianych częściach poddanych analizie publikacji – zarówno *Lalek w ogniu...*, artykułów drukowanych w prasie, jak i wpisów na blogu – pisała niekiedy z perspektywy osoby wyznającej zachodnie, oparte na równości, wartości.

## **2. Językowo-kulturowy obraz hinduskiego mężczyzny**

### **2.1. Stereotyp mężczyzny w polszczyźnie**

Przed przejściem do rekonstrukcji obrazu Hindusa warto przypomnieć, jaki stereotyp mężczyzny funkcjonuje w języku polskim. Piotr Garncarek, badając językowo-kulturowe zmiany w postrzeganiu mężczyzn, wskazał, że mężczyznę postrzega się w aspektach: fizycznym, mentalnym, społecznym i mitycznym [Garncarek 2016: 26]. Badacz zauważył,

że współcześni mężczyźni nie mają zbyt wielu okazji do wykazania się *mężnością*. Stwierdził:

„Nie wymaga się od niego [mężczyzny – przyp. K.K.] – w rozumieniu systemowym – by chodził na wojnę, wyprawę, polowanie, by walczył, zabijał, bronił, stał na straży... A przecież wykształcony przez kolejne generacje nawyk kulturowy oraz nasza płciowość i pamięć genetyczna (jeśli zgodzimy się, że takowa istnieje) każą małym chłopcom bawić się w rycerzy, żołnierzy, strażaków, policjantów, Supermana, Batmana, Zorro... Przy tych zabawowych realizacjach chętnie i zapamiętanie walczą, strzelają, machają mieczami, zbroją się” [Garncarek 2016: 26].

Wziąwszy pod uwagę aspekt fizyczny, P. Garncarek podkreślił, że w stereotypowym obrazie mężczyzny ważna jest budowa ciała i muskulatura, ale i seksualność. Istotny jest też ubiór. Naukowiec napisał:

„Współczesny mężczyzna podąża chętniej niż jego poprzednicy za modą. Stara się na różne sposoby być dobrze ubrany, u fryzjora, doposażony w ładne, mniej lub bardziej użyteczne, przedmioty. Mnogość stylizacji, gustów i doznań estetycznych to także mnogość leksykalna” [Garncarek 2016: 29].

Jeśli chodzi o aspekt mentalny, P. Garncarek zwrócił uwagę na określenia mężczyzny, które stanowią wykładnik jego zdolności umysłowych, np. *dureń* i *głupiec*, formy, od których nie tworzy się rzeczownikowych form żeńskich [por. Garncarek 2016: 30]. Wynikiem odniesienia się do aspektu społecznego jest dostrzeżenie zmian w pełnionych przez mężczyznę rolach. Badacz uważa:

„Mężczyzna od pokoleń postrzegany jako głowa rodziny, życiowy partner kobiety, mąż i ojciec wspólnie wychowywanych dzieci, ale również gwarant bezpieczeństwa, dostatku i życiowej stabilizacji — odchodzi z wolna w społeczny niebyt” [Garncarek 2016: 30].

Co więcej, współczesny mężczyzna często jest konceptualizowany jako uzależniony od różnych substancji bądź działań. Do aspektu społecznego należą także role pełnione przez mężczyzn w rodzinie. P. Garncarek zwrócił uwagę na kryzys rodziny i coraz powszechniejszą samotność (wynikającą m.in. z samowystarczalności) [por. Garncarek 2016: 32–33]. Co istotne, mimo niezakładania rodziny mężczyźni czują potrzebę przynależności. Badacz zaznaczył:

„Współczesny mężczyzna, mimo że w prywatnym życiu chętnie decyduje się na samotną drogę, to w przestrzeni społecznej czuje rosnącą potrzebę przynależenia i zrzeszania się. Lubi być rozpoznawany i identyfikowany jako członek jakiejś formacji, grupy fanowskiej, partii czy subkultury” [Garncarek 2016: 33].

Ostatni z wyodrębnionych przez P. Garncarkę aspektów – mityczny – dotyczy wyobrażeń o *prawdziwym mężczyźnie*. Badacz stwierdził, że stereotyp ten ulega zmianom. Mimo tego:

„Tzw. silny mężczyzna jest oczywiście ciągle w cenie. Świadczy o tym komercyjna produkcja filmowa, rosnące rzesze klientów siłowni i sal treningowych, popularność sportów walki czy sportów ekstremalnych. Oczywiście należałoby zastanowić się nad tym, kto oczekuje dzisiaj od mężczyzn, by ciągle byli właśnie tacy. Czy to oczekiwania kobiet (samic), innych mężczyzn, z którymi się rywalizuje, nas samych – a może to tylko moda, model życia, społeczna presja, coraz bardziej wymagany dodatek do CV” [Garncarek 2016: 33].

Warto za badaczem przypomnieć, że jednym ze sposobów nazywania mężczyzn jest stosowanie nazw zwierząt. To sposób zarówno na zdeprecjonowanie, jak i dowartościowanie drugiego człowieka (zależnie od kulturowej conceptualizacji gatunku, do którego porównuje się danego mężczyznę) [por. Garncarek 2016: 33–34].

Z kolei w *Słowniku symboli* został opisany taki oto obraz mężczyzny:

„Mężczyzna jest wcieleniem zasady pozytywnej, czynnej w przyrodzie, symbolizuje rozum, mądrość, wiedzę, twórczość, wynalazczość, płodność, ludzkość, siłę, Słońce, Mikrokosmos, porządek, majestat, tajemnicę.

Mężczyznę symbolizują przedmioty czerwone i ogniste [...]; przedmioty, proste, długie, sterczące, przeszywające, spiczaste, twarde [...]; zwierzęta płodne albo potężne [...]; bogowie-stwórcy, bogowie płodności, olbrzymy, bohaterowie mitów” [Kopaliński 1990: 221–222].

Już na wstępie można więc stwierdzić, że stereotypowy obraz mężczyzny jest zdecydowanie bardziej pozytywny niż obraz kobiety. Pierwiastkowi męskiemu przypisuje się również większą wartość niż kobiecemu. Co istotne, analiza publikacji P. Wilk pozwala sądzić, że w Indiach dysproporcje w wartościowaniu kobiecości i męskości są jeszcze większe. Teza ta znajduje potwierdzenie w części dysertacji dotyczącej kobiet oraz poniższej rekonstrukcji językowo-kulturowego obrazu Hindusa.

## 2.2. Mężczyźni w publikacjach P. Wilk

W poświęconym Indiom utworach P. Wilk większość opisów ludzi dotyczy kobiet. W patriarchalnym społeczeństwie to mężczyźni są jednak grupą aktywniejszą w przestrzeni publicznej. Z tego względu warto podjąć próbę rekonstrukcji językowego obrazu Hindusa.

### CZŁONEK PRZESTRZENI PUBLICZNEJ

Analizując teksty autorstwa P. Wilk, można wywnioskować, że osobami zachowującymi się w miejscach publicznych swobodnie i naturalnie są właśnie mężczyźni. Oto potwierdzające tę tezę cytacje:

„W kantorku telefonicznym trzy kroki dalej gruby bramin [...] **wrzeszczy do słuchawki** – próbuje się dodzwonić do innego miasta, ale ciągle zrywa mu połączenie” [LwO: 8].

„Po przeciwnej stronie ulicy w żółtej taksówce **siedzi znudzony kierowca**” [LwO: 8].

„Mężczyzna, choć **siedzi na ulicy**, nie dotyka niczego nieczystego” [LwO: 25].

Mężczyźni mogą więc nie tylko przebywać w przestrzeni publicznej nawet bez wyraźnego powodu, lecz także zachowywać się w niej głośno (*wrzeszczy*), okazywać znudzenie, prawdziwe uczucia (*siedzi znudzony*).

Przestrzeń publiczna jest również obszarem, w którym mężczyźni wykonują określone zadania, zarabiają pieniądze. P. Wilk tak opisuje przygotowywanie przez mężczyzn swoich miejsc pracy:

„Kierowcy ciężarówek **wyznają miłość swoim rydwanom** – mokrymi szmatami czyszczą każdą śrubę przy kole, pucują szyby do sucha, ścierają smolisty brud z malowideł, którymi ozdobili nadwozia i maski” [LwO: 27].

„Sklepikarze **wylewają wodę na chodnik przed drzwiami**, a na mokrych jeszcze płytach swoje zakłady usługowe otwierają pucybuci i golarze” [LwO: 27].

Mężczyźni okazują uczucia przedmiotom pomagającym im w pracy. P. Wilk na określenie samochodu ciężarowego użyła słowa *rydwan* (‘w starożytności: dwukołowy wóz otwarty z tyłu, używany na wojnie, w czasie igrzysk itp.’ [Drabik i in. 2017: 879]). W ten humorystyczny sposób określiła funkcję pojazdu – praca w nim przypomina rywalizację, niemal bitwę.

Co więcej, ulica jest dla niektórych z hinduskich mężczyzn miejscem odbywania kąpiel, codziennej toalety. Por.:

„**Pochłonięty szorowaniem, skupiony i poważny – przypomina chłopca zajętego zabawą** tak bardzo, że poza nią nie widzi świata. **A jest dorosłym mężczyzną, oddającym się najważniejszej czynności dnia.** Oddaje się – to właściwe słowo, bo kąpiel jest wysiłkiem, poranną pracą, drogą do czystości. Powinnością, świętością i sprawą wielkiej wagi” [LwO: 25].

„**Ulica jest jeszcze prawie pusta, tłok tylko wokół pomp. Przy tej zebrało się dziesięciu mężczyzn, a miejsce umytego rikszarza szybko zajął następny [...].** Raz po raz mężczyźni głośno i ostentacyjnie wypływają łukowate nitki. Wychudzony staruszek nie zadaje sobie tyle trudu [...]. Pluje z młodzieńczym wigorem” [LwO: 26].

Odbywana publicznie przez mężczyzn kąpiel jest więc zajęciem wielkiej wagi, które jednocześnie służy jako rozrywka – odnosi się do dziecięcych zabaw, pozwala na chwilę wytchnienia i zapomnienia o codzienności, przywraca młodzieńczą energię.

Polska podróżniczka i dziennikarka opisała nie tylko publiczne ablucje, lecz także wspólne defekowanie hinduskich mężczyzn. Oto odnoszące się do tego zagadnienia fragmenty *Lalek w ogniu...*:

„**Punktualność**, z jaką Hindusi zjawiają się co rano przy torach kolejowych, by się wypróżnić, przeczy powszechnemu mniemaniu, że indyjska rzeczywistość jest pogrążona w chaosie” [LwO: 39].

„**Mężczyźni przychodzą pojedynczo, ale jest ich tylu, że tworzą zbiorową choreografię, masowe widowisko**, złożone co rano z tych samych **gestów i póz**, prezentowane jednocześnie we wszystkich zakątkach kraju. To rzadki **przykład spójności i jedności w głęboko podzielonym społeczeństwie**” [LwO: 40].

„**Mężczyźni, jak mewy czekające na to, co wyrzuci przypyływ, obsiadają plaże o świcie.** Mogą liczyć na towarzystwo psów. **W Indiach nikt nie lubi robić niczego sam**” [LwO: 42].

W powyższych cytacjach zaspokajaniu podstawowej potrzeby fizjologicznej zostały nadane cechy typowe dla SPEKTAKLU/PRZEDSTAWIENIA (*masowe widowisko*), w dodatku zawierającego elementy tańca (*tworzą zbiorową choreografię*). Co więcej, to szczególne widowisko odbywa się punktualnie, w wielu miejscach kraju, jest przykładem *spójności i jedności*. Aktorami są jedynie mężczyźni, przyrównani do mew (*obsiadają plaże*).

W publikacjach P. Wilk Hindusi są konceptualizowani jako WŁADCY TERYTORIUM, którzy idealnie wpasowują się w otaczającą ich przestrzeń, są jej nieodłącznym elementem. Pisarka stwierdziła:

„Defekujący o poranku Hindusi nie przypominają czujnie skulonych polnych myszy – **bliżej im do majestatycznych bawołów, które wystają na łąkach godzinami, a jeśli już się ruszają, to z flegmatyczną gracją, jakby wiedziały, że są już do tego miejsca przypisane**” [LwO: 40].

„Ludzie też tkwią nieruchomo, przekonani – nie bez racji – że **się z rolniczym pejzażem doskonale komponują**. To ich ziemia, ich los. Są z nią **związani**, także dosłownie, **w biologicznym cyklu**” [LwO: 40].

„Z daleka wygląda to sielankowo: **rozsiani wzdłuż pól mężczyźni są niczym strażnicy naturalnego biegu spraw. Muszą tu być, podobnie jak musi wzejść słońce**” [LwO: 41].

Hindusom zostają nadane cechy właściwe zwierzętom wielkim, majestatycznym, cechujących się powolnością, ale i zdecydowaniem, wzbudzających respekt. Są oni obdarzeni *flegmatyczną gracją*, więc zarazem wdziękiem, jak i powolnością. Stanowią również nieodłączną część natury, są *rozsiani* niczym ziarna. Ponadto mężczyźni określono jako *strażników naturalnego biegu spraw* i stwierdzono, że są tak nieodłącznym elementem indyjskiego świata, jak słońce. Wszystkie te zabiegi stylistyczno-językowe wartościują ich pozytywnie.

## CECHY

Mężczyźni są konceptualizowani z reguły jako GRUPA REALIZUJĄCA POTRZEBY i czerpiąca z tego przyjemność, bawiąca się tym. P. Wilk opisała:

„Jak we wszystkich przejawach życia publicznego w Indiach, **grupą najwidoczniejszą i najbardziej demonstracyjnie realizującą swe potrzeby są mężczyźni**. Chłopcy też załatwiają sprawę śmiało, zwykle w gromadach, traktując poranną wyprawę jak okazję do zabawy” [LwO: 43].

„Część kucających rankiem przy torach mężczyźni **umila sobie czas** pogawędkami z krewnymi” [LwO: 50].

Co jednak istotne, zasada ta nie odnosi się niekiedy do potrzeb seksualnych. Por.:

„O ile **chłopcy latami tłumią pożądanie albo rozładowują je na wiele nieromantycznych sposobów**, o tyle dziewczynki są pozbawiane złudzeń dość szybko i brutalnie. Wydawane za mąż wcześnie, zwykle za starszych – nierzadko starych – mężczyzn, zaczynają życie erotyczne, zanim fizycznie do niego dojrzeją” [LwO: 245].

„[...] **niespełniony seksualnie Hinduś** żyjący wśród przepięknych, nieosiągalnych kobiet” [ET].

Mężczyźni mogą jednak publicznie okazywać przyjaźń innym mężczyznom. Oto przykład:

„Co innego bliskość mężczyzn, im wolno demonstracyjnie wyrażać sympatię. Dwóch chłopaków **uwieszonych sobie wzajemnie na ramieniu**, zgodnie szurających klapkami po asfalcie i wybuchających głośnym śmiechem – **oto ilustracja *dosti*, indyjskiej przyjaźni**. Dorośli mężczyźni trzymający się za kolana i uda, klepiący po plecach i ściskający za ręce to rzecz powszechna i uznawana za naturalną. Natomiast kontakt z kobietą jest dozwolony jedynie w małżeńskiej sypialni” [LwO: 228].

Co więcej, mogą nawet okazywać sympatię dla przyjaciela w sposób *demonstracyjny*. Dozwolone jest więc im to, czego nie robi większość hinduskich kobiet – wyrażanie uczuć.

Należy podkreślić, że noworodek płci męskiej jest w Indiach postrzegany jako **BÓG, WYBAWICIEL**, który zapewni rodzicom dobrą przyszłość, dlatego w dzieciństwie otrzymuje to, co najlepsze. Por.:

„Chłopiec, który dorośnie i pomoże wyżywić rodzinę, a później zaopiekuje się starymi rodzicami, **zjawia się w domu jak młody bóg. Rozpieszczany i hołubiony może liczyć na pierwszeństwo we wszystkim: dłuższy sen, lżejsze obowiązki, lepsze jedzenie, szkołę**” [LwO: 13].

W podobny sposób Hindusi postrzegają i traktują Rahula Gandhiego. P. Wilk opisała:

„Wiadomo tylko, że Rahul ma być **lekiem na całe zło**. Dlatego jest traktowany jak **półbóg, obrzucany kwiatami i pochwałami**. A Gandhi wie, że błyskawicznie zmieniającym się Indiom trzeba fachowca, nie zaś bohatera przypominającego cudowne wcielenie nieustraszonego Boga Ramy” [SnW: A8].

Nie można zapomnieć o cesze Hindusów, jaką jest **SPRAWCZOŚĆ** – od ich postępowania często zależą losy nie tylko rodziny, lecz także większej społeczności. Por.:

„To on [Bhattacharjee – przyp. K.K.] **sprawił, że** utożsamiane z biedą, trędem i walącymi się kamienicami **miasto znów ożyło**. W zawrotnym tempie dogania inne indyjskie metropolie” [RSM: 8].

Cechą charakteryzującą hinduskich mężczyzn, nawet tych najbliższych, jest **WROGOŚĆ** – są oni zagrożeniem dla Hindusek. Por.:

„**Zagrożeniem**, znacznie częściej niż obcy, są wujowie, sąsiedzi, bracia, koledzy i mężowie” [GR: 22].

## ZAJĘCIA

Najbardziej widoczną działalnością mężczyzn jest ich praca zarobkowa. Mężczyźni wykonują m.in. zawody: sprzedawcy, śmieciarza, riksarza, kierowcy autoriksy,

roznosiciela gazet, taksówkarza, kucharza. Są więc, o czym była już mowa w tym rozdziale, widoczni w przestrzeni publicznej, uwidacznia się ich AKTYWNOŚĆ, ENERGIA.

Trzeba zaznaczyć, że młodzi mężczyźni są konceptualizowani jako NIEUSTĘPLIWI. Nieustępliwość i rywalizacja dotyczą pracy zarobkowej. P. Wilk zauważyła:

„Do najbardziej nieustępliwych należą młodzi chłopcy – na oko nastoletni. Podlegają najsilniejszej presji, bo oprócz zobowiązań mają też ambicje. Są pełni energii i chęci rywalizacji, a to zmienia ulice w wielkie licytacje. Sposobów jest wiele, cel ten sam – sprzedać jak najwięcej i jak najszybciej. Puścić towar w ruch, bo liczy się obrót” [LwO: 105].

Mężczyźni, mimo że wolno im więcej niż kobietom, również muszą wywiązać się z narzuconych im przez społeczeństwo zobowiązań. Stąd ciężąca na nich, zwłaszcza najmłodszych, presja wywołująca nieustępliwość i zacieklą rywalizację.

Z niektórymi funkcjami pełnionymi przez mężczyzn są jednak związane ZNUDZENIE i BIERNOŚĆ. To cechy typowe dla hinduskich urzędników. Por.:

„Przy biurkach, na byle jakich krzesłach, siedzi trzech mężczyzn. Dwóch śpi. Jeden z głową na blacie, ciężko, nieprzytomnie. Jego przeпоcona kurta pociemniała pod pachami i na plecach.

Drugi, gruby, **miarowo dyszy**. Brzuch w zapiętej ciasno koszuli rozdyma się i opada, odrzucona w tył głowa dotyka brudnej ściany. **Chrapie, wyrzucając powietrze przez opuchnięte, spękane usta**. Trzeci urzędnik, **wychudzony i zupełnie siwy, siedzi wpatrzony w leżący przed nim dokument [...]**. Ale nie czyta – jest **otępiały jak owad zanurzony w żywicy**. Usnął, nie zamknąwszy powiek” [LwO: 187].

Mężczyźni zobrazowani w przywołanych cytacjach są wartościowani zdecydowanie negatywnie (*opuchnięte, spękane usta, przeпоcona kurtka*). Przypominają raczej owady niż ludzi (*otępiały jak owad*), w dodatku takie, które nie mogą wykonać żadnego ruchu (*zanurzony w żywicy*).

Do zadań mężczyzn należy też czyszczenie ubrań w publicznych pralniach (w domach, co zostało już wspomniane w części pracy dotyczącej obrazu Hindusek, piorą kobiety). P. Wilk opisała:

„Mężczyźni przy baliach piorą w palącym słońcu, osłaniając głowy białymi szmatami” [LwO: 70].

Niekiedy hinduscy mężczyźni pełnią funkcje, które – wydawałoby się – są sobie przeciwstawne. Jedną z postaci opisanych w *Lalkach w ogniu...* jest bowiem naukowiec, który po wypełnieniu obowiązków zawodowych zajmuje się astrologią. Por.:

„Dziekan Singh jest zajęтым człowiekiem. Prowadzi **prestżową prywatną uczelnię w Kalkucie**, słynącą z nowoczesnego podejścia do edukacji” [LwO: 214].

„Singh dba o dyskrecję, nie interesuje go kariera uzdrowiciela. Pomaga w wyjątkowych sytuacjach, głównie znajomym [...]. **Zaczął badać stare astrologiczne księgi z ciekawości**, choć początki, jeszcze w szkole podstawowej, były zupełnie pragmatyczne” [LwO: 215].

Hindusi, którzy niekiedy pracują jako kucharze, w domu nie zajmują się przygotowywaniem posiłków ani sprzątaniami po nich. Por.:

„Godzinę później **mężczyźni wracają przed telewizory**, służąca składa brudne naczynia do miski, a resztki jedzenia zrzuca do garnuszków” [LwO: 197].

Warto wspomnieć, że czynnością konceptualizowaną w poddanych analizie tekstach jako typowo męską jest CZYTANIE. Potwierdzeniem tego spostrzeżenia są chociażby następujące fragmenty:

„Ciszę przerywa od czasu do czasu szelest gazety, **odgłos niespiesznego przekładania stron**. Czterech staruszków usadowiło się wygodnie – dwóch na kamiennym podeście, z nogami spuszczoneymi na ulicę, dwóch nieco wyżej, we wnęce budynku, dość głębokiej, by pomieścić biurko i półki.

**Tkwią bez ruchu, każdy zwieszony nad płachtą zadrukowanego papieru, jak kukły w muzeum lektur**. Nie rozmawiają ze sobą, nie odwracają wzroku od stron zapisanych krągłym i ozdobnym malajalam. **Uzbrojeni w okulary z grubymi oprawkami** – znak rozpoznawczy starej indyjskiej inteligencji – **niemal niezauważalnie przesuwiają spojrzenie w dół płachty. Czytają nabożnie i cierpliwie, jak mnisi studiujący święte teksty. Bez wybrzydzenia, wszystko po kolei**. I bez nonszalancji, z jaką gazety przegląda się w Europie – tam wzrok niedbale ogarnia stronę, zniechęcony przechodzi na następną i następną, aż zatrzyma się na dłużej. Potem znów obiegnie nagłówki i tytuły, tu i ówdzie muśnie odrobine tekstu, pomknie dalej, pospiesznie i bez troski” [LwO: 149].

„W sennie uliczce na południu Indii **staruszkowie przekładają strony ostrożnie**, bo trzymają w dłoniach drogocenną wiedzę, która objawia się nie więcej niż raz dziennie i nie jest ich własnością. Wszyscy czterej są gośćmi publicznej czytelnicy” [LwO: 149].

„**Przypominają sikhijskich duchownych**, od świtu zmieniających się przy świętej księdze *Guru Granth Sahib* – sumie mądrości dziesięciu guru – czczonej i nieustannie czytanej” [LwO: 150].

Czytający, starsi mężczyźni są więc konceptualizowani w zróżnicowany sposób. Przypominają zarówno kukły (ze względu na bezruch), jak i duchownych (cierpliwość, nabożność). Ich bronią w walce o wiedzę, w dodatku określoną jako *drogocenna, objawiająca się* (więc uwidaczniająca się w danym miejscu i czasie), są *okulary z grubymi oprawkami*. Czytanie to czynność wykonywana z *nabożnością i cierpliwością*. Jest rodzajem medytacji.

Również pełnienie funkcji religijnych lub po prostu pasjonowanie się religią jest domeną mężczyzn. Oto przykłady:

„Mieszka na tej samej ulicy, a cała dzielnica ma w nim duchowego opiekuna. Nie pełni żadnej oficjalnej funkcji, ale **uchodzi za znawcę islamu. Religia to jego pasja**” [LwO: 97].

„Podest nie tylko oddziela guru i jego świtę od tłumu, jest też sceną. Na środku **występują hipnotyzujący śpiewacy – baulowie**<sup>58</sup>. Występ każdego trwa godzinę, dwie, z czasem staje się bardziej intensywny, wprowadza w trans. Przerwy są krótkie, zaraz zjawiają się następni” [LwO: 204].

„**Głos muezina**<sup>59</sup> **rozprasza mrok**. Zaczyna jeden, inni dołączają – słychać trzech, a może sześciu. **Wersy zachodzą na siebie jak echo, splatają się, nabierają siły**” [LwO: 258].

Mężczyźni pełniący funkcje religijne są więc obdarzeni szczególną mocą oddziaływania na otoczenie – *hipnotyzują, rozpraszają mrok*. Są wyjątkowi, o czym świadczy metaforyczny język, który posłużył do ich opisu.

Baulowie są konceptualizowani jako **MEŻCZYŻNI WOLNI, POZBAWIENI ZOBOWIĄZAŃ**, opisywani za pomocą leksemów należących do pola semantycznego **WIATR**:

„**Baulowie są wolni jak wiatr, zawsze w ruchu. Odrzucają więzy, umierają dla świata**, by zyskać **swobodę za życia**; tylko nieliczni zakładają rodziny. **Nie przywiązują się do rzeczywistości, ignorują powszechne obyczaje i nakazy, tworzą własne. Nie uznają kast, nie mają bóstw ani świątyń, cenią prostotę**. Pochodzą z niskich warstw społecznych, **wędrują w »poszukiwaniu Pana swego serca«**. **Cieszą się istnieniem** – robią to przez **taniec i poruszający śpiew. Do miłości boskiej zbliżają się poprzez ziemską, nie żyją w ascezie. Szukają harmonii** między pragnieniami materialnymi i duchowymi. Nie spisują historii – jej przekazywaniem zajmują się guru. Pochodzący z Bengalu *baulowie* są jednym z największych fenomenów hinduizmu: odrzucając tradycje, pozostają jego częścią” [LwO: 205].

---

<sup>58</sup> Baulowie – ‘wspólnota rel. w Bengalu skupiająca reprezentantów różnych grup społeczeństwa (hindusów, muzułmanów)’ [https://encyklopedia.pwn.pl/haslo/Baulowie;3875147.html; data dostępu: 24.05.2018].

<sup>59</sup> Muezin – ‘duchowny muzułmański, wzywający z galeryjki minaretu wiernych do modlitwy’ [Drabik i in. 2017: 464].

Wspólnota religijna (baulowie) została w powyższej cytacji scharakteryzowana przez podkreślenie pewnych cech i negację innych. Por.: *zawsze w ruchu, odrzucają więzy, ignorują obyczaje, cieszą się istnieniem, nie żyją w ascezie, nie uznają kast, nie mają świątyni.*

Opisując jednego z hinduskich guru, P. Wilk posłużyła się żartem i ironią:

„Dużo później, gdy część ludzi znów zapadła w sen, na kolanach guru stanęła duża taca. Pośrodku góra białego ryżu, wokół sosy i warzywa. **Być może ma sto lat, nigdy nie śpi i czerpie siły z haszyszu, ale lubi jeść**” [LwO: 206].

## WZÓR

Mężczyzną, który stał się wzorem postępowania dla wielu Hindusów, był Mahatma Gandhi. Dotyczą go następujące wyimki publikacji:

„**Gandhi, surowy vegetarianin, jadł rękami, siedząc na podłodze.** Korzystał też z toalet dla służących – latryn, które w przeciwieństwie do europejskich klozetów sprowadzanych do Indii nie wymagały ręcznego czyszczenia przez niedotykalnych” [LwO: 56].

„Gdy w połowie lat czterdziestych **Gandhi wdrapywał się po schodach** na spotkanie z Winstonem Churchillem w Londynie, **premier Wielkiej Brytanii obserwował go zniesmaczony i skonfundowany**” [LwO: 56].

„Sam Gandhi, **często przebywając w więzieniach, opracował kilkadziesiąt różnych modeli kołowroteków** – można je oglądać w delhijskim muzeum Mahatmy. **Leżą niczym uśpione rekwizyty z rewolucyjnego spektaklu** – wspomnienie utopijnej wizji subkontynentu, który wykarmi i odzieje się sam. Gandhi chciał dać Hindusom wolność, ale także cofnąć czas – odwrócić bieg gospodarczych zmian” [LwO: 58].

Gandhi został zobrazowany jako mężczyzna celowo przebywający z osobami biednymi, zbliżający się do najniżej urodzonych. To przywódca, który świadomie wyrzekł się wielu przyjemności, m.in. niektórych potraw. Co więcej, jest przedstawiony jako ktoś z dołu drabiny społecznej – ukazanie go przez P. Wilk w chwili *wdrapywania się* na spotkanie z Churchillem można uznać za metaforę oddalenia od zachodnich elit politycznych. Zwłaszcza że symbolem sprzeciwu wobec dominacji Zachodu był również kołowrotek, współcześnie określony jako *rekwizyt z rewolucyjnego spektaklu* przejaw dążenia do niepodległości i pełnej niezależności, co – jak zaznaczyła P. Wilk – było utopijną wizją Gandhiego i jemu podobnych. Dodatkowo podróżniczka podkreśliła własny punkt widzenia, używając słowa *spektakl*.

## OCZEKIWANIA SPOŁECZEŃSTWA

Mężczyźni, choć jako dzieci traktowani jak bogowie, również czują presję społeczeństwa. Najbliżsi mają co do nich oczekiwania. W tym aspekcie los hinduskich mężczyzn przypomina los Hindusek. Por.:

„Nowoczesne panie domu zyskały sprzymierzeńców w postaci malakserów, odplamiaczy, klimatyzatorów oraz własnych samochodów, ale żaden z tych wynalazków nie oddał ich od przeznaczenia. **Tak jak kontrakt menedżerski i płynna angielszczyzna nie uwalniają mężczyzn od synowskich obowiązków**” [LwO: 191].

„Chłopcy nie tracą kontaktu z bliskimi, za to **muszą sprostać ich oczekiwaniom. Jak najszybciej spłodzić potomka. Zbudować więź z obcą osobą. Dorosnąć do roli męża. Wcześniej rozpieszczani przez matki, teraz dostają wymagania, ale niewiele wskazówek.** Radzą sobie, jak potrafią: czasem tylko nieczułością, a czasem agresją” [LwO: 232].

Polska dziennikarka zauważyła, że nawet indyjscy mężczyźni, mający o wiele więcej swobody niż kobiety, nie są w zupełności wolni. Muszą sprostać stereotypowym wymaganiom: *spłodzić potomka, zbudować więź z obcą osobą, dorosnąć do roli męża*. P. Wilk zaakcentowała jednak, że nikt nie nauczył ich, jak radzić sobie z trudami dorosłego życia, tym bardziej że w dzieciństwie byli oni rozpieszczani przez matki.

## ROLA W RODZINIE

W części dotyczącej językowo-kulturowego obrazu kobiet w Indiach napisano, że mężczyzna jest uważany za kogoś lepszego niż kobieta, a także że stanowi poświadczenie istotności kobiecego istnienia. Z tego między innymi powodu mężczyzna jest konceptualizowany jako GŁOWA RODZINY. P. Wilk opisała:

„Najstarszy wuj, Ghalib, **od śmierci swego ojca głowa rodziny**, robi eksperyment” [LwO: 95].

„Ghalib był dwudziestolatkiem, kiedy **wszystko spadło na jego głowę. Wydorósł szybko**, a dziś prowadzi poważne **przedsiębiorstwo – wielopokoleniową rodzinę i dwie firmy**: sprzedaje agregaty prądotwórcze i organizuje hadżdż – pielgrzymki do Mekki. Trzeci interes – sklep okulistyczny – powierzył młodszemu bratu. Nadir **najpierw nauczył się dbać o biznes, a wkrótce potem znalazł żonę**. Wybór rodziny padł na daleką krewną – Barkę [...]. Najmłodszy z braci, Rishan, dopiero skończył studia i próbuje swoich sił w projektowaniu wnętrz. Ghalib **daje mu jeszcze sporo wolności**, a żółtym sportowym motorem, który nie przypadł chłopakowi do gustu, musi teraz jeździć sam, choć naprawdę dumny jest z minivana mieszczącego całą rodzinę. Mimo natłoku spraw pozostały mu jeszcze dryg do błyskotliwych żartów, młodzieńczy pociąg do wyzwań i marzenia o dalekich podróżach. Nigdy nie mówi o obowiązkach wobec rodziny – **wypełnia je, jakby się urodził z talentem do bezkonfliktowego zarządzania tą złożoną wspólnotą**. Raz tylko,

w niedzielne popołudnie, gdy wszyscy zostali na dole, długo stał na dachu, obserwując chłopców puszczających latawce. Wspominał, że ciężko było pokonać finansowe kłopoty. Ale potem mówił już tylko o specjalnych cienkich żyłkach, którymi odcina się latawce przeciwników. I o tym, jak w dzieciństwie wydawały się najcenniejszą rzeczą na świecie [...].

Na razie Ghalib **kupił mieszkanie**, na skraju miasta. Tam, gdzie nie ma dachów, na których puszcza się latawce” [LwO: 98].

Konceptualizacją hinduskiej rodziny jest więc PRZEDSIĘBIORSTWO, ZŁOŻONA WSPÓLNOTA. Należy więc nią zarządzać – to obowiązek najstarszego w rodzinie mężczyzny, który przejmuje go bez sprzeciwów, zgodnie z tradycją. Do zobrazowania momentu przejścia przez jedną z postaci obowiązków głowy rodziny P. Wilk posłużyła się frazeologizmem *wszystko spadło na jego głowę*. Musiał wyrzec się dziecięcych fantazji (metafora latawca – w tym przypadku symbolu dzieciństwa, ale i wolności, możliwości decydowania o sobie). Hinduski mężczyzna musi mieć zgodę nawet na przeprowadzkę do nowego domu:

„Subhash **opowiada o wyprowadzce jak o pracy sapera**, który w skupieniu rozłącza kolejne przewody, by uniknąć śmiertelnej detonacji. Brat zaakceptował jego decyzję, choć jako najstarszy syn czuł się w obowiązku sprawować opiekę nad rodzeństwem. **Budowany** najpierw **sekretnie dom** stoi na przedmieściach, w cichej willowej dzielnicy” [LwO: 99].

Zadaniem mężczyzn jest troska o rodzinę, zwłaszcza w aspekcie materialnym. Z tego względu niektórzy nie dają rady podolać ciężającej na nich presji. Por.:

„Raz po raz przez indyjskie wsie **przetacza się fala samobójstw**. Ojcowie **wplątani w sieć pożyczek** wieszają się albo piją koktajl z pestycydów. Mają nadzieję, że rządowe odszkodowanie pozwoli przetrwać ich żonom i dzieciom” [LwO: 72].

Wymagania społeczne, zwłaszcza te odnoszące się do dóbr materialnych, *wplątują* (w tym znaczeniu: ‘wciągnąć kogoś wbrew jego woli do udziału w czymś’ [Drabik i in. 2017: 1165]) mężczyzn *w sieć pożyczek*. Skutki są często tragiczne, o czym świadczą słowa: *raz po raz [...] przetacza się fala samobójstw*.

Podczas gdy kobiety troszczą się o dzieci, mężczyźni zajmują się przedmiotami codziennego użytku:

„Mąż ani drgnął, z obrzydzeniem splunął tylko na płamę wymiocin” [LwO: 46].

„Ojciec wychodzi z wagonu ostatni, taszcząc torbę. Podciąga spodnie, czyści gardło, wydając przeciągłe charczenie, i **chwytą bagaże**” [LwO: 121].

Status małżonków nie jest równy. Z tego powodu hinduscy mężczyźni nie noszą symboli świadczących o tym, że są żonaci. Podczas ślubu nie podejmują także wzajemnego zobowiązania. Por.:

„Mężczyźni **nie noszą żadnych małżeńskich symboli**. Hindusi **nie wymieniają przy ślubie obrączek – nie podejmują wzajemnego, równego zobowiązania**” [LwO: 63–64].

## WYGLĄD

W poddanych analizie książce i artykułach prasowych Hindusów charakteryzuje się jako **MĘŻCZYŹN DBAJĄCYCH O FRYZURY**. W publikacjach znajdują się następujące fragmenty dotyczące tego zagadnienia:

„Mężczyźni w Indiach **mają wspólną słabość: włosy**. W tylnej kieszeni spodni noszą plastikowy grzebyk, którym raz po raz poprawiają fryzurę. **Czeszą się różnorodnie, nabłyszczają włosy, modelują fale i grzywki; siwiejący farbują się na czarno lub rudo**. Podczas gdy ubrania mają zwykle poplamione, przepocone i poszarzałe – w Indiach, nawet przy najlepszych chęciach, trudno zachować czystość – to **włosy pielęgnują nienagannie**” [LwO: 68–69].

„**Postrzyżyny chłopca** są w hinduskich rodzinach hucznym wydarzeniem i jednym z najważniejszych rytuałów” [LwO: 69].

Włosy poddawane są nienagannej pielęgnacji zarówno przez mężczyzn, jak i kobiety (o czym już wielokrotnie wspomniano). Ci pierwsi robią to jednak publicznie, eksponując *fale i grzywki*, farbując siwiejące kosmyki.

## ATRYBUTY MĘSKOŚCI

Postrzeganie określonych przedmiotów jako męskich zmienia się wraz z wiekiem danego mężczyzny. Chłopców pasjonują motocykle. Znakiem wejścia przez mężczyznę w dorosłość i wzięcia odpowiedzialności za rodzinę jest zamiana środka lokomocji na samochód lub skuter; jak w przykładzie:

„**Młodzi mężczyźni zadowolają się motorami** pozwalającymi szybciej przebić się przez korki [...]. Rozstanie z przejażdżkami motorem to pożegnanie z młodością. **Po ślubie mężczyznę czeka przesiadka do rodzinnego samochodu lub na skuter**” [LwO: 177].

Męskim atrybutem, świadczącym o prestiżu i wyjątkowości, jest gazeta. Umiejętność czytania wciąż jest w Indiach powodem do dumy. W analizowanych publikacjach zapisano:

„Mężczyzna z dziennikiem – bo **gazeta jest tu atrybutem męskim** – ma powody, by czuć się **wyjątkowo**” [LwO: 151].

„Może się nawet zdarzyć, że pokona całą drogę, trzymając **gazetę** do góry nogami, bo jako **pragnący zaimponować otoczeniu** analfabeta, pozostanie tego nieświadomy” [LwO: 151].

### 2.3. Językowo-kulturowy obraz hinduskiego mężczyzny – konkluzje

Z obserwacji i zapisków dokonanych przez P. Wilk wyłania się obraz Hindusa, który może znacznie więcej niż żyjące w Indiach kobiety. Mężczyzn również obowiązują jednak reguły odnoszące się do życia w indyjskim społeczeństwie, bliscy mają co do nich oczekiwania i wymagania. Mimo tego hinduscy mężczyźni są konceptualizowani jako osoby zachowujące pewną swobodę i mogące zaspokajać potrzeby (z wyjątkiem tych seksualnych, związanych z kulturowym i społecznym tabu).

Hinduskich mężczyzn cechuje swoboda zachowania w miejscach publicznych. Zresztą ich życie ma związek ze sferą publiczną – w niej pracują zawodowo, dbają o wygląd, a nawet dokonują ablucji. Są charakteryzowani jako władcy terytorium, którzy idealnie spajają się z otoczeniem, stanowiąc część natury. To oni sprawują również najważniejsze funkcje religijne.

Hinduscy mężczyźni są konceptualizowani jako istoty społecznie uważane za wartościowsze od kobiet (choć posługiwanie się przez P. Wilk ironią podczas opisu ich zachowania pozwala na stwierdzenie, że autorka nie podziela tej opinii). Co więcej, Hindusi oczekują narodzin męskiego potomka, a kiedy chłopiec pojawia się na świecie, hołubią go i traktują jak bóstwo. Kiedy chłopiec dorośnie, staje się głową rodziny, odwdzięczając się niejako za rozpieszczanie. Dopiero wówczas przestaje cieszyć się pełną swobodą: musi zarządzać rodziną, a mimo to najważniejsze decyzje musi konsultować z matką, która dzięki urodzeniu chłopca stała się najważniejszą osobą w rodzinie.

Hindusi są charakteryzowani jako mężczyźni nieustępliwi, przekonani o swojej sprawczości. Cechują ich aktywność i energia (choć P. Wilk opisuje również mężczyzn znudzonych i biernych). Pracują zarobkowo, są lepiej od kobiet wykształceni. Z tego powodu ich atrybutem jest gazeta. Czytanie jest bowiem w Indiach – co podkreśliła autorka analizowanych publikacji – domeną męską.

W książce i artykułach P. Wilk Hindusi są opisywani w sposób kontrastowy – zarówno jako opiekunowie kobiet, jak i ich oprawcy; jako osoby uzależnione od konwenansów, ale i odrzucające je, więc wolne.

## VI. JEZYKOWY OBRAZ POJEĆ WAŻNYCH DLA HINDUSÓW

### 1. Woda

#### 1.1. Woda w językowym obrazie świata polszczyzny

Woda jest niezwykle ważnym elementem świata, niezależnie od jego części, obowiązujących na danym obszarze kultury czy wyznania. Jest niezbędna nie tylko do codziennych czynności, lecz także do odprawiania rytuałów związanych z kultem, wierzeniami.

Odnosząc się do językowego obrazu wody w polszczyźnie, J. Bartmiński zauważa, że należy ona do czterech „podstawowych składników świata” (obok ognia, ziemi i powietrza). Jej przeciwieństwami, w zależności od perspektywy, są ziemia i powietrze bądź ogień, krew, wódka [Bartmiński 2000: 44–45].

Cechą wody jest ciągły ruch (związany zarówno z jej obiegiem w przyrodzie, jak i poruszaniem się wody w naturalnych zbiornikach i instalacjach) i wynikająca z niego zmienność, niestałość. W *Słowniku symboli* W. Kopaliński stwierdził:

„Woda jest symbolem chaosu, niestałości, zmienności, przeobrażenia, rozpuszczania się; bezmiaru możliwości; uzdrowienia; źródłem życia, odrodzenia ducha i ciała; zmartwychwstania; potęgi, płodności; niebezpieczeństwa, śmierci; oczyszczenia, chrztu; wiedzy i pamięci utajonych w podświadomości; zwierciadła; prawdy, mądrości; dobra i zła; łaski i cnoty; duszy ludzkiej; umysłu kosmicznego; zapomnienia; zasady żeńskiej; magii [Kopaliński 1990: 475].

W *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* pod red. J. Bartmińskiego woda jest charakteryzowana następująco:

„Wedle najstarszych mitów z niej wyłonił się świat i na niej spoczywa ziemia [...]. Jest siłą zarówno dobroczynną, jak i niszczącą; podtrzymuje życie, oczyszcza, uświęca, leczy, pracuje na człowieka, ale też topi, przenosi złą moc na ludzi” [Bartmiński, Maćkiewicz, Majer-Baranowska, Masłowska, Niebrzegowska 1999: 154].

Jeśli chodzi o właściwości wody, J. Bartmiński zauważył, że jest ona wykorzystywana podczas praktyk magicznych i leczniczych. Ponadto:

„Woda jest w ciągłym ruchu; zachowuje się jak istota żywa; współpracuje z ludźmi lub obraża się na nich; niekiedy żąda ofiar. Otaczana jest czcią i kultem. Władzę nad nią ma Bóg, Pan Jezus, Matka Boska, święci [...], w pewnych sytuacjach także istoty nieczyste” [Bartmiński i in. 1999: 154].

Co więcej, woda ma niejednorodną naturę, jest związana zarówno z dobrem, jak i złem; radością płynącą z narodzin, jak i bólem związanym ze śmiercią. Jak zauważa lubelski językoznawca:

„Bywa siedliskiem złej mocy, demonów wodnych i diabła. Jest miejscem narodzin, miłości, pracy, a także śmierci i pokuty. Czysta woda symbolizuje życie, płodność, czystość moralną; woda w ruchu – przemijanie; mętna, brudna, głęboka woda – nieszczęście, niebezpieczeństwo, śmierć” [Bartmiński i in. 1999: 154].

Na ten aspekt zwróciła uwagę również E. Masłowska, podkreślając, że w potocznym obrazie świata wody rzeki stanowią kres. Z tego względu składnikiem ludowego stereotypu rzeki jest motyw śmierci. Badaczka zauważyła:

„W wierzeniach ludowych związanych z motywem śmierci rzeka jawi się jako siedlisko demonów czyhających na życie ludzkie, zagrażających dobytкови” [Masłowska 2013: 44].

Należy również wspomnieć, że w polskim językowym obrazie świata są zawarte także konceptualizacje określonych miejsc występowania wody. J. Bartmiński stwierdził:

„Ale woda występuje nie tylko w formie amorficznego, bezwonnego, bezbarwnego, beztreściowego płynu, lecz także w postaci określonych skupisk, czy »zbiorowisk« tej cieczy: źródeł, studni, rzek, stawów, jezior, mórz itp. Zbiorowiska te składają się na naturalne środowisko człowieka, jego bliski świat i uzyskują wyraziste, do pewnego stopnia zmitologizowane (zwłaszcza w wyobrażeniach ludowych i potocznych) charakterystyki” [Bartmiński 2000: 45].

Co istotne, językoznawca akcentuje, że w odniesieniu do wody jako ‘zbiornika cieczy’ używa się nie tylko liczny pojedynczej, lecz także mnogiej [Bartmiński 2000: 45]:

„W potocznym językowym obrazie świata mamy więc do całej, bogaty zespół wyobrażeń »wód«, z których każde zawiera jakieś elementy specyficzne, nakładające się na zbiór ogólnych cech wody [...]. Zróżnicowanie znaczeniowe słowa *woda* na ‘ciecz’ i ‘zbiornik cieczy’ ma konsekwencje formalnojęzykowe w zróżnicowaniu odmiany przez liczby: o *wodzie*, jako cieczy, mówi się, używając liczby pojedynczej [...] (w mnogiej tylko przy swoistym jej potraktowaniu np. gatunkowym: *wody mineralne*), podczas gdy dla

znaczenia drugiego charakterystyczna jest liczba mnoga: *wody stojące, wody płynące, toń wód*” [Bartmiński 2000: 45].

W taki sposób woda funkcjonuje w świadomości Polaków. Warto zbadać teraz, jaki jej obraz wyłania się z napisanego przez Polkę (co istotne, bo pomimo chęci zachowania obiektywizmu pewne symbole, znaczenia istnieją w zbiorowym umyśle<sup>60</sup>) reportażu odnoszącego się do wody i jej zastosowania w Indiach.

## 1.2. Obraz wody w utworach P. Wilk

### MIEJSCE WYSTĘPOWANIA

W poddanych analizie tekstach wodę, ze względu na miejsce występowania, można podzielić na: tę z rzeki (Indusu), potoków zasilających Indus, strumieni, wody oceanu (a nawet siedmiu oceanów; oto odpowiedni cytat: „Według hinduskiej kosmografii świat ziemski składa się z siedmiu wysp otoczonych siedmioma oceanami<sup>61</sup>: **ślonej wody, syropu trzciniowego, wina, topionego masła, zsiadłego mleka, świeżego mleka i czystej wody**” [LwO: 34]). Obecność wody, jako że w Indiach często jej brakuje, jest zauważalna również w małych zbiornikach („Kurczą się **blotniste kałuże**” [LwO: 41]).

W końcu wyróżnić należy wodę, jaką Hindusi pobierają z pomp i używają do codziennych czynności, w których wyniku ciecz trafia do rynsztoka.

### ŹRÓDŁO

Źródłem wody są również opady atmosferyczne: śnieg, który – topniejąc na wiosnę – zasila wodą rzeki i potoki, oraz deszcz, dający rolnikom nadzieję na obfite plony, ale także ten ulewny, sprowadzający na Indie niszczące powodzie.

Monsunowe opady są przez Hindusów wyczekiwane, stanowią bowiem o przetrwaniu wielu z nich. Z tego powodu zostały szczegółowo opisane w analizowanych utworach:

**„Ciężkie, gorące krople wody wpadają nagle do pokoju, zalewając kamienną posadzkę [...]. Deszcz przerwał senną ciszę [...]. Niebo poczerwiało.**

---

<sup>60</sup> Kazimierz Ożóg uważa: „Z jednej strony język stanowi fundament każdej kultury i jej podstawowe dobro, jest głównym kodem ekspresji każdej kultury, z drugiej zaś każda kultura przez swoje tendencje, proponowany system wartości, aktualne mody mocno wpływa na język” [Ożóg 2008: 59].

<sup>61</sup> J. Bartmiński, odnosząc się do obrazu zbiorników wody w polszczyźnie, zauważa: „Wody [...] podlegają animizacji, a w wierzeniach ludowych też mitologizacji. Jej narzędziem jest charakterystyka liczbowa, która operuje w przewadze liczbami magicznymi, 3, 7, 9” [Bartmiński 2000: 47].

Deszcz wali w okiennice, chce przebić ściany. Już nie słysząc pojedynczych kropli, tylko **ogłuszający łomot**. Jeśli wystawić za okno rękę, cała zanurzy się w wodzie. **Wyjść na monsunową ulewę to tonąć w ciepłych strugach, brnąć przez nie z trudem, ale i przyjemnością, bo w całkowitej samotności.**

W czasie deszczu **Indie pustoszeją**. Mija godzina, a na ulicach woda po uda, wybijają ścieki, z rynsztoków wypływają śmieci. Wysokie **wiadukty zmieniają się w groźne wodospady**, na położone niżej jezdnie lecą hektolitry wody. Do samochodów i rikszy **wdziera się ulewa**. Spacerujące ulicami **krowy** teraz **ani drgną** wystraszone **wzbierającą falą**. **Wszystko zwalnia i przystaje.**

**Monotonia ulewy rozwleka czas** – świat szarzeje, powieki ciężko opadają, przychodzi zubożenie. **Domy zmieniają kolory, brunatne cegły czernieją**. Deszcze nie mają końca. **Monsun to pora cierpliwości i pokory. Czas nostalgii i tęsknoty przegryzionej zapachem pleśni. Dni pochmurnego nieba, zawilgotniałych herbatników i umazanych szarym błotem *čappali*. Czas niestrawności i zatrucia.**

**Deszcz paraliżuje miasta, odcina od świata wioski**. Zalane gliniaste szosy są nieprzejezdne, błotne lawiny zamykają górskie drogi, a wioski otoczone wodą **przeistaczają się w wyspy**. **Wymodlony monsun** przychodzi regularnie, ale **pozostaje zagadką – jednym przynosi życie, innym zniszczenie**. Wszystkim, **sprawiedliwie, każe czekać**” [LwO: 192–193].

Opis monsunu zaczyna się od kropli – wciąż gorących, nagranych upalnym powietrzem. Krople te są jednak silne – *wpadają nagle*, czego skutkiem jest zalana podłoga. Padający deszcz jest głośny (głośność narasta – najpierw to jedynie odgłos kropli wyraźny w ciszy nocy, potem *łomot*), zmienia wygląd otoczenia (niebo staje się czarne, inny niż zwykle kolor mają nawet nasiąknięte wilgocią mury). Ulewa narasta – zaczęła się od kropli, następnie zmieniła w *ciepłe strugi*, w końcu – w *hektolitry wody* zalewające Indie. Deszczowa woda ma dwoistą naturę – jest wymodlonym wybawieniem, ale i zagrożeniem; życiem i zniszczeniem; stanowi źródło przyjemności (daje wytchnienie), lecz także wymusza cierpliwość; początkowo jest łagodna, następnie wywołuje zagrożenie, *wdziera się*, powoduje choroby, *odcina* poszczególne miejsca od innych. Woda jest personifikowana: *każe czekać, wali w okiennice, chce przebić ściany*. Jest konceptualizowana jako ŻYWIOŁ DAJĄCY ŻYCIE (wymodlony monsun, *przynosi życie*), ale i ŻYWIOŁ NIOSĄCY ZNISZCZENIE<sup>62</sup> (*deszcz paraliżuje, deszcz wali, woda wpada nagle*).

Co więcej, w ostatniej z przytoczonych cytacji woda deszczowa została scharakteryzowana jako ta, która zamienia miasta w wyspy (*wioski otoczone wodą przeistaczają się w wyspy*). Warto przytoczyć słowa J. Maćkiewicz, która dokonała rekonstrukcji językowego obrazu wyspy:

---

<sup>62</sup> W. Kopaliński, odnosząc się do symboliki deszczu, zauważył jej zróżnicowanie: „Deszcz symbolizuje błogosławieństwo, opiekę boską, wpływ nieba na ziemię, wpływ duchowy bóstwa na ludzi, łaskę, miłosierdzie; życie, wodę, płodność, spermę; zniszczenie, chorobę, smutek; prawdę, mądrość, oczyszczenie” [Kopaliński 1990: 66].

„Od wymienionych cech istotnych (pochodzenie, występowanie roślinności, położenie) należy przejść do cech asocjacyjnych wiązanych z wyspą. Wynikają one w pewien sposób z samej definicji tego pojęcia [...]: ‘część lądu całkowicie otoczona wodą’. Pojawiają się tutaj dwa istotne elementy: po pierwsze – wizja obszaru zamkniętego, ograniczonej przestrzeni lądowej wyróżniającej się z wodnego otoczenia, po drugie – kontrast między relatywnie małymi rozmiarami części lądowej (otoczonej) a relatywnym ogromem części wodnej (otaczającej). Jeśli uzupełnimy to drugą definicją: ‘część lądu wystająca ponad powierzchnię otaczającej wody’, dojdzie element dodatkowy – element wznoszenia się ponad otaczający obszar” [Maćkiewicz 1999b: 203].

Co ważne i często podkreślane w poddanych analizie utworach, dostęp do wody w Indiach jest niekiedy utrudniony. Por.:

„**Nosiciele wody** przywiązują do pomp **skórzane wory** – **ciemne cielska napelniają się**, a potem roznoszone do okolicznych domów, zostawiają mokre ślady” [LwO: 248].

„Po wodę nie trzeba **chodzić** daleko, bo tylko **na skraj wioski**” [LwO: 87].

„Czy jego równolatka ze wsi, co dzień **pokonująca piętnaście kilometrów z dziesięciolitrowym dzbanem wody**?” [LwO: 145].

Woda jest więc składnikiem niezbędnym do życia, jednak nie zawsze łatwo dostępnym. Niekiedy trzeba pokonać trasę około piętnastu kilometrów w jedną stronę, aby dostarczyć wodę. Określenie skózanego worka na tę ciecz jako *cielska* (potocznie: ‘ciało dużego, ciężkiego człowieka lub zwierzęcia’, „o czymś wielkim i ciężkim” [<https://sjp.pwn.pl/szukaj/cielsko.html>; data dostępu: 10.03.2018]), które się napelnia, przywołuje skojarzenia z pola semantycznego ISTOTA OŻYWIONA.

## WYGLĄD

Jeśli chodzi o aspekt wyglądu, najwięcej miejsca poświęcono w reportażowej powieści wodzie rzecznej, a ściślej – wodzie Indusu i Gangesu. Wygląd wpływającego do oceanu Gangesu został porównany do „**szerokiego wachlarza**” [LwO: 37]. Aby oddać rozmach łączących się z sobą wód strumieni, zostaje wprowadzona metafora: „Jeden po drugim wpadają do **wielkiej wodnej autostrady** – teraz już nic ich nie powstrzyma” [LwO: 24], która obrazuje nie tylko wygląd, ale i szybkość, z jaką poruszają się połączone wody<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Metafora autostrady nawiązuje do łatwości, z jaką płyną wody Gangesu (autostrada – ‘droga przystosowana do szybkiego ruchu samochodowego, z bezkolizyjnymi skrzyżowaniami’ [Drabik i in. 2017: 32]. Podobnie jak w definicji drogi szerokiej: „DROGA SZEROKA to wygodny szlak komunikacyjny, gwarantujący bezpieczną podróż i umożliwiający możliwie szybki przejazd” [Termińska, Szarlej 2015: 272].

Z kolei Indus różni się w zależności od pory roku. Zimowe „**suche, matowe lśnienie**” [LwO: 23] wiosną zastępuje „**migotliwa wilgoć**” [LwO: 23]. Indus jest wówczas „**rozłożysty** na kilkadziesiąt metrów, **majestatycznie wzburzony**” [LwO: 24], a gdy wpłyną do niego wody z innych rzek (z daleka przypominające pajęczynę oplatającą góry), staje się „wzmocniony, jeszcze **dostojniejszy**” [LwO: 24]. Warto zauważyć, że epitety określające wygląd Indusu przywołują cechy właściwe władcom, dostojnikom, dzięki ich wprowadzeniu rzece zostały nadane cechy ludzkie.

Wspomnianego dostojenstwa pozbawiona jest woda użytkowa. Woda, która została wykorzystana przez człowieka, jest „**brudna**” [LwO: 37], a wiadra służące do mycia naczyń pełne są „**mętnej** wody, przypominającej zupę z resztek” [LwO: 37]. *Mętny* oznacza bowiem ‘zawierający męty, zawiesiny; też nieprzejrzysty’, a metaforycznie ‘niejasny, nieuzasadniony’, ‘podejrzany, niepewny pod względem etycznym, prawnym itp.’ [Drabik i in. 2017: 440].

Autorka, obrazując rzeki, wykorzystwała w uzasadnionych przypadkach także animalizację:

„Indus i Ganges, zaskoczone nadmiarem wody, tracą majestatyczną aurę i przeistaczają się w **pędzące bestie**” [LwO: 36].

Również do konceptualizacji morza, które jest charakteryzowane jako piękne i pełne siły, została zastosowana animalizacja. Por.:

„Hindusi z Gudżaratu, Maharasztry, Goa, Orisy, Kerali czy Tamilnadu mogą defekować ekskluzywnie – na plażach, z widokiem na **połyskujące fale i pienne grzywy uderzające o piasek**” [LwO: 42].

Woda jest więc ukazana jako PIĘKNY ŻYWIOŁ (*połyskuje*, a więc lśni, jest niemal jak biżuteria, zwłaszcza w zestawieniu z suchym, matowym piaskiem, o który uderza).

Woda konceptualizowana jest również jako POJEMNIK:

„Ludzie w ciszy, i teraz już w ciemności, **wskakują do wody i wdrapują się** na brzeg” [LwO: 121].

Ścianami tego swoistego pojemnika są brzegi, wypełnia go woda. G. Lakoff i M. Johnson, opisując metafory pojemnika, podkreślają, że ich stosowanie wynika z antropocentryzmu – każdy człowiek postrzega świat jako przestrzeń zewnętrzną, przenosi

więc ten sposób konceptualizacji na przedmioty fizyczne i elementy środowiska naturalnego. Językoznawcy stwierdzają:

„Tę samą orientację [w–poza – przyp. K.K.] nadajemy też środowisku naturalnemu [...]. Poczucie terytorium to jeden z najbardziej podstawowych instynktów człowieka, a tego rodzaju określenie terytorium, nadanie mu otaczającej granicy, jest czynnością kwantyfikującą [...]. Również substancje same w sobie można postrzegać jako pojemniki” [Lakoff, Johnson 2010: 60–61].

Z kolei do opisu padającego ulewnego deszczu w analizowanych tekstach zostały zaczerpnięte leksemy z pola semantycznego metafory ontologicznej WODA TO PRZEDMIOT („Pędzą [pociągi – przyp. K.K.] w mroku i słońcu, **rozbijając** swym czołem monsunowe ulewy i pustynne trąby powietrzne” [LwO: 130]), co oznacza, że można ją rozbić, zniszczyć.

## ZACHOWANIE

Występująca w naturalnych zbiornikach woda została scharakteryzowana za pomocą licznych czasowników odnoszących się do ruchu. Por.:

„Odmarzają zatrzymane na wiele miesięcy potoki – zaraz znów **ruszą ostro** w dół” [LwO: 23].

„Krople **osuwają się** niepostrzeżenie” [LwO: 23].

„[...] dają znać, że się do siebie **zbliżają**. **Wpływają** do szerzej rozszerzających się koryt, jeszcze niemal pionowych, **pędzą w dół** coraz śmielej, aż nagle najbardziej zawiły i niebezpieczny etap wędrówki się kończy. Jeden po drugim **spadają** do wielkiej wodnej autostrady – teraz już nic ich nie powstrzyma” [LwO: 24].

„Indus [...] **zwalnia** [...], spienione fale **przeskakują jedna drugą**. Kto wie, dokąd by **pobiegły**, gdyby nie potężne skalne bloki” [LwO: 24].

„Ganges, gdy już **przepłyń**ie tysiące kilometrów indyjskiej ziemi, **rozlewa się** w szeroki wachlarz [...]. Poprzez niezliczone kanały **wpływa** do przedsionka Oceanu Indyjskiego” [LwO: 37].

Na podstawie analizy czasowników występujących w powyższych cytatach należy stwierdzić, że woda niemal zawsze porusza się od góry ku dołowi (*rusza w dół, osuwa się, spada*). Jednak w nielicznych przypadkach jest mowa także o ruchu poziomym, możliwym dzięki sile rozpędu, która niekiedy jest tak duża, że pozwala nawet na trwający krótką chwilę ruch w górę (*spienione fale przeskakują jedna drugą*).

J. Bartmiński, odnosząc się do obrazu wody w polskiej świadomości, wyodrębnił zachowania wody związane z poruszaniem się [Bartmiński 1999b: 162]. Również w *Lalkach*

w *ogniu*... odnaleźć można czasowniki (lub imiesłowy przysłówkowe współczesne) określające taki stan, na przykład:

„Krople osuwają się niepostrzeżenie. Dopiero potem, gdy już przybiorą postać strumienia, zaczynają **hałasować** niczym tłum w pośpiechu udający się na doroczne zgromadzenie. **Szumia** coraz głośniejsze, **nawołując się** wzajemnie – **dają znać**, że się do siebie zbliżają” [LwO: 23].

„[...] majestatycznie wzburzony Indus [...] na chwilę **zwalnia**, aby **łagodnie przyjąć** pędzące od północy wody Zanskaru. Mają dużo miejsca – góry rozstały się, otwierając przed nimi trójkątną dolinę. Na zakręcie wody **kotłują się** i **ryczą**, spienione fale przeskakują jedna drugą [...]. [Indus – przyp. K.K.] **wchłania** zielone wody z północy i **roztapia** je w sobie” [LwO: 24].

„Odmarzają zatrzymane na wiele miesięcy potoki – zaraz znów ruszą ostro w dół, **tnąc** górskie ściany. **Będą się wrzynać** jeszcze mocniej, **rysując** na zboczach głębokie zmarszczki [...]. Z daleka żłobiny wyglądają jak pajęczyna, subtelnie oplatająca uśpionego giganta. W rzeczywistości każda z tych nitek **niesie** miliony litrów wody, lodowatej i krystalicznej” [LwO: 23].

Trzeba podkreślić, że i w tych fragmentach daje się zauważyć personifikację wody (co jest zgodne również z polskim jej obrazem [por. Bartmiński 1999b: 154]). Indus został przedstawiony jako gospodarz przyjmujący wody z okolicznych potoków i rzek. Przyjęcie to kończy się jednak pozbawieniem owych wód jednostkowego charakteru i włączeniem ich do jednego – należącego do Indusu – nurtu. Piętrzące się wody zostały zaś porównane do głośniego tłumy, który jest tym lepiej słyszalny, im bardziej się zbliża.

Woda personifikowana jest także we fragmentach poświęconych opisowi rzeki Zanskar:

„Tylko z pozoru Zanskar dorównuje Indusowi – **popisuje się** siłą i prędkością, której nabrał na ostatniej prostej. Ale Indus udowadnia swą **wyższość** [...]. **Nim się** Zanskar **sposprzeże**, jest już jego częścią. Wzmocniona, jeszcze dostojniejsza rzeka płynie dalej” [LwO: 24].

„Tu wypływająca z Himalajów rzeka znajduje swój koniec i spełnienie, ale zanim rozplynie się w słonym ogromie, raz jeszcze **prezentuje potęgę**, na zmianę ukazując i przesłaniając świat” [LwO: 38].

Z odczytanych cytatów wyłania się jedna z właściwości wody – jej potęga, niemal ludzka chęć górowania i udowodnienia swojej władzy. Sposób przedstawiania materii nieożywionej za pomocą leksemów z kręgu semantycznego właściwego ludziom jest charakterystyczny dla językowego obrazu świata.

J. Bartmiński stwierdził:

„W szczególności JOS nie jest tożsamy z obrazem świata przekazywanym przez naukę [...]. Przekazywany, wraz z językiem, jest tradycyjny, jest zarazem praktyczny, wystarczający na co dzień. Przy

tym jest to często obraz poetycki, obraz świata jakby ożywionego, wrażliwego, czującego, pozostającego w nieustannym dialogu z człowiekiem” [Bartmiński 2000: 41–42].

P. Wilk, opisując zbiorniki wodne, zastosowała ciekawy zabieg – zmianę punktu widzenia, co wpływa na zróżnicowany obraz wody:

„Gdy się patrzy na Himalaje z samolotu, **strumienie wyglądają jak cienkie nitki. Z bliska przerażają. Hektolitry wody ześlizgują się z ogromną siłą** po powierzchni gór. Zatrzymać je może tylko mróz [...]. Do końca kwietnia w wyżłobionych rynnach zalegają ciężkie lodowe sople. Potem, gdy topnieją śniegowe czapy, **woda mknie ze zdwojoną mocą i wpada do rwących rzek** [...]. Na poranych skałach widać, jak woda **toruje sobie drogę** [...]. Trzydzieści kilometrów niżej [...] turkusowy Zanskar **wypadnie** zza zakrętu na szeroką piaszczystą połąć. **Dogoni** płynący od wschodu zielony Indus, **wody się skotłują**, przez kilkaset metrów **walcząc o dominację**. Ale Zanskar **szybko się podda**. I już **łagodnie popłyną dalej razem**, bez cienia turkus. Ten **fenomenalny spektakl** najlepiej widać z wysokości kilkuset metrów” [ŻWO: A27].

Ta chwilowa zmiana perspektywy służy temu, co G. Lakoff i M. Johnson nazywają uwypuklaniem i ukrywaniem [por. Lakoff, Johnson 2010: 38–40]. Dzięki takiemu zabiegowi zostaje podkreślone zróżnicowanie rzeki, jej nieokreśloność. Z jednej strony, rzeczne wody są łagodne, przypominają nitki. Z drugiej – przerażają, są niezwykle silne, zachowują się jak walczący o prymat ludzie (RZEKA TO ISTOTA WALCZĄCA), a zarazem aktorzy *fenomenalnego spektaklu* (RZEKA TO AKTORKA). Właściwości te wynikają z faktu ciągłego poruszania się rzecznych wód.

A. Niewiara wyodrębniła konceptualizację RZEKA TO WODA W RUCHU, podkreślając, że to ruch niemożliwy do zatrzymania, a dodatkowo RZEKA TO WODA W RUCHU UKIERUNKOWANYM [Niewiara 2013: 32]. Ponadto RZEKA TO SUBSTANCJA NIEJEDNORODNA, mieszają się w niej bowiem wody z wielu źródeł<sup>64</sup>.

Z tekstów P. Wilk wynika, że porusza się również woda używana do kąpieli, przechowywana w naczyniach lub wypływająca z kranu:

„Z łazienek dochodzi chlupot – wylewana z poręcznego kubelka woda **rozpryskuje się** na kamiennej posadzce. Nie ma wanien ani brodzików – podłoga lekko opada w stronę odpływu, a cokolwiek się na nią wylewa, samo **wędruje w dół**. Woda **leci** z przytwierdzonego do ściany prysznica albo z kranu wprost do

---

<sup>64</sup> A. Niewiara charakteryzuje to zjawisko następująco: „RZEKA JEST CAŁOŚCIĄ TWORZONĄ STOPNIOWO I SKŁADAJĄCĄ SIĘ Z POŁĄCZONYCH ELEMENTÓW. Połączone, a nawet tożsame są: rzeka i jej źródła [...]. RZEKA JEST CICHA LUB GŁOŚNA; GŁĘBOKA BĄDŹ PŁYTKA. Są to fakty powiązane, co wynika z obserwacji natury i co wykorzystuje się w metaforycznych obrazach porównujących rzeki i ludzi: głębokich i cichych/spokojnych oraz płytkich a hałaśliwych” [Niewiara 2013: 33].

wiadra. W dzielnicach, w których jej dostawy są nieregularne, wypełnione po brzegi baniaki stoją w rogu łazienek i czekają na czarną godzinę. Są zbawienne w upalne dni, gdy ciecz **spływająca** ze zbiorników na dachach pali zamiast przynosić ulgę. Zimą ciepła woda to luksus, trzeba ją zagotować albo przyzwyczaić się do lodowatych kąpieli” [LwO: 94].

Woda jest przedstawiana przez autorkę jako materia wydająca odgłosy o różnym natężeniu, podobne do ludzkich rozmów (np. „**Cichną** strumienie wody i sąsiedzkie rozmowy” [LwO: 251]).

## WŁAŚCIWOŚCI I ZASTOSOWANIE

Woda jest substancją, bez której życie na ziemi nie byłoby możliwe. Poświadczeniem są następujące wyimki reportażowej powieści:

„Indus **onieśmiela – jest panem życia, od niego zależy los niezliczonych istnień**” [LwO: 24].

„Znaczenia deszczu w życiu Indii nie sposób przecenić – nie dorównuje mu żadne z naturalnych zjawisk. Z końcem wiosny [...] z rosnącym niepokojem oczekują go rolnicy – **ich życie zależy od monsunu**. Większość pól uprawnych jest nawadniana deszczem, **opady decydują o przetrwaniu i śmierci, dostatku i głodzie** [...]. Napięcie rośnie z każdym dniem, bo **tylko deszcze mogą wydobyć kraj z odrętwienia i marazmu**” [LwO: 35].

W poddanych analizie artykułach i *Lalkach w ogniu...* podstawowym sposobem obrazowania wody jest metafora strukturalna WODA TO ŻYCIE. To jej wystarczająca ilość sprawia, że Hindusi nie głodują, z kolei jej niedobór jest powodem niedostatecznie dużych zbiorów i głodu. Por.:

„Ludzie, którzy pracują na polach, po kolana w wodzie, przesadzając zielone pęczki, nie mają co jeść [...]. **Dobry monsun oznacza, że nie będą głodować. Słabe deszcze i susza są śmiertelnym zagrożeniem**” [LwO: 72].

„Zanurzają w wiadrach dłonie i **rozchlapują wodę na zemdlone upałem śliczności**” [LwO: 167].

Woda jest jednak nie tylko życiodajną siłą. Zarówno w polskim obrazie świata [por. Bartmiński 1999b: 154], jak i w poddanym analizie tekście charakteryzowana jest ona w sposób kontrastowy – jako to, co buduje, ale i jako to, co niszczy. Na przykład:

„Woda jest żywiołem życiodajnym, decydującym, ale także **niebezpiecznym**” [LwO: 33].

„Bywa, że bogowie nie znają umiaru, a niepowstrzymane w porę ulewy **zagrażają życiu** [...]. Rzeki występują z brzegów, **marnując uprawy** [...]. **Woda** co roku przypomina Hindusom o swej sile – **daje i odbiera, odnawia szanse i groźbę potopu, jest nagrodą i upomnieniem. Nieprzewidywalna i nieprzełagalna rządzi światem według własnej woli**” [LwO: 36].

„Tych, którzy się przed jej mocą nie ukorzą, **spotyka kara**. Anitav Ghosh [...] przytacza losy butnego lorda Canninga. Postanowił on wybudować w delcie port przewyższający świetnością Kalkutę, ale nie posłuchał Bengalczyków przestrzegających, że **wielka rzeka z nikim nie podzieli się władzą, ześle cyklon i powódź, wszystko pochłonie** [...]. Ale wydarzyło się nieuniknione – przyszły cyklony i powódzie, **rzeka wystąpiła z brzegów i pożarła ludzkie sny o potędze**. Ocalała jedynie tory kolejowe” [LwO: 38].

„[...] skąpanych w wodzie upraw ryżu i umęczonych suszą kukurydzianych pól” [LwO: 117–118].

„Od dwóch tygodni opady są tak silne w niektórych stanach, że życie dwóch milionów ludzi znalazło się pod wodą. 80 osób zginęło – **utonęli, zmarli od ukąszenia węży, przygniotły ich rozpadające się domy. Zapadają się ściany, domy** skłcone z byle czego dosłownie **się rozplywają**” [IpW<sup>65</sup>].

Monsun jest NAGRODĄ i KARĄ. Powoduje wezbranie rzek. Wówczas ujawnia się niszcząca siła zarówno obfitych opadów atmosferycznych, jak i wezbranych zbiorników wodnych. Rzeka jest conceptualizowana jako TYRAN – władca, który *z nikim nie podzieli się władzą, rządzi światem według własnej woli*, NIEBEZPIECZNA KOBIETA, która *pożarła ludzkie sny o potędze* (aluzja do tytułu tomiku Leopolda Staffa). Taki jej obraz jest zresztą zgodny z opisaną przez W. Kopalińskiego symboliką rzeki. Por.:

„Rzeka symbolizuje przeszkodę, barierę, powódź, niebezpieczeństwo, wtargnięcie, najazd, strach, potwora, przewrotność; niebiańskiego wysłannika, łaskę bożą, zejście do piekieł, wyrocznię; pomoc, obronę; wschód Słońca, życiodajne Słońce, urodzaj (z nawadniania gruntów), przemożną potęgę, siłę; ruchomą drogę; twórcze moce Natury, życie i śmierć, zasadę żeńską, płodność, odrodzenie, zmartwychwstanie; wytnienie, radość, pokój, bezpieczeństwo, bogactwo; czas, nieubłagany upływ czasu, zapomnienie [Kopaliński 1990: 365–366].

Z jednej strony, rzeka to NATURA niszcząca twory człowieka, który nie podporządkował się jej mocy. Z drugiej – ulewne deszcze wywołują poczucie zagrożenia, przed którym chroni właśnie to, co stworzył człowiek. Por.:

„Dzień po wizycie buldożerów albo **niszczącej ulewie** [...]” [LwO: 89].

„**W monsunie** żadna płachta nie da tego, co **kawał betonu – niewzruszonego poczucia bezpieczeństwa**” [LwO: 89].

---

<sup>65</sup> IpW: P. Wilk, 2011a, *Indie pod wodą*, 26 września, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/09/indie-pod-woda.html?m=0> [data dostępu: 2.11.2016].

Skutki ulewnych deszczów są więc tożsame z wynikami niszczącej działalności człowieka. Mimo zagrożeń, jakie niesie deszcz, jest on jednak wyczekiwany, nawet przez przyrodę:

„Niespodziewanie wyrastające z równin górskie ściany, wielkie koryta rzek, pokonywane po stalowych wiaduktach – raz zalane po brzegi, innym razem **obnażone w oczekiwaniu na deszcz**” [LwO: 118].

„Ale w **monsunie łatwiej oddychać i łatwiej kochać, chodniki myją się same, żyje się czystiej i lżej**. I można patrzeć, jak deszcz pada z błękitnego nieba” [MwD<sup>66</sup>].

Deszcz ułatwia i uprzyjemnia egzystencję. Oczyszcza powietrze i otoczenie. Ponadto woda jest UBRANIEM (zakrywa *obnażone* koryta rzek).

Ludzki punkt widzenia opadów jest więc bardzo różny. Jedni cieszą się, spodziewając się obfitych plonów, inni narzekają. Oto przykłady:

„**Rolnicy się cieszą, mieszczuchy – mniej**” [MwD].

„Pierwszego dnia wszyscy mają **dobre humory** – wychodzą na ulice, żeby świętować” [MwD].

„Ale **monsun bywa nie tylko romantyczny**. Delhi będzie grzęzło w korkach do jesieni, a ci, którzy mieszkają przy brzegach Jamuny najpewniej będą musieli się sezonowo przeprowadzić” [MwD].

Woda, zwłaszcza ta pochodząca z ulewnych monsunów, jest także siłą wpływającą na plany mieszkańców Indii. Por.:

„Tylko **ulewne deszcze**, które w monsunie zalewają ścieżki i zmieniają pola w wielkie rozlewiska, **mogą sprawić**, że nie pofatygują się tak daleko” [LwO: 41–42].

Woda jest więc konceptualizowana jako SIŁA SPRAWCZA, która wspiera ludzi, ale powoduje też, że muszą oni zrezygnować z zaplanowanych czynności.

Konceptualizacją wody jest GRANICA<sup>67</sup> – rzeka to obszar rozdzielający lądy, lecz także symboliczna przestrzeń oddzielająca życie od śmierci<sup>68</sup>. Por.:

---

<sup>66</sup> MwD: P. Wilk, 2011d, *Monsun w Delhi*, 27 czerwca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/06/monsun-w-delhi.html> [data dostępu: 2.11.2016].

<sup>67</sup> Badając wpływ rzek na tożsamość kulturową, A. Posern-Zieliński stwierdził: „W kulturowym obrazie, rzeki występują nie tylko jako elementy łączące, jednoczące grupę lokalną, regionalną czy narodową, wokół wspólnie podzielanych wartości historycznych, czy symbolicznych, ale często funkcjonują także jako granice. Trudno się zresztą temu dziwić, bowiem zarówno w mitologicznych opowieściach rzeki często oddzielały od siebie obce sobie światy, jak i w rzeczywistości geopolitycznej pełniły i nadal pełnią takowe role” [Posern-Zieliński 2000: 28].

<sup>68</sup> „Archetyp rzeki-granicy żyje ponadto w wierzeniach o przeprawianiu się dusz zmarłych przez rzekę” – zauważyła E. Masłowska [2013: 44].

„Łódź niespiesznie przesuwa się wzdłuż brzegu, oddalona o kilkadziesiąt metrów. Stąd dobrze widać **i życie, i śmierć**. Wiosła opadają ciężko w ciemną wodę, zmętniałą i gęstą. Nagle, tuż pod powierzchnią, pojawia się niemowlęca twarz — opuchnięta, z lekko wydętymi ustami. Posiniała już, rozmywa się w wodzie niebieskawym refleksem. Ganges unosi maleńkie ciało. Jest jego **grobem i oswobodzeniem**” [LwO: 21].

„Łatwiej **przedostać się przez rzekę pieszo**” [LwO: 167].

„[...] **przekroczenie wielkiej wody** było dla hindusów jednoznaczne z utratą kasty” [LwO: 83].

„Wieś cichnie i gaśnie, ściśnięta przez **napierającą od strony rzeki ciemność**” [LwO: 88].

Odnosząc się do wody konceptualizowanej w ten sposób, J. Bartmiński zauważył, że granicę można rozpatrywać w obszarach: fizjograficznym („oddziela fizykalnie dwie części terytorium”), administracyjnym (liczne umowne podziały są zgodne z biegiem rzek), etnicznym i kulturowym [Bartmiński 2000: 49]. Z powyższych cytacji wyłania się konceptualizacja wody (rzeki) jako ZAGROŻENIA (to od strony rzeki *napiera* ciemność).

Woda jako granica może być jednak nie tylko zagrożeniem, lecz także początkiem czegoś. Por.:

„Bombaj, najwspanialszy port brytyjskich Indii, **morska brama subkontynentu** i stolica show-biznesu” [LwO: 46].

„Ale uda się jeszcze zobaczyć najpiękniejsze rozlewiska Kerali słodkowodne *backwaters* i domki budowane na wąskich nasypach, **ze ścianami niemal wyrastającymi z wody**” [LwO: 182].

Zbiorniki wodne to nie tylko granice, lecz także DROGA, którą należy przebyć, by dotrzeć do celu podróży. Co istotne, to droga, na której podróźni mogą ucierpieć:

„Burty ledwie wystają ponad taflę wody. Drewniane cielsko sunie ociężale, ale pewnie – nieraz już pokonało **tę trasę** i nieraz jeszcze, **wbrew wszystkiemu, dopłyne bezpiecznie do brzegu**” [LwO: 120].

Jest to droga pełna niebezpieczeństw, które jednak (choć z trudem – *sunie ociężale*) można pokonać dzięki doświadczeniu.

Obok rzeki toczy się ożywione życie, nabrzeża są konceptualizowane jako MIEJSCA ZAŁATWIANIA CODZIENNYCH SPRAW („Jest wcześniej, nad rzeką ruch” [LwO: 166]).

Podstawowym zastosowaniem wody jest użycie jej do kąpieli. Hinduska kąpiel jest jednak nie tylko codzienną czynnością higieniczną. Jest rytuałem związanym z przekonaniami<sup>69</sup>. P. Wilk odnotowała:

---

<sup>69</sup> Zdaniem E. Masłowskiej: „Jedną z naczelných cech konotacyjnych rzeki, związanych z życiem, jest czystość wody oraz jej moc uzdrawiająca” [Masłowska 2013: 47].

„Poranna kąpiel jest **bramą życia** – dopiero po umyciu całego ciała hindus może oddać cześć bogom i zjeść pierwszy posiłek. Wyznawcy hinduizmu różnią się między sobą, ale łączy ich **dążenie do czystości i unikanie zabrudzenia**. Podział na to, co **czyste – godne szacunku, dobre, szlachetne, pochwalne** – oraz to, co **nieczyste, czyli niskie, pogardzane, pozbawione wartości**, jest główną osią, która wyznacza kurs życia religijnego i codziennego. **Mycie się to także oczyszczenie duchowe, pozostawanie po jasnej stronie świata, przybliżanie do ideału [...]. Kąpiel opisana jest jako święta czynność**, której towarzyszą medytacja i modlitwa. Obmywanie ciała jest zachwalane jako pobudzające zmysły i zapewniające długowieczność. Poza tym ma walory, jak mówimy dziś, psychoterapeutyczne: zabiera złe myśli i daje spokój” [LwO: 30].

Dzięki wodzie Hindus może więc stać się kimś lepszym, przekracza bowiem *bramę życia*, która umożliwia mu kontakt z bogami. Owa *jasna strona świata* związana jest z tym, co dobre, szlachetne, w odróżnieniu od strony ciemnej – w językowym obrazie świata odnoszącej się do tego, co złe, brudne, niegodne szacunku. Jednak nie wszystkim jest dane *przybliżanie (się) do ideału*. Ci, którzy pochodzą z nizin społecznych, „[...] mają bardzo ciemną skórę – co zwykle wskazuje na pochodzenie z najuboższych środowisk – pokrytą pyłem i brudem” [LwO: 28]. Kontakt z takimi osobami jest dla pozostałej części społeczeństwa aktem niemal obrzydliwym, powodującym natychmiastową potrzebę oczyszczenia. Por.:

„Ich dotyk, a nawet cień padający na wyżej urodzonych powodował tak **silne skalanie**, że **usunąć je mogła jedynie pełna kąpiel**” [LwO: 80].

Symbolika wody, która nie tylko czyści ciało, lecz także oczyszcza ducha człowieka, została odnotowana również przez W. Kopalińskiego, który napisał, że „Ablucje mają znaczenie rytuale i duchowe” [Kopaliński 1990: 475], po czym przypomniał biblijne i właściwe starożytnym Grekom i Rzymianom rytualne kąpiele. Również J. Prieur zauważył:

„Ablucje w czystej wodzie praktykowane były przez wszystkie narody. Pierwowzorem prawa boskiego w każdym jego szczególe było życie, toteż nie wiadomo, gdzie kończy się obrzęd religijny, a zaczyna dbałość o higienę. I tak np. Księga Kapłańska nakazuje cały rytuał oczyszczenia dla kogoś, kto zetknął się z trędowatym bądź z człowiekiem chorym na chorobę skóry. Ogólnie rzecz biorąc, Stary Testament przewiduje oczyszczenie, mające być symbolem przejścia od nieczystości pogańskiej do świętości narodu, który zawarł przymierze” [Prieur 1997?: 220].

Niekiedy wody używa się nie do pełnej kąpieli, lecz do odświeżenia:

„**Moczy dłoń** w kubku z wodą i **przeciera** poczerwieniałą główkę” [LwO: 71].

„Dorośli wstają przed wschodem słońca, **obmywają twarze wodą** i zaczynają dzień” [LwO: 253].

Woda jest więc POCZĄTKIEM. Stosuje się nią na początku życia, obmywając noworodka, i na początku każdego dnia.

Woda, zarówno ta przechowywana w odpowiednich pojemnikach, jak i morska, służy również do oczyszczania otoczenia (niekiedy zastępuje ją piasek, który jednak niekiedy nie czyści, lecz zakrywa brud), jest ŚRODKIEM CZYSZCZĄCYM. Por.:

„Liczy się praktyczność – na plażę nie trzeba przynosić garnuszka, **morze samo obmyje ciało. Zabierze także odchody**, co umniejszałoby wyrzuty sumienia i poczucie nieprzyzwoitości, gdyby ktoś je miał” [LwO: 42].

„Tam, gdzie wody brakuje, a słońce wysusza wszystko na proch, najrozsądniej zostawić nieczystości jego niszczycielskiej sile [...]. Wychodzą więc [Hindusi – przyp. K.K.] na brzegi rzek, na himalajskie zbocza, oczyszczane przez wiatry i topniejące śniegi. Na radżasthańskie wydmy, gdzie piasek zastępuje wodę – służy do mycia naczyń i zakrywania brudu. W Sundarbanach mogą mieć pewność, że **poranny lub wieczorny odpływ zatrze wszystkie ślady**” [LwO: 43].

„Z jednego straganu żyje zwykle kilku ludzi i często tyłu przy nim śpi: co najmniej jeden na drewnianym blacie, który rano **oblewa wodą, szoruje**, po czym traktuje jak deskę do wałkowania ciasta” [LwO: 253].

Oczyszczanie to ma również związek z usuwaniem z przestrzeni życia ciał osób zmarłych. Por.: „Bywa, że **Ganges zabiera ledwie nadpalone zwłoki**” [LwO: 20]. Warto przywołać słowa E. Masłowskiej, która zauważyła:

„Dwa przeciwstawne pojęcia: »życie« i »śmierć«, w niektórych typach konotacji nakładają się na siebie, oddając tym samym archetyp wizji rzeki jako granicy między doczesnością a wiecznością” [Masłowska 2013: 49].

W niniejszej rozprawie zostało już wspomniane, że podstawową właściwością wody jest jej czystość. Hindusi dokładają starań, aby woda była czysta. Jej zabrudzenie jest bowiem *najpoważniejszym wykroczeniem*:

„Wyjątkowe znaczenie ma **czystość wody** – w przeszłości hindusi separowali studnie, a niedotykalni nie mogli czerpać z wody z tych samych źródeł co członkowie wyższych kast. **Zabrudzenie wody było**

**najpoważniejszym wykroczeniem.** Do dziś tak zwane mokre potrawy, przygotowane z użyciem wody, niosą ze sobą szczególne zagrożenie” [LwO: 79].

„Tutaj [w restauracjach typu fast food – przyp. K.K.] łatwiej dzielić się posiłkiem – neutralnym, produkowanym taśmowo. I napojami na bazie wody mineralnej, bo **za jej jakość i czystość ręczy znana firma**” [LwO: 81].

Indie to jednak – co wielokrotnie akcentuje autorka *Lalek w ogniu...* – kraj paradoksów. Zdarza się więc, że nawet woda użyta do mycia nie spełnia swojej funkcji. Oto przykłady:

„Nabrana do kubelka staje się jednak nieocenionym narzędziem w codziennym odpędzaniu brudu, a także **świadkiem wielu paradoksów.** Bo **podział na strefy czyste i nieczyste jest w indyjskim życiu tyleż rygorystyczny, ile nieustannie naruszany**” [LwO: 36].

„**Brudną wodę** po umyciu podłogi Hinduska wylewa tuż za próg wiejskiej chaty [...]. Małoletni pomocnicy w ulicznych jadalniach **myją** aluminiowe naczynia **pieczołowicie, tyle że w wiadrach pełnych mętnej wody,** przypominającej zupę z resztek” [LwO: 37].

Zanieczyszczenie wody (ale nie tylko jej, również brud w ogóle) jest zresztą według P. Wilk jednym z największych problemów Indii. W *Lalkach w ogniu...* wielokrotnie występują fragmenty, w których mowa jest o niesprawnej kanalizacji:

„Najbogatsi kupują mieszkania i apartamenty w ekskluzywnych osiedlach, wyposażonych w osobny system kanalizacji i wodociągów. Ale wszyscy oni — biedacy i milionerzy — zasilają **gigantyczne szambo**” [LwO: 46].

„**Stara kanalizacja** nie nadąża” [LwO: 46].

„Brudy rzadko trafiają do oczyszczalni, częściej wprost do ziemi i rzek. Tylko mieszkańcy najdroższych dzielnic, leżących nad morzem, mogą się cieszyć bryzą i zapomnieć, że bajeczny Bombaj jest **pęczniejącą beczką fekaliiów**” [LwO: 47].

Brudna woda staje się *gigantycznym szambem*, zamienia piękne miasta w *pęczniejące beczki fekaliiów*. Warto podkreślić, że również w polskim obrazie świata woda płynąca (a więc czysta) i stojąca (zabrudzona) są ujmowane w sposób kontrastowy. E. Masłowska podkreśliła: „Czystość wody w rzece potwierdzają ponadto powtarzające się w różnych wariantach pieśni. Przeciwstawia się ją wodzie ze stawu, uważanej za brudną” [Masłowska 2013: 47].

Właściwością brudnej wody jest jej nieprzyjemny zapach:

„**Przy śmierdzącym rynsztoku** swój rowerowy wózek zaparkował stary kulis” [LwO: 81].

„Pędzą przez kilka minut, pod wiatr, niosący **nieświeży zapach wody**” [LwO: 167].

„Ale gwar i tłok szybko przypomniły mi, że w Bombaju od ataku klaustrofobicznej paniki ratuje tylko morze – świadomość, że ta sieć oblepionych ludźmi ulic gdzieś się kończy, że od **przykrego zapachu bijącego z zapchanych rur i studzienek** można uciec nad wodę. Tyle że odpoczynek jest krótkotrwały, a uczucie ulgi – złudne” [BpŚ: A12].

Co więcej, P. Wilk charakteryzuje proces pozbawiania wody jej podstawowej właściwości – czystości. Bagno (lub bajoro) konceptualizowane jest jako rzeka, którą zanieczyścili nielegalni mieszkańcy miast. Por.:

„Na przeciwległym krańcu Indii, w Cennaju, nawet ocean nie daje odetchnąć. Centrum cuchnie – **woda stoi w mętnych, pozieleniałych bajorach, które kiedyś były miejskimi rzekami**. Kiedyś, czyli zanim dzicy lokatorzy zaanektowali je wraz z chodnikami, trawnikami, kawałkami parków. **Początkowo używali kanałów do kąpieli, potem zamienili je w toaletę. Szybko stały się bagnem**” [LwO: 47].

Skutkiem zanieczyszczeń są choroby. Woda, która ma za zadanie oczyszczanie, więc przeciwdziałanie rozprzestrzenianiu się niektórych bakterii, staje się ich źródłem:

„Pleśniejące bajora **występują z brzegów – brud zaraża okolicę**” [LwO: 47].

„**Ofiarami fekaliiów** są Indii miliony ludzi, także lepiej urodzonych. **Odchody zakażają wodę, wracają jak złe duchy**, potęgują czerwonkę, tyfus, malarię, cholerę, polio. **Największe żniwo zbiera** pospolita biegunka, która **zabija bezobjawowym odwodnieniem – po cichu, z łatwością**” [LwO: 52].

W określonych sytuacjach woda może przenosić śmiertelne zakażenie, metaforycznie określone mianem *złych duchów*. Z kolei choroby określane są za pomocą leksemów z pola semantycznego ŻNIWA, co odsyła z kolei do wyobrażeń śmierci jako żniwiarza z kosą<sup>70</sup>.

Co więcej, woda jest konceptualizowana jako substancja przejmująca właściwości materii, z którą ma styczność – jeśli więc znajduje się w brudnym naczyniu, zabrudzi się; gdy spłynie po zanieczyszczonej powierzchni, sama będzie zanieczyszczać, np.:

---

<sup>70</sup> W. Kopaliński przypomniał, że śmierć może symbolizować żniwiarza, a w średniowieczu wyobrażano ją jako „kościotrupa z kosą i klepsydrą [...]”; kiedy indziej znów przedstawiano ją na koniu, w pościgu za uciekającymi ludźmi, których siecze kosą” [Kopaliński 1990: 411, 413].

„Na podłodze **brudny dzbanek** na wodę do podmywania, a **w nim pośliznęła się cieć**” [LwO: 49].

„Chłopiec wyje, **lzy zalewają brudne policzki**, lśnią przez chwilę i szybko zasychają, **zostawiając brudne ślady**” [LwO: 133].

„Wąsacz przepłukuje dłonie **w wiadrze pełnym krwawej wody** i chwytą kolejną rybę” [LwO: 112].

Warto wspomnieć, że J. Prieur, który odtworzył symbolikę wody, zwrócił uwagę na powiązanie podatności wody na czynniki zewnętrzne z jej żeńskimi konotacjami. Stwierdził: „Woda to także podatność i wrażliwość, a przede wszystkim żywioł macierzyński: wielkie bóstwa żeńskie, boginie-macierze są jednocześnie boginiami morskimi” [Prieur 1997?: 221].

Ponadto woda jest źródłem wilgoci<sup>71</sup>, przenosząc tę ostatnią zwłaszcza na obszary zajmowane przez ludzi ubogich:

„**Skurczone od wilgoci i zakurzone obrazki** zawisły w wiejskiej chacie, gdzie śpi się i je na gołej ziemi” [LwO: 87].

„Ogromne ściany i wysokie sufity trzeba często malować, bo **monsunowy deszcz wsiąka i pojawia się grzyb**” [LwO: 93].

„Ta [pleśń – przyp. K.K.] **zakrada się szczególnie latem, gdy monsunowe deszcze potęgują wilgoć** – wystarczy kilka godzin, by okładka **pokryła się białym nalotem, z początku niepozornym, ale zabójczym**” [LwO: 157].

Woda ułatwia więc rozprzestrzenianie się animizowanym zagrożeniom. Pleśń *zakrada się* i – mimo że początkowo *niepozorna* – staje się *zabójcza* właśnie dzięki właściwościom wody.

Z analizowanych tekstów wyłania się jednak także inna konceptualizacja – woda to LEKARSTWO:

„Kazał podawać miedź. A dokładniej, **popijać wodę** — bo jak inaczej **dostarczyć organizmowi** minimalną dawkę miedzi, jeśli nie zalewając w dzbanku kilka słub i monet?” [LwO: 215].

---

<sup>71</sup> Co ciekawe, w publikacjach P. Wilk właściwość wody polegająca na przenoszeniu wilgoci przeważnie jest wartościowana negatywnie. Inaczej jest w *Słowniku symboli*, w którym zapisano: „Woda jest też materią pierwotną, początkiem przyrody dlatego, że wszystko, co żywe, żyje wilgocią, a martwe wysycha, że zarodki wszystkiego są mokre, a pokarm – soczysty” [Kopaliński 1990: 475].

Na taką symbolikę wody zwrócił zresztą uwagę również W. Kopaliński, przypominając:

„Od najdawniejszych czasów leczenie i kulty lecznicze wiązały się ze źródłami, strumieniami, studniami itd. Woda, jako źródło życia w wielu mitach, jest najpowszechniejszym lekiem, zarówno we współczesnych, jak i przedhistorycznych kąpieliskach i uzdrowiskach” [Kopaliński 1990: 477].

Woda traktowana jest w Indiach jako coś drogocennego, dobro luksusowe, którym należy się chwalić, które daje szczęście. Por.:

„Uliczne pompy to **ośrodki życia i luksus**. Chwali się nim co kilkaset kroków centrum Kalkuty, tęsknią za nim zakurzone Delhi i tysiące poszarzałych od brudu miast. Ludzi mających dostęp do wody jest znacznie mniej niż tych, którzy co dzień muszą jej szukać. Dla nich **każda kropla się liczy**, a garść często wystarcza do całej toalety. Dlatego płaczący przeraźliwie **malec, oblewany strumieniami** od główki po niecierpliwie tupiące po chodniku stopy – choć tego nie wie – **jest szczęśliwym dzieckiem** [...]. Tym, co zostało w butelce, kobiety wielokrotnie płuczą usta i przecierają twarze, na koniec przesuwając od czoła po brodę kantem dłoni – rozciągnięty kciuk i palec wskazujący zbierają nadmiar wody. Przez ich ręce nie przelewa się beztrząsco, gęstnieje jak oliwa. **Wody w Indiach jest mało, zawsze za mało. Móc się umyć to przywilej**” [LwO: 28].

„Mają wystarczające warunki, by podjąć pracę i posłać dzieci do szkoły, ale **nie stać ich na przeprowadzkę do mieszkania z łazienką**, w którym za prąd i wodę musieliby zapłacić” [LwO: 90].

Zdaje się, że fakt ten potwierdza nawet zachowanie zwierząt, które w poniższym fragmencie zyskały cechy ludzkie:

„Ludziom wtórują zwierzęta – gęsi gromadzą się nad kałużami, aby czyścić pióra [...]. **Świeżo wymyte ciała**, choćby kąpiel dokonywała się w trudnych warunkach, **są zawsze powodem do dumy**” [LwO: 29].

Jako że czysta woda jest w Indiach towarem deficytowym, a posiadanie toalety świadczy o wysokim statusie społecznym („Toalety są potrzebne najbiedniejszym – to oni w kampaniach wyborczych są najpiękniej i najbardziej bezwzględnie mamieni obietnicami lepszej przyszłości, z wodą w kranie i własną łazienką” [LwO: 50]), Hindusi z sentymentem wspominają publiczne toalety:

„Mieszkańcy Mohendżo Daro mieli też do dyspozycji potężną publiczną wannę pełną deszczówki. W tym samym czasie ich sąsiedzi z osady Lothal [...] korzystali z toalet spłukiwanych wodą i wyposażonych w ceglane kanały odpływowe [...]. Ale jeszcze tysiąc lat później bogacze [...] budowali domy w pobliżu zbiorników wodnych – nieczystości z ich toalet spływały prosto do wody” [LwO: 51].

Woda jest więc dobrem, do którego dostęp podnosi status mieszkańców danego miejsca:

„Rozrastająca się szybko klasa średnia jest **agresywna i niepohamowana w swych żądaniach** – potrzebuje więcej przestrzeni, elektryczności, wody, szerszych dróg i większych lotnisk” [LwO: 142].

„Anektują [biedni – przyp. K.K.] publiczne budowle, a **do nowych siedlisk podciągają prąd i wodę**” [LwO: 143].

Stały dostęp do czystej wody jest jednym z żądań *agresywnej i niepohamowanej* klasy średniej. Wodę wymienia się w reportażowej powieści w jednym szeregu z przestrzenią, elektrycznością i infrastrukturą. W hinduskiej rzeczywistości nadal jest więc ona substancją, której bez przeszkód i ograniczeń używać mogą nieliczni.

Niemożliwość dostępu do wody jest zresztą jedną z bolączek wielu Hindusów. Por.:

„Czy mieszkanie w murowanym domku **przy torach, bez prądu i wody**, gdzie dzieci biegają nago, a kobiety wzajemnie iskają sobie wszy, to najgorsze, co może się zdarzyć?” [LwO: 145].

„Ciagną tu [do Bombaju – przyp. K.K.] tysiące ludzi, których tkanka miejska nie może wchłonąć. Żyją stłamszeni w przeludnionych budynkach, na kupie, bez intymności, **nieraz bez prądu i wody**, bo elektrownie i system kanalizacyjny nie są w stanie zaspokoić potrzeb tej masy” [BpŚ: A12].

Co oczywiste, woda służy nie tylko do kąpieli, lecz także do picia. Należy jednak pamiętać, że człowiek to nie tylko ciało, ale i dusza. Dlatego nawet tak zwyczajna czynność, jak picie wody, może stanowić pomost między tym, co ziemskie, a tym, co związane z rzeczywistością pozaziemską. Oto cytat wyekscerpowany z powieści:

„Między narodzinami a śmiercią, na każdym kroku, **woda jest hindusowi niezbędna do życia zgodnego z wierzeniami** [...]. Nawet **picie wody ma wymiar duchowy – jest kąpielą wewnętrzną**” [LwO: 31].

Można stwierdzić, że kąpiel jest dla mieszkańców Indii rytuałem. Należy więc zwrócić uwagę na symbolikę takiego rodzaju oczyszczenia. W. Kopaliński zapisał, że kąpiel rytualna to kąpiel „zmywająca wszelkie grzechy, oczyszczająca i uświęcająca ciało i duszę, stosowana w wielu religiach Wschodu” [Kopaliński 1990: 143–144].

W upalnym klimacie picie wody jest przyjemnością, ukojeniem:

„**Wiatrak przyjaciel** robi, co może – **czasem czyni cuda, czasem toczy beznadziejną walkę**. Gdy słabnie – a **nie on decyduje** o natężeniu prądu w rozgrzanych, także **zmęczonych przewodach** – do skóry docierają ledwie wyczuwalne podmuchy. To **przypomina niewielki łyk wody**, gdy się ma od wielu dni

**spierzchnięte usta. Chwila rozpieszczenia, po której trzeba się znów godzić z długim umęczeniem**” [MU<sup>72</sup>].

„Chłodna woda, zaczerpnięta z glinianego dzbanka przykrytego aluminiowym talerzykiem. **Wypijana zachłannie, pyszna.** Będzie się czym pocić do rana” [MU].

Woda, substancja często określana jako pozbawiona smaku, staje się wówczas *pyszna*, jest *wypijana zachłannie*. Moment jej picia jest *chwilą rozpieszczenia*, bardzo krótką w stosunku do *długiego umęczenia* z powodu jej niedostatku.

Niekiedy woda nie spełnia swojej funkcji – nie gasi pragnienia, jej picie nie jest chwilą ukojenia:

„Największe poranne rozczarowanie: nalana do kubła woda, która **ma przynieść ulgę, okazuje się ciepła. Parzy.** Spłynęła z czarnego zbiornika trzymanego na dachu. Stała tam godzinami, wchłaniając stopnie Celsjusza. Patrzę na kołyszącą się taflę – **złośliwie wykrzywione odbicie chichocze: nie dam Ci ulgi**” [MU].

W powyższej cytacji woda została ukazana jako ISTOTA ZŁOŚLIWA, która ma wykrzywioną twarz i naigrawa się ze spragnionego człowieka. Został tu zastosowany ciekawy zabieg: osoba wpatrująca się w taflę wody, widzi – co prawda – własne wykrzywione z powodu ruchu wody odbicie, jednak chichoczący złośliwie głos pochodzi od samej wody.

Woda służy także do prania – w publicznych pralniach zajęcia wykonywanego przez mężczyzn. P. Wilk opisała ten proces w następujący sposób:

„Żółte i cytrynowe bluzeczki sari **jeszcze ociekają z wody**, nieruchome, skoszarowane” [LwO: 69].

„Wewnątrz ciągną się rzędy murowanych balii, **kwadratów wypełnionych wodą z mydlinami**, w których **moczą się ubrania**: posegregowane, dobrane nie tylko kolorami, ale i odcieniami. W każdym boksie, **zanurzony po kolana**, stoi mężczyzna i tłucze” [LwO: 69].

„Pęki koszul i *salwarów* wirują, **rozpryskują krople** i spadają na twarde blaty **z pluskiem**. Podłużnymi kanałami ścieka brudna woda, a uprane ubrania **plucze się w zbiornikach obok**” [LwO: 70].

Woda użytkowa jest substancją, która ma właściwość wypełniania różnego rodzaju pojemników. Jeśli jednak istnieje możliwość, nie stoi w miejscu, a *ocieką, rozpryskuje się, ścieka*<sup>73</sup>. Może być przenoszona lub podawana w odpowiednich naczyniach. Por.:

---

<sup>72</sup> MU: P. Wilk, 2012g, *Memorabilium upalne*, 8 marca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/03/?m=0> [data dostępu: 2.11.2016].

<sup>73</sup> W. Kopaliński zauważył: „Woda wyobraża niestałość, chwiejność, a przy tym inercję: przybiera kształt naczynia, do którego się ją wlewa” [Kopaliński 1990: 475].

„A więc każdy przychodzi sam, niosąc wodę w **aluminiowym garnuszku** lub **plastikowej butelce**” [LwO: 40].

„[...] noszą wodę w **ciężkich dzbanach**” [LwO: 44].

„Przyjęcie **filiżanki** herbaty, kawy czy choćby **szklanki** wody stanowi minimalne zadośćuczynienie i ratuje gospodarza przed upokorzeniem” [LwO: 77–78].

„Woda do picia stoi w rogu, w **glinianym dzbanku** przykrytym aluminiowym talerzykiem” [LwO: 94].

„Szumią naftowe palniki, zaraz woda w **osmolonych rondlach** zacznie wrzeć. Po przebudzeniu najważniejsza jest herbata, bilet na drogę ze snu do rzeczywistości” [LwO: 248].

Niektóre rodzaje pojemników są uznawane za nowoczesne:

„Pochodzą z wiosek pozbawionych prądu i bieżącej wody, żyjących zgodnie z rytmem dnia i nocy. **Nowoczesność zjawia się tam jedynie w postaci plastikowego dzbanka na wodę**, tanich ubrań z poliestru i butelek coca-coli” [LwO: 191].

Z analizowanych tekstów wyłania się również obraz wody jako substancji, której właściwością jest upiększanie otoczenia. Por.:

„Afgański mistyk Haji Ali został pochowany w Morzu Arabskim. Muzułmanie z Bombaju wybudowali mu okazały grobowiec na wodzie [...]. **W czasie silnych przypiływów Haji Ali jest sam, otoczony przez fale, odcięty od lądu i niedostępny [...]. W czarnej wodzie odbijają się światła jednego z najwspanialszych indyjskich miast, pysznącego się swym szykiem i pięknem.**

Muzułmańska budowla majaczy w morzu jak cudowne przywidzenie. **Ale kiedy woda się cofa i opada, odsłania szpetne dno oraz poczerniałe nabrzeże. Grobowiec już nie hipnotyzuje – wygląda jak okręt wyrzucony na brzeg**” [LwO: 139].

Woda, dzięki temu, że *odbijają się* w niej poszczególne przedmioty, a także ze względu na zdolność do zakrywania tego, co brzydkie, pozwala znajdującym się w jej pobliżu obiektom wyglądać pięknie, okazale, hipnotyzująco. Ponadto woda, która przejmuje właściwości otoczenia, w tym przypadku nadaje cechy temu otoczeniu – dzięki jej sile grobowiec wydaje się niedostępny, a miasto może niczym człowiek *pysnić się swym szykiem i pięknem*. Bez wody grobowiec traci swą istotę – jest jak *okręt wyrzucony na brzeg*.

Co więcej, woda wpływa na czyszczoną powierzchnię, nadając jej połysk:

„**Podłoga lśni** od wody, kawałków lodu i lepkich łusek” [LwO: 111].

Woda jest również substancją, która – zajmując określone miejsce – może zostać niczym przez magnes przesunięta w inne miejsce:

„Skoro **Księżyc ma dość siły, by przyciągać wody oceanu i wywoływać potężny przypływ**, jak może nie oddziaływać na nas?” [LwO: 216].

Niekiedy woda stosowana jest w sposób rzadko spotykany, wynikający z pomysłowości ludzi. Por.:

„O względy przechodniów konkurują z nimi pozłacane zegarki przeróżnych kształtów, **zanurzone w nadmuchanym i wypełnionym wodą baseniku**. Ich publiczne zatopienie handlarz uznał za najskuteczniejszą metodę udowodnienia klientom, że nabywają produkt wodoodporny” [LwO: 103].

Woda jest więc w *Lalkach w ogniu*... nie tylko substancją umożliwiającą życie na ziemi, ale i płynem pozwalającym na zewnętrzne (dosłowne) i wewnętrzne (metaforyczne) oczyszczenie. Druga z wymienionych właściwości związana jest z hinduskimi wierzeniami.

#### WŁAŚCIWOŚCI WYNIKAJĄCE Z WIERZEŃ

O związku wody z kultem i sferą *sacrum* pisał J. Bartmiński [por. 1999b: 154]. Nie tylko w naszym kręgu kulturowym i religijnym woda wykorzystywana jest do rytuałów związanych z religią. Por.:

„Graficznym znakiem wody jest w hinduizmie okrąg, symbol pełni [...]. W hinduizmie jest pełno wody – jako jeden z elementów stwarzających świat **ma ona decydujące znaczenie dla niemal wszystkich obrzędów, rytuałów i modlitw. Obmywa, zachowuje życie, ochrania, niszczy zło. Gdy rodzi się dziecko, ktoś z najbliższych krewnych powinien je nią skropić, nadając mu cechy swego charakteru. Woda towarzyszy także śmierci** – krople z Gangesu podaje się do wypicia umierającym, a stosy pogrzebowe są układane na brzegach rzek. Bliski krewny [...] okrąża stos z garnuszkiem, skrapiając ziemię wokół. **Tworzy barierę, przez którą dusza nie może wrócić do świata rzeczywistego jako duch**” [LwO: 31].

„... ciała ascetów, już wcześniej poddanych symbolicznej kremacji, są **wrzucane do rzeki**” [LwO: 19].

„... ciała hindusów **jadą do ghatów nad rzeką i tam są palone**” [LwO: 18].

„Procesje z ciałami krążą w labiryncie starych domów, by z imieniem boga na ustach **dotrzeć nad rzekę**” [LwO: 20].

„Przypuszcza się, że część wierzeń i praktyk z tamtego okresu – choćby **święte kąpiele** – przetrwała po dziś dzień” [LwO: 200].

Woda jest więc w hinduizmie łącznikiem między sferą sakralną a życiem codziennym. Ma związek zarówno z obrzędami po narodzinach, jak i z rytuałami odprawianymi po czyjejś śmierci. Woda ma ponadto dwoistą naturę. Z jednej strony – pomaga duszom zmarłych dostać się do zaświatów, z drugiej – chroni żywych przed powrotem dusz na ziemię. W. Kopaliński podkreślił, że woda jest ukazywana jako „żywiół pośredni między żywiołami eterycznymi, jak powietrze i ogień, a elementem stałym – ziemią, między życiem a śmiercią [...], między tworzeniem i niszczeniem” [Kopaliński 1990: 477].

Co więcej, woda (a dokładniej mówiąc – rzeka Ganges) jest według hinduskich wierzeń **OSTATECZNYM WYZWOLENIEM**:

„Pogrzeb nad wodą ułatwia **płynne przejście z życia do śmierci, bo rzeki leżą na ich pograniczu**. Przepływają cały mityczny świat, łącząc rzeczywistość ludzką i boską. **Ich ruch symbolizuje wędrówkę dusz**. Ganges, jako najświętsza z rzek, ma szczególną moc: podanie jej wód umierającemu i kremacja na jej brzegu mogą wyzwolić z koła wcieleń Ganges spadł na ziemię z ogromną siłą; nie zniszczył jej tylko dzięki interwencji Siwy, który przyjął wodę na swoją głowę — splątana w jego włosach krążyła przez dwanaście lat, wreszcie zstąpiła na ziemię i popłynęła do oceanu W cudowny sposób **obmyła prochy sześćdziesięciu tysięcy spopielonych synów króla Sagary, zapewniając im zbawienie**” [LwO: 19].

Warto przytoczyć w tym miejscu odnoszące się do związku wody i śmierci słowa E. Masłowskiej:

„Utrwalony w zbiorowej wyobraźni obraz świata, którego kres wyznaczają rzeki, wpłynął na rozwój jej stereotypu. Ma ona wyraźnie dwudzielny charakter, oscyluje wokół pojęć »życie« i »śmierć«, niekiedy wzajemnie się przenikających [...]. Stereotypowe cechy rzeki reprezentujące symbolikę życia, odrodzenia związane są głównie ze sferą wierzeniową i obyczajową” [Masłowska 2013: 44, 47].

Również wszechświat składa się według Hindusów z wody<sup>74</sup>:

„Według mitologii ludzki świat może istnieć tylko wtedy, gdy śpi Wisnu<sup>75</sup> [...]. Płynie przez **wody kosmicznych oceanów**, wygodnie ułożony na grzbiecie węża Śeszy, przenoszącego go przez **wielkie fale**” [LwO: 258].

---

<sup>74</sup> J. Prieur, odnosząc się do tego, że woda symbolizuje stworzenie, zauważył: „Z podobną koncepcją spotykamy się w Indiach: Narajana, czyli ten, który porusza wody pierwotne, to jedno z imion Brahmy, stwórcy, objawiającego się na pierwszym miejscu w Oceanie uniwersalnym. Tradycja i nauka są zgodne w tym względzie: życie narodziło się w oceanie” [Prieur 1997?: 217].

<sup>75</sup> Wisnu to bóg hinduizmu. „Z jego imieniem wiąże się idea opieki (protekcji), wiązany też ze wszechprzenikającym światłem, ogniem i słońcem”, przemierza siedem sfer wszechświata [RŚ: 829–830].

Hindusi wierzą w boską moc wody; jak we fragmencie:

„Kąpiel wzorowa, o największej wartości duchowej, dokonuje się w jednej z siedmiu świętych rzek Indii [...]. Ale każda rzeka ma szczególne znaczenie, dlatego wielu bogobojnych hindusów udaje się rankiem na brzeg i tam, przelewając wodę z ułożonych w naczynie dłoni, recytuje mantry. Dobrze odrobinę wody poświęcić pamięci zmarłych przodków [...]. **Najświętsze indyjskie miejsca leżą zwykle nad rzekami, a jeśli dwie rzeki się łączą – tym lepiej. Tam kumuluje się boska moc, woda obmywa skuteczniej i dogłębniej – sięga dalej wstecz, zabiera grzechy doczesne i te z minionych żywotów**” [LwO: 30–31].

Z hinduską obrzędowością jest również związane rytualne obmycie – muszą go dokonać wszyscy, którzy mieli kontakt z ciałem zmarłego:

„Spopielenie zmarłych umożliwia dalszą podróż duszy, ale pozwala też rodzinie dokonać **symbolicznego obmycia – śmierć zanieczyszcza wszystkich, którzy znajdują się w jej pobliżu**; dopóki dusza nie odejdzie w zaświaty, nie mogą dokonać rytualnej kąpeli i w pełni uczestniczyć w życiu [...]. Umyte ciało zmarłego jest okrywane białym całunem i na drewnianych noszach transportowane na stos” [LwO: 19].

Co istotne, woda ma boskie pochodzenie. Tak jak w chrześcijaństwie uważa się, że władzę nad wodą ma Bóg i święci [por. Bartmiński 1999b: 154], tak w hinduizmie wodą rządzą indyjscy bogowie. Por.:

„Wszelkie postaci wody są związane z **działaniem sił wyższych**, a jednym z najefektowniejszych i pracujących z rozmachem boskich dystrybutorów jest Pardżanja, **odpowiadający za deszcz i burze. Zapewnia życiodajne wody i wpędza w przerażenie wszelkie siły zła** [...]. **Pardżanja przynosi światu odrodzenie – wysuszona ziemia dzięki deszczom rozkwita na nowo**” [LwO: 34–35].

W związku z tym wodzie oddawana jest cześć:

„Asceci zesłi na *ghaty* w ciemności, by **oddać cześć wodom bogini Gangi – wielbić jej życiodajną moc**. Nuć mantry, przelewając wodę przez splecione dłonie” [LwO: 20].

Dostarczana przez hinduskich bogów woda jest więc nie tylko cieczą zapewniającą życie roślinom i ludziom, lecz także orężem w walce ze złem. Ta ostatnia jej właściwość doprowadziła w przeszłości do zagłady ludzkości. Hinduski świat został zalany przez potop na miarę tego biblijnego; taki sam był również cel tego kataklizmu – „zatopienie grzesznego

świata” [34]. Potop pochłoniął całą ludzkość, jedyną osobą, jaka przetrwała, był „Manu, praojciec ludzkości” [34].

Z hinduskimi wierzeniami związane jest ponadto czyszczenie posążków bogów. Nie jest to jednak zwyczajne mycie przedmiotów, ale rytuał; figurki są traktowane jak ludzie, i to ludzie godni szacunku. Por.:

„Trwa **poranna kąpiel bogów**, których figury usadowiły się wokół drzewa [...]. Na każdy z posążków [bramina – przyp. K.K.] leje potężną porcję wody ze srebrnego garnuszka [...] **Hanuman szczyrzy zęby – cieszy się na poranną toaletę [...]. Orzeźwiony kąpielą nabrał mocy [...]**. Kąpiel bogów dobiega końca. Teraz polewane wodą dłonie przecierają cały cokół, gładzą korę drzewa, wreszcie przywierają do siebie, złożone w znak czci” [LwO: 32–33].

Widać więc, że w hinduskich wierzeniach kąpiel działa na posążki tak samo jak na ludzi. Personifikowane figury, w co wierzą hindusi, są dzięki uważnemu obmyciu ich przez bramina zdolne do codziennego działania. Jest istotne, że powyższy fragment pomaga w zinterpretowaniu tytułu rozdziału, z którego zostały zaczerpnięte niektóre przedstawione w niniejszej rozprawie cytaty. *Poranna kąpiel bogów* odnosi się bezpośrednio do faktu mycia przez bramina posągów hinduskich bóstw. Nie wolno jednak zapominać, że woda pomaga także zwykłym ludziom zbliżyć się do sacrum, więc w znaczeniu przenośnym można tytuł ten odnieść również do Hindusów, którzy zgodnie z wierzeniami dokonują ablacji.

### 1.3. Konceptualizacje wody – podsumowanie

Analizując zebrany materiał przykładowy, można stwierdzić, że językowy obraz wody odtworzony na podstawie reportażowej powieści o Indiach i innych publikacji P. Wilk – pomimo drobnych różnic – jest niemal taki sam jak obraz wody, o którym J. Bartmiński pisał w *Słowniku stereotypów i symboli ludowych*. Jako że woda jest substancją niezbędną do życia, a w Indiach niekiedy trudno dostępną, P. Wilk poświęciła jej sporo miejsca w swoich publikacjach.

Woda jest żywiołem pozostającym w ruchu, któremu towarzyszą określone odgłosy. Ruch ten niemal zawsze odbywa się od góry na dół, niekiedy jest poziomy. Do ruchu odnoszą się liczne czasowniki, charakteryzujące jego intensywność, kierunek, prędkość. Wodzie zostały również nadane cechy ludzkie lub zwierzęce. Jest ona konceptualizowana

jako władca życia i śmierci, żywioł niebezpieczny, potężniejszy niż człowiek. Niekiedy jest opisywana za pomocą leksemów z pola znaczeniowego kobiety niebezpiecznej, innym razem – istoty walczącej lub aktorki. Skutkiem tych zabiegów leksykalnych jest ukazanie zróżnicowania, nieokreśloności wody, jej niejednorodności.

Warto przypomnieć, że w celu oddania jej zróżnicowanych właściwości posłużono się licznymi metaforami, m.in.: wachlarza, autostrady, pojemnika, przedmiotu kruchego, gospodarza i tłumu. Jest istotne, że metafory te odnoszą się nie do wody pojmowanej ogólnie, ale do jej poszczególnych rodzajów. I tak: z polem znaczeniowym wachlarza i autostrady łączy się woda rzeczna; jako przedmiot kruchy konceptualizowana jest woda z opadów atmosferycznych; z kolei gospodarzem jest Indus, który wchłania swoje dopływy – tłum.

Woda stanowi też ubranie dla nagich koryt rzecznych. Ponadto jest granicą – zarówno w sensie fizycznym, jak i metaforycznym (jest związana z początkiem i końcem życia, obmywa noworodka i ciało zmarłego). Jest również łącznikiem między sferami sacrum a profanum. Jest obdarzona boską mocą. Wodę wykorzystuje się podczas obrzędów religijnych, ma więc związek z wierzeniami. Władzę nad nią mają bogowie (tu pojawia się wynikająca z odmienności wierzeń różnica – w naszym kręgu kulturowym władzę nad wodą sprawuje Bóg, Maryja lub święci, a w Indiach – bogowie związani z hinduizmem).

Podstawową właściwością wody jest jej czystość – woda bowiem służy do zaspokajania pragnienia i oczyszczania zarówno ciała, jak i przestrzeni oraz przedmiotów. Woda czysta jest też konceptualizowana jako lekarstwo, coś drogocennego, luksusowego. Inaczej jest w przypadku wody zanieczyszczonej. Taka ciecz ma nieprzyjemny zapach, jest źródłem chorób. Nie służy więc do gaszenia pragnienia ani nie zmywa brudu. Przeciwnie – zanieczyszcza i sprowadza śmierć.

Woda jest konceptualizowana jako nagroda i kara, substancja wywierająca wpływ na jakość życia – zapewnia życie roślinom, zapobiegając głodowi; powoduje wilgoć, która z kolei ułatwia rozwijanie się bakteriom i pleśni. Woda upiększa świat, ale i niszczy; ułatwia funkcjonowanie, ale i uniemożliwia przemieszczanie się z jednego miejsca w drugie. Jest konceptualizowana jako wyzwolenie, ale i jako żywioł niosący śmierć (co istotne, niebezpieczeństwo widać dopiero z bliska, z oddali woda, zwłaszcza rzeczna, przypomina nitki urozmaicające rzeźbę terenu). Wielokrotnie w poddanych analizie testach została zresztą podkreślona potęga wody oraz jej niemal ludzka chęć górowania nad światem.

W indyjskim obrazie świata, co wynika z warunków geograficznych i ekonomicznych, woda traktowana jest jako szczególne dobro (wydaje się, że w świecie zachodnim ten aspekt

jest pomijany). Woda jest w Indiach substancją deficytową, o którą trzeba się starać, chodząc po nią i przynosząc ją do domu w przeznaczonych do tego pojemnikach. Uwidacznia się wówczas kolejna właściwość wody – jej kształt dostosowuje się do naczynia lub przestrzeni, w których się znajduje.

## 2. Pożywienie<sup>76</sup>

### 2.1. Jedzenie w aspekcie kulturowym

Przyjmowanie substancji odżywczych jest podstawową potrzebą nie tylko człowieka, lecz także wszystkich organizmów żywych. Co oczywiste, odnosi się do sfery fizjologicznej, biologicznej. Pełni jednak również funkcje społeczne. Zwrócił na to uwagę chociażby Paweł Nowak:

„Poza tą witalistyczną i energetyczną funkcją jedzenia autorzy wielu prac antropologicznych, kulturoznawczych, socjologicznych i filozoficznych [...] od lat zwracają uwagę także na jego sakralny, ludyczny i obyczajowy wymiar. Ta wielopłaszczyznowość i wielowariantowość oraz powszechność pożywienia i pożywiania się powoduje, że w systemie pojęciowym człowieka spożywanie pokarmów znajduje się wśród najważniejszych i najbardziej podstawowych zjawisk tworzących *kognitywną bazę/domenę doświadczeniową* [...]. Bez wątpienia ciągła obecność spożywania posiłków, jednoznaczność takich sytuacji czyni dodatkowo z tego schematu interpretacyjnego jedną z *ram pierwotnych* [...]” [Nowak 2007: 47–48]<sup>77</sup>.

---

<sup>76</sup> Krótki artykuł na temat językowego obrazu pożywienia w *Lalkach w ogniu...* ukazał się w tomie *Między Wschodem a Zachodem. W poszukiwaniu źródeł i inspiracji* [por. Krzysztos 2016].

<sup>77</sup> Podobnie na temat kulturowych uwarunkowań spożywania pokarmów sądzą Rafał Borysławski, Katarzyna Łeńska-Bąk i Adriana Celińska. Ten pierwszy stwierdził: „Nie ma chyba czynności bardziej łączącej nas ze światem natury, a jednocześnie bardziej nas od niego oddalającej, niż jedzenie, tak bardzo podstawowej, a jednocześnie tak bardzo społecznie i kulturowo skomplikowanej. Z jednej strony człowiek je po to, aby, tak jak inne organizmy, móc kontynuować swe biologiczne istnienie, z drugiej strony spożywanie pokarmu ubrane zostało w niezliczone kulturowe uwarunkowania. Te same aspekty, które sprawiają, że nasze obyczaje kulinarne są i były ważnymi wyróżnikami człowieczeństwa, są jednocześnie znaczącymi podstawami naszej kulturowości [...]. Obyczaje kulinarne i praktyki związane z jedzeniem określają nas bowiem bardziej, niż możemy sobie z tego zdawać sprawę” [Borysławski 2002: 139]. Z kolei K. Łeńska-Bąk uważa: „Choćby pobeżny przegląd zachowań związanych z jedzeniem w różnych kulturach i w różnym czasie historycznym dostarcza oczywistych wniosków: funkcją jedzenia nie jest i nigdy nie było jedynie zaspokojenie głodu; to ważna część ludzkiego życia i kultury, uzależniona od wielorakich czynników – klimatu, religii, przemian cywilizacyjnych, panujących i przemijających mód, przynależności stanowej, narodowej itp. To, co sprowadzane bywa do rangi niezbędnego do przetrwania odżywiania, zawiera niezwykle bogactwo semiotyczne” [Łeńska-Bąk 2007b: 8]. Z kolei A. Celińska napisała: „Jedzenie przede wszystkim odżywia i pozwala żyć – to jego funkcja najistotniejsza. Następnie może wywoływać przyjemność lub wstręt. Może łączyć ludzi [...], może też ich dzielić. Jedzenie może zawierać w sobie różne znaczenia, jest zatem czymś więcej niż prostą »odżywką«, sumą protein i witamin, bo jego wytwarzanie, przygotowywanie i konsumowanie stwarzają rytuały i zachowania magiczne. Czynność jedzenia [...] staje się rytuałem i aktem irracjonalnym, przez co wkracza na nowy poziom abstrakcji – nie tylko podtrzymuje życie, ale też czasami je uwniośla bądź

Bogusław Skowronek uważa jedzenie za tekst kultury. Badacz stwierdził: „Jedzenie nigdy nie jest bowiem semiotycznie obojętne, funkcjonuje zawsze jako element, który coś »komunikuje«” [Skowronek 2012: 281]. Naukowiec podkreślił:

„Określone pokarmy i związane z nimi modele żywieniowe dobrze odzwierciedlają »świat symboliczny« poszczególnych kultur i przyjmowane przez nie ideologie (czyli zbiory przeświadczeń i wyobrażeń na temat rzeczywistości, nadające jednostce społeczną tożsamość) [...]. W interpretacji jedzenia jako tekstu kultury, należy zawsze rozpoznać określone ideologiczne porządki, które stoją za każdym wytwarzanym, kupowanym lub spożywanym daniem; trzeba uświadamiać, iż jedzenie i akty konsumpcji są nie tylko przejawem jednostkowej biologicznej potrzeby, ale również skutkiem uwikłania w określone dyskursy: antropologiczne, społeczne, czy polityczne. W takiej krytycznej analizie zwyczajów żywieniowych idzie o to, aby pozbawiać posiłki ich »oczywistości«, demaskować uwikłanie w mechanizmy kreowania znaczeń i pokazywać ich głębsze sensy” [Skowronek 2012: 281–282].

Co więcej, B. Skowronek zauważa, że przez pryzmat spożywanych pokarmów można przyporządkować daną osobę do określonej grupy społecznej:

„Jedzenie stoi również u podstaw zasadniczej dla antropologii kulturowej kategoryzacji grup ludzkich. Klasyczne dychotomie rozróżnienia służące identyfikacji grupowej i określeniu własnej tożsamości (»my – oni«, »swojskie – obce«, »cywilizowany – dziki«, »rodzime-normalne – inne-wynaturzone«) budowano, opisując charakterystyczne dla określonej grupy społecznej pokarmy oraz zwyczaje żywieniowe. W naszym kręgu kulturowym najmocniejszym argumentem na rzecz dzikości innych, było posądzenie danej grupy o antropofagię (praktyki kanibalistyczne). Uznanie, że ktoś (sam lub ze swoją grupą) żywi się ludzkim mięsem ciągle jest traktowane jako zanegowanie jego przynależności do świata norm człowieczych” [Skowronek 2012: 283].

Ponadto badacz zaakcentował, że jedzenie pełni funkcję kulturotwórczą, jest „ważną częścią tzw. rytów wiążących”, dzięki którym społeczności egzystują w pokoju [por. Skowronek 2012: 283]. Wspólne spożywanie posiłków oraz dzielenie się nimi służyły do zakończenia konfliktu:

„Inną ważną kulturową praktyką wśród wczesnych (ale i dzisiejszych) społeczeństw było (jest) dzielenie się żywnością. Hojność stanowiła źródło prestiżu, oznaczała bliskość lub służyła zakończeniu konfliktu. Wiążąca funkcja prezentu także obecnie jest równoznaczna z funkcją daru jedzeniowego [...]. Nie trzeba dodawać, iż odrzucenie zaproszenia na wspólne jedzenie i picie może być przyczyną śmiertelnej obrazy. Stół

---

degraduje. Może zmienić jedzącego na gorsze i na lepsze. Wywiera duchowy i metafizyczny, moralny i przerażający wpływ” [Celińska 2007: 263].

zatem od wieków traktowany był jako symboliczne centrum wspólnoty – nie tylko rodzinnej” [Skowronek 2012: 283].

Pokarmy są związane nie tylko ze sferą profanum, ale i sacrum. Czas spożywania określonych pokarmów i ich rodzaj mają niekiedy związek z ideologią religijną. B. Skowronek zaznaczył:

„Praktycznie wszystkie religie posiadają rytualne potrawy oraz określone wierzeniami sposoby przyrządzania i spożywania pokarmów [...]. Niektóre pokarmy w wielu kulturach funkcjonują w sakralnej dychotomii: rytualnej czystości i rytualnego skalania. Przykładami mogą tu być kategorie koszerności w judaizmie, rytualne uboje oraz tabuizacja wieprzowiny i alkoholu w islamie lub zakaz jedzenia mięsa (innego niż rybie) w tradycji katolickiej Wigilii. Ucztami o charakterze rytualnym wita się wejście do wspólnoty religijnej (biesiady po chrzcie i pierwszej komunii) oraz jej opuszczenie (stypa po pogrzebie)” [Skowronek 2012: 287, 288].

Odnosząc się do obrazu pożywienia w polszczyźnie, należy wspomnieć o jeszcze jednym sposobie kanceptualizowania jedzenia – B. Skowronek podkreślił związek spożywania pokarmów i seksualności, wskazuje, że pojęcia te często są sytuowane w obrębie tego samego pola semantycznego. Badacz stwierdził:

„Termin »konsumpcja« (od łacińskiego *consumptio*) oznaczający »jedzenie«, »spożycie« swą semantyką jednoznacznie kieruje nas w stronę kolejnego obszaru refleksji – pola seksualności. Spożywanie jest często metaforą seksu, przy czym aktywną rolę odgrywają tu usta. Konstrukcje językowe: »jesteś słodki/słodka«, »mieć na kogoś ochotę«, »schrupać kogoś«, »skonsumować związek«, »pożerać kogoś«, czy w łagodnej wersji »przez żołądek do serca« wyraźnie zaświadczały o znaczeniowym podobieństwie jedzenia i seksu” [Skowronek 2012: 284].

Według eksperta w dziedzinie lingwistyki kulturowej, erotyczne konotacje może nasuwać również sposób przygotowywania posiłków. Pieczenie ma związek z życiem wędrownym, odsyła więc do pierwiastka „męskiego”; z kolei gotowanie – wyraz życia osiadłego – wskazuje na to, co „żeńskie” [por. Skowronek 2012: 284]. Co więcej:

„Gotuje się wewnątrz naczyń, które jest wklęsłe – czyli zarówno wewnątrz, jak i wklęsłość nasuwają skojarzenia kobiece, waginalne; świeże mięso zaś, zanim zostanie upieczone i skonsumowane, nabija się na ostro zakończony szpikulec, symbol falliczny, przez co pieczenie jednoznacznie ewokuje męskość [...]. Nie przypadkiem w naszej kulturze, grillowaniem lub pieczeniem na ruszcie zajmują się przede wszystkim

mężczyźni; podczas gdy kobiety najczęściej nakrywają wtedy do stołu lub przygotowują napoje i sałatki” [Skowronek 2012: 284–285].

B. Skowronek podkreśla, że jedzenie jest również kategoryzowane w odniesieniu do władzy i ideologii, np.: „Urządzanie wystawnych uczt (wesel, imienin, wielkich uroczystości) ma odpowiednio sytuować gospodarza w hierarchii społecznej, sankcjonować jego pozycję” [Skowronek 2012: 285]. Warto też dodać, że – zdaniem badacza – współcześnie zwracanie uwagi na ciało jest związane z dyskursem światopoglądowym dotyczącym, ogólnie stwierdzając, zdrowego życia. Podejście to wpłynęło na również na sposób wartościowania osób o określonej sylwetce. Por.:

„Szczupłość (zwłaszcza) kobiecej figury stała się dla cywilizacji zachodniej indeksem sukcesu, samokontroli i nowoczesności, zaś otyłość interpretuje się jako stygmat choroby, pospolitości lub niskiej klasy społecznej. A przecież przed nastaniem współczesności otyłość była oznaką sytości, zdrowia i wysokiej pozycji społecznej. Dzisiaj może być natomiast przyczyną społecznego wykluczenia. Widok kobiety jedzącej obfity posiłek prowokuje opinie o braku kobiecości i niewielkiej atrakcyjności. W odniesieniu do mężczyzn dobry apetyt konotowany jest pozytywnie, podkreśla żywotność i zdrowie danego osobnika oraz sugeruje jego duży potencjał seksualny” [Skowronek 2012: 285–286].

Naukowiec podkreślił, że zmiana wartościowania dotyczy także innych aspektów jedzenia. Ilość została zastąpiona przez jakość. Medialnie modne stały się umiejętności kulinarne. Przejście od natury (jedzenie jako czynność fizjologiczna) do kultury (np. zasady *savoir-vivre*’u przy stole) wyraża się w „semiotycznej autonomizacji” spożywania posiłków [por. Skowronek 2012: 286–287].

Jedzenie jest również związane z polityką. B. Skowronek przypomniał:

„Nierówna stratyfikacja społeczna, podział na kasty i klasy wraz z odpowiadającymi im możliwościami żywieniowymi wielokrotnie decydowały o zmianach rządów i rewolucjach [...]. Zarządzanie głodem – a w najlepszym wypadku dostępem do żywności – jest ciągle bardzo skutecznym (bo śmiertelnośnym) narzędziem sprawowania władzy” [Skowronek 2012: 287].

Badając tematykę jedzenia w kulturze, nie sposób pominąć kulturowych konotacji celowego niespożywania pokarmów, zwłaszcza w odniesieniu do sfery *sacrum*. B. Skowronek stwierdził, że post, asceza są praktykami powszechnymi, spotykanymi zarówno w religiach monoteistycznych, jak i politeistycznych. Badacz podkreślił:

„Post jako forma pobożności i zewnętrzny znak wskazujący na oczyszczenie ze złych skłonności i opanowanie popędów odsłania restrykcyjne determinanty ideologiczne. W dyskursie większości religii ciało i jego rozkosze – także kulinarne – są grzeszne, stąd też należy je opanowywać i dyscyplinować” [Skowronek 2012: 288]<sup>78</sup>.

Spożywanie pokarmów stanowi więc źródło badań wielopłaszczyznowych, prowadzonych przez naukowców, którzy zgłębiają odmienne dziedziny wiedzy. W kolejnym podrozdziale został zrekonstruowany językowo-kulturowy obraz pożywienia na podstawie twórczości P. Wilk.

## 2.2. Językowo-kulturowy obraz pożywienia w utworach P. Wilk

### Potrawy i miejsca ich przygotowywania

P. Wilk, opisując hinduskie dania, zwróciła uwagę na ich wielość i różnorodność. Wymieniła rodzaje spożywanych potraw, podkreśliła, że Indie są krajem zróżnicowanym nie tylko społecznie, lecz także ze względu na przygotowywane i jedzone w poszczególnych częściach kraju posiłki. Por.:

„Biegające ku Zatoce Bengalskiej rzeki nawadniają pola i zapewniają pożywienie. Bengalczycy uwielbiają **ryby słodkowodne**, przyznają im wyższość nad **morskimi stworzeniami**, którymi zachwycają się mieszkańcy południowych wybrzeży. W Bengalu jada się zdrowo i lekko. Rybom towarzyszą **warzywa, aromatyczne dodatki i niezrównane słodkie**. Ale nie wszystko naraz” [LwO: 75].

Bengalczycy, reprezentanci kuchni wschodnich Indii, spożywają dużo ryb słodkowodnych (przyrządzanych na ostro [por. Schwob 2015: 83]). Co więcej, P. Wilk używa metafory BENGALSKI POSIŁEK TO SPOŻYWCZY MARATON (maraton – ‘najdłuższy bieg lekkoatletyczny [...]’, ‘najdłuższy dystans w danej dyscyplinie sportu’, ‘impreza trwająca bardzo długo’ [Drabik i in. 2017: 427]), włączając ucztę do pola semantycznego SPORTOWA RYWALIZACJA, której cechą wyróżniającą jest długi czas trwania („Bengalski stół zapowiada **spożywczy maraton**” [LwO: 74]). Ponadto:

---

<sup>78</sup> Również Mirosław Lenart, którego badania dotyczyły związków między jedzeniem a ciałem kobiety w odniesieniu do mistycyzmu, wnioskował: „Ciało jako narzędzie komunikacji z Bogiem zmienia optykę patrzenia na nie same, nabiera bowiem szczególnego wymiaru symbolicznego. Kobiety w średniowieczu nie tylko odmawiały przyjmowania pożywienia – one same stawały się pożywieniem – pokarmem dla Boga. Transformacja ta następowała w oczach własnych, jak również całego ich otoczenia. Z jednej strony mistyczki spożywały Boga w postaciach eucharystycznych, z drugiej strony upodabniały swoje ciało do cierpiącego Chrystusa, który uobecniony jest w eucharystycznych znakach chleba i wina” [Lenart 2007: 166].

„W hinduskiej karcie zawsze znajdzie się **długi spis dań wegetariańskich: duszonych warzyw w intensywnych sosach, jadanych z ryżem lub plackami**. Można liczyć na **kalafior z groszkiem, ziemniaki w pomidorach lub smażone z kminkiem, pokrojony w kostkę ser *panir* zanurzony w kremie ze szpinaku albo tłustym, maślano-pomidorowym sosie**. Popularnością cieszą się **zapekany bakłażan i podłużne gorzkawe *bhindi***, którym Anglicy nadali nazwę »damskie paluszki«. Jest też zawsze w jadłospisie obecny, ale mało atrakcyjny **ryż podsmażany z warzywami, mięsem albo krewetkami**. Dalej **potrawy mięsne, podzielone na gatunki: osobno ryby, kurczak, koźlina, owoce morza**” [LwO: 84].

W Indiach spożywa się nie tylko różne rodzaje mięsa, lecz także potrawy wegetariańskie. Jest ich wiele (*długi spis*) Julie Schwob zwróciła uwagę na „zalety [hinduskiej – przyp. K.K.] kuchni wegetariańskiej charakteryzującej się subtelnym łąčeniem warzyw i owoców gotowanych w curry oraz przeróżnymi sałatkami” [Schwob 2015: 83].

Z kolei P. Wilk wielokrotnie podkreśliła, że Indie są krajem wielokulturowym i rozległym, co ma wpływ między innymi na dietę mieszkańców poszczególnych części tego kraju – reprezentantów odmiennych środowisk:

„Największymi purystami są hindusi z południa. Tamtejsi **bramini słyną z rygorystycznego wegetarianizmu, ale kuchnia tamilska i keralska niesłusznie uchodzi za mdłą i mniej bogatą niż północny jadłospis**. Południowcy jadają ciekawie, a ze względu na gorący klimat – także **dużo ostrzej**. Gotowane na parze **ryżowe racuchy *idli***, podawane z ostrym sosem i łagodnym kokosowym przecierem, to firmowe śniadanie południa. **Dwie flagowe potrawy to *masala dosa* – wielki chrupiący placek nadziewany mieszanką gotowanych warzyw – oraz *thali* – okrągła taca, na której brzegu w miseczkach stoją gotowane lub smażone warzywa, pikle, sosy i maślanka [...]**. Można jeść bez ograniczeń” [LwO: 84].

Na rodzaj spożywanych posiłków wpływa więc nie tylko miejsca zamieszkania, lecz także klimat (im wyższa temperatura, tym ostrzejsze jedzenie) i wyznawana religia (np. bramin, czyli ‘kapłan hinduski’ [Drabik i in. 2017: 69], nie spożywa pokarmów mięsnych).

W analizowanych publikacjach można również odnaleźć fragmenty odnoszące się do przygotowywania posiłków przez gospodynie domowe i charakterystycznej dla Hindusów gościnności:

„Właśnie szykuje śniadanie – wlewa białe ciasto do metalowych foremek ustawionych na garnku z gotującą się wodą. Zanim zaparzą się ***idli***, zdąży odwrócić przysmażoną na złoto ***dosę***, kruchą i cienką jak kartka papieru” [LwO: 198].

„Każda pochwała dla domowych potraw sprawia, że na talerzu pojawia się dokładka. Nie pomagają protesty i podziękowania – **gościnność nie ma granic**” [LwO: 78].

Do scharakteryzowania opisywanego pojęcia została więc zastosowana metafora pojemnika, z tym że GOŚCINNOŚĆ TO OBSZAR BEZ GRANIC.

W poddanych analizie utworach dziennikarka i podróżniczka opisała również hinduskie potrawy, które są znane poza granicami tego kraju:

„Jedyna regionalna kuchnia, która zbliżyła się do statusu ogólnopaństwowej, a na świecie została uznana za typowo indyjską<sup>79</sup>, pochodzi z Pendżabu, co zresztą jest symboliczne – to region na granicy Indii i Pakistanu, zdominowany przez sikhów, wyznawców religii łączącej elementy islamu i hinduizmu. Tam narodził się słynny kurczak *tandoori*, nacierany przyprawami do czerwoności, pieczony w specjalnym piecu razem z chrupiącym, słodkawym *nanem* – większym i szlachetniejszym bratem *čapati*<sup>80</sup>. Z Pendżabu pochodzą różne potrawy mięsne serwowane w ciężkich sosach” [LwO: 85–86].

Co ciekawe, potrawy konceptualizowane są za pomocą pola semantycznego RODZINA – pisarka dostrzegła metaforyczne pokrewieństwo między poszczególnymi daniami. Ponadto charakteryzując hinduskie produkty spożywcze, P. Wilk niejednokrotnie posługuje się metaforami personifikującymi przedmioty opisu. Por.:

„Zapach śmierci tłumią intensywne aromaty osnuwające uliczkę z herbatami i przyprawami. Wydostają się ze słoików i z puszek wypełnionych ziarnami kardamonu, kminku, herbacianymi liśćmi, mieszkankami wysuszonych korzeni i ziół. To pierwszy **urok, który bazar rzuca** na przybyłych, drugim jest warzywno-owocowa fosa, gdzie ciągną się stragany z symetrycznymi kopczykami jaskrawozielonych guaw, żółtych mango i ciemnopomarańczowych papai. Małe limonki biją cytrynowym światłem, **konkurując z pozieleniałymi kuzynkami**. Ciemne arbuzy **trzymają się blisko** pękatek melonów. Czerwone śliwki **towarzyszą** cętkowanym jabłkom i jasnym gruszkom, z którymi wspólnie przebyły długą i krętą drogę z Doliny Kaszmiru” [LwO: 114].

„Granaty **czekają** ustawione w piramidę, kołyszają się nad nimi kiście żółtych, zielonych i poczerwieniałych bananów. Naprzeciwko lśnią głębokim fioletem bakłażany, ułożone koncentrycznie w kosmiczny dysk. **Wspierają je** swą zielenią ogórki i pomarańczowe u nasady pomidory, purpurowe główki kapusty oraz długie na trzydzieści centymetrów strąki fasoli. Jest wreszcie unikatowa reprezentacja lokalnych warzyw w najbardziej fantastycznych kształtach – rozcapierzonych i pomarszczonych, zrogowaciałych i gładkich jak jedwab. Cała ta **barwna armia strzeże wejścia do pępka bazarowego świata**, jest zaledwie **uwerturą do czekającej wewnątrz oszalamiającej symfonii**” [LwO: 114].

---

<sup>79</sup> J. Schwob zapisała: „Na północy Indii znajduje się Pendżab, znany z kuchni, która dzięki słynnym przepisom na potrawy pieczone w tandoor w znaczny sposób przyczyniła się do rozsławienia kuchni indyjskiej w świecie. Tandoor to różnej wielkości gliniane piece, najczęściej w połowie zanurzone w ziemi i intensywnie ogrzewane rozżarzonymi węglami. Mięso piecze się w nich nadziane na szpikulcach” [Schwob 2015: 37].

<sup>80</sup> Ksenia Małgorzata Olkowska przypomina, że nazwy hinduskich potraw zostały włączone do polszczyzny nie bezpośrednio z hindi, ale za pośrednictwem języka angielskiego: „*čapati* kulin. ‘płaski placek zwykle pszenny, pieczony na blasze z ciasta bez zaczynu drożdżowego, jedzony jako chleb w Indiach’ <ang. *chapatti*, z childi *capati*>” [Olkowska 2010: 165].

Przyprawy, herbaty, suszone korzenie i zioła pełnią także funkcję magiczną (*bazar rzuca urok*). Warto podkreślić, że w przytoczonych powyżej częściach *Lalek w ogniu...* znalazły się nie tylko metafory nadające przedmiotom opisu cechy ludzkie, lecz także odniesienia do pól semantycznych MUZYKA i WOJSKOWOŚĆ. Produkty spożywcze są konceptualizowane jako BARWNA ARMIA, której zadaniem jest pilnowanie centrum targu, przedstawionego jako świat. Dodatkowym nawiązaniem do tematyki wojennej jest nazwanie alejki z owocami i warzywami *warzywno-owocową fosą* (fosa – ‘głęboki rów, zwykle napełniony wodą, mający charakter obronny’ [Drabik i in. 2017: 214]). Jednocześnie konceptualizacją tych dóbr jest UWERTURA, czyli ‘muzyczny wstęp do opery, baletu, zawierający w skrócie główne ich motywy’ [Drabik i in. 2017: 1109]. To, co znajduje się wewnątrz hiperbolizowanego świata, zostało określone jako SYMFONIA (‘orkiestrowy utwór muzyczny złożony z czterech oddzielnych części, które różnią się między sobą charakterem i tempem’, metaforycznie: ‘harmonijne zespolenie dźwięków, barw, czynności, uczuć itp.’ [Drabik i in. 2017: 982]).

Autorka *Lalek w ogniu...* opisała również miejsca przygotowywania posiłków, czyli kuchnie, zarówno domową, jak i restauracyjną. Różnią się one przede wszystkim panującą w nich atmosferą. Co więcej, w domach gotują kobiety, w lokalach gastronomicznych – mężczyźni. Por.:

„Kuchnia jest **najbardziej żywotną i nieprzewidywalną sferą domu**: niemal bez przerwy coś się tu zmienia, a produkcja świeżych posiłków **wymaga całodniowej pracy. To kobiecy rewir**, urządzone prosto, nawet surowo, ale co dzień **rozjaśniany paplaniną, sprzeczkami, śmiechem**. Usypia późną nocą, po ostatnim posiłku i dokładnych porządkach – nawet kilka okruszków może przyciągnąć armię mrówek” [LwO: 94].

„W restauracjach i barach światła są jeszcze zgaszone, ale uchylone rolety świadczą o tym, że **interes już ruszył. Mężczyźni, usadowieni w kole**, obierają ziemniaki, czosnek i cebule. Na straganach parują misy z olejem, skwierczą smażone placki. Palacze wymachują nad rusztem – rozgrzewają się węgle. Szumią naftowe palniki, zaraz woda w osmolonych rondlach zacznie wrzeć” [LwO: 248].

Kuchnia domowa jest więc konceptualizowana jako MIEJSCE NIEPRZEWIDYWALNE, ŻYWOTNE. Co więcej, jest KOBIECYM REWIREM (rewir, w znaczeniu najbliższym temu użyciu, to ‘część miasta lub jakiegoś terenu podległa określonym służbom’ [Drabik i in. 2017: 833]), czyli miejscem, w którym władzę sprawują

kobiety. W domowych kuchniach panuje przyjazna atmosfera<sup>81</sup>. Leksemy ją określające należą do pola semantycznego JASNOŚĆ. Nieco inaczej jest w kuchniach profesjonalnych. Kobięcy pierwiastek nieprzewidywalności, serdeczności i działania bez z góry przygotowanego planu jest w kuchniach restauracyjnych zastępowany przez kojarzone z zawodowymi kucharzami cechy, takie jak: uporządkowanie, przewidywalność, planowość. Co ciekawe, jest to zgodne również z polskim stereotypem kobiecości i męskości. M. Peisert zauważyła:

„Gradacja kulturowa każe łączyć »kobiecość« z tym, co jest ekspresywne i prywatne, zaś »męskość« z tym, co intelektualne i publiczne” [Peisert 1994: 98].

Co ciekawe, aby przybliżyć czytelnikowi specyfikę zarówno kuchni domowej, jak i restauracyjnej, P. Wilk stała się obserwatorem nieuczestniczącym. Użyła czasu teraźniejszego: *obierają, skwierczą, rozgrzewają, szumią*.

Typowym miejscem spożywania posiłków w Indiach, zwłaszcza przez mężczyzn, są tanie przydrożne jadłodajnie:

„Wyglodniali mężczyźni, spędzający długie godziny w trasie, dali początek przydrożnym *dhabom* – tanim jadłodajniom, których legenda zawędrowała także do miast” [LwO: 86].

Osoby żywiące się w tych miejscach są *wyglodniałe* (to derywat od *wyglodzić* – ‘nie dać komuś pożywienia lub dawać zbyt małą ilość przez dłuższy czas’ i *wyglodzić się* – ‘wytrzymać, nie jeść przez dłuższy czas lub jeść mało’ [Drabik i in. 2017: 1191]). Wydaje się więc, że jedzenie w przydrożnych jadłodajniach, inaczej niż jedzenie w domowym zaciszu czy w eleganckich restauracjach, spełnia głównie funkcję fizjologiczną – pozwala dostarczyć organizmowi niezbędnych składników odżywczych.

## Konceptualizacje pożywienia

### NIEDOŻYWIENIE

Podstawowym aspektem, jaki należy wziąć pod uwagę, rekonstruując językowy obraz pożywienia, jest ten, że jedzenie jest składnikiem niezbędnym do życia. Jednak – co

---

<sup>81</sup> Joanna Smół, odnosząc się do wartości społecznej kulinariów, stwierdziła: „prawdziwą radość gotowanie daje wtedy, gdy można przygotowane posiłki konsumować wspólnie, dzielić się wrażeniami, spostrzeżeniami na temat przygotowywanych potraw” [Smół 2016: 78].

zauważyła autorka poddanego analizie reportażu – Indie są krajem, w którym wciąż istnieje problem niedożywienia. W związku z tym w *Lalkach w ogniu...* zawarty został obraz pokarmu jako KARTY PRZETARGOWEJ, na przykład podczas wyborów. Oto odpowiednie przykłady:

„Nawet najpotężniejsza indyjska partia, **żeby wygrać wybory, musi obiecywać rolnikom darmowe dostawy ryżu** [...]. Uprawiają cudzą ziemię, zapożyczają się, żeby kupić nasiona i nawozy, a **plony ledwo wystarczają na to, by przeżyć**” [LwO: 72].

„**Worek ryżu** to jeden z **najmocniejszych motywów kampanii wyborczych** w Indiach” [RPB<sup>82</sup>: 22].

Pożywienie może więc być w Indiach niejako WALUTĄ, za którą politycy mogą kupić sukces w wyborach. Wydaje się, że ryż jest w Indiach potrawą tak podstawową, jak chleb w kulturze polskiej<sup>83</sup>, a ogólniej ujmując – w kulturze basenu Morza Śródziemnego.

Franciszek M. Rosiński przypomniał:

„Na podstawie Pisma Świętego stosunkowo nietrudno można odtworzyć sposób odżywiania się Żydów za czasów Chrystusa. Na ogół podstawowym pokarmem prostych ludzi był chleb, prawie równoznaczny ze słowem »posiłek«, bo w języku hebrajskim »jeść chleb« znaczy »posilić się«” [Rosiński 2007: 60].

Dla Hindusów ryż jest więc podstawowym produktem spożywczym, zasadniczym elementem posiłków, elementarnym źródłem substancji odżywczych, w końcu – symbolem pożywienia.

W Indiach – jak uważa P. Wilk – poradzono sobie z głodem bezpośrednio prowadzącym do śmierci. Wciąż jednak wielu ludzi jest niedożywionych, brakuje podstawowych produktów spożywczych, a żywność jest droga. Por.:

„Dziś już **nie mówi się w Indiach o wielkim głodzie ani śmierci głodowej** jako problemie społecznym” [LwO: 72].

„Choć **głód i niedożywienie dotyczą jedną trzecią społeczeństwa**, indyjskie rządy nie muszą tłumić zamieszek ani wybuchów społecznego buntu” [LwO: 141].

„– Zdobyłem **ryż**, ale potrzebujemy **warzyw**. Oni od dawna jedzą tylko **dal** [potrawa z soczewicy – przyp. K.K.]” [LwO: 71].

---

<sup>82</sup> RPB: P. Wilk, 2013b, *Republika pustych brzuchów*, „Tygodnik Powszechny”, nr 31, s. 22.

<sup>83</sup> E. Jędrzejko, która zbadała odnoszące się do kulinariów przysłowia, zauważyła: „W centrum pola POKARMY-NAPOJE mieszczą się przede wszystkim nazwy podstawowe dla ludzkiej egzystencji: *chleb, woda, sól* [...]. Ich [przysłów i frazeologizmów – przyp. K.K.] mnogość poświadcza, że na czele tej listy [dań – przyp. K.K.] był (nadal jest) chleb, często wraz z solą i wodą” [Jędrzejko 2007: 17, 19].

„Anachroniczne wsi nie nadążały za industrializacją, ceny żywności rosły, wielki rolniczy subkontynent **musiał sprowadzać ziarna** ze Stanów Zjednoczonych” [LwO: 72].

Nieodpowiednio duża ilość jedzenia i brak wartościowych, odżywczych pokarmów wpływają na jakość i długość życia najbiedniejszych Hindusów. P. Wilk napisała:

„Dzisiaj zamiast głodu Indie mają inny problem – **niedożywienie**. Pojawiła się łagodniejsza kategoria, tym trwalsza, że **nie wszczyna alarmu**. Wielu Hindusów je akurat tyle, by przetrwać. Ale **nie dość, aby uchronić się przed infekcjami i chorobami, które skracają życie. Głód oszukiwany mało wartościowymi posiłkami zabija z opóźnieniem**” [LwO: 73].

„Żywność niszczy ten sam splot czynników, który uniemożliwia skuteczną redukcję biedy [...]. Wszystkie te **zjawiska lądują na talerzach dokarmianych, ale wciąż niedożywionych dzieci**” [RPB: 22].

Jedzenie jest więc konceptualizowane jako ANTIDOTUM NA CHOROBY<sup>84</sup>, z kolei niedożywienie – jako ŁAGODNIEJSZA KATEGORIA GŁODU, która – choć po cichu (*nie wszczyna alarmu*) – nie chroni przez zachorowaniem, przez co skracając życie. Jest ZABÓJCĄ, z tym że działa powoli i systematycznie, nie od razu. Co więcej, destrukcyjnemu działaniu nie zapobiegają rządowe akcje – mimo że dzieci są dokarmiane, nie otrzymują odpowiedniej dawki substancji odżywczych.

Kolejną konsekwencją niedożywienia, zwłaszcza tego w pierwszych miesiącach życia, jest ograniczenie możliwości intelektualnych dotkniętej nim osoby:

„Puste brzuchy przez pierwsze tysiąc dni życia oznaczają, że żadna późniejsza edukacja nie pozwoli dzieciom uzyskać pełni możliwości umysłowych i zawodowych” [RPB: 22].

Z językowego punktu widzenia leksem *niedożywienie* jest eufemizmem od słowa *głód*. Głód w *Słowniku języka polskiego PWN* jest bowiem definiowany jako ‘stan organizmu związany z niedoborem lub brakiem pożywienia’ oraz ‘brak żywności spowodowany nieurodzajem, wojną, powodzią itp.’ [Drabik i in. 2017: 234], z kolei niedożywienie to ‘niedostateczne odżywienie’ [Drabik i in. 2017: 503]. Temu eufemistycznemu określeniu zostały w powyżej przytoczonym fragmencie nadane cechy ludzkie – *nie wszczyna alarmu*, z kolei głód jest *oszukiwany*.

---

<sup>84</sup> J. Smół, analizując wartości w poradach kulinarnych PRL-u, zwróciła uwagę na oddziaływanie jedzenia na zdrowie. Podkreśliła, że produkty spożywcze zazwyczaj ocenia się „pod względem ich wpływu na zdrowie człowieka” [Smół 2016: 75]. Co istotne, z badań przeprowadzonych na materiale z okresu PRL-u i czasu po 1989 roku przez J. Smół wynika, że zwracanie przez konsumentów uwagi na prozdrowotne właściwości produktów spożywczych jest związane ze wzrostem „poziomu życia i świadomości społeczeństwa” [Smół 2016: 77].

Z głodem częściowo poradzono sobie w Indiach podczas tzw. zielonej rewolucji<sup>85</sup>. Pisarka, odnosząc się do tych wydarzeń, które były związane z procesem przemian w rolnictwie, użyła leksemu *cud*:

„Hindusi importowali dziesięć milionów ton nasion. Dwie wojny – z Pakistanem i Chinami – dodatkowo pogorszyły sytuację. Państwo znalazło się na krawędzi klęski głodowej. I wtedy wydarzył się **cud zielonej rewolucji**” [LwO: 73].

Warto dodać, że P. Wilk, oceniając indyjskie próby walki z głodem, zwróciła uwagę na przekonanie Hindusów o samowystarczalności, mocarstwowości. Por.:

„Niewątpliwie jest sporo racji w argumentacji, mówiącej, że Indie nigdy nie były zainteresowane budowaniem dobrej wymiany handlowej z sąsiadami. Po pierwsze Indie są zbyt zapatrzone we własne sprawy, pokutuje tu nie tylko myślenie mocarstwowe, ale też **marzenie o samowystarczalności, kompleks wyższości** – skądinąd zrozumiały jako efekt kolonizacji – i **echa socjalistycznych haseł o tym, że Indie wykarmią i odziewą swoich obywateli bez niczyjej pomocy**. W latach 60., gdy głód zaglądał w oczy setkom milionów ludzi, Indira Gandhi **nie była skora przyjmować zagranicznej pomocy**. Z perspektywy lat można powiedzieć – i słusznie, wybrała trudniejsze wyjście – reformy, zieloną rewolucję, która przyniosła długoterminowe rozwiązania. Ale tamta odmowa była także przejawem **indyjskiej dumy**, przejawem **postawy wielkościowej**” [ISwDS<sup>86</sup>].

Analizując powyższy fragment, warto zatrzymać się przy zestawieniu *kompleks wyższości*. W *Słowniku języka polskiego PWN* kompleks w ujęciu psychologicznym definiowany jest jako ‘silnie zabarwiony uczuciowo zespół skojarzeń, występujący w podświadomości człowieka przez dłuższy czas, zwłaszcza w następstwie doznanego nieszczęścia, zawodu, rozczarowania itp.’ [Drabik i in. 2017: 342]. Leksem ten najczęściej

---

<sup>85</sup> Zielona rewolucja – „niezwykle szybki przyrost plonów pszenicy w latach 60. XX w., który w decydującym stopniu ograniczył groźbę głodu na subkontynencie indyjskim oraz w międzyzwrotnikowych i podzwrotnikowych regionach Azji, Afryki i Ameryki Południowej; zielona rewolucja polegała na upowszechnieniu w uprawie nowych wysokoplennych odmian pszenicy, ryżu, kukurydzy oraz zastosowaniu zmienionych technologii upraw (zwiększenie zużycia nawozów sztucznych, pestycydów, nawadnianie gruntów, intensywna agrotechnika); za twórcę zielonej rewolucji uważa się amerykańskiego hodowcę roślin N.E. Borlauga, który za osiągnięcia w dziedzinie hodowli, badań i upowszechniania wysokoplennych odmian pszenicy [...] otrzymał Pokojową Nagrodę Nobla. Pierwsze wysokopienne odmiany pszenicy i ryżu wyhodowano w Meksyku w końcu lat 40., natomiast ich zastosowanie na szeroką skalę w Azji Południowej i Południowo-Wschodniej (zwłaszcza w Indiach, Bangladeszu i na Filipinach) nastąpiło dopiero w połowie lat 60. XX w.; gwałtownemu zwiększeniu się produkcji zbóż w tych regionach świata towarzyszyły niekorzystne zmiany ekologiczne i ekonomiczne, jak nadmierna chemizacja siedliska rolniczego połączona z bardzo intensywną uprawą użytków rolnych, także niekorzystne zjawiska społeczne i ekonomiczne (m.in. nasilenie zróżnicowania dochodów rolniczych, zaostrzenie konfliktów o ziemię, rugowanie z ziemi dzierżawców); nadzieje związane z zieloną rewolucją spełniły się tylko w niewielkim stopniu” [encyklopedia.pwn.pl/haslo/zielona-rewolucja;4001415.html; data dostępu: 27.04.2018].

<sup>86</sup> P. Wilk, 2012d, *Indie: słoń w dyplomatycznym salonie*, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/02/indie-son-w-dyplomatycznym-salonie.html> [data dostępu: 2.11.2016].

ma więc negatywne konotacje. W tym przypadku autorka posłużyła się zaskakującym w pierwszej chwili określeniem (czytelnik spodziewa się raczej znaleźć w tekście słowa *kompleks niższości*) wartościowanym pozytywnie – wyższość to ‘przewaga pod jakimś względem nad kimś lub nad czymś’ [Drabik i in. 2017: 1231]). Psychologowie od czasów Alberta Adlera mówią jednak również o kompleksie wyższości, uważając go za jeden ze sposobów kompensacji poczucia niższości [por. <http://www.nauki-spoeczne.info/alfred-adler>; data dostępu: 14.05.2018]<sup>87</sup>. Spostrzeżenie to potwierdzają także związki syntagmatyczne: *odmowa była przejawem indyjskiej dumy, postawy wielkościowej*.

## ODZWIERCIEDLENIE SYSTEMU KASTOWEGO

Odtwarzając językowy obraz pożywienia w publikacjach P. Wilk, należy zwrócić uwagę na fakt, że nie każdy Hindus może pozwolić sobie na spożywanie tych samych pokarmów. Ma to związek – co wynika chociażby z zacytowanych do tej pory fragmentów – z różnym statusem społecznym mieszkańców Indii, ale także zakorzenionym w tamtejszej tradycji systemem kastowym. W *Lalkach w ogniu...* można odnaleźć wyimki:

„Nie ma uniwersalnej reguły, ale system kastowy wytworzył naczelną zasadę, że **nie je się i nie pije tego, co spożywają lub do czego choć zbliżyli się niżej urodzeni. Zanieczyszczone** przez nich potrawy grożą skalaniem” [LwO: 79].

„Indyjska demokracja zawdzięcza pokojowe trwanie właśnie temu, że jej mieszkańcy na co dzień szanują skomplikowane podziały i **umowne linie przebiegające przez ich talerze**” [LwO: 84].

Spożywaniem pokarmów w Indiach – kraju demokratycznym – nie rządzą zasady demokracji. P. Wilk wprowadza metaforę LINII UMOWNYCH, które przebiegają nawet przez talerze (co oznacza, że TALERZ jest conceptualizacją pożywienia jako całości, a poszczególne potrawy, które się na nim znajdują, są niczym kawałki pizzy przeznaczone dla różnych osób). Warto przywołać w tym miejscu wnioski z prowadzonych przez

---

<sup>87</sup> „Poczucie niższości jest jednym z centralnych pojęć w koncepcji Adlera. Zgodnie z jego założeniem dziecko dostrzega swoją słabość wobec otaczających je dorosłych – staje się to podstawą poczucia niższości, które, zarazem, staje się siłą napędową w dążeniu do osiągnięć. Dążenie do kompetencji, doskonałości, »dorośnięcia« jest sposobem na poradzenie sobie z tym poczuciem. Jednak, jak podkreśla Adler, zdarza się, że to naturalne poczucie niższości przekształca się w hamujący rozwój kompleks niższości – niektórzy nie potrafią wyzwolić się z dziecięcego przekonania, że inni przewyższają ich, są od nich lepsi. Staje się to źródłem neuroz i innych zaburzeń psychicznych. Drugą stroną tego samego medalu jest kompleks wyższości: sposób poradzenia sobie z poczuciem niższości poprzez umniejszanie innych. Dążenie do mocy, doskonałości wyznacza indywidualny styl życia naznaczający każdą praktycznie życiową aktywność jednostki” [<http://www.psychologia.edu.pl/galeria-mistrzow/107-portrety-mistrzow.html>; data dostępu: 14.05.2018].

K. Łeńską-Bąk badań nad jedzeniem w kulturze. Badaczka uważa, że kulinaria mogą stanowić źródło społecznej stygmatyzacji. Por.:

„Z całą pewnością można zaliczyć kuchnię do »struktur długiego trwania« [...], które zmieniają się dyskretnie i bardzo powoli, tworząc podstawę kulturowej tożsamości, wyznaczając ramy postrzegania świata, standardy percepcyjne i aksjologiczne... Pokarmy, ich klasyfikacje, a także aksjologizacja okazywały się skutecznymi i silnie stygmatyzującymi fragmentami polityki społecznej [...]. To, co się jada (a co pożera), jak się spożywa, jak przygotowuje posiłki, jakie czynności niekoniecznie związane z tym, co skłonni bylibyśmy uznać za działania zwane gotowaniem, się wykonuje, czas i miejsce spożywania posiłków – wiele mogą powiedzieć na temat kultury i społeczeństwa [Łeńska-Bąk 2007b: 9].

Trzeba też dodać, że Joanna Teresa Wylęzek po analizie problematyki zasad *savoir-vivre*’u obowiązujących podczas uczty przypomniła, że ograniczenia odnoszą się nie tylko do rodzaju spożywanych dań, lecz także do miejsca zajmowanego przy stole. Badaczka stwierdziła:

„Wbrew pozorom, stół nie jest meblem demokratycznym. Oczywiście w kulturze przechowywane są archetypy okrągłego stołu [...]. Jednak nawet przy okrągłym stole biesiadujący zwykle tylko zdają się być równymi, gdyż wystarczy niewielkie zaburzenie równowagi statusu siedzących, by stół ukazał nam skomplikowaną sieć hierarchii i powiązań społecznych” [Wylęzek 2014: 68].

W poddanych analizie publikacjach wiele razy występuje leksem *nieczystość* lub pochodne od niego. Trzeba pamiętać, że chodzi tu nie tylko o nieczystość w sensie zasad higieny („Nieczystości i jedzenie – to osobne, kategorycznie separowane światy” [LwO: 78]), ale i o niezgodność ‘z nakazami obowiązującej w danym środowisku etyki’ [Drabik i in. 2017: 501] („Umycie nie wystarczy, **potrawy czyste i nieczyste muszą być rozdzielone**” [LwO: 82]). Takie podejście prowadzi do tego, że gościnni Hindusi nie każdemu zaproponują posiłek. Egzemplifikację stanowi poniższy fragment reportażowej powieści:

„Szczęśliwi podróżni, których troskliwe kobiety wyposażyły na drogę w aluminiowe tuby [...]. Wkładane jedna w drugą miski [...] pozwalają przewozić najbardziej skomplikowane posiłki, **nosić przy sobie domowe zapachy i smaki** [...]. Odłączają kolejne miski i jedzą zgodnie ze scenariuszem, jaki obowiązuje przy rodzinnym stole. Zdarza się, że częstują współpodróżnych, ale nie wszystkich – **zakodowane w potrawach podziały społeczne nakazują ostrożność** [LwO: 77].

Z powyższej cytacji wynika, że jedzenie może być opisywane za pomocą leksemów z pola semantycznego DOM. Jego podstawowymi aspektami są zapach i smak, które odsyłają do rodzinnego domu, wywołując związane z nim skojarzenia i obrazy osób w nim mieszkających. Dodatkowo metafory SMAK/ZAPACH TO PRZEDMIOT nadają zwykłemu posiłkowi wyjątkowość – z miejsca na miejsce przenosi się nie tylko fizycznie dotykalny posiłek, lecz także jego najważniejsze właściwości, a nawet związane z nimi uczucia.

Spożywanie pokarmów może być CZYNNIKIEM INTEGRUJĄCYM odmienne grupy społeczne i wyznaniowe<sup>88</sup>, jednak jedynie w niektórych sytuacjach, np. podczas wspólnego posiłku dzieci w szkołach:

„Entuzjaści mówią również o społecznej integracji dzięki wspólnym posiłkom: co dzień **dzieci z różnych kast i grup wyznaniowych jedzą razem, jak równy z równym, na przekór odrębnym regułom żywienia, które utrwalają podziały**” [RPB: 22].

Hindusi wierzą, że spożywanie odpowiednich potraw (czyli: przygotowanych we właściwy sposób, zgodnie z zasadami oraz z produktów pochodzących ze znanych źródeł) pozytywnie wpływa na kondycję psychiczną. W związku z tym ważna jest dla nich czystość dań:

„Bengalczyki żyją, żeby jeść [...] z przekonania, że **odpowiednie karmienie ciała stanowi o jakości życia: zdrowiu, spokoju umysłu i spełnieniu duchowym**. Współczesność jest wobec tej wiary bezlitosna: gwałci biologiczno-rytualny harmonogram, utrudnia przygotowywanie i spożywanie potraw z namaszczeniem. Nie dość, że nakazuje pośpiech, to jeszcze **półprodukty pochodzące z obcych, anonimowych źródeł**. A w Indiach szykowanie potraw to świętość. Istotne jest, co się je oraz kto i jak robi jedzenie. **Każdy kęs rodzi pytania: czy pożywienie jest czyste, przygotowane w zgodzie z zasadami, czy nie łamie tabu?**” [LwO: 74].

Co więcej, potrawa odpowiednia („czysta”) według jednych może być zakazaną („nieczystą”) dla innych grup społecznych:

---

<sup>88</sup> Również J. Smół podkreśliła: „Wspólne zasiadanie do posiłków wzmacnia więzi rodzinne i towarzyskie” [Smół 2016: 69]. Z kolei F.M. Rosiński stwierdził: „Jedzenie, choć pierwotnie pełni funkcję »biologiczną«, charakteryzuje się także istotnymi aspektami kulturowymi, symbolicznymi, społecznymi, religijnymi. Wspólne spożywanie pokarmu, zwłaszcza podczas uczty, wzmacnia więzi krewniacze i zażyłość z przyjaciółmi, zmniejsza antagonizmy; dopuszczenie do wspólnoty stołu daje uczestnikom poczucie bezpieczeństwa” [Rosiński 2007: 75].

„Ich [małżonków – przyp. K.K.] **etniczne kolebki dzielą tysiące kilometrów, obyczaje i karta dań**. Gdy zapraszają rodzinę, na stole są zwykle potrawy wegetariańskie. Jeśli w ogóle zdecydują się na podanie mięsa, stawiają je na osobnym stoliku, aby nikogo nie urazić” [LwO: 82].

P. Wilk wielokrotnie stwierdziła, że Indie to kraj kontrastów. Podobnie jest w odniesieniu do pożywienia – potrawy „czyste” niekoniecznie są przygotowywane zgodnie z zasadami higieny. Taki wniosek można wysnuć, analizując wyekscerpowane z poddanych analizie publikacji zdania, np.:

„Mimo rozbieżności w jadłospisach portret pamięciowy przeciętnego kucharza łatwo naszkicować: **złany potem mężczyzna** w podkoszulku na ramiączkach, z **burą szmatą** przerzuconą przez ramię lub zawieszoną na karku. Częściej wyciera w nią ręce, niż je myje. Spędza całe dnie na stojąco, w ukropie, z twarzą tuż nad buchającym ogniem, wdychając palony tłuszcz. Na nogach ma gumowe klapki, które ślizgają się na **brudnej podłodze, pełnej walających się resztek**. **Czystość potraw, tak ważna w sferze symbolicznej, ma niewiele wspólnego z higieną**. Kucharz miesza chochlą w żeliwnych misach bez czułości, ale jego żylaste, opuchnięte dłonie precyzyjnie odmierzają przyprawy. Choć nic na to nie wskazuje, szykuje dania, od których zakręci się w głowie” [LwO: 86].

Posiłki, mimo że „czyste” symbolicznie, czyli przygotowane z odpowiednich składników, nie są czyste, jeśli chodzi o zasady higieny. Do charakteryzowania sposobu i miejsc ich gotowania zostały użyte leksemy z pola semantycznego BARWY BRUDNE, CIEMNE, odnoszą się więc do tego, co aksjologicznie nacechowane ujemnie.

„Nawet najwykwintniejsze dania lądujące na eleganckich stołach mają **mroczną historię** – na tyłach ekskluzywnych hoteli przez niedomknięte drzwi można podejrzeć kuchenne wnętrza. Niewiele różnią się od ponurych zapleczy tysięcy indyjskich knajpek, barów i stołówek, gdzie wśród **odpadków, poczerniałych szmat i zrzucanych do rynsztoków resztek** biegają szczury i karaluchy. **Czystość i brud, niczym przejawy dobra i zła, zmagają się ze sobą nieprzerwanie, splecione w żelaznym uścisku**. Przywarły do siebie tak mocno, że nie sposób je rozdzielić, nie da się też rozstrzygnąć, które z nich jest bliższe zwycięstwa” [LwO: 37].

P. Wilk, opisując proces przygotowywania dań w ekskluzywnych hotelach, posłużyła się ponadto metaforą WALKI, która trwa bezustannie, a czystość i brud są konceptualizowane jak trwający w uścisku ZAPASNICZY, których nie sposób rozdzielić ani ogłosić zwycięzcy.

To, co dana osoba je, jest niejako jej wizytówką<sup>89</sup>, na której podstawie można stwierdzić, do jakiej klasy społecznej należy. Por.:

„Poszczególne domy tworzą własne wariacje na temat ogólnych norm dotyczących potraw zakazanych i zalecanych przedstawicielom różnych grup społecznych i wyznań. **Wielki indyjskie menu jest jak pole minowe – trzeba się po nim poruszać z największą ostrożnością. To, co Hindus ma na talerzu, mówi o nim więcej niż strój i język, którym się posługuje**” [LwO: 74].

Spożywane potrawy pozwalają bowiem odróżnić ludzi biednych od bogatych. W *Lalkach w ogniu...* można odnaleźć takie oto zdania:

„**Dieta ubogich jest prosta: gotowany ryż, ćapati – mączne placki, i dal. Ryż – sypki i lekko wilgotny, nie kleisty jak w Chinach – bulgocze w aluminiowych garnkach ustawionych na prymitywnych paleniskach** [...]. Okrągłe wałkowane ćapati i podobne do nich roti, podrzucane w powietrze i spłaszczane w dłoniach, opiekają się na żeliwnych podstawkach albo wprost na naftowych palnikach. **Dal powinien być ciężki i gęsty, ale częściej przypomina burą zupę, wodnistą i pozbawioną smaku.** Pomaga tylko przełknąć ryż i suche placki. Tak się je w slumsach i na wsiach, na zapleczach fabryk i na chodnikach we wszystkich częściach kraju” [LwO: 73–74].

„**Im lepiej powodzi się rodzinie, tym bardziej skomplikowane jada ona posiłki: w bogatych domach ryż, dal<sup>90</sup> i ćapati to tylko skromni kuzyni wykwinnych potraw. Zamożni jadają dużo i różnorodnie; posiłek jest sekwencją wielu elementów, korowodem smaków. Każdy z nich ma przypisaną kolejność, rolę i symboliczne znaczenie**” [LwO: 74].

Dieta najbiedniejszych jest więc mało różnorodna, oparta na najbardziej podstawowych i najtańszych produktach, takich jak: ryż, mąka, warzywa strączkowe. Ich jedzenie jest *bure* i mdłe, gdyż niedostatecznie doprawione. Inaczej jest w przypadku potraw spożywanych przez osoby o wysokim statusie materialnym. Przyjmowane przez nich posiłki są wykwinne, obfite i różnorodne. Spożywa się je w określonej kolejności, ponieważ oprócz zaspokajania głodu spełniają one funkcje społeczne i magiczne. Co ciekawe, P. Wilk użyła w odniesieniu do potraw osób majątnych określenia *korowód smaków*. Jest to jedna z często stosowanych przez pisarkę i dziennikarkę metafor. Do korowodu porównała ona także

---

<sup>89</sup> R. Borysławski uważa, że „[...] teoretyczna utrata kultury jedzenia byłaby równoznaczna z pozbawieniem nas znacznej części naszej kulturowej osobowości, z naszą, do pewnego stopnia, śmiercią kulturową. Trawestując znane powiedzenie: powiedz mi co jesz, jak jesz, gdzie jesz, kiedy jesz, z kim jesz, a powiem ci kim jesteś, gdzie jesteś i jak jesteś” [Borysławski 2002: 139].

<sup>90</sup> Dal – ‘zupa albo purée z roślin strączkowych (soczewicy, ciecierzycy)’ [Schwob 2015: 121].

licznie występujących w hinduskiej przestrzeni żebraków oraz kolorowo ubrane kobiety wysiadające z pociągu<sup>91</sup>.

W Indiach ważne jest nie tylko to, jakie pokarmy spożywa dana osoba, ale też to, co zaproponuje swoim gościom. Jedzenie jest bowiem związane z sacrum. Taki wniosek da się wysnuć z następujących zdań:

„Niewłaściwa potrawa może spowodować katastrofę. **Podanie zakazanego jedzenia** to coś więcej niż towarzyski afront – **to zamach na święte instytucje**” [LwO: 82].

Powyższa cytacja stanowi kolejne już potwierdzenie tezy, że jedzenie (zwłaszcza wśród osób, które stać na zakup odpowiednich produktów; najbiedniejsi żywią się tym, co znajdują lub otrzymają) jest jednym z czynników należących do kultury, pełniących funkcje społeczne i podlegających wartościowaniu.

## ZWIĄZEK Z RELIGIĄ

Kolejnym aspektem, odnoszącym się zarówno do sakralizacji jedzenia, jak i do podziałów społecznych, jest związek pożywienia z religią, wpływ religii na to, co jest dozwolone, a co zakazane, jeśli chodzi o pokarmy.

F.M. Rosiński podkreślił, że jedzenie to jeden ze „szczególnie ważnych czynników i wyznaczników kulturowych” [Rosiński 2007: 60]. Odnosząc się do uwarunkowań jedzenia od religii, badacz stwierdził:

„Zdobywanie [...] środków żywnościowych, ich przechowywanie, przygotowanie do spożycia świadczą o zaawansowaniu cywilizacyjnym danej społeczności, o sposobie wykorzystywania zasobów środowiska i o używanych przy tym technologii, spożywanie zaś tylko określonych pokarmów i wykluczenie innych z konsumpcji może się wiązać z wierzeniami religijnymi i prawem zwyczajowym, może podlegać rytualnym przepisom, a w pewnych warunkach stanowić swoisty akt religijny” [Rosiński 2007: 60].

Autorka *Lalek w ogniu...* zwróciła uwagę, że Indie zamieszkują głównie wyznawcy hinduizmu, a tylko nieliczna grupę stanowią indyjscy muzułmanie. Ci drudzy w sferze jedzenia mogą pozwolić sobie na więcej niż hindusi:

---

<sup>91</sup> Por. s. 65 i 88.

„W przeciwieństwie do hindusów indyjscy muzułmanie są podczas posiłków swobodniejsi, bo **ich religia nakazuje dzielić się z innymi**. Dlatego rozglądają się wokół, szukając chętnych na wspólny posiłek, nawet jeśli mają tylko chleb, dżem i kiść winogron. Oferują jedzenie nie raz, ale kilkakrotnie” [LwO: 77].

Potrawy spożywane przez hindusów i muzułmanów różnią się składnikami, sposobem przygotowania i różnorodnością. Por.:

„**W muzułmańskim menu mięso jest najważniejsze**. Z kilkusetletniego panowania Mogołów pozostały przede wszystkim potężne forty z czerwonego kamienia i **wykwintne potrawy: tonące w gęstych marynatkach i sosach kawałki mięsa, delikatnie opiekane szaszłyki, zdejmowane z ognia, zanim mięso straci soczystość**” [LwO: 85].

„**Na co dzień jednak muzułmanie jadają mniej różnorodnie niż hindusi**. Najpowszechniejszą potrawą, podawaną w czasie lunchu niemal automatycznie, jest **birjani z kurczakiem lub koźliną**. To przesycony aromatem goździków, szafranu i wody różanej ryż, podgrzewany z ugotowanymi ziemniakami, jajkami i ze smażonym mięsem, trzymany pod przykryciem i przez wiele godzin nasiąkający tłuszczem” [LwO: 85].

„W porze obiadu muzułmańskie bary pękają w szwach – ubrani w jasne kutry mężczyźni **w pośpiechu pochłaniają prosty i pożywny posiłek** [...]. Kelnerzy przecierają stół szmatą, a kolejnym klientom zwykle nie podają nawet menu, bo mało kto zamawia o tej porze coś innego niż **birjani**” [LwO: 85].

W powyższych przykładach pojawiają się dwa określenia odnoszące się do czynności jedzenia – *jadają* i *pochłaniają*. Oba te czasowniki, choć odnoszą się do tego samego procesu, odsyłają do innych pól znaczeniowych. Leksem *jadać* (‘jeść coś regularnie lub od czasu do czasu’ [Drabik i in. 2017: 284] jest związany z jedzeniem w aspekcie biologiczno-kulturowym, natomiast *pochłaniać* (w tym znaczeniu: ‘wchłaniać, wciągać, wsysać do wnętrza’, ‘jeść, pić łapczywie, w dużych ilościach’ [Drabik i in. 2017: 662]) dotyczy jedynie fizjologicznej potrzeby dostarczenia do organizmu odpowiedniej ilości pożywienia.

Wyznawców hinduizmu obowiązują ponadto zakazy:

„Ortodoksyjni bramini nie biorą do ust niczego, czego sami nie przygotowali. Zazwyczaj są też ścisłymi wegetarianami i abstynentami, unikają czosnku i cebuli, a także jajek i wszelkich składników, które działają jak afrodyzjaki lub mogą wpływać na świadomość” [LwO: 79].

Religijne zasady obowiązują nie tylko podczas spożywania i przygotowywania, lecz także sprzedawania produktów spożywczych. Por.:

„Panuje wyraźny podział: **po lewej stronie wołowina opraciwana przez muzułmanów**. Informuje o tym wielka bawola czaszka z porożem, zatknięta na kierownicy roweru, który [...] od lat służy jako witryna” [LwO: 113].

Produkty (te, które mogą spożywać wszyscy, niezależnie od wyznania) czasami stanowią na targu STREFĘ BEZPIECZEŃSTWA, która oddziela pokarmy przeznaczone dla wszystkich od tych przez niektórych uważanych za nieczyste:

„[...] aleję ziemniaczano-cebulową, **kordon** między jadnymi przez miejscowych rybami a wołowiną i koziną, które wielu z nich uważa za zakazane” [LwO: 113].

Autorka reportażowej powieści i artykułów o Indiach posługuje się metaforą PRODUKTY SPOŻYWCZE TO KORDON (‘ciasny szereg żołnierzy, policjantów itp. otaczających jakiś obiekt lub blokujących przejście; też: szereg posterunków wojskowych lub policyjnych połączonych w jedną linię ochronną’ [Drabik i in. 2017: 356]. W przywołanym przykładzie strefą bezpieczeństwa, czyli kordonem oddzielającym rybę i wołowinę oraz kozinę, jest aleja ziemniaczano-cebulowa. Na zasadzie asocjacji odsyła do kolejnych metafor – PRODUKTY SPOŻYWCZE TO ANTAGONIŚCI i PRODUKTY SPOŻYWCZE TO ZAGROŻENIE.

Współcześnie o zasadach doboru składników spożywczych podczas przygotowywania posiłków muszą pamiętać nie tylko gotujący domownicy, lecz także restauratorzy. P. Wilk zauważyła:

„Szefowie sieciowych kafejek i restauracji pamiętają o politycznej poprawności: zwykle nie serwują świętej dla hindusów wołowiny ani wieprzowiny, którą pogardzają muzułmanie. Kulinarne azyle z wygodnymi fotelami, klimatyzacją i zagranicznym popem robią karierę jako **bezkonfliktowe strefy spożywcze**. Tylko tam można jeść bez granic” [LwO: 81].

„Dlatego gdy się idzie w mieszanej grupie na kolację, bezpieczniej umówić się w mieście, bo **restauracyjna mapa jest czytelna dla wszystkich**” [LwO: 84].

Podanie niewłaściwego posiłku może wywołać konflikt, obrazić współbiedników, a nawet sprawić, że zrezygnują oni z jadań w danym miejscu. Por.:

„– Przestaliśmy jadać w tej chińskiej knajpie na rondzie. Podobno podają wieprzowinę [...]. Nikt mi nie zagwarantuje, że odpowiednio przygotowują dania. A jeśli mój makaron gotował się w tym samym garnku co wcześniej wieprzowina?” [LwO: 81].

Niekiedy niespożywanie posiłków w jakimś miejscu ma związek z poczuciem wyższości nad gospodarzami. P. Wilk zauważyła ponadto, że potrawy gotowane na wodzie są gorsze, tzn. bardziej niebezpieczne. Por.:

„Do dziś **tak zwane mokre potrawy, przygotowane z użyciem wody, niosą ze sobą szczególne zagrożenie**. Spożywanie suchych posiłków stanowi mniejsze lub znikome niebezpieczeństwo dla statusu i czystości rytualnej; są przygotowywane z klarowanym masłem, mówi się o nich *pakka* – ugotowane, pewne” [LwO: 79].

„System kastowy został zniesiony w połowie XX wieku, jednak **nawet dziś bramin przychodzący z wizytą do nieszlachetnego domu** być może poczęstuje się smażoną warzywną przekąską, ale **nie tknie niczego, co zostało ugotowane, i nie wypije herbaty**” [LwO: 79].

Po raz kolejny zostało więc podkreślone zatroskanie przedstawicieli poszczególnych grup społecznych (zwłaszcza będących wyżej w hierarchii) o nieskalanie się, zachowanie czystości.

Z aspektem religijnym związane jest także czasowe świadome rezygnowanie ze spożywania określonych pokarmów – post:

„– Dla ciebie przygotowałam kurczaka, ale my dziś **pościmy**. – Amita przedstawia program wieczoru. – Najpierw zjedzą mężowie. Potem my siądziemy. Teraz możecie iść do Lakszmi, ja dokończę gotowanie” [LwO: 196].

„– **Pościmy** od kilku dni. **Jemy bardzo proste posiłki, wegetariańskie, prawie bez przypraw** – mówi Anika. – **To dla Kryszny. Z okazji jego urodzin.**

Nikt im nie kazał, same tak postanowiły. Boga można wielbić na różne sposoby, każdy wybiera własną drogę [...]. **Wyrzekają się przyjemności i komfortu, powstrzymują potrzeby**. Zadana sobie praca i dyscyplina to **duchowe ćwiczenia**, które prowadzą do lepszego życia” [LwO: 197].

Post jest więc w ujęciu P. Wilk rodzajem *duchowych ćwiczeń* – czymś, co wpływa na duchowość tak jak sport na mięśnie. Celem postu jest oddawanie czci bóstwom, uwielbienie ich, ale też praca nad sobą, dyscyplinowanie siebie, które prowadzi do *lepszego życia*.

Warto w tym miejscu przytoczyć opinię K. Łeńskiej-Bąk:

„Powstrzymywanie się od jedzenia, post, ascetyczne wyrzeczenie, tabu pokarmowe [...] są gestami bardzo wyraziście nacechowanymi. Można byłoby nawet zaryzykować mocną hipotezę, że w poście wyraża się opozycja natury i kultury – jedzenie jako takie, zaspokajanie głodu należy do działań rudymentalnych i oczywistych. Nawet przy wszystkich komplikacjach – to jest różnicujący udział kultury – towarzyszących wyborowi pokarmów i aranżowaniu okoliczności ich spożywania, jedzenie jest czynnością oczywistą [...].

Rezygnacja z konsumpcji zawsze coś znaczy i dlatego musiała się odbywać w ustalonych okolicznościach i dotyczyć określonych osób: jednostek bądź mniejszej, większej lub całej grupy (klanu, rodu, społeczności)” [Łeńska-Bąk 2007a: 135].

Badaczka zwróciła uwagę na ważny aspekt: post nie musi dotyczyć wszystkich osób przebywających w danym miejscu, często jedzenia odmawiają sobie jedynie niektórzy – wyznawcy określonej religii, osoby chcące w szczególny sposób oddać cześć Bogu lub bóstwu. Tym bardziej nie narzuca się postu gościom, raczej przygotowuje się dla nich wykwintne dania.

## WYRAZ BUNTU I SPEŁNIENIE MARZEŃ

W obwarowanym zakazami i nakazami świecie rodzi się, zwłaszcza wśród młodych, skłonnych do buntu, naturalna potrzeba wyswobodzenia się, doświadczenia wolności. W spełnianiu takich pragnień pomocne stają się zachodnie restauracje. Oto odpowiednie fragmenty reportażu:

„I jedni, i drudzy [bogaci i biedni – przyp. K.K.] z fascynacją spoglądają w amerykańskie menu, szukając w nim ucieczki. Stają obok siebie w kolejce po kanapki z grillowanym kurczakiem i pizzę hawajską. Płacą tyle samo, ale czują u ustach inny smak. Dzieciakom z tradycyjnych rodzin **smażone mięso smakuje jak dawka buntu i wolności – w domu to grzech**. A dla nastolatków [...] **kawałek pizzy** przełykany w T-shircie z napisem »I love New York« **jest spełnieniem telewizyjnego snu. Potwierdzeniem, że z odmętów społecznego upodlenia można się wydostać**. Nie muszą podzielić losu swych rodziców. Mogą jeść mięso nie tylko dlatego, że urodzili się gorsi, ale ponieważ wreszcie ich na to stać” [LwO: 80–81].

„Amerykańskie fast foody i europejskie kawiarnie to w Indiach **ziemia niczyja** [...]. Zamawiają [klienci – przyp. K.K.] koktajle, ciasta i tosty, o których nie wspominają żadne starożytne hinduskie teksty. **Rozmawiają po angielsku, jeszcze wyraźniej oddalając się od etnicznej etykiety**” [LwO: 81].

W powyższych fragmentach pojawia się wiele metafor: bunt i wolność zyskują SMAK, a ze społecznego upodlenia (metafora „w dół”) można się wydostać (metafora „w górę”). Na to wyswobodzanie się z zakazów, ale jednocześnie oddzielanie się od kultury, ma wpływ nie tylko jedzenie, lecz także język. Formą pokazania niezależności wyraźniejszą niż jedzenie w zachodnich restauracjach jest posługiwanie się językiem Zachodu – angielszczyzną.

Trzeba w tym miejscu przytoczyć słowa K. Łeńskiej-Bąk, która stwierdziła, że pokarmy celowo niejedzone, często wręcz odrzucane, przez jakąś społeczność „wpisują się w dyskurs obcości i służą rozpoznawaniu Innego”, co więcej – pomagają określić metaforyczny

dystans od innej kultury i sposoby na zmniejszenie go [Łeńska-Bąk 2007b: 10]. Ponadto badaczka sądzi:

„Budowanie stereotypu obcego mogło mieć za podstawę różnice narodowe, etniczne, ale i społeczne – na jedzenie można patrzeć jako na symbol klasy czy miernik pozycji towarzyskiej. Kwestie te nabierają szczególnego, nowego znaczenia w kulturze współczesnej, w której gra między makdonaldyzacją, a więc globalizacją, smaku i uporczywym broniem kuchni regionalnych roztapia się stopniowo w spluralizowanym świecie, gdzie lokalne może okazać się albo znakiem politycznej (czy nacjonalistycznej) identyfikacji, albo atrakcją turystycznych wojaży” [Łeńska-Bąk 2007b: 10].

W przypadku młodzieży buntującej się przeciwko tradycyjnym hinduskim wartościom kojarzące się z Zachodem pokarmy nie są celowo odrzucane; przeciwnie – są celowo spożywane, uznawane za symbol wolności i równości<sup>92</sup>.

Spożywanie pokarmów w zachodnich restauracjach pozwala też na odczuwanie spokoju związanego z przejęciem odpowiedzialności za posiłki przez właścicieli lokali gastronomicznych. Por.:

„**Tutaj łatwiej dzielić się posiłkiem – neutralnym, produkowanym taśmowo** [...]. Za ten importowany jadłospis nikt nie musi brać odpowiedzialności, nikt więc nie poczuje się urażony” [LwO: 81].

Spożywanie innych potraw niż te jedzone przez konserwatywnych Hindusów jest również wynikiem coraz bardziej rozpowszechniającego się w Indiach (zdaniem P. Wilk) kultu jednostki, odejścia od zbiorowości na rzecz indywidualności [por. też: Brzozowska 2009: 157].

P. Wilk stwierdziła:

„Od dwóch dekad w Indiach coraz ważniejszy staje się jednak **kult indywidualności** – wszystko, co **Generation Now, pokolenie niecierpliwych, chłonie ze świata i cywilizacji Zachodu**. Chcą żyć po swojemu, sami decydować, sami wybierać. Chcą jeść to, co im smakuje, nosić ubrania, które im się podobają i brać za żonę dziewczynę, do której coś czują. Czyli robić wszystko obok niewidzialnych, niespisanych, ale obowiązujących reguł” [CJMwI<sup>93</sup>].

---

<sup>92</sup> Co ciekawe, inaczej jest w przypadku strojów – P. Wilk odnotowała, że Hindusi, buntując się przeciwko Zachodowi, który przypomina Hindusom o ich kolonialnej przeszłości, i tworząc własne towary eksportowe, rezygnują z noszenia zachodnich ubrań i z dumą ubierają się w tradycyjne stroje hinduskie [por. podrozdział *Strój*, s. 195–226].

<sup>93</sup> CJMwI: P. Wilk, 2012a, *Czy jest miłość w Indiach?*, 11 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/czy-jest-miosc-w-indiach.html> [data dostępu: 2.11.2016].

Bunt jest związany z łamaniem tabu. P. Wilk w poddanej analizie powieści w sposób, z jednej strony, nieco ironiczny, zaś z drugiej – nieco humorystyczny wskazuje, że niekiedy publiczne spożywanie posiłków może być formą protestu przeciw przesądom:

„W styczniu, podczas zaćmienia Słońca, planetarium miejskie w Bangalurze zorganizowało darmowy lunch, by zamaniifestować sprzeciw wobec rozpowszechnionego w Indiach przekonania, że jedzenie podczas zaćmienia zagraża przyszłości. **Studenci wydziałów informatycznych publicznie zajadali się nadziewanymi plackami, demonstrując naukowe podejście do życia**” [LwO: 223].

Bunt w tym przypadku polegał nie tylko na spożyciu pokarmu w miejscu publicznym. Studenci *zajadali się* (co oznacza ‘jeść coś, co się lubi’ [Drabik i in. 2017: 1254]), więc – by zademonstrować *naukowe podejście do życia* – wybrali danie, którego jedzenie sprawiło im przyjemność<sup>94</sup>.

## SCENARIUSZ SPOŻYWANIA POKARMÓW

W bogatych domach spożywanie posiłków ma ściśle określoną kolejność, dzięki której w każdej z potraw daje się odczuć wszystkie jej walory smakowe. Taki szczegółowy program przyjmowania pokarmów sprzyja także lepszemu trawieniu. P. Wilk zapisała:

„Najpierw coś gorzkiego i cierpkiego, dajmy na to – odrobina piklowanych warzyw, dla wyostżenia zmysłów i pobudzenia żołądka. **Ciało przygotowuje się do obiadowej uczyty**. Następnie mocno przyprawione smażone warzywa z *dalem*. **Każde danie spożywa się osobno**, z dodatkiem ryżu – **mieszanie smaków albo zbyt prędką ich zmiana wszystko by popsuły**. **Na talerzach panuje ład** – góra ryżu spoczywa z jednej strony, kolejne potrawy i sosy pojawiają się obok, nie brudząc białych ziaren. Będą z nimi delikatnie łączone, wyjadane do czysta. Dopiero wtedy na talerzu znajdzie się kolejny składnik” [LwO: 75].

„W miarę jedzenia **posiłki stają się coraz bardziej wyszukane** – pojawiają się złożone dania warzywne, na przykład kwiaty bananowca z ziemniakami. Potem ryba – najlepiej delikatna ilisza, smażona na oleju z gorczycy, przyprawiona i podduszona, czasem razem z ziemniakami. Następnie trudniejsze do strawienia mięso: aromatyczny kurczak, miękka koźlina. Skórki, pestki, ości – **wszystkie niejadalne części spoczywają razem, na skraju naczynia**” [LwO: 75].

---

<sup>94</sup> K. Łeńska-Bąk stwierdziła: „Jedzenie, jeśli smaczne, oczywiście może (i powinno) sprawiać wiele przyjemności i dostarczać sporo satysfakcji. Ale przecież najczęściej zaspokaja także inne poza fizjologicznymi i towarzyskimi potrzeby – udana ucztą oznaczać może coś więcej niż przyjemność: może być prawdziwie efektywnym zdarzeniem o daleko idących konsekwencjach, widocznych wyraźnie w kulturach dawnych [...]. Aby jednak wszystkie te funkcje mogły być spełnione, a działania skuteczne, musiała odbywać się w specjalnej przestrzeni i w ściśle określonym czasie [...]. Ale i wtedy dobry smak potrawy nie jest warunkiem wystarczającym do osiągnięcia zadowolenia i szczęśliwości. Prócz smaku bowiem na ogólne ukontentowanie wynikające ze spożywania dań wpływa wiele równie istotnych czynników: to udział zmysłów pozostałych i – najogólniej mówiąc – okoliczności jedzenia [...]” [Łeńska-Bąk 2007b: 9–10].

„**Final jest słodki:** ciasteczka pistacjowe lub maślane, małeńkie naleśniki z kokosowym nadzieniem albo *pajesz* – rozgotowywany w mleku ryż z kardamonem i rodzynkami, ostudzony i ozdobiony orzechami nerkowca. Ociekająca syropem serowa kulka – *roszogula* – to królowa bengalskich deserów. W niektórych domach ma pierwszeństwo: jada się ją na początku posiłku” [LwO: 75].

Łatwo dostrzec, że konceptualizacją spożywania posiłków w Indiach jest HARMONIJNY SCENARIUSZ. Do opisu czynności jedzenia zostały użyte leksemy z pola semantycznego ŁAD. Poszczególne składniki nie mieszają się z sobą, dopiero osoba spożywająca posiłek może to zrobić. Każda potrawa ma określone, dokładnie przemyślane miejsce pośród innych dań. Posiłek składa się z trzech części – ułatwiającego trawienie wstępu (np. piklowanych, czyli gotowanych w specjalnej zalewie, warzyw), dania głównego (potraw coraz bardziej wyszukanych, np. delikatnych ryb, aromatycznego kurczaka), w końcu finału – słodczy (naleśników *pajesz* lub ciasteczek). Dzięki temu kubki smakowe są pobudzane powoli, zostają przygotowane do odczuwania kolejnych smaków, a organizm – do trawienia następujących po sobie składników.

## SPEKTAKL

Skoro spożywanie posiłków ma niepisany scenariusz, nie dziwi fakt, że czynność jedzenia przypomina dokładnie odgrywany spektakl. Por.:

„Podczas jedzenia **dłoń porusza się płynnie i delikatnie – żadnych nagłych czy nerwowych gestów.** Najpierw opuszki rozgarniają ryż, przeczesują go. Sprawdzają sypkość, studzą, oswajają się z temperaturą. **Potrawę, zanim trafi do ust, trzeba poczuć, delikatnie rozgnieść, podzielić na części.** Nawet kawałek zwykłego *ćapati* jest najpierw obracany w palcach. Przyciskane do talerza jajko, ser czy warzywa zmieniają się w miazgę, skleją się z ryżem. Kciuk, palec wskazujący i środkowy zastępują sztucce – porcjują mięso i dodatki, starannie, żeby zbalansować przyprawy. Łączą się z palcem serdecznym i małym, **układają w łódeczkę.** Gdy **podpłyną do ust, kciuk – niczym wiosło – lekko spycha zebrane na opuszkach jedzenie**” [LwO: 75–76].

W powyższej cytacji pojawiła się metafora JEDZENIE TO PŁYWANIE, w dodatku – pływanie w sprzyjających warunkach, więc związane z polem semantycznym DELIKATNOŚĆ i PŁYNNOŚĆ. Z tego względu spożywanie pokarmów jest charakteryzowane jako czynność harmonijna, niewymuszona, odnosząca się do lekkości i staranności. Jedzenie przenoszone jest do ust za pomocą odpowiednio ułożonych palców, które tworzą łódeczkę (*deminutivum* dodatkowo podkreśla subtelność opisywanej czynności) KCIUK TO WIOSŁO, które lekko spycha pokarm do ust.

Omawiany fragment nie jest jedynym, w którym zostaje podkreślone celebrowanie jedzenia. Por.:

„Opróżniona z ładunku dłoń wraca na talerz. **Z wprawą i subtelnością podporządkowuje sobie pożywienie – cały ten balet odbywa się bez wysiłku.** Jedna tylko dłoń – prawa, bo lewa spoczywa pod stołem, na udzie – w zupełności wystarczy, by porwać wielki mączny placek na kawałki, obrać skrzydełko kurczaka, powybierać twarde goździki i nasiona kardamonu, pozbawić rybę ości. Na koniec palce dokładnie zbierają z talerza pozostałości sosu: kilka ruchów i naczynie jest czyste. **Podczas posiłków Hindusi pracują dłońmi jak alchemicy,** przygotowują poszczególne kęsy, pamiętając o proporcjach, z **aptekarską precyzją** komponują smaki. I choć palce dotykały tłuszczu, zanurzały się w rudawym curry i barwiącej na żółto kurkumie, są ubrudzone jedynie na opuszkach. Wystarczy je oblizać. Naturalnie pod warunkiem, że wszystko odbyło się zgodnie z **etykietą**. Jedzenie rękoma nie jest oznaką prymitywizmu, tylko sztuką i egzaminem z dobrych manier” [LwO: 76].

Niezwykle sugestywna jest metafora obrazująca spożywanie pokarmów jako BALET (JEDZENIE TO BALET), w dodatku z elementami magii (JEDZĄCY TO ALCHEMICY), która jednak nie stanowi wypadkowej zabawy, ale element niespisanych zasad, należy do obowiązującej przy stole etykiety (dodatkowo zostało to podkreślone za pomocą porównania jedzących do aptekarzy, którzy precyzyjnie odmierzają dawki poszczególnych składników). Metafora ta została wzmocniona synestezją – potrawa oddziałuje nie tylko na zmysł smaku, najpierw czuje się ją bowiem fizycznie, za pomocą dotyku, dzięki czemu organizm może przygotować się na to, co go czeka.

P. Wilk podkreśliła, że Hindusi, jedząc, powtarzają wyuczone gesty nie tylko podczas przyjęć czy domowego obiadu, lecz także na zewnątrz, np. w centrach miast:

„Hindusi potrafią tę staranność odtworzyć w najtrudniejszych warunkach [...] lekkie posiłki podaje się w miseczkach zszytych z wysuszonych liści bananowca. W ukropie, spalinach i miejskim hałasie, między zakorkowaną jezdnią a straganami **polykają** miękkie placki i duszone warzywa. Siadają przy zbitych byle jak ławkach, aby **szybko zjeść** marynowaną rybę i słuszną porcję ryżu, **wysiorbać** parzącą herbatę” [LwO: 76].

Co jednak ciekawe, jedzenie na ulicy – choć równie staranne, jak i to przy domowym stole – nie jest czynnością odznaczającą się delikatnością. Mimo że zostaje zachowany scenariusz, brakuje elementów magicznych, nie ma też płynnej powolności. Hindusi, pozbawieni warunków sprzyjających delectationi się, *polykają* posiłek, chcą *szybko zjeść*, a potem *wysiorbać* herbatę. Taka konsumpcja zaspokaja potrzeby fizjologiczne, nie pełni jednak funkcji estetycznej.

## WYRAZ SZACUNKU

Była już mowa o tym, że osoba o wyższym statusie społecznym nie zawsze sięgnie po pożywienie, które proponuje jej ktoś niżej urodzony. Jednak jeśli przyjmie pożywienie od gospodarza domu, sprawi mu radość, okaże szacunek. Co więcej, nieprzyjęcie pokarmu urazi tego, który go przygotował. Oto odpowiedni cytat:

„Bez względu na wyznanie **gościnność jest w Indiach równoznaczna z karmieniem**. Na wizytę w czyimś domu najlepiej pójść z pustym brzuchem, bo choć obżarstwo jest źle widziane, to **im więcej gość zje, tym bardziej uszczęśliwi gospodarzy**. Odmowa udziału we wspólnym posiłku sprawi przykrość, a co gorsza – urazi. **Dzielenie się jedzeniem to najbardziej dosłowna forma bratania się, potwierdzenie równości i obustronnego poszanowania**. Kto nie chce zjeść tego, co przygotowałeś, uważa cię za **niegodnego siebie**. Jedyne okoliczności, które usprawiedliwiają odmowę, to choroba albo post [...]. Przyjęcie filiżanki herbaty, kawy czy choćby szklanki wody stanowi minimalne zadośćuczynienie i ratuje gospodarza przed upokorzeniem” [LwO: 77–78].

Jedzenie to coś więcej niż zaspokojenie głodu. Poczęstowanie się potrawą przygotowaną przez obcego to sposób na pokazanie mu, że się go poważa, traktuje jak kogoś równego sobie. To wreszcie jedyna droga do tego, by gospodarz nie poczuł się upokorzony i gorszy od osoby go odwiedzającej.

## PRODUKTY SPOŻYWCZE TO WALUTA

W kraju, którego mieszkańcy wciąż zmagają się z niedożywieniem, a widok żebraków jest powszechny, jedzenie staje się niekiedy nielegalnym, wielokrotnie zmieniającym wartość środkiem płatniczym. P. Wilk opisała:

„Sympatyczna gromadka dzieci namawia wzruszonego turystę, by im kupił paczkę chipsów. Z radością chwytają podarunek i pędzą za róg, wprost do sklepu spożywczego, gdzie odsprzedają chipsy i dzielą się dochodem ze sklepikarzami, którzy **na tej samej paczce zarabiają kilka razy**.

Młoda matka z noworodkiem śpiącym na ramieniu prosi o pomoc. Nie, nie o pieniądze. O puszkę mleka w proszku, bo dziecko jest chore i nie przyjmuje naturalnego pokarmu. **Ta puszka także ponownie znajdzie się w obrocie handlowym**” [LwO: 134].

Ponadto żywność, którą rząd przekazuje najbiedniejszym, jest często rozkradana. P. Wilk stwierdziła:

„Najważniejszym argumentem w promowaniu akcji biometrycznej stało się hasło o tym, że dzięki precyzyjnym danym pomoc społeczna skuteczniej docierałaby do potrzebujących. W Indiach rośnie liczba osób niedożywionych, w tym – dzieci. Biedne rodziny uprawnione do zapomogi, najczęściej w postaci racji żywieniowych, **są okradane przez pośredników**. Szacuje się, że **dwie trzecie pomocy żywnościowej nie dociera do adresatów**. Gdyby odebranie swojej porcji można było potwierdzić odciskiem palca czy weryfikacją siatkówki, trudniej byłoby o kradzież” [WSH<sup>95</sup>].

„Gdyby – gwarantowane prawem – praca, żywność i woda pitna naprawdę docierały do odbiorców, Indie mogłyby się pochwalić skuteczną walką z głodem [...]. Rozdawana w szkołach i ośrodkach żywność jest gorszej jakości niż ta, którą subsyduje rząd – **pośrednicy sprzedają ją na czarnym rynku, a do ubogich trafia tańszy ryż i gorsza mąka**” [RPB: 22].

Biedne rodziny okradane są przez pośredników, którzy tylko jedną trzecia pomocy żywnościowej dostarczają adresatom, a resztę sprzedają na tzw. czarnym rynku. Bardzo często także do szkół dostarczają produkty nieodpowiednio jakościowo – *tańszy ryż i gorszą mąkę*.

## UCZTA DUCHOWA

Co istotne, jedzenie to nie tylko dostarczanie organizmowi substancji odżywczych. Zaspokojenie potrzeb fizjologicznych wywołuje chęć spełnienia potrzeb wyższego rzędu. Spożywanie pokarmów staje się więc niekiedy jedynie czynnikiem towarzyszącym kulturowym dysputom i uczuciowym uniesieniom. Por.:

„Indian Coffee House, restauracja należąca do państwowej sieci, jest zawsze oblegana – nie ze względu na ofertę kulinarną, ale swą legendę. To chyba jedyny lokal gastronomiczny w Indiach, w którym **jedzenie jest zaledwie pretekstem – przepustką do intelektualnych i uczuciowych uniesień**. W innych restauracjach Hindusi jedzą szybko i mówią mało, tu dzieje się odwrotnie [...]. Parami i w grupach rozmawia się nad talerzami wegetariańskich kotletów, kanapek z kurczakiem i smażonych klusek polanych imitacją keczupu, popijając najpopularniejszą tu zimną kawę, podawaną w małej szklance ze słomką” [LwO: 153].

Jedzenie w tym aspekcie jest więc konceptualizowane jako PRZEPUSTKA do tego, co najważniejsze. W tym przypadku są to rozmowy na tematy odnoszące się do wiedzy niepotocznej, związanej z tym, co wzbudza silne emocje. W takich sytuacjach nie są ważne jakość ani smak dań, ponieważ prawdziwym powodem spotkań przy restauracyjnym stole jest rozmowa.

---

<sup>95</sup> WSH: P. Wilk, 2012h, *Wielkie skanowanie Hindusów*, 16 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/wielkie-skanowanie-hindusow.html> [data dostępu: 2.11.2016].

Spożywanie posiłków jest również częścią zabaw, elementem beztrosko spędzanego czasu; jak w przykładzie:

„Indie po zmroku są jak dziecko, które zapomniało o niedawnych przykrościach i nabrało ochoty do zabawy. Tuż przed dobranocką<sup>96</sup>, zamiast grzecznie się kłaść, przyspieszają. Może nadrabiają czas wytopiony w upale, gdy każda minuta kapie ciężko, a każdy krok odbiera siły. Gdy słońce zachodzi, a modlitwy skończone, Hindusom przypomina się, że mają ochotę **trochę pożyć: pohandlować, podjąć, zabawić się zanim skończy się świat**. Nadejście nocy przypomina zamknięcie czasu – finał ostatniej epoki, po której rzeczywistość – stworzona z mocy i wyobraźni Boga – zostanie unicestwiona. A więc, póki czas, biorą, co się da” [IC<sup>97</sup>].

W tym pełnym metafor artystycznych opisie wieczoru jedzenie jest konceptualizowane jako ELEMENT ZABAWY, pełni więc funkcję ludyczną. Wieczorem Hindusi nie jedzą, ale *podjadają* (podjąć – ‘najeść się do pewnego stopnia, czasami do syta’, ‘podgryźć coś od spodu’, jeść po trochu, ale często’, ‘zjeść ukradkiem, podkradając komuś jedzenie’ [Drabik i in. 2017: 671]), nie mają więc na celu zaspokojenia głodu; pragną zapewnić sobie przyjemność, żyć według własnych zasad, a nie tak, jak nakazuje środowisko czy jak wynika z ograniczeń klimatycznych.

### 2.3. Obraz indyjskich posiłków – wnioski

Przytoczone fragmenty publikacji P. Wilk pozwalają na stwierdzenie, że pokarm w Indiach – oprócz prymarnej funkcji zapewnienia możliwości przetrwania, dostarczenia organizmowi składników odżywczych – pełni wiele innych ról: jego rodzaj, zróżnicowanie dań i wielkość porcji pozwalają na określenie statusu społecznego danej osoby, jej wyznania; pożywienie jest czymś, co łączy, ale i rozdziela ludzi; niekiedy stanowi jedynie pretekst do kulturowych dyskusji; innym razem jest dodatkiem do zabawy. Zaspokajają więc funkcje fizjologiczne, ale i społeczne, a także ludyczne. Co więcej, spożywanie określonych dań może świadczyć o jakimś silnym związku z tradycją lub o pragnieniu zerwania z nią, marzeniu o życiu podobnym do tego, jakie wiedzie się na Zachodzie.

Konceptualizacje poszczególnych potraw i sposobu ich spożywania odsyłają do pól semantycznych: WOJSKO, MUZYKA, SPORT, TEATR, WODA, MAGIA, BALET. Jest

---

<sup>96</sup> Wyrażna aluzja do polskich realiów i emitowanej w TVP przez wiele lat *Dobranocki*.

<sup>97</sup> IC: P. Wilk, 2012e, *Indyjskie ciemności*, 30 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/indyjskie-ciemnosci.html> [data dostępu: 2.11.2016].

to więc obraz zróżnicowany i oddziałujący na wiele zmysłów – nie tylko smaku, lecz także wzroku, dotyku i węchu.

Pod względem językowym, jako że opisywane potrawy pochodzą z kultury azjatyckiej, w tekstach P. Wilk zostały podane oryginalne nazwy tych dań, zapożyczone z hindi, niekiedy za pośrednictwem języka angielskiego. Nie tylko przytoczone nazwy, lecz także wymienione w publikacjach P. Wilk składniki dań świadczą o różnorodności i bogactwie hinduskiej kuchni. Z tego względu niektóre potrawy są konceptualizowane jako rodzina innych dań – pomaga to uporządkować skomplikowane zależności między poszczególnymi potrawami.

Warto zwrócić uwagę na aspekt czystości i nieczystości pożywienia. Co istotne, zagadnienie to odnosi się nie tyle do czystości w sensie dbania o higienę (przeciwnie: potrawy uznawane za czyste często są przygotowywane w niehigienicznych warunkach), ile do przekonań, tradycji. Potrawy określane jako czyste przez przedstawiciela jednej klasy społecznej czy religii mogą być nieczyste dla członka innej społeczności. Z tego powodu jedzenie jest konceptualizowane jako tabu. Za strefy stosunkowo bezpieczne uważane są restauracje. Co ciekawe, kuchnie restauracyjne są miejscami pracy mężczyzn. Inaczej jest w kuchniach domowych – tam przebywają i pracują kobiety.

Z racji na wciąż istniejący problem niedożywienia hinduskie pożywienie stanowi także walutę w nielegalnym handlu, a także kartę przetargową podczas wyborów. Jest też lekarstwem na wiele chorób wynikających z niedostarczania organizmowi odpowiedniej ilości składników odżywczych.

Niejedzenie może wynikać nie tylko z niedoboru pożywienia, lecz także ze świadomej decyzji. Post – rezygnacja ze spożywania posiłków w ogóle lub ich określonego rodzaju – jest konceptualizowany jako wyraz miłości do bóstwa, chęć oddania mu czci. Jedynie post (oprócz czynników zdrowotnych) jest powodem odmowy jedzenia, który nie powoduje u gospodarzy dyskomfortu i nie obraża ich (Hindusów charakteryzuje bowiem gościnność). W przypadku odmówienia spożywania posiłków bez wyraźnego i zrozumiałego przez gospodarzy powodu czują się oni obrażeni, upokorzeni.

### 3. Strój

#### 3.1. Ubrania w polszczyźnie i kulturze polskiej

Człowiek, by funkcjonować, potrzebuje nie tylko wody i pożywienia, lecz także ubioru, który ochroni go przed czynnikami atmosferycznymi, zbyt wysoką lub zbyt niską temperaturą, a w końcu zasłoni te części ciała, które mają pozostać niewidoczne dla osób postronnych. Ubrania pełnią też funkcję estetyczną (upiększają) i społeczną (mogą świadczyć o czymś wysokim statusie).

Analizy zawartego w polskich przysłowiach obrazu ubioru podjęła się E. Młynarczyk. Stwierdziła, że w polskich przysłowiach i frazeologizmach zostały utrwalone ślady tradycji szlachecko-włościańskich [Młynarczyk 2012: 56]. Językoznawczyni odnotowała:

„Zebrany materiał paremiograficzny odzwierciedla historyczne realia, w których strój nie tylko pełnił funkcję ochronną i estetyczną, ale był przede wszystkim znakiem społecznego i materialnego statusu jego właściciela. Możliwość eksponowania swojej zamożności oraz podkreślenia wysokiej pozycji w społeczeństwie dawała przede wszystkim odzież wierzchnia, którą na terenie Polski, kraju o klimacie umiarkowanym, były głównie nakrycia skórzone, chętnie noszone dla ochrony przed zimą, ale ze względu na wysoką wartość traktowane także jako lokata kapitału” [Młynarczyk 2012: 57].

Zdaniem E. Młynarczyk, o wysokim statusie społecznym świadczyły m.in. szuba, żupan, kontusz, delia i frak. Natomiast jako ubranie proste i noszone przez ludzi niebogatych i chłopów była postrzegana sukmana. Również kozuch nie był znakiem wysokiego statusu materialnego [Młynarczyk 2012: 58–61].

Co ciekawe, nakrycia głowy były w dawnej Polsce znakiem pozycji społecznej. Językoznawczyni przypomniła, że senatorowie i dygnitarze nosili kołpak, natomiast osoby niepełniące tak zaszczytnych funkcji – czapkę. Z kolei jezuici zakładali czapkę ze skóry bobra – symbol mądrości [Młynarczyk 2012: 61].

Warto dodać, że o różnicach w statusie materialnym świadczyło także obuwie. E. Młynarczyk stwierdziła:

„Kulturowy wymiar miały także różne rodzaje obuwia. Proste chodaki, wyrabiane z jednego kawałka skóry lub łyka, postrzegano jako tanie obuwie, używane wtedy, gdy ktoś nie może sobie pozwolić na prawdziwe buty [...]. Osoby o wysokim stopniu zamożności i wysokiej pozycji społecznej nosiły buty droższe,

z cholewami, których wyrób był kosztowny ze względu na dużą ilość zużytej skóry, zazwyczaj lepszego gatunku” [Młynarczyk 2012: 61–62].

Należy podkreślić, że w polszczyźnie funkcjonują również utrwalone wyrażenia, których istota opiera się na twierdzeniu, że „ubiór nie świadczy o wartości człowieka, nie przydaje zaszczytów czy zdolności” [Młynarczyk 2012: 62]. Językoznawcy sądzą, że „przeważał jednak sąd przeciwny”, o czym „świadczy duża liczba przysłów ukazujących zależność między ubiorem człowieka a jego zamożnością i pochodzeniem społecznym” [Młynarczyk 2012: 62].

Warto dodać, że strój może być nie tylko znakiem statusu materialnego i pełnionej funkcji, lecz także symbolem obcości, odmienności. A. Pajdzińska podkreśliła, że ubiór jest w niektórych przypadkach podstawą do stworzenia przezwisk, np. Żyd bywa nazywany chałaciarzem (chałat – ‘długie okrycie wierzchnie przypominające płaszcz, noszone przez niektóre narody Wschodu’ [Drabik i in. 2017: 86]), a Niemiec pludrem (pludry – ‘krótkie, bufiaste spodnie z pionowymi rozcięciami ukazującymi podszewkę, stanowiące część dawnego stroju dworskiego lub żołnierskiego’ [<https://sjp.pwn.pl/szukaj/pludry.html>; data dostępu: 15.05.2018]) [por. Pajdzińska 2001: 40].

Co więcej, strój może być oznaką buntu przeciwko zastanej rzeczywistości lub symbolem pragnienia lepszego życia. W taki sposób w europejskiej modzie były konceptualizowane chociażby suknie ślubne szyte w czasie wojny lub po niej ze spadochronu<sup>98</sup>. Anna Straszewska stwierdziła:

„Z pewnością, suknia ze spadochronu pokazuje kobietą zaradną i pomysłową w czasach powszechnego niedoboru, racjonalizacji i zmagania się z niedostatkiem [...]. Przede wszystkim jednak urasta do rangi symbolu, jest wyrazem tęsknoty za normalnością, zwyczajnym życiem, prawdziwym ślubem i chęcią bycia modną w ludzkich czasach. Dla niektórych może obrazować przeciwstawienie miłości i chęci życia cierpieniu i śmierci. Dla innych stała się znakiem patriotyzmu i bohaterstwa” [Straszewska 2018: 201].

Chociaż w Polsce panny młode rzadko zakładały stroje ze spadochronu, badaczka skonstatowała:

---

<sup>98</sup> W Polsce, zdaniem A. Straszewskiej, nie był to symbol tak powszechny, jak w innych krajach uczestniczących w II wojnie światowej. Powodem była panująca po wojnie sytuacja polityczna, praktycznie uniemożliwiająca polskim skoczkom przewiezienie do kraju czasz spadochronowych. „Skoczkowie i piloci nie byli witani przez władze PRL-u jak bohaterowie, a w okresie stalinizmu oskarżano ich o szpiegostwo i dywersję, poddawano represjom, skazywano na więzienie i śmierć” [Straszewska 2018: 221].

„We wszystkich tych historiach biała suknia ślubna stanowi ważny motyw, który obrazuje powrót nadziei i wiary w lepsze jutro. Może być postrzegana jako symbol afirmacji życia i odrodzenia [...]. Suknia ślubna ze spadochronu zapisała się [...] na tyle mocno w zbiorowej świadomości, że stała się czymś więcej niż tylko zabytkiem kultury materialnej – możemy ją interpretować w kategoriach toposu obrazującego skomplikowane losy nowożeńców w czasie wojny i w pierwszych latach powojennych” [Straszewska 2018: 224, 225].

### 3.2. Konceptualizacje hinduskiego stroju

#### CZĘŚCI HINDUSKIEGO UBIORU

Opisując stroje noszone przez Hindusów, P. Wilk zwróciła uwagę zarówno na części garderoby wspólne dla niemal całego świata, jak i te typowe dla mieszkańców Indii. Do drugiej z wymienionych grup należą m.in.: *lungi*<sup>99</sup>, *dhoti*<sup>100</sup>, *sari*<sup>101</sup>, *nikab*, *dupatta*<sup>102</sup>, *pajale*<sup>103</sup>, *khadi*<sup>104</sup>, *salwar*<sup>105</sup>, *čappale*<sup>106</sup>, *lehenga*<sup>107</sup>, *čoli*<sup>108</sup>, *pyjamas*<sup>109</sup> i *džuti*<sup>110</sup>.

Autorka *Lalek w ogniu...*, korzystając w publikacjach z zapożyczeń, niekiedy wyjaśniała czytelnikom znaczenie niefigurujących w słownikach języka polskiego leksemów. P. Wilk napisała m.in.:

„Spływa [woda – przyp. K.K.] aż do lędźwi, zatrzymując się dopiero na niebieskim **lungi** – **kawałku kraciastego materiału, którym riksarz oplótł biodra**” [LwO: 25].

„Owinęła się szczelnie kolorowym sari i próbuje spać [...], na palcach połyskują srebrne pierścionki, na kostkach – **pajale, bransolety z dzwoneczkami**” [LwO: 128].

---

<sup>99</sup> Wyjaśniono poniżej.

<sup>100</sup> *Dhoti/lungi* – ‘tradycyjny strój męski składający się z upiętego w pasie kawałka materiału (bawełna, jedwab) o długości 4–5 metrów i ok. jednego metra szerokości. Dhoti występuje zwykle w jasnych kolorach (białym, szarym, jasnobrązowym, żółtym itp.). Kolor szafraonowy zarezerwowany jest dla mnichów żyjących w celibacie’ [http://bollywood-kino.blogspot.com/2013/01/ubior-w-indiach.html; dostęp: 17.05.2018]. *Dhoti* różni się od *lungi* tym, że mężczyzna nie tylko się nim owija, lecz także wkłada materiał między nogi [por. https://www.quora.com/What-is-the-difference-between-a-Lungi-and-a-Dhoti; data dostępu: 17.05.2018].

<sup>101</sup> *Sari* – ‘jest to jedwabny lub bawełniany pas materiału, o długości 5–10 metrów i szerokości jednego metra. Najbardziej popularnym stylem noszenia jest zawijanie dookoła talii, z końcem udrapowanym na ramieniu’ [http://bollywood-kino.blogspot.com/2013/01/ubior-w-indiach.html; data dostępu: 17.05.2018].

<sup>102</sup> *Dupatta* – ‘zwiewny szal, wykonany najczęściej z bawełny, szyfonu, żorżety, długości ok. 2 metrów i szerokości ok. 50–100 cm’ [http://bollywood-kino.blogspot.com/2013/01/ubior-w-indiach.html; dostęp: 17.05.2018].

<sup>103</sup> Wyjaśniono poniżej.

<sup>104</sup> *Khadi* – ‘ręcznie tkany materiał bawełniany/jedwabny/wełniany. Splot ma trochę grubszy, nieregularny. Jedwabie są dosyć sztywne, szorstkie’ [http://asiaya.blox.pl/2012/05/Khadi.html; data dostępu: 30.05.2018].

<sup>105</sup> Zob. s. 199.

<sup>106</sup> Zob. s. 202.

<sup>107</sup> *Lehenga* – ‘spódnica noszona wraz z choli (często również z *dupattą* jako strój weselny)’ [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ubiory\_indyjskie; data dostępu: 30.05.2018].

<sup>108</sup> *Choli* – ‘krótka bluzeczka zakładana pod sari lub do spódnicy’ [http://bollywood-kino.blogspot.com/2013/01/ubior-w-indiach.html; data dostępu: 17.05.2018].

<sup>109</sup> Zob. s. 207.

<sup>110</sup> Zob. s. 207.

„**Bindi** – okrągła ozdoba przyklejona na czole – trzyma mocno mimo wilgoci. Jest elementem biżuterii, duża i czerwona cieszy się popularnością w Bengalu” [LwO: 62].

## FUNKCJE

Podstawową funkcją strojów jest ochrona przed warunkami atmosferycznymi przy jednoczesnym pozostawieniu osobie, która je nosi, swobody ruchów. Wszystkie te wymagania spełniają podstawowe indyjskie ubrania – sari w przypadku kobiet i *dhoti* wśród mężczyzn. Por.:

„*Dhoti* i sari, **królewska para indyjskiej dynastii odzieżowej**, to stroje proste, a jednocześnie bajeczne. Prostokątny kawał tkaniny zostaje owinięty wokół ciała i ułożony tak, że nadaje właścicielowi **książęcy wygląd**, wymusza **dostojny krok** i pomaga żyć – zapewnia przewiewność w wilgoci i upale, nie przeszkadza w pracy” [LwO: 60–61].

W powyższej cytacji tradycyjne stroje są konceptualizowane metaforycznie, za pomocą leksemów z pola semantycznego DYNASTIA (z dodatkiem „królewska para”). Zarówno męskiemu, jak i kobiecemu ubiorowi zostały nadane cechy właściwe władcom, co podkreśla ich wartość, pozytywnie oddziałuje także na nosicieli wspomnianych strojów – zyskują oni cechy typowe książętom, dostojność.

Z polem znaczeniowym DYNASTIA (królewska) jest związany również majestat (‘dostojeństwo, powaga lub okazałość; też: godność i władza monarchy’ [Drabik i in. 2017: 421]). Jako ubranie odznaczające się majestatem jest konceptualizowane także *lungi*. Por.:

„Podwijanie *lungi* przypomina **umyślną prezentację wdzięków** [...]. Ale tylko opuszczone *lungi* **wygląda majestatycznie**. Miękką bawełną faluje w ruchu i żadne spodnie nie mogą się z nią równać” [LwO: 67].

Strój jest także tym, co TWORZY WIZERUNEK. Tradycyjne hinduskie stroje są w poddanych analizie publikacjach charakteryzowane jako NARZĘDZIA AUTOCHARAKTERYSTYKI. Por.:

„To uczciwa transakcja, bo każdy – w szczególności kobiety – otrzymuje szansę, by **czuć się wyjątkowo**. Dzięki takim ubraniom **Hindusi dysponują bogatą gamą gestów**, zyskują **tysiące drobnych ruchów**, poprzez które **wyrażają siebie**. Ciężkie szale z kaszmirskiej wełny **pomagają demonstrować wyniosłość i godność**, o ile się je odpowiednio rozłoży i wyeksponuje wzór. *Dupatte*, długi szal noszony do kobiecego

salwara – tuniki dopasowanej w biiście, a poszerzonej w talii – można podciągać i przekładać na nieskończenie wiele sposobów. Jak każda chusta służąca zakryciu **jest symbolem cnoty**” [LwO: 60].

Ta funkcja hinduskiego tradycyjnego stroju jest zgodna z symboliką ubioru według W. Kopalińskiego:

„Odzież [...] symbolizuje osobowość, powołanie, wiedzę, aktywność duchową; sprawiedliwość, zbawienie, wspaniałość, bogactwo, władzę, zdrowie; utratę niewinności; maskę, ukrycie nagości ciała, tajemnic idei, pomysłu, prawdy, rzeczywistości, wad, występków; pychę, próżność, oszustwo, kokieteryę, ozdobę, modę, przelotność; fetysz; utrapienie; przynależność do plemienia, przystosowanie społeczne, zawód, hierarchię, pozycję społeczną” [Kopaliński 1990: 263].

Funkcją ubioru, a także dodatków jest ponadto **UPIĘKSZANIE ŚWIATA**. Odnosi się ono nie tylko do osoby noszącej określony strój, lecz także do otoczenia. Oto odpowiedni fragment:

„Przy każdym ruchu **słyszeć dzwonienie – kolczyków, naszyjników i bransoletek**. Zrobione ze szkła, złota, z plastiku czy metalu **pobrzękują kusząco – są melodią kobiecego życia, rozpraszają przykurzoną codzienność**. Ich dźwięk jest **odświętną osłoną**. Ubrania w Indiach od tego właśnie są: **upiększają świat**. Nawet jeśli ich krój jest prosty, to **intensywne kolory zapewniają ozdobność**. A jeśli materiał tani, to obszyty świecidełkami” [LwO: 60].

W powyższym fragmencie pojawiły się następujące odwzorowania: dzwonienie biżuterii – melodia życia, intensywne kolory – ozdobność, ubiór oraz biżuteria – upiększanie świata. Do odzieży należą więc nie tylko elementy zakrywające ciało, lecz także dodatki – biżuteria. Co istotne, ta ostatnia oddziałuje zarówno na zmysł wzroku, jak i słuchu – *słyszeć dzwonienie*, jej poszczególne części *pobrzękują kusząco*.

Strój jest w końcu tym, co **POCIESZA**, ubarwiając smutną rzeczywistość i łagodząc codzienne zmartwienia, zwłaszcza osób biednych. Por.:

„Delikatne kremowe sari albo blad różowy szal łatwo przegapić w tęczowym tłumie, ale zwykle to niepozorne stroje stają się najbardziej wykwintne. Ciemnoskóra pasażerka **w zielonym poliestrze ubarwia swój skromny świat – wyrazisty kolor nadaje życiu blask, trochę łagodzi troski**” [LwO: 63].

Zieleń to kolor nadziei, przywołujący na myśl wiosnę, odradzanie się, życie, młodość [por. Tokarski 1995: 150].

W rozwarstwowanym społeczeństwie strój to swego rodzaju IDENTYFIKATOR/WIZYTÓWKA. P. Wilk napisała:

„Indyjskie stroje są utkane ze znaczeń. Ubranie zawiera kod informacyjny. Niesie treści, które miejscowi z łatwością odczytują: obcym pozostaje podziwiać różnorodność form i kunszt wykonania. Hindus, wkładając ubranie, chce się jednocześnie porozumieć z innymi i pozostać w swoim świecie. Strój pozwala ustalić podobieństwa i różnice, jest **misternie skomponowaną wizytówką**. Pomaga określić siebie – w społeczeństwie głęboko zróżnicowanym przynależność do konkretnej grupy i rodziny daje punkt zaczepienia, ratuje przed roztopieniem w masie. To jeden z powodów, dla których większość Hindusów – nawet żyjących w diasporze – pozostaje wierna tradycyjnym strojom” [LwO: 61].

Strój jest rodzajem komunikatu/tekstu – ostatni leksem pochodzi od łacińskiego *textus*, *textere* – ‘tkać, tkanina’. Oznacza to, że STRÓJ/KOMUNIKAT poddaje się całościowej interpretacji [por. Kopeć 2011: 109]. Jest wizytówką odznaczającą się *misternością skomponowania*.

Za pomocą stroju Hindusi rozpoznają nie tylko przynależność etniczną, lecz także status materialny i stan cywilny nosiciela danego ubioru. W analizowanych publikacjach można odnaleźć następujące potwierdzenia tych spostrzeżeń:

„Każdy zakątek Indii **wykształcił własną garderobę**. Kraj został **zszyty niczym patchwork** – z różnych kultur i wierzeń. Poszczególne rejony, kasty, a nawet wioski mają **własną symbolikę** – specyficzne metody haftowania, barwienia tkanin, charakterystyczne sploty włókien, sposoby wiązania turbanów. **Stroje prowadzą własny dialog**, bardzo pomocny w kraju mówiącym wieloma językami” [LwO: 61].

„Kilka stłoczonych na autobusowej ławce kobiet może nie odezwać się ani słowem, a **wszystko, co najważniejsze, i tak o sobie wiedzą**. Ta przy tuszy, w liliowym sari z białymi wzorami geometrycznymi na krawędziach, jest **Bengalką** – wybrała klasyczny wzór i dobrze utkaną bawełnę [...]. Materiał jest nowy, mało używany, udrapowany na wysokości pępka i zaprasowany w harmonijkę. Luźny koniec, przerzucony przez lewe ramię, nie zdążył się pognieść. Dopasowana bluzeczka z fioletowej bawełny – szyta osobno, na miarę, ze specjalnego kawałka sari – szybko przesiąka potem [...]. Między nią a halką podtrzymującą sari bujnie rozlewa się ciało. I tak być powinno, tak jest pięknie – po trzy fałdki tłuszczu na każdym boku. Symbolizują obfitość i dostatnie życie” [LwO: 61–62].

„**Resztę dopowiadają drobiazgi**. Trzy bransoletki na nadgarstku: biała z muszli, bordo z plastiku i ostatnia, złota, informują, że kobieta jest mężatką. Spod sari wystaje **kawałek łańcuszka – to małżeński naszyjnik**, noszony na piersiach, zwykle ukryty pod ubraniem” [LwO: 62].

Kultura Indii została zobrazowana jako PATCHWORK (‘kompozycja ze zszytych kawałków tkaniny, dzianiny, skóry, futra itp.; też: wyrób z takich kawałków’ [Drabik i in.

2017: 625]) – w ten sposób została zobrazowana niejednorodność i wielokulturowość tego kraju. Co jednak istotne, każdy z kawałków tej swoistej układanki ma ściśle określone znaczenie. Ponadto elementy ubioru zostały poddane personifikacji – *prowadzą własny dialog*.

Podczas opisu hinduskich ozdób świadczących o zamążpójściu P. Wilk zrezygnowała z reporterskiego obiektywizmu i wypowiedziała się z punktu widzenia kobiety reprezentującej kulturę Zachodu:

„Przedziałek zabarwiła na czerwono – to *sindur*, znak zamążpójścia. Jest także małe *bindi* na czole i metalowa bransoleta na nadgarstku – jako dodatkowe potwierdzenie zawartego małżeństwa. Te znaki mają zapewnić kobiecie ochronę, zawiadamiać, że opiekuje się nią mąż, ale wskazują też na **krzywdzącą nierównowagę** [...]. **Bransolety i *sindur* są symbolem własności**. Kobieta usuwa je, gdy zostaje wdową. Wraz z odejściem męża traci prawo do ozdób – staje się niczyja, a jej uroda – nieważna” [LwO: 63].

Polska pisarka zwróciła uwagę, że hinduskie symbole małżeńskie nie oznaczają tego, co symbolizuje obrączka według W. Kopaliński. Nie oznacza ona bowiem tego, że kobieta jest własnością męża, ale „małżeństwo, związek małżeński, wierność małżeńską, płodność, nieprzerwaną ciągłość życia, wieczność, stałość w miłości, miłość kobiety [...], dziewictwo” [Kopaliński 1990: 315]. W Indiach symbolika ozdób ślubnych jest inna. Zdaniem P. Wilk, oznaczają one przynależność kobiety do mężczyzny.

Co więcej, na podstawie stroju opisanego w publikacjach polskiej dziennikarki i podróżniczki można wnioskować o wykształceniu danej osoby, a nawet jej poglądach; jak w przykładzie:

„Mały staromodny zegarek na wąskim pasku, skórzana torba i okulary w połączonych oprawkach nie pozostawiają wątpliwości – **ich właścicielka jest wykształcona, pochodzi z umiarkowanej zamożnej rodziny: stać ją na złoto, ale nie na samochód z kierowcą, więc jeździ autobusem**. Włosy są ścięte krótko i rozpuszczone – **na to dojrzała Hinduska może sobie pozwolić w mieście, jeśli zna feminizm nie tylko ze słyszenia**” [LwO: 62].

W opinii P. Wilk także światopogląd kobiety zostaje wyrażony przez jej wygląd – m.in. poglądy feministyczne uwidaczniają się we fryzurze Hinduski.

Ponadto poszczególne elementy garderoby, połączone z wyglądem konkretnej osoby, są konceptualizowane jako NARRATOR – snują bowiem opowieść o swoich nosicielach; jak w przykładzie:

„Zupełnie **inną historię opowiadają kościste ręce dziewczyny**, która usiadła obok, na kancie ławki. Zapiera się nogami i balansuje, żeby nie spaść na zakręcie. Stopy mocno przywierają do gumowych *čappali*, wytartych już i zdeptanych kłapków. Na palcach nóg kilka metalowych pierścionków – nawet nie srebrnych, choć kosztowałyby niewiele, bo Hindusi nie cenią srebra” [LwO: 62–63].

„Kobieta, niska i drobna, **niemal ginie w kolorowym stroju. Najpewniej pochodzi ze wsi, jest sprzątaczką, praczką, a może jedną z niewykwalifikowanych robotnic**, otrzymujących tylko dniówki i wędrujących za pracą” [LwO: 63].

W pierwszym z zacytowanych powyżej fragmentów ręce Hinduski są personifikowane (*opowiadają historię*). Kolorowemu strojowi innej kobiety nie przypisano, co prawda, cech ludzkich, ale i tak osoba znająca realia indyjskiego życia może się na jego podstawie dowiedzieć wiele o jego nosicielu. Ponadto w cytacjach zawierają się odwzorowania: metalowe pierścionki, gumowe *čappale* – pochodzenie robotnicze, bieda.

## SYMBOLIKA

Hinduski strój ma nie tylko odziewać. To, jaki jego rodzaj wybierze obywatel Indii, niesie określone znaczenie. Przykładowo założenie tradycyjnego stroju może być symbolem poczucia niezależności, wyjątkowości, zwrócenia się ku własnej tożsamości. P. Wilk napisała:

„Skurczona sylwetka Gandhiego, wymęczonego głodówkami, **jaśniała w bieli** – widoczna na wszystkich fotografiach **symbolizowała bezbronność, a była dowodem siły. Otulony bawełną starzec w skórzanych sandałach rzucał Europie wyzwanie. Poprzez strój mówił**: »Nie jestem i nie będę taki jak wy, opuście moją ziemię«” [LwO: 57].

„Dziś najokazalszą kolekcję sari ma Sonia Gandhi [...], **musiała przejąć stery Indii i przebrać się do nowej roli**: nosi miejscowe tkaniny z wprawą i powagą, a włosy skromnie spina, jak przystało na Hinduskę. Strój i przemówienia wygłaszane w hindi dały jej ostateczny mandat do rządzenia – **przeobraziła się w matkę narodu**” [LwO: 59].

W powyższych cytacjach strój jest symbolem buntu (dla osób z zewnątrz). Jednocześnie stanowi symbol jedności z własnym narodem. Strój to język (*poprzez strój mówił*). I tak Mahatma Gandhi nosił ubrania tradycyjne, białe.

J. Prieur odniósł się do symboliki bieli w następujących słowach:

„Sumą wszystkich kolorów jest biel. Biel żywa i pełna wibracji, symbolizująca czystość, sprawiedliwość, dziewictwo, niewinność, szczęście, światło [...]. Jak zawsze istnieje jednak i inna biel. Pozbawiona blasku i wibracji. Dla wielu narodów jest ona kolorem żałoby” [Prieur 1997?: 185].

Symboliczne są nie tylko kolory, lecz także to, czy nosiciel danego stroju zakłada go stale, czy przebiera się (tak było w przypadku Sonii Gandhi). W. Kopaliński tak opisał znaczenie założenia nowego stroju:

„Zmiana odzieży – (niekiedy:) wejście w nową fazę życia, nowe otoczenie, np. obłóczyny (przywdzianie habitu zakonnego, rodzaj powtórnego chrztu, wyrzeczenie się świata), oczyszczenie poprzedzające przejście (u żydów, chrześcijan, muzułmanów, buddystów i sintoistów) [...]. Przysłowie: W inszą suknię się oblec – zacząć prowadzić inne życie” [Kopaliński 1990: 264–265].

Określony rodzaj stroju może stanowić – w zależności od kontekstu – znak zmysłowego piękna lub upokorzenia. Por.:

„Przerzucając *dupattę* czy szal na plecy, Hinduski **prezentują wdzięki, ale ten sam kawałek materiału, gwałtownie zerwany z ich ramion lub włosów przez mężczyznę, staje się znakiem upokorzenia**” [LwO: 60].

Według W. Kopalińskiego:

„Człowiek ubierał się prawdopodobnie ze strachu przed czarami, urokiem, »złym okiem«, osłaniając na początku tylko genitalia [...]; z czasem, w okolicach o chłodniejszym klimacie, odzież zaczęła mu służyć jako ochrona przed zimnem; wstydlivość pojawiła się zapewne jako skutek ciągłego noszenia odzieży [...]. Odzież – wstydlivość, utrata niewinności, zdobycie wiedzy z drzewa wiadomości; przeciwieństwo nagości” [Kopaliński 1990: 263].

## WYRAZ BUNTU

Zakładanie określonego typu stroju, połączone z celową rezygnacją z innego jego rodzaju, może stanowić wyraz buntu przeciwko zastanej rzeczywistości, znak podkreślenia pochodzenia i poglądów. W analizowanych publikacjach jedną z konceptualizacji ubioru jest właśnie SAMOŚWIADOMOŚĆ. Por.:

„Indyjskie elity [...] na przełomie XIX i XX wieku nosiły się na zachodnią modłę. Ale na początku lat dwudziestych, gdy każdy – nawet niewykształcony wieśniak – **odnajdował swą tożsamość, długo tłamszoną i wzgardzaną przez Europejczyków, nadszedł czas, by się przebrać**” [LwO: 55].

„Kilkadziesiąt lat wcześniej w Republice Południowej Afryki początkujący indyjski **prawnik Gandhi – mimo wykształcenia i garnituru – doznawał wielu upokorzeń ze względu na swoje pochodzenie**. Odmówił podporządkowania się regułom ustanowionym przez Europejczyków. **Wybrał proste i radykalne środki: przestał używać importowanych produktów, ubrał się w bawełnę, którą sam tkal**” [LwO: 57].

*Przebranie się* jest znakiem nowego etapu, nowej drogi życia. Ubieranie się w stroje szyte z własnoręcznie tkanej bawełny stanowi demonstrację niezależności. To rozwiązanie zyskało określenia *proste i radykalne*, oznaczało natychmiastowe zerwanie przestrzegania zasad wprowadzonych przez kolonizatorów.

W. Kopaliński stwierdził, że zamiana szat może symbolizować „przyjaźń; małżeństwo; przeistoczenie się” [Kopaliński 1990: 264]. W poddanym analizie przypadku oznacza ona *przeistoczenie się* w osoby świadome swej tożsamości i dumne z odmienności.

Bawełna i len stały się więc symbolem walki o niepodległość. Z analizowanych publikacji zostały wyekscerpowane następujące zdania, poświadczające tę tezę:

„Poszło o bawełnę. To przez nią, w dużej mierze, Brytyjczycy musieli się wynieść. Przegnał ich wychudzony staruszek z drewnianym kołowrotkiem w ręku. Z pomocą tłumów, które rozbudził, mówiąc: »Ta ziemia rodzi dość bawełny, by ubrać wszystkie swe dzieci«” [LwO: 55].

„Wszyscy przebrali się w *khadi* – stroje z ręcznie przędzonej i tkanej **bawełny**” [LwO: 56].

„Odkąd Hindusi zapragnęli niepodległości, **ubranie stało się sprawą polityczną – znakiem oporu, sygnałem dla świata i najbliższego otoczenia**. Indyjscy przywódcy wciąż wykorzystują stroje jako przesłanie [...]: **noszą lokalną bawełnę i len w kolorze szafranu** – jest on dla hindusów święty, jak zieleń dla wyznawców islamu” [LwO: 58–59].

Z powyższych cytacji można wywnioskować, że tradycyjny strój hinduski pełni przede wszystkim funkcje polityczną i kulturotwórczą. Są one ważniejsze od funkcji estetycznej i ochronnej. Stanowią *znak oporu, sygnał*, dodatkowo podkreślone przez barwę stroju. P. Wilk zaznaczyła, że ubiory hinduskich przywódców są szafranowe. To kolor *święty* dla wyznawców hinduizmu. Por.:

„Szafran – uosabia płomień. Jako że nieczystości znikają w ogniu, kolor ten symbolizuje czystość, a jednocześnie religijną wstrzemięźliwość. Jest to więc kolor świętych mężów i ascetów, którzy wyrzekając się przyjemności doczesnego świata, noszą szaty oznaczające poszukiwanie światła wiedzy. Szafran jest też kolorem braminów, a przede wszystkim wojenną barwą Rajputów – słynnej kasty radżastańskich wojowników” [<http://baadshah.org/printview.php?t=2663&start=0&sid=c36f5ad26bd66777a34e4166750b10a7>; data dostępu: 13.06.2018].

Tradycyjny hinduski strój jest w publikacjach polskiej autorki konceptualizowany jako OREŻ w walce z kolonizatorem. Z tego powodu do jego opisu posłużyły leksemy z pola semantycznego WOJNA; jak poniżej:

„Kilkuletnia Indira znalazła się w **pierwszym szeregu bojowników**: odtąd przy wegetariańskich kolacjach rozmawiała z rodzicami wyłącznie w hindi, nie jak wcześniej – po angielsku, a w szkole nosiła proste ubrania z *khadi* [...]. Tata pisał zza krat, że spędza dni, myśląc o niej i przędąc bawełnę. **Kołowrotek stał się jedyną bronią ruchu *non violence*, a jego obraz znalazł się wówczas na indyjskiej fladze**” [LwO: 57].

Zmiana sposobu ubierania się była związana z pragnieniem wyraźnego pokazania przynależności do kultury znacząco różnej od kultury Zachodu. Stroje charakterystyczne dla Europy zostały przez Hindusów spalone, zamiast nich w Indiach zaczęto nosić tradycyjne ubiory, nawet podczas oficjalnych spotkań. Por.:

„**Ogień pochłaniał** lśniące satyny, szyfony i jedwabie, szyte na miarę garnitury i koszule” [LwO: 56].

„**Fotografie w rodzinnym albumie Nehru zmieniły się**: Motilal i Jawaharlal pozują w tradycyjnych kaszmirskich kurtach i wąskich spodniach, marszczonych przy kostkach. Na nogach mają skórzane buty z ostrym czubkiem. Kobiety zakrywają włosy luźną końcówką sari. **Mała Indira nosi się jeszcze chłopięco – ma bawełniane szorty i bluzeczki, na późniejszych zdjęciach jest już w sari. Nawet gdy w 1961 roku wraz z ojcem odwiedziła w Waszyngtonie J.F. Kennedy’ego, nie zrezygnowała z indyjskiego ubioru. Prezydent USA był w smokingu, jego żona Jackie w długiej sukni z odkrytymi ramionami. Nehru pozostał wierny dostojnym kaszmirskim strojom, a głowę nakrył białą czapką. Indira włożyła jedwabne sari, a jej jedynym ukłonem wobec zachodniej mody była futrzana etola**” [LwO: 58].

„Hindusi zaczęli bojkotować sklepy z angielskimi towarami, **palili zagraniczne tkaniny** i skandowali: »Opuśćcie Indie!«”. [LwO: 57].

Do zobrazowania nowego sposobu ubierania się została wprowadzona metafora zmieniających się fotografii – tak naprawdę zdjęcia uwieczniały jedynie odmienionych ludzi i różne okoliczności. Noszenie stroju hinduskiego jest wyrazem wierności tradycji i zamiłowania do prostoty. Ogień<sup>111</sup> oczyścił Indie z europejskich pozostałości i snobizmu (palono *szyte na miarę garnitury i koszule*).

## STRÓJ TRADYCYJNY

Podkreślając swą niezależność, Hindusi – o czym była już mowa w tym podrozdziale – powrócili do noszenia tradycyjnych strojów. Tendencję tę zapoczątkował Mahatma Gandhi. P. Wilk zapisała:

---

<sup>111</sup> W. Kopaliński stwierdził: „Ogień jest symbolem wieczności, praprzyczyny, pierwiastka podstawowego, prazasady; światła, Słońca, ciepła; Boga-Stwórcy, gniewu bóstwa, miłości bóstwa; oświecenia duchowego; życia, miłości, nienawiści, śmierci, ducha; zła, diabelstwa, piekła, kary, prześladowania; oczyszczenia, męczeństwa, tortury, ofiary; pocieszyciela; mowy; potęgi; pożerania; zasady męskiej, chuci, płciowości, płodności; zapachu; autorytetu; zimy, ogniska domowego, gościnności, ochrony przed strachem” [Kopaliński 1990: 266].

„Jego [Mahatmy Gandhiego – przyp. K.K.] jedynym ubraniem było **dhoti** – owinięty na biodrach płat białego bawełnianego płótna, niezszywany – jeden jego koniec przewleka się między nogami i zakłada z tyłu za pas; w ten sposób powstają szerokie pantalone. W zimie i podczas zagranicznych podróży okrywał się szalem, także ręcznie tkanym” [LwO: 56].

Warto podkreślić, że taki strój nadaje osobom noszącym go dostojność, symbolizuje dumę i poczucie własnej wartości. Jest również ubraniem noszonym na wsiach, codziennym. Oto odpowiednie cytacje:

„Promowane przez Gandhiego **dhoti** jest wciąż szlachetnym męskim strojem. Na co dzień noszą go tradycjonałści, przede wszystkim ci, którzy pamiętają walkę o niepodległość, a także ludzie biedni, bo to ubranie praktyczne, niedrogie i wytrzymałe. Połączone z kurtą pełni funkcję stroju formalnego, widywanego na przyjęciach, uroczystościach państwowych i religijnych.

Na południu Indii wciąż jest obowiązującym kostiumem ślubnym. Ten, kto nosi *dhoti*, roztacza wokół siebie aurę godności i dumy. Mężczyźni w białej bawelnie są kustoszami starej cywilizacji, pilnują jej ciągłości. Wypowiadają posłuszeństwo zmianom, a na zagraniczne wpływy reagują obojętnością. Młodzi Hindusi mogą nosić dżinsy i jeść amerykańskie burgery, ale na widok krewnego, urzędnika czy profesora w *dhoti* nagle tracą animusz, robią się grzeczni” [LwO: 59].

„Ich ojcowie i dziadkowie wracają do chat od strony stawów i potoków w zawiniętym wokół bioder **dhoti**, bez koszul” [LwO: 29].

Hinduskie *dhoti* jest więc symbolem szlachetności, prostoty, przywiązania do tradycji, ale także poczucia godności i dumy. Ubrani w nie mężczyźni są, zdaniem P. Wilk, *kustoszami starej cywilizacji* (kustosz – ‘pracownik muzeum lub biblioteki opiekujący się zbiorami’ [Drabik i in. 2017: 384], co oznacza, że mają poczucie niezależności i wyjątkowości zakorzenionej w przeszłości. Sprzeciwiają się zmianom (*wypowiadają posłuszeństwo*), nie podążają za zagranicznymi wpływami (wręcz przeciwnie, niekiedy nie zauważają ich lub nie czują w związku z nimi żadnych emocji – *reagują obojętnością*). Żyją tak jak starsze pokolenia.

Zdaniem P. Wilk, typowo hinduskie stroje są dla mieszkańców Indii DRUGĄ SKÓRĄ. Polska reportażystka uważa:

„Hindusi wyglądają w etnicznych strojach lepiej niż w ubraniach wzorowanych na zachodniej modzie, i to wcale nie dlatego, że bardziej egzotycznie czy baśniowo. Noszą je jak własną skórę, poruszają się w nich swobodnie. Kilkumetrowe pasy bawełny i jedwabiu nie blokują ich ruchów, w niczym nie przeszkadzają – udrapowane wokół bioder, zarzucone na ramiona i głowę, trzymają się ciała w zadziwiający sposób. A gdy się lekko osuną i spłyną w dół, to zawsze z gracją, jakby celowo – by dłoń mogła łagodnie

przesunąć je na miejsce, **ułożyć wygodniej, jeszcze piękniej. Palce gładzą haftowaną lamówkę, wędrują wzdłuż miękkiej faldy. Hinduskie stroje są niczym ruchome obrazy, współlistnieją z człowiekiem – ozdabiają go i chronią, ale chcą być doceniane i pieszczone**” [LwO: 59–60].

Tradycyjne stroje hinduskie P. Wilk uważa za **SKÓRĘ NAKŁADANĄ NA SKÓRĘ**, która pozwala na swobodę ruchów, a przy tym pełni funkcję estetyczną – upiększa Hindusów, nadaje im grację. Odzież ta jest również przedmiotem czułego dotykania (*palce gładzą, wędrują*), tak jak człowiek *chcą być doceniane i pieszczone*. Ubrania są konceptualizowane jako *ruchome obrazy*, które *współlistnieją z człowiekiem* i pełnią funkcję ochronną, ale tylko pod warunkiem, że się je szanuje.

Odtwarzając językowy obraz hinduskiego ubioru, należy zaznaczyć, że do jego określenia zostały użyte leksemy z pól semantycznych **PIĘKNO** i **PRECYZYJNA SUBTELNOŚĆ**. Potwierdzeniem tego zdania jest m.in. cytacja:

„**Piękno** nie jest zarezerwowane dla kobiet. Tradycyjna garderoba męska jest równie **finezyjna**. Mieszkaniec Pendżabu przedstawia się światu w **majestatycznym turbanie**, którego kolory zmienia w zależności od regionu, pory roku i dni świątecznych. Chodzi w bawełnianej kurcie i luźnych spodniach, znanych jako *pyjamas*. Płaskie skórzane buty – *dżuti* – zapewniają **komfort, bezpieczeństwo i ozdobę**: skóra, zwykle wielbłądzia, izoluje od gorąca i dostosowuje się do stopy, a haftowane kolorowo kwiaty pasują do soczystych odcieni turbanów i tunik” [LwO: 65].

Stroje te są więc zarazem piękne, finezyjne, jak i majestatyczne. Pełnią funkcję estetyczną, ochronną i zapewniają wygodę. Co więcej, tradycyjne hinduskie stroje oddziałują nie tylko na zmysł wzroku, lecz także na słuch. Wydają one bowiem przyjemne dźwięki („Amita przysiada się, a jej **sari wydaje cichy szmer**” [LwO: 196]).

Tradycyjne stroje Hindusi zakładają również na czas nocnego odpoczynku. Jest istotne, że garderoba nocna jest konceptualizowana jako **NOSICIELKA CECH TYPOWYCH DLA WIECZORU**. Jest ona bowiem opisywana tak, jakby idealnie dopasowywała się do nastroju niespieszności, onirycznej miękkości, powtarzalności. Por.:

„Pożółkle koszule i spodnie wiszą na wbitych w ściany gwoździach, niektórzy nawet przebrali się w **miękkie lungi**. Wszystko stanęło. Jest cicho” [LwO: 250].

„Zamiast piżamy – **sari, to samo od dawna**, dla mężczyzn – podwinięte *lungi*. Małe dzieci śpią nago, starsze – bez koszulek” [LwO: 254].

Nie tylko hinduscy kobiety i mężczyźni mają swoje tradycyjne ubiory. Również dzieci w Indiach noszą takie stroje. W analizowanych publikacjach znalazły się takie oto fragmenty:

„Młoda mama wysiada pierwsza, wyciąga ramiona i przenosi czekające w drzwiach wagonu dzieci – najpierw na peronie ląduje **chuda dziewczynka w różowym salwarze** i sandałach, potem jej starszy brat w żółtych dżinsach i zdobionych odblaskowymi naszywkami tenisówkach” [LwO: 121].

„Jej **śliwkowy salwar** kontrastuje z beżowymi spodniami i koszulą ojca” [LwO: 127].

„Solowy program artystyczny prezentuje nieco starszy chłopak: wszedł do wagonu bez koszuli, **na biodrach ma tylko lungi**” [LwO: 138].

„Miał kilka miesięcy i **ozdobnie osmolone oczy**. Podróżował w **odświętnym ubraniu, kolorowym, zdobionym lśniąca nitką**, ale szybko zabrudził spodnie i później już leżał na kuszetce nagusieńki” [LwO: 45].

Co ciekawe, Hindusi nie są konsekwentni, jeśli chodzi o sposób ubierania się. Na podstawie powyższych cytacji można stwierdzić, że nawet członkowie jednej rodziny wyglądają odmiennie – jedna osoba ma założony tradycyjny strój, druga nosi ubranie wzorowane na tym typowym dla Zachodu.

## UNIFIKACJA

Autorka poddanych analizie publikacji wielokrotnie podkreśliła, że Indie są krajem paradoksów, kontrastów. Taki wniosek można również wysnuć, odtwarzając językowo-kulturowy obraz hinduskiego stroju. W tekstach P. Wilk zostało zapisane, że Hindusi, buntując się przeciwko wpływom kultury Zachodu, zaczęli na nowo nosić tradycyjne ubrania. Z obserwacji polskiej podróżniczki wynika jednak, że mieszkańcy Indii wciąż zakładają zapożyczone od Europejczyków kroje odzieży. W *Lalkach w ogniu...* znajdują się takie oto fragmenty:

„Spodnie, podpatrzone u Europejczyków, wywarły zgubny wpływ na indyjską konfekcję. Zrobiły **szybką karierę** i dziś są najpopularniejszym męskim strojem, choć także **najbrzydszym i nieumiejętnie szytym**. Noszą je mężczyźni zamożni i ubodzy, bez względu na pochodzenie, wyznanie i zawód. Różnorodność etnicznych kostiumów zamienili na **zaledwie dwa dominujące kroje, odtwarzane w całym kraju z zadziwiającą konsekwencją**” [LwO: 67].

„Pierwszy pochodzi z drugiej połowy lat czterdziestych XX wieku, a więc z okresu, w którym Brytyjczycy postanowili opuścić Indie i być może po raz ostatni odcisnęli piętno na hinduskiej garderobie. **Nogawki są szerokie i proste, zaprasowane w kant na środku uda. Z niewyjaśnionych powodów – zawsze za długie**” [LwO: 67].

Z punktu widzenia narratora spodnie noszone przez hinduskich mężczyzn są strojem *najbrzydszym* (przymiotnik w stopniu najwyższym), skrojonym *nieumiejętnie*, czyli źle, z *zawsze* niedopasowanymi nogawkami. Negatywnemu wartościowaniu ubrania służą więc nie tylko przymiotniki, lecz także przysłówki i wyrażenie przyimkowe (*za długie*).

Również koszule wzorowane na tych europejskich są przez P. Wilk wartościowane negatywnie. Por.:

„Proste koszule sięgają połowy uda. Panowie obchodzą się z nimi jak z luźną kurtą – wykładają na wierzch, **dopelniając groteskowego obrazu**. Hindusi, z reguły niewysocy, przeciążeni nadmiarem materiału, poruszają się niezdarne. Mimo codziennej praktyki **nie przyswoili obcych fasonów, a importowane idee elegancji przerobili na bylejakość** – ani kanty nogawek, ani krochmalone kołnierzyki nie nadają im schludnego wyglądu” [LwO: 67–68].

Kroje ubiorów zaczerpnięte od Europejczyków nie prezentują się – zdaniem P. Wilk – dobrze na Hindusach. Nosząc koszule, wyglądają oni *groteskowo* i nieschludnie. Jak zapisała autorka, Hindusi *importowane idee elegancji przerobili na bylejakość*.

Wzorowanie ubrań na ich europejskich modelach ma źródło w pozytywnym wartościowaniu tego, co zachodnie (to zjawisko w Indiach paradoksalne – stanowi przeciwieństwo opisanego w niniejszym rozdziale odrzucenia obcych, przywodzących na myśl czasy kolonializmu, wytworów). Kazimierz Ożóg, odnosząc się do kultury polskiej, zauważył:

„Najważniejsza jest ciągle utrzymująca się ogólna moda na Zachód, która wiąże się z przejmowaniem wielu elementów kultury masowej, wyrobów kultury konsumpcyjnej i, co najważniejsze, ciągłym ich dodatnim wartościowaniu” [Ożóg 2011: 97].

Oficjalne (nie tradycyjne, lecz odnoszące się do formalnych sytuacji) stroje należą do pola semantycznego BIZNES. P. Wilk opisała:

„Ojciec przeniósł się na sąsiednie siedzenie i **rozmawia z ubranym niemal identycznie – w prostą szarą koszulę, spodnie w kant i czarne *éppale*** – nowym znajomym [...]. Sądząc po oficjalnych strojach – nie zdjęli jeszcze **marynarek** i nie pozwolili sobie na luksus zrzucenia **butów** – podróżują w interesach” [LwO: 128].

„To on, **ubrany w garnitur i władający płynną angielszczyzną pracownik prężnie rozwijającej się firmy**, jest symbolem współczesnych Indii – ucywilizowanego raju biznesowego, w którym inwestować nie tylko warto, ale trzeba” [WZbD: A22].

Zachodni strój jest łączony z językiem Zachodu – angielszczyzną. Razem tworzą obraz biznesmena. Ponadto stroje zachodnich marek są SYNONIMEM LUKSUSU. Polska podróżniczka i dziennikarka zauważa:

„Ale dziś w Indiach dzieci takich jak Indira nie ma. Poza milionami niedożywionych i bosych coraz łatwiej spotkać te, które mają na sobie **ubrania najmodniejszych światowych marek**, a na nogach **adidasy migające kolorowymi światłkami** [...]. A ich rodzice – członkowie rozrastającej się i bogacącej klasy średniej – nie chcą im niczego odmawiać. Są równie **głodni luksusu**” [WZbD: A22].

Strój jest więc wyznacznikiem pozycji społecznej już osiągniętej lub tej, do której dana osoba dąży. Staje się wartością nie ze względu na to, jakie funkcje spełnia, jak wygląda czy jak został wykonany, ale ze względu na firmę, która go wyprodukowała, napis na metce.

K. Ożóg, odnosząc się do konsumpcjonizmu, stwierdził:

„Współczesny człowiek żyje coraz bardziej w świecie rzeczy i określających je słów. Nastąpiła niebywała reifikacja przestrzeni wokół niego. Przedmioty wyznaczają często przynależność ludzi do określonych grup, wspólnot, kręgów towarzyskich [...]. Przedmioty są postrzegane według tego, co oznaczają, jak tworzą nową hierarchię między ludźmi, a nie według tego, do czego służą [...]. Posiadana przez człowieka rzecz staje się znakiem zamożności bądź ubóstwa” [Ożóg 2011: 201].

Co więcej, strój, wzorowany na tym europejskim, może być w Indiach zakładany, by sprawić pozory przejęcia zachodnich wartości. Por.:

„Obcokrajowcy, którzy myślą, że dzięki pieniądзом znajdą azyl, że wynajmując pokój w drogim hotelu, zapewnią sobie odciecie od prawdziwych Indii, łudzą się. Indyjska mentalność nie zatrzymuje się automatycznie na progu Oberol Hotel, a **wyprasowane koszule recepcjonistów tylko pozorują obowiązywanie europejskich zasad**” [BpŚ: A11].

Swój punkt oceny rzeczywistości P. Wilk ukazała m.in., stosując czasownik *pozorują* (pozorować – ‘tworzyć pozory czegoś’ [Drabik i in. 2017: 728]).

W Indiach młodzi mężczyźni ubierają się tak jak najpopularniejszy bohater filmów nagrywanych w Bollywood. Por.:

„Jego [Bachchana, gwiazdora Bollywood z lat siedemdziesiątych – przyp. K.K.] **ekranowa niepokorność, odziana w dzwony i dopasowaną koszulę z przedłużonym kołnierzykiem**, wciąż promieniuje na chłopców i trzyma kolejne pokolenia w odzieżowym muzeum” [LwO: 68].

„Zakłady krawieckie uporczywie kopiują ten wizerunek: dzwony opinają drobne pośladki, a przy kostkach rozrastają się jak kielichy. Kolorowe koszule wciśnięte mocno za pas z błyszczącą klamrą są rozpięte aż do serca. Ten **model zmysłowego hindu-macho** ma również swoją džinsową odmianę: w cenie są wciąż spodnie dekatyzowane i rozdzierane na kolanach dla dodatkowego efektu” [LwO: 68].

Strój w tym przypadku jest konceptualizowany jako TO, CO DODAJE MĘSKOŚCI, co powoduje, że popularność nosiciela takiego ubrania wśród kobiet rośnie i co nadaje nadprzyrodzoną moc. Opisany powyżej typ garderoby sprawia również, że jego nosiciel zyskuje cechy filmowego bohatera, którego *ekranowa niepokorność* nabrała cech rzeczownika konkretnego – można ją *odziać*. Mężczyzna w takim stroju staje się *zmysłowym hindu-macho*. Poświadczenie stanowi również następująca cytacja:

„Gdy tak wystylizowany młody mężczyzna sunie przez indyjskie ulice w plastikowych okularach przeciwsłonecznych i topornych pantoflach na grubej podeszwie, **prawdopodobnie czuje, że ma świat u stóp**. Staje się wtedy filmowym bohaterem, jednym z tych, u których **niedorzeczna garderoba idzie w parze z nadprzyrodzoną mocą** – bollywoodzkie boginie od lat ulegają facetom w kusych pomarańczowych swetrach i srebrnych spodniach. **Wyobrażenie męskości – infantylne i w złym guście – widzowie skrupulatnie odtwarzają własnym sumptem**” [LwO: 68].

Z powyższego fragmentu można wywnioskować, że ubranie może również poprawiać nastrój, budować samoocenę, i to nie tylko kobiet (jak się stereotypowo uważa), lecz także młodych mężczyzn, którzy czują się, jakby mieli *świat u stóp*. P. Wilk zapisała, że ubranie to jest *niedorzeczne*, jednak tworzy *wyobrażenie męskości* – z punktu widzenia Polki *infantylne i w złym guście*, dla młodych mieszkańców Indii – świadczące o *nadprzyrodzonej mocy*.

## MAPA

Należy zauważyć, że hinduski ubiór jest konceptualizowany za pomocą leksemów z pola semantycznego MAPA. Obszary, na których jest noszony dany typ garderoby lub jej określony kolor, pokrywają się z granicami regionów Indii. Przykładowo Hindusi zamieszkujący pustkowia noszą wiele ciężkich ozdób:

„Najwięcej biżuterii – potężnej i imponującej – noszą Hinduski w Radżastanie i Gudżaracie. Mieszkanki wiosek i miast zbudowanych na pustkowiu **dźwigają na sobie emblematy wytrwałości i siły**. Na kostkach – kilka masywnych obręczy ze srebra, grawerowanych i zdobionych skomplikowanymi wzorami [...]. Na palcach nóg – pierścienie, na nadgarstkach – bransolety. Zaciskane, z głowami lwów na obu końcach,

albo zapinane, z kwiatowymi motywami. Nad nimi, aż do ramion, rzędy wąskich i prostych obręczy **zasłaniających całe ręce niczym zbroja**” [LwO: 64].

Ubranie może być więc ZBROJĄ, której zadaniem jest – z jednej strony – ochrona przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi, a z drugiej – udowodnienie siły człowieka, który musi żyć w niekorzystnym środowisku.

P. Wilk zauważyła, że tam, gdzie otoczenie ma jednolity kolor piasku, stroje są pełne barw, które pozwalają dostrzec na pustkowiu każdą osobę. Ponadto na strojach utrwalono *baśniowy świat*, bliski *dumnym i bogatym* władcom. Por.:

„W tych suchych, piaszczystych okolicach **strój musi być triumfalny: odwraca uwagę od wielkich przestrzeni. Jaskrawe barwy zaznaczają każde istnienie**, pozwalają się dostrzec na pustkowiu. Ale jest coś jeszcze: książęca tradycja Radżputów, dumnych i bogatych władców tej krainy [...]. Cały ten **baśniowy świat został utrwalony na malarskich miniaturach**: widać tam każdy rubin i każdą perłę” [LwO: 64–65].

„Tu kobiety nie noszą sari, **pustynia zrodziła lehengę – rozłożystą spódnicę do kostek**. Piersi zakrywa *ćoli* – opięta bluzka z krótkim rękawem; brzuch pozostaje odsłonięty. Włosy i twarz osłania zdobny szal (w tradycyjnych społecznościach obowiązuje jeszcze wprowadzona przez muzułmańskich władców w XVI wieku reguła *pardy* – noszenia zasłony” [LwO: 64].

Noszenie kolorowych ubrań pozwala realizować kulturową i obyczajową funkcję magiczną. Ubiór ma wpływać na świat, który otacza człowieka, stwarzając nową rzeczywistość. Por.:

„Oni [Kaszmirczycy – przyp. K.K.] surowości i prostoty życia nie kryją ani nie zwalczają. Całkiem inaczej niż mieszkańcy pustynnego Radżasthanu, podobnie wrogiemu człowiekowi, bo na piachu czy skałach równie trudno utrzymać życie [...]. **W Radżasthanie na przekór monotonnej scenerii pyłu i krzewów kołyszą się jaskrawo różowe turbany, faluje kanarkowa zieleń szytych z poliestru spódnic**. Tam ubóstwo trudniej dostrzec, ponieważ **na rozległą pustkę patrzy się przez kalejdoskop: kolory otumaniają, nadają biedzie splendoru**. Najchudszy, **pałacy marne tytoniowe skręty mężczyzna ma tam w sobie coś z maharadży, a noszone na głowach kobiet srebrzyste dzbany lśnią jak korony – trzeba się na siłę cucić z ich czaru, by pomyśleć, jaki to ciężar**” [ŻWO: A26].

Noszenie konkretnego rodzaju lub koloru stroju jest próbą ubarwienia rzeczywistości – w sensie dosłownym i przenośnym, bowiem ta swoista maska przesłania prawdę o ubóstwie i monotonii. Dzięki strojom biedni wyglądają niczym władcy. Nawet ciężkie dzbany wydają się obserwatorowi królewskimi ozdobami. Stroje są MAGAMI, CZARODZIEJAMI zmieniającymi rzeczywistość.

Inaczej, mimo że żyją w podobnym klimacie, ubierają się mieszkańcy Kaszmiru. Ich sposób ubierania się jest w poddanych analizie publikacjach konceptualizowany jako WYRAZ DUMY, MANIFESTACJA ODRĘBNOŚCI. P. Wilk opisała:

„Już na pokładzie coś się zmienia: wokół spalone ostrym słońcem, niemal brunatne twarze. Skośne oczy ukryte między głębokimi żłobinami zmarszczek, jakby zawsze przymknięte w obronie przed górskim wiatrem [...]. Ich [starych kobiet – przyp. K.K.] **chusty zawiązane inaczej niż w całych Indiach – mniej fantazyjnie, po prostu pod brodą, jak na polskich wsiach [...]. Żadnej przesady, hinduskiego nadmiaru, świecidełek – jakby w tej estetycznej opozycji manifestowała się odrębność i duma Kaszmirczyków** [ŻWO: A26].

Zastosowanie porównania *chusty zawiązane jak na polskich wsiach* dowodzi, że P. Wilk obrazowała świat Indii, odwołując się do polskich zwyczajów.

Z kolei w miejscach nasyconych kolorami Hindusi zakładają białe stroje. Por.:

„Co innego w maleńkiej, leżącej na południu subkontynentu Kerali, którą można przejechać wszcz w kilka godzin. Tu, w wilgoci i cieple, **natura przyjęła tak okazałe formy, że człowiek nie próbuje z nią konkurować**. Wśród wielkich kwiatów i kwitnących krzewów **wystarczy, że kobieta włoży jasne sari z czerwoną lamówką: w natłoku barw tylko biel zapewnia widoczność**” [LwO: 65].

Ubiór zakłada się, by się wyróżnić, być widocznym na tle natury. O ile jednak na obszarach pustynnych służą temu celowi stroje kolorowe, o tyle w charakteryzujących się bogactwem form roślinności i odcieni miejscach barwą, która pozwala być zauważonym, jest biel, kontrastująca z wielobarwnością otoczenia.

W innych regionach nosi się stroje kolorowe, bogato zdobione, tkane w tradycyjny sposób; jak w przykładzie:

„Po sąsiedzku, w Tamilnadu, sari tka się na drewnianych krosnach: jedwab przyjeżdża z Bangaluru, złote nici – z Suratu. Powstają stroje z szerokimi lamówkami, a **do ostrych, kontrastujących barw wzdycha cały kraj**. Przewyższa je tylko szkoła z Waranasi, stolicy jedwabiu – tamtejsi mistrzowie tkactwa potrafią naśladować wszystkie istniejące i wymarłe style. Ich kunsztu nie doścignie nikt” [LwO: 65].

Zakładanie takiego stroju wskazuje na odrębność etniczną, chęć podkreślenia przez mieszkańców danego terenu własnej wyjątkowości i przywiązania do tradycji. P. Wilk stwierdziła:

„Smukli, mocno zbudowani południowcy niechętnie rozstają się z tradycją – mieszkańcy Tamilnadu, Kerali i Karnataki to **konserwatyści, zdeterminowani, by podkreślać swą odrębność**. Są spadkobiercami kultury drawidyjskiej<sup>112</sup>, a więc innej niż mieszkańcy północy kraju, gdzie dominują wpływy indoeuropejskie. Nie znają hindi, nie kochają Bollywood – mają własne języki, potrawy, gwiazdorów filmowych., stawiają bogom jedyne w swoim rodzaju świątynie. **Noszą się dumnie, ale bez nachalności**” [LwO: 66].

Tamilowie odróżniają się od innych mieszkańców Indii. Kobiety noszą żółte lub granatowe stroje, a włosy przyozdabiają jaśminem. Z kolei mężczyźni zakładają białe ubrania. Por.:

„Tamilki częściej niż kobiety w innych stanach **wybierają żółcie i granaty, a ich charakterystyczną ozdobą jest jaśmin**: na co dzień wystarczy kawałek wpiętej we włosy girlandy, wymienianej co kilka godzin. Od święta drobne białe kwiaty, nawleczone na nitkę, oplatają głowę dookoła, zasłaniają koki, kołyszą się przy skroniach jak falbanki lub leżą na piersiach jak grube i okazałe naszyjniki. **Zapach jest odurzający, szczególnie z rana, kiedy świeża kwiatowa biżuteria śpieszy się do pracy i tłoczy w autobusach**” [LwO: 66].

„Tamilowie noszą **lungi** – najczęściej białe, z kolorową lamówką. To – podobnie jak *dhoti* – pas bawełny, czasem zszyty w tubę. Nie zaplata się go między nogami – związany w pasie opada swobodnie do kostek, tworząc wąską spódnicę. **Sprawia, że mężczyźni wyglądają jak wieże – niewzruszone, strzeliste**. Nosi się go do koszuli. Gdy dokucza upał, pośpiech albo niewygodna pozycja, materiał można zawinąć. To zabieg popularny, choć mało elegancki – mężczyzna nie powinien odsłaniać nóg, a już na pewno nie w towarzystwie kobiet” [LwO: 67].

W pierwszym z przywołanych powyżej fragmentów *Lalek w ogniu...* został zastosowany ciekawy zabieg. Za pomocą metonimii Hinduski zobrazowano jako *świeżą kwiatową biżuterię*, która wykonuje czynności właściwe kobietom. Z kolei w drugiej cytacji mężczyzn porównano do wież – *niewzruszonych, strzelistych*. Wykorzystana w tym przypadku metafora orientacyjna „w górę” nobilituje tych, którzy noszą *lungi*.

## UNIFORMY

Strój może być również przynależny określonej grupie zawodowej lub społecznej. Przykładowo hinduscy policjanci noszą białe mundury:

„[...] dwóch policjantów ubranych w **białe mundury – kolor hinduskiej żałoby**” [LwO: 18].

---

<sup>112</sup> Kultura Indii południowych, zdecydowanie odmienna od kultury Indii północnych [por. <http://masalka.pl/maraton-po-swiatyniach/>] [data dostępu: 20.06.2018].

„W strategicznych punktach miasta stoją **biali aniołowie. Indyjska drogówka nosi jasne mundury i helmy oraz czarne skórzane oficerki, z powodu niedostatków często zastępowane gumowcami.** Policjanci na środku skrzyżowań, w oku cyklonu, są atakowani ze wszystkich stron, ogłuszeni hałasem i odurzeni spalinami, od których chroni ich jedynie przewiązana na twarzy **chustka. Dla efektu noszą przyciemniane okulary, duże i okrągłe, jak Sylvester Stallone w uwielbianej przez Hindusów serii filmów Rocky.** I wpięte za skórzany pas **kajdanki**” [LwO: 177–178].

P. Wilk porównała ubranych w białe mundury policjantów do aniołów, gdyż kolor ubioru i zadania, jakie pełnią policjanci, pozwalają Polce na takie zestawienie. Jej zdaniem, ci Hindusi są jednak aniołami, których inspiracją są hollywoodzkie filmy. Dlatego noszą modne okulary.

Mundury są również charakterystyczne dla kierowców wożących pasażerów w autoriksach. Por.:

„Kierowcy autorikszy **noszą się oficjalnie: pracują w brzydkich i poplamionych mundurach,** nieprzystających do finezji indyjskiego życia. Ani do energii, z jaką mkną przez miasto” [LwO: 174].

Ponadto charakterystyczny typ ubrania noszą kierowcy ciężarówek:

„Surowa twarz, silne ramiona, **podkoszulka na ramiączkach i przerzucona na karku chusta** – tak prezentują się kierowcy wypakowanych pod niebo ciężarówek” [LwO: 173].

Również kulisi, czyli osoby, które zarabiają, przenosząc bagaże na dworcach, ubierają się tak, aby łatwo ich można było zauważyć i zidentyfikować. Por.:

„Widać ich z daleka, bo **noszą służbowe czerwone kurty, białe dhoti, a na ramieniu kraciaste chusty,** które dwoma zwinnymi ruchami wiążą na głowie w mały turban” [LwO: 124].

Co więcej, dzięki strojom można odróżnić dzieci chodzące do szkoły od tych, których rodziców nie stać na wykształcenie potomstwa. Oto odpowiednie cytacje:

„Dzieci miejskiej biedoty [...] patrzą zazdrośnie na rówieśników, jak z samego rana, **wystrojeni w mundurki, spódniczki, krawaty, białe podkolanówki i trzewiki, maszerują na lekcje z plecakami ciężkimi od książek.** Uniformy **dodają im powagi,** w takim stroju załatwia się sprawy wyjątkowe” [LwO: 161].

„Na wsiach podobnie wystrojone maluchy – z wyjątkiem butów, których często nie mają – idą do szkół kilometrami. W upale i deszczu same **dźwigają napęczniałe wiedzę tornistry**” [LwO: 161].

Mundury lub mundurki są więc znakiem przynależności do określonej grupy społecznej lub zawodowej. Dzięki nim można łatwo zidentyfikować, czym zajmuje się dana osoba. Uniform zapewnia również powagę. Warto zwrócić ponadto uwagę na metaforę *napęczniałe wiedzą tornistry*. Abstrakcyjnemu rzeczownikowi *wiedza* zostały nadane cechy substancji zmieniających objętość pod wpływem jakichś czynników zewnętrznych. W powyższej cytacji takim czynnikiem jest kształcenie się.

## WYZNANIE

Nie można zapomnieć, że na sposób ubierania się wpływają m.in. wyznawane wartości. Jednym z ich głównych źródeł jest religia – aspekt, za którego pomocą przedstawiciele danych wspólnot religijnych nadają wartości przedmiotom i zjawiskom, w tym modzie. W poddanych analizie publikacjach znajdują się fragmenty dotyczące ubiorów wyznawców różnych religii, m.in. sikhów:

„Wyznawcy sikhizmu, wywodzący się z Pendżabu, a dziś żyjący w całym kraju, chcą być widoczni. Pobożni noszą pięć symboli: *keś* – długie włosy, znak życia w zgodzie z wolą bożą; *kangha* – grzebyk, narzędzie czystości; *kara* – stalową bransoletę, chroniącą od złych uczynków; *kaćh* – szczególny rodzaj bielizny, przypominający o panowaniu nad pragnieniami; *kirpan* – zawieszony na pasku miecz, świadczący o odwadze tej walecznej grupy. Noszą go także sikhijki, ubierające się w *salwary*, szerokie spodnie, i zakrywające włosy – łatwo je pomylić z muzułmankami” [LwO: 65].

J. Maćkiewicz, odnosząc się do badań kognitywnych, wyjaśniła:

„Podstawowym modelem objaśniającym fenomen ludzkiego porozumiewania się jest »metafora przewodu« [...]. Model ten występuje w kilku wariantach. W jednym z nich słowa [...] to POJEMNIKI dla znaczeń. Znaczenie stanowi zatem ZAWARTOŚĆ POJEMNIKA [...]. Słowa są przy tym z natury pojemnikami pustymi, które muszą – przed ich wysłaniem do odbiorcy – zostać wypełnione treścią” [Maćkiewicz 1999a: 149].

W analizowanym przykładzie POJEMNIKAMI są więc *keś*, *kangha*, *kara*, *kaćh* i *kirpan*, a ich ZAWARTOŚCIĄ, związaną z aksjologią, posłuszeństwo bogu, czystość, dobre uczynki, opanowanie cielesnych pragnień, odwaga. Co istotne, każdy z elementów wyglądu

sikhów (nie tylko stroju, lecz także uczesania) za Rolandem Barthes'em można określić jako znak<sup>113</sup>.

Sikhowie nie stronią od atrakcyjnego wyglądu. Przeciwnie – chcą się podobać. Ich ozdobami są małe turbany, na których zaplata się ozdobny kilkumetrowy materiał. Por.:

„Sikhowie zawijają długie brody w siateczkę, a jej końce wtykają pod turban. Noszą na głowie **okazale konstrukcje, układane starannie** na wiele sposobów. Najpierw owijają włosy małym turbanem, a dopiero na nim zaplatają kilkumetrowy materiał stanowiący **ozdobę**” [LwO: 66].

Nieco inaczej wyglądają młodszy wyznawcy tej religii. Właściwie jedynym elementem wyróżniającym ich spośród innych grup wyznaniowych jest turban. P. Wilk napisała:

„Chłopców i nastolatków obowiązują prostsze nakrycia: kok spleciony z przodu, na czubku głowy, ciasno otulony czarnym materiałem. Młodzi sikhowie zrobili z tego **modę – noszą luźne dżinsy i szerokie koszulki, prezentując się jak indyjscy kuzyni amerykańskich hiphopowców. Tylko czapki z daszkiem zastąpili turbanami**. Ich dziadkowie pozostają przy *pyjamas* i szerokich koszulach. Jednak większość mężczyzn nosi spodnie w kant, koszulki polo i gładkie pulowery w żywych kolorach: **ten schludny strój sprzyja robieniu interesów, a na tym sikhowie znają się najlepiej**” [LwO: 66].

Z powyższej cytacji można wysnuć jeszcze jeden wniosek odnoszący się do aksjologicznie istotnych aspektów życia sikhów – cenią oni wartości materialne. Zarabianiu podporządkowali nawet sposób ubierania się – schludny strój ma im pomóc w osiągnięciu celu. Ubranie jest więc konceptualizowane jako ELEMENT SUKCESU.

Inaczej wyglądają wyznawcy Śiwy. Ich strój nie przypomina tego typowego dla europejskich ulic. Por.:

„Tym razem spora grupa wyznawców Śiwy, **ubrana w jaskrawe szafranowe stroje i otulona szalami** [...]. Ich pomarańczowe sylwetki, we śnie skurczone i kruche, kołyszą się na boki. **Lśnią nienaturalnie w ostrym jarzeniowym świetle, przypominają barwnie zdobione figurki bogów**” [LwO: 128–129].

---

<sup>113</sup> R. Barthes stwierdził, że „każdy przedmiot jest również znakiem” [Barthes 2005: 264]. Korzystając z terminologii strukturalistów, uznających, że znak składa się z dwóch części, znaczącej i znaczonej, należy stwierdzić, że w analizowanym przypadku *signifiant* to *keś, kangha, kara, kaćh* i *kirpan*, z kolei *signifie* – ich znaczenia.

Ubrania mają jeszcze jedną właściwość – *lśnić* (lśnić – ‘dawać blask, odbijać światło’ [Drabik i in. 2017: 408]). Z tym że lśnienie to jest nienaturalne, sprawia, że ludzie nie wyglądają jak żywe istoty, ale jak posąжки.

Warto dodać, że strojem odpowiednim do uczestniczenia w religijnych obrzędach jest tradycyjne sari:

„Przed ołtarzem usiadło kilka starych kobiet, **każda w innym kolorze: żółte sari, zielone, bordo, fiolet i błady róż**. Wszystkie zakryły głowy, z tyłu **wyglądają jak bliźniacze figury**, sprowadzone do świątyni dla **ozdoby**” [LwO: 246].

Kobiety opisane powyżej zostały poddane reifikacji. Cechy ich strojów przeniesiono na nie. Z tego powodu zyskały barwy (takie jak kolory ich ubrań). Stały się jedynie ozdobami świątyni.

Co istotne, mieszkańcy Indii nie tylko ubierają się dla boga, lecz także zakładają stroje na posągi bóstw. Por.:

„U zbiegu dwóch ulic, w wyłożonej glazurą kapliczce, zebrało się ważne towarzystwo: Krysna z ukochaną Radhą, małpi Hanuman i Ganeśa – gruby, ale wszędzie się wciśnie.

**Bramin ubrał ich w lśniące materiały, okadził i obsypał kwiatami**” [LwO: 203].

Z kolei elementem stroju charakterystycznym dla muzułmanek jest nikab. P. Wilk tak oto opisuje wygląd żyjących w Indiach przedstawicielek islamu:

„Obok usadowiła się zażywna matka, której **urody nie zdołał ukryć nawet czarny *nikab***” [LwO: 127].

„Zza rogu wyłania się rowerowa riksza wioząca muzułmankę z dwojgiem dzieci. Malcy przysypiają oparci o siebie główkami, a matka uważnie się rozgląda. **Twarz ma osłonięta czarnym materiałem ze zdobioną na złoto lamówką**” [LwO: 164].

Nikab jest częścią stroju służącą zakryciu twarzy. P. Wilk dostrzegła, że często materiał ten ukrywa również urodę noszących go kobiet (choć nie zawsze spełnia ten cel).

## PRZEDMIOT ZAKUPÓW

Należy zaznaczyć, że strój w poddanych analizie publikacjach jest konceptualizowany jako DOBRO, KTÓRE MOŻNA KUPIĆ. Ubrania są przedmiotami handlu. P. Wilk stwierdziła:

„W jednej [stalowej skrzyni – przyp. K.K.] jest spory sklep odzieżowy, w którym **zdołają się ubrać i mąż, i żona**” [LwO: 105].

„Spodnie, *salwary*, krawaty, koszulki, chusty, majtki i skarpety – garderoba nieromantycznej codzienności, upozowana na wieszakach niczym **królewskie szaty**, **uwodzi** kolorami, wplecioną tu i tam posrebrzaną nicią, jaskrawą naszywką. A jakby same z siebie nie były dość krzykliwe, sprzedawcy urządzają maklerskie popisy, wyrzucając serie słów wysoko ponad głowami przepływających w ścisku ludzi” [LwO: 105].

Ubrania codzienne, zwyczajne (metafora *garderoba nieromantycznej codzienności*) są więc konceptualizowane jako DOBRA UDAJĄCE LUKSUSOWE. Zostaje to podkreślone za pomocą metafory STRÓJ TO SZATA KRÓLEWSKA oraz personifikacji (strój *uwodzi*). Dodatkowo o wartości danego ubrania świadczy zachowanie sprzedawców, którzy zachęcają do kupna niczym stali bywalcy giełd do zakupu akcji (*maklerskie popisy*).

Ponadto konceptualizacją stoisk z ubraniami jest NIERZECZYWISTOŚĆ, BAJKA. Oto odpowiednia cytacja:

„Tam, gdzie zaczynają się tkaniny, tekstylia, stroje i biżuteria, **kończy się rzeczywistość**. Sprzedawcy, stojący u bram swych handlowych księstw, zapraszają z uśmiechem – **każdy do innej bajki**” [LwO: 114].

Ubrania są również CUDAMI:

„[...] po czym rzucać do stóp kupującego **coraz to nowe cuda** – we wszystkich możliwych kolorach, haftowane, obszywane kamieniami, tkane jednostronnie i dwustronnie, zmieniające barwy pod światło” [LwO: 114].

„Tak trudno się oprzeć. Uwierzyć, że życie bez tych **cudów** jest możliwe, w ogóle coś warte” [LwO: 115].

Skoro przedmiotem handlu są cuda, do scharakteryzowania sprzedawców zostały zaczerpnięte leksemy z pola semantycznego MAGIA. Sprzedawca jest bowiem MAGIEM, który zachęca, a nawet kusi, do zrealizowania zakupów na jego stoisku. Por.:

„Podobne sceny w tym samym czasie rozgrywają się w sklepach z *salwarami*, kurtami, porcelaną, butami i bransoletkami. W każdej z kilkudziesięciu splełanych alejek oferujących spełnienie marzeń, **pełnej kusicieli i magów**” [LwO: 115].

Co więcej, do zakupów zachęcają nie tylko sprzedawcy. Również stroje to PRZEDMIOTY, KTÓRE KUSZĄ. Są personifikowane jako podmioty współdziałające ze sprzedawcami, potwierdzające każde ich słowo i gest; jak w przykładzie:

„Wyrzucane w powietrze, rozwijane na ladach, rozkładane na ramionach, prezentowane pod światło i w cieniu, muskane dłońmi i ugniatane w palcach **potwierdzają swą gładkość i miękkość. Kuszą drobnym haftem, wyszywaną lamówką, lekkością i delikatnością włókien**” [LwO: 114–115].

Do opisu zakupów został użyty ciekawy zabieg – strojom, o czym świadczą powyższe fragmenty publikacji P. Wilk, nadano cechy ludzi pełnych energii i nieukrywanych emocji, a kupujących scharakteryzowano jako osoby bierne, nieokazujące pozytywnych uczuć. Potwierdzenie stanowi przykład:

„Grube kobiety zasiadają na taboretach i **ze znudzonymi twarzami**, z których kupcom trudno cokolwiek wyczytać, oglądają rozkładane przed nimi zwoje sari – bawełnianych, jedwabnych, z tłoczonymi wzorami i haftowanymi bokami, zdobionych bogato albo uszlachetnionych jednym tylko motywem” [LwO: 115].

Warto zaznaczyć, że miejsca dokonywania zakupów nie zawsze są konceptualizowane jako królestwa. Zdarza się, że są SKŁADAMI. P. Wilk napisała:

„Unowocześnienie to klucz, bo włókna *khadi* ugrzęzły w dobie socjalistycznej dystrybucji. W 1957 r. powstała państwowa komisja *khadi* i przemysłów wiejskich (KVIC), mająca wspierać i chronić produkcję materiałów. Zmieniła się jednak w zbiurokratyzowanego kontrolera, który hamuje rozwój, a sprzedaż ogranicza do 7060 staromodnych sklepów. Przypominają one **mroczne kolonialne składy**, w których **wędruje się od kantorka do kantorka, podając kwity ziewającym ekspedientom i kasjerom. Wybór tkanin nie jest duży**, a sklepy mieszczą się w domach towarowych, o które nowa klasa średnia nawet nie zahacza, pędząc do **rozwświetlonych galerii handlowych**” [MP<sup>114</sup>].

W powyższym przykładzie został przedstawiony zupełnie odmienny niż w poprzednio cytowanych fragmentach obraz hinduskiego handlu. Klienci *staromodnych sklepów* trafiają do miejsca *mrocznego* (wartościowanie negatywne), stanowiącego przeciwieństwo *rozwświetlonych galerii handlowych* (wartościowanie pozytywne), ale też opisywanych w innych publikacjach P. Wilk kolorowych stoisk. Inaczej zachowują się też sprzedawcy.

---

<sup>114</sup> MP: P. Wilk, 2017, *Materia polityczna*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1677610,1,minister-smriti-irani-indyjska-krolowa-tkaczek.read> [data dostępu: 1 czerwca 2018].

Nie są magami (jakimi byli sprzedawcy na targu), nie popisują się, nie doradzają. Są znudzeni – odbierając dowody wpłaty, ziewają.

Warto też zaznaczyć, że nowa klasa średnia *pędzi* [‘przemieszcza się bardzo szybko w określonym kierunku’ [Dunaj 2001: 33], a klienci kolonialnych składów *wędrują*, czyli ‘przemieszczają się z miejsca na miejsce’ [Dunaj 2001: 510]. Osoby zaliczane do nowej klasy średniej stać na zakupy w nowoczesnych galeriach, które są dla nich niczym rozświetlone świątynie, dlatego pędzą w ich kierunku. Kolonialne sklepy nie przedstawiają dla nich wartości, więc nawet się przy nich nie zatrzymują.

## UBRANIA NAJBIEDNIEJSZYCH

W niniejszym podrozdziale była mowa o tym, że stroje są wizytówkami noszących je osób. Na podstawie ubrania można określić rodzaj wykonywanej przez jego nosiciela pracy, miejsce pochodzenia, pozycję społeczną i status materialny. Warto w tym miejscu odnieść się do stroju noszonego przez ubogich mieszkańców Indii.

Cechą ubrań noszonych przez najbiedniejszych jest WYBLAKNIĘCIE, ZNISZCZENIE, PORWANIE uniemożliwiające ochronę całego ciała; jak w cytacjach:

„Ale to skurczone ciało jest inne, już bez ducha. Półnagie, oplecione w pasie kawałkiem **podartej bawełny**” [LwO: 18].

„Wychudzona staruszka owinęła się sari – tak **znoszonym i spranym**, że **wszystkie zdobiące je wzory zniknęły**, została tylko zielonkawa lamówka” [LwO: 136].

Ubrania biednych są ŁACHMANAMI, właściwie nie nadają się więc do noszenia (mimo to wciąż są używane), ich cechą jest też DŁUGI CZAS UŻYTKOWANIA – charakteryzuje je *znoszenie* i *spranie*, zjawiska, które następują po dłuższym czasie. Poświadczeniem są następujące zdania:

„Staruszek w **zeszmaczonej kurcie** i podwiniętym wysoko *dhoti* jest prowadzony przez młodą kobietę, która podtrzymuje go za ramię” [LwO: 135].

„W tym życiu – takim właśnie огоłoconym, pozbawionym narzędzi, sprzętów, strojów – bo często jest **tylko podarta szmata zakrywająca ciało** – jest coś głęboko poruszającego. **Wychudzone, utrudzone dniem ciała przesuwają się ulicami, opierają o budynki, leżą wzdłuż ścian. Zajmują niewiele miejsca, czasem dosłownie znikają** – trzeba się przyjrzeć, żeby dostrzec, że pod zwojami brudnej bawełny jest człowiek. Miliony ludzi są niewidoczne: z wychudzenia, z wycieńczenia, z powodu obojętności, a może z własnej

woli – w pewnym, trudnym do uchwycenia sensie, wolą zajmować swoją egzystencją mniej miejsca” [HJSL<sup>115</sup>].

Ubranie może, co zauważył m.in. W. Kopaliński, być symbolem upokorzenia. Łachmany są znakiem zjawisk, takich jak: „mgła, szron, chmury; rozpacz, gnuśność, bieda, brak wiary w siebie” [Kopaliński 1990: 264]. Taki strój, a raczej jego strzępy, niekiedy może zasłaniać tak, że wydaje się, iż jego nosiciel zniknął. Noszenie łachmanów pozbawia podmiotowości.

Ze zużyciem ubrań jest związane również zabrudzenie i ogólny nieład. Por.:

„Ona w **poczerniałej sukience** z bufkami, ma na głowie dwa splecione kucyki” [LwO: 132].

„Kobieta zarzuca na ramię **splątana dupattę**” [LwO: 121].

Stroje biednych są szyte z innych materiałów niż garderoba osób o wyższym statusie materialnym. Najczęściej jest stosowany poliestr – materiał tani, nieblaknący, często pstrokaty. P. Wilk zauważyła:

„Jej sari, ciemnozielone, w drobne kolorowe kwiatki, **jest miejscami bure, ale tani poliestr na długo zachowuje kolor, nie płowieje tak łatwo jak wystawione na słońce len czy bawełna**. Także dlatego wybierają go biedni – mają jeden, może dwa stroje na zmianę. **Europejczycy ostre barwy kojarzą się z ekstrawagancją i odzieżowym luksusem, ale w Indiach reguła jest odwrotna: zamożni holdują prostocie, a jeśli noszą mocne kolory, rezygnują z innych ozdób**” [LwO: 63].

Również biżuteria ubogich jest wykonana z taniego tworzywa; jak w przykładzie:

„Najuboższe kobiety **kupują bransolety z plastiku, szukają taniego zastępstwa**, ale nie rezygnują z biżuterii. Od nosa do ucha biegnie łańcuszek, kołysz się przy policzku, łącząc wymyślne kolczyki: ogromne, wysadzane kamieniami. W Gudźaracie ozdobą są wielkie ciemne tatuaże i niespotykana w innych rejonach czarna henna: w skórze ramion i nóg zatapiają się tajemne znaki” [LwO: 64].

Poliester i plastik są dla biednych mieszkańców Indii zamiennikiem materiałów lepszej jakości. Są *tanim zastępstwem*. Co ciekawe, te zamienniki są o wiele bardziej widoczne niż oryginalne tradycyjne stroje – mają mocniejsze, bardziej nasycone barwy, dzięki którym

---

<sup>115</sup> HJSL: P. Wilk, 2012c, *Hindusi: jedna szóstka ludzkości*, 2 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/hindusi-jedna-szosta-ludzkości.html> [data dostępu: 2.11.2016].

także ubodzy mogą poczuć się zauważeni. Z kolei dla zamożnych Hindusów wartością jest prostota.

Zniszczone ubrania noszą także osoby pracujące fizycznie. Z poddanego analizie materiału wyekscerpowano dwa zdania będące poświadczeniem tego spostrzeżenia:

„**Ubrany w brudną koszulę i spodnie w kant** wdrapał się na drewniany słup, przywiązał do niego kawałkiem liny i pracuje wśród splątanych kabli” [LwO: 163-164].

„Na wyprężonych plecach **stara koszulka koloru cegły, podziurawiona, znaczona zaciekami**. Na głowie wielka paka. Bura juta, związana w czterech rogach, pęcznieje od upchanych w niej kwiatów” [LwO: 166].

W niektórych przypadkach zniszczenie i zabrudzenie nie są więc skutkiem biedy, ale pracy fizycznej. W takich sytuacjach brudne i podziurawione ubranie nie uprzedmiotawia.

## POLITYKA I FINANSE

Współcześnie w Indiach jest prowadzona kampania zachęcająca do ubierania się w ręcznie tkane tradycyjne stroje. P. Wilk zrelacjonowała:

„Nowa minister tekstyliów (tak, w Indiach jest i takie ministerstwo) **postanowiła rozruszać zaśniedziałe kołowrotki włókiennictwa nad Gangesem i prowadzi kampanię społecznościową #IWearHandloom (#noszęręcznietkane)**. Zaczęło się od zdjęcia w ciemnoniebieskim sari zrobionym przy drewnianym krośnie gdzieś w ubogim stanie Bihar. Na prośbę, by inni entuzjaści tradycyjnych tkanin też zrobili sobie w nich selfie, zareagowały aż 22 mln osób na Twitterze, a w ciągu pierwszej doby kampanię wzmiankowało blisko 6 mln użytkowników Facebooka. Wniosek? Ręczne tkactwo nie jest przeżytkiem, budzi podziw, który można przemienić w potężny trend. I spieniężyć” [MP].

Co istotne, w powyższej cytacji posłużono się sposobem zapisu, który zaczął być stosowany po rozpowszechnieniu się mediów społecznościowych. Przykładowo nazwa kampanii zaczynająca się od znaku #, łączna pisownia wyrazów będących jej tytułem, a ponadto stosowanie angielszczyzny stanowi dowód na zmiany społeczne, globalizację i zwrócenie się do użytkowników Internetu jako najpopularniejszego i wywierającego największy wpływ medium.

Tkactwo zaczęło być postrzegane jako POTENCJALNIE DOCHODOWA BRANŻA, SZTUKA. Mimo tego wytwórcy tradycyjnych tkanin wciąż cierpią biedę. Oto potwierdzające tę tezę zdania:

„Entuzjazm mediów i wsparcie celebrytów są jej [premier – przyp. K.K.] pilnie potrzebne po to, by zrobić pozytywny szum wokół **zapomnianej, a potencjalnie ekskluzywnej i dochodowej branży, jaką jest ręczne włókiennictwo**. W Indiach powstaje aż 95 proc. wszystkich tkanin tworzonych na świecie bez udziału maszyn. Ale tkacze *khadi* – materiałów powstających z uprawianej lokalnie, ręcznie przędzonej i tkanej bawełny, jedwabiu lub wełny – żyją w biedzie. I w przekonaniu, że ich **sztuka** umrze wraz z nimi [...]. **Jedno sari tka często cała rodzina, w której wiedza, wzornictwo i technologie wędrują między pokoleniami**” [MP].

Co więcej, jest to sztuka międzypokoleniowa, a wiedza o niej została ożywiona – *wędruje między pokoleniami*. Generacje te są więc ukazane jako punkty na mapie, połączone swoistą drogą.

Tkanie jest konceptualizowane jako SPEKTAKL, tradycyjne ubrania – jako OPOWIEŚĆ O KULTURZE. Pomimo niezaprzecznego uroku jest to zajęcie CIEŻKIE, SZKODZĄCE ZDROWIU. W poddanym analizie artykule zapisano:

„Najwięcej jest tkaczek – kobiety stanowią 77 proc. pracowników branży. Spędzają przy kołowrotkach i krosnach około 10 godz. dziennie. Tworzą wyrafinowane wzory, zaplatają przędzę w rytm pieśni, które stają się częścią **tkackiego spektaklu. W lamówkach i zdobieniach odzwierciedlają lokalne legendy, elementy przyrody, wierzenia. Z czasem ślepną i nabawiają się chorób mięśni oraz kości**” [MP].

Tradycyjnie tkane tkaniny są częścią pola znaczeniowego ZRÓWNOWAŻONY BIZNES. Ich cechami są ponadto WYTRZYMAŁOŚĆ i UNIWERSALNOŚĆ, a jednocześnie NIEPOWTARZALNOŚĆ i PIĘKNO. Por.:

„Pani minister nie wierzy w zmierzch włókiennictwa, uważa, że wystarczy mu praktyczne i szybkie wsparcie rządu. **Bo ręcznie tkane materiały, poza pięknem i indywidualnością ujawniającą się w drobnych niedoskonałościach czy różnicach splotów, mają też wyjątkowo aktualny walor. Są ideałem tzw. zrównoważonego biznesu:** przyjazne dla środowiska (ich powstaniu nie towarzyszy produkcja CO<sup>2</sup>, zużycie wody jest niewielkie), organiczne (powstają m.in. z kokosa, liści bananowców, bambusa), dają zatrudnienie małym społecznościom [...], czym przyczyniają się do zachowania kulturowej różnorodności. Są też **wytrzymałe. Im dłużej noszone, tym lepiej wyglądają, działają jak klimatyzacja – latem chłodzą, w zimie grzeją**. Równie dobrze pasują do kontestujących konsumpcjonizm minimalistów czułych na punkcie *fair trade*, co do odzieżowych snobów. Nowe pokolenie ceni *khadi* podwójnie – **za wartość etniczną i etyczną**” [MP].

Na podstawie zacytowanych w tej części fragmentów publikacji P. Wilk można stwierdzić, że obecnie hinduskie ubrania tradycyjne zyskują walory etyczne, związane

choćby z ochroną środowiska. Są nie tylko ochroną, ozdobą, znakiem tożsamości, ale i elementem polityki proekologicznej i kulturowej.

### **3.3. Ubranie jako znak kulturowy – wnioski**

Zagadnienie hinduskich strojów jest ciekawe ze względu na ich zróżnicowanie. Hindusi noszą zarówno ubrania podobne do tych europejskich, jak i tradycyjne, typowo indyjskie. Wspólną obu typom strojów funkcją jest ochrona ich użytkowników przed niekorzystnymi warunkami atmosferycznymi. Stroje służą również budowaniu wizerunku, upiększaniu ich nosiciela, ponadto pocieszają Hindusów, ubarwiają ich rzeczywistość.

Stroje są swoistą wizytówką Hindusów – świadczą o ich przynależności etnicznej, statusie materialnym, a niekiedy nawet o wykształceniu. Ubrania są konceptualizowane jako narratorzy opowiadający historię nosiciela. Mogą podkreślać kobiecość lub męskość. Niektóre są konceptualizowane za pomocą leksemów z pola znaczeniowego dynastii (królewskiej), inne zobrazowano jako dobra udające luksusowe, niektóre pozostałe – zwłaszcza zniszczone i znoszone – przypominają raczej łachmany niż ubrania, tylko przypominają ubiór, gdyż są wykonane z nieodpowiedniego materiału. Ubrania mogą być uniformami, za których pomocą bez problemu określa się zawód danej osoby.

Co istotne, dzięki strojom Hindusi mogą manifestować poczucie niezależności i wyjątkowości. Odrzucenie krojów typowych dla Zachodu i ubranie się w garderobę szytą z bawełny stanowiło wyraz buntu przeciwko kolonizatorom i ich systemowi wartości. Tradycyjne stroje mogą więc symbolizować narodziny samoświadomości, poczucie przywiązania do korzeni. Są symbolem walki o niepodległość, są także konceptualizowane jako oręż w tej walce.

Warto dodać, że tradycyjny ubiór jest niejako drugą skórą Hindusów, w której poruszają się oni z gracją i naturalnie. To ubrania piękne, odznaczające się precyzyjnym wykonaniem. Tradycyjne stroje wydają też dźwięk podczas poruszania się ich nosiciela. Co więcej – właściwości ubrań dopasowują się do pory dnia (należy zwrócić uwagę na poetyckość opisu stroju nocnego, nadanie mu cech oniryczności, płynności, delikatności).

P. Wilk wielokrotnie podkreśliła, że indyjska rzeczywistość jest zróżnicowana. Podobnie jest z obrazem hinduskiego stroju. Z jednej strony – Hindusi dążą do wyróżnienia się, zaakcentowania swojej niezależności i odrębnych niż w zachodniej cywilizacji reguł, noszą więc tradycyjne stroje. Z drugiej – cechą ich strojów jest również unifikacja, dopasowanie ubrań do tych noszonych w innych częściach świata. Przykładowo: strój

formalny w sytuacjach biznesowych nie jest tradycyjnym strojem hinduskim. Co więcej, ubranie z metką znanej w świecie firmy jest znakiem luksusu. Tak pojmowany strój może stanowić krok na drodze do osiągnięcia sukcesu.

Strój tradycyjny został włączony do sfery zainteresowań polityków. Chcą oni uczynić z tradycyjnego tkactwa symbol Indii, biznes, na którym Hindusi będą się wzbogacać. Tkanie jest postrzegane jako spektakl, a jego wytwory – jako opowieść o kulturze.

Co więcej, ubrania są konceptualizowane jako przedmiot zakupów. Stają się wówczas cudami sprzedawanymi przez posługujących się niemal magicznymi sztuczkami sprzedawców. Zresztą miejsca handlu są określane, w zależności od asortymentu i charakterystyki sprzedających towary – jako królestwa albo składy.

Nie można zapomnieć, że stroje tworzą swoistą mapę Indii. Hindusi żyjący w różnych częściach tego kraju ubierają się w inne fasony i kolory tradycyjnych części garderoby. Chcąc wyróżnić się na tle przyrody, mimowolnie tworzą mozaikę barw i figur. Ich stroje mogą być wyrazem dumy, manifestacją odrębności lub znakiem przynależności do określonej grupy religijnej.

## ZAKOŃCZENIE

Celem niniejszej rozprawy było zrekonstruowanie językowo-kulturowego obrazu wybranych aspektów Indii w twórczości P. Wilk. Dokonano konceptualizacji pojęć, takich jak: ŻYCIE, BIEDA, HINDUSKI, HINDUSI, WODA, POŻYWIENIE i STRÓJ. Z analizy wybranych tekstów wynika, że obrazy zrekonstruowanych pojęć dowodzą dużego zróżnicowania Indii i zamieszkujących ten kraj Hindusów.

W sposób kontrastowy konceptualizowane jest chociażby ŻYCIE, które niekiedy jawi się jako wartość, innym razem jako coś bez znaczenia, balast. Z jednej strony – stanowi antytezę śmierci, z drugiej – wstęp do niej.

Pełen sprzeczności jest również obraz hinduskiej BIEDY – największego problemu współczesnych Indii, ale i czynnika wspierającego indyjskie tradycję i system kastowy. BIEDA jest metaforycznie określana m.in. za pomocą leksemów z pola semantycznego pojemnika, obszaru, płynnej substancji, lecz także oceanu, strachu, bezsilności, teatru, filmu, polowania, turystyki, wojny. Jest jednocześnie przekleństwem i okazją do zarobku. Odciska piętno na osobach nią dotkniętych. Żebracy są wartościowani negatywnie, jedynie w odniesieniu do ambicji i woli walki o godność można mówić o pozytywnej aksjologii.

Negatywny jest również stereotyp kobiety w Indiach. Hinduski są konceptualizowane jako osoby przeważnie bezwolne, całkowicie zależne od mężczyzn, uprzedmiotowione. Co więcej, w tym przypadku negatywne wartościowanie przejawia się nie tylko w słowach (językoznawcy podkreślają, że niemal każdy język odznacza się androcentryzmem), lecz przede wszystkim w postępowaniu – kobiety są poniżane, szykanowane. Tylko nielicznym udaje się żyć według własnych reguł.

Paradoksalnie – w literaturze hinduskiej podkreśla się piękno i niezwykłość kobiet, jednak wyobrażenia nie oddziałują na rzeczywiste odnoszenie się do Hindusek. Prawdopodobnie z tego powodu P. Wilk, opisując indyjskie kobiety, wielokrotnie ujawniła własny punkt widzenia, zgodny z wartościami wyznawanymi na Zachodzie.

Zdecydowanie bardziej pozytywnie wartościowani są w Indiach mężczyźni. W przeciwieństwie do kobiet mogą być swobodni, okazywać uczucia, nie kontrolować swojego zachowania w przestrzeni publicznej (można stwierdzić, że życie Hindusów toczy się poza domem, Hindusek – w domu). Jednak również ich obowiązują reguły. Po okresie dzieciństwa i młodości, kiedy chłopiec jest traktowany niemal jak bóg, przychodzi czas na opiekę nad rodziną, a zwłaszcza matką. Hindusi to często sprawcy cierpienia kobiet, ale

i ofiary tradycji, zgodnie z którą wychowanie syna polega na rozpieszczaniu go, a nie na przygotowywaniu do dorosłego życia.

Z kolei konceptualizacja WODY jest niemal zbieżna z jej obrazem utrwalonym w polszczyźnie. Jest to więc żywioł dający i zabierający życie, towarzyszący człowiekowi podczas narodzin i śmierci, leczący, ale i przenoszący choroby, nagroda i kara, wyzwolenie i śmierć. Woda jest ponadto granicą między życiem a śmiercią. Wykorzystuje się ją zarówno do codziennej higieny, picia, jak i sprawowania obrzędów.

Co istotne, w indyjskim obrazie świata woda (czysta, bo tylko taka ma wartość) jest konceptualizowana jako dobro luksusowe, do którego dostęp mają tylko nieliczni Hindusi, którzy niekiedy muszą przemierzyć wiele kilometrów, by ją zdobyć.

Również obraz POKARMU jest wieloaspektowy. Pokarm służy nie tylko do zaspokajania potrzeb fizjologicznych. Jedzenie jest bowiem związane z m.in. funkcjami społecznymi, ludycznymi. Jest zróżnicowane tak jak zróżnicowane są Indie. Ze spożywaniem pokarmów związane jest tabu – nie wszyscy Hindusi mogą bez konsekwencji moralnych i społecznych spożyć każdą potrawę.

Różnorodne są również hinduskie STROJE. Mieszkańcy Indii ubierają się głównie w te tradycyjne, jednak są także takie grupy społeczne, które korzystają z krojów europejskich. Z tymi pierwszymi związane jest budowanie tożsamości, sprzeciw wobec europejskiemu kolonizatorowi.

Stroje są konceptualizowane jako wizytówka, która umożliwia dokładne określenie miejsca pochodzenia i statusu społecznego ich nosiciela. Odnosi się to zwłaszcza do ubrań tradycyjnych, w których Hindusi – zdaniem P. Wilk – wyglądają dostojnie, a ich ruchy są piękne i majestatyczne.

W językowo-kulturowym obrazie Indii odtworzonym na podstawie twórczości polskiej podróżniczki, która – mimo prób zachowania obiektywności – często opisuje ten kraj z własnego punktu widzenia, przez pryzmat europejskich wartości, można odnaleźć zarówno konceptualizacje podobne do polskiego obrazu tychże pojęć, jak i zupełnie odmienne.

Niewątpliwie, zrekonstruowanie wymienionych aspektów hinduskiej rzeczywistości nie stanowi wyczerpującej odpowiedzi na pytanie, jaki jest kulturowy i językowy obraz Indii w twórczości P. Wilk; jest jednak próbą określenia najistotniejszych właściwości hinduskiego świata, a być może również wstępem do badań nad innymi aspektami obrazu świata Indii, chociażby podróżowaniem, handlem, uczuciami.

## SŁOWNIK SKRÓTÓW

- BpŚ** – P. Wilk, 2008a, *Bombaj przed świtem*, „Rzeczpospolita”, nr 279 (8180), s. A11–A13.
- CJMwI** – P. Wilk, 2012a, *Czy jest miłość w Indiach?*, 11 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/czy-jest-miosc-w-indiach.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- ET** – P. Wilk, 2012b, *Eve teasing, czyli jak okiełznać napastnika*, 6 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/eve-teasing-czyli-jak-okieznac.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- GR** – P. Wilk, 2013a, *Gwałcona republika*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2, s. 22–23.
- HJSL** – P. Wilk, 2012c, *Hindusi: jedna szósta ludzkości*, 2 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/hindusi-jedna-szosta-ludzkosci.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- IC** – P. Wilk, 2012e, *Indyjskie ciemności*, 30 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/indyjskie-ciemnosci.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- IpW** – P. Wilk P., 2011a, *Indie pod wodą*, 26 września, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/09/indie-pod-woda.html?m=0> [data dostępu: 2.11.2016].
- ISwDS** – P. Wilk, 2012d, *Indie: słon w dyplomatycznym salonie*, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/02/indie-son-w-dyplomatycznym-salonie.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- KwIP** – P. Wilk, 2011b, *Kobiety w indyjskiej polityce*, 30 października, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/10/kobiety-w-indyjskiej-polityce.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- LdU** – P. Wilk, 2012f, *Luksus dla ubogich*, 4 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/luksus-dla-ubogich.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- LwO** – P. Wilk, 2011c, *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*, Warszawa.
- MP** – P. Wilk, 2017, *Materia polityczna*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1677610,1,minister-smriti-irani-indyjska-krolowa-tkaczek.read> [data dostępu: 1 czerwca 2018]
- MU** – P. Wilk, 2012g, *Memorabilium upalne*, 8 marca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/03/?m=0> [data dostępu: 2.11.2016].
- MwD** – P. Wilk, 2011d, *Monsun w Delhi*, 27 czerwca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/06/monsun-w-delhi.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- NCB** – P. Wilk, 2011e, *Najważniejsza cięża Bollywood*, 27 czerwca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/06/indie-najwazniejsza-ciaza-bollywood.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- OS** – P. Wilk, 2018, *Ofiary selekcji*, <https://archiwum.polityka.pl/art/ofiary-selekcji,385735.html> [data dostępu: 1 czerwca 2018].
- RPB** – P. Wilk, 2013b, *Republika pustych brzuchów*, „Tygodnik Powszechny”, nr 31 (4 sierpnia), s. 22.
- RSM** – P. Wilk, 2006a, *Rewolucyjny sen marksisty*, „Rzeczpospolita”, nr 111 (7405), s. 8.
- RŚ** – *Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia – bogowie – święte księgi*, Warszawa 2006.
- SG** – P. Wilk, 2011f, *Sonia Gandhi: gorączka żelaznej lwicy*, 4 sierpnia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/08/sonia-gandhi-goraczka-zelaznej-lwicy.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- WSH** – P. Wilk, 2012h, *Wielkie skanowanie Hindusów*, 16 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/wielkie-skanowanie-hindusow.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- WZbD** – P. Wilk, 2008b, *Wielka ziemia bez ducha*, „Rzeczpospolita”, 2–3 lutego, s. A22–A23.
- ZS** – P. Wilk, 2014, *Znaki szczególne*, Kraków.
- ŻWO** – P. Wilk, 2009b, *Życie wśród olbrzymów*, „Rzeczpospolita”, nr 161 (8367), s. A26–A27.

## BIBLIOGRAFIA

### Literatura podmiotowa

- Wilk P., 2006a, *Rewolucyjny sen marksisty*, „Rzeczpospolita”, nr 111 (7405), s. 8.
- Wilk P., 2006b, *Skazany na władzę*, „Rzeczpospolita”, nr 193 (7487), s. 8.
- Wilk P., 2008a, *Bombaj przed świtem*, „Rzeczpospolita”, nr 279 (8180), s. A11–A13.
- Wilk P., 2008b, *Wielka ziemia bez ducha*, „Rzeczpospolita”, nr 28 (7929), s. A22–A23.
- Wilk P., 2009a, *W drodze z bogami*, „Rzeczpospolita”, nr 142 (8348), s. A24–A25.
- Wilk P., 2009b, *Życie wśród olbrzymów*, „Rzeczpospolita”, nr 161 (8367), s. A26–A27.
- Wilk P., 2011a, *Indie pod wodą*, 26 września, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/09/indie-pod-woda.html?m=0> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2011b, *Kobiety w indyjskiej polityce*, 30 października, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/10/kobiety-w-indyjskiej-polityce.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2011c, *Lalki w ogniu. Opowieści z Indii*, Warszawa.
- Wilk P., 2011d, *Monsun w Delhi*, 27 czerwca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/06/monsun-w-delhi.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2011e, *Najważniejsza ciąża Bollywood*, 27 czerwca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/06/indie-najwazniejsza-ciaza-bollywood.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2011f, *Sonia Gandhi: gorączka żelaznej lwicy*, 4 sierpnia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2011/08/sonia-gandhi-goraczka-zelaznej-lwicy.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012a, *Czy jest miłość w Indiach?*, 11 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/czy-jest-miosc-w-indiach.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012b, *Eve teasing, czyli jak okiełznać napastnika*, 6 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/eve-teasing-czyli-jak-okieznac.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012c, *Hindusi: jedna szósta ludzkości*, 2 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/hindusi-jedna-szosta-ludzkosci.html> [data dostępu: 2.11.2016].

- Wilk P., 2012d, *Indie: słoń w dyplomatycznym salonie*, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/02/indie-son-w-dyplomatycznym-salonie.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012e, *Indyjskie ciemności*, 30 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/indyjskie-ciemnosci.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012f, *Luksus dla ubogich*, 4 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/luksus-dla-ubogich.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012g, *Memorabilium upalne*, 8 marca, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/03/?m=0> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2012h, *Wielkie skanowanie Hindusów*, 16 stycznia, <http://indie-paulinawilk.blogspot.com/2012/01/wielkie-skanowanie-hindusow.html> [data dostępu: 2.11.2016].
- Wilk P., 2013a, *Gwałcona republika*, „Tygodnik Powszechny”, nr 2, s. 22–23.
- Wilk P., 2013b, *Republika pustych brzuchów*, „Tygodnik Powszechny”, nr 31, s. 22.
- Wilk P., 2015, *Niegrzeczna dziewczynka*, „Plus Minus”, nr 17 (1156), s. 42.
- Wilk P., 2017, *Materia polityczna*, <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/swiat/1677610,1,minister-smriti-irani-indyjska-krolowa-tkaczek.read> [data dostępu: 1 czerwca 2018].
- Wilk P., 2018, *Ofiary selekcji*, <https://archiwum.polityka.pl/art/ofiary-selekcji,385735.html> [data dostępu: 1 czerwca 2018].

## Literatura przedmiotowa

- Antas A., 2014, *Językowy obraz wymiaru pośmiertnego i pozaziemskiego w tekstach polskich piosenek metalowych z lat osiemdziesiątych XX wieku* [w:] J. Pasterska, M. Kułakowska, A. Antas, K. Krzysztoń red., *Obszary polonistyki. Język – kultura – literatura*, Rzeszów, s. 34–41.
- Anusiewicz J., 1995, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wrocław.
- Anusiewicz J., 1999, *Problematyka językowego obrazu świata w poglądach niektórych językoznawców i filozofów niemieckich XX wieku* [w:] J. Bartmiński red., *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 261–289.
- Anusiewicz J., Dąbrowska A., Fleischer M., 2000, *Językowy obraz świata i kultura. Projekt koncepcji badawczej* [w:] A. Dąbrowska i J. Anusiewicz red., „Język a Kultura”, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, s. 11–44.
- Barthes R., 2005, *System mody*, Kraków.

- Bartmiński J., 1998, *Podstawy lingwistycznych badań nad stereotypem – na przykładzie stereotypu matki* [w:] J. Anusiewicz i J. Bartmiński red., „Język a Kultura”, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, Wrocław, s. 63–83.
- Bartmiński J., 1999a, *Punkt widzenia, perspektywa, językowy obraz świata* [w:] J. Bartmiński red., *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 103–118.
- Bartmiński J. red., 1999b, *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Tom I: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin.
- Bartmiński J., 2000, *Rzeka w językowo-kulturowym obrazie świata Polaków* [w:] J. Kołtuniak red., *Rzeki: kultura – cywilizacja – historia*, t. 9, Katowice, s. 41–54.
- Bartmiński J., 2008, *Etnolingwistyka, lingwistyka kulturowa, lingwistyka antropologiczna?* [w:] A. Dąbrowska red., „Język a Kultura”, t. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław, s. 15–33.
- Bartmiński J., 2012a, *Jak opisywać gatunki mowy?* [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka red., „Język a Kultura”, t. 23: *Akty i gatunki mowy w perspektywie kulturowej*, Wrocław, s. 13–32.
- Bartmiński J., 2012b, *Językowe podstawy obrazu świata*, Lublin.
- Bartmiński J., Maćkiewicz J., Majer-Baranowska U., Masłowska E., Niebrzegowska S., 1999, *Woda, wody* [w:] Bartmiński J. red., *Słownik stereotypów i symboli ludowych*. Tom I: *Ziemia, woda, podziemie*, Lublin, s. 153–254.
- Bartmiński J., Tokarski R., 1986, *Językowy obraz świata a spójność tekstu* [w:] T. Dobrzyńska red., *Teoria tekstu. Zbiór studiów*, Wrocław, s. 65–81.
- Bauer Z., 2000, *Gatunki dziennikarskie* [w:] Z. Bauer i E. Chudziński red., *Dziennikarstwo i świat mediów*, Kraków, s. 143–173.
- Borysławski R., 2002, *Posmak niedosytu: kultura jedzenia, jedzenie kultury*, „ER(R)GO. Teoria – Literatura – Kultura”, nr 1 (4), s. 139–143.
- Brzozowska D., 2009, *Słownictwo polskiego dyskursu ludycznego i jego kulturowe konteksty*, „Tekst i Dyskurs”, nr 2, s. 149–161.
- Bugajski M., Wojciechowska A., 2000, *Językowy obraz świata a literatura* [w:] A. Dąbrowska i J. Anusiewicz red., „Język a Kultura”, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, s. 153–159.
- Bukała R., 2014, *Językowy obraz pór dnia i nocy w opowiadaniach Brunona Schulza* [w:] J. Pasterska, M. Kułakowska, A. Antas, K. Krzysztoń red., *Obszary polonistyki. Język – kultura – literatura*, Rzeszów, s. 11–17.

- Celińska A., 2007, *Rozkosze jedzenia i gry miłosnej meandry*. „Oblubienica Pana” Alberta Cohena K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze: tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 261–273.
- Chlebda W., 1998, *Stereotyp jako jedność języka, myślenia i działania* [w:] J. Anusiewicz i J. Bartmiński red., „Język a Kultura”, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, Wrocław, s. 31–41.
- Cieślakowska T., 2012, *Opowiadanie* [w:] G. Gazda red., *Słownik rodzajów i gatunków literackich*. Nowe wydanie, Warszawa, s. 668–670.
- Dobrzyńska T., 1992, *Metafora w przekładzie* [w:] I. Nowakowska-Kempna red., „Język a Kultura”, t. 8: *Podstawy metodologiczne semantyki współczesnej*, Wrocław, s. 231–250.
- Drabik L., Kubiak-Sokół A., Sobol E., Wiśniewska L. opr., *Słownik języka polskiego PWN*, Warszawa 2017.
- Dunaj B. red., 2001, *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. 2, Warszawa.
- Filar D., 2000, *Językowy obraz świata a obraz świata w tekście poetyckim* [w:] A. Dąbrowska i J. Anusiewicz red., „Język a Kultura”, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, s. 169–179.
- Filar D., Piekarczyk D., 2015, *Słowotwórcze i składniowe sygnały tekstowej reinterpretacji świata* [w:] M. Misiak, J. Kamieniecki red., „Język a Kultura”, t. 25: *Struktura słowa a interpretacja świata*, Wrocław, s. 315–329.
- Fleischer M., 2000, *Obraz świata. Ujęcie z punktu widzenia teorii systemów i konstruktywizmu* [w:] A. Dąbrowska i J. Anusiewicz red., „Język a Kultura”, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, s. 45–71.
- Garncarek P., 2016, *Zmiany wizerunkowe mężczyzny w przestrzeni lingwakulturowej* [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka red., „Język a Kultura”, t. 26: *Kulturowe uwarunkowania zachowań językowych – tradycja i zmiana*, Wrocław, s. 25–36.
- Gonigroszek D., 2008, *Językowy obraz świata barw i kolorów jako przykład kulturowych różnic w językach*, „Językoznawstwo: współczesne badania, problemy i analizy językoznawcze”, nr 1 (2), s. 91–99.
- Grzegorzczkowska R., 1998, *Profilowanie a inne pojęcia opisujące hierarchiczną strukturę znaczenia* [w:] J. Bartmiński, R. Tokarski red., *Profilowanie w języku i w tekście*, Lublin, s. 9–17.
- Grzegorzczkowska R., 1999, *Pojęcie językowego obrazu świata* [w:] J. Bartmiński red., *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 39–46.

- Habrajska G., 1994, *Obraz kobiety w Biblii* [w:] J. Anusiewicz, K. Handke red., „Język a Kultura”, t. 9: *Płeć w języku i kulturze*, Wrocław, s. 45–75.
- Jędrzejko E., 1994, *Kobieta w przysłowiaach, aforyzmach i anegdotach polskich. Konotacje i stereotypy* [w:] J. Anusiewicz, K. Handke red., „Język a Kultura”, t. 9: *Płeć w języku i kulturze*, Wrocław, s. 159–172.
- Jędrzejko E., 2007, *O polskiej kulturze kulinarno-biesiadnej z perspektywy etnoparemiologii* [w:] K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 13–33.
- Jordanskaja L., Mielniczuk I., 1988, *Konotacja w semantyce lingwistycznej i leksykografii* [w:] *Konotacja*, praca zbiorowa pod. red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 9–34.
- Kadyjewska A., 2001, *Problematyka obrazu świata w badaniach języka pisarza (na przykładzie pism Cypriana Norwida)* [w:] A. Pajdzińska, R. Tokarski red., *Semantyka tekstu artystycznego*, Lublin, s. 321–332.
- Kajtoch W., 2008, *Językowe obrazy świata i człowieka w prasie młodzieżowej i alternatywnej*, Kraków.
- Karwatowska M., Szpyra-Kozłowska J., 2010, *Lingwistyka płci: ona i on w języku polskim*, Lublin.
- Kawalerowicz S., 2014, *Bilans 30-latka*, „Zwierciadło”, nr 8 (2014), s. 66–70.
- Kloch Z., 2000, *Język i płeć: różne podejścia badawcze*, „Pamiętnik Literacki”, nr 91, z. 1, s. 141–160.
- Kominek A., 2003, *Punkt zborny. Obraz Kościoła katolickiego w Polsce w tekstach publicystycznych z lat 1979–1989*, Kielce.
- Kopaliński W., 1990, *Słownik symboli*, Warszawa.
- Kopaliński W., 1995, *Encyklopedia „drugiej płci”*, Warszawa.
- Kopeć U., 2008, *Językowy obraz wartości w wypowiedziach licealistów (przyjaźń – miłość – nienawiść)*, Rzeszów.
- Kopeć U., 2010, *Językowy obraz Boga w poemacie „Pieśń o Bogu ukrytym” Karola Wojtyły* [w:] K. Ożóg, B. Taras red., *Karol Wojtyła. Jan Paweł II. Szkice lingwistyczne*, Rzeszów, s. 166–174.
- Kopeć U., 2011, *Zagadnienia tekstologiczne w nauczaniu języka polskiego* [w:] D. Hejda, E. Mazur red., *Edukacja polonistyczna*, t. I, Rzeszów, s. 108–126.
- Krzysztoń K., 2015, *Językowo-kulturowy obraz hinduskiej biedy w „Lalkach w ogniu. Opowieściach z Indii” Pauliny Wilk* [w:] A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski red., *Orient i literatura. Między tradycją a współczesnością*, Toruń, s. 269–284.

- Krzysztoń K., 2016, *Zarys językowego obrazu pożywienia w „Lalkach w ogniu. Opowieściach z Indii” Pauliny Wilk* [w:] A. Bednarczyk, M. Kubarek, M. Szatkowski red., *Między Wschodem a Zachodem. W poszukiwaniu źródeł i inspiracji*, Toruń, s. 311–321.
- Kubiszyn-Mędrala Z., 2007, *Żeńskie nazwy tytułów i zawodów w słownikach współczesnego języka polskiego*, „LingVaria”, rok II, nr 1 (3), s. 31–40.
- Lakoff G., Johnson M., 2010, *Metafory w naszym życiu*, Warszawa.
- Langacker R.W., 2005, *Wykłady z gramatyki kognitywnej*, Lublin.
- Lenart M., 2007, *Zapomniany świat dawnego mistycyzmu, czyli o znaczeniu jedzenia i ciała u kobiet w komunikacji z Bogiem* [w:] K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze: tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 159–169.
- Libura A., 2000, *Wyobrażenia w języku. Leksykalne korelaty schematów wyobrażeniowych CENTRUM-PERYFERIE i SIŁY*, Wrocław.
- Litwińczuk A., 2014, *Specyfika postrzegania ciała człowieka w polskiej kulturze ludowej* [w:] M. Karwatowska, R. Litwiński, A. Siwiec red., *O płci, ciele i seksualności w kulturze i historii*, Lublin, s. 53–68.
- Łeńska-Bąk K., 2007a, *Kilka epizodów z historii postu i poszczenia* [w:] K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze: tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 135–158.
- Łeńska-Bąk K., 2007b, „*Powiedz mi, co jesz, a powiem ci, kim jesteś*”. Wprowadzenie [w:] K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze: tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 7–13.
- Łobodzińska R., 1994, *Jaka jest kobieta w języku polskim* [w:] J. Anusiewicz, K. Handke red., „*Język a Kultura*”, t. 9: *Płeć w języku i kulturze*, Wrocław, s. 181–186.
- Łuczyński E., Maćkiewicz J., 2002, *Językoznawstwo ogólne. Wybrane zagadnienia*, Gdańsk.
- Maćkiewicz J., 1999a, *Słowo o słowie: potoczna wiedza o języku*, Gdańsk.
- Maćkiewicz J., 1999b, *Wyspa – językowy obraz wycinka rzeczywistości* [w:] J. Bartmiński red., *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 193–206.
- Mańczyk A., 1982, *Wspólnota językowa i jej obraz świata. Krytyczne uwagi do teorii językowej Leo Weisgerbera*, Zielona Góra.
- Maryl M., 2013, *Blog jako „dziennik elektroniczny”. Analiza genologiczna blogów pisarzy*, „Zagadnienia Rodzajów Literackich”, t. LVI, z. 2 (112), s. 87–110.
- Marmuszewski S., 2003, *Potoczna percepcja biedy i bogactwa a rozwój kapitalizmu* [w:] G. Skąpska red., *Bieda i bogactwo w polskiej kulturze i świadomości*, Kraków, s. 95–129.

- Masłowska E., 2013, *Ludowy stereotyp rzeki – zarys struktury* [w:] M. Jochemczyk, M. Piotrowiak red., *Urzeczenie. Locje literatury i wyobraźni*, Katowice, s. 43–51.
- Młynarczyk E., 2012, Znać pana po cholewach, czyli utrwalony w przysłowiaach obraz ubiory jako symbolu hierarchii społecznej, „LingVaria” VII, nr 2 (14), s. 55–64.
- Młynarczyk E., 2015, *Polski obraz biedy utrwalony w języku i w kulturze*, „Etnolingwistyka”, nr 27, Lublin, s. 147–165.
- Niesporek-Szamburska B., 2004, *Językowy obraz pór roku i tradycji kulturowych w twórczości dzieci*, Katowice.
- Niewiara A., 2013, „Wody płyną”. „Piję wodę”. Pierwotne i prototypowe konceptualizacje rzeki w językach indoeuropejskich [w:] M. Jochemczyk, M. Piotrowiak red., *Urzeczenie. Locje literatury i wyobraźni*, Katowice, s. 15–42.
- Niewiedział D., Steciąg M., 2016, *Stara kobieta – wizerunki językowe i psychologiczne (rekonesans badawczy)*, „Rocznik Lubuski”, t. 42, cz. 1, s. 367–381.
- Nowak P., 2007, „Świat kulturożerców” – metaforyczny obraz „strawy duchowej” w tekstach publicystycznych [w:] K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze: tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 47–58.
- Nowakowska A., 2001, *Róża w języku i kulturze* [w:] A. Dąbrowska, I. Kamińska-Szmaj red., „Język a Kultura”, t. 16: *Świat roślin w języku i kulturze*, Wrocław, s. 17–25.
- Olko P., Filip G., 2016, *Role społeczne odrywane przez kobietę na przykładzie wybranych czasopism kobiecych*, „Słowo. Studia językoznawcze”, nr 7, s. 7–24.
- Olkowska K.M., 2010, *Angielskie zapożyczenia fonetyczne i graficzne w polszczyźnie ogólnej przełomu XX i XXI wieku*, „Studia Językoznawcze”, t. 9, s. 161–207.
- Ostaszewska D., 1993, *Język poetycki Jana Andrzeja Morsztyna*, Wrocław.
- Ożóg K., 2008, *Zmiany we współczesnym języku polskim i ich kulturowe uwarunkowania* [w:] A. Dąbrowska red., „Język a Kultura”, t. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław, s. 59–79.
- Ożóg K., 2011, *Polszczyzna przełomu XX i XXI wieku: wybrane zagadnienia*, Rzeszów.
- Pajdzińska A. 1996, *Przejrzystość zatajone. Poetyckie głosy do potocznej kategoryzacji świata* [w:] R. Grzegorzczakowa, A. Pajdzińska, *Językowa kategoryzacja świata*, Lublin, s. 149–165.
- Pajdzińska A., 2001, *My, to znaczy... (z badań językowego obrazu świata)*, „Teksty Drugie”, nr 1, s. 33–53.
- Pajdzińska A., 2008, *Językowy obraz świata a metafora artystyczna* [w:] A. Dąbrowska red., „Język a Kultura”, t. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław, s. 241–251.

- Panasiuk J., 1998, *O zmienności stereotypów* [w:] J. Anusiewicz i J. Bartmiński red., „Język a Kultura”, t. 12: *Stereotyp jako przedmiot lingwistyki*, Wrocław, s. 84–98.
- Peisert M., 1994, „On” i „ona” we współczesnej polszczyźnie potocznej [w:] J. Anusiewicz i K. Handke red., „Język a Kultura”, t. 9: *Płeć w języku i kulturze*, Wrocław, s. 97–108.
- Płazewski J., 2008, *Język filmu*, Warszawa.
- Posern-Zieliński A., 2000, *Rzeka jako element tożsamości kulturowej* [w:] J. Kołtuniak red., *Rzeki: kultura – cywilizacja – historia*, t. 9, Katowice, s. 15–38.
- Prieur J., 1997?, *Symbole świata*, Warszawa.
- Puzynina J., 1990, *Opis i funkcje konotacji leksemów w tekście: BLUSZCZ i POWÓJ w poezji Norwida* [w:] J. Puzynina, *Słowo Norwida*, Wrocław, s. 54–69.
- Religie świata. Encyklopedia PWN. Wierzenia – bogowie – święte księgi*, Warszawa 2006.
- Rosiński F.M., 2007, *Jedzenie w ujęciu biblijnym* [w:] K. Łeńska-Bąk red., *Pokarmy i jedzenie w kulturze: tabu, dieta, symbol*, Opole, s. 59–76.
- Schwob J., 2015, *Smaki Indii. 50 przepisów kuchni indyjskiej*, Warszawa.
- Skowronek B., 2012, *Jedzenie jako tekst kultury. Zarys problemu*, „Annales Universitatis Paedagogicae Cracoviensis. Studia Historicolitteraria”, nr XII, s. 281–289.
- Skuza S., 2012, *Stereotypowy obraz kobiety w paremiach oraz frazeologii polskiej i włoskiej*, Poznań.
- Sławiński J., 2002, *Opowieść* [w:] J. Sławiński red., *Słownik terminów literackich*, Wrocław.
- Smół J., 2016, *Wartościowanie w poradnictwie kulinarnym w świetle przeobrażeń społecznych drugiej połowy XX wieku* [w:] A. Burzyńska-Kamieniecka red., „Język a Kultura”, t. 26: *Kulturowe uwarunkowania zachowań językowych – tradycja i zmiana*, Wrocław.
- Straszewska A., 2018, *Stroje ślubne ze spadochronu – historyczne uwarunkowania i legenda*, „Strzyżowski Rocznik Muzealny”, t. IV, 201–232.
- Szcześniak K., 2014, *Kłęska urodzaju gramatycznego. Rodzaj i równouprawnienie płci* [w:] J. Arabski, M. Będkowska-Obląg, J. Ziębka red., *Obraz płci w języku i kulturze*, Katowice, s. 131–146.
- Szumski D., 2000, *Na tropach tropu: rozważania o metaforze poetyckiej* [w:] A. Dąbrowska i J. Anusiewicz red., „Język a Kultura”, t. 13: *Językowy obraz świata i kultura*, Wrocław, s. 161–168.
- Taylor J.R., 2007, *Gramatyka kognitywna*, Kraków.

- Termińska K., Szarlej J., 2015, *Powinowactwa obrazu DROGI w hebrajszczyźnie biblijnej i współczesnym języku polskim* [w:] M. Misiak, A. Kamieniecki red., „Język a Kultura”, t. 25: *Struktura słowa a interpretacja świata*, Wrocław, s. 249–277.
- Tokarski R., 1988, *Konotacje jako składnik treści słowa* [w:] *Konotacja*, praca zbiorowa pod. red. J. Bartmińskiego, Lublin, s. 35–54.
- Tokarski R., 1995, *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*, Lublin.
- Tokarski R., 1998, *Kulturowe i tekstotwórcze aspekty profilowania* [w:] J. Bartmiński, R. Tokarski red., *profilowanie w języku i w tekście*, Lublin, s. 35–52.
- Tokarski R., 1999, *Językowy obraz świata w metaforach potocznych* [w:] J. Bartmiński red., *Językowy obraz świata*, Lublin, s. 65–81.
- Tokarski R., 2008, *Konotacja a problemy kategoryzacji* [w:] A. Dąbrowska red., „Język a Kultura”, t. 20: *Tom jubileuszowy*, Wrocław, s. 143–161.
- Wilk P., 2009, *My, dzieci transformacji*, „Rzeczpospolita”, nr 232, s. A26–A27.
- Wilk P., 2014, *Znaki szczególne*, Kraków.
- Wójcicka M., 2014, *Ciało jako tekst kultury i nośnik pamięci* [w:] M. Karwatowska, R. Litwiński, A. Siwiec red., *O płci, ciele i seksualności w kulturze i historii*, Lublin, s. 69–85.
- Wylęzek J.T., 2014, *Savoir-vivre na uczcie. Wokół stołu – o precedencji* [w:] J. Bujak-Lechowicz red., *Kulturowy obraz uczty*, Pruszcz Gdański – Piotrków Trybunalski, s. 67–79.

### **Źródła internetowe**

- Bazy.ngo.pl/search/info.asp?id=220254 [data dostępu: 27.09.2015].
- Empik.com/wywiad-z-paulina-wilk-wywiady-empikultura,79758,a [data dostępu: 27.09.2015].
- Encyklopedia.pwn.pl/haslo/Baulowie;3875147.html [data dostępu: 24.05.2018].
- Encyklopedia.pwn.pl/haslo/zielona-rewolucja;4001415.html [data dostępu: 27.04.2018].
- <http://asiaya.blox.pl/2012/05/Khadi.html> [data dostępu: 30.05.2018].
- <http://baadshah.org/printview.php?t=2663&start=0&sid=c36f5ad26bd66777a34e4166750b10a7> [data dostępu: 13.06.2018].
- <http://bafka.ovh/index.php/2016/05/05/zwierzeta-mocy-tygrys/> [data dostępu: 20.06.2018].
- <http://bollywood-kino.blogspot.com/2013/01/ubior-w-indiach.html> [data dostępu: 17.05.2018].
- <http://masalka.pl/maraton-po-swiatyniach/> [data dostępu: 20.06.2018].

[https://pl.wikipedia.org/wiki/Ubiory\\_indyjskie](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ubiory_indyjskie) [data dostępu: 30.05.2018].

<https://sjp.pwn.pl/szukaj/cielsko.html> [data dostępu: 10.03.2018].

<https://sjp.pwn.pl/szukaj/pludry.html> [data dostępu: 15.05.2018].

<http://www.nauki-spoeczne.info/alfred-adler> [data dostępu: 14.05.2018].

<http://www.psychologia.edu.pl/galeria-mistrzow/107-portrety-mistrzow.html> [data dostępu: 14.05.2018].

<https://www.quora.com/What-is-the-difference-between-a-Lungi-and-a-Dhoti> [data dostępu: 17.05.2018].

[https://www.wdrodze.pl/opis,1426,Miedzy\\_walizkami.html](https://www.wdrodze.pl/opis,1426,Miedzy_walizkami.html); data dostępu: 15.06.2018].

<https://www.wydawnictwoliterackie.pl/ksiazka/4546/Pojutrze---Paulina-Wilk> [data dostępu: 15.06.2018].

[Paulinawilk.pl/lalki-w-ogniu/](http://Paulinawilk.pl/lalki-w-ogniu/) [data dostępu: 28.09.2015].

[Paulinawilk.pl/paulina/](http://Paulinawilk.pl/paulina/) [data dostępu: 27.09.2015].

[Paulinawilk.pl/przygody-misia-kazimierza/](http://Paulinawilk.pl/przygody-misia-kazimierza/) [data dostępu: 28.09.2015].

[Tematy.podroze.gazeta.pl/temat/podroze/paulina+wilk](http://Tematy.podroze.gazeta.pl/temat/podroze/paulina+wilk) [data dostępu: 26.09.2015].