

Stefan J. Rittel  
KRAKÓW

## K. I. Gałczyńskiego „Niobe” w relacji do dwóch kultur

### 1. Wprowadzenie

Analiza proponowana przez nas wymaga trojkiego podejścia: interpretacji tekstu literackiego<sup>1</sup>, podejścia językowo-kulturowego<sup>2</sup> i interpretacji wartości antycznych<sup>3</sup>.

Podejmując analizę poematu K. I. Gałczyńskiego<sup>4</sup> należy mieć na uwadze, że istnieje potrzeba określenia znaczeń składników strukturalnych, których całość zawiera się w temacie rozważań.

W pierwszej kolejności należy przyjąć stanowisko, że tytułowa postać poematu „Niobe”, jest *dramatis personae* mitologii greckiej i w takim charakterze wymaga osadzenia w odpowiadającym jej kontekście kulturowym<sup>5</sup>. Takie uzasadnienie umożliwia bowiem interpretowanie „Niobe” K. I. Gałczyńskiego, jako układu odniesienia do wcześniejszego mitu, który jest wprowadzony do innego kontekstu kulturowego. W związku z tym powstaje możliwość wyznaczenia pola interpretacyjnego, w którym jeden par znaczeń tworzy mit

---

<sup>1</sup> S. J. Rittel, *Interpretacja wartości w tekście literackim, aksjolingwistyczny punkt widzenia*. W: „Rocznik Naukowo-Dydaktyczny WSP w Krakowie, Prace Językoznawcze”, z. 192, s. 205 – 216, tego: *Treści ekonomiczne w „Panu Tadeuszu”*. W: Mickiewicz i Kresy, red. Z. Kurzowa, Z. Cygal-Krupowa, Kraków UJ 1999, s. 194 – 206. *Systemy komunikacji w „Panu Tadeuszu”*, red. B. Dopart i F. Ziejka. UJ, Kraków 1999, s. 219 – 230, *Ekonomizmy w dyskursie tekstowym Aleksandra Fredry*. W: „Studia Językoznawcze”. Red. Z. Cygal-Krupowa, In honorem Sophiae Kurzowa, UJ Kraków, 2001, s. 263 – 274, *Obraz ekonomiczny wsi w powieści W. Orkana „Komornicy”*, *Annales Academiae Paedagogicae Cracoviensis, Studia Linguistica I*, Kraków 2002, s. 321– 339.

<sup>2</sup> S. J. Rittel, *Kołąda w systemie kultury*. W: *Z kołądą przez wieki*, red. T. Budrewicz, S. Koziara, J. Oko, Kraków – Tarnów 1996, s. 41 – 54; tego: *Trzy metodologie w relacji do trzech kultur*. W: *Kultura – Język – Edukacja*. Red. J. Mrózek, Katowice U I, 2000, s. 31 – 45; *Kultura, rec. serii wydawniczej Kultura – Język – Edukacja*. t. I - III. W: *Konteksty kulturowe w dyskursie edukacyjnym*, red. J. Odyński, T. Rittel, Kraków AP, 2002, s. 541 – 546, *Kultura w dyskursie obywatelskim (monografia w druku w Akademii Wileńskiej)*, 2003.

<sup>3</sup> S. J. Rittel, *Człowiek wśród wartości antycznych*, w druku w opracowaniu zbiorowym pod red. J. Kidy, Rzeszów 2003.

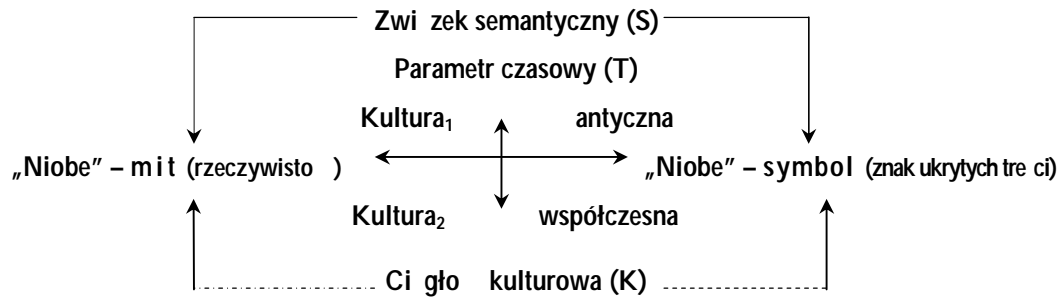
<sup>4</sup> Tekst poematu „Niobe” K. I. Gałczyńskiego jest cytowany według: *Serwus Madonna*, Konstanty Ildefons Gałczyński *Wiersze i poematy*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 291-318, Wybór Kira Gałczyńskiego.

<sup>5</sup> *Wobec wielości definicji kultury*, por. Kłoskowska, *Socjologia kultury*, Warszawa 1983, s. 38-128, za

i symbol, drug za – konteksty: dla „Niobe” antycznej, kultura grecka, a dla „Niobe” Gałczyńskiego – kultura współczesna symboliczna<sup>6</sup>.

Oba składniki strukturalne („Niobe” antyczna i „Niobe” poetycka) są ze sobą powiązane poprzez parametr czasowy (ciągła kulturowa) oraz związek semantyczny (mit jako pewna rzeczywistość i jej symbol). W związku z czym można je połączyć w układ, którego graficzna forma jest następująca:

Schemat 1



ródło: opracowanie własne

Obj. S - związek semantyczny ↔  
 T - związek czasowy ↑↓  
 K - ciągła kulturowa, związek kulturowy

Z przedstawionego modelu wynika, że możemy mieć tutaj cztery zakresy interpretacyjne. Dotyczą one związków:

- mitu „Niobe” i kultury antycznej
- mitu „Niobe” i kultury współczesnej
- „Niobe” jako symbolu w kulturze antycznej
- „Niobe” jako symbolu w kulturze współczesnej

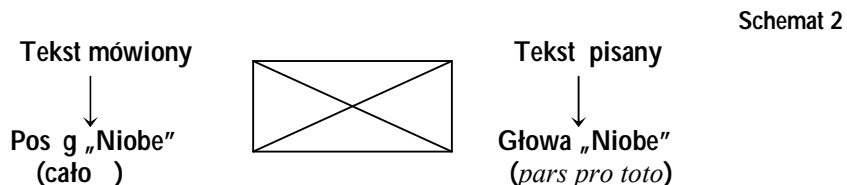
Te cztery wyodrębnione układy współzależne możemy na z kolei przekształcić w strukturę tematyczną, przyjmując następujące założenia.

Jak podaje W. Kopaliński „Już wzmianka (o historii *Niobe* - u.a) w *Iliadzie* wiadczą, że w czasach Homera była to dawna legenda<sup>7</sup>, co wskazuje, na to, że ten mit „Niobe” może być kwalifikowany prymarnie jako tekst mówiony, w odróżnieniu od tekstu pisanego,

podstaw jej rozumienia przyjmuje się koncepcję E. Cassirera, *Symbol i język*, Poznań 1995, s. 11-64.

<sup>6</sup> W sensie skategoryzowanym: „Symbol 1. ‘pojęcie wyobrażenia, znak, przedmiot kojarzący się z innym pojęciem, wyobrażeniem, znakiem przedmiotem pełniący funkcję zastępczą wobec jakiegoś zjawiska, czy sto niejednoznacznie (...) 3. w sztuce i literaturze: motyw i zespół motywów będący znakiem pewnych ukrytych treści, niejednoznacznych, czy sto nie dających się wyrazić w inny sposób, mający jednorazowy, nieokreślony charakter, pozwalający na różne rozumienia i interpretacje owych treści”. *Słownik współczesnego języka polskiego*, Warszawa 1998, t. II, s. 372, pod red. B. Dunaja.

który stworzył K. I. Gałczyński. Z kolei poeta, prowadząc swoisty dyskurs z fragmentem ocalałego jej posgu, kieruje nasze rozumowanie w stronę rzeźby, jako uobecnienia mitu rozpaczającej matki w innym systemie znakowym (niejęzykowym). Natomiast R. Graves podaje, że „Posąg *Niobe* jest turnią przypominającą swym kształtem postać ludzką, a gdy promienie słoneczne zimno padają na pokrywającą ją czapkę, mocha na odnieś wrażeń, a postać płacze”<sup>8</sup>. Na tej podstawie można skonstruować pole związków, jakie występują między wyróżnionymi składnikami treści, co widać na schemacie nr 2:



ródło: opracowanie własne

Schemat ten przedstawia pewne hipotetyczne kierunki przekształceń, przy czym można przyjąć, że o ile informacja W. Kopalińskiego o „dawnej legendzie” będzie przyjęta przez nas za stan początkowy historii „Niobe”, to jej posąg jest tym samym kolejnym etapem ujmowania jej losów. Z nich wynika pewna równoległość dalszych – powstawanie tekstów pisanych. Ich przykładem jest poemat K. I. Gałczyńskiego „Niobe” oraz rozważana przez poetę historia głowy „Niobe” z *Nieborowa*.

Z zaprezentowanych składników koncepcji analitycznej wywiedziona jest następująca zasada interpretacji, w której wskazane na schemacie nr 2 układy występują jako pary:

1. „Niobe” jako mit w kulturze antycznej
2. „Niobe” jako symbol w kulturze współczesnej

Przedstawimy je kolejno.

1. „Niobe” jako mit w kulturze antycznej

Przyjmując jako właściwy dla tego mitu kontekst kultury antycznej, stajemy wobec potrzeby takiego jej ujęcia, aby było ono prawidłowe dla interpretacji tego właściwie mitu. Istnieje bowiem pewna teoria mitu w ogóle, a mitu „Niobe” w szczególności, jak również wiele podejść do ujmowania samej kultury, i jako struktury i jako procesu. Dlatego też z uwagi na rolę mitu „Niobe” w poemacie K. I. Gałczyńskiego „Niobe”, istotne jest przytoczenie charakterystyk mitu dobranych w taki sposób, że pozostają one w związku z

<sup>7</sup> W. Kopaliński, *Słownik mitów i tradycji kultury*, Warszawa 1991, s. 756.

<sup>8</sup> R. Graves, *Mity greckie*, Warszawa 1968, s. 241.

poematem K. I. Gałczyńskiego, a zarazem pełni określoną funkcję w naszej interpretacji.

Cytowany wczesniej Słownik współczesnego języka polskiego pod red. B. Dunaja podaje, że mitem to: 1. 'opowieść z dawnych czasów i chociaż całość elementów rzeczywiste z fantastycznymi', 2. 'akceptowana przez jak zbiorowo wersja wydarzeń – nie zawsze zgodnych z prawdą, których celem jest taka modyfikacja przeszłości, by odpowiadała ona potrzebom tej zbiorowości w jej aktualnym życiu'<sup>9</sup>. Definicja ta jest sformułowana z punktu widzenia współczesnego rozumienia tego pojęcia, toteż zostanie wykorzystana w dalszej części rozważań. W tym miejscu natomiast została przytoczona ze względu na zawarte w niej dwie cechy: instrumentalny charakter przenoszenia mitu z przeszłości w teraźniejszość oraz funkcjonowanie mitu nie tylko w świadomości jednostkowej, ale także i zbiorowej. Przytoczenie w tym miejscu rozważań jest konieczne ze względów metodologicznych, gdy chodzi o ustalenia dotyczące znaczenia kluczowego pojęcia. Jest ono jednak niewystarczające, gdyż, z przyjętego przez nas założenia, wynika, iż kategoria mitu jest odnoszona do czasu jego powstania. W związku z tym uzasadnione jest odniesienie się do rozumienia mitu w ogóle i to sformułowanego w starożytności. Odwołujemy się w tym wypadku do M. Lurkera, który przedstawia rozumienie mitu nawiązując do Platona<sup>10</sup>:

I chociaż u filozofów greckich pojawiło się pytanie o prawdziwość mitów, to nie kto inny, tylko sam Platon ponownie mitem zrehabilitował. W swoich dialogach doprowadzał logikę do punktu, gdzie zastawało ją wiadectwo mitu, który w dodatku dopiero ją potwierdzał. Logika dysponuje słowami; mitem po wiadczy to, czym człowiek konieczności nie może dysponować. Platon wiedział, że nie da się pokonać w sposób dyskursywny<sup>11</sup> (podkreślenia moje S.J.R.) ontologicznej i epistemologicznej przepaści (*chorismos*) między odbiciami i ideami, lecz za to mitem i marzeniem sensem w swym symbolicznym języku mogły zbliżyć się do prawdy. (...) *Logos* wywodzi się z wyobrażenia, mitem z do wiadczenia.

Spełniając warunek jedności tekstu i kontekstu interpretacja mitu antycznego akcentuje pewną ponadczasową prawdę egzystencjalną, gdy zawiera w sobie prawidłowość, która jest przez nas określana jako „cykliczna reprodukcja czynu”, por. np. mitem *Prometeusza*, czy też *Tantala*. Jednocześnie nie takie ujęcie opisowe mitu, z uwagi na zawarte w nim przesłanie symboliczne, uprawnia do interpretacji mitu, która, z racji swojego charakteru, jest zbliżona do założeń aksjomatycznych, takich jak pojęcia proste i uniwersalne będące narzędziami objaśniania sensów.

Zarówno symboliczne przesłanie mitów, jak i ich interpretacja semantyczna s

<sup>9</sup> Słownik... pod red. B. Dunaja, op. cit. t. 1, s. 525.

<sup>10</sup> M. Lurker, *Przesłanie symboli w mitach, kulturach i religiach*, Kraków 1994, s. 56-57.

<sup>11</sup> Dyskursywny – postępujący etapami w swoim rozumowaniu, wnioskowaniu, logiczny, por. D. Julia

zró nicowane, tote z uwagi na potrzeb zachowania metodologicznej spójno ci, mi dzy mitem i jego wykładni , odwołujemy si ponownie do stanowiska R. Gravesa, który stwierdza, e: „Studiowanie mitologii greckiej winno by poprzedzone analiz systemów religijnych i politycznych. Mit grecki jest w swej znacznej cz ci histori polityczno-religijn ”<sup>12</sup>. To podkre lenie zwi zków mitu ze wskazanymi płaszczyznami ycia społecznego jest informacj , aby nie redukowa mitu do jego formy słownikowej<sup>13</sup>, lecz przyj punkt widzenia, umo liwiaj cy interpretowanie mitu „Niobe” poprzez wzajemne powi zania kultury i komunikacji, czy te literatury, kultury i religii<sup>14</sup>. Przytoczone definicje i interpretacje pozwalaj wyodr bni okre lone kryteria interpretacji tego mitu. Za podstaw przyjmujemy tu nast puj ce rozumowanie, e:

- (a) dany jest „cykl narracyjny”, charakteryzuj cy działanie przyczynowo-skutkowe, który prymarnie wyst puje jako tekst mówiony, wtórnie zapisany
- (b) tekst ten funkcjonuje w postaci ró nych wariantów ustalonych tego samego tematu,
- (c) w strukturze „cyklu narracyjnego” wyodr bnia si zdarzenia o charakterze jednorodnym, wzajemnie powi zane,
- (d) wyodr biony proces „przechodnio ci” zdarze porz dkuje si z punktu widzenia organizuj cej je zasady.

Tego rodzaju autorska koncepcja interpretacji mitu zakłada w stosunku do mitu „Niobe” ustalenie pocz tku, w funkcji którego jest przyj ty przez nas akt narodzin TANTALA.

Jak podaj S. Gordon i A. Cotterell, *Tantal*, król Lidii, był synem Zeusa i nimfy<sup>15</sup>, przy czym dla jego mitu istotne jest to, e reprezentuje wiat po redni, mi dzy umownie okre lanymi „nie mirtelnymi bogami”, a wiatem umownych „ mirtelnych”, którzy przez tego rodzaju koniunkcj zespalali w sobie oba pierwiastki boski i ludzki. Z punktu widzenia tych pierwszych (bogów) byli w pewien sposób wyró nieni, b d c rodowo zespoleni z rodzicem, jednak e, jak w przypadku *Tantala*, mylnie interpretuj c przywilej bezpo redniego uczestnictwa w yciu bogów olimpijskich. W zwi zku z tym fragmentem<sup>16</sup> mitu, zwraca uwag według R. Gravesa wi personalna na linii *Zeus* (ojciec bogów) *Tantal* (król –

*Słownik filozofii*, Katowice 1998, s. 87.

<sup>12</sup> R. Graves, *Mity greckie...* op. cit., s. 23 i 31.

<sup>13</sup> Por. Mit (z gr. *mythos*), słowo, legenda, opowiadanie o czasach legendarnych i heroicznym por. D. Julia, *Słownik filozofii* op. cit., s. 235-236.

<sup>14</sup> J. Walter Ong, *Oralność i piśmienność*, Lublin 1992, s. 8-12.

<sup>15</sup> S. Gordon, *Popularna encyklopedia mitów i legend*, tytuł oryginału: *The Encyclopedia of Myths and Legends*, Warszawa 1993, s. 324 i A. Cotterell, *Słownik mitów świata*, Katowice 1996, s. 206.

<sup>16</sup> Por. szerzej wyja nienia, R. Gravesa, *Mity...* op. cit., s. 354-360.

*basileus*), które wskazuje, że unia personalna była podstawą wł. czania *Tantala* do wspólnoty. Jej cech szczególny była nadz. dno wobec wszystkich pozostałych ludzi i herosów, tak jak *Zeusa* wobec innych bogów. W taki sposób zakłada się istnienie pewnej hierarchii w rzeczywistości mitologicznej, w której można wyróżnić sfer „autonomicznej władzy bogów”, sfer „autonomicznej władzy publicznej” oraz sfer trzeci, która jest poddana oddziaływaniu obu władz poprzednio wyodr. bionych. Taka trójśczeblowa struktura, w której zespolone są czynniki: boski (władza zupełna) z ziemskim (władza o ograniczonej suwerenności podporz. dkowana bogom) oraz ziemski (wolno reglamentowana), tworzy ramę, w której zawiera się historia *Tantala*. Jako miertelny jest on dopuszczony do wiatu, który dysponuje pełnią władzy nad wszystkimi wiatami (*niebo, ziemia, głębiny morskie*), a z powodów emocjonalnych, jak podaje cytowany wcześniej R. Graves, *Tantala* był czył. za ył. przyja. z *Zeusem*, dopuszczaj. cym go do uczt olimpijskich, na których podawano nektar i ambrozję, a które, jak wiadomo, zapewniały nie miertelność<sup>17</sup>. Pozwala to s. dzi, że zamiarem *Zeusa* było unie miertelnienie przyjaciela. W ten sposób mit *Tantala* pozwala wyodr. bnić tak e kategorię *ziemian*, którzy jako „owoc” zaszczyconych przez bogów „ziemianek” tworzą kategorię „unie miertelnych”. *Tantal* jednak e dopu. cił się swoistej zbrodni stanu: złamał bowiem „monopol informacyjny” Olimpu, wykradł „gwarancję nie miertelności” oraz poddał swoistej próbie wszechwiedzy *Zeusa*. Tote, stosuj. c wobec władzy bogów tego rodzaju prowokację złamał tabu, które stanowi o istocie władzy, a czego winien był być wiadomy, jako władca cywilny. Tote kara musiała być adekwatna do czynu, gdy w przeciwnym razie sama istota władzy zostałaby zanegowana, zarówno w Olimpie, jak i w Helladzie. Kara ta musiała być jednocz. nie zrozumiała dla tych wszystkich, którzy winni nie wiadomo, że istnieje kanon „nienaruszalnych wartości”, zagrożony swoistym do ywociem, mimo e, jak można s. dzi, *Tantal* zakosztował ambrozji (tak, jak Adam owocu z drzewa wiadomo ci). Przesł. pstwo przeciw bogom i ludziom (kradzie. p. czona z krzywoprzysięstwem) zaowocowała niezwykł. mierci fizyczn. oraz zesłaniem do Tartaru, w którym przysłowiowe „m. ki *Tantala*” wynikały z podwójnej tortury: głodu i pragnienia oraz zagrożenia głazem (tak jakby odpowiednik miecza *Damoklesa*).

Drugi poziom mitu jest zwi. zany z zasad odpowiedzialności pochodnej, w której

---

<sup>17</sup> „Ambrozja, gr. *ambrosia* ‘nie miertelność’, mit. gr. pokarm bogów olimpijskich, tak jak napojem był nektar. Spożycie ambrozji i nektaru zapewniało nie miertelność (...).” W. Kopaliński, *Słownik mitów...* op. cit., s. 35. Podobne wyjaśnienie podaje *Leksykon symboli* opr. Marianne Oesterreicher – Mollwo, przekł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1992, s.10.

„Niobe” została ukarana za swoje czyny tylko za to, że była córką *Tantala* i, być może tak, że ze względu na związek małżeński z Amfionem, którego matka (*Shtiope*) została uwiedziona przez Zeusa. Będąc przeto córką *Tantala*, którego ojcem był Zeus, „Niobe” była więc osobą człowieka, którego matka, tak, została kiedy „zaszczycona” przez ojca bogów, i została on króla Sykionu.

„Niobe”, jako córka *Tantala* i ona *Amfiona* odpowiedziała zatem za *crimen laese maiestatis*, której dopuściła się wobec bogów, zakładając, być może, że skoro jest wnuczką Zeusa, to złamała może generalną zasadę hierarchii, głosząc, że władza jest absolutna i niepodzielna. Wynika więc, że jej kwestionowanie jest jak dorazowo karane z równymi konsekwencjami, tak jak w przypadku *Tantala*, czy *Niobe*, gdy nie wolno godzić w „dobra osobiste bogów” i kwestionować ich nieomylnie. „Niobe” złamała fundamentalną zasadę systemu, w którym wszystko jest zdeterminowane, a zatem wykluczona jest w nim także zmiana zasady, w której autorytet władzy byłby poddany negacji i to ze strony miertelniczek. Tego rodzaju działanie zostało ukarane z całą surowością mocy bogów, w dodatku z zastosowaniem zasady „zbiorown5”5óPz „4”oN5TPab4TNTpw b4„óDT b”Pw 94„b 5TPn5”5óPbN

opozycji: jednostka a władza. Mit, jako zjawisko i proces kulturowy, staje się zasadą organizującym życie społeczne w sposób uporządkowany, wskazując relacje, ujmując odmiennie z punktu widzenia jednostki, a odmiennie z punktu widzenia władzy. Jednostka bowiem okazuje się być na tyle przekonana o swojej autonomiczności, że jest zdolna dokonać alternatywnych wyborów, tj. podejmować ryzyko decyzyjne, w którym jest zaangażowana także moralnie. Jest ona więc nosicielem wartości wyszczególnianych ponad to ryzyko. Jest to, w odpowiednim sensie, nadzanie człowieczeństwa (w mitcie „Niobe” mierzonego liczebnością potomstwa), które pozwala zakwestionować *potestas*. Wersja mitu, w którym „Niobe” dąży do prerogatyw zastrzeżonych dla bogini Leto jest natomiast wizerunkiem człowieka, który w mniejszym stopniu podlega kalkulacjom opłacalności takiego czy innego działania, w większym zaś ulega czynnikom emocjonalnym, spontanicznym. Jest to, być może, potwierdzenie innej zasady, w której *Honores mutant mores*, gdy wskazany mit dotyczy jednostek uprzywilejowanych społecznie (arystokracja, władza królewska, genealogia wywodzona ze środowisk boskich itd.). Jednostka nie musi narażać się na ryzyko, jednostka dokonuje wyboru, zgodnie ze swoim katalogiem wartości, w którym JA wysuwane jest na pierwszy plan. Jednakże kara, która spotyka jednostkę „z ręki bogów” uzmysławia jej nieodwracalność czynów za jakie trzeba będzie ponieść konsekwencje zarówno osobiste jak i o szerszym charakterze (np. jako wyginięcie rodu).

Natomiast z punktu widzenia filozofii władzy (religijnej: boskiej i kapłańskiej oraz politycznej): skutki indywidualnych decyzji władców przenoszą się na ich poddanych czy też obywateli, dlatego ryzyko decyzyjne tego typu jest nie do przyjęcia. Mit operuje bowiem zachowaniami bogów kreowanymi na podstawie analogii do ludzkich zachowań, podczas gdy bogowie są ze swojej istoty poza takimi kryteriami ocen i miar. Reprezentują bowiem pewien stan idealny, czy też obiekt, ale nieosiągalny inaczej, niż tylko w wyniku decyzji tychże bogów, którzy sami decydują o tym, kto z ziemian dostąpi Olimpu. Toteż inny sens ma ingerencja bogów w sprawy bogów i ludzi, a inna, gdy ludzie usiłują wkraczać w dziedziny, które są wyłącznie boskie, por. późniejsze sformułowanie u Seneki *Quo licet Iovi, non licet bovi*. Bogowie bowiem stanowią prawa i zasady, których odbiciem są rozważania przyjmowane przez śmiertelnych, oraz takich, których zdolność do objawiania abstrakcji wymaga także posługiwania się rodkami metaforycznymi. Przypisywanie bogom cech ludzkich jest operacją, przy pomocy której wyrażona jest szczególna norma zachowania, a odchylenia od niej są symbolicznie (tzn. przejawiają się poprzez mit) i wskazywane jako niedopuszczalne. Pozwalają więc na dwubiegunowe uporządkowanie świata, w którym czyn



rodzi odpowiedzialność, zło – wymaga kary, człowiek nie jest bogiem, przeciwstawienie się za decyzji bogów – rodzi podporządkowanie się.

### 3. Kultura mitu i alfabet kultury

Tego rodzaju wzajemna zależność zasad (bogowie według miary ludzkiej, ludzie według swoich wyobrażeń o bogach), wydaje się być tym elementem, który mit „Niobe” wnosi do kultury, a który określamy tu jako kultura mitu. K. I. Gałczyński w swoim poemacie potwierdza ten szczególny charakter mitu „Niobe”, b d tego czym w rodzaju litery „alfabetu kultury”, który „przemówił” do autora w określonych warunkach i dał się odczytać na nowo. Poeta, mając odpowiednią kompetencję mitologiczną, jest zarazem w sytuacji szczególnej banicji, spowodowanej przez „ówczesnych bogów”. Jest to po szczególnych do wiadczeniach osobistych (por. *Inter arma silent musae*) oraz ostracyzmie rodowiskowym, doznany znowu dzięki innemu rodzajowi „bogom”, a co skłoniło go do wypowiedzi: „Panie Stanisławie, sko czyłem „Niobe”. Najwładniejszy mój poemat. Zdania tego nie powtórzył nikomu, nawet mamie”<sup>18</sup>.

Tego rodzaju wypowiedź autora pozwala przyjąć, że ani wybór mitu „Niobe”, ani sposób jego symbolicznego interpretowania, ani te jego przesłanie nie są w przypadku Gałczyńskiego dziełem przypadku.

Profesjonalna znajomość mitu „Niobe”<sup>19</sup>, „któr jeszcze piewał Ajschylos” (Ostinato, s. 300) jest, być może, tym pierwszym impulsem, który skierował uwagę poety na tragizm jednostki ludzkiej. Jest ona uwikłana w sytuację niemożności i bezradności spowodowaną przekonaniem, że istnieją siły, wobec których człowiek może tylko manifestować swoją ludzką włościwość, rozumianą tu jako przekraczanie granic. Nie jest to tylko przekonanie jednostkowe Gałczyńskiego, gdy w *Małej fudze*, którą teraz piewa Gałczyński, „Niobe” staje się szczególnym komunikatem, przenikającym czas i przestrzeń, stając się w ten sposób literą tym razem uniwersalnego kodu kultury. Niezależnie od tych parametrów jest ona wprawdzie tym samym symbolem, jak w antyku, ale nie takim samym, gdy *tempora mutantur et nos mutamur in illis*. Jej status współczesny staje się uniwersalnym, gdy tylko czy, tu w uproszczeniu *wszystko i wszystkich*, i, jako symbol człowieczeństwa dotkni tego

<sup>18</sup> K. Gałczyński, *Nigdy tu nie powrócę czyli pożegnanie z Mazurami*, Warszawa 1998, s. 29.

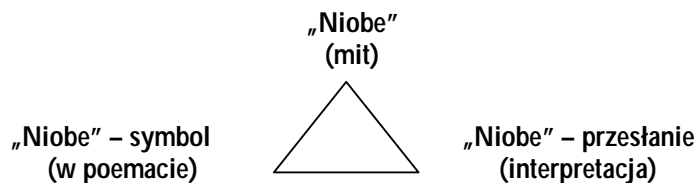
<sup>19</sup> *Problemy warsztatowe, Niobe*, por. M. Wyka. W: Wstęp, w: K. I. Gałczyński, *Wybór poezji*, Warszawa

przez moce, którym nie może się przeciwstawić, jest powtarzalny, a jego powtarzalność wskazuje właśnie na pewną obiektywność w subiektywnym działaniu jednostki w stosunku do władzy. Natomiast indywidualne znaczenie tego symbolu, może być, jak to ujął cytowany wcześniej M. Lurker, związane z przesłaniem, które K. I. Gałczyński przekazuje w poetyckiej formie.

Sygnalizowana w jego *Fudze* trwałość i stałe odradzanie się mitu „Niobe” zostały przez K. I. Gałczyńskiego ukazane w formie pytań retorycznych, przez co należałoby mówić tu raczej o szczególnym dyskursie, którego poziomy proponujemy wyznaczyć następująco:

- (1) na poziomie mitu „Niobe” K. I. Gałczyński prowadzi dyskurs ponad i poza-czasowy, prezentując własną wizję jego funkcjonowania jako kodu porozumienia między antykiem a współczesnością, i, w tym wymiarze jest to dyskurs o „wiecznotrwałości” wartości zawartych w pewnym sposobie wartościowania;
- (2) na poziomie symbolu (powszechnie uznawanego za miarę rozpaczki ludzkiej), który daje się wyrazić w inny sposób (tu werbalny i niewerbalny);
- (3) na poziomie dialogu z czasem, o którym śpiewa „Niobe” Gałczyńskiego, odnoszącym się do wieku, przeżywanego i do wiadczonego przez poetę;
- (4) na poziomie dialogu, który prowadzi poeta z okresem przed do wiadczeniami, które doprowadziły go do poematu, a do wiadczeniem, które stało się jego udziałem (ródłem);
- (5) na poziomie dialogu, który poeta prowadzi z odbiorcami jego dzieła.

Wyróżnione tu poziomy odpowiadają przy tej przez nas koncepcji analizy mitu i analizy jego funkcji w poemacie K. I. Gałczyńskiego, prowadzonej z określonego punktu widzenia, nie odnoszącego się do innych płaszczyzn dzieła (np. muzycznej, historyczno-literackiej, czy komparatystycznej). Charakter „Niobe” – mitu i „Niobe” – poematu stwarzają możliwości interpretacyjne, wynikające z istoty rzeczy, wyrażonej przez pre-tekst (mit) i odczytywanej przez poetę oraz odbieranej przez interpretatora, który równocześnie nie uwzględnia oba znaczenia „Niobe”. Powstaje w związku z tym układ interpretacyjny, w którym występuje:



ródło: opracowanie własne

Przyjmując przedstawiony punkt widzenia uzyskujemy możliwość aksjologicznej interpretacji, w której równolegle występują trzy sposoby wartościowania: mitologiczny, poetycki i racjonalistyczny.

W mitologicznym sposobie wartościowania „Niobe” jest: a) wnuczką Zeusa, b) córką władcy, c) żoną króla i d) matką, a zatem w kategoriach ziemskich ocen – posiada wszystko, co można mieć za życia. Z tego punktu widzenia wyzwanie rzucone przez „Niobe” bogom nie było potrzebą uznania, a wartość bytowania dla jednostki jest przez nią oceniana wyłącznie w odniesieniu do zajmowanej z góry określonej pozycji w bosko-ziemskiej hierarchii. Mogłoby to oznaczać, że „Niobe” prezentuje postawę, z której wynika, iż cytowane „posiadanie” wymaga dodatkowego dowartościowania i to, nie tylko w obrębie jej własnego systemu wartości (MAM WSZYSTKO, CHCIE MIĘ WIĘCEJ), ale w porównaniu z innymi, przy założeniu, że dzieci Leto (Apollin i Artemida) z punktu widzenia genealogicznego – są w identycznej sytuacji, z czego wynika, iż w hierarchii prestiżu Leto znajduje się BY MOŻE na niższej pozycji. Taki sposób wartościowania, który został tu użyty do wyjaśnienia sensu mitu i symbolu „Niobe”, a w którym pojęcia uniwersalne, jakie wyłaniają się tutaj z badań porównawczych, a które oznaczono tu dużymi literami<sup>20</sup>, nie uwzględnia innego, a mianowicie TAKIEGO, z którego wynikły działania, oznaczające odwrócenie sytuacji PRZED: „Niobe” traci WSZYSTKO, a zyskuje to co, co jest WEWNĘTRZ, czyli nieustające *cierpienie* w wyniku: ROBI, DZIAŁA SIĘ, ZDARZA SIĘ i przez to staje się jego symbolem: CZUĆ utrwalonym w miedzi jako skała: TAK, JAK (trwało, niezmiennie, skamienie z bólu, itp.).

Ten zwrot stał się podstawą symbolizacji, w której „Niobe” występuje jako ofiara (bogów), z powodu jej czynu oraz jako rezultat własnego działania PONIEWAŻ (podobnie jak jej ojciec Tantal), tzn. w analizie sensu jakby usuwany jest fakt, że bogowie dali jej WSZYSTKO, a dopiero, KIEDY dopuściła się czynu, który określiliśmy jako *crimen laese maiestatis*, została ukarana TAK, JAK zwykła kara bogowie. Poeta pomija tę okoliczność,

opowiadaj c si za „Niobe”, jako uciele nieniem rozpacz y, oraz sytuacji bez wyj cia, por. u yte przez K. I. Gałczy skiego eutyfronowe, czyli prostomy lne okre lenia w rodzaju:

biedna córa Tantalowa,  
biedna ona Amfionowa,  
„Niobe” nieszcz sna rodzica (Eutyfron, Uwertura, 2)<sup>21</sup>

Interpretacja poety wskazuje jednoznacznie, e i dla niego utrata jest warto ci wa niejsz w porównaniu z uprzednim posiadaniem, gdy , niezale nie od osobistej tragedii „Niobe”, a tak e i symbol (pos g), jako wyraz beznadziejno ci doznał osamotnienia, opuszczenia, i losu, który K. I. Gałczy ski rekonstruuje przy pomocy nast puj cych rodków artystycznych:

Jaki wiatr, jaki los ci porywał  
Europy drogami na przetrzał? (Mała fuga, 1 – 10).

Odtwarzaj c lament „Niobe” (Nenia „Niobe”, s.303-304) poeta podkre la wyra one pytaniem z jednej strony beznadziejno (*Dokąd i-i-ść?*), z drugiej za – wieczne poszukiwanie (*Gdzieżeście wy dziecięczki, gdzieście są?*), które staje si celem samym w sobie, jakby dla wskazania, e *Dum spiro, spero*.

Maj c na uwadze stanowisko aksjologiczne poety, nie mo na jednak zapomina , e taka osobista interpretacja jest uwarunkowana jego znajomo ci mitu (*Niobe, Tantara, Amfiona*) oraz jego sytuac yciow , która w konsekwencji zaowocowała swoistym *auto da fe*. Tote mo na w tym miejscu podj prób odczytania całego przesłania tego wymiaru poematu w poł czeniu z przedstawion uprzednio interpretac j zykowo-kulturow mitu.

Symbolika Tantara wskazuje, e jednostka ludzka w systemie władzy (w micie, władzy religijnej, i w rzeczywisto ci poety – politycznej) znajduje si pod dwustronn presj , któr wyznaczaj : nieosi galno (symboliczny pokarm w Tartarze zamiast nektaru i ambrozji) oraz stałe zagro enie (głaz wisz cy nad głow ). Sytuac tak we współczesnym K. J. Gałczy skiemu wiecie nale y oceni jako pewn uniwersaln wła ciwo władzy, która równocze nie odmawia a zarazem utrzymuje jednostk w niepewno ci, co do tego, czego jeszcze mo e od władzy oczekiwa . Tym samym stawia człowieka mi dzy Scyll i Harybd . U K. I. Gałczy skiiego czytamy, e:

<sup>20</sup> A. Wierzbicka, *Pojęcia proste i uniwersalne* [w:] *Co mówi Jezus?*, Warszawa 2002, s. 17.

<sup>21</sup> *Eutyfron* jest w dalszej cz ci poematu identyfikowany z dzwonem jako jego nazwa osobnicza, por. tak e inne znaczenie np. homo *eutyfronicus* – ideał człowieka prostomy lnego, w którym wa ne miejsce zajmuje zmysł moralny, b d cy wyrazem posiadania przez jednostk orientacji i wzoru godno ci, pełni cy jednocze nie funkcj stabilizatora nowych warto ci humanistycznych zmieniaj cego si wiata, J. Ba ka, *Zarys filozofii techniki*, Katowice 1981, s. 6.

a tu burza się srogi i skał różnych tyle,

z Jednej strony Syreny, z drugiej strony Scylle (Koncertu skrzypcowego cię dalszy, 4I, s.310).

Można by zatem powiedzieć, że poeta jest świadom wyboru dokonanego przez „Niobe”, a zatem i owych granic, które władza (Zeusa w stosunku do „Niobe”) traktuje jako nieprzekraczalne, a uciecie przez niego określenia „Syreny i Scylle” z wskazaniem potrzeby dokonania takiego wyboru, w którym należy uniknąć obu rodzajów niebezpieczeństw.

Wybór autora, w części wymuszony, w części samoistny, jest w związku z tym rozważaniem właściwym, gdy umocliwia mu prowadzenie dyskursu aksjologicznego, i to równocześnie nie z dwoma wiatami: wiatem kultury i wiatem władzy, za pośrednictwem i nośnikiem znaczenia jest tu właściwie „Niobe”, a właściwie trzy jej symbolizacje (tekstowa, rzeźbiarska, i wyobraźniowa) wyrażone przez Nieborowską Głowę „Niobe”). Uruchamiając w wyobraźni wszystkie trzy „Niobe”, ze wskazaniem na jego dialog z tym ostatnim wyobrażeniem, poeta umocliwia interpretatorowi odwołanie się do wszystkich jej znaczeń, bez względu na to, czy zachowanie jest w istocie dziełem przypadku, czy też jest wynikiem wielu przyczyn.

Głowa symbolizuje bowiem: *światło, słońce, niebo, a w odniesieniu do reszty wiata, porządek, Wszechświat, mikrokosmos, bóstwa, przedmiot czci, doskonałość, zasadę czynną, jedność, królewskość, wodza, władzę, autorytet, przywództwo duchowe; męskość, płodność, siłę, odwagę, opanowanie – honor, dziewictwo, życie duchowe, ducha objawionego, prorocтво umysł, oświecenie, wiedzę, mądrość, rozum, indywidualność, aby poprzestać tylko na tych znaczeniach, które podaje W. Kopaliński<sup>22</sup>, a potwierdzają także inni autorzy<sup>23</sup>. Toteż określone fata sprawiły, że dialog K. I. Gałczyńskiego z głową „Niobe” staje się dialogiem z symboliką tego organu, jako motywu bądź czegoś znakiem pewnych ukrytych treści. Jak podają cytowane źródła głowa w tym wypadku prezentuje wartości dodatnie, oraz upostaciowanie nadrzędności, toteż K. I. Gałczyński przeciwstawia jej niejako symbolikę „Niobe” jako reprezentację drugiej części alternatywy. Można w związku z tym powiedzieć, że głowa w tym wypadku reprezentuje nie tylko tych losu, który spotkał mityczną „Niobe”, lecz także symbolizuje ten wymiar jednostki ludzkiej, która mimo wszelkich wobec niej działań, nadal wyraża jej to samo. Jest więc innym niż u „Niobe” antycznej domaganiem się statusu należnego jednostce (poeta we współczesnym świecie), który wobec przemocy (*Nec**

<sup>22</sup> W. Kopaliński, *Słownik mitów...* op. cit., s. 324.

<sup>23</sup> P. Kowalski, *Leksykon. Znaki świata, Omen, przesąd, znaczenie*, Warszawa 1998, s. 133; J. E. Cirlot, *Słownik symboli*, Kraków 2000, s. 138.

*Hercules contra plures*) jest oparty na takiej niezbywalno ci konstytutywnej cechy człowieka, która umo liwia mu pozostanie nim w ka dych warunkach, a oznacza JA, TY, KTO , CHC BY , MIE , CZU , TAK, JAK CZŁOWIEK. Istnieje bowiem taka warto , której adna władza nie mo e unicestwi . Poeta wyra a j nast puj co:

Kto ci mo e co uczyni

kiedy jeste wieku pie ni (IV. „O, rado ci, iskro bogów!”)

Wynika st d, e poeta znalazł tak form zachowania osobowo ci, która jest poza zasi giem władzy i jest niezniszczalna, bo jak powiada Pismo „Nie bój si tych, którzy zabijaj ciało, lecz duszy zabi nie mog ” (Mt 10,28)<sup>24</sup>.

„Niobe” (w obu znaczeniach) zawiera tak e przesłanie pod adresem władzy, która „w życiu społecznym przekonywała się często, że bez ostrej sankcji przepisów bezład roztrącał chwiejne panowanie porządku”. Co si jednak tyczy przywoływanego w takich przykładach pow ci gania zuchwało ci *Niobe*, czy *Tantala* b d cej jednym z przejawów *hybris*, ‘przemocy’, trzeba pami ta , i było to memento zwrócone do ziemskich władców: „nie my lcie, e wszystko wam wolno”<sup>25</sup>. Tote analizowana wzajemna relacja jednostek i władzy, wpisana w mit „Niobe” i w poemat K. I. Gałczy skiego pod tym samym tytułem (jej symbolizacja), potwierdza stanowisko, wobec dwóch kultur, w którym relacje człowiek i władza s ukazywane jako „stała strukturalna kultury”, oraz jako „stała konstytutywna” porz dku społecznego.

---

<sup>24</sup> Pismo wi te Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z j zyków oryginalnych, Biblia Tysi clesia, Wydanie trzecie poprawione, Pallatinum Pozna – Warszawa 1980, s. 1135.

<sup>25</sup> Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1998, oba cytaty ze s. 273.