

ALEKSANDRA GRANADA  
*Szkoła Nauk Społecznych IFiS PAN*

## WSTYD I HONOR JAKO WYZNACZNIKI DOBREGO ZACHOWANIA\*

W tekstach antropologicznych szersze zainteresowanie tematem wstydu pojawiło się wraz z wprowadzeniem przez Ruth Benedict terminów kultury wstydu i kultury winy (Benedict 2003). Analizując oraz porównując dwa odmienne typy kultury: Zachodu (przede wszystkim Stanów Zjednoczonych) oraz Wschodu (reprezentowaną przez Japonię) doszła ona do wniosku, że występujące w ich przypadku odmienne podejście od sankcji moralnych pozwala sformułować schemat binarny: kultury wstydu charakteryzować się miały kontrolą jednostki za pomocą sankcji zewnętrznych (dezaprobaty ze strony innych), w kulturach winy zaś zachowanie człowieka miało być uwarunkowane sankcjami wewnętrznymi, wynikającymi z poczucia winy wywołanego dezaprobatą dla własnych zachowań. Schemat Benedict zakładał wyższość rozwoju moralnego kultur winy, głównie ze względu na fakt zastąpienia strachu przed sankcjami zewnętrznymi indywidualną samokontrolą. W późniejszych tekstach antropologicznych idea kultur winy i wstydu wielokrotnie była poddawana weryfikacji, zwłaszcza ze względu na jej aspekt wartościujący. Tutaj pragnę skupić się na innej parze opozycji, znacznie mniej znanej w polskiej antropologii, oscylującej wokół emocji wstydu i honoru. Takie zestawienie bazuje na odniesieniu do płci jako głównego wyróżnika zachowań uważanych za moralnie aprobowane oraz przyczyniające się do utrzymania wymaganego przez społeczność lokalną porządku w rodzinie.

Prowadzone w latach pięćdziesiątych–osiemdziesiątych XX wieku badania nad popularnym wówczas w antropologii brytyjskiej wątkiem strukturalnego opisu wstydu i honoru przyniosły wiele monografii małych społeczności kręgu kultury śródziemnomorskiej. Tego typu badania odnoszące się do moralności i zróżnicowania społecznej odpowiedzialności ze względu na płeć zainicjował

---

Adres do korespondencji: olagranada@poczta.onet.pl

\* Jest to fragment pracy doktorskiej pt. „Wstyd jako regulator norm w małych społecznościach” przygotowywanej pod kierunkiem prof. Joanny Tokarskiej-Bakir.

J. G. Peristiany. „W swojej pracy badać będę wieś jako jednostkę moralną. Za podstawowy człon uznaję rodzinę, porównam honor i jego antonimy do: wieku, płci oraz pozycji w rodzinie” — pisze Peristiany (1966, s. 178). Ukazuje on związek honoru, który uważa za kategorię przynależną mężczyznom, z postawami znajdujących się pod opieką danego mężczyzny kobiet. Kobiety cechujące się wstydlivością, czyli znajomością i przestrzeganiem kodu zachowań, umacniają moralną pozycję mężczyzny. Drugim wielkim brytyjskim strukturalistą, który podjął te zagadnienia, był Julian Pitt-Rivers (1965). Jego prace dotyczyły powiązania honoru i statusu społecznego. Kilkanaście lat później na obszar związany z kulturą śródziemnomorską (Hiszpania, Grecja, Turcja) wyruszają następcy badacze (Delaney 1987; Gilmore 1987; Asano-Tamanoi 1987; Brandes 1987). Zaakceptowali oni wcześniejsze założenie o koherencji badanej kultury, a opracowywane przez siebie obszary uznali za spójne jednostki kulturowe. Założenie to dało podstawy do analizy kultury jako wewnętrznie spójnego systemu moralnego, w którym tzw. syndrom podziału na wstyd i honor poddany został krytyce. Ustalono jednak, że w kulturach śródziemnomorskich istnieje dwudzielne znaczenie postaw moralnych uzależnionych od płci. W takim ujęciu badacze ci kontynuowali wątek dociekań poprzedników, rozpatrując zagadnienie wstydu w powiązaniu z rolą, jaką kobieta pełni w stosunku do mężczyzny (męża, ojca, brata) — zarówno w rodzinie, jak i w życiu publicznym — oraz innych kobiet i mężczyzn, wobec których pozostaje w związku podrzędnym (ze względu na status bądź wiek): „Istnienie kobiecego wstydu określa się na podstawie wypełniania (lub raczej niewypełniania) jasno określonych obowiązków względem męża oraz tych, którzy kobietę utrzymują” (Gilmore 1987, s. 98).

#### WSTYD JAKO KATEGORIA KOBIECA

Wstyd definiowany jest jako „przykre, upokarzające uczucie spowodowane świadomością niewłaściwego, złego, hańbiącego postępowania (własnego lub czyjś), niewłaściwych słów, świadomością własnych lub czyichś braków, błędów itp., zwykle połączone z lękiem przed opinią” (Doroszewski 1967, s. 1350). Samuel Bogumił Linde w swojej definicji wstydu z początku XIX wieku podaje: „Wstyd nic innego nie jest, jedno jak Stoikowie wykładają, bojaźń złej sławy” i dalej: „Kto się na złe udawa, zwłaszcza ku frejowi, albo ku psocie, już taki traci srom, cnotę wysoką, wstyd przyrodzony. [...] Kto raz miłego wstydu przeskoczy granice, Ten już znacznie będzie miał niewstydlive lice. [...] Wstyd, ostatnia niecnoty zaporą” (Linde 1951, t. 6, s. 433). Jan Karłowicz dopowiada, wstyd to „upokarzające uczucie na myśl o czymś nieprzystojnym, o rzeczy mniej lub więcej hańbiącej” (Karłowicz 1952–1953, t. 7, s. 762) Próba określenia wstydu skupia się wokół zagadnień strachu przed opinią związanego

ze świadomością łamania norm na skutek niewłaściwego zachowania<sup>1</sup>. W takim ujęciu zauważamy istotną zależność wstydu od kontekstu społecznego. Wstyd jest bowiem zjawiskiem związanym z przynależnością do konkretnej społeczności, co przejawia się z jednej strony w potrzebie posiadania wiedzy o tym, jakie zachowania w danej grupie zostaną lub nie zostaną zaaprobowane, z drugiej w tym, iż powstaje wraz z dezaprobującym spojrzeniem drugiej osoby.

Odwołując się do wspomnianych wyżej opisów kultur śródziemnomorskich (Bourdieu 1979; Peristiany 1966; Zeid 1966; Brandes 1987; Delaney 1987; Gilmore 1987), zauważamy tendencję do łączenia wstydu ze skromnością, pokorą i biernością, które w tradycyjnych społecznościach definiowane są jako pożądane atrybuty przyzwoitej kobiety: „Wstyd jest nieodłącznym elementem bycia kobietą; kobieta jest honorowa wówczas, gdy jest świadoma tego faktu i jego wpływu na zachowanie, a bezwstydna, gdy o tym zapomni” (Delaney 1987, s. 40) Wstydlivość kobiety w takim ujęciu świadczy o jej cnotliwości, innymi słowy — tak wysoko cenionej „czystości”. Jest oznaką zarówno znajomości społecznych norm, jak i rozpoznania swojego miejsca w grupie: „Wstydlivość jest powszechnie wysoko ceniona u kobiet i uznawana za oznakę porządnego wychowania oraz dobrych manier” (Zeid 1966, s. 246). Rola kobiety w społeczności lokalnej jest ściśle wyznaczona przez jej zobowiązania względem innych. Jej status zmienia się głównie z uwagi na czynniki bezpośrednio związane z funkcją prokreacyjną. Funkcja ta wskazywana jest także jako podstawowy czynnik decydujący, że w życiu kobiety szersza sfera zagadnień podlega kategorii wstydu. Kobieta powinna pilnować swojego ciała, które przez daną jej możliwość prokreacji przestaje być jej prywatną sprawą, lecz — jak się okazuje — podlega inwigilacji i społecznej kontroli. Kobieta — na podstawie ustaleń przytoczonych wyżej antropologów — powinna dbać o reputację, której jednym z podstawowych wyznaczników jest wymagana od niej skromność związana z odpowiednim pilnowaniem lub też ukrywaniem własnej seksualności. „Głównym obowiązkiem kobiety wobec siebie i rodziny jest chronić się przed krytycznymi aluzjami dotyczącymi seksualnej skromności” (Peristiany 1966, s. 182). Warto w tym momencie wskazać na pewien paradoks, który nieodłącznie związany jest ze wstydem jako kategorią w kontekście seksualności prawie wyłącznie kobiecą. Podczas gdy „fallus”, tak szeroko omawiany w dyskursie poszukiwań korzeni kompleksu Edypa (Borch-Jacobsen 1991), symbolizuje moc i władzę, kobiece narządy płciowe pozostają prawie wyłącznie w sferze, którą można powiązać głównie ze wstydem. „Kobiece genitalia, w odróżnieniu od męskich, nie są źródłem dumy, lecz pamiętką jej wstydu” — trafnie ujmuje to Carol Delaney (1987, s. 42).

Aby zrozumieć ten specyficzny dysonans w podejściu do pojmowania seksualności, warto przez chwilę zastanowić się nad etymologią samego pojęcia

---

<sup>1</sup> „Wstyd jest to rodzaj przykrości i niepokoju w związku z naszymi obecnymi, byłymi lub zamierzonymi występami, które jak się nam wydaje, prowadzą do naszego zniesławienia” (Arystoteles R 1383 b 10).

wstydu. Szukając źródeł znaczenia, odnajdujemy powiązania wstydu ze „sromem” (Linde; Karłowicz); „wstyd i wstydlivy, wstydzić się i wstydać się zastąpiły nam dawniejszy «srom»” (Brückner 2000, s. 635), o czym przekonujemy się czytając *Słownik wyrazów zapomnianych*, w którym „srom”, „sromota” tłumaczone są jako „zła opinia otoczenia; wstyd, hańba, niesława”. Jak wynika z podawanych w tym słowniku przykładów, wyraz „srom” używany był najczęściej w kontekście wstydu kobiecego, głównie związanego z utratą czystości seksualnej, na przykład: „Anielko, niech cię Pan Bóg strzeże, byś z męskich sideł nie poniosła sromu (Fredro Śluby 126)” (Holly, Żółtak 2001, s. 350)<sup>2</sup>. Dziś, jak podkreślają autorki, znaczenie wyrazu „srom” zostało zawężone do określenia „narządów płciowych u kobiet i samic ssaków” (Holly, Żółtak 2001, s. 350). Etymologiczny poprzednik znaczenia słowa „wstyd” — „srom” — oraz jego ścisłe powiązanie z kobiecymi narządami płciowymi do dziś wyznaczają najpopularniejszy krąg odniesień łączących wstyd z zachowaniami seksualnymi, w większości przypadków przypisywanymi kobiecie. Popularne obrazowanie kontekstu wstydu przykładami związanymi z kobiecą seksualnością znaleźć możemy w większości słowników: „Niewiasta, która wstyd traci, Prędko się z niecnotą braci” (Linde 1951, t. 6, s. 433), „Witaj, nietknięty wstydu panieńskiego kwiecie, jeżeli kiedy rzadki, to teraz na świecie” (Karłowicz 1952–1953, t. 7, s. 763) oraz „Szły za nią klejnoty i włości posażne, i perły kosztowne, i dziwna uroda, do tego we wstydzie chowana; a młoda! POL. Przyg. 19, lub: Dziewczyna ladaco! Jak to w tych czasach rychło panienki wstyd tracą. ZABŁ. Sarm. 142./2” (Doroszewski 1967, s. 1351).

Opisane w powyższych przykładach wzorce społecznych oczekiwań wobec zachowania kobiety wpływają na to, że wstydzi się ona lub powinna się wstydzić bardziej i częściej niż mężczyzna, a sama wstydlivość niejako zaświadcza o jej prawdziwej kobiecości.

#### HONOR JAKO MĘSKI ODPOWIEDNIK WSTYDU

Wstyd — według przytaczanych wyżej badaczy kultur tradycyjnych — jest uważany za niemęski: „Dla mężczyzny wstydlive jest bycie nieśmiałym w społeczności mężczyzn” (Zeid 1966, s. 246). Akceptacja w męskiej grupie wymaga prezentacji siły i pewności siebie. Przejawy kojarzonej ze słabością wstydlivości mogą narazić na śmiech lub zdegradowanie, a nawet dyskwalifikację z grupy. Pewna forma męskiej wstydlivości aprobowana jest, ale tylko w przypadku kontaktu z kobietą, kiedy to może być dowodem szczerości żywionych uczuć. Wtedy też męski przejaw takiej formy zachowania odbierany jest jako „oznaka

<sup>2</sup> „Srom” występował jednak także w szerszym znaczeniu słowa, w analogicznych do dzisiejszego „wstydu”: „Rycerze chwilę w zadumaniu stali, wiedzą o smutnym nałogu Konrada, że gdy się winem zbyt wiele zapali, w dzikie zapalały, w bezprzytomność wpada. Ale na uczcie! Publiczna sromota! (Mick. Konrad 65)” (Holly, Żółtak 2001, s. 350).

stałości i solidności” (Zeid 1966, s. 246) w kontekście, który odczytuję jako brak powodu do chępczenia się swoją siłą i wyższością w towarzystwie osoby z gruntu uważanej za słabszą. Tak więc jedyna dopuszczalna dla mężczyzny forma wstydlivosti może wystąpić w kontakcie z — przynależną niejako sferze wstydu — kobietą, z którą łączą go relacje intymne. W innych przypadkach, od mężczyzny oczekuje się raczej prezentacji siły niż pośrednio powiązanej ze wstydem słabości.

Analizując lokalne społeczności kultury śródziemnomorskiej, wymienieni wyżej antropologowie jako odpowiednik męskiego wstydu wskazali pojęcie honoru: „Honor jest przede wszystkim atrybutem mężczyzny, a wstyd kobiety” (Delaney 1987, s. 36). Honor w takim ujęciu odwołuje się do zjawisk charakterystycznych dla sfery publicznej, w której najistotniejsze stają się zachowania oceniane na zewnątrz, niejako poza ścisłą wspólnotą rodzinną. Honor wiązany jest z istnieniem jednostki w większej grupie, wymaga on sytuacji, które dają możliwość zaistnienia oceny i wartościowania pewnych gestów, słów i czynów. Jest połączeniem ocen, dla których reprezentatywne stają się: „godność osobista, cześć, poczciwość, uczciwość oraz dobre imię” (Karłowicz 1952–1953)<sup>3</sup>. Łączy się z istnieniem zrozumiałych dla szerszej grupy wyznaczników zachowań, których przestrzeganie bądź nie uznane może zostać przez innych za związane z honorem lub jego brakiem. „Mężczyzna uważany jest za «człowieka honoru» jeśli wykazuje się uczciwością w relacjach i układach osobistych, jeśli dotrzymuje obietnic i danego słowa, jeśli buntuje się przeciwko niesprawiedliwości, odmawia stosowania jakiegokolwiek formy ucisku oraz jeśli wykazuje wystarczającą gorliwość i gotowość do obrony swoich własnych interesów, jak również interesów swojej szeroko pojętej rodziny oraz swoich sąsiadów” (Zeid 1965, s. 245). Bycie honorowym to cały zestaw wyznaczników, których wspólnym mianownikiem jest niewątpliwie aktywność i czynny udział w różnych dziedzinach życia. Aby zasłużyć sobie na miano honorowego, należy podejmować odpowiednie działania, być wyczulonym na sieć lokalnych zależności i wdrożonym w nią, wiedzieć, z kim się zadawać, a z kim nie, umieć zdefiniować niesprawiedliwość i podjąć z nią walkę. Taka aktywność łączy się z dużym obyciem, które można osiągnąć jedynie przez czynne działanie w sferze, którą dla potrzeb tego tekstu nazwać możemy publiczną (czyli „pozadomową”). Jak pisze J. G. Peristiany (1966, s. 190), to co odróżnia w podjętym tutaj schemacie honor od wstydu, to założenie, iż osoba, która chce zyskać miano honorowej, wykazać się musi aktywnością, natomiast bycie wstydlivym to bycie biernym. Mężczyzna, aby dostosować się do wyznaczonych przez społeczność kodów moralnych, powinien być aktywny, natomiast kobieta, aby zyskać szacunek, po-

---

<sup>3</sup> Etymologia terminu „honor” (z łac.) wspólna jest wszystkim językom europejskim (Bańkowski 2000, s. 530). W cytowanych wyżej tekstach odnoszących się do kultury śródziemnomorskiej, pojęcie honoru definiowane jest przy użyciu terminów zbieżnych z tymi, które wymienia Karłowicz, a mianowicie: „szacunek, respekt, prestiż lub kombinacja tych cech” (Brendes 1987, s. 212).

winna swoją aktywność ograniczać do sfery domowej, poza którą najbardziej pożądaną postawą jest skromność i wycofanie: „Omawiana kategoria odnosi się do cech charakteru powiązanych z seksem — w przypadku mężczyzny — bycia męskim/zapewniania o swojej męskości; w przypadku kobiety — bycia kobietą/biernie skromną. Niemęski mężczyzna i nieskromna kobieta przeciwstawiają się swojej naturze” (Peristiany 1966, s. 189).

W podjętych badaniach został dostrzeżony istotny aspekt honoru, a mianowicie element łączący go z seksualnością. Odwołując się do Ossowskiej zauważamy, że to, co powiązane z honorem, odnosi się do świata spraw męskich, podczas gdy jedyne odniesienie do płci pięknej wiąże się z seksualnością. Jak pisze Maria Ossowska (1985, s. 62): „odwaga, obowiązek dotrzymania słowa składa się niewątpliwie na honor, tak jak i składa się nań walka według pewnych reguł. Honor jest atrybutem męskim w tej ideologii. Kobieta ma w niej nie honor, lecz cześć rozumianą przede wszystkim jako uprawnienie do stosunków seksualnych tylko z własnym mężem”. Taką dychotomię można powiązać z przytaczanym przez badaczy kultur śródziemnomorskich schematem honoru i wstydu, który został oparty na strukturalnym założeniu istnienia opozycyjnej pary pojęć odwołujących się właśnie do seksualności: „Istnieją powiązane z seksem opozycje binarne, w których honor kojarzony jest z mężczyznami, a wstyd z kobietami” (Brandes 1987, s. 122). W takim ujęciu honor mężczyzny uzależniony jest także między innymi od kontrolowania „wstydlivości” kobiety utożsamianej z nim w opinii wspólnoty, do której oboje przynależą. Jak twierdzi David Gilmore, honor łączy się z odpowiedzialnością za czystość seksualną kobiety, a złamanie tej czystości uderza bezpośrednio w pozycję mężczyzny. Honor jest ściśle kojarzony z seksem, gdyż sukcesy związane ze zdobywaniem kobiety umacniają wizerunek lub wręcz dominację mężczyzny nad innymi, i to zarówno jako męża, jak i kochanka. W takim ujęciu to, co związane z seksualnością, staje się podporą w dążeniu do zdobycia bądź utrzymania władzy: „Seksualność stanowi rodzaj władzy społecznej” (Gilmore 1987, s. 4)<sup>4</sup>.

Innym wyznacznikiem męskiego honoru, obok seksualności, jest — według badaczy kultury śródziemnomorskiej — sfera związana z ekonomią, a konkretnie obowiązek finansowego utrzymania rodziny. „Oczekiwania, które składają się na pojęcie honoru, odnoszą się do działań związanych z pozycją ekonomiczną” (Herzfeld 1980, s. 342). Mężczyzna oceniany jest za swoją zaradność i pomysłowość w dążeniu do podniesienia lub utrzymania statusu zarówno swojego, jak i swojej rodziny. Jego samopoczucie i pozycja społeczna w dużym stopniu zależą od tego, jaką pozycję materialną jest w stanie zapewnić rodzinie. Wartość mężczyzny, co zapewne można uznać za tendencję dosyć uniwersalną, zależy nie tylko od pożądaných cech charakteru (zależnych właśnie od honoru), ale także — i to w znaczącym stopniu — od jego majątności. Jak podkreśla Stan-

<sup>4</sup> Ciekawe nawiązanie do tego problemu można znaleźć w powieści Włodzimierza Pawluczuka, *Judasz*, Warszawa 2004, zwłaszcza s. 209–260.

ley Brandes, to co konstytuowało pozycję w grupie w przeszłości i na podstawie czego oceniano człowieka jako honorowego lub nie, zależało przede wszystkim od bogactwa i statusu społecznego (Brandes 1987, s. 127). I obecnie status społeczny jest w dużym stopniu wyznaczany przez pieniądze, a właściwie od nich uzależniony. Dobra materialne są jednym z elementów dających dostęp do władzy. W lokalnych społecznościach kultur śródziemnomorskich: Katalonii (Asano-Tamanoi 1987), na Cyprze (Peristiany 1966) czy w Algierii (Bourdieu 1979), władza była rozdzielona wyłącznie wśród mężczyzn. Walka o nią stała się wyznacznikiem bycia prawdziwym mężczyzną: „Mężczyźni są zawsze rywalami (w walce) o dobra materialne, kobiety oraz władzę” (Gilmore 1987, s. 10).

Warto zaznaczyć wskazywaną niejednokrotnie podczas badań nad honorem zależność między seksualnością i statusem finansowym a moralnością: „powszechnym zabiegiem w literaturze jest systematyczne łączenie wątku seksualnego i kryteriów ekonomicznych w celu pokazania rozwoju charakteru moralnego” (Laniac 1988, s. 28). Takie powiązanie wywodzi się z przeświadczenia, iż większa ilość pieniędzy pozwala na luźniejsze traktowanie ogólnie przyjętych zasad moralnych. Zasady takie mogą być, co prawda, różne dla biednych i bogatych, ale w przypadku biednych ich przekraczanie wiąże się z bardziej bezpośrednimi i doraźnymi sankcjami. Nie posiadając zbyt wiele dobytku biedni wykazują większą surowość i konsekwencję w dbałości o przestrzeganie zasad (dotyczy to zwłaszcza kobiet i nie odnosi się oczywiście do przypadków patologicznych). Reputacja staje się wówczas jednym z niewielu społecznie funkcjonujących kryteriów oceny nadających człowiekowi wartość. Wskazując na zależność między finansami a wymaganą od kobiet seksualną czystością i skromnością, Michael Herzfeld (1980, s. 342) twierdzi, iż pierwotnym i podstawowym wyznacznikiem honoru jest niewątpliwie ekonomia: „Skoro bogactwo podnosi status i uwalnia kobiety od absolutnego obowiązku czystości (dziewictwa), podstawowe wyznaczniki honoru muszą być ekonomiczne”. Odpowiednia suma pieniędzy jest w stanie wyzwolić zarówno mężczyznę, jak i kobietę od sztywnych zasad moralnych, dając przyzwolenie na większą swobodę, nawet w sferze seksualnej.

Jeśli założymy, że wstyd wyznacza społeczne wymogi zachowania kobiet (odnosi się zarówno do obowiązków wobec rodziny, jak i utrzymania seksualnej skromności i czystości), to honor, a właściwie związane z nim wzory postaw określać mają moralną postawę mężczyzn.

#### PRYWATNE I PUBLICZNE

Zauroczona strukturalizmem antropologia kulturowa wskaże w tym miejscu na tradycyjną opozycję sfery publicznej i prywatnej, której analogią stanie się podział na to, co męskie i żeńskie. Łączenie sfery kobiecej z tym, co „bliższe naturze” (Malinowski 1984; Lévi-Strauss 1969), stawia kobietę w roli

opiekunki ogniska domowego (Ortner 1982). Jak twierdzi Henrietta L. Moore (2003, s. 318): „Ta właśnie idea stoi u początku kolejnego wątku «antropologii kobiet», który łączy dychotomię natura–kultura z odpowiadającym jej podziałem na «domowe» i «publiczne»”. Sfera domowa, czyli to, co łączy się z szeroko rozumianym pojęciem rodziny: wychowywanie dzieci oraz dbanie o gospodarstwo domowe, przeciwstawione jest sferze publicznej. „W społeczeństwie zachodnim rodzina, dom i to co domowe rozumiane są jako jedyna jednostka, która definiuje kontrast wobec publicznej sfery pracy, interesów i polityki czy, innymi słowy, wobec kapitalistycznych relacji rynkowych” (Moore 2003, s. 321). Odwołując się w tym momencie do podziału Victora Turnera (1969) wyróżnimy dwie przeciwstawne, lecz dopełniające się fazy rytuału: strukturę oraz *communitas*. Według Turnera, struktura odnosi się do spraw związanych z polityką oraz prawem i jest charakterystyczna, przynajmniej w społeczeństwach patrylinearnych, dla zachowań zarezerwowanych dla mężczyzn. *Communitas*, poczucie więzi i wspólnoty — związane z uczuciowością tradycyjnie przypisywaną kobietom — łączone jest z siłami mistycznymi i moralnością, a także z lineażem lub terytorium. Struktura charakteryzuje działania wymagające przybrania pozy, niejako stania się aktorem, którego gra dotyczy głównie świata poza ścisłą wspólnotą. *Communitas* centralizuje relacje w obrębie osób ściśle ze sobą spokrewnionych, ustala pozycję poszczególnych członków, przede wszystkim w odwołaniu do tradycji oraz nieodłącznie z nią związanej moralności. *Communitas*, w odróżnieniu od struktury, umożliwia spontaniczne okazywanie uczuć oraz bezinteresowność, a także dopuszcza szczerłość w ujawnianiu słabości (Turner nazywa to „siłami słabości”). W takim ujęciu rodzina staje się jednym z nielicznych obszarów, na których możliwe stają się relacje szczerze i bezinteresowne, może zaistnieć prawdziwa „*communitas*” (Turner 1969). Za jej utrzymanie odpowiedzialna jest kobieta. Rolą mężczyzny jest wykazać się w sferze publicznej.

W celu lepszego zilustrowania postawionej tezy nawiążę do prac, które zawierają omówienie fenomenu wstydu w średniowiecznym malarstwie florenckim (Clifton 1999; Hollander 2003). Prowadzone w ostatnich latach prace rekonstrukcyjne w kaplicy Brancacci w kościele Santa Maria del Carmine we Florencji pozwoliły na nowo odkryć zapomniany obraz Masaccia, średniowiecznego malarza florenckiego, zatytułowany *Wygnanie z ogrodu Eden*. Namalowany w 1425 r. obraz został uznany za kanoniczny przykład wyobrażenia wstydu w malarstwie zachodnim (Hollander 2003). Uwagę badaczy sztuki oraz kultury średniowiecza zwróciła niezwykle precyzyjna demonstracja szczegółów anatomicznych (od końca XVII wieku w miejscach uznanych za niegodne oglądania Pierwszym Rodzicom umieszczano figowe liście, które jednak podczas prac rekonstrukcyjnych odpadły). To, co wzbudziło największe zainteresowanie obrazem, niewątpliwie nawiązuje do interpretacji gestów Adama i Ewy w kontekście tradycyjnych stereotypów płci. Obraz Massacia przedstawia wygnanie z Raju, podczas którego Adam i Ewa pogrążeni w rozpacz i świadomi swojego grze-



chu doświadczają wstydu związanego z własnym uczynkiem. Odczucie wstydu u Adama przejawia się zasłonięciem obiema rękoma całej twarzy. Wstyd Ewy karze jej prawą ręką zasłonić piersi, lewą genitalia, a twarz z wyrazem rozpaczki pozostaje odsłonięta. Głowa Adama jest pochylona, Ewy zaś uniesiona. Warto spróbować odczytać ukazane na obrazie pozycje i znaki w kontekście przesycanych odwołań do nauk biblijnych kanonów kultury i sztuki średniowiecza, gdyż — jak twierdzi badacz historii gestów — „Wszystkie języki ciała są sztuczne, ze względu na formę przyswajania ich, i dlatego pozwalają na interpretację będącą społecznym i historycznym konstruktem” (Burke 1991 s. 79).

Za bezpośrednie źródło i przyczynę popełnienia grzechu pierworodnego uważano (czego dowodem są zarówno teksty św. Augustyna, jak i inne egzemplifikacje zaczerpnięte ze średniowiecznej sztuki) wybujałą seksualność Ewy (Clifton 1999). Biblijne jabłko (wcześniej także figa — w średniowiecznych Włoszech symbol kobiecych genitaliów) jest reprezentacją owocu grzechu, który należy interpretować jako seksualne zbliżenie. Przez ukazanie Ewy zakrywającej genitalia i piersi Massacio identyfikuje jej seksualność z popełnionym grzechem i źródłem powstałego wstydu. Połączenie pierwotnego grzechu z seksualnością wskazuje na Ewę jako na (skuteczną) kusicielkę i źródło przyszłych nieszczęść. W średniowieczu podejmowano wiele inicjatyw przeciw kobiecej próżności (Cadden 1993, s. 26), zakazując kobietom (przynajmniej w sferze normatywnej) noszenia ostentacyjnych ubiorów, makijażu i używania kosmetyków, w których upatrywano źródła próżności oraz moralnych kłopotów i komplikacji. Kobieta w swoim ubiorze, mowie i zachowaniu powinna wykazywać się skromnością, a przede wszystkim unikać rozgłosu i skandalu. Dlatego też jej wycofanie w sferę obowiązków domowych uważano za zachowanie najbardziej pożądane lub po prostu jedyne możliwe do zaakceptowania.

Mimo że Ewa jest główną bohaterką wygnania z Raju, a raczej właśnie dlatego, Adam został obsadzony w roli głównego bohatera świata ziemskiego. Mężczyzna zajmuje miejsce niejako bliższe Chrystusowi, gdyż w przeciwieństwie do kobiety, która została stworzona z żebra mężczyzny, jest boskim pierwowzorem. Jak czytamy w Pierwszym Liście do Koryntian (11:3) „Chciałbym, żebyście wiedzieli, że głową każdego mężczyzny jest Chrystus, mężczyzna zaś jest głową kobiety”. W obrazie Massacia twarz Adama została zasłonięta w geście skruchy i wstydu, gdyż — utożsamiana z umysłem, rozumem i mądrością — jest nadrzędna w stosunku do reszty ciała. James Clifton tłumaczy odmienność gestów Adama i Ewy różnorodnym odczuwaniem i przejawianiem wstydu: „Gest różni się w zależności od trwałych, specyficznych dla płci wyobrażeń wstydu. Powiedzmy, że mężczyzna, jako istota pierwotnie racjonalna doświadcza intelektualnego (duchowego) wstydu, a więc zakrywa swoją twarz (głowę) jako źródło powstania przyczyn wstydu, podczas gdy kobieta, będąca stworzeniem pierwotnie cielesnym i zmysłowym, doświadcza wstydu seksualnego, a więc zakrywa strefy budzące pożądanie płciowe” (Clifton 1999, s. 642). Symboliczną opozycją umysłu jest ciało biologiczne, kojarzące się z uczuciami

i seksualnością, czyli tradycyjnymi atrybutami kobiecości. Ewa, niejako nieświadoma lub też nie wykorzystująca swojego rozumu, zasłania nie to, co najważniejsze, lecz to, co stało się bezpośrednim źródłem wygnania. Odmawianie kobiecemu zachowaniu racjonalności ma długie korzenie, których — jak podkreśla Genevieve Lloyd dopatrzeć się także można w filozofii: „Od początków myśli filozoficznej kobiecość była symbolicznie kojarzona z tym, co Rozum rzekomo odrzucił” (Lloyd 1984, s. 2).

Przez podkreślenie różnicy gestów Adama i Ewy Massacio w omawianym obrazie nawiązał do interpretacji swoich czasów, a ponieważ źródła tych interpretacji są ciągle dość uniwersalne, możemy odnieść je do współczesnych wyobrażeń na temat roli kobiety i mężczyzny zarówno w życiu publicznym, jak i w rodzinie.

### RODZINA JAKO WARTOŚĆ NADRZĘDNA

Opisane różnice między społecznie pożądanymi typami zachowań kobiety i mężczyzny, także podział na sferę prywatną i publiczną, wydają się zaskakująco uniwersalne i obecne nawet we współczesnym świecie. Co prawda, najłatwiej zaobserwować je w małych społecznościach, dzięki ich statycznej strukturze oraz skłonności do kultuwowania tradycji, jednak pewne elementy funkcjonują dosyć powszechnie. Wystarczy uważnie przeanalizować dyskurs publiczny, aby stwierdzić, iż uznane już za archaiczne oraz wielokrotnie wyśmiane podziały i kompleksy nadal funkcjonują. Jak twierdzi Arthur Koestler, to, co możemy uznać za osiągnięcia szeroko rozumianej nauki, w życiu codziennym znajduje zastosowanie i wykorzystanie po dziesiątkach lat lub nawet wiekach, ponieważ „zachowanie społeczne dysponuje znacznie większą siłą bezwładności aniżeli myśl. Zawsze istnieje ogromna sprzeczność między naszym kolektywnym sposobem bycia a nagromadzonymi zasobami wiedzy, sztuki i techniki. [...] Odległość między biblioteką a sypialnią jest astronomiczna” (cyt. za: Topolski 2004, s. 248).

Obowiązek nieprzekraczania granicy wstydu lub honoru dotyczy zarówno kobiet, jak i mężczyzn, istnieją bowiem takie sfery życia, które są traktowane jako ściśle kobiecy lub męski obowiązek, a niesprostanie im utożsamiane jest z życiem we wstydzie lub z życiem bez honoru. Rozdział taki opiera się na przesądzeniu o zróżnicowaniu odpowiedzialności za pewne występujące w życiu codziennym obowiązki, które w zależności od swej istoty są przypisywane bardziej kobietom lub mężczyznom. Istnieje zatem podział odpowiedzialności, a ignorowanie go może wywołać społeczną dezaprobatę. Istnieją sytuacje — i często są to właśnie sytuacje bardziej naznaczone zaistnieniem wstydu lub brakiem honoru — w których za nieodpowiednie zachowanie napiętnowana zostanie tylko kobieta lub w których wstyd związany z brakiem honoru spada głównie na mężczyznę. Odpowiedzialność taka dotyczy sytuacji, gdy mężczyzna lub kobieta stają się reprezentantami swojej rodziny na „zewnątrz” — gdy

to, co dotychczas należało do sfery prywatnej, przedostaje się i staje widoczne także w sferze publicznej, gdzie poddane będzie ocenie innych. Podział ten po raz kolejny pełni porządkującą funkcję, tym razem odnosząc się nie do samych obowiązków, czyli wykonywanych przez kobietę lub mężczyznę czynności, lecz do odpowiedzialności za ich wypełnienie. I w takim sensie zarówno kobieta, jak i mężczyzna mogą się zajmować pracami w domu lub pracą zarobkową poza domem, ale w przypadku jakiegokolwiek niepowodzenia, na przykład w kwestii wychowania dzieci lub utrzymania rodziny, odpowiedzialność, czyli wstyd przed innymi, spada na kobietę lub mężczyznę.

Dlaczego mimo tylu rewolucyjnych zmian oraz niebywałego tempa rozwoju społeczeństwa podział ten, jak się wydaje, cały czas jest dosyć żywy? Myślę, że przyczyn upatrywać możemy w tym, że nadal postrzegany jest jako korzystny z punktu widzenia funkcjonowania rodziny. To ona jest wartością nadrzędną i jej podporządkowany jest społeczny podział ról. A sfera osobista — odwołując się ponownie do Koestlera — najsukuteczniej opiera się jakimkolwiek zmianom. Taki podział, lub pewne związane z nim elementy, podtrzymywany jest jako służący interesowi rodziny, a zaniedbanie obowiązków związanych z pełnieniem określonych w niej funkcji podlega społecznemu napiętnowaniu, do czego nawiązuje w swoich badaniach katalońskich wsi Asano-Tamanoi (1987, s. 110): „Wstyd nieprawości jest podciągnięty pod kategorię stygmatu wynikającego z zaniedbań w odgrywaniu roli członka rodziny”.

#### BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles, 1988, *Retoryka*, ks II, w: Arystoteles, *Retoryka. Poetyka*, tłum. Henryk Podbielski, PWN, Warszawa.
- Asano-Tamanoi Mariko, 1987, *Shame, Family, and State in Catalonia and Japan*, w: David D. Gilmore (red.), *Honor and Shame and the Unity of The Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington, D.C.
- Bańkowski Andrzej, 2000, *Etymologiczny słownik języka polskiego*, t. 1, PWN, Warszawa.
- Benedict Ruth, 2003, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, tłum. E. Klekot, PIW, Warszawa.
- Borch-Jacobsen Mikkel, 1991, *Desire Caught by a Tail*, w: Mikkel Borch-Jacobsen, *Lacan: The Absolute Master*, Stanford University Press, Stanford.
- Bourdieu Pierre, 1979, *The Kabyle House or the World Reversed*, w: *Algeria 1960: Essays by Pierre Bourdieu*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Boziewicz Władysław, 1999 [1919], *Polski kodeks honorowy*, Muza, Warszawa.
- Brandes Stanley, 1987, *Reflections on Honor and Shame in the Mediterranean*, w: David D. Gilmore (red.), *Honor and Shame and the Unity of The Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington D.C.
- Brückner Aleksander, 2000 [1927], *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Burke Peter, 1991, *The Language of Gesture in Early Modern Italy*, w: J. Bremmer, H. Roodenburg (red.), *A Cultural History of Gesture from Antiquity to the Present Day*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Cadden Joan, 1993, *Meanings of Sex Difference in the Middle Ages: Medicine, Science and Culture*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Clifton James, 1999, *Gender and Shame in Masaccio's Expulsion from the Garden of Eden*, „Art History”, t. 22, nr 5, s. 637–655.
- Daly Martin, Wilson Margo, *Sexual Selection: Competition for Mates*, w: Martin Daly, Margo Wilson, *Sex, Evolution and Behaviour*, Willard Grand Press, Boston.
- Delaney Carol, 1987, *Seeds of Honor, Fields of Shame*, w: David D. Gilmore (red.), *Honor and Shame and the Unity of The Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington D.C.
- Doroszewski Wojciech, 1967, *Słownik języka polskiego*, PWN, Warszawa.
- Gilmore David D., 1987, *Introduction: The Shame of Dishonor and Honor, Honesty and Shame*, w: David D. Gilmore (red.), *Honor and Shame and the Unity of The Mediterranean*, American Anthropological Association, Washington D.C.
- Herzfeld Michael, 1980, *Honour and Shame: Problem in the Comparative Analysis of Moral System*, „Man”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 15, nr 2, s. 320–339.
- Hollander Martha, 2003, *Losses of Face: Rembrandt, Masaccio, and the Drama of Shame*, „Social Research”, t. 70, s. 1327–1350.
- Holly Krystyna, Żóltak Anna, 2001, *Słownik wyrazów zapomnianych, czyli słownictwo naszych lektur*, PWN, Warszawa.
- Karłowicz Jan, 1900–1911, *Słownik gwar polskich*, t. 1–6, Akademia Umiejętności, Kraków.
- Karłowicz Jan, 1952–1953 [1900–1927], *Słownik języka polskiego*, t. 1–8, PIW, Warszawa.
- Laniac Timothy S., 1998, *Shame and Honor in the Book of Esther*, Scholars Press, Atlanta, Ga.
- Lévi-Strauss Claude, 1969, *Mysł nieoswojona*, tłum. Andrzej Zajączkowski, PWN, Warszawa.
- Linde Samuel Bogumił, 1951 [1807–1814], *Słownik języka polskiego*, t. 1–6, PIW, Warszawa.
- Lloyd Genevieve, 1984, *The Man of Reason: Male and Female in Western Philosophy*, University of Minneapolis Press, Minneapolis.
- Malinowski Bronisław, 1984, *Zwyczaj i zbrodnia w społeczności dzikich*, w: *Dzieła*, t. 2, PWN, Warszawa.
- Moore Henrietta L., 2003, *Płeć kulturowa i status — wyjaśnienie sytuacji kobiet*, w: Marian Kempy, Ewa Nowicka (red.), *Badanie kultury*, PWN, Warszawa.
- Ossowska Maria, 1985, *Moralność mieszczańska*, Ossolineum, Wrocław.
- Peristiany J. G., 1966, *Honour and Shame in a Cypriot Highland Village*, w: J. G. Peristiany (red.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Pitt-Rivers Julian, 1966, *Honour and Social Status*, w: J. G. Peristiany (red.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Środa Magdalena, 1993, *Idee etyczne starożytności i średniowiecza. Podręcznik do etyki*, WSiP, Warszawa.
- Topolski Jerzy, 2004, *Wolność i przymus w tworzeniu historii*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Turner Victor W., 1969, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Adeline Publishing Co., Chicago.
- Wikan Unni, 1984, *Shame and Honor: A Contestable Pair*, „Man”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, t. 19, nr 4, s. 635–652.

Zeid Ahmed-Abou, 1966, *Honour and Shame among the Bedouins of Egypt*, w: J. G. Peristiany (red.), *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, The University of Chicago Press, Chicago.

## SHAME AND HONOR AS MARKS OF PROPER BEHAVIOR

### Summary

The author looks at the dichotomy between shame and honor through references to traditional societies of the Mediterranean culture. Anthropological studies in the 1950–1980s define both concepts as morally determined social regulators. Emotions related to shame are etymologically feminine, those related to honor are masculine. Consequently, gender seems to determine what is moral. Therefore, one can venture that social expectations with regard to women evolve around notions related to shame: modesty (particularly sexual), passivity and submission. For men they evolve around notions related to honor: activism, courage and usefulness. In contemporary discourse this division translates into attaching women to the household related private sphere and placing men in the public politico-economic sphere. Such a distinction solidifies traditional social order whose role is to assist in proper functioning of the family.

### Key words/słowa kluczowe

shame / wstyd; honor / honor; gender / płeć; morality / moralność; family / rodzina; Mediterranean culture / kultura śródziemnomorska