

EWA KOSOWSKA, ANNA GOMÓŁA
Uniwersytet Śląski

Od wstydu do obciachu

„Fenomen wstydu” — jak twierdzi Eugeniusz Jaworski — „pojawia się w wszystkich kulturach”¹. Nie oznacza to jednak, że w refleksji kulturologicznej problematyka wstydu często bywała przedmiotem dogłębnej refleksji. Niemniej już od starożytności podejmowano próby identyfikacji i opisu tego zjawiska. Czynił to m.in. Arystoteles, zwłaszcza w *Retoryce* oraz w *Etyce nikomachejskiej*. W *Etyce...* Stagiryta akcentował różnicę między wstydlivością i poczuciem honoru, sugerując, że wstydlivość chroni młodzież (a zatem tych, którzy dopiero są w okresie kształcenia/kształtowania się moralnego) przed wysuwaniem się na pierwszy plan i popełnianiem błędów wynikających z zapalczywości. Ludzi dorosłych (a więc już uformowanych), których Arystoteles określa jako prawych bądź dzielnych etycznie, nie dotyczy ani wstydlivość, ani wstyd, nie popełniają bowiem oni takich czynów, za które powinni się wstydlivoć, bo chroni ich przed tym poczuciem honoru.

Janusowe oblicze

Współczesna definicja słownikowa „wstydu”, która brzmi:

przykre, upokarzające uczucie, spowodowane świadomością niewłaściwego, złego, hańbiącego postępowania (własnego lub czyjzego), niewłaściwych słów, świadomością własnych lub czyich braków, błędów itp., zwykle połączone z lękiem przed opinią²

nie wyczerpuje pełnego spectrum znaczeń kryjących się w tym słowie. W kontekście naszych rozważań warto podjąć wątek Janusowego oblicza wstydu. W języku polskim „wstyd” jest etymologicznie związany ze ‘stygnięciem’, ‘zastygnięciem’ (por. *stud- lub *styg-³) i łączy znaczeniowo dwa uczucia (odczucia). Jasne oblicze wstydu (nazwijmy je „w s t y d e m p r z e d”) to wewnętrzna niezgoda na popełnienie czynu niewłaściwego bądź niegodnego, której może towarzyszyć

¹ E. Jaworski, *Wstyd jako kategoria typologiczna*, [w:] *Wstyd w kulturze. Zarys problematyki*, red. E. Kosowska, Katowice 1998, s. 39.

² *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski *et al.*, t. IX, Warszawa 1958–1968, s. 1351.

³ Szerzej na ten temat E. Jędrzejko, *Wstyd po polsku — czyli o czym mówią słowa. Kategorie kulturowe z perspektywy współczesnej lingwistyki*, [w:] *Wstyd w kulturze...*, s. 28–38.

strach przed możliwymi konsekwencjami, a bodajże najważniejszą z nich jest utrata twarzy lub dobrego imienia. Tak rozumiany wstyd ma charakter ochronny, zabezpieczający. Dominują w nim nie tyle strach lub obawa, ile raczej szacunek i respekt dla obowiązujących norm. Owo połączenie widoczne jest w greckim *aidos* (oznaczającym zarówno ‘cześć, szacunek’, ‘poczucie honoru’, ‘litość’, ‘przebaczenie’, ‘respekt dla własnej i cudzej opinii’, jak i ‘wstyd, hańbę, zgorzenie’)⁴. „Wstyd przed” ma funkcję obronną, chroni przed konsekwencjami „wstydu po”. Ten drugi to ciemna twarz wstydu, emocjonalny efekt postępowania ocenionego jako niewłaściwe. „Wstyd po” bywa znacznie bardziej dokuczliwy, czasem długotrwanie dojmujący — odpowiadałoby mu greckie słowo *aischron* (‘wstyd, hańba’, ale i ‘brzydota ciała’⁵).

Chociaż oba rzeczowniki — *aidos* i *aischron* — mają wspólny źródłosłów⁶, to jedynie drugi odnosi się do tego, co jednoznacznie negatywne. „Wstyd przed” — czyn — „wstyd po” nie tworzą triady liminalnej, choć przyimki „przed” i „po” mogłyby to sugerować. Nie oznaczają bowiem względnego czasu (w relacji z czynem), a raczej informują o jego zaistnieniu lub niezastnieniu. Mają ten sam kierunek, ale przeciwne zwroty — podobnie jak dwie Janusowe twarze. „Wstyd po” jest konsekwencją zlekceważenia „wstydu przed” — i to właśnie namysł nad nim wydaje się ważniejszy w badaniach nad wstydem.

Wspólnota i wstyd

W koncepcji Arystotelesa człowiek prawy to ten, który zamienił dziecięcą wstyd (wstydlivość) na poczucie honoru. Wstydlivość (a zatem „wstyd przed”) jest przypisana istocie nieśmiałej, bo niedoroślej, nieukształtowanej, niesamodzielnej etycznie, a zatem dziecku lub kobiecie. Wstydlivość może być także właściwa komuś, kto — użyjmy tu określenia Ericha Fromma — nie wyzwolił się jeszcze z więzi preindywidualistycznej⁷. Dla Protagorasa (starszego o stulecie od Arystotelesa), którego myśl przedstawiona została w Platońskim dialogu *Protagoras*, społecznotwórcze są zwłaszcza dwa regulatory: wstyd (*aidos*) i sprawiedliwość (*dike*). Oba gwarantują właściwe funkcjonowanie więzi wspólnotowej i stanowią fundament jej trwałości, ponieważ obowiązują wszystkich. U Arystotelesa widać w tym zakresie zmianę — postulowany przez niego wzorcowy człowiek prawy jest z natury rzeczy indywidualistą, kimś wybitnym, rzadko spotykanym, różniącym się od przeciętnych współobywateli; ludzie prawi nie tworzą wspólnot

⁴ Por. *Słownik grecko-polski*, red. Z. Abramowiczówna, t. 1, Warszawa 1958, s. 48.

⁵ *Ibidem*, s. 57.

⁶ A. Vaniček, *Griechisch-lateinisches Etymologisches Wörterbuch*, Leipzig 1877, s. 93–94.

⁷ Por. E. Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. O. i A. Ziemiłscy, Warszawa 1970.

(w kształcie opisanym później przez Ferdinanda Tönniesa⁸), ale najwyżej organizują się w efemeryczne stowarzyszenia, umożliwiające rozwijanie podobnych zainteresowań lub realizację wspólnych przedsięwzięć.

Wspólnotę i stowarzyszenie różni m.in. zakres poczucia odpowiedzialności. Stowarzyszenie — powołane doraźnie, przygodne i na krótko — nie wymaga od każdego ze swoich członków odpowiedzialności za każdego i zarazem za wszystkich. Inaczej jest we wspólnotcie — w niej obowiązuje indywidualna i zbiorowa odpowiedzialność za wszystkich i za każdego. We wspólnotcie grupa jest strażnikiem poprawności zachowań, a wstyd (tu „wstyd przed”) — jednym z fundamentów społecznej spójności, podstawowym regulatorem wewnątrzgrupowych relacji. Wstyd wtedy ma moc sprawczą, gdy jest zinterioryzowany, a człowiek, który go odczuwa, nie wyobraża sobie życia poza wspólnotą kontrolującą i oceniającą jego postępowanie. Wspólnota w ścisłym znaczeniu genetycznym (bardziej niż typologicznym), zaproponowanym przez Tönniesa, może istnieć tylko wtedy, kiedy jest zwarta i posiada poczucie spójności. Spójność ta nie może być fundowana wyłącznie na zewnętrznych wobec człowieka regułach; wymaga ich akceptacji i wewnętrznego imperatywu dotyczącego poszanowania istniejących norm moralnych. Normy te — obowiązujące każdego — są wpajane i przyswajane w procesie wychowania i to je różni od zewnętrznych nakazów, np. prawnych. Wstyd (tj. „wstyd przed”, którego zignorowanie grozi „wstydem po”) jest zatem jednym z bardziej skutecznych regulatorów zachowania we wspólnotach, ale już niekoniecznie w stowarzyszeniach. Kluczem do zrozumienia jego specyfiki jest rozróżnienie między tymi dwoma rodzajami społecznej organizacji.

Zjawisko wstydu, sytuowane na granicy natury i kultury (istnieje koncepcja, że zwierzęta także się wstydzą, można jednak przypuszczać, że jest to efekt udomowienia i obserwowania postaw ludzkich), ma niewątpliwie charakter uniwersalny. Ale jego właściwe zrozumienie umożliwia dopiero kontekst, ponieważ nie wszyscy ludzie wstydzą się tego samego. Wstyd — jak uważamy — jest przypisany ściśle określonej grupie wspólnotowej i dotyczy zjawisk przez nią tabuizowanych. Grupa taka kształtuje się w długim trwaniu. Na podstawie znanych dzisiaj prawidłowości historyczno-kulturowych można przyjąć, że trwałości tradycyjnych wspólnot sprzyjała niska dynamika zmiany, ograniczona mobilność społeczeństw oraz szereg regulacji o charakterze zwyczajowym, a potem także administracyjno-prawnym, zmierzających do utrzymania określonego *status quo*.

Jednocześnie czas funkcjonowania wspólnot to era, w której podmiotowość jednostki była zdominowana przez wspólnotę i podporządkowana interesom grupy. Widoczny prymat „my” przy jednoczesnej marginalizacji „ja” sprawił, że podmiotowość, jak się wydaje, była wówczas przypisana przede wszystkim

⁸ F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*, przeł. M. Łukasiewicz, Warszawa 2008.

kolektywowi. Stosunkowo dobrze ilustrują to badania Aleksandra Łurii⁹, prowadzone wśród niepiśmiennych mieszkańców dwudziestowiecznej Syberii, którzy na pytanie, „czy jesteś dobrym człowiekiem”, odpowiadali „zapytaj sąsiadów”; oraz badania Bruno Snella¹⁰, znakomitego hellenisty, z których wynikało, że z pozoru wszechwiedzący narrator nie ma dostępu do indywidualnego myślenia czy sposobu odczuwania bohaterów eposów homeryckich, bo może jedynie zanotować ich słowa oraz to, co odbija się w twarzy czy oczach poszczególnych postaci, i na tej podstawie formułować własne sądy bądź oceny.

W kulturach pierwotnie oralnych lub silnie nacechowanych oralnością podmiotowość indywidualna była podporządkowana podmiotowości zbiorowej, a zawstydzanie — jak można przypuszczać — było sankcją, za pomocą której wspólnota mogła skutecznie regulować nadmierny indywidualizm jednostki. Residua ukształtowanych wówczas więzi przetrwały i niekiedy nadal trwają w niewielkich grupach, w których kontrola społeczna dotyczy niemal wszystkich zachowań indywidualnych, a wstyd jest sankcją utrzymującą obowiązujący system wartości moralnych. Obserwowany wyraźnie, przyspieszony rozpad takich wspólnot jest efektem bardzo złożonych i długotrwałych procesów, jakie zachodziły w Europie praktycznie od starożytności, w dobie nowożytnej nabrały znaczącego przyspieszenia, a w ostatnim półwieczu zintensyfikowały się na tyle, by można było mówić o znaczących przemianach w sferze kultury społecznej. Tymczasem obserwowany od pewnego czasu na świecie, a od kilkunastu lat także w Polsce, wyraźny trend do opuszczania anonimowych miejskich blokowisk i osiedlania się w małych miejscowościach satelitarnych zdaje się sugerować, że tęsknota za życiem we wspólnotach niespodziewanie odżywa, chociaż przypadki pielęgnowania przez nowo przybyłych dystansu wobec zastanej społeczności też nie są odosobnione i wzmacniają nieufność zasiedziałyłch mieszkańców do „obcych”, lekceważących tradycyjne formy integracji.

Europejskie narodziny jednostki

Ze statystycznego punktu widzenia przyspieszenie cywilizacyjne wraz z jego podstawowymi procesami: industrializacją i wzmożoną urbanizacją w XIX wieku były najbardziej oczywistymi przyczynami rozpadu lokalnych społeczności o charakterze wspólnotowym. Jednakże o wiele wcześniej pojawiły się zjawiska emancypacyjne, których ostatecznym efektem było to, co Norbert Elias nazwał „społeczeństwem jednostek”¹¹, w którym wartości wspólnotowe zdecydowa-

⁹ W.J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992, s. 83–84.

¹⁰ B. Snell, *Odkrycie ducha. Studia o greckich korzeniach europejskiego myślenia*, przeł. A. Onysymow, Warszawa 2009, s. 15–17.

¹¹ Por. N. Elias, *Społeczeństwo jednostek*, przeł. J. Stawiński, Warszawa 2008.

nie ustępują miejsca jednostkowemu, a posiadanie czegoś staje się ważniejsze od przynależności do czegoś¹².

W XIX wieku Jacob Burckhardt sądził, że epoką „odkrycia jednostki” był renesans, chociaż niektórzy z późniejszych badaczy upatrywali początków emancypacji jednostki już w średniowieczu. Colin Morris w pracy *The Discovery of the Individual. 1050–1200* (London 1972) wskazał, że od połowy XI wieku przez kolejne stulecie można — w odniesieniu do Zachodu — mówić o początkach kształtowania się świadomości jednostkowej w środowiskach intelektualistów¹³. Natomiast Walter Ullmann (*Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, Łódź 1985) zwrócił uwagę na to, iż w tym samym czasie, tj. podczas sporu o inwestyturę i później, rozpoczęło się w Europie zainteresowanie prawem rzymskim, co w rezultacie doprowadziło do sekularyzacji władzy, a w kolejnych wiekach także do sekularyzacji społeczeństw. Tym samym powstały warunki do wypracowania nowego modelu funkcjonowania człowieka, w którym rozdzielone zostały od siebie normy prawne, religijne, moralne i polityczne¹⁴.

Dla „narodzin jednostki” nie bez znaczenia były zmiany dokonujące się od XII wieku w europejskiej gospodarce, w której doszło, wraz z odbudową kredytu, do ponownego odkrycia weksla. Jak pisze Wojciech Morawski:

początki kredytu z reguły były związane z ludźmi innego wyznania lub co najmniej cudzoziemcami. Cudzoziemiec nie należał do wspólnoty, często był pogardzany, dlatego stosunki z nim mogły opierać się na innej zasadzie niż z „bliźnimi”. Rolę taką spełniali Żydzi, których nie dotyczył kościelny zakaz lichwy, Lombardczycy [...] oraz tzw. Caorsini, mieszkańcy miasta Cahors w Langwedocji. Przeciw „obcym” można było mobilizować emocje społeczne¹⁵.

W XII wieku w Wenecji powstał pierwszy bank, kolejne pojawiły się wkrótce w Genui. Przełom XII i XIII wieku nazywany jest czasem „rewolucją handlową”, powstała wtedy na części kontynentu — zastępując lokalne rynki — wspólna sieć handlowa; „Gwałtownie wzrosła skala i stopień komplikacji operacji handlowych i, co za tym szło, kredytowych”¹⁶. Miało to również wpływ na doktrynę kościelną.

Kolejne ważne zmiany nastąpiły wraz z szesnastowiecznym przyspieszeniem gospodarczym. Dokonało się one w dużej mierze dzięki możliwościom, które pojawiły się wraz z odkryciami geograficznymi (np. dostęp do tanich kruszców). Wkrótce sformułowano w pełni świeckie doktryny ekonomiczne (bulionizm

¹² Por. E.T. Hall, *Poza kulturą*, przeł. E. Goździak, Warszawa 1984, s. 96–104.

¹³ Na temat początków indywidualizmu europejskiego por. A. Guriewicz, *Jednostka w dziejach Europy (Średniowiecze)*, przeł. Z. Dobrzyniecki, Gdańsk-Warszawa 2002, s. 7–26.

¹⁴ W Polsce jako jeden z pierwszych zwrócił uwagę na to zjawisko Stanisław Staszic, uznając moralność za system zasad kontekstualnie regulujących sposoby zaspokojania uniwersalnych ludzkich potrzeb. Tym samym można domniemywać, że w gestii prawa znalazła się regulacja określonych zachowań. Por. S. Staszic, *Ród ludzki. Wersja brulionowa po raz pierwszy ogłoszona drukiem według zachowanego rękopisu*, oprac. Z. Daszewski, t. 1, Warszawa 1959, s. 55–56.

¹⁵ W. Morawski, *Zarys powszechnej historii pieniądza i bankowości*, Warszawa 2002, s. 49.

¹⁶ *Ibidem*, s. 46.

i merkantylizm), powstał rynek papierów wartościowych¹⁷. Nie bez znaczenia było też ukształtowanie się etyki protestanckiej wraz z jej szacunkiem dla pracy i solidności — te bowiem pozwalały coraz większym grupom uwolnionym od średniowiecznych więzów wspólnotowych, a właściwie obciążonym nadmiarem wolności (na co zwraca uwagę Fromm) na ucieczkę od przytłaczającej niepewności i zagubienia¹⁸. Protestantyzm przyczynił się do promowania indywidualnej samorealizacji, nawet kosztem poczucia duchowej wspólnoty z innymi.

Rozwój szkolnictwa i nauki, postęp techniczny (np. skonstruowanie maszyny parowej), ekonomia, myśl religijna i filozoficzna, zmiany w systemach prawnych prowadziły do emancypacji coraz szerszych i zarazem liczniejszych grup społecznych. Do tego dochodziły gwałtowne protesty przeciw zastanym porządkom — warto wspomnieć chociażby o dwóch: o powstaniu Stanów Zjednoczonych i o rewolucji francuskiej, które zaowocowały m.in. powstaniem dokumentów eksponujących oczywistość idei równości i wolności, tj. Deklaracja niepodległości Stanów Zjednoczonych (1776) i późniejsza o ponad dwie dekady Deklaracja praw człowieka i obywatela (1789).

Wraz z tymi zmianami kształtowało się również pojęcie państwa jako zbiorowego obywatela¹⁹. Jednocześnie powstawały filozoficzno-literackie wizerunki modelowych postaci władców. Godnym wzmianki jest z jednej strony projekt zamieszczony w późnośredniowiecznym polskim traktacie *O wychowaniu krolewica*, wzorowany na biografii Aleksandra Macedońskiego²⁰, a z drugiej — szesnastowieczny *Książę Machiavellego*, z czasem uznany za klasyczny instruktaż uprawiania skutecznej polityki z uwzględnieniem racji stanu. O ile autor polskiego traktatu upatruje jeszcze w przyszłym królu szlachetnego przywódcy wspólnoty, o tyle Machiavelli przekonuje, że władca nie musi respektować norm moralności kolektywnej — odpowiada tylko przed sobą, a ponieważ jego celem jest dobro państwa, to nie ma podstaw, by wstydzić się swoich działań. Znamienne, że do idei władcy jako przywódcy wspólnoty nawiązywali twórcy nowoczesnych państw, opartych na restrykcyjnym prawie, scentralizowanej administracji i władzy absolutnej, m.in. Fryderyk II Wielki przyjął tytuł króla Prusaków, a Napoleon ogłosił się cesarzem Francuzów²¹. Kodyfikując i unifikując reguły prawne

¹⁷ *Ibidem*, s. 57.

¹⁸ E. Fromm, *op. cit.*, s. 83–92.

¹⁹ W. Ullmann, *Średniowieczne korzenie renesansowego humanizmu*, przeł. J. Mach, Łódź 1985, s. 62–44, 140–143.

²⁰ Por. E. Kosowska, *Historia o żywocie i znamienitych sprawach Aleksandra Wielkiego. Z problematyki przekształceń legendy biograficznej*, [w:] *Staropolskie teksty i konteksty*, red. J. Malicki, Katowice 1994, s. 44–68.

²¹ Warto przy okazji przypomnieć jedną z klasycznych analiz Rolanda Barthesa, w której objaśnia interpretację kulinarnego życzenia uwolnionego z niewoli generała de Castries: „Ów prezes chciał, abyśmy zrozumieli, że prośba generała nie była prymitywnym, materialistycznym odruchem, ale rytualnym epizodem powrotu do odnalezionego plemienia Francuzów. Generał znał dobrze naszą narodową symbolikę, wiedział, że frytka jest gastronomicznym znakiem fran-

na użytek społeczności, w których uprzednio prawo stanowione było zaledwie dodatkiem do skomplikowanych, kształtowanych zwyczajowo norm moralnych, nowocześni władcy pośrednio pogłębiali proces deprecjacji dotychczasowych regulatorów moralnych. Wstyd, a zwłaszcza honor — regulator ciągle jeszcze niezbywalny zwłaszcza w sferach szlacheckich, mimo prób przeniesienia ich na żołnierzy zawodowych stawały się coraz mniej konkurencyjne wobec ogólnie obowiązujących przepisów prawnych²². Nadrzędność prawa stanowionego sprzyjała rozpadowi lokalnych wspólnot i rozwojowi indywidualizmu: skoro każdy odpowiadał za swoje postępowanie w określonym trybie administracyjnym, a dzięki nieszczelności systemu mógł niekiedy uniknąć kary, to kwestia wstydu lub wyrzutów sumienia została częściowo zmarginalizowana lub przeniesiona w sferę działania odrębnych instytucji religijnych. Postulowany od czasów encyklopedystów francuskich rozdział kościoła od państwa pomagał lokować sumienie w sferze prywatnej i umacniał poczucie autonomii pojedynczego człowieka.

Indywidualizm polski

Polska przez osiem wieków swego istnienia składała się ze społeczności względnie izolowanych, z niewielkich zbiorowości opartych na kontaktach typu *face-to-face* (np. małe grupy wiejskie, rzadziej małe grupy w osadach miejskich), istniejących w ramach większych jednostek. Szlachta osiadła w przeciwieństwie do większości chłopów nie była „przywiązana do ziemi”; jej mobilność uruchamiana w trakcie sąsiedzkich odwiedzin, podróży i wojen skutkowałą tworzeniem i podtrzymywaniem więzi wewnątrzstanowych, fundowanych na indywidualizmie i poczuciu honoru. Wspólnota „herbownych” miała charakter wyobrażony i ponadlokalny, opierała się m.in. na micie pochodzenia od domniemanego wspólnego przodka Jafeta. Redukcja przywilejów szlacheckich zbiegła się w czasie nie tylko z utratą niepodległości Rzeczypospolitej, lecz także z poważnymi przekształceniami ekonomicznymi, wywołanymi gwałtownym rozwojem przemysłu oraz intensyfikacją produkcji rolnej, która stała się jedną z przyczyn odpływu ludzi ze wsi do miast.

Spowodowało to znaczące zmiany demograficzne, np. w latach 1870–1910 w Łodzi liczba mieszkańców zwiększyła się ośmiokrotnie. Niemniej do 1910 roku

cuskości” (R. Barthes, *Befsztyk i frytki*, [w:] *idem, Mit i znak. Eseje*, przeł. J. Błoński, Warszawa 1970, s. 71).

²² W wojsku rosyjskim od czasów Piotra I oficer mógł być skazany na karę chłosty lub tortury, a utracony honor przywracało mu ceremonialne dotknięcie sztandarem pułkowym. Por. W.A. Serczyk, *Piotr I Wielki*, Wrocław 1990, s. 191. Warto w tym kontekście przypomnieć, że polscy oficerowie, publicznie karceni przez księcia Konstantego w trakcie przeglądów wojska, kwitowali ujmę na honorze, popełniając samobójstwo.

odsetek osób mieszkających w miastach nie przekraczał 25%²³. Trzeba zgodzić się z tym, że w Europie Zachodniej taki proces rozpoczął się wcześniej i zachodził szybciej, niemniej także i tam względnie izolowane struktury przetrwały bardzo długo²⁴. Na ziemiach polskich w XIX wieku pod wieloma względami było inaczej (zaborcze wojsko i szkolnictwo, długo nierozwiązana „kwestia włościańska”), choć trzeba się zgodzić, że mniej więcej w tym samym czasie rozpoczął się dla wielu polskich chłopów proces wychodzenia z rodzimych więzów wspólnotowych. Dla prezentowanego tu toku rozważań nie jest specjalnie istotna kwestia tożsamości narodowej, ale raczej problem odejścia od konkretnych, bezpośrednio doświadczanych relacji międzyludzkich w niewielkiej, dobrze znanej grupie, która w namacalny i dotkliwy sposób umie bronić wewnętrznego porządku (por. np. *Chłopi* Reymonta), ku niedotykalnym, ontycznie odmiennym i zupełnie inaczej odczuwanym, „wspólnotom wyobrażonym”. We wspólnotach wyobrażonych — w przeciwieństwie do realnych — nie dokonuje się tak skrupulatnej kontroli rzeczywistych zachowań, co nie oznacza, że w sytuacjach szczególnych nie można zaobserwować reakcji na działania uważane za haniebne (kolaboracja z wrogiem, zdrada narodowa itp.) lub nieprzyzwoite (okraść biednego, pobić słabszego itp.).

Regulacyjna rola wstydu kończy się wraz z rozpadem wspólnoty lub odejściem z niej. Dla tych, którzy masowo od połowy XIX wieku przez całe kolejne stulecie przenosili się do miast (szlachta „wysadzona z siodła”, bezrolni chłopci), uwolnienie od preindustrialnych więzi pierwotnych było wyzwaniem moralnym. Stale obecny i obserwujący każde wydarzenie krąg najbliższych krewnych, sąsiadów i znajomych, zastąpiony przez anonimowy i obcy tłum w nowym miejscu zamieszkania, dawał poczucie wyzwolenia z więzów społecznej kontroli. Nie zawsze jednak się tak działo — niekiedy powstawały miejsca takie jak np. Nikiszowiec, gdzie wspólne zamieszkanie i odpowiedzialność zawodowa kreowały spójną, zintegrowaną grupę, a załamanie wzajemnej kontroli stało się wyraźne dopiero w latach 90. XX wieku. Jakby niepopularnie to zabrzmiało, jeszcze w czasach PRL stabilne i niezagrożone konkurencją zatrudnienie, niewielkie osiedla robotnicze w małych miejscowościach (a nie olbrzymie blokowiska w dużych miastach) podtrzymywały „preindustrialną wspólnotę

²³ Por. W. Rusiński, *Zarys historii gospodarczej Polski na tle dziejów gospodarczych powszechnych*, Warszawa 1986, s. 156.

²⁴ Pisze o tym m.in. Tomasz Kizwalter, omawiając pracę Eugena Webera *Peasants into Frenchmen. The Modernization of Rural France, 1870–1914* (1976): „we Francji połowy XIX wieku życie większości chłopów zamykało się w granicach niewielkich, lokalnych wspólnot, w znacznej mierze wyizolowanych pod względem gospodarczym i kulturowym [...]. Dopiero w okresie Trzeciej Republiki ta fizyczna i mentalna izolacja zaczęła być skutecznie przełamywana: państwo, wykorzystując nowe możliwości, które otwierał rozwój cywilizacyjny — w tym zwłaszcza rozbudowa sieci dróg, linii kolejowych i połączeń telegraficznych — przekształcało stopniowo »chłopów« we »Francuzów«. Kluczową rolę odegrały tu szkoła i wojsko, instytucje wpajające młodzieży podstawy narodowej kultury i formujące francuską tożsamość” (T. Kizwalter, *W stronę równości*, Kraków 2014, s. 55).

wstydu”. Propagowana „moralność socjalistyczna” (budowana na koncepcjach Morelly’ego²⁵ i Lewisa Morgana, przemysłanych i przepracowanych przez Marksa i Engelsa) oparta na wizji komunizmu pierwotnego miała wyraźną wymowę prowsłotnotową. Dla ludzi — zwłaszcza ze środowisk późno scyrografizowanych — odwoływanie się do abstrakcyjnych ideałów (np. klasowych) nie zawsze było fortunne, ale bliskość zamieszkania, wspólne miejsce pracy, przykładowe przedszkola, wypoczynek w zakładowych ośrodkach, dozór rady zakładowej, organizacji partyjnej i związków zawodowych, a wreszcie — w wielu przypadkach — realny autorytet kadry kierowniczej podtrzymywały wzajemną odpowiedzialność. Niejednokrotnie więzi i duma z przynależności do załogi danego zakładu były naprawdę widoczne²⁶.

Inaczej było w większych miastach. Świadczy o tym chociażby sytuacja, która została opisana w jednej z prac magisterskich przygotowywanych w Zakładzie Teorii i Historii Kultury Uniwersytetu Śląskiego. Podczas badań terenowych w Dąbrowie Górniczej w początkach lat 90. autorka rozprawy odwiedziła ludzi, którzy przyjechali do tego miasta z Kielc. Wyposażenie mieszkania (telewizor, kino domowe itp.) świadczyło raczej o zasobności lokatorów. Ci jednak byli podopiecznymi MOPS-u, ponieważ oficjalnie mieli niskie dochody. Na pytanie, czy nie wstydzą się korzystać z pomocy społecznej, odpowiedzieli „przecież nikt nas tu nie zna”. Dla tych ludzi anonimowość wynikająca z braku przynależności do wspólnoty skutkowałą jednocześnie przyzwoleniem na robienie rzeczy, których by nie zrobili, żyjąc wśród osób dobrze sobie znanych.

„Wstyd przed” charakteryzuje się specyficzną ambiwalencją — jest połączeniem szacunku ze strachem przed społecznym odrzuceniem. Gdy przeważa obawa, tym, co powstrzymuje od niewłaściwych działań, jest jedynie zakładana „kara”: utrata twarzy czy skutki rozmaicie manifestowanej wrogości grupy. Inaczej jest w przypadku dominacji czci, szacunku czy respektu — wtedy mamy do czynienia z inną (czasem nawet nie werbalizowaną, a jedynie wskazywaną, np. za pomocą kontekstualnie uruchamianych kodów proksemiczno-kinezycznych) motywacją do zaniechania czy podjęcia określonych kroków; w takim przypadku opinia grupy ma jedynie charakter wzmacniający, prymarny jest jednak imperatyw wewnętrzny.

²⁵ Koncepcję tę trafnie charakteryzuje Alexis de Tocqueville, pisząc, że w *Kodeksie natury* Morelly’ego pojawiają się takie teorie polityczne, jak: „wspólność dóbr, prawo do pracy, absolutna równość, powszechna uniformizacja, mechaniczna regularność wszystkich indywidualnych odruchów, regulaminowa tyrania i całkowite wchłonięcie osobowości obywateli przez ciało społeczne” (A. de Tocqueville, *Dawny ustrój i rewolucja*, przeł. H. Szumańska-Grossowa, Kraków 1994, s. 177). Por. É.G. Morelly, *Kodeks natury, czyli prawdziwy duch jej praw*, red. S. Ossowski, przeł. D. Malewska, Warszawa 1953.

²⁶ Por. np. K. Potaczała, *PGR był jak rodzina*, „Przegląd”, <http://www.tygodnikprzeglad.pl/pgr-byl-jak-rodzina/> (dostęp: maj 2016).

Trudno powiedzieć, co powoduje dominację określonego aspektu „wstydu przed” — czynniki wewnętrzne (np. wrażliwe superego, jak powiedzielibyśmy za Freudem) czy zewnętrzne (np. specyfika środowiska wychowawczego) — jest to na pewno splot, a może lepiej: konfiguracja różnorodnych elementów. Czasem zwraca się uwagę na wpływ religii, ale ta zależność może być zredukowana do poczucia przyzwoitości („przyzwoity” to ‘moralny, dobrze prowadzący się, właściwy, odpowiedni’, dawniej także: ‘przynależny’); albo posiadamy poczucie przyzwoitości, uczciwości (pochodzi ono od słowa „czci”²⁷), albo go nie mamy. Jeśli nie będziemy wiedzieli, czym jest przyzwoitość, nie będziemy wiedzieć także, czym jest wstyd.

Zygmunt Bauman w *Zindywidualizowanym społeczeństwie*, odwołując się do myśli Pierre’a Janeta (w ujęciu Alaina Ehrenberga), pisze:

Dzisiejszych mężczyzn i dzisiejsze kobiety męczy nie tyle obezwładniająca presja ideału, którego wymogom nie są w stanie sprostać, ile n i e o b e c n o ś ć ideałów: brak *eindeutig* przepisów na przyzwoite życie czy ustalonych i stałych punktów odniesienia, przewidywalnego ukierunkowania działań życiowych²⁸.

Wiążąca się z tym niemoc, dotycząca zwłaszcza racjonalnego działania, jest wedle Baumana chorobą czasów ponowoczesnych lub późnonowoczesnych. Gdyby jednak na ten problem spojrzeć przez pryzmat rozpadu „wspólnoty wstydu”, to przyczyny choroby wydają się wpisane w projekt nowoczesności: uwolnieniu się od „wstydu przed” i od kontroli potwierdzającej zależność od grupy nie towarzyszyło stworzenie alternatywnego programu aksjologicznego, który odwoływałby się do tego, co naprawdę (a nie jedynie deklaratywnie) ważne dla człowieka.

Obciach czy wstyd?

Wstyd — co chcemy dobitnie podkreślić — miał związek z moralnością, stał na straży wspólnotowego porządku i obyczajności, a także chronił przed nieakceptowanymi społecznie zachowaniami jednostki. W tym zakresie jego znaczenie się nieco zdewaluowało. Niemniej wyraźny ślad dawnych wspólnotowych uwikłań aksjologicznych odnajdziemy m.in. w slangowym „obciachu”. Gdy sięgniemy do słowników współczesnej polszczyzny (zwłaszcza internetowych, które najszybciej odnotowują zachodzące zmiany), zauważymy obecność ‘wstydu’ w polu znaczeniowym takich słów jak np.: „obciach”, „siara”, „wiocha”, „ka-

²⁷ W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2005, s. 500, 661. Zdaniem Borysia etymologia notowanego od XVI wieku przymiotnika „przyzwoity” nie jest oczywista, ale być może łączy z staropolskim „przywinać” (‘przyłączyć się, sprzymierzyć się’) lub „przyswoić” (‘uczynić swoim’).

²⁸ Z. Bauman, *Zindywidualizowane społeczeństwo*, przeł. O. i W. Kubińscy, Gdańsk 2008, s. 57.

szana”, „chała”, „poruta”²⁹. Jeśli chodzi o rzeczownik „obciach”, *Słownik języka polskiego PWN* podaje jedno znaczenie (z zaznaczeniem: pot. — ‘potocznie’): „sytuacja narażająca kogoś na wstyd lub śmieszność”³⁰. *Wikisłownik* wskazuje z kolei dwa (z zaznaczeniem: pot. — ‘potocznie’, gw. — ‘gwarowo’, młodz. — ‘młodzieżowo’): „wstydliva, kompromitująca sytuacja; uczucie wstydu” oraz „osoba płci męskiej kompromitująca się w jakiś sposób, często przez niemodny strój lub fryzurę”³¹; nie tłumaczy jednak dokładnie, co powoduje wstyd lub co jest przyczyną kompromitacji, ale drugie ze znaczeń wskazuje, że nie chodzi tu raczej o kwestie moralne. W *Miejskim słowniku slangu i mowy potocznej* także znajdziemy przykład, w którym pojawia się problem stroju: „— Widziałaś Roberta w jego różowej koszulce? / — No, obciach, co nie?”³². Dykcjonarz ten (podobnie jak *Wikisłownik*) podaje dwa — choć nieco inne — znaczenia słowa „obciach”: „strzelić gafę, zachować się nieadekwatnie do danej sytuacji” (to tłumaczenie zostało przez internautów ocenione wyżej) i drugie: „występuje wtedy, gdy ktoś w poważnej dyskusji dotyczącej języka polskiego, podpira się definicjami ze słownika internetowego, w którym wpisu może dokonać [sic!] byle baran” (ocenione niżej, ale ze względu na komiczny wydźwięk musimy je przytoczyć w tym artykule).

Miejski słownik slangu i mowy potocznej łączy obciach z gafą. Gafę można rozumieć jako drobne uchybienie: „wobec norm lub przepisów towarzyskich. Nie wynika ona ze złośliwości, chęci zadania bólu, splątania psikusa czy szokowania (tym różni się od prowokacji), lecz z nieznanomości etykiety, chwilowej nieuwagi, niezręczności czy niezrozumienia sytuacji”³³. Gafa jest związana ze wstydem, a popełniający ją nie wstydzi się jednak tego, że zrobił coś nieodpowiedniego, lecz raczej, że zostało to dostrzeżone. Strach przed popełnieniem gafy i — w rezultacie — wstydem „umacnia istniejący porządek i spełnia rolę dydaktyczną. Zmusza do nauczenia się przepisów etykiety i nadzoruje ich stosowanie, umacnia istniejący porządek i spełnia rolę dydaktyczną”³⁴.

Z obciachem jest jednak inaczej. Normy towarzyskie, przepisy etykietalne — choć zawsze ukontekstowane historycznie — są nastawione na trwanie, ciągłość. Gafa grożąca „wstydem po” wzmacnia wartość porządku. Obciach zdaje się nie mieć tej właściwości — skupiony głównie³⁵ na wyglądzie zewnętrznym —

²⁹ Por. np. <http://synonim.net/synonim/obciach> (dostęp: maj 2016).

³⁰ <http://sjp.pwn.pl/sjp/obciach;2491297.html> (dostęp: maj 2016).

³¹ <https://pl.wiktionary.org/wiki/obciach> (dostęp: maj 2016).

³² <http://www.miejski.pl/slowo-obciach> (dostęp: maj 2016).

³³ A. Gomółka, *Gafa a wstyd*, [w:] *Wstyd w kulturze...*, s. 151.

³⁴ *Ibidem*, s. 157.

³⁵ Np. na stronie <http://obciachy.blox.pl/html> (dostęp: maj 2016) można przeczytać dwie notki z 2007 roku o „obciachowych” piosenkach, a zatem takich, które aspirują do bycia utworami artystycznymi, a są „kaszana”; autor, negatywnie oceniając jedną z rockowych produkcji, napisał: „To genialne dzieło na pewno kiedyś wejdzie do kanonu polskiej muzyki obciachowej i na pewno ukaże się na składance RMF FM »Obciachy 2007«” [zapis zgodny z oryginałem].

odwołuje się do mody³⁶ (por. np. materiał z 2014 roku zamieszczony na portalu Onet, zatytułowany *Moda męska: znani Polacy w obciachowych latach 90.*, wraz z nagłówkiem: „W latach 90. trudno było się ubrać w coś, co nie było kwintesencją obciachu. Zobaczcie, jak wyglądali wtedy znani Polacy. Niektórych trudno poznać!”, ilustrowany prawie 30 zdjęciami aktorów, piosenkarzy i innych osób publicznych)³⁷.

Po II wojnie światowej na Zachodzie (widać to wyraźnie zwłaszcza w USA), a od kilku dekad także u nas, młodzież ucząca się w szkołach, które nazywamy średnimi, dysponuje coraz większymi zasobami gotówki otrzymywanej od rodziców (sporadycznie także zarobionej) i coraz więcej może wydawać. Dla producentów zarówno odzieży, jak i urządzeń elektronicznych to ważna grupa odbiorcza i — co istotne — również bardzo podatna na reklamę. W środowiskach młodzieżowych obciachem grozi nie tylko niemodny strój i fryzura, ale też noszenie ubrań lub obuwia marek w danym środowisku uznanych za „gorsze”, podobnie jak korzystanie z takich telefonów. Posiadanie i noszenie tego, co „obciachowe”, grozi coraz częściej realnym wykluczeniem z grupy; powód wydaje się błahy, ale cierpienia (wstyd, poczucie braku wartości) młodych ludzi są na tyle realne, że niektórych nawet prowadzą do samobójstwa.

Wbrew niektórym diagnozom socjologicznym współczesne grupy rówieśnicze (konstituowane w oparciu o sąsiedztwo, szkołę, zainteresowania i interesy) nie tworzą „kultury młodzieżowej”. Są przeważnie nastawione na kontestację zastanych (choćby zeszłosezonowych) rozwiązań. Ale konstituując się w stowarzyszenia, muszą je opierać na jakichś zasadach, przyjmować czytelne regulacje, reglamentujące dostęp lub brak dostępu do danej grupy. To, co dla jednych jest „OK”, dla innych może być „obciachowe”, czyli — etymologicznie rzecz biorąc — nadające się do odcięcia, do odrzucenia. Radykalizm „obciachu” sprawia, że wydaje się on silniejszą sankcją niż tradycyjny wstyd. Dlatego można chyba mówić o lęku przed „obciachem”, o fobii, która spędza sen z powiek młodym ludziom, budującym indywidualny autorytet i pozycję w grupie. W tym samym sensie można mówić o lęku przed wstydem, który w pewnych przypadkach mógł przybierać postać fobii. Jednakże w świetle przytoczonych argumentów trudno by nam było uznać za fobię sam wstyd, gdyż oznaczałoby to deprecjację jednego z najważniejszych kulturowych regulatorów ludzkiego zachowania.

³⁶ Na temat mody i wstydu pisze R. Cudak, *Moda a wstyd. Tezy*, [w:] *Wstyd w kulturze...*, s. 159–163.

³⁷ <http://facet.onet.pl/styl/moda-meska-znani-polacy-w-obciachowych-latach-90/bs661> (dostęp: maj 2016).