

BARBARZYŃCA

BEZPŁATNE E-WYDANIE

PISMO ANTROPOLOGICZNE

NUMER 1 (19) 2019

ISSN 1649-9708

CENA 0 ZŁ

W TYM 0% VAT

KOŃCE ŚWIATA



Redakcja

Alicja Baczyńska
Katarzyna Kubat (sekretarz redakcji)
Michał Nałęcz-Nieniewski
Dariusz Nikiel
Alicja Soćko-Mucha
Filip Wróblewski (redaktor naczelny)

Redaktor językowy

Katarzyna Grzywacz

Współpraca

Weronika Chodacz
Małgorzata Kopecka
Dariusz Żukowski

Wydawca

Stowarzyszenie Antropologiczne „Archipelagi Kultury”
<http://archipelagikultury.org>

Adres kontaktowy redakcji

ul. Gołębia 9
31-007 Kraków
e-mail: redakcja@barbarzynca.com
tel. (48) 510-800-587
tel./faks 12 663 15 31
<http://barbarzynca.com>

Rada naukowa:

dr hab. Katarzyna Barańska
dr Tarzycjusz Buliński
dr Patrycja Cembrzyńska

Recenzje naukowe w roku 2013

dr hab. Janusz Barański
dr Małgorzata Czapiga
dr hab. Bartłomiej Dobroczyński
dr Joanna Szegda
dr Marek Tracz
dr Magdalena Zdrodowska

Projekt typograficzny

Wydawnictwo Jak, <http://jak.krakow.pl>

Projekt okładki

Małgorzata Kopecka, Dariusz Żukowski

Zdjęcie na okładce

<http://sxc.hu>

Skład

Małgorzata Kopecka

Fotografie

Michał Kopek

Korekta

Redakcja i Przyjaciele

Tłumaczenie

Krystian Mucha
Alicja Soćko-Mucha
Dariusz Żukowski

Prosimy nadsyłać propozycje artykułów do publikacji przez e-mail (szczegółowe wskazówki na naszej stronie internetowej). Materiałów niezamówionych nie zwracamy. Od instytucji oraz firm związanych z kulturą i nauką przyjmujemy propozycje umieszczenia reklamy w czasopiśmie.

Koniec i kropka

W niniejszym numerze przedstawiamy Czytelnikom różne próby ujęcia „końca świata”. Pojęcie to zostaje naświetlone z wielu perspektyw, niekiedy znacznie się od siebie różniących. „Końce” te mają charakter nie tylko czasowy czy przestrzenny, lecz także odnoszą do różnic kulturowych, moralnych, politycznych, historycznych czy poznawczych. Niekiedy – już w sposób zdecydowany – wiążą się z odejściem i nieobecnością...

Redakcja

Eric Hobsbawm
1917—2012

Jerzy Kmita
1931—2012

George Stocking
1928—2013

Czesław Robotycki
1944—2014

Anna Zadrożyńska
1938—2014

Spis treści

Artykuły

- | | | |
|--|-----|--|
| Maciej Zborek | 4 | Trudno pisać banały |
| Alicja Soćko-Mucha | 5 | Wbrew „kryzysowi”. Wspomnienie o profesorze Czesławie Robotyckim |
| Z Anną Zadrożyńską rozmawia Filip Wróblewski | 7 | Innego końca świata nie będzie |
| Dagmara Maślowska | 22 | <i>La Frontera</i> , czyli opowieści o „końcu świata” |
| Bożena Kilian | 35 | Dotrzeć na koniec świata. O wyborach celów podróży |
| Marcelina Jakimowicz | 52 | „Miejsce niczyje, bo niemieckie...”. Kościół i Park Pokoju w Jaworze jako przykład miejsca (nie)pamięci |
| Krzysztof Sztafa | 67 | Retoryka kolonializmu w <i>Kołodzie moskiewskiej</i> Pawła Palczowskiego |
| Łukasz Łoziński | 83 | Nowy epos? Krytyka kultury europejskiej i proces emancypacji bohatera w <i>Django</i> Quentina Tarantino |
| Jakub Przybyła | 99 | Psychoanalityczne uwagi na temat końca świata |
| Agnieszka Barczyk | 111 | Koncepcja zła w filmie <i>Eksperyment</i> . Różnice między Stanfordzkim Eksperymentem Więziennym i jego filmową adaptacją |
| Olga Kielak | 123 | „Deszczyk pada, rosa siada po drobnej leszczynie...” Erotyczna symbolika leszczynowego krzewu w ludowych pieśniach miłosnych |

Patronaty

- | | | |
|---|-----|--|
| Filip Wróblewski | 134 | Naturalista na antypodach |
| Anna Weronika Brzezińska, Agata Maria Stanisz | 135 | Etnografowie w terenie – i na wystawie |
| | 137 | Oczy i Obiektywy XI |
| Filip Wróblewski | 138 | Tropem Malinowskiego. Wystawa w Łódzkiej ms ¹ |

Recenzje

- | | | |
|-----------------------|-----|---|
| Katarzyna Kleczkowska | 139 | Swietłana Aleksijewicz <i>Wojna nie ma w sobie nic z kobiety</i> |
| Filip Wróblewski | 140 | Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska (red.) <i>Sztutowo / Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem</i> |
| Tomasz Matłęgiewicz | 143 | Kazimierz Buczek (red.) <i>Polska mozaika syberyjska</i> |
| Filip Wróblewski | 146 | Gilles Deleuze <i>Kino</i> |
| Filip Wróblewski | 148 | Adam Kuper <i>Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego</i> |
| Katarzyna Kubat | 150 | Siddhartha Mukherjee <i>Cesarz wszech chorób</i> |
| Filip Wróblewski | 153 | Sarah Pink <i>Etnografia wizualna</i> |

Natknięcia

- | | | |
|----------------|-----|---|
| Dariusz Nikiel | 156 | <i>Calcio storico</i> , czyli oblicza futbolu |
| Dariusz Nikiel | 157 | Odyseja kosmiczna Mars One |



FOT. MAREK LASZYK

Profesor Czesław Robotycki

*K*iedy 19 stycznia 2014 roku odszedł prof. Czesław Robotycki, „Barbarzyńca” stracił swojego opiekuna, który był obecny przy narodzinach i przy reaktywacji czasopisma.

Większość z nas miała z Profesorem styczność podczas studiów jako z wykładowcą i dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Odznaczał się wielką życzliwością dla studentów, otwartością na każdego człowieka. Ciekawość świata była głównym motorem Jego działań. Większość spraw ludzkich traktował z pogodą ducha i zarazem lekką ironią. Niezwykle charakterystyczny, należał do najbardziej lubianych pracowników Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej. Instytut bez Profesora był czymś nie do pomyślenia.

Profesor patronował powstaniu „Barbarzyńcy” w 1998 roku, a cztery lata później również powołaniu Stowarzyszenia Antropologicznego „Archipelagi Kultury”, które ułatwiło cały proces wydawniczy. To za Jego kadencji „Barbarzyńca” uzyskał w drugim numerze charakter czasopisma naukowego. Chcemy

wyrazić tutaj naszą wdzięczność Profesorowi za udzielenie zdecydowanego, wręcz entuzjastycznego wsparcia tej inicjatywie studenckiej.

Warto przypomnieć, że profesor Robotycki przyczynił się również do reaktywacji „Barbarzyńcy” w 2007 roku. Nastąpiła ona w efekcie spotkania Profesora z reprezentantem Stowarzyszenia Marcelem Kwaśniakiem i ówczesnym prezesem Koła Naukowego Marcinem Bartoszkim.

Był zatem patronem także drugiej odsłony czasopisma i opiekunem naukowym redakcji w nowym składzie. Doradzał, inspirował i recenzował artykuły, służąc swoją wiedzą i pomocą. Jego recenzje były lapidarne, ale wyjątkowo przejrzyste, i zawsze trafiały w sedno.

Jako dyrektor Instytutu uznawał za oczywiste, że taka inicjatywa wymaga materialnego wsparcia ze strony uczelni. Swoim autorytetem wspierał nas również w staraniach o dofinansowanie czasopisma z innych źródeł.

Po śmierci Profesora uświadomiliśmy sobie, że trudno byłoby znaleźć krakowskiego etnologa, który czegoś Mu nie zawdzięcza. Ujawniło się też, jak wielu z nich, będąc na różnych szczeblach naukowych (nie wyłączając profesorów), postrzega Go jako swojego mistrza. My także należymy do szerokiego grona dłużników Profesora.

Redakcja

Trudno pisać banały

Poznałem, a raczej spotkałem prof. Czesława Robotyckiego, kilkakrotnie. Pierwszym razem zaskoczył mnie swoim opanowaniem i realną oceną studenckiej braci, gdy do czterdziestu pierwszorzeczniaków zwrócił się słowami: „Studenci dzielą się na samouków i nieuków”. Wręczył nam indeksy i wyszedł z sali wykładowej, a działo się to w pierwszym dniu nowego roku akademickiego.

Drugie spotkanie miało kilka pośrednich etapów, które były zgodne z programem nauczania w Instytucie Etnologii. Dopiero na drugim lub trzecim roku zrozumiałem, kim był Profesor. Przyznam, że zawsze miałem wrażenie, że doskonale zdaje On sobie sprawę z mojej (nie)wiedzy i tylko przez grzeczność nie zawstydził mnie w trakcie trwania egzaminu.

Trzecie zetknięcie z „Robotem”, jak zwykł go nazywać niemal każdy niedogotowany etnolog, miało miejsce w 2011 i 2012 roku. Zapropoowałem rozmowę, która miała być rejestrowana za pomocą kamery. Profesor zaakceptował mój pomysł, a ja pomyślałem, że wpadłem we własne sidła. Spędziłem około dziesięciu godzin na rozmowie i mam pewność, że był to zaledwie początek, bo też nadal mnóstwo myśli pojawia się w związku z tymi nagraniami. Wszystko, co mogłem dopowiedzieć, znalazło się w filmie *Pamięć Uniwersytetu. Nieoczywisty antropolog, rzecz o prof. Czesławie Robotyckim*¹.

Nadal nie potrafię pozbyć się wrażenia, że ubierane w słowa impresje ze spotkań z Profesorem wydają się być banalne, bo inne być nie mogą. Dziękuję za czas, który mi poświęcił.

Maciej Zborek

¹ Za: <https://www.youtube.com/watch?v=suQZrvZ1rbI>, 12.06.2014.

Wbrew „kryzysowi”.

Wspomnienie o profesorze Czesławie Robotyckim

Profesora Robotyckiego wspominam głównie jako wykładowcę. Nie byłam magistrantką ani doktorantką Profesora i w pewnym sensie nigdy nie poznałam Go bliżej. Kiedy rozpoczynałam studia na krakowskiej etnologii, był dyrektorem Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej już jako dojrzały i w pełni utytułowany uczony o wspaniałym naukowo-dydaktycznym dorobku, którego wartość dopiero zaczynałam odkrywać, początkowo z pomocą innych nauczycieli akademickich, mówiących o Nim z głębokim szacunkiem. Pamiętam kawiarniane spotkanie z Profesorem, na afiszach ogłaszane hasłem: „Robotycki w »Prowincji«!”, zorganizowane bodaj przez etnologiczne Koło Naukowe, na które przyszło wielu studentów i pracowników Instytutu. Jednocześnie Profesor po prostu wykladał, m.in. wprowadzając początkujących studentów w zagadnienia słynnego kursu „Humanistyka a etnologia”. Być może w moich wspomnieniach odnajdą się ci, którzy doświadczyli spotkań z Profesorem głównie w sali wykładowej.

Że był znakomitym mówcą, obdarzonym zmysłem humoru, erudytą, prawdziwym humanistą, przenikliwym i wszechstronnym antropologiem kultury, dla wielu mistrzem, a nadto po prostu serdecznym i towarzyskim człowiekiem, w którym wszystkie te cechy zdomowały się z rzadko spotykaną naturalnością, nikogo, kto Go poznał, przekonywać nie trzeba. A jednocześnie nie sposób o tych „oczywistościach” nie wspomnieć, wspominając Profesora – do tego stopnia własności te naznaczały Jego osobowość i wyróżniały spośród innych.

Lecz nie tylko to było uderzające w Jego wykładach. Ujmował łagodnością, jaka towarzyszyła Jego krytycznej analizie różnych przestrzeni kultury. Miałam poczucie, że niezależnie od swojego światopoglądu, wobec tych, których badał, zachowywał niezwykle wyrozumiałość. Radio Maryja, z którego „naukami” się głęboko nie zgadzał, określał jako „świetnie zorganizowaną inicjatywę oddolną, odpowiadającą na potrzeby zapomnianej części społeczeństwa”. Nie przepadał za „ruchami folklorystycznymi”, lecz w konkretnych sytuacjach rozumiał i wspierał przywiązanie do kultury ludowej. Wiem, że postulat swoiście rozumianej ironii, tłumaczenia kultury, ukazywania racji krytykowanej strony, należał do Jego „programu badawczego”, jednak należy podkreślić, że On ten postulat rzeczywiście realizował. To nastawienie wobec badanych miało swój ekwiwalent w Jego stosunku względem studentów. Na etnologię często przychodzą osoby „uwikłane” w takie schematy myślenia (społeczne, religijne, wzięte ze szkolnej edukacji), które zawężają pole widzenia i bardzo utrudniają prowadzenie badań. Dodatkową przeszkodą bywa brak podstawowej wiedzy. Profesor, widząc „po drugiej stronie” samą intencję zajmowania się nauką, nawet jeśli towarzyszyła jej niekiedy godna politowania nieznajomość rzeczy, ze szczerym entuzjazmem wspierał te dążenia, podsuwając myśli i lektury.

Opowiadając o sprawach kultury, wprowadzał atmosferę twórczego zaciekawienia. W fascynujący sposób łączył tradycyjną etnografię z nowoczesną antropologią, wskazując na kolejne kulturowe odsłony niezmiennych problemów. Nigdy nie odniosłam wrażenia, że „zatrzymał się” w swoich badaniach czy w kręgu przebrzmiałych lektur; doskonale orientował się w nowych zagadnieniach i nowych

tekstach, i włączał je w swoje myślenie o kulturze. Na wykładach znajdował czas, by rzeczowo opowiedzieć o tym, co mówiono na konferencji, w której ostatnio uczestniczył.

Wreszcie – Profesor był dla mnie, i pozostaje, najsilniejszym „argumentem” w dyskusji nad szeroko rozumianym „kryzysem w etnologii”. Pośród mnożących się pytań o wartość i użyteczność wiedzy humanistycznej, utyskiwań nad słabością metod i teorii, z których korzysta antropolog, sporów definicyjnych, obaw o redukowalność etnologii do innych dziedzin nauki, Jego Postać pozbawia wątpliwości co do pozytywnego statusu naszej dyscypliny.

Alicja Soćko-Mucha

Innego końca świata nie będzie

z Anną Zadrożyńską
rozmawia Filip Wróblewski¹

Anna Zadrożyńska: Jeśli mam o sobie mówić, to proszę o szacunek, bo świat ujrzałam rok przed wybuchem światowej wojny.

Sęć w tym, że nie jestem z Krakowa, czy raczej – nie całkiem. Jestem Hutasem, pochodzę z Nowej Huty, a to robi sporą różnicę.

Filip Wróblewski: Skoro gramy w ten sposób: *miejsce urodzenia?*

Warszawa, jestem warszawianką, dla krakowiaków: niestety!

Aha! Rozumiem. No, to jest po prostu życiorys. Kontynuując, cała moja rodzina właśnie ze stolicy się wywodzi: ojciec i jego rodzina, mama też, chociaż już jej rodzice przybyli tu z różnych stron Polski.

Jak to „niestety”?

...to odwołanie się do stereotypu, krakowiakom podobno nie należy w ogóle wspominać o warszawskości.

Przed wojną zamieszkaliśmy na warszawskim Żoliborzu. Tu, podczas okupacji, rozpoczęłam edukację w klasztornej przedszkolu, potem prawie do matury nadal „byłam w klasztorze” Sióstr Zmarłychwstank. To dość długo, nabiera się wtedy

¹ Niniejszy materiał stanowi fragment rozmowy przeprowadzonej w ramach projektu badawczego „Etnografia jako doświadczenie osobiste. Generacyjne uwarunkowania przemian metodologii i praktyk badawczych” realizowanego w latach 2011-2013, finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki (grant numer 2011/01/N/HS3/03273). Wypowiedź autoryzowana.



FOT. JUSTYNA KOWAL

Anna Zadrożyńska

urodzona w 1938 r., zmarła w 2014 r., etnolog, profesor w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego. Odznaczona Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski. Zajmowała się obyczajowością, zwyczajami świątecznymi i kalendarzem, kulturą robotniczą oraz kulturą współczesną. Autorka książek: *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*; *Powtarzać czas początku*; *Targowisko różności. Spojrzenie na kulturę współczesną*; *Damy i galanci. O polskich zwyczajach towarzyskich*. Tłumaczyła prace z zakresu etnologii, w tym traktat Émile'a Durkheima *Elementarne formy życia religijnego*.

Filip Wróblewski

urodzony w 1985 r., etnolog.

pewnego stylu, ale i wiedzy, np. o dorocznym cyklu świętowania, o świętych pańskich, o katolickich (wyłącznie!) ceremoniach i obrzędach. A to już jest materia do wykorzystania wiele lat później w etnograficznych studiach i naukowej refleksji. To taki jasno sprecyzowany punkt widzenia do badań nad świętowaniami w Polsce. Tym zresztą zajmowałam się przez pewien czas. I dość, porzuciłam temat, bo tak naprawdę świąt bardzo nie lubię. Obchodzę je z daleka. Często wtedy wyjeżdżam nad morze.

Ale tam też są święta, choćby Bożego Narodzenia.

Ale tam da się je ominąć. Tam Boże Narodzenie jest naprawdę świętem rodzinnym i delikatne wymówienie się od zaproszenia jest przyjmowane z wdzięcznością. Co innego Wielkanoc, ona otwiera wrota domów na ludzi.

Powiem, że to jest dość śmiałe wyznanie, jak na osobę, która napisała kilka książek na ten temat².

Przecież się do tego przyznałam. W pierwszym zdaniu *Powtarzać czas początku* (i *Świątów, zaświątów*) napisałam: „świąt można nie lubić”.

Zwłaszcza, że Boże Narodzenie zaczyna się tuż po Wszystkich Świętych... Tylko się dziwić naszej narodowej niegospodarności, skoro nie zrobiliśmy nic z 11 Listopada.

To są odmienne świętowania. Doroczny cykl świąt katolickich wymusza przestrzeganie reguł,

² Zob.: A. Zadrożyńska, T.M. Ciołek, J. Olędzki, *Wyrzeczysko. O świętowaniu w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976; A. Zadrożyńska, *Powtarzać czas początku, cz. I. O świętowaniu świąt dorocznych w Polsce*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1986; *idem*, *Powtarzać czas początku, cz. II. O polskiej tradycji obrzędów ludzkiego życia*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa 1988; *idem*, *Świąty, zaświąty. O tradycji świętowań w Polsce*, Twój Styl, Warszawa 2000; *idem*, *Świętowania polskie. Przewodnik po tradycji*, Twój Styl, Warszawa 2002.

którym towarzyszy kościelna komercja. Dopiero na nie nakłada się komercyjność świecka. Natomiast 11 Listopada dotyczy Narodu i Państwa, a one nie dysponują środkami nadprzyrodzonego przymusu. Moglibyśmy się po prostu wspólnie cieszyć, ale tego nie mamy w tradycji. Tradycji uczymy się w dzieciństwie. We własnym dorosłym życiu miałam oczywiście czas, gdy powtarzałam to, czego nauczyłam się w domu: wielkanocne mazurki (które pewnego roku rozbawieni goście zjedli już w Wielki Piątek), jedwabiste, parzone drożdżowe baby i aromatyczne, aksamitne bożonarodzeniowe makowce. Wyrób ciasta parzonego to był rodzinny prawie rytuał sprzed kilku pokoleń. Robiło się je przynajmniej dwadzieścia godzin albo dobę. Samo ciasto wymagało trzykrotnego wyrośnięcia i na dodatek wspaniałego wyrobienia do wyrośnięcia. Wyrabiało się je przy pomocy młodych ludzi. Mamy nasze miały trochę takie reumatyczne dłonie... Służyła do tego specjalna niecka, ona jeszcze do tej pory jest u rodziny mojego brata w Falenicy. Specjalna niecka – tego nie robiło się z dwóch kilogramów, tylko z piętnastu, by dla wszystkich starczyło. Ale to było ciasto jak aksamit, ono wreszcie musiało wyrosnąć, było opieczzone, a po wyjęciu z pieca musiało lekko opaść. To był atlas, ciasto-atlas. I można je było jeść do Wielkanocy, jeśli by człowiek wytrzymał, bo ono się nie starzało w ogóle. To był przepis sprzed iluś pokoleń. Jednym słowem – święto.

Dalej Pani twierdzi, że nie lubi świąt?

Lubiłam. Świąta to był smak, zapach i emocje dzieciństwa, może też i młodości. Wtedy była w nich tajemnica. Dziś jestem chyba po prostu cyniczna, widzę w świętowaniu tylko biesiadowanie. Czy biesiadowanie ma w sobie cokolwiek tajemniczego? Gdy przygotowania do świąt zaczynały się na kilka tygodni wcześniej, gdy myślało się np. o wigilijnych podarunkach dla ludzi bliskich, gdy właściwie wszystko bywało problemem, bo najprostsze zakupy

(to okupacja i PRL były czasem mojego dzieciństwa i nawet młodości) wymagały nie tylko pieniędzy, ale głównie inwencji i zaradności, wszystko stawało się niespodzianką. A co dopiero, gdy w wigilijny wieczór, ku zdumieniu dzieciarni, u drzwi stawał prawdziwy Święty Mikołaj (zresztą od dawna już bardziej krasnała przypominający niż świętobliwego biskupa sprzed wieków). Do pewnego czasu właściwie chyba wierzyliśmy w jego istnienie, aż do momentu obnażenia tego oszustwa. U nas robiło się takie „centralne” Wigilie. I jeden, jedyne stryj, którego nigdzie nie aresztowali i którego wojna nigdzie nie rzuciła, przebierał się za Mikołaja. Do pewnego czasu właściwie wierzyliśmy w to, że to jest Święty Mikołaj. Ale któregoś dnia, kiedy przyszedł Mikołaj – pewnie już dojrzałam, za stara byłam na to i postanowiłam zupełnie obnażyć kłamstwo – ściągnęłam mu brodę. Zrobiła się konsternacja, tak mi się żal zrobiło własnego wyobrażenia o świętach. Tak naprawdę, to było obrzydliwe z mojej strony – brodę mu ściągnęłam. Podejrzewałam... A szkoda, bo dzieci powinny jak najdłużej wierzyć w marzenia, ocierać się o tajemnice. Dziś piszą listy do Świętego Mikołaja.

Świat tajemnic mojego pokolenia to wojna i powojenny rozgardiasz. Wiem, to była tragedia, ale dla dzieciarni czas wojny to był czas wspaniałych zabaw. Nic naprawdę nie było „naprawdę”! Ani groza wojny, ani powstańczego wysiedlenia, ani powojennych ruin. Wszystko mogło się stać fragmentem zabawy: „To teraz ja do ciebie strzelam, a ty upadniesz”, „Dobra. Zabiłaś mnie”, „No to nie wstawaj”. I on wstaje! Śmierć była nierealna, nawet podczas Powstania. Byliśmy zbyt mali... Ale bardzo niedługo potem wszystko nagle stało się realne.

Oczywiście, w tej wojnie działały się rzeczy okrutne i okropne, ale ludzie żyli. Wobec tego mieli inne, rozmaite problemy, coś się działo zupełnie innego. Na przykład doskonale pamię-

tam patrol niemiecki, który wparował do domu. Moja mama, kiedy aresztowali ojca, zaczęła prowadzić – to się nazywało: sklep – pasztecarnia czy coś takiego, takie miejsce, gdzie przychodzili ludzie. Były ciastka, które piekła babcia, mama sama robiła kajmaki, ktoś przywoził eklery i obok tego pomieszczenia sklepowego było po schodkach wejście do pokoju – kiedyś była tam jakaś restauracja albo coś w tym rodzaju – tak jakby mieszkalnego pomieszczenia. Dopiero potem, po wojnie się o tym dowiedziałam, wtedy przecież nikt dzieciom takich rzeczy właściwie nie mówił. Mama po prostu brała udział w konspiracji i tam pod podłogą były skrytki, w tym pomieszczeniu poza sklepem, skrytki na broń, na rozmaite granaty i inne takie rzeczy. Oczywiście opalało się to piecykiem, kozą, zresztą w tych domach w ogóle nie było centralnego ogrzewania, tylko były piece, więc był skład, tak stała w rogu ta koza, było drewno, szczapy rozmaite i chyba trochę koks, czy czegoś. Miałam takiego kumpla Henia, który był z pierwszego piętra, my z drugiego. Henio przychodził, myśmy tam przychodzili się bawić – do mamy, wywracaliśmy to wszystko i kiedy już zaczęliśmy się dogrzebywać do wnętrza tej sterty, wszedł patrol niemiecki. Przychodziło dziesięciu Niemców – to nie było tak mało – uzbrojonych po zęby. Moja mama zaczęła nas odganiać od tej sterty i mówił: „Dzieci, dajcie spokój, nie bawcie się, nie bierzcie tego...” Niemcy usiedli, jakieś ciastka sobie zafundowali, czy coś, a my z Heniem do tej kupki. Potem wyszli. Tam po prostu była ukryta broń, której jeszcze nie zdążyli ludzie schować. Gdybyśmy z wdziękiem, z tym Heniem, to rozgrzebali do końca, to dopiero byłaby jatka.

Mama mi to powiedziała dopiero po wojnie. Nie wiedziałam w ogóle. Więc, gdyby się podobne rzeczy mówiło dzieciom, być może, że byłyby mądre albo byłyby jeszcze głupsze, niż były i na przykład by do tych Niemców poszły i to pokazały: „Panowie, macie taki karabinek.

A tu tyle leży”. Nie sędzę, żeby tak było, ale mogło tak być. W każdym razie to były takie sytuacje, które gdzieś nawiązują do ruchu oporu, czy do czegoś podobnego, ale obok tego była jakaś swego rodzaju społeczna więź, która cały czas nie wymagała zdawania sobie spawy z tego, że ludzie robią rzeczy wielkie, wspaniałe. Oczywiście, oni ryzykowali. Zresztą właściwie niestęchanie popularne było robienie makaronu. Makarony się robiło po to, żeby je suszyć i żeby były właśnie dla ruchu oporu, żeby mieli co jeść, bo coś trzeba było jeść. Więc jeżeli gdziekolwiek była jeszcze jakakolwiek mąka i można było ją kupić podczas okupacji, to się robiło makarony. To też było tajne, robiło się je w mieszkaniach, a już na pewno nikt na zewnątrz o tym nie musiał wiedzieć. Bieda solidaryzuje ludzi, natomiast brak pieniędzy wywołuje rywalizację.

Dla dorosłych, niestety, cały ten Zły Czas był aż w nadmiarze realny. Dobrze jest być poza nim, ale dla tych, którzy go przeżyli, nawet w formie dziecięcych zabaw, staje się on Czasem Wstępnego Chaosu (jak u Mircei Eliadego), układem odniesienia dla ocen współczesności. Dobrze, gdy kolejne pokolenia o tym rozmawiają – o tym świecie, którego na szczęście już nie ma. Rozmawiają nie tylko o martyrologii i czynach bohaterskich, ale o wydarzeniach codzienności, o okupacyjnych patrolach niemieckich żandarmów, o konspiracji, o głupocie i cwaniactwie ówczesnych dzieciaków i o odwadze dorosłych. Ten „powstańczy zryw”, „bohaterstwo”, „patriotyzm” tamtych lat to wspaniała przeszłość i legenda. Może niezbyt mądra, ale na pewno wspaniała. Dziś zobowiązani jesteśmy po prostu do przyzwoitości...

Mieszkam na warszawskim Marymoncie, na dwunastym piętrze zwyczajnego domu mieszkalnego. Najważniejsze jest to, że mam widok, przestrzeń nie jest depresyjna. Otwieram okno, mam przestrzeń i Lasek Bielański po drugiej

stronie. Po prostu wychodzę na spacer – mam dwie godziny spaceru, mogę nawet do Młocin dojechać, jeśli oczywiście mam jakieś takie nogi. Są trasy spacerowe, tu jest taki kanałek wzdłuż trasy Wisłostrady, więc gdzie człowiek wejdzie, to po prostu ma przyjemność. To już jest poza miastem. Człowiek ma szansę spokojnie myśleć. To jest coś takiego, co uspokaja. Człowieka ogarnia taka frajda myśli w tym wszystkim i nie jest to bolesne, nie jest wymuszone: „trzeba”, „konieczne”, „jest tylko dziesięć minut”. Można tak na spokojnie. Bardzo spokojnie. Patrzyć na mech, na borówki czerwone – brusznice albo na te borówki czarne – jagody. Patrzyć na drzewa. W ogóle przychodzą różne rzeczy do głowy. To naprawdę inspiruje. Poza tym, nagle, naprawdę, w takim kontakcie z przyrodą, takim niewymuszonym, takim zupełnie zwyczajnym, zdaje sobie sprawę z tego, że jest się częścią tego wszystkiego i że w badaniu kultury nie można pominąć aspektu fizycznego człowieka, że biologia i ta natura w nim jest. I nie wiem, jak by zaprzeczać i mądrzyć się na ten temat, to nieuwzględnianie tego akurat aspektu zrobiłoby bardzo dużo złego.

Blok to wstępne pole moich etnologiczno-antropologicznych penetracji. Dalej jest miasto, Warszawa. Wydaje się, że dziś właśnie miasta stają się naturalnym miejscem osadnictwa ludzi. Dlatego są ciekawe. Wioski okazują się miniaturowymi miast, sypialniami dla mieszcuchów, miejscami weekendowych powrotów miejskich emigrantów (nazywanych „słoikami”). Niewiele ma to wspólnego z etnograficzną wizją kultury ludowej. Tu, w mieście, wyraźnie widać, że rodzina, jakaś grupa sąsiedzka, zawodowa, towarzyska demonstruje własny styl życia, jakąś kulturę, jakąś własną „ludowość”, jakieś tradycje, choćby i niedawne. Bo i sąsiedztwo mieszkańców miejskich (nie tylko Warszawy) osiedli jest dziś kalejdoskopowe. Choćby takie osiedle jak to, gdzie w PRL-u to była spółdzielnia

nauczycielska i trzeba było być albo nauczycielem, albo mieć „znajomości”. Różne rzeczy się w Polsce robiło, żeby można było dostać mieszkanie. W każdym razie, w pewnym stopniu spółdzielnia była ekskluzywna – to może za mocne słowo, ale tak jako środowiskowo określona. Potem, gdy w 1989 roku zaczęły się przemiany, zwiększyły się możliwości dla bogatych – bo tu różni ludzie mieszkali – dla bogatych, którzy dorabiali się i zaczęli się wyprowadzać, zostawiając mieszkania. Zaczęto je wynajmować albo sprzedawać. I zupełnie inny zestaw ludzi się wprowadził. Na moim piętrze mniej, ale i bez tego jest tutaj spora rotacja, zupełnie nieprawdopodobna. Na „moim” osiedlu był już czas dominacji Wietnamczyków. Wynajmowali, bo nie mieli mieszkań. W tej chwili już się gdzieś przenieśli, bo już się dorobili albo wyjechali z Polski, albo się dorobili i mieszkają gdzie indziej. Nierzadkie jest sąsiedztwo małżeństw mieszanych (polsko-afrykańskie, polsko-hinduskie, polsko-chińskie, polsko-japońskie), dla przykładu: była tu taka dziewczyna, która wyszła za mąż za Hindusa. Ona jest japonistką i poznali się w Japonii. Rozmawiają z trojgiem dzieci po japońsku. To jest już nieprawdopodobna ekwilibrystyka. W każdym razie, według mnie, to jest miłe. Mnie się to bardzo podoba. Nierzadkie jest również sąsiedztwo naukowych pracowników zza wschodniej granicy, teraz coraz częściej pojawiają się młodzi przybysze z odległych i pobliskich wiosek.

Gdyby się przejść, właśnie w weekend, bo na co dzień nigdzie nikogo nie ma – znikają wszyscy, ale w weekend – te zakupy, samochody rozmaite, to dopiero widać, jak się świat otworzył, jak jest fajnie. Czy to nie jest ciekawe pole do badań dla etnologa? Dla antropologa? Naprawdę nie trzeba wyjeżdżać na wieś...

Ani do ciepłych krajów.

Chociaż te „ciepłe kraje” pozwalają odkryć np. granice tożsamości. Ponadto jesteście z tego kręgu klimatycznego, co to zmienności pożąda. W latach 80. ubiegłego już wieku byłam w Algierii.

Turystycznie, czy...

Brat był tam na kontrakcie, pojechałam do niego na parę miesięcy. Wcześniej prowadziliśmy instytutowe badania na Bałkanach, w Macedonii. Właściwie nie było tam problemu z wtopieniem się w tłum, chociaż kontakty między ludźmi opierały się głównie na znajomościach i zasadzie rekomendacji. Zawsze jednak można było taką rekomendację uzyskać. Nic podobnego nie dało się załatwić w Algierii. Już na pierwszy rzut oka przybysz z Europy okazywał się co najmniej inny, o ile nie obcy. A cóż dopiero, gdy stanął wobec np. Tuarega? Natychmiast po przylocie, w hali przylotowej algierskiego lotniska zobaczyłam właśnie Tuarega. To było zjawisko, król świata: wysoki, szczupły, w jasnoblękitno-szarej szacie, w turbanie z chustą, chroniącą przed pustynnym wiatrem i pyłem. Szedł. Nie, on nie szedł, on tak jak wielkie ptaszysko, jak lądująca czapla, sunął po posadzce przylotowej hali. Obraz i ruch nie do naśladowania przez Europejczyka. Utożsamienie niemożliwe. Od razu wiedziałam, że ja tu nie mam co robić, że jestem rozpoznawalna.

Po wyjściu na zewnątrz wkroczyłam w następną odmienność: pod drzewami pomarańczy (owoce drgały na gałęziach) modlili się muzułmanie. Była akurat pora modlitwy. Pod drzewkami, na których rosły pomarańcze! Byłam tam w 1985 roku, głęboki PRL, więc nie można było dostać pomarańczy, ich po prostu w ogóle w Warszawie nie było. Mnie to absolutnie zachwycało, a dla nich to było przecież normalne. Wiedziałam, że jestem w pełnej egzotyce. I te zapachy! Bo Afryka pachnie zupełnie inaczej niż Europa! Eukaliptusy

i kebab, jakiś aromat jarzyn, jakiś powiew podpiekanego mięsa, ale eukaliptus najsilniejszy.

A jak się zatem prezentuje dla etnologa Polska i okiem, i nosem?

Wolałabym nie mówić, bo przede wszystkim tu, zwłaszcza w miastach, trochę śmierdzi. Ale jednak można odnaleźć i zapachy interesujące, tylko że pozamykane w domach, w mieszkaniach. Tak jakby chronione przed nosem obcych. Ale już na przykład w windzie ludzie zostawiają swoje zapachowe wizytówki: perfum, wód perfumowanych (kiedyś mówiło się – kolońskich), płynów do płukania ubiorów, potu. Na korytarzach bloków mieszkalnych napotyka się codziennie fale obiadowych woni. Przed świętami królują bigosy (pachniało fajnie, dlatego że bigosy robiło się znacznie wcześniej, to był taki zapach kapuściany – jakoś samostny w tym wszystkim; teraz ludzie zapomnieli, że bigos się robi na dwa, trzy tygodnie albo najlepiej miesiąc przed zjedzeniem, żeby mógł się przetrawić, przegryźć, przemrozić, odgrzać), wanilia, pieczone ciasta. W blokach bywa różnie, ponieważ wentylacja jest dziwna, zapachy wychodzą na klatkę schodową. Latem byli jacyś ludzie, którzy grillowali na balkonach. Nie polegało to na urozmaiconych kompozycjach jarzynowo-mięsnych, tylko kiełbasa z cebulą, posypane jeszcze jakimś ziołowym paskudztwem. W autobusach znów osobiste wizytówki i benzyna. Natomiast zapachy wiejskie płyną z pól (trawa, siano, kwitnące kwiaty, ale też i rozrzucony obornik i nawozy) i z obejść (pachnie zwierzętami, karmą, czasami gnojówką). Z domów zapachy wydobywają się rzadko, wchodzącego atakują z całą mocą, nie zawsze przyjaźnie, nie zawsze przyjemnie. Natomiast wizualnie to niezmiernie piękny pejzaż, Polska to kraj piękny, naprawdę niepowtarzalnie piękny. Ale myślę, że wszystkie kraje są niepowtarzalnie piękne.

Wyobrażam sobie, jak ten kraj musiał wyglądać w latach czterdziestych i pięćdziesiątych minionego

stulecia. Czyli wracając do punktu wyjścia, wspominała Pani dzieciństwo i szkołę prowadzoną przez zakonnice. Jak to wtedy wyglądało?

Kraina dzieciństwa i młodości jest na ogół Arkadią. I dla mnie też tym była. Klasztorne korytarze, wyłącznie damskie towarzystwo, enklawa niekomunistycznej atmosfery. A wokół świat PRL-u. Uczono nas wiedzy i dobrych manier, koleżeńskości i współpracy ze słabszymi, ale też i wstydu własnej cielesności, pruderii i swoistego odrzucenia tych inaczej myślących. Dojrzewając, coraz bardziej zauważaliśmy otaczający świat. Dlatego zapewne na dwa lata przed maturą przyniosłam się (w dość licznym towarzystwie) do publicznej szkoły koedukacyjnej. Miało to też swój wymiar praktyczny: na wyższe uczelnie (były tylko państwowe!) rzadko przyjmowano kandydatów ze szkół prywatnych. Dlatego ta zmiana była swojego rodzaju wyrachowaniem – wszystkie chciałyśmy studiować, a „Zmartwychwstanki” były przecież szkołą prywatną.

Ale nie było to dobrze widziane...

Było to fatalnie widziane. W nowej szkole odnowiłam rozmaite znajomości z przedszkola, z okresu okupacji. Był to czas przewalania się Historii: żrący socjalizm, który ginie wraz ze śmiercią Stalina w 1953 roku, potem umiera Bierut i nagle poczuliśmy wkraczającą „odwilż”. Maturę zdałam w 1955 roku i jako matematyczka (z upodobania i możliwości) zdawałam egzaminy wstępne na Wydział Łączności (teraz Elektroniki) Politechniki Warszawskiej. Ale te matematyczne zainteresowania równoważył humanistycznie krąg moich szkolnych kolegów. Chodziliśmy więc na wystawy, na koncerty, na odczyty. I nastał rok 1956. 1 lipca, po pierwszym roku studiów, stawiliśmy się kilkusobową grupą na praktykę w Zakładach Naprawczych Taboru Kolejowego w Nowym Sączu. Fatalnie, bo kilka dni wcze-

śniej wybuchnął z całą mocą Poznański Czerwiec (28-30.06.1956). Grupa studentów, więc podejrzani. Zakwaterowano nas na terenie zakładów, w mieszkalnych wagonach kolejowych. Dyspozycja dyrektora: uniemożliwić swobodne wychodzenie do miasta, przecież właśnie my także byliśmy tą ręką, którą premier Cyrankiewicz chciał obcinać. A więc jakoś tak poczuliśmy się wciągnięci w całą opozycyjną akcję. Potem, już w październiku, na Politechnice, były następne protesty, ale w nich już nie uczestniczyłam. (Miałam zapalenie płuc, bo nieco wcześniej pływaliśmy z bratem po Wiśle. Jacht po prostu się wywrócił. W październiku kąpać się w Wiśle to troszeczkę tak jakoś niepoważnie). Na drugim roku studiów zaczęłam dojrzywać do zmiany...

Sporo się z tym Pani przemęczyła.

Wytrzymałam pięć semestrów, bo tyle trwały zajęcia z matematyki. Postanowiłam, inspiro-

wana dyskusjami z humanistami, studiować historię sztuki na Uniwersytecie Warszawskim. No, ale tam trzeba było znać historię, a my w PRL-u historii uczyliśmy się specyficznej i specyficznym. Uczono nas wybiórczych faktów, żadnej konstrukcji dziejowej, żadnego sensu zdarzeń, żadnych kontekstów i współzależności. A ja chyba miałam potrzebę systemu, takiego, które owe fakty by porządkował...

Pewien typ umysłowości...

Chyba tak, o syntezę chodzi. Miałam więc co robić do tych egzaminów wstępnych na Uniwersytet... Uczyłam się historii, to była groza. Właściwie do tej pory jestem niedouczona, chociaż chyba nie powinnam się do tego przyznawać, ale etnografowie, jak to przez pół wieku konstatawałam, mają dość dziwny stosunek do historii: wielu jej nie zna. Oczywiście był jeden ewidentny znakomity wyjątek – Ludwik Stomma.



FOT. MICHAŁ KOPEK

Jego praca na egzaminie wstępnym to bogata faktografia i synteza. Nakreślił graf genezy II wojny światowej, schemat zależności i konfliktów przed jej wybuchem. I to by wystarczyło. Mógł nic nie napisać. Ale napisał.

A więc poszłam na egzamin, zdałam i z braku miejsc mnie nie przyjęto. I słusznie. Natomiast przyjęto mnie (z tzw. odwołania) na etnografię. Zdecydował o tym prof. Witold Dynowski, szef ówczesnej Katedry. Moja ciotka, która pracowała na uniwersytecie w dziale gospodarczym, powiedziała, żebym napisała odwołanie. To napisałam. I tu się zaczyna moja kariera. Ponieważ do dokumentów miałam przyklejone zdjęcie, ładne zdjęcie, bo jak człowiek ma dwadzieścia lat, to wygląda ładnie, jest fotogeniczny, jak każdy inny człowiek. I profesor Dynowski – wrażliwy esteta, nie bacząc na to, czy ja mam dwójki, trójki, czy cokolwiek, spojrzął na zdjęcie i mówi: „Biorę ją”. I wziął. Okazało się, że wtedy na etnografię przyjęto sześć osób. Nie miałam pojęcia, co to jest ta etnografia. Jak się tylko dowiedziałam, że się na nią dostałam, to pierwsze, co zrobiłam, to poszłam do biblioteki, żeby przeczytać w encyklopedii co to jest. Przecież nie wiedziałam, co to jest etnografia. To był taki margines humanistyki, że w ogóle dotąd to nie wchodziło w rachubę. Zajmowałam się „kulturą wielką”, skąd mogłam cokolwiek wiedzieć np. o Oskarze Kolbergu? Ale okazało się, że cały życiorys, wszystko, co robiłam, czego poszukiwałam, to złożyło się na konieczne doświadczenie wstępne do studiów etnograficznych. Wszystkie osobiste i naukowe zdarzenia doznały rekonstrukcji i nabrały w tych studiach sensu.

Oczywiście, same studia, choć nie zawsze interesujące, odbywały się w niezwyklej atmosferze. Wszyscy się znaliśmy: i studenci, i wykładowcy, i woźna, i bibliotekarka. A miejsce było też niecodzienne: zwyczajna kamienica na ulicy

Hożej, gdzie również mieszkał profesor Dynowski i gdzie w oficynie można było przenocować (jak ktoś nie miał gdzie) albo nawet przemieszkiwać. Katedra mieściła się na III, IV, VI piętrze, zaś na piętrze V egzystował Zakład Etnografii PAN-u³. Taka ciepła atmosfera przyjazności, którą głównie kreował profesor Dynowski (i pani Buśkowa, woźna), goszcząc nas wcale nierzadko w swoim mieszkaniu, każdego nazywając jego imieniem. Odkryłam, że tylko tu będę mogła w nauce zająć się tym, co mnie interesuje. Pomimo możliwości, studiów już nie zmieniałam. Zostałam w etnografii na następne pół wieku...

Lata 50. i 60. to głębia realnego socjalizmu. Do humanistyki polskiej w zasadzie nie docierały żadne prądy nauki ze świata. A jednak pojawiały się w tej etnografii pojedyncze jaskółki: w 1959 roku po stypendium w London School of Economics powróciła adiunkt katedry, Zofia Szyfelbejn (Sokolewicz), chyba w 1962 roku z Paryża wrócił Krzysztof Makulski⁴, wtedy jeszcze student, który potem był bliżej związany z Zakładem Etnografii, a wiele lat później został dyrektorem Państwowego Muzeum Etnograficznego w Warszawie.

Chodzi o filię Instytutu Historii Kultury Materialnej PAN?

³ „W kamienicy przy ulicy Hożej 74, na parterze znajdowało się mieszkanie profesora, na piętrach 3-4 siedziba uniwersyteckiej Katedry Etnografii, a w niej prawdziwa instytucja – woźna, pani Genowefa Buśko, dokarmiająca studentów placzkami ziemniaczanymi. Oddając cześć prawdziwej historycznej należy dodać, że na piętrach 5-6 znajdował się Zakład Etnografii Instytutu Historii Kultury Materialnej” (za: <http://www.etnologia.uw.edu.pl/www/instytut>).

⁴ Zob. J. Skrzyńska, *Jan Krzysztof Makulski (1938-1989)*, [w:] E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kowalska-Lewicka, A. Spiss (red.), *Etnografowie i ludoznawcy polscy. Sylwetki, szkice biograficzne*, t. I, Wydawnictwo Naukowe DWN, Oddział Polskiego Towarzystwa Ludoznawczego w Krakowie, Kraków 2002, s. 189-191.

Tak, o Zakład Etnografii Polski. Otóż Zofia Szyfelbejn to był pierwszy powiew wielkiej nauki: brytyjska koncepcja funkcjonalizmu, dzieła Bronisława Malinowskiego i Raymonda Firtha prezentowane studentom na ul. Hożej. Potem francuska fascynacja Lévi-Straussem, którą zarażał nas Krzysztof Makulski⁵. Jeszcze później, chyba w 1964 roku, już po doktoracie, do Francji na krótki staż wyjechała Zofia Sokolewicz⁶. Ale to był dopiero początek, który jednak zmuszał do uznania, że poza Polską istnieje nieograniczony wszechświat nauki.

W 1963 roku zrobiłam magisterium, napisałam bardzo klasyczną pracę etnograficzną, wspartą na terenowych badaniach podlaskich wiosek. I dziwnym zbiegiem okoliczności, nagle Profesor zdobył etat dla Katedry Etnografii. To była propozycja dla mnie. Od września 1963 roku zostałam tu na stałe.

Dziś patrzę na swoje losy z dystansem i poczuciem humoru. Ale wówczas to była sprawa poważna, wielka szansa, ale też i zobowiązanie. Zdaje się, że wykorzystałam i szansę, i podołałam zobowiązaniu. I z pewnością mogę powiedzieć, że w całej tej półwiecznej pracy miałam silne wsparcie ze strony Profesora i Zofii Sokolewicz. Także dzięki nim, dzięki etosowi warszawskiej etnografii powstawał przez lata wspaniały zespół, który dziś już zupełnie samodzielnie daje sobie radę w nauce. I pożegnaliśmy bardzo liczną grupę

⁵ Zob. Z. Sokolewicz, *Revolucja, konflikt pokoleń czy kumulacja doświadczeń – zmiana pytań badawczych w etnografii polskiej po II wojnie światowej*, [w:] A. Malewska-Szałygin, M. Radkowska-Walkowicz (red.), *Antropolog wobec współczesności. Tom w darze Profesor Annie Zadrożyńskiej*, Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 20-23.

⁶ Zob. Z. Sokolewicz, „*Moje życie naukowe można sprwadzić do próbowania kolejnego klucza z wielkiego pęku, który dała mi teoria poznania*”. *Odpowiedzi na pytania Zbigniewa Jasiewicza*, „Lud” 95 2011, s. 322-331.

doskonałych absolwentów, dziś wspierających naukę nawet bardzo odległych krajów.

Pani profesor, odnośnie studiów: sporo się zmieniło od połowy minionego stulecia. Ogromnie się cieszę, że miała Pani sposobność doświadczyć studiowania w tym takim starym, uniwersyteckim stylu – przez duże „U”. Nie tak, jak dziś, gdzie na jednym roku jest po kilkadziesiąt osób.

Dawno temu także próbkę masowości poznałam na Politechnice Warszawskiej, zapewne dlatego doceniłam atmosferę studiów na etnografii.

To jest w ogóle inna atmosfera.

Tę atmosferę tworzą jednak ludzie. Studia, skupiające nawet dużą liczbę studentów, nie muszą być masowe. W Katedrze (potem w Instytucie) Etnografii (potem Etnologii i Antropologii Kulturowej) UW pracowaliśmy nad systemem nauczania. W latach 50. i później takimi drożdżami rozwoju wymiany myśli i współdziałania były Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne⁷. Już po pierwszym roku studiowania poznawaliśmy „załogi” pozostałych ośrodków etnograficznych, nie tylko w Polsce, ale także w sąsiednich „demoludach”, a niekiedy też i z „dalszej zagra-

⁷ Międzyuczelniane Obozy Etnograficzne organizowano w latach 1952-1985 (w latach 1952-1955 przez Studium Historii Kultury Materialnej Polskiej Akademii Nauk, a 1956-1985 przez Katedrę Etnografii Uniwersytetu Warszawskiego). Pomysłodawcą obozów był prof. Witold Dynowski. Były to dwutygodniowe praktyki terenowe, w których uczestniczyli studenci pierwszego i drugiego roku wszystkich katedr etnografii w Polsce. Dodatkowo jednostki te delegowały wybranych pracowników jako „instruktorów” oraz starszych studentów jako „podinstruktorów”. Samych studentów dzielono na kilkusobowe zespoły, tak by w grupie znaleźli się słuchacze z każdej katedry, co wymuszało integrację międzyuczelnianą. Zob. A. Szyfer, *Zapiskane w pamięci. Z badań etnografii*, Wydawnictwo Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk, Poznań 2006, s. 60-61, 64, 69-70, 121-122, 124-125.

nicy”. Z czasem ta inicjatywa zmarła śmiercią naturalną, gdy zabrakło pieniędzy, gdy „kultura ludowa” przeobraziła się w kulturę masową, gdy zamiast oryginalnych obyczajów i obrzędów pojawiły się symulakra. Wówczas prof. Sokolewicz wymyśliła dla warszawskich studentów wspaniałe rozwiązanie dydaktyczne: laboratoria etnologiczne⁸. Tu małe grupy (10-12 osób) studentów pod kierunkiem pracownika nauki, już w drugim semestrze swoich uczelnianych zmagani, rozpoczynają pracę nad jasno sformułowanym problemem, zaczynając od wstępnego poznania metod badań, opisu i interpretacji. Potem następują badania terenowe, weryfikacja faktów i opracowanie materiału pod koniec zimowego semestru trzeciego roku studiów. To opracowanie staje się podstawą do napisania pracy licencjackiej. Jest to prawie system tutorski, którego kontynuacją okazuje się praca na późniejszych seminariach magisterskich.

Oczywiście naukowe zmagania i studentów, i tych dojrzałych naukowo uczonych wymagają stałych poszukiwań i dyskusji o metodach badania materii etnograficznej. Ja zaczynałam od klasycznej metody badań terenowych, którą ośmielałam się nazywać metodą Mariana Pokropka (profesora).

Znam tylko postać książkową⁹.

⁸ Laboratoria etnograficzne wzorem rozwiązań wypracowanych przez ośrodek warszawski zostały wprowadzone również do dydaktyki akademickiej w Krakowie w latach 90. minionego stulecia. Tak zorganizowanych laboratoriów nie uruchomiono w innych ośrodkach, pozostając wyłącznie przy zajęciach warsztatowych, wykładach i konwersatoriach dotyczących technik i metodyki badań terenowych oraz praktyk terenowych (wakacyjnych bądź śródrocznych).

⁹ M. Pokropek, *Budownictwo ludowe w Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1976; *idem*, *Atlas sztuki ludowej i folkloru w Polsce*, Arkady, Warszawa 1978; *idem*, E. Fryś-Pietraszkowa, A. Kunczyńska-Iraska, *Sztuka ludowa w Polsce*, Arkady, Warszawa 1988.

To badacz niepowtarzalny, kolekcjoner faktów i encyklopedia polskiej klasycznej etnografii. Zna zapewne wszystkie wioski w Polsce (być może także w innych krajach, które penetrował naukowo). Ale jest to metoda zbierania faktów na podstawie kwestionariusza, a kwestionariusz – jak wiadomo – tworzy się na podstawie posiadanej wiedzy. Zatem niewiele da się dzięki niemu odkryć. A dziś świat odkrywać musimy, bo dotychczasowe opisy i interpretacje niewiele już wyjaśniają. Dlatego klasyczny kwestionariusz nie wystarcza, ale poszukiwania da się wesprzeć „dyspozycjami badawczymi” wtedy, gdy problem został już wstępnie sformułowany. W takich dyspozycjach pojęcia badawcze doznają operacjonalizacji i wskazują punkt startu rozmowy. Badacz, w zależności od rozwoju sytuacji narracyjnej, ma reagować na pojawiające się informacje i je stymulować. Wydaje się to proste, a wcale takie nie jest. Przede wszystkim samo sformułowanie tematu wymaga już wiedzy nie tylko faktograficznej, lecz także świadomości filozoficzno-metodologicznej, wymaga określenia teorii. To siatka pojęć, którą badacz akceptuje i które, według niego, są w stanie opisać badaną, obserwowaną rzeczywistość. Ale tak naprawdę, związek teorii z realnymi badaniami w terenie jest nikły. Pozwala badaczowi co najwyżej uzyskać dystans do siebie samego i zgodzić się na odmienność rozmówców¹⁰. Przecież musimy zdawać sobie sprawę, choćby tylko mniej więcej, z tego, czego szukamy, w jakim obszarze chcemy się poruszać. A jednak nie możemy z góry eliminować zaskoczenia i nieprzewidzianych zmian kierunku rozmowy. Dyspozycja badawcza pozwala też na akceptację odmienności rozmówców, co może skłonić badacza do zmiany naukowych planów, a nawet do weryfikacji wstępnej teorii.

¹⁰ Zob. N. Barley, *Niewinny antropolog. Notatki z glińskiej chatki*, tłum. E. Szyler, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997; a także inne książki tego antropologa po angielsku (przypis AZ).

Doświadczyłam tego co najmniej dwukrotnie, podczas badań.

Pod koniec lat 60. ubiegłego wieku postanowiłam rozpocząć badania w pomorskich PGR-ach. Byłam przekonana, że kwintesencją socjalistycznej rzeczywistości, a więc i kultury, są właśnie Państwowe Gospodarstwa Rolne. Te z Pomorza Środkowego znałam. A więc skompletowałam dwuosobową ekspedycję (do tego planu dała się namówić tylko Mirosława Drozd, wówczas jeszcze studentka, dziś profesora Drozd-Piasecka) i pojechałyśmy latem do wybranej osady. Zarówno badania, jak ich efekty opisałam w pracy doktorskiej¹¹, a potem wykorzystałam także w książce pt. *Homo faber i homo ludens*¹². Ta badawcza rzeczywistość była chyba porównywalna z sytuacją Malinowskiego na Trobriandach. Nie od razu udało się nam pojąć konstrukcje siatek rodzinnych powiązań mieszkańców osady, ani zrozumieć sens sąsiedzkich powikłań. Żadne klasyczne badanie etnograficzne nie było możliwe. Skupiłyśmy się zatem na słuchaniu historii życiowych losów naszych rozmówców. Wiele lat później, już po 1989 roku, gdy PGR-y upadły, odwiedzałam te strony. Z przerażeniem śledziłam wydarzenia i losy znanych mi osób, aż do chwili, gdy ich rzeczywistość zaczęła się uładzać.

Inną sytuacją badawczą, która zmusiła mnie do zmiany punktu widzenia już na starcie, była penetracja środowiska tzw. chłoporobotników w warszawskiej Fabryce Samochodów Osobowych.

I co by nie mówić, to tego rodzaju kontakty, takie spotkania z ludźmi, których w swojej codzienności najczęściej nie uwzględniamy, uczą

¹¹ Praca doktorska obroniona w 1972 r. pod tytułem: *Motywy zawarcia i oceny małżeństwa a system wartościowania współczesnych społeczności wiejskich w Polsce*.

¹² A. Zadrożyńska, *Homo faber i homo ludens. Etnologiczny szkic o pracy w kulturach tradycyjnej i współczesnej*, PWN, Warszawa 1983.

pewnej pokory, samopoznania, dystansu, wręcz pogody ducha. Wydaje mi się, że jeżeli w każdym z takich cykli badawczych człowiek-badacz maksymalnie siebie eksploatuje, to z konieczności „otwierając” innych, dociera też w głąb siebie samego. A przecież taką koncentrację osiąga się tylko wtedy, gdy pracuje się naprawdę.

Intrygujące jest to, co mówi Pani na temat samopoznania dokonującego się niejako przy okazji. Pobrzmiwa w tym echo starożytnej zasady cognosce te ipsum. Zatem, jak się rzecz miała z Panią?

Właśnie tak, jak powiedziałam. Trochę się o sobie dowiedziałam, nie przesadzając jednak, bo badania to jednak nie psychoterapia, a w każdym razie nie tylko. Chociaż, chcąc nie chcąc, poznaje się także granice możliwości wkraczania w prywatność, może nawet intymność tych, z którymi się zadajemy podczas badań. Sprawdza się pola obrzebne, z których już dalej pytać nie należy. Czasami jedno słowo okazuje się zakłóceniem intymności, sprzeniewierzeniem się umownej relacji, dowodem na odmiennosc i jednej, i drugiej strony.

To tak jak z kontaktami między ludźmi...

No tak, ale antropolog musi to wiedzieć.

Pani profesor, odnośnie badań terenowych i podobnych sytuacji. Czy zdarzyły się jakieś sytuacje, które miały znaczący wpływ na Panią? Poruszyły Pani świat wartości, światopogląd...

No pewnie! Wszystkie badania, które prowadziłam, wszystkie obserwacje miały wpływa na to, jak myślę, jak się ze sobą dogaduję. Wioski podlaskie, PGR-y, FSO, Algieria, Bałkany, tego się nie da wymazać. Powstaje w umyśle matryca, która swe piętno odciska na każdej późniejszej refleksji. Określa też kręgi ludzi poznanych, zna-

jomych, przyjaciół, bliskich. Kreuje świadomość swoistego osobistego konwenansu, pozwalającego zachować poprawne więzi z różnymi ludźmi, nie wykluczając na przykład przyjacielskich więzi z naszymi rozmówcami.

Z tego co Pani powiedziała wnoszę, że z przyżyciowaniem się z naszymi rozmówcami, bliskością z nimi wiąże się pewna „niewygoda”. Czy możemy rozwinąć ten wątek?

Nie wiem, czy jest to niewygoda? Bo przecież kontakt z drugim człowiekiem polega na respektowaniu pewnej granicy szacunku. Wydaje się, że gdzieś tam jakąś pestkę w środku mamy i ta pestka jest otoczona... I przełamanie tego, to zależy od rozmaitych sytuacji w dzieciństwie i później, po prostu nie dopuszczamy innych do tego momentu.

Ludzie, z którymi się kontaktujemy, do pewnego momentu pozwalają nam wyciągać z siebie rozmaite wiadomości. Ale już nie dalej. Oni nawet, jeżeli już uchylą jakiegoś rąbka tajemnicy, nawet rodzinnej albo swojej osobistej, to potem się szybko z tego wycofują, zamurowują ten kontakt, ten kontakt właściwie jest nie do przywrócenia. To tak, jakby były zamykane, odgradzane strumyki, które czuje się, że one są, dają znać, że coś tam jeszcze by można było... Nic. To człowiek się cofa.

Sądzę, że to chyba jest istota człowieczeństwa, że nie wiem przy jak bliskim kontakcie z drugim człowiekiem, jednak jest w nim: „ja jestem”. To „ja” gdzieś tam siedzi. Poza tym nie wiem, jak to „ja” zareaguje w pewnym momencie. Myślę, że to na tym polega kontakt z drugim człowiekiem, że cały czas właściwie, jak byśmy nie chcieli, nie jesteśmy w stanie przekroczyć pewnej bariery. Badania terenowe mają to do siebie, że do jakiegoś momentu są bardzo łatwe, ale im dłużej

i dogłębniej draży się problem, tym stają się trochę trudniejsze, potem bardzo trudne, aż wreszcie rozmówca staje się niedostępny. Już ten kontakt okazuje się murem nie do przebycia. Wtedy trzeba się wycofać.

Myślę, że odrobina tajemnicy jest niezbędna w życiu.

Tajemnicy i intymności...

Niezbędna i zdrowa.

Pobudza do zainteresowania drugim człowiekiem, bo chyba zawsze wyczuwamy, że nie wszystko wiemy o nim, prawda? Że coś z niego nam umyka, ale jemu też umyka z nas. Wszystko jest takie, powiedziałabym, symetryczne. Świadomość tego to wyraz pokory, a więc i wyrozumiałości, równouprawnienia. Tu nie chodzi o tolerancję, w pojęciu tolerancji zawiera się jakieś – czy ja wiem? – lekceważenie, obojętność...

Pogarda...

To może za mocne określenie, ale na pewno nie równoprawność...

Osoby z naszego środowiska rozmaicie reagują na określenia w rodzaju „antropolog” albo „etnograf”. Bywa, że opowiadający się za którąś z opcji są wręcz uczuleni na drugą i to, co z nią utożsamiają.

Unikam rozważań terminologicznych. Według mnie nie prowadzą one do rozwikłania problemu nauki. Wydaje się, że etnograf (etnolog, antropolog) to – jak mawiał profesor Dynowski – przede wszystkim człowiek specyficznie spoglądający na świat, to nie profesja. Potem zrozumiałam, że ta specyfika wymaga wiecznego amatorstwa, w tym szlachetnym rozumieniu tego pojęcia jako przyznawania się do niewiedzy i bezustannego poszu-

kiwania wiedzy o innym człowieku, starań w zrozumieniu jego działania. Innymi słowy etnologia wymaga rozdwojenia jaźni. Trzeba żyć własnym życiem, lecz jednocześnie mieć we własnym umyśle włączoną na stałe analityczną strukturę (żeby zapamiętywać to, co się obserwuje). Nie umiem już pójść na wesele, nie potrafię po prostu pójść i tylko się w tym wszystkim znaleźć towarzysko. Jednocześnie jestem antropologiem i nic na to nie poradzę. Potrafię się świetnie bawić towarzysko, prowokować sytuacje, które to z drugiej strony rejestruję jako sytuacje badawcze – znakomicie. Myślę, że ci, którzy nie prowadzili badań, mogą tego nie mieć, nie wyczuwać. Więc tym jest dla mnie etnologia – bezustannym rozdwarzaniem jaźni. Nie ma od tego odpoczynku. Im dłużej uprawia się tę dyscyplinę, tym ten mechanizm staje się perfekcyjniejszy.

Bardziej przemożny.

Można na przykład siedzieć na interesującym wykładzie, uczestniczyć w poważnej ceremonii, świetnie się bawić z przyjaciółmi, oglądać telewizję, słuchać radia czy muzyki, a ten mechanizm cały czas pracuje i potem daje znać o sobie.

Wspomniała Pani o pewnym, wynikającym z doświadczenia, rodzaju rozeznania. Zatem, czy antropolog bądź etnolog powinien wiedzieć, jakie są granice i jakie są reguły zachowania, czy powinien bezwzględnie znać konwenanse? W warunkach terenowych tak się chyba nie da?

Powinien to czuć, często nazywa się to intuicją. Dla przykładu, zdarzyła się następująca sytuacja: prowadziłam badanie etnograficzne we wsi Choroszczyńska na potrzeby habilitacji. Razem z grupą laboratoryjną robiliśmy „światopoglądowe podstawy wspólnoty” – tak sobie wymyśliśmy, tak trochę za Znaniem, czy Obrębskim. Bardzo fajna grupa, same dziewczyny i jeden Sławomir

Sikora. Przyjechaliśmy do wsi, zakwaterowaliśmy się, najpierw długo szukaliśmy tej wioski. To były studentki pierwszego roku, więc chodziłam z nimi po domach, żeby nawiązać kontakt i to się rozniosło... Strasznie miła była ta wioska. Rozniosło się, że przyjechali studenci i „władza”. Ja byłam „władzą”. To miało konsekwencje nieprawdopodobne. Studentki oczywiście zostały rozlokowane, chodziły już po wsi. Rzeczywiście, jak już do jednej chaty weszły i coś tam pogadały, to zaraz następne były. Wiadomo było w wiosce, że przyjechali studenci i że będą chodzili. W rezultacie, w pewnym momencie przychodzi do mnie jedna z dziewczyn i mówi, że jest taka zamawiaczka, która zamawia róże. Ona jest starsza pani, babcia taka, która jest właściwie już u schyłku swojego życia, ale powiedziała, że zrobi nam seans tej róży, jak „władza” do niej przyjdzie. Więc mówię: „Słuchaj, nie ma problemu, idziemy do babci”. Wchodzę, babcia siedzi taka opatulona w izbie, oczki tylko jej błyszczą, jak wchodzę i Iza mówi: „no to właśnie przyszła pani...” Coś tam powiedziała, nie wiem. I ta babcia wstaje, podchodzi do mnie, chwyta mnie za rękę, całuje w nią i – to było straszne – mówi do mnie: „Witam władzę”. Dla niej władza – wszystko jedno, jak wyglądała, i czego władza – była czymś tak odległym, była czymś tak sakralnym, że należało ją pocałować, choćby to była dziewczucha. Niewiele miałam wtedy lat, bo to był osiemdziesiąty chyba pierwszy. Taka dorosła byłam, ale naprawdę w porównaniu z tą kobietą, która co najmniej trzydzieści lat byłaby starsza ode mnie – w życiu bym nie pomyślała. Pierwsza rzecz, to chciałam jej wyciągnąć tę rękę, ale potem sobie myślę: „Nie. To jest rytuał, muszę w tym uczestniczyć”. I uczestniczyłam, ucałowałam mnie w rękę, ja się zachowałam jak „władza”, powitałam ją, powiedziałam, że wszystko fajnie i siedliśmy. Zrobiła nam seans zamawiania róży z woskiem, z takimi różnymi nićmi. Potem, po tym całym zamawianiu róży, wszystkie miałyśmy ból głowy. Śmierdziały te konopie, którymi ona

pałała, bo się takie kupki robi zwinięte z konopi. Więc bywa człowiek i w takiej sytuacji, jak z „władzą”... Sądzę, że jakbym wycofała rękę, to doszłoby do nieporozumienia. Dobrze, że się opamiętałam. Teraz te wsie są inne.

Wobec powyższego, jakie są granice tego, na co jesteśmy w stanie się zgodzić w trakcie badań?

To problem etyczno-psychologiczny chyba każdej dyscypliny nauki. W przypadku etnologii ociera się on o szacunek dla drugiego człowieka i własną godność. Wkraczając w ludzkie życie, uzurpujemy sobie prawo do wykorzystania tej wiedzy w jakimś opracowaniu, w jakimś tekście, czy w publikacji. Stosujemy na ogół niejasne kryteria oceny, pozwalające, w imię dobra nauki, na ujawnienie czyjejś prywatności. A są to kryteria z dziedziny etyki, moralności. Dziś w publikacjach ukrywamy nazwy miejscowości, nazwiska rozmówców, wszelkie informacje mogące zidentyfikować i ukonkretnić nasz dorobek badawczy. Czy tak trzeba? Czy to wystarczy, żeby powiedzieć, że szanujemy tych, którzy są niezbędnym warunkiem naszej pracy?

Rozumiem, o co chodzi. Jeżeli powiem, że jakiejś informacji udzielił mi etnolog zajmujący się badaniem grupy Indian takich i takich, to wiadomo który, a przynajmniej można łatwo sprawdzić.

No właśnie. Ale Europejczycy Indianami jakoś mniej się przejmują. W stosunku do własnych interlokutorów chcą być przyzwoitsi.

Problemy etyczne antropologów są czymś niezmiernie skomplikowanym. Wydaje mi się, że zasadniczy problem etyczny zaczyna się przede wszystkim na poziomie pisania.

Tu ma Pan z grubsza rację, ale pozwolę sobie na nieco odmienne zdanie. To się zaczyna w momencie upubliczniania, jakiegokolwiek upubliczniania. Bardzo źle zniósł, jak Artur Domosławski odkrył najintymniejsze sprawy Ryszarda Kapuścińskiego¹³. Pokazać, że nadużywał i zmyślał niektóre teksty, to jeszcze pół biedy. Ale kiedy napisał o jego życiu osobistym, co sprawiło ogromną przykrość jego żonie, nie wiem, czy wiedziała, czy nie – nie ma znaczenia. Po prostu upublicznienie tej informacji, to jest właśnie przekroczenie granicy. To po prostu jest nieprzyzwoite. Po co to? Zupełnie nie o to chodzi, żeby nie podważać autorytetów i pomników nie burzyć – niech sobie burzą, tylko niekoniecznie taką metodą. To nie jest sprawa społeczna.

Są kwestie agory i są kwestie alkowy i do alkowy raczej nie powinno się wchodzić...

Tam przecież zamykano drzwi, a brak okien skutecznie dostęp blokował.

Oczywiście, ten rodzaj refleksji i troski jest niezmiernie ważnym, nie mniej ważnym jest również zachowanie właściwych proporcji.

Ale te proporcje to właśnie sprawa wiedzy i intuicji.

Warszawa, 27.11.2012

opracowanie: Filip Wróblewski,
Anna Zadrożyńska

¹³ A. Domosławski, *Kapuściński non-fiction*, Świat Książki, Warszawa 2010.



La Frontera, czyli opowieści o „końcu świata”

Dagmara Masłowska

Studentka etnologii i antropologii kulturowej na Uniwersytecie Jagiellońskim. Większość czasu poświęca na podróżowanie, pasjonuje się teatrem, rysunkiem oraz fotografią.

Dwa sąsiadujące ze sobą stany – amerykańska California oraz meksykańska Baja California – są obszarem, gdzie o żelazne słupy muru granicznego rozbijają się marzenia o lepszym życiu. To przestrzeń wielokulturowa, wieloetniczna. Przestrzeń zagrożona i niestabilna, niepozwalająca na sen.

W świadomości Meksykanów mieszkających w północnej części kraju, *los nortehos* – „ludzi północy”, jak są określane w Meksyku – uchodzących za nieustępliwych i wulgarnych, granica jest największym ograniczeniem. W większości przypadków nie do pokonania. Są to tereny niezwykle wymagające, bowiem poddają nieustannej próbie tak siłę charakteru jak wytrzymałość fizyczną. Wszystko za sprawą pustynnego klimatu. Latem temperatury sięgają 50°C, a życie w mieście staje się nie do wytrzymania. Stąd wieczne nigdy niezaspokajalne pragnienie, które ledwie na chwilę gasi niskoprocentowe piwo Tecate. Stąd pozorne lenistwo i apatia. Stąd zniszczona słońcem skóra. Stąd zawziętość i duma, tak ważne dla mentalności miejscowych. Można by pokusić się o wskazanie podobieństwa między powyższymi cechami a językiem natury: trzęsienia ziemi jako porywczosć, wulgarność, ekspresywność; palące słońce – wytrwałość, pulsująca energia, niezmożona siła; pustynia, czyli stanowczość, nieustępliwosć, bezkompromisowość. Ostatnia – jałowość ziemi – zdaje się odzwierciedlać stosunkowo małą

produktywność tutejszej kultury nastawionej na import. Trudno rozsądzić, czy to wada, czy zaleta. Najważniejsze, że potrafili i nadal potrafią się przystosować do panujących warunków. Tak po prostu jest, czy raczej: tak jawi się to oku podróżnika.

Obserwowane w stanie Baja California zjawiska kulturowe, a także działania społeczne, świadczą wręcz, że tej części Meksyku daleko do reszty kraju, że kulturowo bliżej jej do Stanów Zjednoczonych. *Engringado* – mówią, nieco pogardliwie określając białego cudzoziemca, przybysza zza płotu. Wystarczy przespacerować się którąkolwiek z głównych ulic, by zauważyć fastfoodowe kolosy w rodzaju Burger King czy Carl's Jr., które w pasie przygranicznym zastąpiły charakterystyczne dla reszty kraju budki z ręcznie robionymi lodami albo tradycyjnymi wyrobami rękodzielniczymi. Właśnie w tych niemal niezauważalnych, bo oczywistych, przekształceniach krajobrazu kulturowego, potwierdza się otwartość ludzi z północy na wszelkie inicjatywy ekonomiczne prowadzące do modernizacji i rozwoju technologicznego.

Świadomość istnienia granicy konkretyzuje przestrzeń, nadaje jej określoną formę, oddzielając „nasze” od „obcego”, „innego”. Problem zaczyna się, gdy granica, owo subtelne rozróżnienie funkcjonujące dotąd jedynie w umyśle, ujawni się



FOT. DAGMARA MASŁOWSKA



nagle w materialnej i dotkliwej formie ciągnącego się kilometrami, niemal w nieskończoność, wysokiego, żelaznego płotu. Potrzeba wtedy redefinicji. To jedyna możliwa rzecz, jaką da się zrobić, niemal naturalna reakcja na nowy stan rzeczy. Jak w takim razie opisać granicę Méx-U.S.A.?

Carlos, 24, Tijuana

Dla mnie granica to geograficzny podział między narodami. Jednocześnie reprezentuje ona

podział bogactw. Bogactw, którymi (w wypadku tej granicy) Stany Zjednoczone nie mają zamiaru dzielić się w sposób niekontrolowany, co prowokuje niezadowolenie wśród społeczeństwa zarówno na wsi, jak i w miastach. Co więcej, odbija się to na stylu życia niższej klasy (ludzie migrują do Stanów Zjednoczonych, jadą szukać pracy). Myślę, że jest wiele powodów, dla których chce się monitorować przepływ ludności. Jednak granica, o której mowa, to nie tylko to. Mówi się,

FOT. DAGMARA MASŁOWSKA

że istnieje bardzo silna kontrola Stanów Zjednoczonych nad krajami Ameryki Łacińskiej. Tak, do pewnego stopnia jest to prawdą.

Już w tej wypowiedzi pojawia się wątek przekraczania granicy – migracja do Stanów Zjednoczonych. Ujawnia się perspektywa, z której jest ona obserwowana. Ktoś się oddzielił murem, ktoś został po jego drugiej stronie. Trzymam się z tymi, od których się odgradzono, pozostawiając dla nich miejsce w tej narracji. Jeszcze kilka lat temu żyłam w świecie meksykańskim. Potrzebowałam wtedy przewodnika, ale nie było nikogo, kto na bieżąco tłumaczyłby mi ów niezwykle, złożony a zarazem intrygujący świat. Już od pierwszego dnia nałożono na mnie klosz – wzniesiono wokół mnie mur sztucznych zabezpieczeń. Byłam obwarowana dokumentami i chroniona przez liczących się w mieście bogatych ludzi, którzy roztaczali przede mną wizję cudownego Meksyku należącego tak naprawdę zaledwie do kilku procent jego mieszkańców. Bez wątpliwości byłam wtedy w pozycji uprzywilejowanej: europejski paszport, wiza amerykańska, wiza meksykańska (na wjazd)¹ i brak znajomych zaangażowanych w wojny gangów dawały niewyobrażalną przewagę. A jednak la frontera kazała mi być nieustannie czujną. Tłumaczę więc także sama przed sobą pewien fenomen. Miałam przecież swobodę w przemieszczaniu się pomiędzy Stanami Zjednoczonymi a Meksykiem, a mimo to towarzyszyło mi przeczucie, że nie przedostanę się na drugą stronę granicy, że nawet jeżeli spędzę tam dzień lub kilka, będzie to sztuczny świat, który prędzej czy później, z puszką coli w ręce wypluje mnie z powrotem. Określiłabym tę granicę jako

¹ Nie jest wymagane posiadanie wizen meksykańskiej w momencie przekraczania granicy amerykańsko-meksykańskiej (można kupić ją z łatwością, gdy przebywa się już na terenie Meksyku), bramka nie jest zamykana, droga wolna! Natomiast nie jest możliwe przejście do Stanów Zjednoczonych bez ważnej wizen amerykańskiej i kontroli osobistej.

„koniec świata”. Już nie zamykam się na strzeżonym osiedlu ani nie jeżdżę klimatyzowanymi camionetas.

Postaram się zatem zagłębić w głos większości słończonej w centralnej części miast przygranicznych. Z ponad trzech tysięcy kilometrów wydzielam odcinek niewielki od Tijuany do Mexicali. Bardziej na północ nie można, nie da się – jest żelazna bariera. Nie ma co robić. Ta cała masa gorącego powietrza tkwi pomiędzy ludźmi i czeka na powiew wiatru, który przesunie ją nieznacznie, aby mogła przykleić się do innych ciał.



FOT. DAGMARA MASŁOWSKA

W Mexicali można sprzedawać gumy do żucia, napoje, gazety, raczej się nie kradnie, przynajmniej nie w ciągu dnia – to przez upał. I tak siedzi się godzinami w cieniu budynków albo pod blaszanym dachem trasy do garita vieja, czyli starszego przejścia granicznego w mieście. Tam zawsze widać tłumy, czasami kolejka wykracza poza przejście podziemne i ciągnie się aż do drugiej przecznicy, zakręcając przy aptece. Siedząc pośród staruszków, bezdomnych, deportowanych emigrantów, czeka się na okazję. Może znowu w granicę wbije

się rozpędzony autobus porwany przez kogoś wyjątkowo zdesperowanego i w chaosie zdarzenia albo gdzieś między pociskami, uda się uciec za domy po drugiej stronie. I tak trwają latami, marząc i łudząc się. Uśpieni snem czujnym, gotowi do skoku, bo być może to już dzisiaj, może jutro. A jeśli nic się nie wydarzy, to też dobrze, bo do kieszeni wpadnie chociaż kilka pesos. Stare centrum Mexicali jest jak oaza, poza tym miejscem rzadko spotyka się kogoś spacerującego ulicami miasta. Pustka i upał. Lepiej pozostać blisko źródła.



FOT. DAGMARA MASŁOWSKA

*Aquí en la esquina
De un mundo tierra
Penúltima calle de
Latinoamérica.
La línea nos marca
Desde afuera
El límite entre
Pueblo y piedra.²*

Tutaj w kącie
Na gruncie Ziemi
Przedostatnia ulica
Ameryki Łacińskiej
Linia wyznacza nam
Z zewnątrz
Granice między
Ludźmi a kamieniem.

Kiedy w 2006 roku doszło do realizacji przegłosowanego w Kongresie projektu budowy muru wyposażonego w kamery i czujniki elektroniczne mającego oddzielać Stany Zjednoczone od Meksyku, życie na granicy uległo reorganizacji. Trzeba było błyskawicznie przystosować się do nowych warunków, nauczyć się funkcjonować w obliczu żelazno-betonowej klatki, która podzieliła świat na zbiór „moje-tutaj” oraz „twoje-tam”. Przestrzeń przygraniczna stała się miejscem sporów, a wszelkie działania z nią związane zaczęto postrzegać jako zagrożenie. Takie stanowcze rozwiązanie, odcięcie większości Meksykanów od dostępu do świata amerykańskiego, obudziło falę przemocy. Wystrzeliły pociski.

Iván, 24, Mexicali
Granica jest dla mnie barierą, która oddziela dwa identyczne światy i przekształca je w totalną nierówność, jest korupcją, strachem, pieniędzmi i, w zależności od tego, po której stronie granicy

² Ten i kolejne fragmenty pochodzą z piosenki zespołu Tijuana No! *La esquina del Mundo* (1994), tłumaczenie własne.



się znajdujesz, w twoim odczuciu może być twoją opiekunką lub wrogiem.

*Sin cicatrizar
Heridas en la tierra
Venas abiertas
De Latinoamérica*

Bez zablizniania
Ran w ziemi
Otwarte żyły
Ameryki Łacińskiej

Marian Golka, poruszając problematykę transgraniczności, opisuje pięć typów pogranicza. Autor

podkreśla, że jego charakter zależy od rodzaju granicy, jaka dzieli strony. W modelowym ujęciu wyróżnione zostały: granica jako „linia okopów”, granica jako „rzeka”, granica jako „ściana”, granica jako „parkan” oraz granica jako „ulica”. O pograniczu amerykańsko-meksykańskim można powiedzieć, że wytworzyła się „linia okopów”, gdzie podział jest najbardziej jednoznaczny, a pogranicze funkcjonuje jak „pole minowe”.

Na tym pograniczu strony spotykają się jedynie jako przeciwnicy, widząc siebie w nieustannym antagonizmie. Wspólne na tym pograniczu są zazwyczaj trupy (bo już nie ranni), jako że ten rodzaj pogranicza jest obszarem dążności do pełnego zniszczenia stron³.

Nie można zapomnieć o granicy, nie można od niej uciec, bo wyznacza ona niejako sposób, w jaki na co dzień funkcjonujemy. Należy unikać przygranicznych barów, o pewnych godzinach nie powinno się przebywać w okolicy muru i najlepiej nie otwierać drzwi ani okien w samochodzie nawet w trakcie postoju – czy wszystko to tylko ze względów bezpieczeństwa? Taki mały instruktaż zachowywania się w obliczu *fronter* napędzany jest przez lęk i niepokój wynikających z rozlicznych historii ludzkich tragedii, które się zdarzyły lub mogły zdarzyć. W prowadzonych przeze mnie rozmowach ze znajomymi, czy też osobami napotkanymi w kolejce *al otro lado*, czyli „na drugą stronę”, trudno było pominąć wątek konfliktu amerykańsko-meksykańskiego. Obok słowa „granica” pojawiały się natychmiast kolejne: „podział”, „koniec”, „niesprawiedliwość”. Niewątpliwie wraz z budową muru, dyskusje o wzajemnych sposobach traktowania się sąsiadujących ze sobą państw przybrały na sile. To właśnie fizyczna separacja spotęgowała wrażenie

³ M. Golka, *Pogranicza – transgraniczność – transkulturowość*, [w:] L. Gołdyka (red.), *Transgraniczność w perspektywie socjologicznej – kontynuacje*, Lubuskie Towarzystwo Naukowe, Zielona Góra 1999, s. 14.

nierówności i wrogości. Meksyk w oczach własnych obywateli jawił się jako kraj pozostawiony sam sobie, niejako wyjęty spod prawa, gdzie fiesty mieszają się z wojnami karteli narkotykowych. A wszystko przepija się złotą tequilą.

*Ahora ya estubo
Se acaba la era
Puertas abiertas
Esa es la mera.
38 especial
Bala certera
Barras y estrellas
Están en guerra.*

To wszystko już było
Kończy się wiek
Otwarte drzwi
To cała prawda.



„38 especial”
Celna kula
Pręty i gwiazdy
Są w stanie wojny.

Gdy zbierałam wypowiedzi Meksykanów dotyczące ich rozumienia „granicy” i „końca świata” wracały do mnie obrazy ludzi i ich zachowania, obserwowane zza szyby klimatyzowanego samochodu przemieszczającego się leniwie w stronę przejścia granicznego będącego bramą do świata, do którego wielu z nich nigdy nie będzie miało dostępu. Można było spokojnie wysiąść i przespacerować po kilka tłustych *tacos*, a nawet poczytać gazetę w kiosku, zanim samochód przesunął się w sznurze zakurzonych maszyn. Nikt tego raczej nie robił. Za gorąco. Tylko na kilka sekund otwierało się okno, wyciągało rękę z drobnymi poschłodzony napój i włączało zostawione do odsłu-

chania płyty CD, dopóki nie pojawiło się zielone światło oznaczające polecenie podjechania na miejsce kontroli. Pas transmisyjny dla uprzywilejowanych, dla tych, którzy mogą przejechać.

Meksyk albo Stany Zjednoczone. Podział mieszkańców Baja California na dwie przeciwstawne kategorie – tych „z papierami” i „bez papierów” – ma fundamentalne znaczenie. To podział stanowczy, brutalny i w samej swej istocie niesprawiedliwy. Jednak to właśnie takimi prawami rządzi się *la frontera*. W wypowiedziach posiadających zezwolenia na legalne przekraczanie granicy uderzająca i wyczuwalna jest odpowiedzialność za tych, którzy takiego przywileju nie otrzymali. Mówiąc o „końcu świata”, większość umieszczała go dokładnie tam, na styku państw. Nie miało znaczenia, że za tym końcem jeszcze coś się znajdowało – widmowy nomen omen – *american dream!*



FOT. DAGMARA MASŁOWSKA



FOT. DAGMARA MASTOWSKA

Ograniczenia i niemal klaustrofobiczne poczucie zamknięcia były na tyle przemożne, że dopiero po przekroczeniu granicy wracała świadomość realności świata amerykańskiego, tego, że granicę można i da się przekroczyć. Ludzie „bez papierów” (nieposiadający wizy, bez pozwolenia na pracę, niejednokrotnie bez dokumentów pozwalających na ich identyfikację prawną) nie mają wyboru.

Aby legalnie przedostać się na drugą stronę, spędzają całe dni w kolejce do biura imigracyjnego, zrezygnowani, z naręczem kartek, czekają na swoją kolej, wypatrują chwili, gdy jakiś urzędnik wreszcie rozpatrzy ich sprawę. Niektórzy już dawno się poddali, nie chcąc strawić życia na staniu w kolejkach, oddają się zamerykanizowanym rozrywkom w mieście, udając, że płacą dolarami.

Tijuana i Mexicali zdają się znajdować na dwóch przeciwległych, a przecież tak do siebie podobnych, biegunach „linii okopów”. Intensyfikują jej cechy. O Tijuanie mówi się, że jest „narodnikiem Ameryki Łacińskiej” – *la esquina de Latinoamérica*. Trafają tam wszystkie brudy, kumuluje się kurz, to miejsce rzadko sprzątane. Dokąd przetrzucani są nielegalni imigranci wyłapani na terenie Stanów Zjednoczonych? Gdzie czekają na okazję ci, którzy planują nielegalnie przedostać się do – w ich mniemaniu – lepszego świata?

Okazją do wylania żali i pretensji skierowanych w stronę rządu, który rozpoczął budowę muru, jest spotkanie się z bliskimi mieszkającymi po stronie amerykańskiej. Tam, gdzie nie przejdzie człowiek, przecisną się słowa. Widać więc opartych o mur Meksykanów rozmawiających z kimś stojącym po drugiej stronie. Jeżeli w pobliżu nie ma wozu patrolującego, można nawet podać sobie dłoń albo pocałować się, wciskając usta między pręty. *La frontera* jest przyczyną licznych dramatów rodzin meksykańskich, które wyemigrowały „na drugą stronę”. Ich krewni często nie otrzymali wizy pozwalającej na odwiedziny. Prowadzi to czasem nie tylko do rozbratu z prawem, lecz także działalności przestępczej. Z kradzionych pieniędzy, czy kosztowności pozyskanych za okupy, ci najbardziej zdeterminowani, lub zdesperowani, opłacają fałszywe dokumenty. Inni jeszcze kopią tunele, by tym sposobem przedostać się do Stanów Zjednoczonych.

Tak jak w Tijuanie kolorem pamięci o tych, których zgubiło pragnienie, jest biel, w Mexicali panuje wszelka dowolność, ponieważ historie tego rodzaju trzymają się raczej pamięci tych, którzy pozostali wśród żywych.

José, 33, Mexicali

Miasto, które nazywa się Mexicali, najbardziej wysunięte na północ w Meksyku i całej Ameryce Łacińskiej... Mexicali: epicentrum brutalności.

Brutalność to, oprócz przemocy, jałowość. Mexicali jest położonym w strategicznym punkcie miastem przemysłowym, pozbawionym atrakcji turystycznych, dla których warto byłoby je odwiedzić. Nie ma zbyt wielu podróżników, nie ma wycieczek autokarowych. Miasto ożywia się w nocy, wybudzone z letargu powodowanego duchotą, gdy nie ma już słońca i młodzi chętnie wychodzą na ulicę, urządzając „domowe” imprezy pod gołym niebem. Z głośników huczą amerykańskie piosenki z list przebojów, a grupki znajomych – tu jedna, tam druga – tańczą nieustrudzenie w rytm popowej muzyki. Zadymione bary w starym centrum miasta, tuż przy granicy, stanowią terytorium starych i wykluczonych. Czasem zdarzy się strzelanina, częściej jednak ktoś przeskoczy przez mur. Nie ma deszczu, który mógłby zmyć brud, oczyścić sumienie.

Iván, 25, Ciudad de México, Distrito Federal

Dla mnie granica jest czymś, co nie powinno istnieć. Świat jest dla wszystkich i nie powinno być ludzi, którzy kontrolują dostęp innych do jakiegoś terytorium.

Meksyk wydaje się żyć marzeniami. Im bardziej marzenie jawi się nam jako nierealne, tym częściej do niego powracamy, zupełnie jakbyśmy chcieli dodać siły losowi. Widzę i próbuję dotknąć, ale jest to poza moim zasięgiem. Po stronie meksykańskiej zostaje ciężka materia życia. „Koniec świata” przybliżył się niebezpiecznie i zamiast myśleć o rubieżach świata – kole podbiegunowym, gdzie Meksykanie je umiejscawiają, wystarczy wyjrzeć przez okno. Lokalne media codziennie dają świadectwo tego, że meksykański „koniec świata” jest do pokonania, nie spada liczba nielegalnych emigrantów z Meksyku. Nikomu nie jest jednak znana długość życia w świecie firmowanym flagą amerykańską. Może więc lepiej pozostać po stronie Méx i tylko

obserwować to, co dzieje się za murem? Brakuje jednoznacznej odpowiedzi. *La frontera* postrzegana w kategorii „końca świata” stanowi efekt ogromnych ograniczeń, jakie można tam zaobserwować. Otwarcie granicy dla Meksykanów nie jest możliwe, bowiem oznaczałoby to roszczenia innych grup narodowych koczujących na terenach przygranicznych. Meksykanie nie są jedynymi, którzy wypatrują okazji do przekroczenia muru. Pozostaje walka o dobre życie i próba leczenia ran. Z bronią w dłoni, czy bez, to już kwestia indywidualnego wyboru.

Sin cicatrizar
Heridas en la tierra
Venas abiertas
De Latinoamérica

Bez zablizniania
 Ran w ziemi
 Otwarte żyły
 Ameryki Łacińskiej

|||

La Frontera, or a story about “the end of the world”

The author of the essay explores the implications of Mexican – American border on the life of local communities, especially Mexican ones. Thoughts about the changes of the culture and social behavior caused by the raising of the border wall are based on author’s personal experiences, participations, observations and conversations with the citizens of Mexicala and Tijuana. Author shows how the efforts made to cross the border are becoming the tool of social stratification and how they preserve the social inequalities.



FOT. DAGMARA MASŁOWSKA



FOT. MICHAŁ KOPEK

Bożena Kilian

Filolog angielski, doktorantka afiliowana przy Instytucie Kultur i Literatur Anglojęzycznych Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Zainteresowana studiami postkolonialnymi, literaturą podróżniczą, wielokulturowością oraz podróżopisarstwem kobiet.

Dotrzeć na koniec świata. O wyborach celów podróży

Według Krzysztofa Przeclawskiego podróż jest metaforą życia i choć sam jej przebieg nie jest pozbawiony znaczenia, dla turysty najważniejszy jest ostateczny cel¹. Zagadnienie celu podróży jest niezwykle złożone. Z powodu zmieniającej się sytuacji geopolitycznej oraz trendów i przekonań ludzi o roli podróży w życiu człowieka na przestrzeni wieków cele podróży i motywacje ich wyborów się zmieniały. Co może stać się celem podróży? Czy może nim być wszystko? Co wpływa na jego wybór? Powyższe pytania zawsze stanowiły przedmiot rozważań filozofów, teoretyków i praktyków. Dla Leszka Kołakowskiego „podróż sama w sobie jest celem”². Według niego nie można więc podróżą nazwać przemieszczania się w przestrzeni, prowadzącego do załatwienia jakiejś sprawy. Tym samym ludzie interesu, którzy udają się do innego

miejsca w sprawach biznesowych, nie są podróżnikami. Kołakowski waha się, czy za podróż uznać turystykę uprawianą przez mieszkańców krajów zimnych, wyjeżdżających do krajów ciepłych w celach rekreacyjnych. Jego zdaniem prawdziwa podróż nigdy nie jest ucieczką od zmartwień, bo one towarzyszą człowiekowi bez względu na miejsce, w którym się znajduje. Co więcej, podróż nie prowadzi do zdobycia wiedzy, tylko do zaspokajania ludzkiej ciekawości. Celem podróży od zawsze było to, co nowe, obce, bądź niezwykle i choć ludzie często z sentymentu wracają do miejsc, które dobrze znają, główną motywacją podjęcia podróży pozostaje właśnie pragnienie odkrycia czegoś nowego³. Dążenie do zaspokojenia tej ciekawości zaprowadziło ludzi w najdalsze zakątki Ziemi – na krańce świata. Wielkie odkrycia geograficzne XV i XVI wieku były kulminacją europejskich podróży i zaowocowały stworzeniem niemalże kompletnej mapy świata, a liczne wyprawy i ekspedycje podejmowane później dostarczyły wystarczająco dużo informacji, by

¹ K. Przeclawski, *Życie – to podróż. Wprowadzenie do filozofii turystyki*, Wydawnictwo Akademickie „Żak”, Warszawa 2005, s. 123.

² L. Kołakowski, *Mini-Wykłady o Maxi-Sprawach*, Znak, Kraków 2004, s. 44.

³ *Ibid.*, s. 44–45.

wszystkie ewentualne braki uzupełnić. W niniejszym artykule została podjęta próba przedstawienia czynników motywujących do wyboru konkretnych celów podróży, gdy nie ma już miejsc nieznanymi – końców świata, które można by odkryć.

Pomimo że w powszechnym mniemaniu uznaje się, że wszystko zostało już odkryte, ludzie ciągle podróżują. Dzieje się tak dlatego, że – jak pisze Kołakowski – nawet jeśli dane miejsce jest ogólnie znane, staje się przedmiotem wyboru turysty, który chce odkryć je dla siebie⁴. Zgodnie z tą teorią celem podróży może stać się wszystko, co nie zostało poznane osobiście, a to daje nieograniczone możliwości. Okazuje się jednak, że są miasta i zabytki, które wśród turystów cieszą się większym uznaniem niż inne, z czego można wywnioskować, że nie tylko osobista chęć zobaczenia tego lub innego miejsca decyduje o wyborze danego celu podróży. Dean MacCannell stwierdza, że „turyście nie sprawia kłopotu zidentyfikowanie widoków, które powinien zobaczyć”, a wartość „prawdziwych atrakcji turystycznych” jest określona w świadomości zbiorowej⁵. Z tego wynika, że im więcej osób odwiedza dane miejsce, tym bardziej staje się ono popularne wśród turystów. Analiza rozwoju Grand Tour w Europie trafnie ilustruje to zjawisko. Już od XVII wieku liczba podróżujących zaczynała się systematycznie zwiększać, ale aż do połowy XIX wieku podróż miała charakter elitarny. Początkowo na podróż pozwolić sobie mogli jedynie ci, którzy posiadali czas i pieniądze. Podróżowała więc głównie europejska arystokracja zaciekawiona przyrodą, historią, kulturą i obyczajowością innych krajów oraz narodowości. Pierwsi turyści byli również zainteresowani osiągnięciami naukowymi i technicznymi innych narodów, a w szczególności rozwojem myśli filozoficznej. Celem podróży stawały się

⁴ *Ibid.*, s. 44.

⁵ D. MacCannell, *Turysta. Nowa teoria klasy podróżniczej*, tłum. E. Klekot, A. Wieczorkiewicz, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2002, s. 65–66.

więc miasta uniwersyteckie: Bolonia, Ferrara, Paryż z Sorboną, Orlean czy Wittenberga⁶. Zintensyfikowanie zjawiska i spopularyzowanie Grand Tour wśród zamożnej młodzieży europejskiej doprowadziło do ustalenia pewnych zasad dotyczących jej przebiegu i trasy. W *Peregrynacjach. Wojażach. Turystyce* Antoni Mączak opisuje Grand Tour w następujący sposób: „Jest ona »wielka« z racji długości trasy i czasu trwania, a ma być także pamiętnym, szczególnym wydarzeniem, podróżą życia”⁷. Do tradycyjnie odwiedzanych krajów należały Włochy, Rzesza Niemiecka, Holandia, Flandria, Szwajcaria, Hiszpania, Szwecja i Rosja⁸. W wieku XVIII rosła liczba Anglików, którzy już w XVII wieku stanowili większość uczestników Grand Tour, pokonywała kanał La Manche i udawała się do Paryża, Orleanu lub kilku innych miast francuskich, by ostatecznie – po przekroczeniu Alp przez jedną ze szwajcarskich przełęczy – dotrzeć do Włoch⁹. Ten kraj, pomimo zmieniającego się charakteru Wielkiej Podróży, pozostawał głównym celem turystów. Żywione przez wszystkich klasycystycznych podróżników pragnienie, by zwiedzić Włochy, wyraża Charles Thompson, który opisuje siebie jako „będącego żądnym zobaczenia znanego ze swej historii kraju, który kiedyś dał światu prawo, a obecnie jest najwspanialszą szkołą muzyki i malarstwa, posiada imponujące dzieła rzeźby i architektury, obfituje w gabinety osobliwości oraz zbiory wszelkiego rodzaju antyków”¹⁰.

⁶ A. Mączak, *Peregrynacje. Wojaże. Turystyka*, Czytelnik, Warszawa 1984, s. 123.

⁷ *Ibid.*, s. 126.

⁸ M.E. Kowalczyk, *Podróże po Europie w XVIII wieku*, [w:] J. Szymański (red.), *Trzy relacje z podróży po Śląsku w XVIII i XIX wieku*, Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, Fundacja „Zamek Chudów”, Gliwice 2006, s. 191.

⁹ A. Mączak, *op.cit.*, s. 159.

¹⁰ Being impatiently desirous of viewing a country so famous in history, which once gave laws to the world; which is at present the greatest school of music and painting, contains the noblest productions of statuary and architecture, and abounds in cabinets of rarities, and collections of all kinds of antiquities”. *The Grand*

Barbara Ann Naddeo przedstawia krótką historię włoskiej trasy:

Wieczne Miasto Rzym zawsze pozostawało niepodważalnym punktem kulminacyjnym Wielkiej Podróży i prawdopodobnie gościło największą liczbę turystów. Z kolei Wenecja i Neapol rywalizowały o drugie miejsce na liście najpopularniejszych włoskich celów. Wenecja była na drugim miejscu, (...) dopóki nie została zdeklasowana przez Neapol, gdy odkrycia Herkulanum i Pompei przyciągnęły uwagę społeczności międzynarodowej i skierowały zainteresowania północnoeuropejskich podróżników z cudów współczesnych Włoch na ich starożytną przeszłość¹¹.

W oświeceniu cele podróży były jasno określone. W sytuacji politycznej ówczesnej Europy oraz ogółu trendów i przekonań wykształciła się powszechna opinia dotycząca tego, co stanowi wartościowy kształt i cel podróży, czyniąca Włochy – gdzie można było uczyć się poprzez obcowanie z kulturą i dziełami sztuki, zarówno antycznej, jak i współczesnej – obowiązkowym punktem w itinerarium oświeceniowego turysty.

Pierwsza połowa wieku XIX to czas wielkiego przełomu w historii turystyki. Wraz z pierwszą gru-

Tour, www.metmuseum.org/toah/hd/grtr/hd_html, 19.08.2009. Wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego na język polski zamieszczone w artykule zostały wykonane przez autora.

¹¹ „The eternal city of Rome remained the unequivocal climax of the Grand Tour and at any given time probably hosted the largest number of tourists. In turn, Venice and Naples vied for second place of importance in the hierarchy of destinations, a ranking which Venice long held until it was unseated by Naples mid-century, when the excavations at Herculaneum and Pompeii caught the attention of the international community and shifted the focus of northern European travellers from the wonders of contemporary Italy to those of its ancient past”. B.A. Naddeo, *Cultural Capitals and Cosmopolitanism in Eighteenth Century Italy: the Historiography and Italy on the Grand Tour*, „Journal of Modern Italian Studies” 2 2005, s. 183–184.

pową wycieczką z Leicester do Loughborough zorganizowaną przez Thomasa Cooka w 1841 roku rozpoczęła się era turystyki masowej. Powolna, ale konsekwentna transformacja polityki pracy w dziewiętnastowiecznej Wielkiej Brytanii, która była przykładem godnym naśladowania dla innych krajów europejskich, oraz szybki rozwój kolei przyczyniły się do popularyzacji turystyki. Przełom wieku XIX i XX jest uważany za złoty wiek turystyki międzynarodowej, głównie dzięki rozwojowi infrastruktury turystycznej, dalszemu rozwojowi kolei oraz powstaniu takich organizacji jak Youth Hostel Association (założonej w Anglii w 1929), które doprowadziły do obniżenia kosztów podróży i tym samym umożliwiły podróżowanie mniej zamożnym oraz młodzieży¹². Co więcej, wprowadzenie w XX wieku międzynarodowych regulacji paszportowych i celnych przyspieszyło rozwój turystyki, która wkrótce stała się najprężniejszą częścią gospodarki światowej. Przeclawski, analizując przyczyny szybkiego rozwoju turystyki, nawiązuje do procesów urbanizacyjnych i towarzyszącego im znacznego zanieczyszczenia środowiska naturalnego. Zwraca również uwagę na polepszenie ogólnych warunków życia, upowszechnienie edukacji, wydłużenie czasu wolnego i spopularyzowanie fenomenu spędzania wakacji poza domem¹³.

Pytaniem, które zadają sobie obecnie ludzie, nie jest „czy jechać?”, tylko „dokąd jechać?”. W dzisiejszych czasach wybór celu podróży nie jest praktycznie niczym ograniczony, rzadko jednak wynika jedynie z indywidualnej decyzji. Przede wszystkim to „dyskurs zawsze determinuje podróż”¹⁴. W obrębie danego dyskursu kształtują

¹² K. Przeclawski, *Człowiek a turystyka. Zarys socjologii turystyki*, Albis, Kraków 1996, s. 11.

¹³ *Ibid.*, s. 20.

¹⁴ „Travel is always mediated through discourse”. S. Arshi, C. Kirstein, R. Naqvi, F. Pankow, *Why Travel? Tropics, En-tropics and Apo-tropics*, [w:] G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis, T. Putnam (red.), *Traveller's Tales. Narratives of Home and Displacement*, Routledge, London and New York 1994, s. 225.

się przekonania na temat innych ludzi, kultur i miejsc. Obecnie takie opinie rzadko formułowane są na podstawie osobistych doświadczeń. Są to kulturowe schematy zaprogramowane w jednostce przez historyczne zaszczości, relacje oraz komentarze proponowane przez mass media, tour operatorów i innych turystów, bądź budowane w oparciu o stereotypy, które są głęboko zakorzenione w każdym społeczeństwie. Jak zauważa J. Igor Prieto Arranz, dzieląc i kategoryzując rzeczywistość, stereotypy ułatwiają radzenie sobie z nią. Wpływają one znacząco również na wybór celów turystycznych. Arranz stwierdza, że „nie wszystkie miejsca są w równym stopniu interesujące i atrakcyjne dla potencjalnego turysty, i (...) to zainteresowanie i atrakcyjność różnią się nie tylko w czasie, ale są również uwarunkowane kulturowo. Historyczny (i zwykle również narodowo uwarunkowany) dyskurs niezmiennie dostarcza (mocno zniekształcony) obraz Innego w formie obecnie rozpowszechnionych stereotypów”¹⁵.

Co więcej, promowanie określonych opinii może mieć na celu manipulowanie rzeczywistością, prowadzące do osiągnięcia korzyści finansowych. Jak zauważa Anne-Marie d’Hauteserre, „miejsca docelowe turystyki, jako że wykorzystują lokalne dobra, mogą być konstruowane (jako końcowy produkt/doświadczenie), by zachęcić do konkretnych praktyk i reakcji”¹⁶. Cele podróży

¹⁵ „Not all destinations are equally interesting and attractive to the potential tourist and, (...), such interest and attractiveness not only vary with time but are also culturally-determined. Historical (and normally nation-based) discourse invariably provides (largely distorted) images of the Other in the form of currently-held stereotypes”. J.I. Prieto-Arranz, *Does Travel Really Broaden the Mind? Tourism, Stereotypes and the Discursive Construction of National Identity (or Britain and Spain re-invented)*, [w:] K. Knauer, T. Rachwał (red.), *On the Move. Mobility and Identity*, Wydawnictwo ATH, Bielsko-Biała 2005, s. 19.

¹⁶ „Tourism destinations, as they exploit local assets, can be constructed (as a finished commodity/experience) to encourage particular practices and responses”. A.

są towarem, który podlega prawom rynku i który musi przyciągnąć potencjalnych klientów – turystów i by spełnić ich oczekiwania, niejednokrotnie przetwarza się lub wręcz całkowicie tworzy krajobraz. „W turystyce wcześniejszy krajobraz jest albo mocno zmieniony (...), albo całkowicie unicestwiony”¹⁷. Rozbudowuje się infrastrukturę turystyczną, a miejsca, które zostały uznane za atrakcje, dostosowuje się do potrzeb turystów. Przez Barry’ego Curtisa i Claire Pajaczkowską miejsca te opisywane są w następujący sposób: „W idealnej turystycznej przestrzeni istnieje surrealistyczna możliwość, która jest prawie jak sen – plaża, centrum historyczne czy dzielnica czerwonych świateł jest osiągalna w przeciągu kilku minut”¹⁸. Optymalną zatem byłaby sytuacja, w której turysta ma łatwy dostęp do wszystkiego, co go interesuje, niemniej jednak stworzenie takiej przestrzeni nie może odbyć się bez transformacji i zakłócenia równowagi pierwotnego krajobrazu. Innym procesem, opisanym przez Theano S. Terkenlięgo, jest tworzenie krajobrazu atrakcyjnego dla turystów od podstaw. Takie krajobrazy charakteryzuje jako „fikcyjne, skomercjalizowane, efemeryczne, jednorazowe, zainscenizowane, »nieautentyczne«”. Powstają one bowiem w rezultacie postępującej komercjalizacji i banali-

d’Hauteserre, *A Response to ‘Tracing the Commodity Chain of Global Tourism’ by Dennis Judd*, „Tourism Geographies” 4 2006, s. 340.

¹⁷ „With tourism, »the pre-existing landscape is either greatly modified (...) or totally obliterated«. T.S. Terkenli, *Landscapes of Tourism: Towards a Global Cultural Economy of Space?*, „Tourism Geographies” 3 2002, s. 229.

¹⁸ „In the ideal tourist space there is a surreal contingency which is almost dreamlike – the beach, or the historic centre, or the red-light district are always »minutes away«. B. Curtis, C. Pajaczkowska, *Getting There: Travel, Time, and Narrative*, [w:] G. Robertson, M. Mash, L. Tickner, J. Bird, B. Curtis, T. Putnam (red.), *Traveller’s Tales. Narratives of Home and Displacement*, Routledge, London and New York 1994, s. 206.

zacji kultury¹⁹, *stricte* dla zaspokojenia oczekiwań turystów. W rezultacie w różnych miejscach na świecie znajdują się takie same hotele, restauracje czy ośrodki rozrywki.

Niewątpliwie o popularności poszczególnych turystycznych celów decydują zabytki, które się w danym miejscu znajdują. W pierwszej kolejności należy poszukać odpowiedzi na pytanie, co może być uznane za zabytek? W artykule zatytułowanym *Commentary: Gazing, Performing and Reading: A Landscape Approach to Understanding Meaning in Tourism Theory* przytoczona została definicja zabytków opracowana przez Johna Urry’ego, który twierdzi, że są to „lokalizacje przestrzenne wyróżnione z życia codziennego dzięki ich przyrodniczej, historycznej czy kulturowej niezwykłości”²⁰. MacCannell natomiast definiuje atrakcję turystyczną jako „empiryczny związek między *turystą*, *widokiem* i *oznacznikiem*, który jest informacją o widoku. (...) Oznaczniki mogą mieć bardzo zróżnicowane formy: przewodniki, tabliczki informacyjne, pokazy slajdów, odczyty, pamiątkowe pudełka z zapalnikami itp.”²¹. Tym samym atrakcja turystyczna powstaje, kiedy pojawia się jakiś marker, czyli kiedy o tym miejscu się mówi lub pisze. W przeciwnym razie nie figuruje ono w świadomości turystów i pozostaje poza zasięgiem ich zainteresowania. Często podobne miejsca są postrzegane w różny sposób; choć obiektywnie patrząc, są one porównywalne. Jedno z nich jest uznawane za atrakcyjne, inne natomiast zostaje przeoczone. Jest to spowodowane obecnością markera tego pierwszego

¹⁹ „Fictitious, commercialized, ephemeral, disposable, staged, »inauthentic«. T.S. Terkenli, *op. cit.*, s. 234.

²⁰ „spatial locations distinguished from everyday life by their natural, historical or cultural extraordinariness”. D.C. Knudsen, A. K. Soper, M. Metro-Roland, *Commentary: Gazing, Performing and Reading: A Landscape Approach to Understanding Meaning in Tourism Theory*, „Tourism Geographies” 3 2007, s. 228.

²¹ D. MacCannell, *op. cit.*, s. 64.

miejsca i jego braku w przypadku drugiego. Szczególną rolę w tym procesie odgrywają przewodniki. Informacje w nich zawarte znacząco wpływają na wybory turystycznych destynacji. Jak zauważa Piotr Kowalski, dobór oraz sposób opisu prezentowanych w przewodnikach miejsc zawsze jest uzależniony od pewnej konwencji oraz systemu wartości ich autorów lub wydawców, czyniąc poszczególne miejsca bardziej godnymi uwagi od innych.²²

Innym, niezwykle wpływowym źródłem informacji na temat potencjalnych celów podróży są media. Zarówno telewizja, prasa, jak i Internet nieustannie prezentują w formie filmów, reportaży, artykułów, bądź reklam materiały związane z podróżami, dostarczając nie tylko wiadomości o naturze geograficznej, krajoznawczej i kulturowej, ale również kształtując w turystach określone pragnienia i postawy. Ciągły napływ informacji dotyczących najpopularniejszych celów doprowadził do pojawienia się w świadomości podróżujących pojęcia *must-be-seen*, czyli miejsc, które koniecznie muszą znaleźć się w planie podróży. Jak zauważa MacCannell „jeżeli jedzie się do Europy, »koniecznie trzeba zobaczyć« Paryż; jeśli jedzie się do Paryża »koniecznie trzeba zobaczyć« Notre Dame, wieżę Eiffla, Luwr; jeżeli się idzie do Luwru, »koniecznie trzeba zobaczyć« Wenus z Milo i, rzecz jasna, Monę Lizę”²³. MacCannell określił to zjawisko jako współczesny rytuał zwiedzania, który polega na zobaczeniu. Angielskie słowo oznaczające zwiedzanie to *sightseeing*. *Sight* to zabytek, *seeing* – patrzeć. Sama nazwa tej czynności implikuje sposób jej realizacji. W procesie zwiedzania dominującym zmysłem jest wzrok, a turyści niezmiennie utrzymują dystans, obserwując wszystko z pewnej oddali. Curtis

²² P. Kowalski, *Odyseje nasze byle jakie. Droga, przestrzeń i podróżowanie w kulturze współczesnej*, Atla 2, Wrocław 2001, s. 65.

²³ *Ibid.*, s. 42.

i Pajczkowska przeprowadzają dogłębną analizę tego zjawiska:

Zastąpienie „zasadniczego udziału” w rzeczywistości uprzywilejowanym dystansem obserwatora lub widza jest dla turysty kluczowe. Utrzymanie przede wszystkim wzrokowego kontaktu z rzeczywistością gwarantuje konieczny dystans. Widzenie wymaga odległości (...) i zapewnia wygodny kompromis dla przeciwstawnych potrzeb zachowania intymności fizycznego porozumienia i narcystycznego bezpieczeństwa samotności. Jak zauważyliśmy wcześniej, jako turyści jesteśmy pozbawieni wydajnego dialogu ze środowiskiem ludzkim, kulturowym czy naturalnym. (...) Zwiedzanie jest głównym zajęciem turystyki, patrzenie pozostawia rzeczywistość na zewnątrz i na swoim miejscu, uwalniając widza od zmiany, która jest konsekwencją spotkania²⁴.

Turyści nie wkraczają w rzeczywistość odwiedzanych miejsc. Nie znając języka, nie nawiązują relacji z miejscowymi, nie poznają też ich kultury. Wśród turystów bezpośrednie spotkanie nie jest powszechne, a niewymagające stanowisko obserwatora jest wygodne, bo pozwala uniknąć wysiłku koniecznego do zmiany podejścia i zachowania.

²⁴ „The substitution of the »moral stakes« of reality for the privileged distance of the onlooker or spectator is crucial for the tourist. The necessary distance is guaranteed by maintaining a primarily visual relationship to reality. Vision requires distance (...) and provides a comfortable compromise for the conflicting needs of the intimacy of physical rapport and the narcissistic safety of solitude. As we have noted before, as tourists we are deprived of effective dialogue with the human, cultural or natural environment, remaining pleasurably stranded of the insularity of the body. This perception can be extended to suggest that the predominant sensory from which the tourist substitutes for language is vision. Sightseeing is the main activity of tourism, with seeing, reality remains external and in its place, leaving the spectator equally free from transformation by the encounter”. B. Curtis, C. Pajczkowska, *op. cit.*, s. 207.

Wszak, jak zauważa Anna Wiczorkiewicz, turysta musi być jednocześnie przyjazny i czujny – otwarty na kontakty, ale ciągle finansowo i emocjonalnie niezależny od spotykanych osób. „Podróżnik-obszernik jest uczestnikiem-pozorantem”, który poprzez okazjonalne „bratanie się z tubylcami”, wzbogaca swoją biografię o barwną anegdotę, godną opowiedzenia w towarzystwie. Taka „oddalona przyjaźń” nie zobowiązuje jednak do podjęcia żadnego moralnego zobowiązania²⁵.

Postawa obserwatora, jaką przyjmują podróżujący, jest niewątpliwie konsekwencją braku czasu, charakterystycznego dla współczesnego turysty, który zazwyczaj nie spędza w podróży miesięcy, czy lat jak na przykład uczestnicy Wielkiej Podróży, ale zaledwie kilka dni. Pragnąc zobaczyć jak najwięcej w jak najkrótszym czasie, turysta „zalicza” poszczególne atrakcje. Co więcej, jak zauważa Edgar Morin, nierzadko od rzeczywistości oddziela go szyba autokaru, gdy z perspektywy wygodnego fotela ogląda świat niczym film w telewizji²⁶. Porównanie to zdaje się nieprzypadkowe, gdyż, jak twierdzi Kowalski, telewizja nie tylko ugruntowuje wiedzę dotyczącą miejsc, które turysta powinien zobaczyć (i sfotografować), ale również kształtuje bardzo specyficzne postawy wobec świata²⁷. Reklamy, bazując na dość powszechnym wyobrażeniu, że podróż do społeczeństw pierwotnych prowadzi do swoistego odrodzenia i prezentując rajskie krajobrazy, wzmacniają w odbiorcy przekonanie, że nawet w czasie krótkich wczasów ma on szansę na całkowitą rewitalizację i odnowę²⁸, nie tylko

²⁵ A. Wiczorkiewicz, *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Universitas, Kraków 2008, s. 207.

²⁶ P. Kowalski, *op. cit.*, s. 65.

²⁷ *Ibid.*, s. 62.

²⁸ *Ibid.*, s. 58. Por. D. Czaja, *Reklamowy smak raju. Między archetypem a historią*, [w:] D. Czaja (red.), *Mitologie popularne. Szkice z antropologii współczesności*, Universitas, Kraków 1994.



FOT. MICHAŁ KOPEK

ciała, ale także i duszy. Odwołanie do turystycznego wyobrażenia dzikości jako nie tylko nieopanowania i agresywności, ale przede wszystkim wolności, braku zobowiązań i rutyny wzbudza w turystyce pragnienie obcowania z naturą nieskażoną cywilizacją i jej chorobami, a tym samym wyzwolenia się od przytłaczających obowiązków codzienności²⁹. Rajskie krajobrazy prezentowane w reklamach zdają się obiecywać inne lepsze

²⁹ A. Wiczorkiewicz, *op. cit.*, s. 217.

wakacyjne życie, kusząc turystów perspektywą ucieczki od codziennych zmartwień³⁰.

Inną formą wizualnego przekazu, wpływającą na ugruntowanie w turystyce postawy obserwatora, są filmy ukazujące piękno natury. Często buduje się je z obrazów będących wynikiem manipulacji „zwolnieniami i przyspieszeniami, zbliżeniami zakłócającymi proporcje między »naturalnymi«

³⁰ Konkretnie przykłady reklam opierających się na tej konwencji prezentuje A. Wiczorkiewicz, *op. cit.*, s. 227.

wymiarami fotografowanych obiektów (zbliżenia monstrualnie powiększające owady, robaki, części ich ciała itd., jak w niezwykłym, uhonorowanym wieloma nagrodami filmie *Macrocosmos*)³¹. Muzyka w takich filmach „wprowadza do obrazu rytm i sugeruje jego obecność w fotografowanym świecie”³². Wszystkie te zabiegi prowadzą do zwiększenia nieprzystawalności obrazowego świata do rzeczywistości, która okazuje się być względem swojego przedstawienia uboższa³³. W konsekwencji turysta jest narażony na rozczarowanie, ponieważ odtworzenie takiej filmowej konwencji postrzegania świata jest niemożliwe w momencie bezpośredniego doświadczenia rzeczywistości. Lepiej więc zachować do niej odpowiedni dystans.

Niektórzy „turyści uważają zwiedzanie za odpoczynek i rozrywkę, (...) nawet jeśli wycieczka wymaga od nich większego wysiłku i lepszej organizacji niż wiele czynności wykonywanych zawodowo”³⁴. Zwiedzanie może mieć jednak zupełnie inne znaczenie – czasem jest to sposób na stawienie czoła horrorom przeszłości. Niejednokrotnie turyści odwiedzają miejsca dawnych działań wojennych, katastrof, zamachów czy ataków terrorystycznych, czego przykładem jest obszar pozostałości po zawalonych wieżach World Trade Center, będący jednym z najczęściej odwiedzanych miejsc w Nowym Jorku³⁵. Na ogół turyści podejmują takie wyprawy na własną rękę, choć obecnie możliwe jest również skorzystanie w tym zakresie z usług instytucji, które funkcjonują jak zwykłe biura podróży, jednak nie oferują swoim klientom wczasów w słonecznych kurortach, tylko wyprawy w rejony dotknięte działaniami wojennymi, zamieszkami, bądź klęskami

³¹ P. Kowalski, *op. cit.*, s. 63.

³² P. Kowalski, *op. cit.*, s. 63.

³³ P. Kowalski, *op. cit.*, s. 63.

³⁴ D. MacCannell, *op. cit.*, s. 85.

³⁵ O specyfice tego miejsca w przestrzeni turystycznej pisze szczegółowo A. Wiczorkiewicz, *op. cit.*, s. 241–244.

żywiolowymi. Przykładem takiej organizacji jest *Disaster Tourism* – firma oferująca swoim klientom podróż do miejsc, gdzie mogą stać się wolontariuszami niosącymi pomoc na przykład ofiarom tsunami. Inną propozycją wyjazdu, reklamowaną przez tę organizację, to między innymi noc w hotelu w Czarnobyliu połączona ze zwiedzaniem terenu dawnej elektrowni. *Disaster Tourism* podejmuje się również organizacji wyjazdów indywidualnie zaplanowanych przez klienta do niemalże każdego zakątka ziemi³⁶. Co motywuje ludzi, by znaleźć się w miejscach, które z pewnością nie należą do głównych atrakcji turystycznych? Być może jest to rodzaj hołdu złożony ofiarom tragicznych wydarzeń lub pragnienie przeżycia ekscytującej i niebezpiecznej przygody. Zgodnie z inną hipotezą jest to próba uproszczenia rzeczywistości poprzez ulokowanie zdarzeń w przestrzeni, by móc sobie z nimi poradzić, i w przypadku faktów tragicznych, pozabawienie ich niszczącej mocy. W ten sposób turysta może próbować „zrozumieć powiązania wydarzeń historycznych z miejscem, gdzie do nich doszło, oraz ludzkim życiem – bez udziału skomercjalizowanej propagandy w stylu fantasy”³⁷.

*Potrzebę bycia ponowoczesnym można więc utożsamić z pragnieniem bycia turystą: w obu przypadkach chodzi o to, by umocnić kulturę nowoczesną i jej świadomość, unieszkodliwiając wszystko, co mogłoby ją zniszczyć od środka. Postmodernizm i turystyka to jedyne pozytywne elementy naszych zbiorowych przemilczeń w obliczu okropieństw nowoczesności: gazu musztardowego i karabinów maszynowych, Hiroszimy i Nagasaki, Dachau, Buchenwaldu, Drezna. Turystyka jest alternatywną strategią, która ma na celu przedłużyć trwanie nowoczesności, chroniąc ją przed skłonnością do samozniszczenia*³⁸.

³⁶ Disaster Tourism, www.disastertourism.co.uk, 16.07.2013.

³⁷ D. MacCannell, *op. cit.*, s. 295.

³⁸ *Ibid.*, s. XIX.

Choć miejsca historycznych, często tragicznych wydarzeń nie mogą być uznane za atrakcję turystyczną, pozostają niezmiennie popularnym celem podróży.

To, wydawałoby się, niekonwencjonalne podejście do wyboru celu podróży, charakteryzujące znaczną część turystów, dowodzi, że pewien brak, pustka czy nicość też mogą przyciągać uwagę podróżujących. E. M. Forster pokazał na konkretnym przykładzie, jak z owego braku można wydobyć znaczący cel, gdy w książce zatytułowanej „odarł przewodnik z jego ustalonego użycia, dostarczając antybaedekerowski przewodnik, który przewodnikiem nie jest, przynajmniej w konwencjonalnym rozumieniu”³⁹. Zazwyczaj przewodniki opisują miejsca znane ze unikalności, piękna lub specyfiki. Forster nie opisał popularnego miejsca pełnego atrakcji, ale skupił się na „mało obiecującym, (...) nie całkiem turystycznym centrum”⁴⁰ Aleksandrii, która nie stanowiła bynajmniej obowiązkowego punktu na planie podróży przeciętnego turysty. Jest to bowiem miejsce chwały minionej, gdzie żadnych zabytków nie ma. „Ze wszystkich głównych atrakcji nie pozostał nawet ślad: latarnia, pałace ptolemejskie, biblioteka, świątynie – Forster nieustępliwie podkreśla całkowitą pustkę obecnego miejsca dawnej chwały”⁴¹. W swoim antyprzewodniku Forster opisuje budowle, których już nie ma – turysta może podziwiać jedynie obecną nicość. Jak nicość może być atrakcyjna? W rozu-

³⁹ „wrest[s] the guidebook genre away from its established use by providing a sort of anti-Baedeker – a guide that is not a guide, at least as conventionally understood”. J.M. Buzard, *Forster's Trespasses: Tourism and Cultural Politics* „Twentieth Century Literature” 2 1988, s. 176.

⁴⁰ „An unpromising (...) not quite a tourist center.” *Ibid.*, s. 176.

⁴¹ „Of nearly all its chief attractions not even trace remains: Lighthouse, Ptolemaic Palaces, Library, Temples – Forster relentlessly emphasizes the utter emptiness of the present site of past glories”. *Ibid.*, s. 176.

mieniu Jeana Paula Sartre’a nicość nie jest niczym, ponieważ gdyby tak było, nie można by o takiej nicości nawet pomyśleć. Paradoksalnie ta nicość – pustka, jest czymś wypełnioną⁴², tak więc i miejsca, które mogłyby się wydawać puste, stają się konkretnymi celami. Dla niektórych są one nawet dużo bardziej interesujące, niż atrakcje turystyczne opisywane w przewodnikach, co może być wynikiem przesylenia nadmiarem wszystkiego, obfitością rzeczy, czy wszechobecnością postawy konsumpcyjnej i hedonizmu. Tendencje, które można określić mianem antyturystycznych⁴³, pojawiły się wraz z rozpowszechnieniem turystyki na masową skalę. Wielu pragnęło odróżnić się od tłumów oblegających światowej sławy zabytki, jednak całkowicie niemożliwym jest zanalizowanie poglądów wszystkich. Z konieczności ograniczam się więc do przedstawienia jedynie kilku światopoglądów, które w znaczący sposób wpłynęły na dobór celów podróży, różniąc się jednocześnie od postaw reprezentowanych przez ogół podróżujących

Jednym z pierwszych, który zaproponował zmienioną formę doświadczenia podróży, był Lord George Byron. Kiedy przybył do Europy kontynentalnej w 1816 roku, na każdym kroku napotykał obywateli Wielkiej Brytanii, którzy masowo ruszyli na kontynent zaraz po zakończeniu wojen napoleońskich. James Buzard

⁴² N. Wulfing, *Anxiety in Existential Philosophy and the Question of the Paradox*, „Existential Analysis” 1 2008, s. 76.

⁴³ Chociaż samo pojęcie antyturystyki pojawiło się relatywnie niedawno, zyskało już pewną popularność na rynku turystycznym oraz wśród teoretyków (można między innymi skorzystać z usług firmy oferującej antyturystyczne wycieczki po Londynie – wszelkie informacje dostępne na stronie internetowej www.anti-tourismtours.com). Krytyczną analizę antyturystycznych zachowań przedstawia między innymi Graham Huggan w rozdziale zatytułowanym *Transformation of Touristic Gaze* zamieszczonym w *The Post-Colonial Exotic. Marketing the Margins*, Routledge, London and New York 2001.

przyczą fragment artykułu opublikowanego w „Westminster Review” w 1862, który trafnie obrazuje nastroje panujące wśród wyspiarzy w tym okresie:

Gdy nadszedł pokój po tylu latach wojny, kiedy nasze wyspowe więzienie się otworzyło, i droga morska stanęła otworem, w każdym angielskim sercu narodziło się pragnienie (...), by pośpieszyć na kontynent, by zbliżyć się do naszych przodków w ich prawie zapomnianym zwyczajach spędzania znaczącej części życia w powozach i wydawania większości pieniędzy na szlakach pocztowych kontynentu. (...) Kontynent był dla nas zamknięty przez ponad dwadzieścia jeden lat; wyrosło nowe pokolenie i całe wpłynęło jednym szerokimi strumieniem przez Pas de Calais do Francji⁴⁴.

Gdy tylko Europa kontynentalna ponownie stała się dostępna dla brytyjskich turystów, przybywali tam oni w wielkich ilościach. Ilustracją natężenia tego zjawiska jest statystyka przytaczana przez Arranza. W 1785 liczba Brytyjczyków na kontynencie została oszacowana na 40 tysięcy, podczas gdy w 1830 wynosiła już około 150 tysięcy⁴⁵. W tym czasie Brytyjczycy w krajach kontynentalnej Europy byli wszechobecni – można ich było spotkać w każdym miejscu, które

⁴⁴ „When peace came, after many long years of war, when our island prison opened to us, and our watery exit from it was declared practicable, it was the paramount wish of every English heart (...) to hasten to the continent, and to intimate our forefathers in their almost forgotten custom, of spending the greater part of their lives and fortunes in their carriages on the post-roads of the continent. (...) [T]he continent had not been open for the space of more than one-and-twenty years; a new generation had sprung up, and the whole of this (...) poured, in one vast stream, across the Pas de Calais into France”. J. Buzard, *The Uses of Romanticism. Byron and the Victorian Continental Tour*, „Victorian Studies” 1 1991, s. 30.

⁴⁵ J.I. Prieto-Arranz, *op. cit.* s. 19.

uchodziło za atrakcję turystyczną. Buzard tak charakteryzuje angielski kontyngent w Rzymie:

Wszystkie klasy, płci, i stany (...) zgromadzone razem; najpierwsi z naszej arystokracji razem z ostatnimi z naszych obywateli (...), spotykający się i przepychający w każdym zakątku: rozmawiając, pisząc, wędrując, pokazując i ekscytując się: polując na lwy, polując na mężów, zabijając czas, wydając pieniądze, wydając sądy, produkując książki (...). Anglicy, pokrótce, każdego rodzaju i typu – wysocy i niscy – mądrzy i głupi – bogaci i biedni – czarni, brązowi i biali⁴⁶.

Lord Byron, który – jak określa to Buzard – „nie był w nastroju na spotkanie hord Brytyjczyków”, którzy odbierali mu radość ze zwiedzania⁴⁷, wątpił w autentyczność doświadczenia przeciętnego turysty i pragnął odciąć się od tłumów. Naddeo, porównując reportaże z podróży tego okresu, zwraca uwagę na ich intertekstualność. Autorzy często korzystali z materiałów zgromadzonych przez innych, co w jeszcze większym stopniu przyczyniało się do zaistnienia „wspólności doświadczenia”⁴⁸. Podróżnicy wybierali te same trasy, zatrzymywali się w tych samych miejscach, mijali te same krajobrazy i zwracali uwagę na te same atrakcje. W XVIII wieku nieodłącznym atrybutem turysty stał się przewodnik, który wyznaczał trasę podróży, określał, co należy zobaczyć, a nawet podawał, ile czasu należy spędzić w danym miejscu. Nie było przestrzeni dla

⁴⁶ „All classes, ages, sexes, and conditions (...) assembled together; the first of our nobility with the last of our citizens (...) crossing and jostling each other in every corner; talking, writing, wondering, displaying, and rhapsodizing; – lion-hunting, husband-hunting, time-killing, money-spending, view-taking, book-making (...) English, in short, of every kind and description – high and low – wise and foolish – rich and poor – black, brown, and fair”. J. Buzard, *The Uses...*, *op. cit.*, s. 31.

⁴⁷ J. Buzard, *The Uses...*, *op. cit.*, s. 32.

⁴⁸ „Certain commonality of experience”. B.A. Naddeo, *op. cit.*, s. 184.

pomysłowości. Buzard cytuje Leslie Stephena, który w 1869 napisał: „przeciętny turysta nie ma własnego zdania, podziwia to, co nieomylny Murray⁴⁹ kazał podziwiać, nigdy nie zbacza nawet o grubość włosa z utartych szlaków swych poprzedników”⁵⁰. Turyści w doborze celów swych podróży nie wykazywali się kreatywnością, polegając całkowicie na wskazówkach zawartych w przewodnikach i relacjach z podróży. Lord Byron był świadom tego, że osiągnięcie celu podróży, jakim jest intelektualne i duchowe doskonalenie oraz głębia indywidualnego doświadczenia, nie jest możliwe, jeśli wokół każdego zabytku tłoczą się turyści z przewodnikami w rękę. Byron chcąc odciąć się od tłumów swych rodaków, zdawał sobie jednocześnie sprawę z niemożności fizycznego zdystansowania. Zaproponował więc odróżnienie się od mas za pomocą wykształcenia wyrafinowanej świadomości wartości zwiedzania oraz głębokiego przeżycia osobistego. Byron wprowadził nowe rozumienie turystyki, w myśl którego przemierzając znane trasy pokonywane już przez

⁴⁹ Struktura przewodników w XIX wieku była ukształtowana przez dwa główne wydawnictwa prowadzone przez Johna Murraya i Karla Baedekera. „*Handbook for Travellers on the Continent* napisany przez Murraya w 1863 roku był rezultatem jego niezadowolienia z przewodników, z którymi miał do czynienia podczas własnych podróży. Uważał, że są niesystematyczne i za mało szczegółowe”. W swoich przewodnikach Murray regularnie poprawiał informacje, co czyniło je bardzo wartościowymi dla podróżujących. „Ten silny związek między wydawcą, a przewodnikiem został przejęty przez Karla Baedekera. Wzorując się na modelu Murraya, Baedeker stworzył serię przewodników po wszystkich obszarach Europy”. Pomimo ogromnej popularności Murraya i Baedekera (przewodników nazywanych tak jak właściciele wydawnictw) w tym czasie na rynku znalazło się miejsce także dla innych przewodników takich jak Muirhead, Michelin, Joanne czy Thomas Cook. J. Towner, *Guidebook*, [w:] J. Jafari (red.), *Encyclopedia of Tourism*, Routledge, London and New York 2000, s. 268–269.

⁵⁰ „The ordinary tourist has no judgment, admires what the infallible Murray orders him to admire ... never diverges one's hair breadth from the beaten track of his predecessors.” J.M. Buzard, *Forster's Trespasses...*, *op. cit.*, s. 156.

oświeceniowych podróżników, można zdystansować się od tłumów turystów, co prowadziło do bardziej wartościowego doświadczenia. Nie mogąc osiągnąć fizycznego dystansu, Byron zapoczątkował sposób odciążenia się od mas turystów poprzez uświadomienie sobie wartości celów, tras oraz samej podróży. Jego propozycja była antyturystyką w sferze myśli.

W artykule zatytułowanym *Forster's Trespasses: Tourism and Cultural Politics* Buzard przedstawia antyturystyczne poglądy przywołanego już wcześniej E. M. Forstera, który promował staranne i przemyślane dobieranie celów podróży. Nie umniejszał znaczenia sławnych zabytków, ale dostrzegał wartość miejsc mało znanych i zapomnianych. „Podróżny może udać się do Florencji, Rzymu i Aten, ale prawdziwie godne uwagi miejsca to te, które są nieskażone popularnością, jak na przykład Cnidus, który leży na końcu półwyspu w południowej Azji, (...) bez miast, bez dróg i najwyraźniej zapomniany przez historię”⁵¹. Co więcej, Forster przestrzegał przed stereotypowym widzeniem poszczególnych miejsc. Doradzał bardziej wnikliwą eksplorację, zakładającą zejście z głównych traktów. W *Where Angels Fear to Tread* napisał: „Pamiętaj, (...) jedynie schodząc z głównych dróg, poznasz kraj. Zobacz małe miasteczka (...). I, proszę, nie dawaj wiary temu paskudnemu turystycznemu przekonaniu, że Włochy to tylko muzeum antyków i sztuki. Pokochaj i zrozum Włochów, ponieważ ludzie są wspanialszy od ziemi”⁵². Forster doceniał fakt,

⁵¹ „The traveller may go through the motions in Florence, Rome, and Athens, but truly noteworthy places are those that are »safe from popularity«, such as Cnidus, which lies at the end of a »peninsula in Southern Asia minor, townless, roadless« and evidently forgotten by history”. *Ibid.*, s. 168.

⁵² „Remember (...) that it is only by going off the beaten track that you get to know the country. See the little towns (...). And don't, let me beg you, go with that awful tourist idea that Italy's only a museum of antiquities and art. Love and understand Italians, for the people are more marvellous than the land”. *Ibid.*, s. 172.

że aby napotkać coś naprawdę interesującego, trzeba uwolnić się od stereotypowego patrzenia na inne kraje i narodowości. Otwarcie umysłu i dążenie do bezpośredniego spotkania z ludźmi może prowadzić do niezwykłych doświadczeń. Forster miał jeszcze jedną radę dla turystów: „Najlepszym sposobem na zwiedzanie (...) jest bezcelowe wędrowanie”⁵³.

Edith Wharton to pisarka, którą również wyróżniało niestandardowe rozumienie podróży. Wharton przeprowadziła się ze Stanów Zjednoczonych do Europy w 1910 roku. Jej liczne podróże na początku XX wieku zaowocowały tekstami, w których traktuje temat podróży w niespotykany sposób. Wharton była świadoma faktu, że popularność turystyki rośnie i że wiele atrakcyjnych miejsc traci swój urok, w momencie, gdy stają się „gwiazdą w Beadeckerze.” Za swoje cele wybierała zatem miejsca mało popularne i skupiała się na szczegółach. Mary Suzanne Schreiber opisuje przedsięwzięcia Wharton w następujący sposób:

*próbując uniknąć banalności, koncentrowała się na miejscach raczej mało znanych: małym kościele w Chauvigny na przykład, jak również romańskiej mekke w Poitiers. Bądź interesuje się znaczącym szczegółem albo tłem, które inni pisarze pomijają: płaskorzeźbę w Amiens, psem biskupa raczej niż biskupem, ławką w prezbiterium w Poitiers, ujmującym pyszczkiem nietoperza, a nie przewidywalnymi twarzami mnichów*⁵⁴.

⁵³ „The best way of seeing (...) is to wander aimlessly about”. *Ibid.*, s. 176.

⁵⁴ „She attempts to avoid banality by concentrating on relatively obscure places: a little church in Chauvigny, for example, as well as the romanesque mecca of Poitiers. Or she fastens on the significant detail or the background that other travel writers ignore: in a relief at Amiens, the bishop's dog rather than the bishop; in a bank of choir stalls at Poitiers, the winsome face of a lonely bat rather than the predictable faces

W czasie przeprowadzki Wharton do Paryża w Londynie Douglas Goldring wydawał czasopismo zatytułowane „The Tramp: An Open Air Magazine”. Jak dowiadujemy się z artykułu Helen Southworth, dwanaście numerów magazynu ukazało się między marcem 1910 a marcem 1911 roku. Czasopismo odzwierciedlało trendy przełomu epok, łącząc wiktoriańską fascynację antyturystyką z nowinkami współczesności. W magazynie tym ukazał się między innymi „antybaedekerowski, ale praktyczny” przewodnik. Jeden z autorów publikujących w „The Tramp” wprowadził podział „pomiędzy turystą, który »pragnie zobaczyć miejsca i obiekty zainteresowań« i włóczęgą lub podróżnikiem, który »pragnie poczuć je, doświadczyć ich«. Włóczęga (...) »chce być blisko faktów zasadniczych, rzeczy naprawdę ważnych«. Doświadczenie jest tu przeciwstawione patrzeniu. „The Tramp” pełny był głosów przeciwnych „zaliczaniu” zabytków⁵⁵. Holbrook Jackson w kwietniowym wydaniu czasopisma opublikował artykuł zatytułowany O podróży donikąd. Nadając artykułowi taki tytuł, autor nie zachęcał do powstrzymania się od podróży, lecz pokazał, że „nic”, paradoksalnie, może stać się „czymś”, miejscem znaczącym. Dzieje się tak, jeśli podróżny ma odwagę podejść do danego miejsca i zabytku w szczególny sposób.

Jackson nie zachęca do leniwej kontemplacji bądź bezcelowego włóczenia się; udanie się donikąd paradoksalnie nie jest nieudaniem się do-

of monks”. M.S. Schreiber, *Edith Wharton and Travel Writing as Self-Discovery*, „American Literature” 2 1987, s. 261.

⁵⁵ „Between the tourist who »desires to see places and objects of interest« and the tramp or traveller who »desires to feel them, to experience them«. The tramp (...) »wishes to lie close to the essential facts, to the really significant things«. H. Southworth, *Douglas Goldring's The Tramp: An Open Air Magazine (1910–1911) and Modernist Geographies*, „Literature and History” 1 2009, s. 39–40.

kądś. W podróży Donikąd, mówi [Jackson], »Coś, powtarzam, właściwie Wszystko, przychodzi do ciebie«. Według Jacksona prawdziwy wędrowiec podróżnik ma wyobraźnię, ma »odwagę«, jest »żywy« i »gotowy do wykorzystania szansy«. Uprzywilejowując kultywowanie innego sposobu patrzenia, wywyższanie teraźniejszości nad przeszłość, Jackson zapewnia, że »przynudzanie o uznanych celach przytępia zmysł widzenia«, kiedy opisuje tłumy turystów na niewłaściwym tropie nie doświadczających »prawdziwego życia« miejsc, z powodu powabu tego, co popularnie uznawane jest za »zabytki»⁵⁶.

Wędrowiec nie realizuje planu podróży zawierającego listę zabytków światowej sławy, ustaloną przez obecnie panujące trendy, ale świadomie wybiera swoje cele. Podsumowaniem filozofii podróży zawartej w czasopiśmie są słowa Southworth: „»The Tramp« kładzie nacisk prawie jednoznacznie na to, co antyturystyczne, rzadko odwiedzane, to, czego nie ma w przewodnikach”⁵⁷.

Podobnymi przesłankami w swych podróżach kieruje się Daniel Kalder, szkocki dziennikarz, który w książce *Zagubiony Kosmonauta* opisuje swoje podróże po republikach Rosji: Tatarstanie, Kałmucji, Marii Eł, i Udmurcji. Tekst Kaldera rozpoczyna się od manifestu antyturysty, który zawiera m.in. postulat dotyczący wyborów celu

⁵⁶ „Jackson does not advocate idle contemplation or purposeless wandering: to go to nowhere is not paradoxically to not go anywhere. »In going to Nowhere«, he [Jackson] says »Somewhere, let me repeat, indeed Everywhere, comes to you«. Jackson's ideal tramp/traveller has imagination, he has »courage«, is »alive«, and »ready to take [his] chance«. Privileging the cultivation of different ways of seeing, emphasizing the present over the past, Jackson asserts that »harping on approved destinations blunts the faculty of vision« as he describes herds of tourists led »off« the track and deprived of the »real life« of a place by the allure of what are popularly known as »sights«”. *Ibid.*, s. 40.

⁵⁷ *Ibid.*, s. 37–38.

podróży – „antyturysta unika miejsc uważanych za atrakcyjne”⁵⁸. Zgodnie z tym założeniem Kalder na cele swych podróży wybiera miejsca, które przez przeciętnego turystę nigdy nie zostałyby uznane za interesujące. W drodze do Kazania Kalder i jego towarzysze byli witani ze zdziwieniem, ponieważ nikt wcześniej nie przyjechał tam w celach turystycznych. Kobieta w średnim wieku, którą spotkali w przedziale pociągu, nie mogła uwierzyć w to, co usłyszała. „Gulnarze nie mieściło się w głowie, że ktoś mógłby wybrać się do Kazania, stolicy Tatarstanu, po prostu na wakacje. Nikt nie wybierał się tam z własnej, nieprzymuszonej woli. Dla konduktorki było to równie oczywiste. Nigdy wcześniej nie widziała zagranicznych paszportów, a kiedy zadeklarowali, że jesteśmy turystami, wybuchnęła śmiechem. Nikt nie jeździł do Kazania na wycieczkę. Tam nie ma nic do zwiedzania”⁵⁹. Podobnie Kałmucja to miejsce, o którym raczej nie przeczyta się w przewodnikach, a Kalder był nią zafascynowany, właśnie dlatego, że nie istnieje w wyobraźni ludzi Zachodu. Jest to „miejsce-nie-miejsce,” w którym jednak żyją ludzie⁶⁰. „Kałmucja była podszyta niepokojem. Nikt o tym kraju nie wiedział. Można by go wymazać z mapy i mało kto by zauważył. Właściwie Kałmucja raz już została wymazana i nie zauważył tego nikt”⁶¹. Krajobraz tego miejsca, wyrażony na mapie białą plamą, jest pusty. Uzasadniając swój wybór, Kalder mówi: „Chciałem zobaczyć, jak wygląda »nigdzie»”⁶².

Jeden z kolejnych postulatów manifestu antyturystycznego mówi, że „antyturystę interesują tylko ukryte historie, pyszne, choć zapomniane

⁵⁸ D. Kalder, *Zagubiony kosmonauta. Zapiski antyturysty*, tłum. M. Ignaczak, P. Siemion, Czarne, Wołowiec 2008, s. 13.

⁵⁹ *Ibid.*, s. 22.

⁶⁰ *Ibid.*, s. 73.

⁶¹ *Ibid.*, s. 119.

⁶² *Ibid.*, s. 73.

rzeczy, artystyczne ohydztwa”⁶³. Kalder nie dał się odwieść od podróży do Tatarstanu. Argumentami mającymi przekonać go do rezygnacji z planów było stwierdzenie, że nie ma tam nic godnego zobaczenia i że miejsce to jest niebezpieczne. Dla Kaldera te teorie okazały się zachęcające. Nie bez powodu podtytuł jego książki brzmi *Podróże do republik zapomnianych przez turystykę*. Kalder przyznaje:

*Europa: szklane wieżowce, IKEA, Neil Kinno, Belgia. Porywające? Niekoniecznie... Może stąd moja fascynacja niewidocznymi narodami i plemionami Europy: Mongołami, Tatarami, Adygejczykami, Udmurtami, Maryjczykami, Kipczakami, Inguszami i Baszkirami, których istnienie jako bytu kulturowego jest przez „Europę” całkowicie ignorowane. A dla mnie stanowią właśnie antidotum na kulturę cappuccino, która pokryła pianką zachodnią część naszego kontynentu*⁶⁴.

Fakt, że tak wiele krajów pozostaje poza obszarem zainteresowania turystyki masowej, czyni je szczególnie atrakcyjnymi dla antyturystów. Obietnica odnalezienia „niczego”, które przecież zawsze okazuje się „czymś”, przyciąga uwagę Kaldera. Miejsca, które na pierwszy rzut oka są całkowicie nieinteresujące, zaskakują prawdziwymi osobliwościami, a Kaldera interesuje to, co najdziwniejsze, przykładem czego jest kolekcja zakonserwowanych dzieci mutantów Piotra Wielkiego. Tę wystawę, na którą Kalder trafił przypadkiem, nazywa jednym z największych cudów Rosji⁶⁵.

W Polsce książkę Daniela Kaldera wydało wydawnictwo Czarne, prowadzone przez polskiego prozaika i publicystę Andrzeja Stasiuka.

⁶³ *Ibid.*, s. 14.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 158.

⁶⁵ *Ibid.*, s. 48.

Jedną z książek jego autorstwa – *Jadąc do Babadag* – nawiązuje do postulatów dotyczących antyturystyki zawartych w *Zagubionym Kosmonaucie*. Stasiuk, podobnie jak Kalder, nie wybiera za cel swoich podróży znanych miejsc, szeroko opisywanych w przewodnikach i pięknie ilustrowanych albumach. Podróżuje po takich krajach Europy jak Rumunia, Mołdawia, Węgry, Słowenia i Albania, których postrzeganie zmieniło się co prawda na przestrzeni ostatnich lat. Są one jednak w porównaniu z bogatymi państwami Zachodu nadal powszechnie uznawane za mało znane kraje drugiej kategorii. Gdy Stasiuk na cel swojej podróży wybrał Mołdawię, na temat tego kraju wiedział bardzo niewiele. Informacje, które posiadał, dotyczące jej głównej dziedziny gospodarki, jaką miał być handel ludzkimi organami, opierały się na niezbyt wiarygodnych pogłoskach. Stasiuk dopiero po powrocie czyta na temat odwiedzanych wcześniej miejsc, próbując dowiedzieć się, czym właściwie były, ale, jak sam przyznaje, praktycznie zawsze ponosi klęskę. „Lubię jeździć do krajów, o których wie się tak niewiele. Potem wracam i wynajduję jakieś książki, wypytuję ludzi, zgarniam na kupkę okruchy informacji i sprawdzam, gdzie naprawdę byłam. Guzik z tego wychodzi, bo wszystko staje się jeszcze bardziej obce i przypomina sen śniony wewnątrz snu”⁶⁶.

Opowiadając o swej podróży do Mołdawii, w innym miejscu Stasiuk twierdzi, że nikt nie jeździ tam dla przyjemności⁶⁷. Siedząc w autobusie do Cahul, miasta na południu kraju, rozmawia z miejscowymi, ale żaden z nich nie potrafi zrozumieć powodów, dla których się tam wybiera. Mówią: „przecież u nas nic nie ma”⁶⁸. Podobnie Misza, kierowca, który zgodził się zawieźć

⁶⁶ A. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, Czarne, Wołowiec 2008, s. 214.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 138.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 140.

Stasiuka na wieś, nie rozumie motywacji osoby pragnącej oglądać biedne wioski, Albotę de Sus i Sofievcę, i nawet nie wysiada z samochodu⁶⁹. Tymczasem Stasiuk jest najbardziej zadowolony, kiedy dociera do miejsc zupełnie zwyczajnych. Co więcej, jest przekonany, że to nie światowej sławy atrakcje powinny przyciągać uwagę podróżnych, a wręcz przeciwnie, rzeczy zwykle uważane za całkowicie przyziemne, a przez to pomijane. Stasiuk nie zwraca uwagi na miejsca, które są popularne wśród turystów. W czasie swoich podróży wielokrotnie mijał Baranów uznawany za „perłę renesansu”, nigdy jednak nie pomyślał o zwiedzeniu go⁷⁰. Zapisując określenie perła renesansu w cudzysłowie, podkreśla, że nie jest to opinia obiektywna, ale przekonanie zakorzenione w powszechnej turystycznej świadomości przez treści przewodników, i można się z nim nie zgodzić. Kowalski zauważa, że stosowanie takich peryfraz jak: „kraj kwitnącej wiśni”, „kraj tysiąca jezior”, „wieczne miasto”, „Wenecja północy” etc., czyniących styl przewodników silnie ekspresywnym, to jedna z cech zwiększających ich perswazyjność⁷¹.

Stasiuk, podobnie jak Kalder, jest zafascynowany zjawiskiem rozpadu. Zawsze zabiera ze sobą starą mapę Słowacji, która nosi ślady wielokrotnego użycia. Choć jest ona prawie całkowicie zniszczona, dla Stasiuka pozostaje prawie relikwią. Ta mapa jest rozdarta w kilku miejscach, a nazwy miejscowości są ledwo widoczne, powoli przestają istnieć⁷². Miejsca odwiedzane przez Stasiuka podlegają rozkładowi i przywodzą na myśl ich dawno miniony splendor. W takich miejscach poczucie braku przyszłości jest dojmujące. Stasiuk mówi: „Jak wrócę tam, gdzie już kiedyś

⁶⁹ *Ibid.*, s. 146.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 11.

⁷¹ P. Kowalski, *op. cit.*, s. 68.

⁷² *Ibid.*, s. 14.

byłem, mogę niczego nie zastać”⁷³. Choć Stasiuk widział już wiele miejsc, które są tak „niewyraźne i mętne”, że trudno je zapamiętać, nie rezygnuje z kolejnych podróży – chce widzieć pustkę i nicłość. Często znajduje się w miejscach, w których przeciętny turysta zadałby sobie pytanie: „Co ja tu właściwie robię?”. Obiektywnie taka podróż nie przynosi nic nowego. Może jednak stać się niezwykłym doświadczeniem „własnego, pozornie banalnego bytu”⁷⁴.

Gdy nie ma już na mapie świata białych plam, może się wydawać, że nie pozostało już nic do odkrycia. A jednak ludzie nadal wybierają się w bliskie i dalekie podróże. Wiedzeni ciekawością pragną odkryć to, co jest obce i nieznanne, choćby to odkrycie miało wymiar jedynie osobisty. Na przestrzeni wieków inne cele zyskiwały na popularności i inne motywy prowadziły podróżników do konkretnych wyborów. Były to wybory uzależnione od sytuacji politycznej poszczególnych krajów, uwarunkowane tradycją czy obecnie panującą modą, a także ukształtowane przez stereotypy lub działania marketingowe. Każdy okres w dziejach ludzkości wyznaczał pewne trendy nie tylko w formie podróży, ale przede wszystkim w doborze jej celu: średniowiecze oglądało wędrujących rycerzy, kupców, trubadurów, lecz nade wszystko pielgrzymów, zmierzających do Jerozolimy, Rzymu, Loreto czy Santiago de Compostella. Renesans to czas wielkich odkryć geograficznych, ale również początki podróży do uzdrowisk. Oświecenie to okres popularyzacji Grand Tour – podróży edukacyjnej. Romantyzm przyniósł fascynację dziką przyrodą i bezpośrednim z nią kontaktem, a tym samym pierwsze wycieczki za miasto i w góry, jak również zainteresowanie historią, szczególnie tajemniczymi ruinami, odwiedzanymi najlepiej pod osłoną nocy. Wiek XIX był świadkiem europejskiej ekspansji kolonialnej oraz przyniósł

⁷³ *Ibid.*, s. 226.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 75.

początki turystyki masowej, będące rezultatem między innymi rozwoju kolei, organizacji Światowych Wystaw oraz w drugiej jego połowie ugruntowania się kapitalizmu, popularyzacji podróży do uzdrowisk i letnich kurortów nadmorskich i zimowych górskich⁷⁵.

Powszechne przekonanie dotyczące tego, co warto, można, a nawet trzeba zobaczyć, nieobce jest również turystom współczesnym. W wieku XXI, gdy turystyka stanowi jedną z najbardziej znaczących i dochodowych gałęzi gospodarki światowej, wybór celów podróży jest nieograniczony – możliwa jest nawet turystyka kosmiczna. Analiza motywów skłaniających turystów do podejmowania takich, a nie innych wyborów prowadzi do stwierdzenia, że każdy wybór uwarunkowany jest wieloma czynnikami. Zależy nie tylko od osobowości i preferencji poszczególnego turysty oraz jego sytuacji finansowej, ale także wielu elementów zewnętrznych, takich jak procesy konstruowania atrakcji turystycznych, oraz powszechnej świadomości co do ich wartości, a także szerzenia się wśród turystów określonych trendów. Niejednokrotnie wybór celu podróży zależy od podatności turysty na wpływ działań marketingowych, promujących poszczególne miejsca jako atrakcyjne turystyczne cele. Chęć pochwalenia się kolegom w pracy wakacjami w jakimś konkretnym miejscu wydaje się być dość powszechna. Są również tacy, których wybory

nie zawsze są aż tak oczywiste. W momencie rozpowszechnienia turystyki na masową skalę podróżujący zapragnęli zdystansować się od tłumów oblegających najbardziej znane zabytki. Tendencje antyturystyczne, które się pojawiały, przybierały różne formy – wykształcenia bardziej wyrafinowanej świadomości, dotyczącej wartości poszczególnych atrakcji, starannego wybierania celów czy wreszcie zejścia z głównych turystycznych szlaków, mające na celu zobaczenie tego, co niepopularne, niedoceniane, zwyczajne czy wręcz brzydkie. Dotarcie na końcu świata, gdzie, według turystów i miejscowych, nie ma absolutnie nic ciekawego, stało się celem niejednego podróżującego. Antyturystów przyciąga pustka, szara rzeczywistość, zwykłe blokowiska czy ulice – raczej ludzie, niż miejsca. Takie podejście może oznaczać, że podróż wcale nie musi odbywać się do miejsc bardzo odległych i warto docenić to, co znajduje się na przykład w sąsiednich miejscowościach lub nawet w innej niż zamieszkiwana przez turystę części miasta. Z pewnością otwiera nowe możliwości, poszerza i tak już bardzo szeroki katalog miejsc stanowiących potencjalne cele podróży. Choć w powszechnym mniemaniu wszystko zostało już zbadane i opisane, ciągle można dokonać jakiegoś wielkiego osobistego odkrycia. Każda podróż staje się do tego doskonałą okazją, dlatego ludzie, naturą których – jak pisał Przecławski – jest pielgrzymowanie, zawsze będą podróżować.

⁷⁵ Szczegółową historię podróży przedstawia W. Löscherburg w swojej książce: *A History of Travel*, Die Edition Leipzig, Leipzig 1979.



FOT. MICHAŁ KOPEK

The Ends of the World: On Destination Choices

In the article the author attempts to analyze the factors influencing choices of travel destinations. At the time of the Great Discoveries of 15th and 16th centuries people reached the farthest edges of the world. Although there are no longer white spots on the map of the world, people have never stopped travelling. Motivated by curiosity, tradition or fashion they went to other countries to complete their education, as during 18th century Great Travel, to escape the restrictions of the moral code of conduct, as the British of the Victorian era, or to relax, as the contemporary tourists mainly do. The change of motivations of the undertaken travels has influenced the choices of destinations, and so, for the Enlightenment traveller the major destination was Italy, seen as a handbook of history, art and culture; Romantic travellers visited mainly Switzerland, where dangerous and mysterious mountainscape could be encountered, whereas contemporary tourists head for acclaimed attractions. Those who wish to differentiate themselves from the mainstream of travellers choose destinations seemingly unattractive. Anti-tourists, as they can be called, wish to reach places from where – as it seems – there is “no way back”. These are forgotten ends of the world where in common understanding there is nothing to see. But very often it turns out that even that ‘nothing’ is filled with something meaningful and, eventually, it becomes a destination bearing a real significance.

„Miejsce niczyje, bo niemieckie...”

Kościół i Park Pokoju w Jaworze jako przykład miejsca (nie)pamięci



FOT. MARCELINA JAKIMOWICZ

Marcelina Jakimowicz

Ur. w 1988 roku. Etnolog, doktorantka afiliowana przy Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Wrocławskiego. Interesuje się antropologią pamięci, prowadzi badania dotyczące wpływu powojennych przesiedleń z byłych Kresów Południowo-Wschodnich na Dolny Śląsk na narracje biograficzne.

Wprowadzenie

We współczesnych środkach masowego przekazu zauważyć można wyjątkowe natężenie tematów związanych z historią i pamięcią. Odnoszące się do nich pojęcia na stałe wpisały się już w dyskurs mediów. Zagadnienia takie jak polityka historyczna, miejsca pamięci, białe plamy historii, jej zamazywanie czy demokratyzacja, są coraz częściej przedmiotem debat, dyskusji oraz zainteresowania całego społeczeństwa. Niemal zawsze tego rodzaju tematy związane są z czasem II wojny światowej, która na stałe zmieniła bieg historii i odcisnęła piętno na życiu wszystkich ludzi, którzy jej doświadczyli. Jednym z tego typu skutków wojny były wielkie migracje, które dotknęły szczególnie terenu Dolnego Śląska. Tu, na miejsce ludności niemieckiej, w ramach przesiedleń, przybyła ludność zza Buga oraz z centralnej Polski. Zostawiali swoje miejsca pamięci¹:

domy, gospodarstwa, kościoły, groby bliskich, pola uprawne i znane im od wieków krajobrazy. Wyrwani z własnej przestrzeni, musieli na nowo definiować siebie i zdobywać poczucie bezpieczeństwa w miejscach im obcych. Takich grup na terenie Europy było po wojnie wiele.

W Polsce główne nurty historii i pamięć o minionych wydarzeniach kształtowała władza ludowa. W ramach tych działań likwidowała ona ślady niemieckiej przeszłości na tzw. Ziemiach Odzyskanych. W perspektywie bieżącej

lieux de memoire należałoby raczej tłumaczyć jako „miejsca wspominania”, „miejsca wspomnień”, a najlepiej „miejsca, w których się wspomina”. Koncepcja owych miejsc wspominania, miejsc pamięci, osadzona jest mocno w dwóch tradycjach. Pierwsza to tradycja badań nad społecznymi ramami pamięci zbiorowej Maurica Halbwachsa. Badania „miejsc wspomnień” to analiza instytucjonalnych ram kreowania, podtrzymywania i transmisji pamięci przeszłości. Druga natomiast wiąże się z praktykami mnemotechnicznymi antycznych i średniowiecznych retorów, przypomnianymi przez Frances Yates w wydanej w latach sześćdziesiątych „Sztuce pamięci”. Yates nawiązuje w niej do zapomnianej dziś sztuki zapamiętywania charakterystycznej dla czasów antyku i średniowiecza. Polegała ona na zapamiętaniu sobie pewnego układu miejsc. Wyróżniony miejscem przypisywano wyobrażenie, za pomocą odnośników w przestrzeni o ile przychodziła taka potrzeba, przestrzeń i miejsce ożywiały w pamięci konkretne fakty. Zob. A. Szprociński, *Miejsca pamięci (lieux de memoire)*, „Teksty Drugie” 4 2008, s. 11-12.

¹ Za prekursora badań nad miejscami pamięci uznać należy Pierre’a Nore. W artykule *Mémoire collectif*, opublikowanym na początku lat siedemdziesiątych, Nora postulował konieczność badań nad miejscami pamięci. Terminu tego nigdzie dokładnie nie zdefiniował, ale jak się wydaje, rozumiał go wtedy przede wszystkim jako zinstytucjonalizowane formy zbiorowych wspomnień przeszłości. Miejscem pamięci mogło być dla niego zarówno archiwum historyczne czy pomnik bohatera, jak i mieszkanie prywatne, w którym spotykają się zazwyczaj kombatanci, by obchodzić uroczystości z powodu jakiejś ważnej dla nich rocznicy. Chcąc uchwycić specyfikę propozycji Nory, sformułowanych w jego wczesnych pismach,

chodziło o zdobycie mieszkań i miejsc pracy dla milionów przesiedlonych Polaków. Rozwiązaniem problemu miało być usunięcie Niemców, połączone w propagandzie PPR² z mitem Ziemi Odzyskanych. Powrót tych ziem w granice Polski przedstawiano w kategorii sprawiedliwości dziejowej, a także jako ukoronowanie polskiej myśli politycznej³. W polityce PPR przyłączenie do Polski obszaru około 100 tys. km², jego „odniemczenie” i oddanie polskiemu osadnictwu (z obietnicą przejęcia majątków niemieckich i ich podziału w ramach reformy rolnej) miało się stać, w otocze hasła o budowie Polski jednolitej narodowo, filarem pozyskania zaufania społeczeństwa. Zamykano szkoły, konfiskowano majątki należące do społeczności niemieckiej, niszczone cmentarze. Usuwano Niemców odbywało się dwutorowo: poprzez zorganizowane wysiedlenia oraz tworzenie warunków skłaniających Niemców do wyjazdu⁴.

Jawor, przed wojną *Jauer* - miasto powiatowe położone na Dolnym Śląsku, na terenie tzw. Ziemi Odzyskanych. Głównym zabytkiem miasta, a zarazem jego największą atrakcją turystyczną, jest pochodzący z XVII wieku Kościół Pokoju⁵,

² Polska Partia Robotnicza

³ W. Borodziej, *Wstęp*, [w:] W. Borodziej, C. Kraft (red.), *Niemcy w Polsce 1945-1950*, t. 1, *Władze i instytucje centralne. Województwo olsztyńskie*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2000, s. 56.

⁴ P. Kasprzak, *Polityka władz polskich wobec ludności niemieckiej w okresie funkcjonowania Ministerstwa Ziemi Odzyskanych*, „Czasopismo Prawno-Historyczne” 2 2010, s. 217.

⁵ Kościół Pokoju został zbudowany w latach 1654-1655. Jego powstanie wiąże się postanowieniami pokoju westfalskiego, kończącego wojnę trzydziestoletnią (1618-1648). Na jego mocy cesarz musiał wyrazić zgodę na wzniesienie kościołów ewangelickich w trzech śląskich miastach: Głogowie, Jaworze i Świdnicy. Miały one być zlokalizowane na przedmieściach, zbudowane z materiałów „niegodnych” Domu Bożego: drewna, gliny i słomy, a także nie posiadać wieży (obecna pochodzi z I ćw. XVIII w.).

nazywany „perłą w koronie miasta” lub „perłą światowego dziedzictwa”⁶. Świątynią cieszy się od roku 2001, kiedy to został wyremontowany⁷ i wpisany na listę UNESCO⁸. Wcześniej pozostawał w stanie ruiny i był widowym śladem niemieckiej przeszłości miasta. Obecnie zabytek powinien stanowić pamiątkę skomplikowanej historii Jawora. Do 1972 roku świątynię okalał cmentarz ewangelicki. Zlikwidowany przez władze Jawora pod pretekstem braku w centrum miasta terenów zielonych, stanowi przykład niszczycielskich działań władzy ludowej w stosunku do poewangelickiego mienia. Na miejscu cmentarza powstał Park Pokoju – rozległe założenie ogrodowe otoczone przez dawne budynki parafialne.

Artykuł jest pokłosiem badań terenowych prowadzonych w kwietniu i maju 2011 roku na

⁶ <http://www.jawor.pl/pl/tresci-435.html>, 26.11.2012.

⁷ W latach 2000-2003 Kościół w Jaworze przeszedł pierwszy od 1906 r. generalny remont. Prace polegały na usunięciu uszkodzonych części konstrukcji kościoła i zastąpieniu ich nowymi. Wymieniono pokrycie dachowe nad nawą główną kościoła i nad nawami bocznymi. Wszystkie drewniane elementy poddano impregnacji. Służby konserwatorskie rekonstruowały też zabytkowe malowidła. Renowację zabytku sfinansowała Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej. Dotację na ten cel przekazał również Urząd Marszałkowski Województwa Dolnośląskiego i Urząd Generalnego Konserwatora zabytków oraz prywatni ofiarodawcy. Zob. <http://www.franciszkane.pl/news.php?id=399>, 1.02.2013.

⁸ Świątynia została wpisana na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Naturalnego UNESCO 13 grudnia 2001 r. w Finlandii z racji dużego znaczenia dla kultury i ludzkości. Spełnia kryterium III – przedstawia unikatowe albo przynajmniej wyjątkowe świadectwo tradycji kulturowej lub istniejącej albo minionej cywilizacji, IV – przedstawia szczególnie przykładowy typ budowli, zespołu architektonicznego lub technologicznego albo krajobrazu ilustrującego ważny etap w historii ludzkości oraz VI – pozostaje w bezpośrednim lub namacalnym związku z wydarzeniami lub żywą tradycją, pomysłowością lub wierzeniami albo z dziełami artystycznymi lub literackimi o wyjątkowym uniwersalnym znaczeniu.

terenie Parku Pokoju w Jaworze⁹. W badaniach starałam dowiedzieć się, jaki był i jest stosunek do mienia poewangelickiego na terenie miasta¹⁰. Moich rozmówców pytałam o powojenną historię Kościoła Pokoju i Parku. Starsze osoby - również o wspomnienia związane z cmentarzem i jego likwidacją. Starałam się także dowiedzieć, jakie znaczenie mają dziś kościół i Park Pokoju dla młodych mieszkańców Jawora. Istotną rolę w prowadzeniu badań miał fakt, iż Jawor jest moją rodzinną miejscowością. Mieszkając w pobliżu Parku Pokoju mam dostęp do obserwacji tego terenu, badania prowadziłam więc w środowisku mi znanym. Omówienie materiału badawczego dzielę na dwie części. Jedna odnosi się do historii powojennej Jawora, w niej zamieszczam wspomnienia i stosunek ludności napływowej do mienia poewangelickiego, a także pokrótce przedstawiam sytuację ewangelików w pierwszych latach powojennych. Natomiast w drugiej części staram się przedstawić dzisiejsze wyobrażenia na temat tego terenu wśród mieszkańców miasta. Następnie rekonstruuję proces kształtowania się pamięci jaworzan na temat Parku Pokoju i badam jej wpływ na znaczenie tego terenu dla młodszego pokolenia. Czy rzeczywiście jest to miejsce pamięci, czy może raczej niepamięci? Na to pytanie postaram się odpowiedzieć w artykule.

⁹ Badania prowadziłam za pomocą obserwacji uczestniczącej jawnej, a także swobodnego i pogłębionego wywiadu. Wiele informacji było zdobywanych podczas codziennych rozmów, a także z wywiadu eksperckiego w przypadku rozmów z duchownymi. W artykule korzystam także z wiadomości o parafii ewangelicko-augsburskiej w Jaworze, zdobytych podczas zbierania materiału do pracy konkursowej pt. *Życie religijne w czasach PRL-u. Bolesna próba rozliczenia przeszłości*, która została napisana pod kierunkiem Dariusza Drzała w grupie wraz z Aleksandrą Golonką, Katarzyną Marcisz i Anną Zapotocką w roku 2006 w ramach konkursu Historia Bliska zorganizowany przez Ośrodek Karta.

¹⁰ Do mienia poewangelickiego zaliczam świątynię, teren parku – niegdyś cmentarza ewangelickiego, znajdującą się na jego terenie kaplicę oraz byłe ewangelickie budynki parafialne, które okalały park.

Zawierzyć słowu mówionemu, pochylić się nad świadectwem, pogłoską, plotką...

Ludzka pamięć jest wybiórcza i często zwodnicza, a relacja konkretnego człowieka jest zanurzona we współczesnym mu kontekście. Z biegiem lat doświadczenia mogą zmienić swoje znaczenie. To – jak wspominamy – uzależnione jest od wielu czynników, pamięć nie jest stała, lecz elastyczna, zmienna w czasie, zależna od pamięci zbiorowej grupy, z jaką się identyfikujemy, i z dyskursem na temat historii prezentowanym w mediach, z którymi się stykamy. Jednak pamięć daje nam możliwość dotarcia do informacji niedostrzeżonych przez historię bądź będących opozycją do dyskursu historycznego.

Mikrohistorie¹¹ dają nam możliwość uzyskania wyobrażeń na temat przeszłości i pozwalają dotrzeć do informacji zazwyczaj nie zawartych w dokumentach – do ludzkich historii, do wyobrażeń na temat miejsca. Z ich pomocą starałam się udzielić odpowiedzi na pytanie, jak funkcjonują tereny poewangelickie w świadomości jaworzan. Idąc za słowami Tokarskiej-Bakir, w swoich rozmowach chciałam zawierzyć słowu mówionemu, pochylić się nad każdym świadectwem, pogłoską, plotką, tym, co do niedawna było przez historię lekceważone¹². W moich badaniach stało się to kluczem nie tylko do zrozumienia przeszłości, ale przede wszystkim teraźniejszości. Pamięć stała się pomostem między tym, co było, a tym,

¹¹ Mikrohistorie definiuję za Ewą Domańską jako oddające wielkie przemiany historii, opisujące drobne wydarzenia powszechnych dni historii, małe światy innych ludzi przybliżanych przez badaczy po to, by wskazać na ich odmiennosc. Zob. E. Domańska, *Mikrohistorie. Spotkania w międzyświatach*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 22.

¹² A. Guriewicz, *Historia i antropologia historyczna*, tłum. B. Żyłko, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1-2 1997, s. 17.

co jest obecnie. W osobistych wspomnieniach tkwi jednak pułapka subiektywności, gdyż każda z opowieści jest opisana przez konkretną osobę, która na swoje życie patrzy z perspektywy przeżytych dotychczas lat, zwraca uwagę na niektóre elementy historii, a o innych zapomina. Jednak każda, nawet najmniej prawdopodobna opowieść, mówi o czymś badaczowi. Już na poziomie doboru historii, które ktoś zechce nam przekazać, można dowiedzieć się, co dla opowiadającego jest ważne, jakimi wartościami kieruje się w życiu, a także jak chce ukształtować swój wizerunek w oczach słuchającego. Jak wspomina Traba, pamięć jest

fenomenem działającym historycznie, lecz nigdzie nie jest utożsamiana z historią jako czymś, co rzeczywiście się wydarzyło. Może pomagać historii, wypełniać luki w materiale badawczym, jednak należy odnosić się do pamięci bez potrzeby weryfikacji historycznej, przyjmować przedstawianą nam prawdę jako obowiązującą w danej grupie¹³. Badania pamięci rozpatruje się nie jako „zapis

¹³ R. Traba, *Wprowadzenie*, [w:] R. Traba, Hans Hennig Hahn (red.), *Polsko-niemieckie miejsca pamięci*, t. 3 Paralele, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2012, s. 11.



FOT. MARCELINA JAKIMOWICZ

interpretacyjnie skończony”, ale raczej umieszcza się je w kontekście możliwych znaczeń¹⁴.

Kirsten Hastrup przyrównuje historię do mitu. Uważa, iż historia jest tworem europocentrycznym, który stawia dokumenty pisane ponad mity, opowieści „zwykłego człowieka”¹⁵. Natomiast, gdy zmienia się punkt widzenia i pojawiają się nowe fakty, przyjęta dotychczas za pewnik historia zostaje odrzucona jako mit, zaś mit w nowym świetle może stać się historią¹⁶. Decydującym czynnikiem jest tu fenomen pamięci ludzkiej, która jest znacząca dla naszego poczucia tożsamości. W artykule korzystam także z pojęcia *historyczności* Nietzschego, który określa ją jako formę świadomości continuum wiedzy. *Historyczność* według Nietzschego jest zatem sposobem, jaki człowiek wykorzystuje dla budowania, zachowywania bądź niszczenia świata kultury, który narodził się wraz z żywymi, lecz którego elementem jest wiedza o umarłych¹⁷. Naturalnym procesem jest społeczne zapominanie niektórych faktów, doświadczeń, natomiast skupianie się na przekazywaniu innych. Selektywność zbiorowej pamięci wiąże się często z zachwianiem tożsamości¹⁸ i procesem zbiorowej amnezji. Dla „wygody” wykluczamy z własnej przeszłości pewne fakty, świadomie bądź nie, inne natomiast urastają do rangi mitu narodowego. Takim przykładem

¹⁴ K. Polasik-Wrzosek, *Czy oralność może „odbijać” mentalność?*, [w:] K. Polasik-Wrzosek, W. Wrzosek, L. Zaskilniak (red.), *Historia – mentalność – tożsamość. Studia z historii, historii historiografii i metodologii historii*, Instytut Historii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2010, s. 354.

¹⁵ K. Hastrup, *Przedstawienie przeszłości. Uwagi na temat mitu i historii*, tłum. S. Sikora, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1-2 1997, s. 24.

¹⁶ *Ibid.*, s. 23.

¹⁷ W. Werner, *Świadomość historyczna między wiedzą jednostki a historycznością kultury. W poszukiwaniu definicji*, [w:] K. Polasik-Wrzosek, W. Wrzosek, L. Zaskilniak (red.), op. cit., s. 338.

¹⁸ K. Hastrup nazywa to *roztopieniem* tożsamości.

wymazywania pewnych fragmentów historii jest pamięć o ewangelikach, którzy według władzy ludowej mieli być świadectwem przeczącym polskości Ziemi Odzyskanych.

„*To nie nasze było...*” Stosunek jaworzan do ewangelików i ich mienia w czasach powojennych

Rok 1945, koniec wojny. Napływowi mieszkańcy Jawora wciąż żyją w strachu, że Niemcy wrócą na swoje dawne ziemie. W pierwszych latach po wojnie „osadnicy” nie remontują domów, bo jak mówi pewien mężczyzna:

Oni [Niemcy] przecież wszystko tu zostawili, to czemu nie mieliby po to wrócić?

Pozostała w Jaworze ludność niemiecko-ewangelicka po wojnie z większości staje się mniejszością. Jak wspomina ksiądz ewangelicki: „Dodatkowo władza stale wpaja napływowym wizerunek Niemca – wroga, mordercy, nazisty”¹⁹. Napływowa ludność widzi także, jak władza ludowa traktuje Niemców, którzy zostali w Jaworze. Traktowani, jak ludzie drugiej kategorii, często nie posiadają dokumentów, żyją z myślą o wyjeździe. Ci, którzy zostali, nawet dziś nie chcą rozmawiać. Jeden z rozmówców opowiada mi o swojej sąsiadce - Niemce. Została ona na tych terenach z powodu syna, który w pierwszych latach po wojnie ożenił się z Polką. On się zasymilował, natomiast jego matka, mimo że rozumiała język polski, do końca swoich dni

¹⁹ Rozmowa z ks. Tomaszem Stawiakiem: „Byli oni traktowani jak obywatele drugiej kategorii, nie posiadali paszportów, dowodów osobistych (...) Często padały przykre zdania w stronę wyznawców luteranizmu, wypowiedane przez katolicką ludność cywilną. Natomiast władze państwowe PRL-u w żaden sposób nie represjonowały ewangelików znajdujących się na tym terenie, ale również nie czyniły nic, by ich sytuację zmienić”.

mówiła tylko po niemiecku. Miała za złe synowi, że nie wyjechali. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych zdecydowana większość Niemców opuściła omawiany teren. Zostało zaledwie kilkadziesiąt osób, które stopniowo się zasymilowały. W trakcie badań okazało się, że moja wieloletnia sąsiadka jest „autochtonką”, ale o tym nie mówi. Okazało się, że jest to tajemnica poliszynela – większość znajomych wie o jej pochodzeniu, lecz nikt o tym nie mówi, ponieważ: „Ona nie chce o tym rozmawiać. Określa siebie nie jako Niemkę, ale jako będącą stąd”²⁰. Ksiądz ewangelicki opowiedział o pewnej kobiecie, która przez lata przyjmowała księdza katolickiego po kolędzie. Dopiero kilka lat temu wyznała mu, że nie należy do kościoła katolickiego. Kapłan katolicki powiadomił ówczesnego księdza ewangelickiego. Tłumacząc się, kobieta powiedziała mi: „Tak się bałam po wojnie, że wolałam udawać [katolika]”. W pierwszych latach powojennych nie chciała rzucać się w oczy swoją innością. Nauczyła się polskiego, wtopiła w PRL-owską rzeczywistość, wychodząc za mąż za „przyjeźdnego z centrali”.

W pierwszych latach po wojnie oprócz aktów przemocy ze strony przyjeźdnych, ludność niemiecką spotkały także represje ze strony państwa²¹. Mimo zapewnień władzy²², że dopóki ludność ewangelicka będzie przebywała na terenach Ziemi Odzyskanych, kościoły i domy parafialne będą należały do jej własności, budynki parafialne zostały jej bardzo szybko odebrane. We wrześniu 1945 roku

²⁰ Ani razu nie użyła w rozmowie słowa Niemiec, mówiła o Niemcach w 3 osobie: *oni*.

²¹ B. Nitschke, *Sytuacja niemieckiej ludności cywilnej na ziemiach polskich*, [w:] W. Borodziej, A. Hajnicz (red.), *Kompleks wypędzenia*, Znak, Kraków 1998, s. 58.

²² W dziennikach urzędowych wiadomości prezydium Ewangelickiego Kościoła na Dolnym Śląsku możemy przeczytać, iż na spotkaniu 2 września 1945 roku w Legnicy wojewoda zapewniał, iż majątek gminy ewangelickiej jest jej własnością i taką pozostanie; B. Skoczylas-Stadnik, *op. cit.*, s. 17.

praktycznie z dnia na dzień jaworskim ewangelikom został zabrany budynek przedszkola. Nie potrafiąc mówić po polsku, starali się prosić o interwencję nowe władze pisząc podania. W jednym z nich czytamy: „Podczas biadowa godzinie przybyli dwa mezczyzni i powiedzieli, że ewangeli schronisko dla dzieci natychmiast ma być zamknięte...²³”. Wysyłali pisma, dokumenty własności, nic jednak nie wskórali. Jeden z rozmówców, pochodzący z byłych Kresów Wschodnich, zaznacza: „Tak naprawdę to mógł każdy wejść do nich tam i coś zabrać, bo człowiek wiedział, że nic oni mu nie zrobią”.

Następnie przytaczana jest przez jednego z rozmówców historia dotycząca konfiskaty przez milicję mebli z biura parafialnego. Polski urzędnik wszedł do biura w czasie nieobecności księdza i zabrał stół i biurko. Od starszych mieszkańców Jawora dowiedziałam się, że meble z parafii zostały przeniesione na komisariat policji. Mimo interwencji u władz, budynki i meble nie zostały zwrócone prawowitym właścicielom. W latach 50. XX wieku zabrano wszystkie budynki należące do parafii ewangelickiej. Skutkiem tego było między innymi zmniejszenie się liczby wiernych z ok. 3200²⁴ (rok 1947) do ok. 1500 (rok 1955)²⁵. Trudności, które państwo sprawiało ewangelikom, przyczyniły się do wyjazdu z Jawora w 1947 roku proboszcza. Można więc powiedzieć, że władze

²³ Źródło: Zbiór dokumentów parafii ewangelicko-augsburskiej w Jaworze, dokument z dnia 15 września 1945 roku (list napisany do starosty powiatu jaworskiego przez Ewangelików w języku polskim) Zachowano oryginalną pisownię.

²⁴ Były to zazwyczaj osoby z pobliskich wiosek, w których wolniej dokonywały się przesiedlenia. Z relacji świadków - Polaków, wiemy, że jeszcze w latach 50. XX wieku w Kościele Pokoju odbywały się msze - przyjeżdżali na rowerach, które ustawiali pod ścianami świątyni. Co ciekawe, w pierwszych latach powojennych Kościół Pokoju był także udostępniany katolikom np. na śluby.

²⁵ Dane z ksiąg parafialnych kościoła ewangelicko-augsburskiego w Jaworze.

powoli osiągały swój cel oparty na polityce polonizacyjnej. Z powodu wyjazdu księdza, a później także innych ewangelików²⁶, kościół oraz cmentarz zaczęły powoli niszczyć.

Ewangelicyzm dla napływowej ludności stał się tożsamy z narodem niemieckim – agresorem w czasie II Wojny Światowej. Po wojnie ewangelicy z większości stali się mniejszością, często „wyzywano” ich od hitlerowców. Stali się obcy w swojej małej ojczyźnie. Jak mówi jeden z księży katolickich:

My mieliśmy problemy przez naszą wiarę w PRL-u, ale ci ewangelicy, co tu [ich] została garstka, to nie mieli życia. Potem wyjechali za rodzinami, bo nie dość, że nazywano ich Niemcami, hitlerowcami, kazano wracać do swoich, to jeszcze władza nie reagowała na ich prosby o pomoc²⁷.

Wraz z biegiem lat liczebność ewangelików nieustannie się zmniejszała. Rozmówcy wspominają, że budynku świątyni i terenu cmentarza pilnował po wojnie pewien starszy mężczyzna, któremu pozwolono mieszkać w dawnej plebani, jednak i on wyjechał w latach 60-tych. Cmentarz zarastał, a kościół niszczał. Dziś Park Pokoju jest terenem znajdującym się blisko centrum i oddziela starszą część miasta od nowych osiedli. Jednak w czasach powojennych obszar ten mieścił się na krańcu Jawora. Zarówno cmentarz, jak i kościół stały się miejscami zapomnianymi, w których jak wspominają rozmówcy: „bawiły się dzieci i wylęgały ptaki”. Stanowiły miejsca niczyje i raj dla najmłodszych, dzisiejszego drugiego pokolenia jaworzan, dzięki temu, że mieściły w sobie pełno zakamarków i nie pilnował ich nikt dorosły. Jedna z kobiet opowiada o tym, jak będąc małą dziewczynką bawiła się na terenie cmentarza,

²⁶ W latach 60. XX wieku większość pozostałych po wojnie ewangelików wyjechała do NRD na mocy postanowienia o łączeniu rodzin.

²⁷ Wypowiedź ks. Walentego Szalęgi.

który był bardzo zniszczony. Biegała między grobami i chowała się w pobliskiej zniszczonej krypcie, która ukazywała pod podłogą resztki trumien:

Tam wchodziliśmy do tej krypty i tam trochę strach było, ale dla dzieciaków to ciekawe takie, to kolega znalazł tam w tej krypcie taki pierściołek z oczkiem maty, chyba złoty i miałam go do czasów studiów a potem go zgubiłam nad rzeką, szkoda mi było.

Kościół był prowizorycznie zabezpieczony przed włamaniami, jednak chłopcy często niszczyli kamieniami kłódkę i wchodzili do świątyni. Ludzie, którzy jako dzieci bawili się na terenie budowy, nie traktowali jej jak świątyni, mimo iż widzieli, że w pierwszych latach po wojnie odbywały się tam uroczystości kościelne. Traktowali ją, jakby była należącym do nich – najmłodszych – miejscem zabaw. Mężczyzna, który w dzieciństwie mieszkał w pobliżu kościoła, opowiada o swoich zabawach:

Biegaliśmy tam po tym budynku, tam takie wielkie kryształowe lampy były, to nawet do nich się z procy strzelało, kto więcej kryształków zbije.

W roku 1972 władza ludowa rozpoczęła proces „odniemczania” cmentarza w Jaworze. Z całej akcji nie zachowały się żadne dokumenty, nie wiadomo także, co stało się z nagrobkami. Wydarzeniem, które najczęściej wspominane jest w opowieściach dotyczących cmentarza, jest jego likwidacja. Z relacji osób, które bawiły się na terenie nekropolii, a także tych, które mieszkają w obrębie parku, możemy dowiedzieć się jak wyglądała likwidacja:

Przyjechał jakiś buldożer czy koparka i w ciągu dnia zrównała to z ziemią wszystko. Nie wiem, dlaczego tak zrobili. Podobno parku w mieście brakowało.



FOT. MARCELINA JAKIMOWICZ

Pewna grupa osób, wiedząc o nadchodzącej likwidacji cmentarza, jeszcze przed wjechaniem buldożerów kradła nagrobki i płądrowała kryptę. Relacja mężczyzny mieszkającego obok parku, który oglądał likwidację ze swoim sąsiadem, Niemcem:

On mi mówił, tu byli pochowane bogate ludzie, bo tu kaplica, kto mógł se pozwolić, to oni tam zęby mieli złote mówi, ale tam było bogactwo w tej piwnicy hoho, oni pierścienie chowali, naszyjniki mieli.

Mimo iż większość mieszkańców wiedziała, że na terenie cmentarza znajduje się krypta, nikt oprócz dzieci, dla których cmentarz był terenem zabaw, nie ośmielił się wchodzić do niej przed podjęciem decyzji o likwidacji cmentarza. Wiadomość o rychłej likwidacji „ośmieliła” niektórych mieszkańców Jawora, zniknęły pojedyncze nagrobki. Profanacja zwłok z krypty stała się lokalną sensacją, bardzo wielu starszych mieszkańców opowiadało mi o tym incydencie.

Jedna z kobiet mieszkających w obrębie parku wspomina:

To nawet takie zdarzenie było, że chłopaki wzięli, pobalsamowane to wszystko było, wzięli dwóch tych nieboszczyków wyciągnęli, założyli sznurek [im] na szyję, powiązali. Tak z tej piwnicy [wyciągnęli], tu komitet – UB szukało kto to zrobił a tam chłopaki nie przyznali się. Dla żartu sobie zrobili, bo to Niemcy, to tak powiesili.

Wielu Jaworzan pamięta ten precedens, jednak ciekawym wydaje się fakt, iż zazwyczaj w narracjach moich rozmówców powieszenie zwłok jest określane jako żart, wygłup młodych, podobnie jak niszczenie wnętrza Kościoła Pokoju i dziecinne zabawy na cmentarzu. Z jednej strony w opowieściach zaznacza się, iż było to miejsce niczyje, zaniedbane, stanowiące zagrożenie dla dzieci, z drugiej - pozwalano dzieciom bawić się na cmentarzu, tłumacząc: „Nie było placu zabaw, to gdzie miały się bawić”. Jednocześnie w rozmowach często podkreślano dużą wartość historyczną cmentarza, a także jego bogactwo. Jeden z mężczyzn wymieniał: „marmury czerwone, białe, zielone jakie chciałeś, nawet jakieś carskie rodziny tu leżały”. Nie wiadomo jakie dokładnie nagrobki zostały zlikwidowane. Po likwidacji, w miejscu krypty postawiono pergolę, której resztki stoją w parku do dziś.

W grudniu 1972 roku, w przeciągu kilku dni, teren cmentarza został „oczyszczony”: nagrobki zostały zrzucone w jedno miejsce, a szczątki przeniesione do zbiorowej mogiły na cmentarzu komunalnym²⁸. Na pytanie o powody likwidacji i przeniesienia cmentarza, otrzymywałam różne odpowiedzi. Jedni mówili o braku terenów zieleni,

²⁸ Informacje uzyskane od plebanii kościoła ewangelickiego w Jaworze. Miały być to groby przodków tych ewangelików, którzy zostali na terenie Jawora.

rekreacyjnych w Jaworze²⁹, inni natomiast zwracali uwagę na zły stan cmentarza, który miał stanowić niebezpieczeństwo dla lokalnej ludności, a przede wszystkim bawiących się na nim dzieci. Likwidację argumentowano także małą liczbą ewangelików w Jaworze, którzy nie byli w stanie opiekować się nagrobkami. Na terenie cmentarza ewangelickiego było ok. 1500 grobów³⁰, epitafia byłyby teraz zabytkami barokowej sztuki sepulkralnej. Co stało się z tak wielką ilością kamienia z płyt grobowych? Jedni opowiadają o kamieniu wywiezionym „do centrali, żeby naprawiać stolicę”. Inni wspominają o kamieniu rozkradzionym przez Jaworzan mieszkających wokół parku i wykorzystanym jako materiał na schody i parapety. Jeszcze inni opowiadają o roli COM-D³¹ w dysponowaniu kamieniem z płyt nagrobnych. Jedna z kobiet wspomina:

Mój sąsiad tam z ul. Legnickiej, bo to też ten UB-owiec taki, (...) On już nie żyje, niech mu ziemia lekką będzie, to przywoził z tych pomników te płyty, na podwórko do nas i robił nowe nagrobki, to widziałam.

Fragmenty pokawałkowanych płyt nagrobnych z niemieckimi napisami można znaleźć na miejscu ośrodka rekreacyjnego *Jawornik*. Pokawałkowane płyty zalane betonem tworzą posadzkę pod stolik do gry w warcaby. Jedna z relacji mówi:

Kamień wtedy był bardzo drogi, więc ludzie pobrali, a przede wszystkim to COM-D pozabie-

²⁹ Takie argumenty wysuwają także członkowie komisji ds. likwidacji cmentarza.

³⁰ Dane szacowane na podstawie archiwum parafii ewangelickiej w Jaworze.

³¹ Przedsiębiorstwo Produkcyjne i handlowe - skrót COM-D pochodzi od łacińskiej nazwy *communalis dispensatio*, spółka zajmuje się prowadzeniem gospodarki wodno-ściekowej, zarządzaniem komunalnymi zasobami lokalnymi, świadczeniem usług komunalnych.

rało na posadzki w mieście i na nowe nagrobki. Odwracali taką płytę i już można było nowe litery wyrżnąć.

Na stronach internetowych miasta i Kościoła Pokoju³² można znaleźć wzmiankę na temat likwidacji cmentarza ewangelickiego. Nie ma jednak żadnych informacji o tym, w jaki sposób została przeprowadzona ekshumacja szczątków. O tym, jak wyglądało przeniesienie szczątków do grobu zbiorowego, opowiada ksiądz parafii ewangelickiej w Jaworze. W gazecie wydawanej w jednej z niemieckich miejscowości zamieszczono ogłoszenie o likwidacji cmentarza. Zgłosiło się kilka rodzin, które zaoferowały chęć przeniesienia grobów swoich bliskich. Reszta kości została pod ziemią, co mieszkańcy Jawora mogli zauważyć w trakcie kopania rowów pod kable sieci telefonii stacjonarnej. Jedna z mieszkanki opowiada:

Jak tu sieć kopali, to tak na metr – półtora i tu normalnie czaszki leżały, nieraz to w piaskownicy słyszałam, że dzieci piszczele znajdują.

Po likwidacji ziemia została wyrównana, posiano trawę, postawiono ławki, pergolę w miejscu dawnej krypty, zbudowano plac zabaw. Jedynymi śladami po całym cmentarzu są obecnie epitafia umieszczone na ścianach świątyni i pozostałości po ramach epitafiów na murach otaczających park.

Kościół i Park Pokoju dzisiaj. Duma i chluba miasta czy może „zemsta zmarłych Szwabów”?

W grudniu 2001 r. Kościół Pokoju w Jaworze został wpisany na Listę Światowego Dziedzictwa Kulturowego i Naturalnego UNESCO. Generalny

³² <http://www.jawor.pl/pl/tresci-435.html>, 20.11.2012; <http://dolnyslask.org/miejscowosci/obiekty/jawor/>; 20.11.2012.

remont świątyni sfinansowała Fundacja Współpracy Polsko-Niemieckiej. Część dotacji na ten cel przekazał również Urząd Marszałkowski Województwa Dolnośląskiego i Urząd Generalnego Konserwatora Zabytków oraz prywatni ofiarodawcy. Mając na celu ochronę zabytku, władze miasta wraz z parafią ewangelicko-augsburską ogrodziły cały teren parku. Zamontowano także ogrodzenie wokół kościoła, mające chronić budynek przed dewastacją. Jednak „niedostępność” i brak oświetlenia tego terenu spowodowały, że - jak mówią mieszkający w pobliżu jaworzanie - jest to „idealne miejsce dla pijącej, bawiącej się młodzieży”. Ściany kościoła często są pokrywane napisami, ksiądz ewangelicki skarży się na częste próby włamania lub podpalenia. W czasie prowadzenia badań, na jednym z ocalonych epitafiów ktoś domalował wąsy postaci kobiecej. Park Pokoju miał być zamykany, aby ochronić kościół przed wandalizmem. Jednak furtki są przez całą noc otwarte, ponieważ – według relacji jednej z informaterek:

Jak zamykali je, to te furtki chyba z trzy razy je wyważali i na złom kradli, więc nie zamykają teraz.

Według kobiety furtki kradziono „na złość”, aby dać wyraz niezadowoleniu wynikającemu z zamykania terenu parku. Przez park przebiega najkrótsza trasa łącząca część starego Jawora z nowo wybudowanymi osiedlami, tak więc jego zamknięcie dla przechodniów w nocy powodowało zamknięcie najkrótszej drogi łączącej te dwie części miasta.

Analizując używane przez jaworzan nazwy parku można zauważyć, że istnienie byłego cmentarza nie jest fragmentem historii przekazywanej młodym pokoleniom. Drugie pokolenie przesiedlonych widziało jeszcze nagrobki, natomiast trzecie pokolenie w ogóle nie zna historii tego miejsca. W 2005 roku na terenie parku stanęła



FOT. MARCELINA JAKIMOWICZ

tablica pamiątkowa informująca, że na tym obszarze istniał dawniej cmentarz. Został na niej umieszczony m. in. cytat z Biblii: „Człowieku zdejm z nóg sandały swoje, bo miejsce, na którym stoisz, jest ziemią świętą”. Tablica została ufundowana przez burmistrza miasta Jawor, w czasie obchodów 350-lecia Kościoła Pokoju. Mimo tego spośród ok. trzydziestu młodych osób z którymi rozmawiałam, tylko dwie wiedziały, iż dawniej był to teren cmentarza. Zauważyć to można w nazewnictwie parku. Pierwsza i druga generacja jaworzan nazywa go „parkiem sztywnych”, „parkiem trupków”. Natomiast wśród młodszych pokoleń funkcjonują już „neutralne historycznie” nazwy: Park Pokoju³³,

³³ Także administracyjna nazwa parku.

mały park. Drugie pokolenie dodatkowo pamięta cmentarz jako teren dziecięcych zabaw.

Kościół Pokoju jest punktem centralnym omawianego terenu. Dla większości moich rozmówców funkcjonuje jako zabytek, punkt turystyczny, duma Jawora i „maszynka do zarabiania pieniędzy od niemieckich turystów”, a nie jako świątynia. Jedna z kobiet podkreśla:

Kościół Pokoju to taki magnes na turystów z Niemiec. Oni przyjeżdżają, jakieś pieniądze zostawiają, dobrze, że coś takiego mamy w tym Jaworze, sami sobie odremontowali Niemcy (...) A tak

w ogóle to ja nawet tam nigdy nie byłam, to nie wiem, jak to wygląda w środku.

Kościół funkcjonuje więc w świadomości Jaworzan przede wszystkim jako zabytek, do którego przyjeżdżają zagraniczni turyści. Z jednej strony istnieje teren kościoła, oznaczony *sacrum* dla turystów i grupy ewangelików, a z drugiej park: strefa rozrywki i odpoczynku stanowi dla mieszkańców miejsce *profanum*. Na terenie parku, jak wspominają mieszkańcy okolicznych budynków: „Na ławkach przy kościele pije się piwo, uprawia seks..., w niedzielne popołudnia obsikuje budynek...”.

Teren parku wielu młodych i starszych jaworzan określa jako miejsce niebezpieczne, związane „z elementem Jawora”, „spędami libackimi”, „jaworską patologią”. Analiza wypowiedzi rozmówców wskazuje, że w ich świadomości teren okalający kościół należy do sfery rozrywki, natomiast parafia ewangelicka jest odbierana często jako „dodatek” do kościoła jako zabytku. W opinii niektórych moich rozmówców ksiądz jest raczej „przewodnikiem po kościele”, „kustoszem”, niż proboszczem działającej parafii. Wypowiedź jednego z napotkanych w parku mężczyzn: „Ksiądz ewangelicki ma oprowadzać Niemców i od czasu do czasu koncert jakiś zrobi”. Niektórzy Jaworzanie w ogóle nie wiedzą, że w mieście istnieje mniejszość ewangelicka. Jedna z kobiet opowiadała:

Kiedyś do mnie kuzynka przyjechała, wstaje w niedzielę późniona, słyszy dzwony i biegnie, i wie Pani co? Pobiegła szybko do Kościoła Pokoju, gdzie ona tam dzwony słyszała? Nie wiem, ale chyba o klamkę się obita. Śmiałyśmy się, bo tam przecież mszy nie robią.

Dzwony na wieży Kościoła Pokoju istnieją i co niedzielę dzwonią na poranną mszę. Na terenie parku bawią się dzieci, spaceruje się, wyprowadza

psy. Jedna z napotkanych starszych kobiet, która przyszła do parku ze swoim wnukiem, mówi, że zawsze gdy wchodzi do parku, odmawia modlitwę. W rozmowie owa kobieta opowiada, iż:

Modli się, bo pamięta łzy swojej sąsiadki z rodziny niemieckiej, która widziała teren kilka dni po likwidacji cmentarza (...) Niegodne, żeby tak po szczątkach chodzić. Myślę o tym, że tam szczątki są. Ojciec Nasz odmawiam, bo Zdrowaś Marią oni nie odmawiają.

Na terenie Jawora znajduje się także drugi park, zwany Dużym Parkiem, Parkiem Miejskim³⁴. Spotkani ludzie określają Park Pokoju jako bardziej niebezpieczny od „dużego parku”, mimo iż w tamtym istnieje więcej terenów niedostępnych, zaciemnionych, jest on także bardziej zalesiony. Gdy rozmówcy zostali poproszeni o argumentację tego, że teren wokół Kościoła Pokoju jest niebezpieczny, podawali przykłady miejskich legend związanych z patologiami społecznymi. O tym, że ów teren stanowi zagrożenie, miał świadczyć także fakt, iż kilka lat temu została

³⁴ Park Miejski jest największym parkiem Jawora. Wcześniej w miejscu Parku znajdował się tzw. Park na kąpie Strzeleckiej. Jednak na początku XX wieku park był już zbyt mały, jak na potrzeby rozwijającego się miasta. Ówczesny burmistrz Jawora Emil Groneberg zdecydował się rozbudować park, zagospodarowując przylegający do niego teren na południowym brzegu Nysy Szalonej. Niespodziewanie znalazł się prywatny sponsor. W 1911 roku drezdeński kupiec żydowskiego pochodzenia Bruno Fuchs (urodzony w Jaworze) wyłożył na ten projekt niebagatelną na owe czasy sumę 50 tysięcy złotych marek, pokrywając tym samym koszty urządzenia nowego parku. Dla uczczenia fundatora nowy park nazwano Parkiem Brunona Fuchsa. Obecnie Park Brunona Fuchsa jest południową częścią Parku Miejskiego. powstał wówczas kort tenisowy, plac zabaw dla dzieci oraz pergola na wzgórzu. W pobliżu znajduje się basen letni z wieżami do skoków, motel z 23 miejscami noclegowymi oraz stadion sportowy. Zob. <http://jaworskieopowiesci.blogspot.com/2012/01/park-brunona-fuchsa.html>, 1.02.2013.

wysłana przez policję specjalna grupa, która miała pilnować bezpieczeństwa w parku.

Jedna z młodych dziewczyn, gdy dowiedziała się że obszar parku jest dawnym cmentarzem, powiązała ten fakt z dużą przestępczością na jego terenie, żartobliwie określając „dramaty” jakie się tam wydarzyły „zemstą zmarłych, podobną do tych w amerykańskich horrorach”. Zmarli mieliby być niezadowoleni z braku szacunku wobec ich szczątków i mścić się na żyjących, doprowadzając do tego, iż teren parku stał się miejscem morderstw i gwałtów. Szczególnie często wśród młodych osób opowiada się legendy, które zabarwione są elementami tragicznymi i przypominają historie z thrillerów czy horrorów.

Spośród usłyszanych historii szczególnie często powtarzały się dwie. Jedna z nich mówiła o dwóch morderstwach popełnionych na terenie parku, które miały być efektem działalności nożownika. Wedle słów moich rozmówców był to chłopak, który został porzucony przez swoją dziewczynę i mścił się, zabijając nożem mężczyzn, którzy odprowadzali swoje narzeczone. Tę historię udało mi się „zweryfikować” u znajomego policjanta. Rzeczywiście dwa lata temu znaleziono martwego człowieka przy murze parku, który został zamordowany nożem, a zwłoki zostały nakryte suchymi liśćmi. Policja ustaliła, iż mężczyzna był bezdomny.

Następna opowieść także wiąże się z morderstwem. W miejscowym klubie „Ex” została upita, a następnie uprowadzona do domu graniczącego z parkiem pewna dziewczyna. Była przetrzymywana w tragicznych warunkach, codziennie bita i gwałcona przez kilku mężczyzn. Po dwóch tygodniach zmarła. Historię tę usłyszałam kilka razy, wszystkie opowiadające ją osoby jako miejsce tragedii wskazywały żółty dom na końcu parku. Podobno mieszka tam rodzina, której członko-

wie są niedorozwinięci umysłowo. To oni mieli zwać dziewczynę do domu, lecz według moich rozmówców nie grozi im więzienie z racji niepełnosprawności umysłowej. Historia przypomina jedną z wielu historii miejskich i jest podawana jako argument świadczący „o złej sławie” tej przestrzeni.

Podsumowanie

Przestrzeń Parku, mimo swojej burzliwej historii, dla współczesnych Jaworzan stanowi miejsce rekreacji. Niewielu spośród młodych mieszkańców wie, iż na tym terenie istniał kiedyś cmentarz. Pamięć o cmentarzu przetrwała tylko we wspomnieniach osób, które go widziały, ale nie jest przekazywana następnym pokoleniom. Starsi ludzie, mimo że zaznaczają dawne bogactwo i ogrom cmentarza, zazwyczaj starają się usprawiedliwić jego likwidację, podając jako powód takiego precedensu przeważnie brak terenów zielonych, rekreacyjnych w Jaworze. Park Pokoju w świadomości mieszkańców funkcjonuje jako miejsce niebezpieczne, związane „z patologiami społecznymi”. Mimo iż znajduje się w centrum miasta, jest określane jako jedna z najniebezpieczniejszych części Jawora. Ciekawym wydaje się także fakt, iż również budynek Kościoła Pokoju nie stanowi dla moich rozmówców *sacrum*. Jest on określany jako zabytek, instytucja kultury związana z odbywającymi się w nim koncertami. Widać to na przykładzie braku świadomości co do istnienia funkcjonującej parafii ewangelicko-augsburskiej w Jaworze. Można zauważyć, jak bardzo zmieniła się przestrzeń i jej znaczenie w przeciągu 50 lat. Pamięć o historii tego terenu nie jest przekazywana następnym pokoleniom. Osobom starszym pytania dotyczące Parku i Kościoła Pokoju nasuwały od razu narracje na temat pierwszych lat powojennych i sytuacji osób wyznania protestanckiego. Druga generacja – ci, którzy znają omawiane tereny z cza-

sów swojego dzieciństwa, wspominali cmentarz jako miejsce zabaw.

Postać ewangelika pojawia się w narracjach o pierwszych latach powojennych na tych terenach; ewangelik w narracji jest utożsamiany z Niemcem – wrogiem, nazistą. Powojenna polityka „odniemczania” ziem zachodnich, które po 1945 roku zostały wcielone do Polski powodowała, że także znaki „niemieckości” tych terenów miały być zlikwidowane. Podstawą akcji polonizacji było - oprócz wysiedleń ludności niemieckiej - tępienie wszystkiego, co niemieckie, tak więc po wysiedleniu ludności niemieckiej przysłała kolej na likwidację napisów niemieckich, w tym usuwania ich np. z obrazów, restauracji, kawiarni, nagrobków, krzyży przydrożnych, kapliczek, kościołów³⁵. Starano się usunąć

³⁵ B. Nitschke, *Wysiedlenie ludności niemieckiej z Polski w latach 1945-1949*, Wydawnictwo Wyższej Szkoły Pedagogicznej im. Tadeusza Kotarbińskiego, Zielona Góra 1999, s. 120.

ślady niemieckości tych ziem. Długoletnie przemilczanie historii dało o sobie znać w mentalności młodych Jaworzan. Historia utajana, przemykająca na marginesach rodzinnych opowieści traktujących o pierwszych latach powojennych w Jaworze spowodowała, że młodsze generacje nie traktują budynku Parku i Kościoła Pokoju jako historii, która ma continuum w dzisiejszym Jaworze poprzez na przykład funkcjonowanie parafii ewangelicko-augsburskiej. Kościół, owszem, jest miejscem *sacrum*, lecz związanym w świadomości rozmówców z czasami przedwojennymi, dziś stanowi dla młodszego pokolenia „tylko” zabytek z listy UNESCO.

Jednak przeszłość może zapomniana, może nieprzekazywana, niekiedy realizuje się nadal. Jej ślady odnajdywane są w znaczeniach nadawanych miejscom przez młodych ludzi, wyłaniają się, są na nowo interpretowane, niekiedy nawet z perspektywy kultury popularnej:

Czyli to był kiedyś cmentarz?! (...) To nawet wszystko pasuje co mówią o tym parku, że tu gwałcą jacyś psychopaci, matka to mi nawet zabrania tutaj wieczorem chodzić, bo tu mordują i gwałcą. A niby Jawor taki spokojny! A jak teraz mówisz, że to cmentarz [tu był]! To wszystko się uktada, że wiesz jak w horrorach amerykańskich, dom budują na starym indiańskim cmentarzu i oni się mszczą. Tylko u nas to Szwaby by się mścili...

“Noones place, Germans’...” Church and Park of Peace in Jawor as an example of a site of commemoration (or oblivion)

The article deals with issues of cultural memory, memorial sites and grassroots initiatives to commemorate the historical events. The article focuses on the traces of evangelical communities which, due to ethnical and political reasons, were forced to leave town Jawor (situated in contemporary Lower Silesian Voivodeship) after the World War II. The author reconstructs the history and compares it to the recollections of present citizens and their attitudes towards the remainders. Basing on the attitudes towards the objects, buildings and spaces left by evangelical communities the author presents the grassroots initiatives aiming at the destruction of German traces and asks about the social forms of remembrance and oblivion.

Krzysztof Sztafa

Ur. w 1991 roku. Student polonistyki Uniwersytetu Jagiellońskiego, publikował w „Czasie Kultury” i „Korespondencji z Ojcem”, pochodzi z gór. Naukowo zainteresowany marksizmem.

Retoryka kolonializmu w *Kołędzie moskiewskiej* Pawła Palczowskiego

W niniejszym artykule zamierzam opisać i przeanalizować funkcjonowanie dyskursu kolonialnego w warunkach polskiego piśmiennictwa politycznego. Odwołując się do pism Michela Foucault, podejmę się rekapitulacji najważniejszych warunków, na jakich ów dyskurs funkcjonuje, wraz z najbardziej podstawowymi konotacjami filozoficznymi, których dla pełnego zrozumienia kwestii nie sposób pominąć. Później przytoczę powody i okoliczności powstania *Kołędzy moskiewskiej* – stanowiącej przedmiot niniejszych rozważań – jako że materia ta nie należy do głównego wątku dociekań, ograniczę się do nakreślenia najogólniejszego rysu historycznego w taki sposób, by jasnym okazało się, dlaczego dla autora i jednocześnie całej ówczesnej Rzeczypospolitej nastąpiła – niby to obiektywna – tytułowa „okazyja pożądana” do podjęcia zbrojnej wyprawy na Moskwę. Następnie przejdę do procesu kreacji „Innego”, łączącego się z jego równoczesną dyskwalifikacją i wypędzeniem poza centralny kontekst kulturowy. Na końcu natomiast zwrócę

uwagę na gospodarcze korzyści wynikające z opisywanego przez pisarza planu kolonizacji wraz z ich skutkami zarówno dla ówczesnych obywateli Rzeczypospolitej, jak i podporządkowanych już Moskwiczinów. Uwzględnię tutaj perspektywę Palczowskiego i połączę ją z ogólniejszymi tendencjami towarzyszącymi na ogół zjawisku kolonializmu. Rzecz jasna, nie wykażę wszystkich występujących w *Kołędzie* problemów – broszurce tej można by poświęcić o wiele obszerniejsze opracowanie – a wskażę jedynie najważniejsze występujące w dziele strategie imperialne i uzupełnię je stosownym komentarzem.

Zasady dyskursu postkolonialnego

Aby rozjaśnić swój punkt widzenia, chciałbym w kilku słowach omówić najbardziej podstawowe warunki, na jakich funkcjonuje jedno z czołowych pojęć używanych w analizie postkolonialnej – dyskurs. Skorzystam tutaj głównie z rozważań Michela Foucault, które – ze względu na

dość bliskie pokrewieństwo zachodzące pomiędzy obydwojma myślicielami – w szerszej perspektywie zestawie z niektórymi wątkami podejmowanymi przez Louisa Althussera w kwestii ideologii i Ideologicznych Aparatów Państwowych (dalej: IAP). Swoje rozważania uzupełnię przykładami z *Kolędy*.

Jak pisze Michel Foucault:

W każdym społeczeństwie wytwarzanie dyskursu jest równocześnie kontrolowane, selekcyjne, organizowane i poddane redystrybucji przez pewną liczbę procedur, których rolą jest zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności¹.

Na gruncie teorii francuskiego filozofa dyskurs stanowi podstawowy warunek istnienia i rozwoju kultury w jej dojrzałej, instytucjonalnej postaci; wytwarza się on oddolnie, spontanicznie, obierając za bazę panujący kontekst kulturowy oraz dominujący system aksjologiczny; w przypadku realiów towarzyszących *Kolędzie* wspomnianym przez myśliciela Podmiotem Założycielskim jest cała tradycja *humanitas*², ale nie tylko – ważny jest również ogrom pewnych lokalnych, *stricte* polskich uwarunkowań kulturowych. Foucault ukazuje ów Podmiot nie tylko w kategoriach oficjalnie afirmowanego nośnika pewnej kulturowej tożsamości w jej najbardziej podstawowych postaciach, ale również mówi o nim jako o najskuteczniejszym strażniku ładu; akumuluj-

jąc historyczne doświadczenie kultury, wchłania je, dzięki czemu zajmuje jego miejsce i sam, już w pełni autonomiczny, zasiada na tronie, by „zaklinać moce i niebezpieczeństwa, zawładnąć przypadkowością zdarzeń, wymknąć się ciężkiej, niepokojącej materialności”³.

Posługuje się przy tym pewnymi ściśle określonymi procedurami, od których notabene zależy jego własne istnienie. Pierwszą, podstawową, jest uznanie opozycji fałszu i prawdy, których definicje wytwarza na własnych warunkach. Ustanawiając „granice prawdziwości”, przechodzi do wytworzenia – dla przykładu – kategorii szaleńca⁴, znajdującego się poza porządkiem – jego jedyną funkcją i przeznaczeniem jest integracja podmiotów w obrębie dyskursu. Istnienie szaleńca pozwala im bowiem ukonstytuować własną tożsamość na kontrze wobec Obcego, porządkuje rzeczywistość w łatwo przyswajalną, prostą dychotomię: normalność – nienormalność (czy też rozum – szaleństwo). Uogólniając, w skali makro odbiciem tego przeciwieństwa jest, jak wykazuje Said⁵, sam podział na Europę oraz Orient. O ile jednak odmieniec sytuuje się wewnątrz dyskursu (jest potrzebny do utrzymania w pełni kontrolowanego *status quo*), o tyle wykreowany przez Palczowskiego wizerunek Rosjan żyje na jego antypodach – w tym też miejscu można identyfikować „Moskwicynów” z przemieszczonym „na zewnątrz” szaleńcem, spełniającym wspomnianą już, najważniejszą funkcję (konstituowanie tożsamości podmiotów) – jego specyfika nie polega jednak tylko na tym – obcy europejskiej, humanistycznej tradycji Rosjanin pełni rolę Innego; o jego istnieniu poświadcza wiedza. Granica pomiędzy dwoma światami (podtrzymująca dychotomię „normalny – nienor-

³ *Ibid.*, s. 7.

⁴ *Ibid.*, s. 8.

⁵ E.W. Said, *Orientalizm*, tłum. W. Kalinowski, PIW, Warszawa 1991, s. 30.

¹ M. Foucault, *Porządek dyskursu*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002, s. 7.

² Mówiąc ściślej: tradycja ta jest o tyle Podmiotem Założycielskim, że wszelkie wpisane w nią, usankcjonowane historycznie obrzędy oraz pożądane wartości zachowują w sobie pewne stosunki mikroładzy; Podmiot Założycielski realizuje się więc w tych na pozór najmniej upolitycznionych składnikach, na których zbudowana jest cała formacja kulturowa.

malny”) zbiegała się z granicami Rzeczypospolitej oraz Rusi; to właśnie tutaj, „na krańcu Europy” istnienie Obcego było przez ogół najbardziej odczuwalne i jednocześnie w naturalny sposób inicjowało silne, sarmackie poczucie pewnej wyjątkowości.

Teraz pokrótce przedstawię związek, jaki zachodzi pomiędzy myślą Foucaulta a Althussera. Althusser wspomina, że Ideologiczne Aparaty Państwowe istnieją głównie w oparciu o ideologię⁶; dalej wymienia kilka z nich – religijny (pod postacią zinstytucjonalizowanych związków wyznaniowych), kulturalny (obejmujący pozytywne wartościowane, „kanoniczne” aspekty kultury, takie jak język czy określone elementy dziedzictwa, np.: łacinę, sztuki piękne, literaturę), szkolny (sieć uniwersytecka, system oświaty) oraz inne. Najważniejsze jednak dla poniższych rozważań są wymienione trzy. Wszystkie IAP są ze sobą ściśle powiązane. Kiedy Althusser interpretuje ideologię jako „urojone przedstawienie stosunku jednostek do ich realnych warunków bytowych”⁷, nie można pozbyć się wrażenia, że te same właściwości przynależą do głównych zadań dyskursu. Ten realizuje je w bardziej subtelny sposób: o ile w przypadku ideologii zawsze pozostaje pewna „możliwa zewnętrżność”, o tyle dyskurs dyskwalifikuje ją jako sferę przynależną obcemu, wyabstrahowanemu, wobec którego możliwa pozostaje wyłącznie postawa opozycji i pogardy. W taki właśnie sposób Palczowski będzie usiłował przedstawić „Moskwicynów” – ludzi Obcych, dzikich – starając się przy tym jednocześnie tak nakierować swoje wywody, by czytelnik odczuł do nich nienawiść. Na tle swojej epoki nie jest w tym odosobniony.

⁶ L. Althusser, *Ideologie i ideologiczne aparaty państwowe*, tłum. A. Staroń, <http://www.nowakrytyka.pl/spip.php?article374>, 10.03.2013.

⁷ *Ibid.*

*

„Od początku XVII wieku w polskiej literaturze pamiętnikarskiej pojawił się zdecydowanie negatywny *image* Rosji i Rosjan. Rosja dla wielu Polaków (...) była krajem północnym i surowym, a zamieszkujący ją ludzie całkowicie zniewoleni i podporządkowani absolutnemu monarsze”⁸. W czasach szlachcica z Palczowic argument o niewolniczym duchu wschodnich sąsiadów właśnie zaczął zyskiwać na „popularności” – Stanisław Żółkiewski pisał, iż „u tego narodu carska krew jest in *summa veneratione* w najwyższej czci”⁹. W podobnym tonie wyrażał się o „Moskalach” Samuel Maskiewicz: „Bo oni tak rozumieją, że monarchy większego pod słońcem świat nie ma nad ich cara i żaden mu wydołać nie może”¹⁰. Mimo nielicznych wyjątków, w literaturze epoki dominują generalizujące przedstawienia wschodniego sąsiada, które w ostateczności składają się na całościowy, spejoratywizowany portret ogólnej „moskiewskiej *grubianitas*”¹¹.

Przed przystąpieniem do właściwej analizy dzieła warto nakreślić krótki rys biograficzny samego autora. Urodzony najprawdopodobniej w Łękawicy nieopodal małopolskiego Stryszowa około 1570 roku Paweł z Palczowic Palczowski, najmłodszy syn Michała i Barbary z Lubomirskich, po latach odebrał gruntowne wykształ-

⁸ A. Siemiańczuk, H. Siemiańczuk, *Moskwa w relacjach polskich XVI i pierwszej połowy XVII wieku*, [w:] G. Kotlarski, M. Figura (red.), *Oblicza wschodu w kulturze polskiej*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999, s. 61.

⁹ S. Żółkiewski, *Początek i progres wojny moskiewskiej*, PIW, Warszawa 1966, s. 96.

¹⁰ A. Sajkowski (oprac.), W. Czaplinski (red.), *Pamiętniki Samuela i Bogusława Maskiewiczów (wiek XVII)*, Ossolineum, Wrocław 1961, s. 146.

¹¹ Zob. A. Kępiński, *Lach i moskal. Z dziejów stereotypu*, PWN, Warszawa-Kraków 1990; J. Maciszewski, *Polaska a Moskwa 1603-1618: opinie i stanowiska szlachty polskiej*, PWN, Warszawa 1968.

cenie na uniwersytetach m.in. we Frankfurcie nad Odrą oraz Padwie. Podczas studiów dokonał konwersji z kalwinizmu na katolicyzm oraz nawiązał kontakt z krewnym Stanisławem Lubomirskim. Po powrocie do kraju w 1605 roku, dzięki swoim licznym koneksjom, zajął solidną pozycję w środowisku kancelarii królewskiej. O regalistycznych poglądach szlachcica świadczy dodatkowo wydany w tymże roku panegiryk jego autorstwa z okazji ślubu Zygmunta III z Konstancją Austriaczką. Znany ze swoich licznych podróży (Włochy, Francja, Niderlandy), w 1606 roku sprzedał odziedziczony majątek w Księstwie Zatorskim, aby przyłączyć się do moskiewskiego poselstwa, mającego reprezentować króla podczas koronacji Maryny Mniszech na carycę Rosji¹².

Jako że wydana nakładem oficyny Jana Szarfenbergera *Kolęda moskiewska* stanowi pismo skierowane do posłów i senatorów z 1609 roku, namawiające do podjęcia wyprawy zbrojnej na Rosję¹³, czuję się w obowiązku pokrótce przedstawić okoliczności, które doprowadziły do wydania tej broszurki.

Ruś początku XVII wieku popadła w chaos – po śmierci nieudolnego cara Fiodora I w 1598 roku państwo pozbawione zostało prawowitego następcy. Na tron wstąpił Borys Godunow, jednakże jego rządy nie cieszyły się popularnością u znacznej części bojarstwa, która buntowała się przeciwko nowemu władcy. W międzyczasie

¹² G. Franczak, *Wstęp*, [w:] P. Palczowski, *Kolęda moskiewska*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2010.

¹³ Kilka uwag o samej broszurce: pisane prozą dzieło Palczowskiego w całości poświęcone jest agitacji za sprawą podboju Rusi; autor nie krąży wokół innych tematów, podporządkowuje swój wywód wyłącznie podburzaniu przeciwko wschodniemu sąsiadowi. *Kolęda* zajmują się w jej całości, co oznacza, iż na użytek analizy w żaden sposób nie modelowałem tekstu – tak też rekapituluję tutaj zastosowaną przez Palczowskiego taktykę argumentacyjną, uzupełniając ją następnie stosownym komentarzem.

się wieść o śmierci Dymitra, syna Iwana Groźnego, odbijała się szerokim echem pośród ludu wespół z plotkami o jego cudownym ocaleniu. Tymczasem w 1604 roku na terenie Rzeczypospolitej Obojga Narodów znalazł się Dymitr Samozwaniec, człowiek podający się za owego cudownie ocalałego syna. Przyjęty na dworze Zygmunta III Wazy, starał się przekonać polskiego króla o swoim pochodzeniu i podjęciu wspólnej wyprawy na Moskwę w celu objęcia należytego tronu. Nikt, rzecz jasna, nie wierzył w opowiadane przez przybysza rewelacje, jednakże pojedyncze grupki magnatów widziały w tych okolicznościach doskonałą okazję do przejęcia władzy w osłabionej Rosji i rozszerzenia przez to swoich wpływów. Pomimo niezgody Sejmu zdołano zorganizować wyprawę, mającą za cel obalenie Godunowa. Ostatecznie, w wyniku śmierci tego ostatniego, Dymitr w lipcu 1605 roku został koronowany na cara, a rok później poślubił Marynę Mniszchównę, córkę wojewody sandomierskiego Jerzego Mniszcha. Nowy władca ściągnął na siebie wkrótce niechęć części bojarstwa, w wyniku czego wybuchł bunt, inspirowany przez Wasyla Szujskiego, podczas którego zamordowano Dymitra i dokonano „krwawej jutrznii”, pozbawiając życia kilkuset posłów polskich, litewskich oraz włoskich¹⁴. Wśród ocalałych z masakry był Paweł Palczowski – podzielił on los pozostałych towarzyszy, spędzając kilka kolejnych lat w niewoli rosyjskiej. Zdaniem Grzegorza Franczaka, „w *Kolędzie* doświadczenie moskiewskiej katastrofy posłuży mu jedynie za bezosobowy argument na rzecz interwencji zbrojnej”¹⁵. Po powrocie do Polski w 1608 roku Palczowski staje się głównym propagatorem nienawiści wobec Rosji i Rosjan – żywiąc osobistą niechęć do rządów Wasyla Szujskiego oraz

¹⁴ L. Bazylow, P. Wieczorkiewicz, *Czas Smuty*, [w:] *idem*, *Historia Rosji*, Ossolineum, Wrocław 2005, s. 91-107.

¹⁵ G. Franczak, *Wstęp*, *op. cit.*, s. 16.

kontestując ogólny, głęboki kryzys polityczno-społeczny ówczesnego państwa moskiewskiego, dostrzega w owych okolicznościach „okazyję pożądaną”, by najechać osłabiony kraj i „dobro Rzeczypospolitej rozmnożyć”.

Pozycja mówiącego, mówiący a wiedza

Sprzyjające okoliczności same z siebie nie wystarczają, potrzebują jakiejś wyższej instancji, która mogłaby usankcjonować obrany sposób działania. W tym też celu na samym początku *Kolędy* Palczowski wskazuje na ich nieprzypadkowy zbieg, mający swój punkt kulminacyjny w „krwawej jutrznii”:

*Ale żeby to ledwie nie trzyletnie Ich Mości Panów Posłów, a potem też czas niemały Ich Mości Panów Posłanników zatrzymanie nic więcej sprawić i nic inszego znaczyć nie miało? (...) Coś większego i dalszego Pan Bóg nam w tym pokazać chciał*¹⁶.

Wniosek jest prosty. To dzięki szczególnej boskiej opatrności Polacy zostali pojmani w niewolę, by poprzez to poznać lepiej słabości Państwa Moskiewskiego oraz barbarzyńskie usposobienie jego mieszkańców. Argument powoływania się na instancję boską będzie się wielokrotnie powtarzał na kartach książki¹⁷, uwypuklając konieczność dokonania ekspansji. Jednakże owe „Ich Mości Panów Posłanników zatrzymanie” spełnia jeszcze jedną, dodatkową funkcję. Sytuuje ono samego autora ponad tłumem, dodając mu specyficznej *auctoritas* – Palczowski, poprzez osobiste doświadczenia z Rosjanami, staje się w oczach czytelnika kompetentny, by namawiać do aneksji

¹⁶ P. Palczowski, *op. cit.*, s. 59.

¹⁷ *Ibid.*, s. 108 – „Niewdzięczność nasza łaski i błogosławieństwa Bożego! Pan Bóg nam to państwo prawie do rąk podaje, a my go brać nie chcemy”. Dalsze adresy do cytatów z omawianego dzieła znajdują się w nawiasach.

pograżonego w chaosie państwa. Stara się sprawić wrażenie, jakoby był w posiadaniu rzeczywistej, obiektywnej wiedzy. Możemy zresztą przekonać się o tym już na początku dzieła, podczas formułowania propositio:

Com, długi czas mieszkając z ludźmi moskiewskimi, Uszyma i oczyma pilno czerpał swemi, Tom krótko tu zebrać chciał (...)
Uszedłem z targu złego z uszyma do domu,
I nie mogłem stamtąd nic więcej przywieźć komu.
[s. 17-18, w. 1-3]

Ta podwójna funkcja wiedzy (jako usprawiedliwienia podboju i źródła *auctoritas*), jak również wiedza sama w sobie stanowi typowy wytwór dyskursu: pozwala mu istnieć i jednocześnie rozwijać się dalej. Wiedza, będąca w rzeczywistości subiektywną interpretacją zaobserwowanych zjawisk¹⁸, sankcjonuje więc dyskurs, natomiast tę pierwszą uprawomocnia czuwająca nad nią boska opatrność, z którą nikt nie śmie polemizować.

Palczowski jako autor w szerszej perspektywie nie może sobie pozwolić na wywyższanie się ponad czytelników – aby ich sobie zjednać (*captatio benevolentiae*), musi „zniżyć się” na poziom odbiorców, nie może pozwolić sobie na dystans względem nich, wreszcie: musi jasno i wyraźnie sygnalizować swoje jednoczesne przywiązanie do wspólnoty. W tym celu nie tylko używa określeń pierwszej osoby liczby mnogiej (*musimy, chcemy*), ale dokonuje szeregu innych, bardziej wyrafinowanych zabiegów – powołuje się na wspólną

¹⁸ E. M. Thompson, *Said a sprawa polska*, „Europa. Tygodnik idei” 26 2005, s. 11. W tej perspektywie Palczowski staje się Saidowskim „orientalistą” – „uczonym, który uogólnia na olbrzymią skalę zjawiska zaobserwowane w koloniach oraz zamraża niejako swe interpretacje narodów podbitych, przekształcając te interpretacje w fakty historyczne”. Jest to wiedza polityczna, mimo jej pozornej apolityczności (E.W. Said, *op. cit.*, s. 40).

tradycję; manifestuje swoje przywiązanie do konwencjonalnych, „staropolskich” wartości i religii. To „bratanie się” ze zbiorowym odbiorcą jednocześnie w pewien sposób tworzy go: ostentacyjne przywoływanie wspólnych symboli projektuje więc określoną wspólnotę kulturową, albo lepiej – umacnia ją w kwestii stosunku do Innego, przez co pogłębia się aktualność opozycji prawda-falsz¹⁹ oraz solidarność wewnątrz grupy. Integralność tej ostatniej stanowi równocześnie o jej sile i gotowości do podboju.

Wiedza spełnia jeszcze jedną funkcję. Pozwala ona na wytworzenie wizerunku Obcego, na jego uformowanie w zgodzie z imperialną perspektywą Zachodu: w świetle tych okoliczności wyłaniający się z „obserwacji” Palczowskiego Moskwinin zostaje zdefiniowany jako Gorszy Inny, bo nie mieszczący się w kulturowym porządku autora i ostatecznie jako naturalny obiekt podboju, nad którym należy roztoczyć kontrolę. Chciałbym teraz prześledzić sposób, w jaki tytułowy „szlachcic polski” konstruuje swojego wroga.

Potrzeba Innego

Palczowski w swej argumentacji sięga po cały arsenał cnót, wartości oraz symboli przynależnych tradycji *humanitas*, które przeciwstawia Rusinom – jego argumenty brzmią o tyle wiarygodniej, że nieustannie podpira je własnym doświadczeniem. Tak też, przywołując dzieje „krwawej jutrzni”, posługuje się figurą greckiej wierności (*graeca fides*), aby ukazać – obcą ludziom godnym – niewierność i nierycerskość Moskwininów:

*Tak ten jaszczurcy naród nagradza nam chęci
i życzliwości nasze, tę zapłatę za przyjaźń, którą
im więc ofiarujemy, odnosimy. Tak ten miły pan*

¹⁹ M. Foucault, *op.cit.*, s. 10.

hospodar pokazał się być wdzięcznym tego poselstwa. [s. 96]

Jako poseł w Moskwie Palczowski był posłannikiem samej Królewskiej Mości – reprezentując królewski majestat, staje się w ramach ustalonego porządku obyczajowego kimś nietykalnym – pojmowanie go i wzięcie do niewoli oznacza nie tylko krnąbrność wobec zwyczajów, ale również obrazę najwyższego majestatu. Moskwinini, którzy „z chłopów panem się stali” [s. 96]²⁰ gwałcą ustalony porządek, wyłamują się szanowanym, starym zasadom, dowodząc przez to dwóch rzeczy – jako barbarzyńcy mają w pogardzie obyczaje cywilizowanego świata, bądź, jeszcze gorzej, zupełnie ich nie znają. Niewierność Rosjan zostaje tutaj zestawiona z czystością intencji Polaków – życzliwość zostaje zdradzona, a dobre chęci zaprzepaszczone przez złą wolę i podstęp²¹. Ujęcie to dodatkowo dyskwalifikuje Obcego, pozwalając na równoczesne wywyższenie „swojej strony”. Ostatecznie cała wina spada na „krnąbrnych Moskwininów”. Z perspektywy ówczesnych realiów trudno w jakiś przekonujący sposób odeprzeć bądź chociażby oddalić tę zniewagę. Co więcej, „krwawa jutrznia” staje się nie tylko źródłem nienawiści wobec wschodniego sąsiada – doprasza się zdecydowanej reakcji. Służy więc za argument przemawiający o konieczności podboju:

inaczej by się nam uczynić żadną miarą nie godziło, jedno się jako nabarziej mścić tej świeżej

²⁰ Argument o „Moskwininach-muzykach” można znaleźć nie tylko w tekście *Kołędy*. W XVII-wiecznym pamiętnikarstwie polskim negatywna figura Rosjanina-chłopa pojawia się w twórczości braci Maskiewiczów czy relacjach Aleksandra Piaseczyńskiego (patrz: A. Niewiara, *Moskwinin-Moskal-Rosjanin w dokumentach prywatnych. Portret*, Wydawnictwo Naukowe Ibideum, Łódź 2006).

²¹ Zarzut o zdradziecki czy krzywoprzysiężny charakter Rosjan również nie stanowił wówczas novum: już w XVI wieku pojawia się w zapiskach Jana Piotrowskiego (patrz: A. Niewiara, *ibid.*).

ich zdrady przeciwko nam, tej niewinnej krwi braciej naszych, którą ten zły nieprzyjaciel świętokradzkie pokrwał ręce swoje, tego ich tak wielkiego obelżenia Pana i Rzeczypospolitej naszej. [s. 93-94]

Pomszczenie śmierci posłów staje się moralnym imperatywem – zaniechanie tego jest równoznaczne z zaniechaniem obowiązku (*officium*) utrzymania dobrego imienia całego państwa.

Brak rycerskości Moskwininów jednak nie kończy się jedynie na gwałceniu uświęconych obyczajów. Palczowski dowodzi, że „ten naród słaby, marny i niepotężny” nie zasługuje na żaden szacunek. Otóż jedyną realną bronią nieprzyjaciela, oprócz jego liczebności, jest podstęp:

Tak jest, iż nam wiele zamków i miast pobrali, ale trzeba wiedzieć jako. Nie męstwem abo dzielnością jaką, ale zdradą i chytrością pod przymierzem. [s. 88]

Ta chytrność wskazuje nie tylko na kryjącą się pod nią w domyśle tchórzliwość, ale również bezsilność, o czym możemy przeczytać w następnym zdaniu: „Lecz gdy kiedy z nami wręcz poszli, nigdy nie wskórali, i owszem, zawždy przegrawali” [s. 88]. Moskwinini są nierycerscy; nie wpisują się tym samym w zachodni ideał człowieka; zniżają się do wszelkich bezceństw, by osiągnąć swój cel i rozszerzyć wpływy. Pozór „hardego siebie pokazywania” kryje słabość oraz niemożność stoczenia „prawdziwej”, męskiej walki. Uzupełnienie powyższego stanowiska stanowi przykład będący jednocześnie zręczną próbą zawłaszczenia historii na swoją korzyść: „czego świadkami są wszystkie bitwy, któreśmy kiedykolwiek z nimi mieli” [s. 88]. Nie mogło, rzecz jasna, zabraknąć argumentu sankcji ostatecznych w postaci łaski Bożej i dokonań przodków, dwóch najważniejszych źródeł *auctoritas*. „Jasne i dosyć znaczne za

łaską Bożą zacnych przodków naszych przykłady i teraz w potomkach ich” [s. 88].

Ważne, iż powyższe *exempla* mają swoje źródło poza *causa*, są aprobacją wywiedzioną z zewnątrz – o ile bowiem standardowe dowody w sposób ścisły odnoszą się do danej sprawy, o tyle zastosowany przez autora *Kołędy* przykład ma charakter całkowicie od niej niezależny, co umożliwia użycie swobodnej taktyki argumentacyjnej oraz – w domyśle – pozwala na wyciągnięcie wniosków oraz sformułowanie uniwersalnych tendencji²². Co ciekawe, Palczowski w tym względzie nie wskazuje żadnego konkretnego przykładu z historii, ogranicza się do pozostania na poziomie ogólności, nie precyzuje jakie dokładnie wydarzenia historyczne miałyby się składać na rzeczoną tradycję i „dziedzictwo przodków”. Dowodzenie sprawia wrażenie, że zostało oparte na historycznej prawdzie – jednocześnie, poprzez umieszczenie w nim figury przodków wywołuje u odbiorców emocjonalny rezonans, przysłaniający miąłkość argumentu. W ten sposób Moskwinin zostaje skutecznie zdeprecjonowany; odziera się go z przymiotów cnotliwości, zostaje ukazany jako chytry, niegodny dzikus, którego w domyśle należy bez skrpułów podbić i „ucywilizować”.

Kwestia ucywilizowania, jako typowe zjawisko imperializmu, zasługuje na osobną uwagę. Na ogół w analizie postkolonialnej pojęcie misji cywilizacyjnej łączy się z drugim obliczem Innego, które to na pierwszy plan wysuwa jego nieznaną i niezrozumiałą²³. Ten nieznan Inny, z racji tego, iż niepokoi²⁴, musi zostać w jakiś sposób zneutrali-

²² H. Lausberg, *Retoryka literacka. Podstawy wiedzy o literaturze*, tłum. A. Gorzkowski, Wydawnictwo Homini, Bydgoszcz 2002, s. 411, 412.

²³ M.P. Markowski, A. Burzyńska, *Teorie literatury XX wieku*, Znak, Kraków 2009, s. 553.

²⁴ *Ibid.*, s. 553. Autorzy wspominają o tym, że Inny, oprócz tego, że niepokoi, również fascynuje – wątpliwe jednak, czy ten jego aspekt jest adekwatny w stosunku

zowany, oswojony za pomocą znanych obrazów i przedstawień. U Palczowskiego jednak aspekt „nieznajomości” wydaje się nieodpowiedni: przecież Polacy przez długie stulecia mieli żywy kontakt ze swoim wschodnim sąsiadem²⁵. Co więcej: w świetle tego, co zostało już powiedziane o wiedzy nabytej podczas rosyjskiej niewoli, kategoria ta z pewnością nie ma żadnego pokrycia. Autor *Kolędy* podchodzi do problemu ucywilizowania z nieco innej perspektywy – miast wspomnianej nieznajomości na pierwszy plan wysunie się odrębność Innego, fakt, że w ogólności funkcjonuje on w odmiennym (w domyśle: gorszym) porządku symbolicznym (nasuwa się skojarzenie z Monteskuszowskim zdumieniem: „jak to możliwe, żeby ktoś był Persem!”²⁶). W całym tym procesie punktem wyjścia jest autorytatywne przekonanie o wyższości własnej kultury; otóż tylko „cywilizacja” europejska, dla Moskwicininów bardzo odległa, „ze swoimi korzeniami w greckiej i rzymskiej starożytności, może wydać z siebie nowoczesność”²⁷. W ówczesnych studiach „kultura prawosławno-ruska była usuwana na margines, uznawana za słabszą i coraz mniej ważną, gdyż nie wytrzymała próby czasu”²⁸. Podobnie więc Palczowski będzie podkreślał, że w porządku panującym na wschód od Rzeczypospolitej istnieje jakiś defekt; kultury pozaeuropejskie są zamrożone, a wreszcie – są po prostu niezdolne do przekształcenia się w kierunku nowoczesności bez udziału zewnętrznej siły. O tej

do Rosjan; dotyczy raczej ludów spoza kontynentu, z którymi do czynienia miały zachodnie imperia.

²⁵ J. Niedźwiedź, *Humanitas na styku kultur. Kwestia dyskursów kolonialnych we wschodniej Europie*, [w:] A. Borowski (red.), *Humanizm. Historie pojęcia*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2009, s. 202 – „należy założyć (...) równorzędność i partnerski charakter tych relacji”.

²⁶ I. Wallerstein, *Europejski uniwersalizm. Retoryka władzy*, tłum. Adam Ostolski, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2007, s. 52.

²⁷ *Ibid.*, s. 91-92.

²⁸ J. Niedźwiedź, *op. cit.*, s. 226.

towarzyszącej polskiemu szlachcicowi tendencji możemy przeczytać już na samym początku:

*Ziemię ich wziąć obfitą, hardość ich ukrócić,
Wiarę i złe zwyczaje w lepszy rząd obrócić.* [s. 55]

Niedaleko stąd do wniosku, iż aneksja i eksploatacja ziem rosyjskich rysuje się jako coś pożądanego nie tylko ze strony kolonizatorów, ale również ze strony samych kolonizowanych. Palczowski zresztą mówi o tym *explicite*:

*Dał tym tam ludziom [Bóg] czas tak długi, aby
sposób życia narodu naszego chędogi, obyczaje
cudne, więc i miłą wolność dobrze wybaczywszy
i wyrozumiawszy, większą aniż przedtym chęć
i miłość ku nam brali.* [s. 59]

Jest to typowy, wręcz podręcznikowy przykład myślenia kolonialnego – kolonizatorzy zostają usprawiedliwieni wobec samych siebie, gdyż wraz ze swoim przybyciem przynoszą ład i porządek; z perspektywy zachodniej pragnienie tych dwóch ostatnich nie podlega dyskusji. Przywołany fragment wskazuje dodatkowy trop. Otóż kolonizowani najpierw muszą poznać „obyczaje cudne” kolonizatorów – oznacza to, że proces „asymilacji” będzie dla Rosjan korzystny dopiero w szerszej perspektywie, po przezwycięzeniu „w sobie” początkowych oporów²⁹. Na Moskwicininów sływa łaska boża, dająca możliwość poznania owych polskich obyczajów; pokrywa się ona jednocześnie ze szlachetną, dziejową misją Sarmatów (*antemurale christianitatis*), aby zmodernizować i uwolnić od własnych słabości „słowiański Orient”.

W ramach dalszej deprecjacji Palczowski usiłuje wykazać niewolniczą mentalność „Moskwici-

²⁹ I. Wallerstein, *op. cit.*, s. 90. W takim duchu argumentował na rzecz podboju Indian Juan Ginés de Sepúlveda w swojej znanej polemice z Bartolomé de Las Casasem.

nów”, mającą w domyśle kontrastować z polskim umiłowaniem złotej wolności. Posługuje się tutaj argumentami *a simili*, porównując wschodniego sąsiada do Żydów:

*Właśni są terażniejszy Żydzi. Tyraństwo, którym
ten naród jest uciśniony, spiritus ich tępy, bojaźń,
z którą się rodzą (...). Animusze w tych ludziach
są poniżone, niewolnice, nie wylatają w górę, nie
kochają się w górnych i pod niebo wyniosłych zamysłach.* [s. 110]

Autor *Kolędy* korzysta tutaj jednocześnie ze znanego ówczesnego stereotypu³⁰; przemycia zakamuflowaną treść, mającą sprawić wrażenie, że Moskwicini, dla których niewolnictwo jest rzeczą przyrodzoną, nie będą sprawiali większego problemu jako skolonizowani; nie trzeba obawiać się z ich strony żadnych buntów czy zrywów – aneksja i późniejsza gospodarcza eksploatacja kraju przebiegnie bez poważniejszych komplikacji. Ta niemożność wyrażenia pełnej podmiotowości Rosjan wynika, rzecz jasna, z ułomności porządku symbolicznego, do którego należą – nie chodzi tutaj już tylko o czystą zależność, ale o coś więcej, o „wykluczenie, niepełną autonomię”³¹ w jej szerszej, ontologicznej perspektywie.

Potrzeba sankcji

Spoiwem łączącym cywilizowaną Europę jest wiara chrześcijańska. I w tej materii Palczowski nie pozostaje bezczynny – w *Kolędzie* konsekwentnie próbuje wykazać, że Rosjanie nie wpisują się w tę religijną wspólnotę, ba, wysługują się nią, w rzeczywistości będąc chrześcijańskimi

³⁰ XVII-wieczne „argumenty” świadczące o niewolniczym duchu Rosjan czytelnik może odnaleźć w przytoczonej już książce: A. Niewiara, *Moskwicini-Moskale-Rosjanin*, *op. cit.*, s. 82-87.

³¹ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011, s. 454-455.

tylko z pozoru³², a bliżej im do pogańskich Turków czy Tatarów:

*K temu żadnej rzeczy nie mógł odmówić carowi
tatarskiemu, by mu też dobrze i na wojnę kazał
z sobą jechać przeciw chrześcijanom.* [s. 77]

Powyższy cytat stanowi przykład z historii – z retorycznego punktu widzenia jest najbardziej pożądanym, gdyż ma swoje źródło w prawdzie. Palczowski jednak znowu pozostaje na tym ogólnym poziomie *tempus generale*, jakiegoś odległego okresu historycznego³³. Poniżej przytaczam jeszcze jeden przykład, odnoszący się do okresu niewoli rosyjskiej:

*Jacy to są chrześcijanie, łącno obaczyć z tego, co się
już wspomniało, i z tego przeciwko nam zdradzieckiego i okrutnego występku.* [s. 129]

Autor *Kolędy* zdaje sobie sprawę z ważkości powyższych zarzutów; są one o tyle skomplikowane, że przecież „oficjalnie” w Rosji obowiązuje obrządek prawosławny, a więc chrześcijański. Ogołocenie Moskwicininów z ich wiary, wyłączenie ich z religijnego porządku, ma bardzo doniosłe znaczenie – dlatego też Palczowski konsekwentnie przywołuje figurę Boga będącego po „naszej” stronie, a wręcz *explicite* nakazującego nam podbój wschodnich sąsiadów. Sposób argumentacji przybiera tutaj specyficzny charakter – chodzi głównie o to, by udowodnić wyższość zachodnich obrządków chrześcijańskich, a wraz z nimi całej przynależnej im tradycji łacińskiej, której przeciwstawia się „nieokrzesany wschód”³⁴. Dalsza deprecjacja w tej materii wymaga jednak pewnej wyższej sankcji, dlatego też Palczowski szuka perspektywy odmiennej niż swoja, nie tak bezpośrednio związa-

³² P. Palczowski, *op. cit.*, s. 86: „tylko tytułem chrześcijańskim jest pokryty”.

³³ H. Lausberg, *op. cit.*, s. 386.

³⁴ J. Niedźwiedź, *op. cit.*, s. 229-231.

nej z *causa*. Aby wzmocnić siłę i prawdziwość argumentu, jak również osobistą *auctoritas*, przywołuje „świadeństwo jednego człowieka wielkiego a prawie świętego, który też u nich był długo w więzieniu” [s. 129]. To Mikołaj de Mello, portugalski misjonarz do Indii, Persji i Rosji.

ci ludzie chrześcijańskiego nazwisku i tytułu nie są godni. (...) pełnią takie grzechy i sprośności, jakowych żaden inny naród na świecie. (...) nie widziałem ani słyszałem o takowym narodzie, który by zrównał z Moskwą we wszelakim rodzaju nieprawości, przewrotności, zdrady, co by tak był próżen wszelakiej słuszności i sprawiedliwości, prawa ludzkiego i Boskiego, próżen wszelakiej miłości i skłonności miłosierdzia, bojaźni Bożej i ludzkiej, pełniąc wszelakie grzechy, nieprawości, sprośności, rozpusty, wszeteczeństwa, sodomie, gwałty (...) tępi, brzydzący, szkaradni, głupi we wszelakich rzeczach do cnoty należących. [s. 130]

Niewątpliwie fragment ten jest najbardziej jadowym wystąpieniem przeciwko wschodniemu sąsiadowi w całej *Kolędzie*. Jego przywołanie nie tylko uzupełnia tok myślenia Palczowskiego, lecz również uwydatnia siłę dowodzenia. Co istotne, autorem nie jest osoba świecka, a „prawie święty” – misjonarz podróżujący aż „po Indyjce Oryentalskiej i Okcydentalskiej”. Dalej czytamy:

pełniący grzechy tak sprośne, których mię wstyd pisać; a nade wszystko główni nieprzyjaciele imienia naszego katolickiego (...) przed wszystkimi narody zelżyć, zesromocić i wiarę nam skazić usiłują, mówiąc i twierdząc przeciwko naszej wierze świętej katolickiej i przeciwko jej wszystkim professorum tysięcy potwarz, przewrotności i wszeteczne kłamstwa, łącząc nasze chwalebne ceremonie i obrzędy tak święte i potrzebne, których siła właśnie z natchnienia Bożego poszło, świętokradzkich języków swych żądzą rozpuczając na święte

sakramenta, tym bardziej a daleko bardziej na służę Boże, poczawszy od Ojca Świętego papieża, aż do zakrystyjanów. [s. 130]

Czego więcej potrzeba do całkowitego zdyskwalifikowania wroga? Dzięki przytoczeniu figury zewnętrznej *auctoritas* Palczowski sankcjonuje swój punkt widzenia, a podbój heretyków staje się wręcz świętym obowiązkiem każdego prawdziwie chrześcijańskiego narodu. Palczowski idzie w tej materii jeszcze o krok dalej. Wyprawa *contra schismaticos*, jak stara się wykazać, przyczyni się nie tylko Rzeczypospolitej, ale całemu chrześcijańskiemu światu; zespolenie dwóch narodów sprawi, że cywilizacja europejska zdobędzie znaczącą przewagę nad poganami, a sama Polska zyska międzynarodową sławę jako potężne imperium. Palczowski zapewne marzył, by Rzeczpospolita – na wzór hiszpańskiej konkwesty – zaangażowała się w podbój kolonialny i dążyła do rozszerzenia swoich wpływów na wschód; zresztą w samym tekście autor podaje przykład zachodnich państw, starając się wykazać analogię pomiędzy kolonizowanymi wówczas Indiami a Moskwićnikami. Przykład państw przeprowadzających się celem podboju przez morze z „wielkim niebezpieczeństwem zdrowia swego” [s. 88] służy jednocześnie podkreśleniu łatwości okazji, jaką po drugiej stronie Europy dysponują Polacy względem Moskwy:

I. A nam jako snadniej do państwa moskiewskiego przyść, aniż inszym do tamtych Indów, każdy to baczyć może. A dostawszy tego, moglibyśmy też potężnością i bogactwy z każdym narodem i królestwem w chrześcijaństwie porównać. [s. 65]

II. My, mogąc i pożytków niewymownych, nie tylko nam samym, ale i wszystkiemu chrześcijaństwu służących, snadnie dostąpić i sławy nieśmiertelnej sobie i narodowi swemu nabyć, wszystkiego tego zaniedbamy? [s. 88]

Palczowski konstruuje koherentną krytykę Rosjan – wskazując na boską opatrność wobec biegu wydarzeń, dostrzega w nich „okazyje pożądaną”, której Polacy nie mieli od wieków. Posiadając odpowiednią wiedzę nabytą podczas rosyjskiej niewoli, występuje z perspektywy *auctoritas* i jednocześnie umacnia ją przykładami niezwiązanymi bezpośrednio ze sprawą. Zająwszy ugruntowaną pozycję, przystępuje następnie do frontalnego ataku na wschodniego sąsiada – zaczyna od uwydatnienia niegodziwości, dwulicowości oraz zakłamania, po czym przystępuje do opisania rzeczywistej bezsily i słabości. Argumentowanie kończy natomiast, poprzestając na świadectwach niewiary i bluźnierstwa. Rzeczpospolita Obojga Narodów, poprzez aneksję Moskwy, doda przy tym splendoru zarówno sobie, jak i całemu chrześcijaństwu; w szerszej perspektywie natomiast da się poznać jako kolonialne mocarstwo i zdobędzie przewagę nad „światem innowierców”. Taktyka argumentacyjna zastosowana przez Palczowskiego obejmuje więc wszystkie aspekty – społeczne, personalne, religijne oraz gospodarcze. W ten sposób „kolonizowany, wbrew własnej woli, zmuszony jest do przyjęcia wizerunku skonstruowanego przez kolonizującego”³⁵. Warto dodać, że ta ostatnia cecha, internalizacja perspektywy Centrum, jest przecież jednym z głównych celów Saidowskiego „orientalizmu”³⁶.

Potrzeba przestrzeni

Po odkryciu Innego Palczowski przechodzi do nakreślenia konkretnej wizji zagospodarowania ogromnego terenu Rosji – zaczyna od przedstawienia domniemanych bogactw ziemi moskiewskiej, dzięki których przejęciu Rzeczpospolita stanie się ważnym partnerem handlowym, rów-

nym ówczesnym potęgą gospodarczą Europy Zachodniej:

tamte grunty równają się gruntom naszym podolskiem, ale nie tylko tym, ale naprzędniejszym gruntom Królestwa Węgierskiego. [s. 68]

Plan zagospodarowania Moskwy i związana z nim gospodarcza eksploatacja stanowią czołowy element polityki imperialnej. Można powiedzieć, że w tej perspektywie kreacja Innego jest pewnym usprawiedliwieniem kolonizatorów; zdyskwalifikowany kolonizowany przeobraża się w niepełnoprawny przedmiot, którego funkcją docelową jest bycie wyzyskiwanym za pomocą pracy niewolniczej – gospodarcza ekspansja staje się jednym z najważniejszych celów imperializmu, a zarazem jego najdojrzałą formą. Warto dodać, że po symbolicznym uśmierceniu Rosjan w grę wchodzi już aspekt materialny: do utrzymania wyzysku potrzeba przecież zinstytucjonalizowanego aparatu represyjnego, albo lepiej – wielości takich aparatów³⁷. Dlatego też pomocne staną się w tym momencie zarysowane na wstępie rozważania o Althusserze. Ideologiczne Aparaty Państwowe zostają podparte od strony teoretycznej (wizerunek Innego oraz wszystkie „zewnętrzne” przesłanki podboju) właśnie ideologią; nasycone zdehumanizowanym wizerunkiem gorszego (symbolicznie uśmierconego) Innego, mogą sobie teraz pozwolić na otwartą przemoc. Plan zagospodarowania zostaje więc podbudowany i uprawomocniony – Palczowski po zdeprecjonowaniu Innego i jednoczesnym uszlachetnieniu perspektywy polskiej przystępuje do określenia konkretnych działań, jakie trzeba będzie dokonać po niemalże pewnym zwycięstwie. Zakres tych działań ma trojaki charakter:

³⁷ Instytucjonalizacja, jak wykazuje Said, prowadzi do powołania społeczeństwa politycznego; w tej perspektywie podbijana i poddana zorganizowanej represji Ruś również przechodzi na ten poziom. E.W. Said, *op. cit.*, s. 36, 43-44.

³⁵ M. P. Markowski, A. Burzyńska, *op. cit.*, s. 559.

³⁶ E. M. Thompson, *op. cit.*, s. 11.

1. gospodarczo-komunikacyjny (przejęcie rosyjskich zasobów);
2. ideologiczno-porządkowy (przewaga ludności pochodzenia polskiego w głównych miastach ruskich, prowadząca do okcydentalizacji Innego, a tym samym – jego przyswojenia);
3. zdobycie przestrzeni życiowej (ziemia ruska nadaje się do osiedlenia przez polskich chłopów, co w pewnej mierze pozwoli na zredukowanie wewnętrznych napięć w obrębie państwa, powodowanych awanturniczą działalnością band i grup zubożałej szlachty).

Wprawdzie-ć rozsądek mój błądy, rozum barzo miałki, nie patrzę w rzecz głęboko, jednak przecie nad tamowych słucham, którzy pospolitym mądrych rozsądkiem są mądrzy i godni. [s. 124]

Uznając swoją miałkość, w rzeczywistości Palczowski pozbywa się jej. Pozwala mu to na śmiałe przejście do postulatów o charakterze gospodarczym. Dzięki kolonizacji Moskwy Polacy mogliby więc przejąć intratne interesy:

wielki handle z wielkimi pożytkami w ziemi moskiewskiej prowadzić by się mogły, a mianowicie iżby wszystek handel korzenia, to jest pieprzu, goździków, cynamonu, muszkatu, czym się Portugalczycy i Wenetowie tak barzo zbogacili, mógł się do Moskwy obrócić (...). [s. 72]

Rosjanie, co oczywiste, nie wpadli na ten pomysł – nie pozwoliła na to ich niewolnicza natura, niezdolna do żadnych konstruktywnych działań³⁸. Polacy, w ramach swojej szlachetnej interwencji, mają więc szansę zdobyć majątek

³⁸ P. Palczowski, *op. cit.*, s. 74: „Moskwa bardzo źli są gospodarze (...) nie są do kupiectwa i handlu zdolni”.

dzięki możliwościom oferowanym przez ziemię rosyjską. Palczowski podkreśla przy tym łatwość komunikacji: większość towarów mogłaby spływać drogą rzeczną. W ten sam sposób samo podróżowanie stałoby się łatwe i wygodne – połączenie Moskwa³⁹ – Oka – Wołga – Morze Kaspijskie da dostęp do Persji, natomiast trasa Don – Morze Azowskie – Morze Czarne zaprowadzi Polaków do Konstantynopola, „gdzie większe pożytki za tym by się odnieść mogły” [s. 71]. Autor *Kolędy* szczegółowo nakreśla wizję spływu towarów, równocześnie dowodząc, że w ten sposób ich jakość będzie o wiele lepsza od tych sprowadzanych przez Portugalczyków⁴⁰. Polacy, dzięki dostępowi do Morza Bałtyckiego, mają szansę na sprowadzanie towarów „do wszystkiej Europy”, czyli w domyśle mogą stać się światową potęgą gospodarczą.

Korzyści gospodarcze można osiągnąć również w inny sposób – ze względu na organizację państwa. Palczowski postuluje, by największe miasta (kolejno: Nowogród, Psków, Wielkie Łuki, Smoleńsk, Jarosław, Kazań, Astrachań) „wolnymi uczynić” na podobieństwo Gdańska i uzależnić je od Rzeczypospolitej. Następnie należy opodatkować je z korzyścią dla państwa polskiego – te znane sposoby organizacji Palczowski aplikuje więc na grunt rosyjski. Jest to typowy przejaw myślenia kolonialnego: ekspansja „swojskości” ma charakter totalny – proponowane rozwiązania służą jako element dyskursu, który nieustannie poszerza „granice prawdziwości”. Taki układ wykształci oddolną, wzajemną kontrolę wolnych miast i książąt – „wolne miasta hamują książąt od pospolitej represyj i tyraństwa, książęta zaś wolne miasta od rebelizyj” [s. 125]. Ponadto autor *Kolędy* twierdzi, iż do skolonizowanych miejsc należy sprowadzić Polaków

³⁹ Chodzi o rzekę Moskwa.

⁴⁰ *Ibid.*, s. 73: „Portugalczycy nie ukazują inszego korzenia, aż pierwej ono spleśniałe, spróchniałe, zmoczone”.

wszystkich stanów, zarówno szlacheckiego, jak i chłopskiego, „na kształt kolonij onych rzymskich”. Przewaga polskiej ludności nad rodzimą, szczególnie w zamkach granicznych i innych fortecach, sprawi, iż ziemie te będą sposobniejsze do obrony. Nie chodzi jednak tylko o obronność; sytuacja taka przyczyni się do szybszej okcydentalizacji Innego, do jego oswojenia – obcując z Polakami, Rosjanin uczyłby się ich obyczajów oraz języka, co w szerszej perspektywie zaprowadzi do jego całkowitej polonizacji. Dochodzi tutaj więc element przemiany Innego w „swojego”. W tym wszystkim znamienne jest to, że Palczowski planuje wprowadzić na skolonizowane ziemie polskie prawo – a więc przewiduje możliwość przypuszczenia „orientalnego barbarzyńcy” do „wolności naszych”, chociaż wcześniej wskazywał, że „*spiritus* ich tępy” jest w stanie przyjąć formę jedynie biernej uległości.

Ostatni aspekt działań dążących do zorganizowania ziem skolonizowanych wyprowadza Palczowski wprost z wewnętrznej sytuacji, jaka panuje w Rzeczypospolitej. Nie chodzi tutaj tylko o poszerzenie przestrzeni życiowej – rozległe pola moskiewskie mogą być miejscem, którym zainteresują się awanturnicze grupy po Rokoszu Zebrzydowskiego:

Jeśliś tedy, bracie, utracił, jeśliś dlatego odmiany jakiej w ojczyźnie pragnął, tam do Moskwy jedź, nabędziesz tam zaś majątności i inszych bogactw wiele. [s. 84]

Ich wyjazd na wschód przyczyni się więc do uspokojenia sytuacji w państwie. Ponadto szlachcic z Palczowic, powołując się na rzekomy wyz demograficzny, argumentuje, iż ziemie na wschodzie powstrzymają niezgodę powstałą z powodu „nazbyt bliskiego sąsiedztwa”. Zapewnienie przestrzeni życiowej umożliwi więc nieskrępowaną prokreację narodu polskiego.

Tak prezentują się praktyczne, materialne korzyści wyłaniające się z racjonalnego zagospodarowania podbitych ziem. Opanowanie i aneksja Rosji miała przyczynić się do zwiększenia bogactwa całej Rzeczypospolitej, jednocześnie pozwalając przyswoić i ucywilizować Moskwicynów poprzez ich obcowanie z „obyczajami cudnymi” Polaków. Pomyślna interwencja pozwoliłaby ponadto rozładować wewnętrzne problemy państwa i zapewnić potrzebną prężnie rozrastającej się nacji przestrzeń życiową. Dzięki tym zabiegom odległe Peryferia miały uzyskać możliwość zespolenia się z Centrum, zaś ono samo wzmocnić kulturową hegemonię.

Bilans

W końcowym fragmencie dzieła Palczowski zwraca się do czytelników; nawołuje ich do czynu, przywołując postaci przodków, którzy „narody pograniczne gromili”. Wyliczając ich zasługi, powtarza jeszcze raz w ogólności sformułowane wcześniej argumenty.

Jako dzieło *Kolęda Moskiewska* stanowi typowy przykład „literatury będącej stroniczką imperialnej polityki kolonizacji”⁴¹. Można odnaleźć w niej wszystkie przynależne dominującemu Zachodowi standardowe uwarunkowania epistemologiczne, etyczne oraz estetyczne, roszczone sobie prawa bycia uniwersalnymi. I chociaż dzieło Palczowskiego nie spotkało się z entuzjastycznym odzewem ówczesnej szlachty – tak wywyższanej w wywodzie – to jednak nie pozostało zupełnie bez echa: ostatecznie zorganizowano „skromną” wyprawę na Moskwę⁴². Ponadto dzięki *Kolędzie* Palczowski wpisał się w tradycję polskiej refleksji

⁴¹ M.P. Markowski, A. Burzyńska, *op. cit.*, s. 554.

⁴² „[W roku 1609] u boku regularnych wojsk hetmana Żółkiewskiego nie wyruszyła tłumna krucjata, a tylko garść awanturników, wśród których znalazł się najpewniej i nasz autor”. G. Franczak, *op. cit.*, s. 41.

o Rosji, podpartej głęboko zakorzenionym wówczas mitem o, apriorycznie zakładanej, wyższości Sarmacji. Wyłaniająca się jednak z kart książki Rzeczpospolita w toku dzisiejszej lektury daje się poznać jako państwo pogrążone w pewnym symbolicznym (wypieranym właśnie za pomocą mitu Sarmacji⁴³) kompleksie niższości wobec swoich

zachodnich sąsiadów; tak też obierając sobie za punkt odniesienia Wschód, stawała się względem niego szlachetną nosicielką cywilizacji, nowoczesnym i postępowym organizmem, któremu zależało na szczęściu i wolności sąsiada. Znamienne, że to doniosłe założenie nigdy nie miało prawdziwej okazji, by sprawdzić się w praktyce.

⁴³ Tropem „nieustającego wypierania”, które stało się podstawowym warunkiem trwania mitu Sarmacji podąża w przywoływanej już książce Jan Sowa, *op. cit.*, s.



The rhetoric of colonialism in Paweł Palczowski's *Kolęda moskiewska*

The aim of the article is a new interpretation of 17th century political tract *Kolęda moskiewska* (*Moscow carol*) by Paweł Palczowski. The author tries to present historic relations between Poland and Russia using the theoretical concepts of Marxism and Postcolonial theory. According to author the political discourse of the 1st Polish Republic was based on a symbolic inferiority complex to western neighbors, which caused the expansion toward east. The expansion was motivated by the need of civilizing mission for the (stereotypically imagined) Others, as well as by religious sanctions and the search for economically prosperous areas.





Nowy epos?

Krytyka kultury europejskiej
i proces emancypacji bohatera
w *Django* Quentina Tarantino

Łukasz
Łoziński

Ur. w 1989 roku. Antropolog i literaturoznawca, absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego, redaktor czasopism – „Polisemii” i „Bez Porównania”, stały współpracownik portalu „Popmoderna”. W latach 2012-2014 uczestniczył w badaniach terenowych dotyczących pamięci o Józefie Kurasiu „Ogniu” i jego oddziale partyzanckim. Pracował dla Muzeum Etnograficznego im. Seweryna Udzieli w Krakowie. Interesuje się przede wszystkim antropologią literatury i historyczną.

Wstęp

Najnowszy film Quentina Tarantino, podejmujący temat niewolnictwa i przemocy na tle rasowym, osiągnął niezwykle – nawet jak na możliwości reżysera *Pulp Fiction* – rozgłos. Liczba biletów sprzedanych w amerykańskich i zagranicznych kinach przewyższyła sukces *Bękartów wojny* (2009), przynosząc 425 miliardów dolarów przychodu¹. Ważniejsza od statystyki jest jednak mnogość artykułów prasowych – aby zrozumieć towarzyszące *Django* emocje, warto prześledzić ważniejsze głosy w dyskusji na jego temat.

Znaczna część krytyki uznaje ten obraz za zabawny i inteligentny, ale w ostatecznym rozrachunku jałowy pastisz rozmaitych gatunków kina. David Denby pisze wprawdzie o „fontanach odkupieńczo wytryskującej krwi”, jednak *Django* wzbudza w nim raczej zniesmaczenie niż

¹ Zob. „*Inglorious Basterds*” Vs. „*Django Unchained*”, <http://www.boxofficemojo.com/showdowns/chart/?id=tarantinovs.htm>, 6.05.2013.

*katharsis*². Polscy krytycy nie oceniają wysoko obrazu Ameryki zbudowanego z klisz kulturowych, ani przesadzonej, niesklaniającej do empatii przemocy³. Oczekiwania wobec kina – aby reprezentowało realia, wyrażając egzystencjalne prawdy – łatwo odczytać z wypowiedzi Jakuba Sochy:

Django nie otwiera oczu ani na amerykańskie niewolnictwo, ani na to, czym w życiu człowieka jest zemsta. Nie ma tu uciskanych mas, to raczej film o silnych jednostkach, nie ma w nim zemsty, co najwyżej napędzana przez miłość akcja rantunkowa. Nawet tych kilka punktów zapalnych, które rozsadzają narrację – tych kilka scen, kiedy przemoc wchodzi w oko jak drzazga, wymyka się konwencji: ciało rozszarpywane przez rozszalale psy i poddawane chłóście – zostaje szybko spacyfikowane przez reżyserskie fajerwerki⁴.

Inni komentatorzy traktują rzecz zgodnie z tradycyjnymi wzorcami odbioru, bagatelizując elementy wykraczające poza konwencje najbardziej typowe dla głównego nurtu, zwłaszcza wymiar intertekstualny – w rezultacie obraz przekazywany czytelnikowi pozostaje niepełny⁵. Osobną grupę zabierających głos w dysku-

sji reprezentuje Spike Lee – reżyser *Malcolma X* – który na Tweeterze opublikował następującą wypowiedź: „Amerykańskie niewolnictwo nie było spaghetti westernem w stylu Sergio Leone. To był Holokaust. Moi przodkowie to niewolnicy. Porwani z Afryki. I będę ich czcić”⁶. Rozwijając tę opinię, należałoby stwierdzić, że Tarantino traktuje problem równouprawnienia Afroamerykanów instrumentalnie, w istocie niejednokrotnie ich poniża, choćby na płaszczyźnie językowej, każąc swoim bohaterom – jako autor scenariusza – ponad sto razy powtarzać słowo *nigger*, obecnie niemal wyrugowane z oficjalnej angielszczyzny⁷. Niemniej w dniu premiery (25 grudnia 2012 r.) liczba „czarnych widzów” (Pamela McClintock stosuje takie właśnie określenie) wyniosła 42 proc., później ich udział utrzymywał się na poziomie zbliżonym do jednej trzeciej, chociaż stanowią tylko 12 proc. populacji Stanów Zjednoczonych⁸.

Zarzuty sformułowane przez Spike’a Lee najwyraźniej nie przekonują przedstawicieli społeczności afroamerykańskiej, do której on sam należy. Dlaczego? Być może *Django* wychodzi naprzeciw niespełnionym nigdy dotąd oczekiwaniom – nie tylko zapewnia widzom pierwszorzędną dawkę rozrywki, ale też w nowy sposób podejmuje

² D. Denby, „*Django Unchained*”: put-on, revenge and the aesthetics of trash, „The New Yorker” 22.01.2013, <http://www.newyorker.com/online/blogs/culture/2013/01/django-unchained-reviewed-tarantinos-crap-masterpiece.html>, 17.02.2013.

³ Zob. A. Piotrowska, *Bękarty westernu*, „Tygodnik Powszechny” 3 2013, s. 43; J. Socha, *Django rozkuty*, „Dwutygodnik” 100 2013, <http://www.dwutygodnik.com/arttykul/4274-django-rozkuty.html>, 28.03.2013.

⁴ *Ibid.*

⁵ Zob. P. French, „*Django Unchained*” – review, „The Observer” 20.01.2013, <http://www.guardian.co.uk/film/2013/jan/20/django-unchained-quentin-tarantino-review>, 31.03.2013; D. Khoshaba, *Django Unchained: A Film Analysis*, <http://www.psychologytoday.com/blog/get-hardy/201301/django-unchained-film-analysis>, 8.05.2013.

⁶ „American Slavery Was Not A Sergio Leone Spaghetti Western. It Was A Holocaust. My Ancestors Are Slaves. Stolen From Africa. I Will Honor Them”. B. Child, „*Django Unchained*” wins over black audience despite Spike Lee criticism, „The Guardian” 3.01.2013, <http://www.guardian.co.uk/film/2013/jan/03/django-unchained-spike-lee>, 17.02.2013.

⁷ Zob. P. Bradshaw, „*Django Unchained*” – review, „The Guardian” 18.01.2013, <http://www.guardian.co.uk/film/2013/jan/17/django-unchained-review>, 30.03.2013; D. Denby, *op. cit.*

⁸ Zob. P. McClintock, *African Americans Turn Out in Force for Quentin Tarantino’s “Django Unchained”*, „The Hollywood Reporter” 1.02.2013, <http://www.hollywoodreporter.com/news/quentin-tarantino-s-django-unchained-african-407582>, 17.02.2013.

drażliwy temat. Kwestia praw człowieka i obywatela z pewnością należy do najważniejszych dla szeroko rozumianej kultury Ameryki Północnej, skoro stała się przyczyną najkrwawszej wojny, do jakiej doszło na tym kontynencie. Nie ulega wątpliwości, że ani wygrana Unii nad Konfederacją, ani zniesienie segregacji rasowej na mocy aktów prawnych z lat 1964 i 1965 nie oznaczały zakończenia dyskryminacji Afroamerykanów⁹. W II połowie XX w. problem stosunków między ludnością o korzeniach europejskich a potomkami niewolników był w Stanach Zjednoczonych przedmiotem ożywionej debaty, odbywającej się równoległe z rozwojem studiów postkolonialnych¹⁰. Warto jednak zwrócić uwagę, że zmiany w postrzeganiu Afroamerykanów, bardzo widoczne w tekstach akademickich, jeszcze na początku XXI w. znajdowały stosunkowo ograniczone odzwierciedlenie w sztuce filmowej.

Mówi się często o początku lat 60. jako o przełomie w kinematografii Stanów Zjednoczonych, kiedy Sidney Poitier zyskał uznanie, grając bohaterów „górujących nad Białymi inteligencją i urodą”¹¹. Rzeczywiście, wyróżniający się aktor otrzymał wówczas Oscara za najlepszą rolę pierwszoplanową, trzeba jednak zaznaczyć, że kolejnym Afroamerykaninem uhonorowanym tą nagrodą był Denzel Washington – w 2001 r. Jak zauważa Peter Bradshaw, „niewolnictwo to temat, na który współczesne Hollywood tradycyjnie reaguje zdenerwowaniem oraz powściągliwością bliską zмовie milczenia – oprócz, rzecz jasna, wyraźnie

⁹ Zob. W. Osiatyński, *Korzenie „Korzeni”. Dzieje Murzynów w Stanach Zjednoczonych*, Iskry, Warszawa 1981, s. 248.

¹⁰ Zob. M.P. Markowski, *Postkolonializm*, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Znak, Kraków 2009, s. 549-565.

¹¹ P. Kletowski, *Afroamerykańskie kino*, [w:] T. Lubelski (red.), *Encyklopedia kina*, Biały Kruk, Kraków 2003, s. 15-16.

przedstawionego kontekstu abolicji”¹². Na tym tle *Django* wydaje się o tyle odważny, że zawiera liczne sceny bezpośrednio odnoszące się do okrucieństwa wobec osób pochodzenia afrykańskiego, a jedna z nich jest głównym bohaterem.

Akcja filmu ma miejsce w południowej części Stanów Zjednoczonych, na krótko przed wojną secesyjną. Django (Jamie Foxx) zostaje odkupiony od wędrujących handlarzy przez łowcę nagród Kinga Schultza (Christoph Waltz), ponieważ potrafi rozpoznać trzech ściganych listem gończym nadzorców niewolników. Tytułowy bohater, powodowany chęcią rewanżu, okazuje się bardzo pomocny. Schultz proponuje mu dalszą współpracę i odtąd we dwójkę dostarczają wymiarowi sprawiedliwości przestępców, częściej martwych niż żywych. Zdobyte pieniądze Django postanawia przeznaczyć na wykup żony (Kerry Washington), a jego towarzysz ma pomóc w jej odnalezieniu.

Fabula łączy elementy typowe dla filmów przygodowych i spaghetti westernów, można się więc spodziewać opowieści ukształtowanej w oparciu o dobrze znane konwencje, służącej przede wszystkim rozrywce. Tarantino stosuje jednak metodę twórczą zbliżoną do tej, którą Umberto Eco nazwał „podwójnym kodowaniem”¹³. *Imię róży* czy *Wahadło Foucaulta* nie

¹² „Slavery is a subject on which modern Hollywood is traditionally nervous, a reticence amounting almost to a conspiracy of silence – except, of course, in the explicit context of abolition”. P. Bradshaw, *op. cit.* Zob. L. Bunch, *What “Django Unchained” Got Wrong*, <http://blogs.smithsonianmag.com/around-themall/2013/01/django-unchained-reviewed-by-lonnie-bunch-a-flawed-presentation/>, 18.05.2013; J. Patterson, „*Django Unchained*”: the inglorious history of slavery in the movies, „The Guardian” 12.01.2013, <http://www.guardian.co.uk/film/2013/jan/14/django-unchained-exploitation-slavery>, 18.05.2013.

¹³ Zob. U. Eco, *Ironia intertekstualna i poziomy lektury*, [w:] *idem, O literaturze*, tłum. J. Ugniewska, A. Wasilewska, Wydawnictwo Literackie MUZA, Warszawa 2003, s. 198-219.

ograniczają się do kryminalnej lub sensacyjnej opowieści w efektownej scenerii – czytelnik otrzymuje obraz fragmentu historii Europy nacechowany przekonaniem autora, z którymi, o ile posiada dostateczne kompetencje, może polemizować¹⁴. *Django*, choć ironiczny i groteskowy, zapewne w większym stopniu niż powieści Eco niezgodny z faktami, przedstawia interesującą refleksję na temat amerykańskiej kultury. Nie należy też lekceważyć sposobu oddziaływania filmu na widzów. Celem artykułu jest po pierwsze rekonstrukcja świata przedstawionego przez Tarantino, odczytanie kontekstu, w jakim funkcjonuje wizja reżysera, oraz jej możliwych znaczeń – zgodnie z metodami semiologii i hermeneutyki¹⁵. Wzorzec stanowią teksty Rolanda Barthesa i Martina Heideggera¹⁶. Po drugie przedmiotem rozważań, czynionych w oparciu o kognitywistyczną teorię narracji, jest emancypacja bohatera i jej potencjalne konsekwencje dla widowni w krajach postkolonialnych¹⁷.

Antyamerykanizm

Obraz południowej części Stanów Zjednoczonych wykreowany w *Django* nawiązuje do

¹⁴ Zob. U. Eco, *Dopiski na marginesie „Imienia róży”*, [w:] *idem, Imię róży*, tłum. A. Szymanowski, PIW, Warszawa 1987, s. 593-623.

¹⁵ Zob. R. Barthes, *Mitologie*, tłum. A. Dziadek, Aletheia, Warszawa 2008; P. Ricoeur, *O interpretacji*, tłum. J. Margański, [w:] A. Burzyńska, M.P. Markowski (red.), *Teorie literatury XX wieku. Antologia*, Znak, Kraków 2007, s. 193-212.

¹⁶ Zob. R. Barthes, *Retoryka obrazu*, tłum. Z. Krużyński, „Pamiętnik Literacki” 3 1985, s. 289-302; M. Heidegger, *Objaśnienia do poezji Hölderlina*, tłum. S. Lisiecka, KR, Warszawa 2004, s. 9-199.

¹⁷ Zob. M. Rembowska-Płuciennik, *Poetyka intersubiektywności. Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*, Wydawnictwo UMK, Toruń 2012; M. Smith, *Zaangażowanie widza w postać*, tłum. J. Mach, [w:] J. Ostaszewski (red.), *Kognitywna teoria filmu. Antologia przekładów*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1999, s. 210-247.

konwencji typowych dla antywesternu – główną cechą nurtu jest polemiczna postawa „wobec tradycji gatunku oraz mitu Dzikiego Zachodu”¹⁸. Za wzorcowe uznaje się filmy Sama Peckinpaha – *Strzały o zmierzchu* (1962), a zwłaszcza *Dziką bandę* (1968) – choć należy też wspomnieć o wpływie tak zwanej *Trylogii Dolarowej* (1964-1966) Sergio Leone¹⁹. O ile struktura klasycznego westernu czyni jasne rozróżnienie między pozytywnie ocenianą cywilizacją euroamerykańską, a wszystkim tym, co przynależy do kategorii natury, o tyle w wielu obrazach rewizjonistycznych ta opozycja została zmodyfikowana. Nie tylko za pomocą strategii idealizacji rdzennych mieszkańców przy jednoczesnym piętnowaniu kolonizatorów, która zastąpiła popularny obraz dzikich plemion walczących z majestatyczną kawalerią. Niekiedy istnienie przeciwstawnych biegunów bywa zanegowane, jak w *Dobrym, złym i brzydkim* (1966) – trzej bohaterowie kierują się niemal wyłącznie chęcią zysku, ale zastosowane w utworze metody podawcze nie sugerują widzowi, że powinien ich potępiać. Tarantino nie stworzył postaci radykalnie amoralnych, raczej dwuznaczne. Należy też podkreślić, że najbardziej ewidentnym przedmiotem krytyki nie jest w *Django* cywilizacja jako całość – inaczej niż w *Wielkim małym człowieku* (1970) czy *Tańczącym z wilkami* (1990) – ale w pierwszym rzędzie system kulturowy stworzony przez grupę wielkich posiadaczy ziemskich²⁰. Jak zauważa Ira Berlin, właśnie oni mieli decydujący wpływ na obyczaje oraz prawo odnoszące się do ludności

¹⁸ Ł. Plesnar, *Western*, [w:] T. Lubelski, *op. cit.*, s. 1006-1007.

¹⁹ *Dobry, zły i brzydki*, reż. S. Leone, Włochy 1966; *Dzika banda*, reż. S. Peckinpah, USA 1962; *Strzały o zmierzchu*, reż. S. Peckinpah, USA 1962; *Za garść dolarów*, reż. S. Leone, Hiszpania, RFN, Włochy 1964; *Za kilka dolarów więcej*, reż. S. Leone, Hiszpania, RFN, Włochy 1965.

²⁰ *Tańczący z wilkami*, reż. K. Costner, USA 1990; *Wielki mały człowiek*, reż. A. Penn, USA 1970.

pochodzenia afrykańskiego – wolnej i zależnej²¹. Nie oznacza to jednak, że Tarantino portretuje pozostałych mieszkańców Południa w sposób wzbudzający sympatię.

Przedstawiciele niższych warstw społecznych kreowani w *Django* to przede wszystkim nadzorca niewolników – gra aktorska, charakterystyka i zdjęcia nawiązują do typowych dla popularnego kina metod pokazywania bohaterów negatywnych, co w zestawieniu z ich tchórzostwem tworzy efekt komizmu. Wydaje się jednak, że duże zbliżenia na fotografowane z dołu, oświetlone ogniem twarze spoconych, śmiejących się braci Brittle wywołują u widzów zupełnie poważny dyskomfort. W ten sposób potęguje się zjawisko nazywane przez Murraya Smitha pozytywnym nastawieniem odbiorcy do wybranych postaci filmowych – w tym wypadku są nimi wzbudzający współczucie niewolnicy²². Z kolei wizerunek bohaterów neutralnych, takich jak mieszkańcy prowincjonalnego miasteczka, nie różni się od negatywnych w sposób zasadniczy. Można tu mówić o stopniowaniu tych samych jakości – pierwsi są od drugich starannie ubrani, ale niekoniecznie schludni, natomiast fakt, że nie znęcają się nad niewolnikami nie czyni z nich abolicjonistów.

Należy bowiem podkreślić, że mieszczanie pozostają podporządkowani ładowi stanowionemu przez latyfundystów, którzy, jak twierdzi Berlin, rzeczywiście pełnili w społeczności lokalnej funkcję liderów²³. Taką osobą jest Spencer Bennett (Don Johnson), elegancki mężczyzna w białym surducie i waniliowej kamizelce, nazy-

²¹ Zob. I. Berlin, *Pokolenia w niewoli. Historia niewolnictwa w Ameryce Północnej*, tłum. D. Cieśla, PIW, Warszawa 2010, s. 139-153, 156-196.

²² Zob. M. Rembowska-Płuciennik, *op. cit.*, s. 99-102; M. Smith, *op. cit.*, s. 219-222.

²³ Zob. I. Berlin, *op. cit.*, s. 186.

wany przez swoich niewolników Wielkim Tatusiem. W ten sposób autor scenariusza podkreśla paternalistyczny charakter kultury Południa, o której Berlin pisał w sposób następujący:

*Posiadacze niewolników, podobnie jak tradycyjnę elity dawnego świata, od dawna ubierali swoją dominację w określenia związane z rodziną, przybierając pozę dobrotliwych patriarchów, aby uzasadnić swą władzę i podtrzymać żądania absolutnego posłuszeństwa. (...) W połowie XIX stulecia, gdy starali się odeprzeć ataki abolicjonistów, ów paternalistyczny styl jeszcze zyskał na znaczeniu*²⁴.

Plantator początkowo odnosi się wrogo do przybywających na jego posiadłość Schultza i Django – zmienia nastawienie, słysząc o możliwości zarobku. Tarantino, czyniąc bohatera skłonny do rezygnacji z ostro sformułowanych przekonań, uwydatnia odległość postawy plantatora od ethosu rycerskiego, który stanowi punkt odniesienia dla wielu rasistów amerykańskich²⁵. Dzięki temu zabiegowi scenarzysta i reżyser usprawiedliwia zastosowanie podstępów przez dwóch protagonistów – przyjechali nie po to, by dokonać transakcji – chcą zabić braci Brittle, pracujących w posiadłości Bennetta przestępców. Autor filmu poprzez ukształtowanie dalszej części sceny zadbał, by, poza oportunistycznym plantatorem, wykazać sprzeczność w obrębie jego światopoglądu. Kiedy Bennett tłumaczy służącej, żeby traktowała Django inaczej niż wszystkich „czarnuchów dookoła”, ale też nie tak, jak gdyby był „biały”, karkołomność konstrukcji, na której oparto ład społeczny Południa, staje się trudna do przeoczenia.

²⁴ *Ibid.*, s. 192.

²⁵ Zob. *Confederate White Knights*, <http://confederate-whiteknights.com>, 9.1.2014; *Knights of the Ku Klux Klan*, <http://www.splcenter.org/get-informed/intelligence-files/groups/knights-of-the-ku-klux-klan>, 9.01.2014; M. Ossowska, *Ethos rycerski i jego odmiany*, PWN, Warszawa 2000.

Jednak przedstawieni przez Tarantino nadzorca niewolników znajdują dla swojej supremacji wiele uzasadnień – jednym z nich jest chrześcijaństwo. Brodaty i otyły John Brittle, w jednej ręce trzymający Biblię, a w drugiej bat, recytuje fragment Księgi Rodzaju: „wszelkie zaś zwierzę na ziemi i wszelkie ptactwo podniebne niechaj się was boi i lęka”²⁶. Plantacja bawełny ma funkcjonować w oparciu o zalecenia Pisma Świętego²⁷. Rzeczywiście, położona na rozległej, płaskiej przestrzeni, pełna kwiatów i egzotycznych drzew posiadłość nosi cechy wyobrażeń o ziemskim raj – znaczący wydaje się też biały strój latyfandy, fotografowanego w intensywnym świetle. Tarantino, kontrastując ten obraz ze zbliżeniami na twarz przerażonej niewolnicy, wydaje się przestrzegać przed nostalgią za idealizowaną przeszłością Południa. Utrwaloną choćby w *Przeminęło z wiatrem* (1939) narrację o idyllicznych plantacjach sprzed wojny secesyjnej zastępuje widowiskowa zemsta²⁸. Django strzela w kartę wyjętą z Biblii, którą John Brittle nosił przypiętą do koszuli na wysokości serca, drugiego z braci chłozcze i sześciokrotnie rani. Trzeci ginie, uciekając przez pole uprawne. Obraz poplamionej krwią bawełny może być oceniany jako nadmierne nacechowanie semantyczne sceny. Warto jednak zwrócić uwagę na konflikt między obrazem zbliżonym do estetyki postimpresjonistycznej a jego symbolicznym znaczeniem, podkreślający kreowaną przez Tarantino wizję plantacji jako miejsca, w którym piękno przyrody jest rezultatem cierpienia ludności zależnej.

Instrumentalne wykorzystywanie religii przez amerykańskich rasistów zostało ośmieszane

²⁶ *Biblia Tysiąclecia*, Pallotinum, Poznań 2002, wyd. V, Rdz 9,2.

²⁷ Zob. J.M. Faragher, R.V. Hine, *Pogranicza. Historia amerykańskiego Zachodu*, tłum. T. Teszner, WUJ, Kraków 2011, s. 6.

²⁸ *Przeminęło z wiatrem*, reż. V. Fleming, USA 1939.

w scenie przedstawiającej zamaskowanych jeźdźców z pochodniami, którzy próbują się zemścić na Schultzu i Django. To odwołanie do działalności Ku Klux Klanu, organizacji utworzonej w latach 1866-1867 przez zwolenników Konfederacji, w celu podtrzymania uprzywilejowanej pozycji protestantów europejskiego pochodzenia. Retoryka, którą się posługiwali, podobnie jak stroje z krzyżem na wysokości piersi nawiązywały do tradycji zakonów rycerskich. Obraz wykreowany przez Tarantino nie ma wiele wspólnego z *Narodzinami narodu* (1915), zawierającymi pełne patosu sceny odsieczy Ku Klux Klanu dla zaatakowanej przez byłych niewolników rodziny plantatorów²⁹. Kłótnia o to, czy jeźdźcy w czasie napadu na Schultza i Django muszą mieć na głowach niewygodne worki, skutkuje kompromitacją wizerunku galopujących mścicieli. Raz jeszcze należy zwrócić uwagę na decydującą rolę latyfandy – dowodzącego grupą mężczyzn wątpliwych o celowości wydarzenia, w którym uczestniczą.

Jeżeli autorowi scenariusza można zarzucić szowinizm w stosunku do jakiegokolwiek grupy społecznej, dotyczyłoby to głównie postawy wobec ludności o korzeniach europejskich. Niemal wszystkie wykreowane w filmie postaci tego typu okazują się niezdolne do przejścia inicjatywy w konflikcie z Schultzem i Django. Wyrażna jest też dokonująca się w przedstawionej przez Tarantino Ameryce karykaturyzacja europejskiej kultury. Najlepszy przykład to posiadłości pana Candie (Leonardo DiCaprio), który uważa się za frankofila i żąda, aby go tytułowano *monsieur*, choć język francuski jest mu całkowicie obcy. Część miejskiej willi bogacza została przeznaczona na urządzone w estetyce przepychu dom rozrywek dla zamożnych mężczyzn. O ile balansujący na granicy kiczu wystrój – liczne kandelabry, empirowe meble, ciężkie zasłony, złote ornamenty na purpurowych tapetach – nie byłby

²⁹ *Narodziny narodu*, reż. D.W. Griffith, USA 1915.

w połowie XIX w. nietypowy dla Francji, o tyle sposoby spędzania czasu w ekskluzywnym lokalu wydają się charakterystyczne dla Nowego Świata. Przy barze zamawia się piwo, tequilę i egzotyczne drinki. Dziesiątki urodziny niewolnic przechadzają się po willi – niektóre pełnią funkcję służących, ubrane w stroje przywodzące na myśl bieliznę erotyczną, inne są kobietami do towarzysstwa, ich przedmiotowy status nie podlega jednak kwestii. Główną atrakcją wieczoru jest *mandingo* – walka pozbawiona zasad, do której zmuszeni przez panów zostali dwaj niewolnicy.

Umieszczona w wiejskim pałacu pana Candie marmurowa kopia słynnej rzeźby z III w. p.n.e. – *Zapaśników* – podkreśla kontrast między starożytną Grecją a dziewiętnastowieczną Ameryką³⁰. *Mandingo* jest brutalną wersją tradycyjnego sportu walki, który w okresie klasycznym wiązano z ideą kalokagatii, równej dbałości o rozwój duchowy, intelektualny i fizyczny³¹. Starcia niewolników przedstawia się w *Django* jako barbarzyńskie – nawet czempioni okazują się niezdolni do stoczenia więcej niż kilku walk.

Nie ma źródeł historycznych potwierdzających, że z ulubionej rozrywki pana Candie faktycznie korzystali amerykańscy plantatorzy. *Mandingo* to fikcja literacka, zaczerpnięta z popularnej powieści pod takim właśnie tytułem, napisanej przez Kyle’a Onstotta, który, krytykując okrucieństwo wobec niewolników, stworzył bohaterów walczących na śmierć i życie³². Rzecz nieprawdziwa, ale prawdopodobna, nieodległa

³⁰ Zob. *I lottatori (Wrestlers)*, http://www.museoimero.it/main?p=collezione_scultragreca_ilottatori&idLang=4, 13.05.2013.

³¹ Zob. Ch. Miller, *Submission Fighting and the Rules of Ancient Greek Wrestling*, http://judoinfo.com/new/resources/downloads/doc_download/157-submission-fighting-and-the-rules-of-ancient-greek-wrestling, 13.05.2013.

³² K. Onstott, *Mandingo*, Fawcett Crest, Richmond 1957.

od rzeczywistości, bo walki niewolników nie były zjawiskiem rzadkim, po prostu nie miały się z zasady kończyć śmiercią³³. John D. Foster na łamach portalu „Racism Review” stwierdził, opierając się na najnowszej historiografii, że przed wojną secesyjną w południowej części Stanów Zjednoczonych normą były zdarzenia znacznie brutalniejsze od tych, które przedstawia Tarantino³⁴. Dlatego wielu odbiorców uwierzyło wizji reżysera – *mandingo* mogłoby z powodzeniem uzupełnić ten system kulturowy³⁵.

Narracja o hańbie

W II połowie XX wieku nowożytnie niewolnictwo umieszczano w ramach opowieści o hańbie narodów europejskich. Według niej historia Zachodu prowadzi od podboju zamorskich terytoriów, poprzez wyzysk rdzennej ludności, aż do powstania systemów totalitarnych na Starym Kontynencie. Zakończeniem tej metanarracji jest Holokaust, do którego niejednokrotnie porównywano Maaft – takim terminem, tłumaczonym ze suahili jako Wielka Katastrofa, posłużyła się Marimba Ani w odniesieniu do przeszłości Afroamerykanów³⁶. Tarantino podziela poglądy

³³ Zob. D. Denby, *op. cit.*; A. Harris, *Was there really “Mandingo Fighting”, like in “Django Unchained”?*, http://www.slate.com/blogs/browbeat/2012/12/24/django_unchained_mandingo_fighting_were_any_slaves_really_forced_to_fight.html, 22.02.2013.

³⁴ Zob. J.D. Foster, *Overboard with “Rationality”: “Django Unchained” and “Mandingo Fighting”*, „Racism Review” 29.03.2013, <http://www.racismreview.com/blog/2013/03/29/overboard-with-rationality-django-unchained-and-mandingo-fighting/>, 13.05.2013.

³⁵ Zob. M. Evry, *“Django” Unexplained: Was Mandingo Fighting a Real Thing?*, <http://www.nextmovie.com/blog/is-mandingo-fighting-a-real-thing/>, 13.05.2013; H.L. Gates Jr., *Did Dogs Really Eat Slaves, Like in “Django”?*, <http://www.theroot.com/views/did-dogs-really-eat-slaves-django>, 13.05.2013; A. Harris, *op. cit.*

³⁶ Zob. M. Ani, *Let The Circle Be Unbroken: The Implications of African Spirituality in the Diaspora*, Nkonimfo Publications, New York 1988.

antropolożki, czemu dawał wyraz w wywiadach prasowych i telewizyjnych – wydaje się zatem, że nie ma zasadniczej różnicy między intencją autora *Django* a cytowanym powyżej stanowiskiem Spike'a Lee³⁷. Ekspozowane w filmie techniki podporządkowania ludności odmiennej etnicznie – kajdany, więzy, łańcuchy, maski, obroże – tworzą katalog wzbudzający zdumienie ze względu na cel, któremu posłużyły intelekt i rozwój kultury materialnej – o analogicznych reakcjach mówi się w kontekście Zagłady³⁸. Zwraca też uwagę podobieństwo fragmentu przedstawiającego targ ludzi przeznaczonych do przymusowej pracy, gdzie dokonuje się selekcji w oparciu o warunki fizyczne, do analogicznych praktyk z obozów koncentracyjnych. Jeszcze jedną paralelę można dostrzec, kiedy tytułowy bohater tłumaczy Schultzowi, że najgroźniejszymi nadzorcami niewolników są ci, którzy rekrutują się spośród nich samych – w ten sam sposób oceniano więźniów pełniących w obozach koncentracyjnych funkcję kapo³⁹. Oczywiście postawienie między dziejami amerykańskich Afrykanów i europejskich Żydów znaku równości byłoby nieuprawnione. Tarantino tego nie czyni, sugeruje raczej, że dwudziestowieczny kryzys kultury Zachodu ma swoją prehistorię.

³⁷ Zob. B. Nsenduluka, *Quentin Tarantino "Django" Interview: Director Gets Upset Over "Violence"*, „The Christian Post” 11.01.2013, <http://www.christianpost.com/news/quentin-tarantino-django-interview-director-gets-upset-over-violence-link-video-88107/>, 13.05.2013; *Tarantino on "Django", Violence and Catharsis*, <http://www.npr.org/2012/12/28/168193823/tarantino-on-django-violence-and-catharsis>, 13.05.2013; *Tarantino vergleicht US-Sklaverei mit Holocaust*, „Die Welt” 9.01.2013, <http://www.welt.de/kultur/kino/article112636245/Tarantino-vergleicht-US-Sklaverei-mit-Holocaust.html>, 13.05.2013.

³⁸ Zob. T.W. Adorno, M. Horkheimer, *Dialektyka oświecenia. Fragmenty filozoficzne*, tłum. M. Łukaszewicz, IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 189-230; Z. Bauman, *Nowoczesność i Zagłada*, tłum. T. Kunz, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2009, s. 34-58.

³⁹ Zob. G. Knopp, *Holocaust*, tłum. B. Ostrowska, Świat Książki, Warszawa 2011, s. 172.

Reżyser, który wyrównywanie rachunków uczynił osią *Kill Bill* (2003 i 2004), nie zastanawia się jednak, jak to możliwe, że człowiek jest zdolny uczynić okrucieństwo wobec grupy odmiennej etnicznie usankcjonowaną prawnie normalnością. Interesuje go raczej, czemu tak wiele ofiar nie przeciwstawiło się tak niewielu oprawcom.

Pan Candie podczas przyjęcia pokazuje Django i Schultzowi czaszkę starego Bena, niewolnika, który przez pięćdziesiąt lat codziennie golił swojego właściciela brzytwą. Gospodarz zadaje gościom pytanie, dlaczego obdarzony zaufaniem sługa, co dzień obserwujący krzywdy, jakie spotykały innych Afroamerykanów, nie poderzwał prześladowcy gardła. Odpowiedź przedstawia frenologia – pseudonauka, która jeszcze w XIX wieku bywała uznawana za podstawę do klasyfikacji ludności odmiennej jako zwierząt⁴⁰. Po odpiłowaniu tylnej części czaszki, gdzie według pana Candie znajdują się partie mózgu związane z uległością, można rzekomo zauważyć na kości trzy rowki. Jak twierdzi gospodarz, podobne wyszczerbienia u ludności o korzeniach europejskich znajdują się w pobliżu płatu czołowego, co warunkuje jej wyjątkową kreatywność. Stawianą przez pana Candie tezę usankcjonował już ustrój społeczny, teraz należy wykazać biologiczną różnicę między uprzywilejowanymi a niewolnikami, aby istniejącą hierarchię można było uznać za naturalną.

Plantator wydaje się wierzyć w nieunikniony tryumf cywilizacji Starego Świata. Jednakże jedynym prawdziwym Europejczykiem w tym filmie jest Schultz, nieprzeciętnie inteligentny Niemiec,

⁴⁰ Zob. J.-J. Courtine, C. Haroche, *Historia twarzy. Wyrażanie i ukrywanie emocji od XVI do początku XIX wieku*, tłum. T. Swoboda, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 77; W. Osiatyński, *Korzenie „Korzeni”*, *op.cit.*, s. 188-197; A. Wiczorkiewicz, *Monstrarium*, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2009, s. 184-194.

którego sposób wystawiania się zawstydzia interlokutorów, na ogół mówiących bardzo ubogą angielszczyzną⁴¹. To skomplikowana postać. Jej przebiegłość, brawura i cynizm nawiązują do charakterystycznych dla spaghetti westernu łowców głów, takich jak Bezimienny (Clint Eastwood) z *Trylogii Dolarowej*. Konwencjonalne cechy zostały jednak w kreacji Waltza skontrastowane z elementami stereotypu niemieckiego mieszczanina, który dba o schludny wygląd, zachowuje wszelkie formy grzecznościowe, przestrzega przepisów prawa. Jeden z krytyków zauważa, że Schultz został przedstawiony w sposób niewiarygodny – w rzeczy samej, niełatwo dociec, w jakim celu świetnie wykształcony dentysta wyjechał do Stanów Zjednoczonych, ani tym bardziej czemu został łowcą głów⁴².

Pomocny może się okazać kontekst romantyzmu europejskiego – Tarantino nawiązuje do tej tradycji w sposób znacznie wyraźniejszy niż autorzy wielu innych westernów, bo poprzez czynione wprost odwołania do Richarda Wagnera, Aleksandra Dumasa, Ludwiga van Beethovena. Warto zwrócić uwagę, że Schultz powieli elementy konwencji ukształtowanej między innymi przez George'a Byrona, który spopularyzował wzorzec tajemniczego buntownika, „jednostki o nieprzeciętnej indywidualności, ale zarazem nieszczęśliwej, skłóconej z otoczeniem i samotnie walczącej o prawa dla innych”⁴³. Bohater posiada też cechy werteryczne, jak postrzeganie rzeczywistości „przez pryzmat marzeń i poezji” – widać to najwyraźniej, gdy dowiaduje się, że właścicielka żony Django, Niemka z pochodze-

⁴¹ D. Denby, *op. cit.*; P. French, *op. cit.*

⁴² Zob. *ibid.*

⁴³ T. Kostkiewiczowa, *Bajronizm*, [w:] J. Sławiński (red.), *Słownik terminów literackich*, Ossolineum, Wrocław 2008, s. 54.

nia, nazwała dziewczynę Broomhildą⁴⁴. Opowiadając jeden z wariantów mitu o córce Odyna, za nieposłuszeństwo umieszczonej na szczycie góry, z pierścieniem ognia wokół i smokiem u podnóża, zaczyna postrzegać swojego towarzysza jako Zygfyryda. Ta właśnie myśl prowadzi do emocjonalnego zaangażowania się w próbę uwolnienia Broomhildy⁴⁵. Postawa Schultza nie ma w sobie wiele z paternalizmu, świadczy raczej o innej cesze – dwuznacznie wartościowanym przez pisarzy okresu burzy i naporu egotyzmie⁴⁶. Można przypuszczać, że zaplanowana przez niego wyprawa na plantację pana Candie ma być rekompensatą za nieznanne widzowi rozczarowania i zaspokajającym ambicję wyzwaniem. Któremu łowca głów nie potrafi sprostać.

Emancypacja

Może zdumiewać, że Schultz, który wcześniej uczył Django wcielania się w role – czyli w tym wypadku oszustwa – i przekonywał, że reguły moralne należy niekiedy zawieszać dla osiągnięcia wyższych celów, nie akceptuje niepełnego zwycięstwa. Zachowanie łowcy nagród przypomina rozterkę Oskara Schindlera przedstawioną w filmie Stevena Spielberga⁴⁷. Niemiecki fabrykant, po przewiezieniu swoich pracowników z Polski do Czechosłowacji, zastanawia się, ilu więcej Żydów mógłby uratować, gdyby nie trwonił fortuny na rozrywki. Schultzowi z kolei nie daje spokoju myśl o zagryzionym przez psy zawodniku *mandingo*, noszącym imię D'Artagnan, który próbował uciec z plantacji pana Candie. Kiedy w pałacu latyfandystry krzyczy do harfiarki: „Czy mogłaby pani przestać grać Beethovena?!” , symbolicznie

⁴⁴ *Eadem, Werteryzm*, [w:] J. Sławiński (red.), *op. cit.*, s. 611.

⁴⁵ P. French, *op. cit.*

⁴⁶ M. Czarnecka, *Historia literatury niemieckiej. Zarys*, Ossolineum, Wrocław 2011, s. 99-103, 103-105.

⁴⁷ *Lista Schindlera*, reż. S. Spielberg, Polska, USA 1993.

oddziela kulturę europejską, w której jest zakorzeniony, od jej zdegenerowanych form. Zakrawa na paradoks, że w domu posiadacza niewolników gra się kompozycje artysty jawnie popierającego demokratyczne ideały Rewolucji Francuskiej⁴⁸.

Z perspektywy południowej części Stanów Zjednoczonych, gdzie gospodarka opiera się wówczas na wyzysku ludności o afrykańskim pochodzeniu, historia abolicjonizmu w Europie może świadczyć o znacznie wyższym stopniu demokratyzacji na Starym Kontynencie niż w państwie uznawanym za wzorcową republikę nowoczesności. Rzeczywiście we Francji czy Wielkiej Brytanii trwale zakazano niewolnictwa znacznie wcześniej niż w Stanach Zjednoczonych, ta druga zresztą od 1839 r. prowadziła stosunkowo odważne działania na arenie międzynarodowej, mające ograniczać handel żywym towarem⁴⁹. Nowy Świat

⁴⁸ Warto wspomnieć zwłaszcza o popularnej anegdocie, według której Ludwig van Beethoven zamierzał zadedykować Napoleonowi Bonapartemu *III Symfonię Es-dur*, aby wyrazić uznanie dla zasług pierwszego konsula. Kiedy jednak ten koronował się na cesarza, kompozytor miał wyrzucić kartę tytułową rękopisu. Zob. C.T. George, *The Eroica Riddle: Did Napoleon Remain Beethoven's "Hero?"*, http://www.napoleon-series.org/ins/scholarship98/c_eroica.html#1, 4.03.2013.

⁴⁹ Państwo francuskie po raz pierwszy zakazało niewolnictwa w 1794 r., jednak w 1802 r. Napoleon Bonaparte anulował to prawo. Powtórnie – już na stałe – abolicję ogłoszono w 1848 r. Z kolei Brytyjczycy w 1807 r. zakazali handlu niewolnikami. Całkowitą abolicję ustalił akt prawny z 1833 r., następnie, m.in. w wyniku nacisków ze strony założonej w 1839 r. organizacji *British and Foreign Anti-Slavery Society*, podpisywano liczne porozumienia z państwami Europy i obu Ameryk, mające na celu delegalizację kupna i sprzedaży ludzi. Natomiast w Stanach Zjednoczonych datą przełomową jest wydana przez Abrahama Lincolna Proklamacja Emancypacji z 1862. Zob. B. Bader-Zaar, *Abolitionism in the Atlantic World: The Organization and Interaction of Anti-Slavery Movements in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, transl. by A. Smith, „European History Online (EGO)” 24.01.2011, www.ieg-ego.eu/en/threads/transnational-movements-and-organisations/

został jednak zbudowany przez Europejczyków i ich potomków, a ćwierć wieku dzielące czas akcji od daty wprowadzenia abolicji w Zjednoczonym Królestwie to wobec historii kolonializmu niewiele. Niewykluczone, że Schultz zdaje sobie sprawę z klęski śródziemnomorskiej cywilizacji. Wykonywane przez Waltza gesty – sprawiające wrażenie niekontrolowanych – oraz skulona postawa tworzą sygnał przygnębienia i desperacji. Ponieważ Schultz jest człowiekiem wychowanym na literaturze romantycznej, określenie jego stanu terminem *Weltschmerz* – oznaczającym poczucie „bezcelowości życia i zła świata” – nie wydaje się bezzasadne⁵⁰. Trudno w inny sposób niż w odwołaniu do bólu istnienia tłumaczyć, dlaczego już po wykupieniu Broomhildy Schultz strzela panu Candie w serce, a następnie czeka na śmierć z rąk ochrony bogacza, niweczając wielomiesięczny trud swojego towarzysza. Nagły zwrot akcji pozostaje zagadkowy, uwidacznia jednak różnicę między zrozpaczonym Europejczykiem a zdeterminowanym uratować żonę i samego siebie Afroamerykaninem.

W ostatecznym rachunku śmierć Niemca, który w jakiejś mierze traktował Django jak syna, okazuje się ważnym elementem procesu emancypacji byłego niewolnika – jak twierdzi recenzent „Guardiana”, „jego dusza nigdy nie zostanie rozkuta, dopóki [samodzielnie] nie uwolni swojej ukochanej i nie wykona straszliwej zemsty na jej prześladowcy”⁵¹. Najpierw jednak Schultz pozbawia Django swojej opieki.

international-social-movements/birgitta-bader-zaar-abolitionism-in-the-atlantic-world-the-organization-and-interaction-of-anti-slavery-movements-in-the-eighteenth-and-nineteenth-centuries, 4.03.2013.

⁵⁰ Zob. T. Kostkiewiczowa, *Weltschmerz*, [w:] J. Sławiński (red.), *op. cit.*, s. 608-609.

⁵¹ “His soul will never be unchained until he sets his love free and takes a terrible revenge on her oppressor.” P. Bradshaw, *op. cit.*

Główny bohater usamodzielnia się stosunkowo szybko – widać to zwłaszcza wtedy, gdy w dostosowany do okoliczności sposób przetwarza fortele nauczyciela. Nie chodzi jednak wyłącznie o ćwiczenie się w przebiegłości – rozwój Django, stopniowe przejmowanie inicjatywy przez niego, odbywa się jednocześnie z nauką *savoir-vivre'u*, czytania i liczenia. Tarantino wykorzystuje tę okazję, by znowu odnieść się do kultury Stanów Zjednoczonych, dla której ważną instytucją są przeprowadzane wśród dzieci w wieku szkolnym zawody w literowaniu⁵². Główny bohater także bierze udział w konkursie – dwukrotnie tłumaczy swoim rozmówcom, jak się pisze jego imię, powtarzając: „D jest nieme”. Zjadliwa ironia reżysera i scenarzysty nie wydaje się błaha ani niewinna – należy ją wpisać w nurt protestów przeciw upokarzaniu Afroamerykanów poprzez zhierarchizowany system kształcenia, utrwalający stratyfikację społeczną. Testy IQ od dekad wykazują znaczną różnicę między nimi a osobami o europejskich korzeniach, co bywa wykorzystywane jako uzasadnienie rasistowskich przekonań⁵³. Tymczasem równie dobrze można te wyniki badań rozumieć jako dowód niepowodzenia szkolnictwa Stanów Zjednoczonych⁵⁴.

Co ważne dla konstruowanej w filmie wizji człowieka, Tarantino przedstawia rozwój Django w sposób wyjątkowo szeroki, przekraczając konwencję kina akcji – w początkowych scenach Afroamerykanin jest niezupełnie świadomy własnej siły, mówi niewiele, ze słabą dykcją, zaawansowane słownictwo Schultza nie jest dla niego zrozumiałe⁵⁵. Z czasem nabiera kompetencji retora i reżysera, który unaocznia symboliczne

znaczenie podejmowanych działań, aranżuje je w wyrafinowany sposób, demonstrując wysoką samoświadomość. Rosnące umiejętności widać bardzo wyraźnie, kiedy, przebrany w jedwabną kamizelkę pana Candie, wychodzi z ciemności, aby po długiej tyradzie wymierzyć sprawiedliwość niedoszłym oprawcom. Równie istotnym elementem sztuki teatralnego jest zdolność do stworzenia spójnej opowieści – to właśnie dzięki przekonującej narracji udaje się Django zbiec z transportu do owianej złą sławą kopalni.

Talent mówcy, naśladowcy czy inscenizatora, podobnie jak umiejętność rozumienia ciągów przyczynowo-skutkowych służą nadrzędnemu celowi: komunikowaniu sensu własnych czynów obserwatorom, czyli zdobyciu władzy. Zabicie Stephena (Samuel L. Jackson), lokaja pana Candie, przestaje być zbrodnią, ponieważ główny bohater potrafi sformułować oskarżycielską przemowę. Dążenie do legitymizacji czynów to podstawa polityki – w teorii Michela Foucaulta rywalizację wygrywa ten, kto potrafi zawładnąć dyskursem⁵⁶. Ważnym kontekstem wydaje się także filozofia Paula Ricoeura, według której narracja należy do najbardziej podstawowych metod zarówno rozumienia świata, jak konstruowania własnej tożsamości⁵⁷. Jeżeli tekst można nazwać „projekcją nowego uniwersum, różnego od tego, w którym przywykliśmy żyć”, to nieumiejętność stworzenia opowieści oznacza nieumiejętność kształtowania rzeczywistości, ponieważ czyn zostaje „zawsze zapośredniczony przez symbole”⁵⁸. W podobny sposób na tę kwestię zapatrywała się Hannah Arendt, pisząc: „życie bez mowy i działania (...) jest dosłownie umarłe dla świata;

⁵² Najważniejszym konkursem jest *Scripps National Spelling Bee*.

⁵³ Zob. W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 192.

⁵⁴ Zob. A. R. Jensen, *Bias in Mental Testing*, Free Press, New York 1980.

⁵⁵ Zob. Ph. French, *op. cit.*

⁵⁶ M. Foucault, *Porządek dyskursu. Wykład inauguracyjny wygłoszony w Collège de France 2 grudnia 1970*, tłum. M. Kozłowski, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Życie w poszukiwaniu opowieści*, tłum. E. Wolicka, „Logos i Ethos” 2 1993, s. 225-236.

⁵⁸ *Ibid.*, s. 230, 232.

przestaje być życiem ludzkim, ponieważ nie jest już przeżywane wśród ludzi⁵⁹. Zebrawszy wszystkie te wątki, wypada stwierdzić, że Django, dzięki pomocy Schultza, nie tylko dokonał zemsty, ale przede wszystkim stworzył własną tożsamość, jako pełnoprawnego uczestnika kultury Zachodu, by ostatecznie potwierdzić ją w walce.

Zakończenie

Film Tarantino, jeśli odczytywać go w odezwaniu od kontekstu współczesnego, jako uniwersalną narrację o zniewoleniu i zemście, zapewne nie wyda się wyjątkowy. Na tle historii kina zmiana polega na statusie, jaki zdobywa Afroamerykanin w obrębie utworu o charakterze nieodległym od eposu – schemat fabularny nawiązuje przecież do jednej z nordyckich sag. Kontrastowanie fragmentów realistycznych z groteskowymi nie musi przeszkadzać widzowi w uznaniu Django za herosa, czyli wzór postaw i obiekt pożądania. Strategia łączenia pozornie niezgodnych jakości estetycznych, zwłaszcza wzniosłości z komizmem, należy do tradycji eposu i gatunków pokrewnych. Zbliżone rozwiązania stosowali zarówno autorzy powieści *fantasy* – dość wymieni J.R.R. Tolkiena – jak pieśniarze odpowiedzialni za przekazanie epoki pisma *Odyssei*. Należy jednak pamiętać, że podstawowa definicja eposu obejmuje „rozbudowane utwory (...) ukazujące dzieje legendarnych lub historycznych bohaterów rzucone na tło wydarzeń przełomowych dla danej społeczności narodowej⁶⁰. Uznanie *Django* za tekst w obrębie głębokich struktur zorganizowany w podobny sposób jak choćby *Pieśń o Nibelungach* prowadzi do interesujących wniosków.

Po pierwsze utwór Tarantino można w tym kontekście uznać za próbę ograniczenia rangi

⁵⁹ H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Altheia, Warszawa 2000, s. 194-195.

⁶⁰ J. Sławiński, *Epos*, [w:] J. Sławiński (red.), *op. cit.*, s. 138.

wojny secesyjnej jako wydarzenia przełomowego, na rzecz okresu, który bezpośrednio ją poprzedza. Opowieść o herosie, zgodnie z tradycyjnymi konwencjami odbioru, nobilituje bowiem moment historyczny stanowiący jej tło. Poprzez wybór czasu akcji zasugerowano widzowi przyjęcie perspektywy Afroamerykanów, nie ludności o korzeniach europejskich, wciąż pozostającej w centrum zainteresowania twórców kina. Jak podkreśla Berlin, na przedwojennym południu Stanów Zjednoczonych nie przyznawano stopniowo coraz większych swobód niewolnikom, przeciwnie, okres prosperity plantacji trzciny cukrowej i bawełny w połowie XIX wieku był apogeum wyzysku, może więc, ze względu na traumę, uchodzić za kluczowy⁶¹. Tarantino kładzie nacisk na cierpienie ludności podporządkowanej, nie na dramatyczne wydarzenia wojenne, w których Afroamerykanie wzięli niewielki udział.

Należy też wziąć pod uwagę tradycję kształtowania instytucji narodowych za pomocą eposu poprzez utrwalanie „wyznawanych zbiorowo wartości” oraz „pamięci o doniosłych postaciach i zdarzeniach⁶². Autor filmu, nawiązując do starożytnego gatunku, manifestuje przekonanie, że istotnym składnikiem tożsamości amerykańskiej jest wolność, oparta na przyznaniu praw obywatelskich wszystkim grupom etnicznym, wielkie narracje nie mogą więc zostać zdominowane przez wspólnotę kolonizatorów⁶³. Nawet, jeśli przyczyną wojny organizującej pamięć społeczną Stanów Zjednoczonych był stosunek do niewolnictwa.

Po trzecie i najważniejsze Tarantino uczynił herosem Afroamerykanina. Radykalna zmiana w stosunku do historii filmu polega na złamaniu

⁶¹ Zob. I. Berlin, *op. cit.*, s. 168-170, 188.

⁶² J. Sławiński, *ibid.*

⁶³ Zob. H. Kubiak, *Rodowód narodu amerykańskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975, s. 27.

konwencji wywodzącej się jeszcze z klasycznych poetyk normatywnych. Według zaleceń formułowanych między innymi przez Horacego styl wzniosły zarezerwowany był dla utworów, których główni bohaterowie to ludzie „wysoko urodzeni⁶⁴. O trwałości przywiązania do tej zasady, również w Stanach Zjednoczonych I połowy XIX wieku, świadczy między innymi pisarstwo Jamesa F. Coopera⁶⁵. Wprawdzie konwencja współczesnego westernu nie stawia wymogów co do klasowej przynależności postaci, wnioskując jednak po obsadzie najpopularniejszych obrazów gatunku, wciąż dominuje przeświadczenie, że główną rolę powinien zagrać Angloamerykanin⁶⁶.

Znaczącym wyjątkiem są *Płonące siodła* (1974), głośna parodia filmów o Dzikim Zachodzie wyreżyserowana przez Mela Brooksa – Cleavon Little, aktor o afrykańskich korzeniach, występuje w niej jako szeryf⁶⁷. Nieprzystawalność tej postaci do utrwalonego w westernach wizerunku stróża prawa stanowi o komizmie wielu scen. Django natomiast powielił klasyczny wzorzec bohatera – jest przebiegły, stanowczy, uparty i odważny – można z nim porównać chyba tylko kreację Sidneya Poitiera z filmu *Czarny kowboj* (1972)⁶⁸. Zasadnicza różnica uwidacznia się jednak w zakończeniach obu obrazów. O ile Afroamerykanów z *Czarnego kowboja* w krytycznym momencie ratują rdzenni mieszkańcy prerii, o tyle Django w ostatniej partii filmu polega wyłącznie na sobie.

Należy też zwrócić uwagę na atrakcyjność seksualną herosa, należąca do tradycji eposu, co najmniej od czasu *Gilgamesza* – prolog sumeryjskiej

⁶⁴ A. Okopień-Sławińska, *Teoria trzech stylów*, [w:] J. Sławiński (red.), *op. cit.*, s. 580.

⁶⁵ Zob. R.V. Hine, J.M. Faragher, *op. cit.*, s. 293.

⁶⁶ Zob. P. French, *op. cit.*

⁶⁷ *Płonące siodła*, reż. M. Brooks, USA 1974.

⁶⁸ *Czarny kowboj*, reż. S. Poitier, USA 1972.

opowieści zawiera pochwałę tytułowego bohatera z informacjami o jego sile, urodzie, a nawet rozmiarach członka⁶⁹. Podkreśleniu męstwa Django służą chwytliwie dobrze znane widzom kina akcji – monumentalizacja osiągnięta za pomocą ujęć z dołu, sekwencje strzelaniny w zwolnionym tempie, umieszczanie postaci na tle płomieni i dymu. Istotniejsze są jednak sceny służące reprezentacji doświadczenia przemocy. Kiedy skrępowany sznurami Django, całkowicie nagi, wisi głową w dół, a praca kamery eksponuje jego muskularne ciało, bez wątplenia dla części oglądających staje się ono przedmiotem pożądania. Erotyczny podtekst wzmacnia również witalistyczne znaczenie sceny, w której Django oblewa sobie twarz wodą, a potem galopuje na oklep.

Według Murraya Smitha znaczna część odbiorców utożsamia się z bohaterem posiadającym atrakcyjne cechy⁷⁰. Być może autor scenariusza, podejmując dwie zasadnicze decyzje – o zabiciu Schultza i ukształtowaniu postaci kobiecych jako niemal całkowicie biernych – stara się ułatwić widzowi identyfikację z Django. Piotr Markiewicz, doktor filozofii i psycholog kliniczny, traktuje empatię filmową jako „program symulacyjny polegający na funkcjonalnym treningu perspektyw kognitywnych i behawioralnych”, który pomaga kształcić skuteczne reakcje w kontekście zdarzeń rzeczywistych⁷¹. Jeśli przyjmuje się takie założenie, można uznać *Django* za istotną lekcję dla społeczności pochodzenia europejskiego w krajach postkolonialnych. Według Murraya Smitha nawet widzowie nieskłonni do sympatyzowania z głównym bohaterem mogą podświadomie

⁶⁹ „Członek jego, powiadają, mierzy trzy łokcie”. *Gilgamesz. Epos starożytnego Dwurzecza*, tłum. R. Stiller, PIW, Warszawa 1980, s. 39.

⁷⁰ Zob. M. Smith, *op. cit.*, s. 230, 233.

⁷¹ P. Markiewicz, *Empatia w kognitywnej teorii filmu*, [w:] H. Kardela, Z. Muszyński, M. Rajewski (red.), *Empatia, obrazowanie i kontekst jako kategorie kognitywistyczne*, Lublin 2012, s. 146.

mie dokonywać mimikry afektywnej, polegającej „na prawie «perceptualnym» rejestrowaniu (...) uczuć drugiej osoby via wyrazy twarzy i gesty”⁷².

Film Tarantino rzeczywiście wzbudza takie reakcje – Peter Bradshaw, brytyjski krytyk, deklaruje, że odczuwa radość, widząc mściwą satysfakcję bohatera, „potrafiącego strzelać z bezwzględną dokładnością i werwą”⁷³. Na tym tle hipoteza o terapeutycznym znaczeniu *Django* dla potomków niewolników wydaje się zasadna. Wiktor Osiatyński – relacjonując badania psychologów społecznych – stwierdza, że liczne manifestacje agresji dokonywane przez Afroamerykanów już po ogłoszeniu ustaw z 1964 i 1965 r. były „koniecz-

nym stopniem na drodze do odzyskania równowagi psychicznej i poczucia własnej wartości”⁷⁴. Film Tarantino również katalizuje negatywne emocje i zaspokaja je, pozwalając odbiorcom uczestniczyć w zniszczeniu posiadłości plantatora, co jednocześnie jest bardziej widowiskowe i mniej niebezpieczne niż miejskie zamieszki z II połowy XX wieku. Koniec świata plantatorów następuje powoli. Jednak zmiana konwencji, jakiej dokonał Tarantino w obrębie najbardziej amerykańskiego ze wszystkich gatunków kina, może mieć znaczący wpływ na społeczeństwo. Tym bardziej, że nawet krytycy o korzeniach europejskich doznają „plugawej przyjemności”, śledząc poczynania Django⁷⁵.

⁷² M. Smith, *op. cit.*, s. 235.

⁷³ “From any distance, on any occasion, Django can shoot with ruthless accuracy and verve, and afterwards permits himself a grin of pleasure”. P. Bradshaw, *op. cit.*

⁷⁴ W. Osiatyński, *op. cit.*, s. 249.

⁷⁵ D. Denby, *op. cit.*

A new epic? Criticism of European culture and the process of hero's emancipation in Quentin Tarantino's *Django*

The main aims of this article are, firstly, reconstruction of the world presented by Quentin Tarantino in *Django Unchained* (2012) and, secondly, interpretation of the director's vision, in relation to its context. The analysis, based on the methods of semiology and hermeneutics, allows to interpret the film not only as a protest against the social order, which was in force in the antebellum South, but also as a critique of European culture, especially Romanticism and Modernism. American slavery is presented in a way that suggests, in accordance with Marimba Ani's observations, similarity to the Holocaust.

Further considerations, made on the basis of cognitive theory of narrative, refer to the emancipation of the main character. Reflection on the history of cinema leads to the conclusion that *Django* is probably the first mainstream western with an Afro-American protagonist who independently takes revenge on those responsible for slaves' suffering. Depiction of the main character and other traits of the film suggest that Tarantino's work may be understood as an epic. It means the movie can be seen as an attempt to establish a new founding story, which is an alternative to *The Birth of the Nation* (1915). What is more, the journal reviews of *Django* indicate that recipients of European descent tend to adopt the perspective of the Other, as they sympathize with Django who inflicts suffering and death to Anglo-Saxon-Americans. Heedless of the postmodern convention of Tarantino's work, such reactions demonstrate how serious can be social impact of the film.



FOT. MICHAŁ KOPEK



FOT. MICHAŁ KOPEK

Jakub Przybyła

Psycholog, filozof, psychoterapeuta psychodynamiczny. Absolwent Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu Jagiellońskiego. Publikował w czasopismach: „Psychoterapia”, „Anthropos?”, „Pressje”.

Psychoanalityczne uwagi na temat końca świata

Pisanie na tematy społeczne i kulturowe z perspektywy psychoanalitycznej zawsze wiąże się z kilkoma trudnościami. Głównym problemem jest sama możliwość ekstrapolacji twierdzeń klinicznych, wypracowanych w kontakcie z pacjentem, na zjawiska społeczne, kulturę i sztukę. To zagadnienie wzbudza żywe dyskusje wśród przedstawicieli różnych dziedzin nauk humanistycznych, ale również wśród samych psychoanalityków. Na pewno niniejszy artykuł nie jest miejscem, gdzie należałoby to rozstrzygnąć. Proponuje on za to, by potraktować koncepcje psychoanalityczne jako pewne narzędzie badawcze i interpretacyjne służące do opisanie różnych zjawisk świata człowieka. Pomimo, że ujęcie takie będzie zawsze pewną formą psychologicznego redukcjonizmu, nie rości sobie wcale prawa do najlepszego i najbardziej podstawowego opisu rzeczywistości. Zamiast tego próbuje pójść w tym względzie za badaczami kultury, którzy

korzystają w swoich analizach z pomysłów Jacques'a Lacana. Dobrym przykładem jest tutaj znany filozof słoweński Slavoj Žižek, który na bieżąco komentuje rzeczywistość społeczną używając terminologii psychoanalitycznej. Ciekawą propozycję użycia twierdzeń psychoanalitycznych przedstawił też ostatnio Jan Sowa¹, analizując historię polityczną i ekonomiczną Polski w kategoriach lacanowskich. Można oczywiście postrzegać takie ujęcie sprawy jako nadużycie. Chciałbym jednak zaproponować punkt widzenia, który traktuje koncepcje psychoanalityczne instrumentalnie, jako narzędzia hermeneutyczne. Wyniki takiej redukcji psychologicznej mogą bowiem okazać się przydatne, jeżeli połączy się je z innymi perspektywami badawczymi.

Podejście związane z badaniem rzeczywistości społecznej ma długą tradycję w psychoanalizie, która od początku próbowała opisać różne feno-

¹ J. Sowa, *Fantomowe ciało króla. Peryferyjne zmagania z nowoczesną formą*, Universitas, Kraków 2011.

meny kultury. Przykładem takich analiz są społeczne i antropologiczne pisma samego Sigmunda Freuda². Za jego przykładem poszli najbliżsi współpracownicy: Karl Abraham³ i Otto Rank⁴. Wymienieni badacze łączyli różne ustalenia kliniczne z materiałem mitologicznym i etnologicznym. Starali się pokazać, jak teksty kultur dawnych i tradycyjnych ujawniają różne fenomeny nieświadomego życia psychicznego. Tego rodzaju badania prowadzili z powodzeniem również Bruno Bettelheim⁵ i Géza Róheim. W publikacjach tego ostatniego odnaleźć można wiele analiz łączących elementy wierzeń, obrzędów i zwyczajów z danymi klinicznymi⁶. Oczywiście taka postawa badawcza była mocno krytykowana przez badaczy tekstów kultur tradycyjnych, jako rodzaj redukcjonizmu psychologicznego. Przykładem może tutaj być Eleazar Mielewski⁷, wybitny znawca mitologii. Również niechętnie przyjmował tezy Freuda klasyk badań folklorystycznych Władimir Propp. Nie przeszkadzało mu to jednak często samemu czynić uwag o naturze psychologicznej⁸.

² S. Freud, *Pisma społeczne. Dzieła. Tom IV*, tłum. R. Reszke, A. Ochocki, M. Poręba, KR, Warszawa 2009; S. Freud, *Sztuki plastyczne i literatura. Dzieła. Tom X*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.

³ C. Abraham, *Dreams and Myths. A Study in Race Psychology*, tłum. W.A. White, „The Journal of Nervous and Mental Disease” 6 1912.

⁴ O. Rank, *The Myth of the Birth of the Hero. A Psychological Interpretation of Mythology*, tłum. F. Robbins, S. E. Jelliffe, „The Journal of Nervous and Mental Disease” 1 1913.

⁵ B. Bettelheim, *Rany symboliczne. Rytuały inicjacji i zadość męska*, tłum. D. Danek, Czytelnik, Warszawa 1989; B. Bettelheim, *Cudowne i pożyteczne. O znaczeniach i wartościach baśni*, tłum. D. Danek, Wydawnictwo W.A.B., Warszawa 2010.

⁶ G. Róheim, *Magic and Schizophrenia*, International Universities Press, New York 1955.

⁷ E. Mielewski, *Poetyka mitu*, tłum. J. Dancygier, PIW, Warszawa 1981.

⁸ Odniesienia krytyczne do Freuda, jak też hipotezy psychologiczne samego Proppa, są rozrzucone w tekście obu jego najważniejszych publikacji: W. Propp,

W tekście tym chciałbym zaproponować przyjrzenie się zjawisku końca świata z perspektywy psychoanalitycznej – próbę zrozumienia pewnych psychologicznych korzeni myślenia o końcu świata i lęku przed nim. W analizie chciałbym posłużyć się teorią Melanie Klein oraz tekstami jej głównej kontynuatorki Hanny Segal. Obie badaczki stworzyły jedną z najważniejszych koncepcji we współczesnej psychoanalizie, określanej mianem „teorii relacji z obiektem”. Ten nurt badań kontynuował pracę Freuda głównie w zakresie psychologii popędów, eksplorowania znaczenia popędu śmierci, a przede wszystkim – znaczenia relacji z obiektami wewnątrzpsychicznymi oraz relacji z obiektami zewnętrznymi, jakie tworzy człowiek od najwcześniejszych faz swojego życia.

2 Można zastanawiać się, dlaczego psychoanalityków tak bardzo interesowały teksty mitologiczne czy fenomeny kultur pierwotnych. Podobnie jak teoretyków innych orientacji, szczególnie interesuje ich powtarzalność pewnych wątków i treści w tradycyjnych utworach zbiorowych (jak np. tradycyjna twórczość ustna) oraz tekstach historycznych. Obserwacja tych prawidłowości doprowadziła do powstania np. antropologii strukturalnej, która próbowała znaleźć nieświadomą infrastrukturę różnych zjawisk kulturowych. Warto zaznaczyć, że na to myślenie, które zapoczątkował Claude Lévi-Strauss, wpłynęła lektura dzieł Freuda. Lévi-Strauss pisał:

Jeśli, jak utrzymujemy, nieświadomiana działalność umysłu polega na nakładaniu form na pewną treść, jeśli nadto formy te są zasadniczo tożsame dla wszystkich umysłów: starożytnych i nowożytnych

Morfologia bajki magicznej, tłum. P. Rojek, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2011; W. Propp, *Historyczne korzenie bajki magicznej*, tłum. J. Chmielewski, KR, Warszawa 2003.

nych, pierwotnych i cywilizowanych – co w sposób jaskrawy ukazuje badanie funkcji symbolicznej jako wyrażającej się w języku – to trzeba i wystarczy dotrzeć do nieświadomianej struktury utajonej za każdą instytucją i każdym zwyczajem, aby otrzymać zasadę interpretacji stosowalną prawomocnie do innych instytucji i innych zwyczajów, pod warunkiem, rzecz jasna, iż analiza doprowadzona jest dostatecznie głęboko⁹.

Fragment ten pokazuje, że Lévi-Strauss odwoływał się do kategorii *nieświadomego*, a badanie symboliki tekstu, odniesienia do tego, co nieświadomiane, uczynił głównym zadaniem antropologa.

Aby wyjaśniać te fenomeny, Carl Gustaw Jung stworzył pojęcie archetypu: pewnego psychologicznego, nieświadomego wzorca, który multiplikuje się w różnych kulturach i okresach historii człowieka¹⁰. Z jego pomysłów czerpał Mircea Eliade, choć rozumiał archetypy raczej jako pewne wzorce kulturowe, niż psychologiczne. To, że pewne elementy myślenia człowieka są niezmiennie, podkreślał też Joseph Campbell¹¹, który w tekstach współczesnej kultury widział odzwierciedlenie tradycyjnych, mitologicznych struktur. Z powodu wspomnianych regularności treści i podejrzeń o istnienie wspólnej im gramatyki, zjawiska kultur pierwotnych, ale też mitologie starożytności, wzbudzały emocje i zainteresowanie badaczy różnej proweniencji. Warto

⁹ C. Lévi-Strauss, *Antropologia strukturalna*, tłum. K. Pomian, KR, Warszawa 2000, s. 28–29. W paru innych miejscach autor wprost odnosi się do wyników badań Freuda.

¹⁰ J. Prokopiuk, *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1993, s. 20–22 (przypis od redakcji).

¹¹ J. Campbell, *Potęga mitu*, tłum. I. Kania, Znak, Kraków 2009; J. Campbell, *Bohater o tysiącu twarzy*, tłum. A. Jankowski, Wydawnictwo NOMOS, Kraków 2013.

więc zacząć analizę tematu końca świata od historycznych i mitologicznych przykładów.

Proponuję spojrzeć na przewijający się w kulturze wątek końca świata jako przejaw projekcji treści psychicznych na rzeczywistość zewnętrzną. Kulturowe opracowanie tych różnych treści miałyby pomagać człowiekowi w radzeniu sobie z nimi. W różnych kulturach zawsze był ktoś, kto odgrywał rolę swoistego przewodnika w świecie. Można przyjąć, że w tradycyjnej kulturze miejsce psychoanalityka-psychoterapeuty zajmował opowiadacz mitów, bajarz, szaman. W dzisiejszym świecie tę funkcję obok psychoanalityka spełnia częściowo np. kino, jeśli zaufać Žižkowi¹².

Wyobrażenie końca świata jest dość powszechnym wątkiem w tekstach mitologicznych. Założycy więc można, zgodnie z wcześniejszymi uwagami, że ma ono wspólny substrat psychologiczny. Substrat ten byłby niezależny od warunków społecznych czy okoliczności historycznych. Oczywiście treść byłaby tu zmienna i przybierała różne postaci, jednakże jej infrastruktura byłaby stała i niezmienna. Przykładowo można wspomnieć tutaj o stoickim wyobrażeniu cykliczności świata, który podlegał zniszczeniu, „zognieniu” (*ekpyrosis*). Inną ideą, powstałą z kolei na granicy pogańskiej starożytności i chrześcijaństwa, była idea apokatastazy. Twórca świata, demiurg, miał stworzyć go, aby później wchłonąć z powrotem. W religii chrześcijańskiej koniec świata został przedstawiony w postaci zagłady apokaliptycznej. Ta wizja, już jako fenomen kulturowy, wpłynęła na powtarzające się obawy przed zagładą świata i wielką wojną Dobra ze Złem. Efektem tego były m.in. różne wyobrażenia prawosławnych

¹² *The Pervert's Guide to Cinema*, reż. S. Fiennes, Austria, Wielka Brytania, Holandia 2006.

sekt (staroobrzędowcy¹³), filozofów i teologów (np. Władimir Sołowiow¹⁴), oczekujących końca świata i odbudowania go w nowej formie¹⁵. Być może najbardziej znanym zakończeniem świata w tradycyjnych, pogańskich mitologiach Europy jest bitwa bogów *Ragnarök*¹⁶.

Wszystkie przedstawione tu przykłady nie są jednak zagładą totalną. Po zniszczeniu świat się odbudowuje. Nastaje nowy, lepszy świat. W kategoriach psychoanalizy kleinowskiej można by powiedzieć, że ostateczne zwycięstwo Dobra nad Złem jest wyrazem endopsychicznego zwycięstwa miłości nad destrukcją. Ta wiara, że po zniszczeniu nastąpi odrodzenie, jest wyrazem nadziei człowieka, która płynie z doświadczeń tzw. pozycji depresyjnej (co – mam nadzieję – uda mi się pokazać w dalszej części tekstu). W tej pozycji niemowlę uczy się tolerować nieobecność matki i wykształca w sobie mechanizmy radzenia sobie z wyobrażeniami na temat własnej destrukcyjności. Tę tendencję rozwojową Melanie Klein nazwała *reparacją*. To właśnie reparaacja pozwala wierzyć w odbudowę. Wyobrażenie o końcu świata zaczyna być przerażające dopiero wówczas, kiedy brakuje perspektywy odrodzenia. Taką sytuacją zaniepokojona była kontynuatorka dzieła Klein, Hanna Segal, która w okresie zimno wojennym widziała niezwykle zagrożenie w moż-

liwym konflikcie nuklearnym. Dostrzegając, że za różnymi kulturowymi ekspresjami wizji apokaliptycznych stoi opisany przez Freuda i Klein popęd śmierci. Pisała: „Reaktywacja popędu śmierci i jego ostateczne ucieleśnienie w postaci wojny atomowej pchają nas w stronę tego, co nazywam światem schizofrenicznym”¹⁷.

Wyznacznikiem takiego świata jest lęk przed totalną zagładą. Całkowita destrukcja następuje wówczas, kiedy człowiek traci perspektywę symbolicznego przetrwania w postaci własnych wytworów, dzieci, wnuków. Po globalnej katastrofie nuklearnej nie ma już nic. Takie wyobrażenie według Segal odwołuje się do najbardziej pierwotnych lęków dziecięcych przed zupełną anihilacją¹⁸. Lęki te aktywowane są na zasadzie wewnątrzpsychicznej regresji w różnych zaburzeniach psychicznych, w szczególności schizofrenii. W pozycji schizofrenicznej nie ma szans na ocalenie i naprawę świata. Być może podobną ideę wyrażają apokaliptyczne wizje świata po tragedii biochemicznej, jak w filmowej serii *Resident Evil*. Świat po katastrofie jest tam światem bez nadziei, pustkowiem wypełnionym umarłymi, którzy pragną zniszczyć resztki życia. Taka wizja jest zgodna z tym, co Segal pisze na temat poprzedzającej pozycję depresyjną pozycję paranoidalno-schizoidalnej. Podobnie jest w świecie polityki i grup społecznych: *Inny* staje się obiektem projekcji własnej agresji, czego efektem jest przypisanie mu najbardziej potwornych i niszczących właściwości¹⁹. W pozycji paranoidalnej agresja jest wyprojektowana w świat. Wraca

¹³ Z. Jaroszewicz-Pierestawcew, *Tekstowe i plastyczne wizje czasu Apokalipsy w piśmiennictwie starowierców*, [w:] K. Zalewska-Lorkiewicz (red.), *Czas apokalipsy. Wizje dni ostatecznych w kulturze europejskiej*, Wydawnictwo Neriton, Warszawa 2013, s. 120–126.

¹⁴ A. Walicki, *Zarys myśli rosyjskiej od oświecenia do renesansu religijno-filozoficznego*, WUJ, Kraków 2005, s. 560–561.

¹⁵ Na temat wizji apokaliptycznych w prawosławiu zob. H. Kowalska-Stus, *Apokalipsa w kulturze rosyjskiej*, [w:] K. Zalewska-Lorkiewicz (red.), *op.cit.*, s. 127–134.

¹⁶ A. Szejter, *Mitologia germańska*, Wydawnictwo L&L, Gdańsk 2006, s. 63–65; L. P. Słupecki, *Ragnarök. Wizja końca świata w mitologii i mitografii nordyckiej*, [w:] K. Zalewska-Lorkiewicz (red.), *op.cit.*, s. 15–25.

¹⁷ H. Segal, *Milczenie jest prawdziwą zbrodnią*, [w:] *idem, Psychoanaliza, literatura i wojna. Pisma z lat 1972–1995*, tłum. D. Golec, M. Piskorska, G. Rutkowska, GWP, Gdańsk 2005, s. 217.

¹⁸ H. Segal, *Od Hiroszimy po Zatokę Perską*, [w:] *Ibid.*, s. 235.

¹⁹ Mechanizm projekcji w odniesieniu do zjawisk społecznych w wielu miejscach i w wielu publikacjach opisuje Slavoj Žižek.

później w postaci obiektów prześladowczych: to powracający z zaświatów umarli. To właśnie tryumf zła nad dobrem i miłością, które katastrofa globalna ostatecznie i bez nadziei uśmierca. Świat jest wówczas *residuum zła*.

3. Powyższe refleksje mogą być jednak mało zrozumiałe bez odniesienia ich do głównego schematu psychorozwojowego, jaki stworzyła Melanie Klein i jego statusu na polu psychoanalizy. Punktem wyjścia jest tutaj problem ludzkiej agresji i wrogości. Freud dopracował teorię ludzkiej agresywności i destrukcyjności dopiero w ostatnich dwudziestu latach swojego życia. Powszechnie łączy się jego zainteresowanie tym tematem z doświadczeniami pierwszej wojny światowej²⁰. Swoją drogą warto zaznaczyć, że wojna ta w pewien sposób zniszczyła porządek społeczny, kulturowy i cywilizacyjny, który formował się przynajmniej od stu lat. Czas ten, to przede wszystkim długotrwała dominacja i globalna rywalizacja kolonialnych potęg. To okres europejskiego ładu ustalonego w 1815 roku w Wiedniu. To w końcu okres dominacji kulturowej Francji i państw niemieckojęzycznych, supremacji gospodarczej kolonialnego imperium brytyjskiego. To świat porządku dyktowanego przez silne wciąż rządy monarchistyczne, kolonialny system gospodarczy i dość jednolity, europejski system kulturowy. Warto zauważyć, że powolny, niejako podskórny rozkład tego systemu nie był oczywisty dla mieszkańców ówczesnej Europy. Opisuje to w kontekście życia samego Freuda historyk i psychoanalityk Peter Gay²¹. Pomimo powtarzających się fal nastrojów antysemitycznych, czy nawet wojen, jak ta Austrii z Prusami (1866 r.), mieszczańskie życie Wiednia nie przeżywało znaczących wstrząsów.

²⁰ Zob. P. Gay, *Freud. Życie na miarę epoki*, tłum. H. Janowska, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 2012, s. 426, a szczególnie rozdział „Rewizje 1915-1939”.

²¹ *Ibid.*

Dopiero wojna światowa zniszczyła ten porządek. Pozwoliła ukazać się wszystkim ukrytym napięciom społecznym i trudnościom ekonomicznym. Pozwoliła też na rozpoczęcie procesu przenoszenia się centrum cywilizacyjno-kulturowego do dynamicznie rozwijających się Stanów Zjednoczonych²². Sama psychoanaliza w łonie tego uporządkowanego świata była pewnego rodzaju siłą rewolucyjną. Jak chce Eli Zaretsky²³, wpięła się ideologicznie w następujący w XX wieku krach starego porządku. Właśnie dlatego tak chętnie przyjęto teorie Freuda w Stanach Zjednoczonych (pomimo pewnej niechęci samego Freuda do zastanej tam kultury). Zaretsky argumentuje, że rewolucyjny potencjał psychoanalizy dobrze pasował do innowacyjności kultury amerykańskiej.

Jak sugeruje Peter Gay, Freud początkowo nie doceniał w swojej teorii roli ludzkiej destrukcyjności właśnie ze względu na istnienie rozsypanych się, ale do czasu wojny wciąż silnego, mieszczańskie porządku. Dopiero pod wpływem zachwiania się świata, w którym żył, pod wpływem ogromu ofiar i traum wojennych, docenił rolę agresywności ludzkiej. Dlatego w 1920 roku wprowadził do swojej koncepcji pojęcie *popędu śmierci*²⁴. To właśnie ów popęd śmierci miałby być odpowiedzialny za ludzką agresywność i destrukcyjność. Nieco wcześniej, w 1917

²² Fernand Braudel sugeruje, że ostateczne przesunięcie się centrum gospodarczego z Europy do Stanów Zjednoczonych nastąpiło w 1929 r. Zob. F. Braudel, *Dynamika kapitalizmu*, tłum. B. Baran, Aletheia, Warszawa 2013, s. 105.

²³ E. Zaretsky, *Sekrety duszy. Społeczna i kulturowa historia psychoanalizy*, tłum. M. Trzcińska, Prószyński Media, Warszawa 2009.

²⁴ J. Laplanche, J.-B. Pontalis, *Popędy śmierci*, [w:] J. Laplanche, J.-B. Pontalis, D. Lagache (red.), *Słownik psychoanalizy*, tłum. E. Modzelewska, E. Wojciechowska, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1996, s. 225–231.

roku, w artykule *Żaloba i melancholia*²⁵ Freud opisał, jak w stanie depresji człowiek kieruje agresję na samego siebie, doprowadzając się do auto-deprecjacji, przytłaczającego smutku i myśli nihilistycznych o bezsensie świata i własnego życia. W ten sposób, posiłkując się danymi z własnej praktyki klinicznej, pokazał możliwość dominacji popędu śmierci nad popędem życia. Obecność popędu śmierci i jego teoretyczny status wzbudził w łonie psychoanalizy liczne dyskusje. Melanie Klein uznała, że emocjonalna agresywność będąca ekspresją popędu śmierci, obecna jest w życiu człowieka od samych narodzin.

Do opisu pierwszego roku życia dziecka Klein ukuła terminy pozycji paranoidalno-schizoidalnej i pozycji depresyjnej. Użyła terminu „pozycja”, aby podkreślić, że nie chodzi tu tylko o fazę rozwojową, ale o specyficzną konfigurację mechanizmów obronnych i różnych psychologicznych procesów, które mogą zostać na powrót aktywowane – głównie w przebiegu różnych zaburzeń psychicznych. Pozycja schizoidalna dotyczy według Klein pierwszego półrocza życia człowieka. Jest to okres, kiedy dziecko nie różnicuje siebie od matki. Podobnie nie różnicuje rzeczywistości zewnętrznej od rzeczywistości wewnętrznej. To, co rodzi się w psychice dziecka w reakcji na sensomotoryczne doświadczenia, jest przeżywane przez nie jako jedyna realność. W tym sensie doświadczenia dziecka podobne są doświadczeniom osób psychotycznych, opanowanych przez halucynacje i urojenia. Dziecko, m.in. w wyniku odczuwania głodu i jego zaspokajania, tworzy wizję świata zdominowaną przez zło i dobro. Doświadczenia interakcji z ciałem matki oraz własnych procesów fizjologicznych wytwarzają w nim pierwsze obrazy świata w postaci prymitywnych obiektów. W ten sposób powstaje psychiczna, wewnętrzna rzeczywistość człowieka.

²⁵ Z. Freud, *Żaloba i melancholia*, [w:] *idem, Psychologia nieświadomości. Dzieła. Tom VIII*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.

Klein założyła, że istotną rolę w tych procesach odgrywa wrodzona agresywność dziecka i jego reakcje lękowe.

Freud²⁶, idąc w tej kwestii częściowo za Otto Rankiem²⁷, w swojej ostatniej wersji teorii lęku uznał traumę narodzin jako moment pojawienia się lęku i paradygmat dla jego późniejszego doznawania. W przeciwieństwie jednak do Ranka nie twierdził, że każda patologia czy sytuacja lękowa jest bezpośrednim odtworzeniem tej traumy. Dla Klein lęk wywodzi się natomiast z wrodzonego popędu śmierci. Popęd ten, jak również kruchość fizyczna małego dziecka, powodują pojawienie się w nim lęków przed śmiercią, anihilacją i rozpadem²⁸. Niemowlę radzi sobie z tym doświadczeniem projektując go, lub mówiąc inaczej – ewakuując – na zewnątrz. W ten sposób przypisuje potencjał destrukcyjny rzeczywistości zewnętrznej, która wówczas jest reprezentowana przez różne części ciała matki, głównie karmiące piersi. Karmiąca pierś jest w percepcji dziecka czymś dobrym. Kiedy dziecko doświadcza lęków przed zagładą i stanów frustracji, projektuje je w ciało matki, co powoduje, że odczuwa je jako złe. Można zatem powiedzieć, że świat niemowlęcia jest wypełniony prymitywnymi, czarno-białymi obrazami obiektów.

Dominacja frustracji i zbyt duża agresywność dziecka powoduje, że doświadcza ono zalewu złych obiektów, co staje się podstawą dla powstania lęków prześladowczych. Jednym ze sposobów,

²⁶ Z. Freud, *Zahamowanie, symptom i lęk*, [w:] *idem, Histeria i lęk. Dzieła. Tom VII*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2009.

²⁷ O. Rank, *Trauma narodzin i jej znaczenie dla psychoanalizy*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2011.

²⁸ M. Klein, *Uwagi na temat niektórych mechanizmów schizoidalnych*, [w:] *eadem, Zawieść i wdzięczność oraz inne prace z lat 1946–1963. Pisma. Tom III*, tłum. A. Czownicka, H. Grzegółowska-Klarkowska, GWP, Gdańsk 2007.

w jaki dziecko radzi sobie z tymi lękami, jest rozszczepianie obrazu świata i obrazu siebie na dwie biegunowo różne rzeczywistości. Klein pisze:

*Rozszczepianie ego i obiektów wewnętrznych na różne sposoby sprawia, że jednostka czuje, iż jego ego jest pokawalkowane. Uczucie to przyczynia się do stanu dezintegracji. W normalnym rozwoju niemowlę doświadcza stanów dezintegracji, które mają charakter przejściowy. Jednym z czynników pomocnych w przewyciężeniu takich stanów schizoidalnych jest powtarzające się doświadczenie zaspokajania przez zewnętrzny dobry obiekt. Zdolność niemowlęcia do przewyciężania chwilowych stanów schizoidalnych ma związek z dużą elastycznością i odpornością umysłu małego dziecka*²⁹.

Klein uznaje, że jeśli są dla dziecka niemożliwe do przewyciężenia i przedłużają się, mogą być symptomem choroby schizofrenicznej. Dlatego za wyraz regresji do tych wczesnodziecięcych stanów uznaje stany depersonalizacji i schizofrenicznych dysocjacji u dorosłych pacjentów.

Warto wspomnieć, że to właśnie ze względu na ten związek pozycji paranoidalnej dziecka ze stanami schizofrenicznymi, Segal mogła nazwać świat w obliczu katastrofy nuklearnej światem schizofrenicznym. Pod koniec cytowanego artykułu Melanie Klein odwołuje się do Freuda i jego uwag dotyczących przypadku paranoi Daniela Paula Schrebera. Freud odniósł się do słynnej na początku XX wieku pozycji *Pamiętniki nerwowo chorego*, gdzie Daniel Schreber³⁰ opisał swoje paranoidalne doświadczenia. Klein³¹ zwraca uwagę na to, że Freud potraktował stany Schrebera i jego wyobrażenia jako ekspresję prze-

²⁹ *Ibid.*, s. 10–11.

³⁰ D.P. Schreber, *Pamiętniki nerwowo chorego*, tłum. R. Darda-Staab, LIBRON, Kraków 2006.

³¹ M. Klein, *Uwagi...*, *op cit.*, s. 24–25.

żywanej nieświadomie wewnętrznej katastrofy, która przybrała postać końca świata. Dla Klein było to potwierdzenie jej własnych dociekań na temat lęków anihilacyjnych dziecka aktywowanych w doświadczeniu psychotycznym, które mogą przybrać – w świadomości – formę lęku przed zagładą świata.

Teoria Melanie Klein zakłada, że około szóstego miesiąca życia dziecko wchodzi w kolejną pozycję, tym razem depresyjną³². Związane jest to z dojrzewaniem biologicznym i psychologicznym niemowlęcia. Jeżeli poprzednia faza, dzięki dominacji sił miłości, libido, nad siłami popędu śmierci i destrukcji, zakończy się pomyślnie, dziecko dostrzega dystynkcję ja – świat zewnętrzny. Agresywne impulsy odgrywają tu nadal bardzo dużą rolę. Nieświadomie niemowlę zaczyna się jednak bać, że ta agresja spowoduje śmierć obiektu miłości; że obiekt miłości – matka – opuści dziecko. To powoduje, mówiąc skrótowo, że niemowlę wycofuje agresję ze świata zewnętrznego i kieruje ją na samo siebie. Przeżywa wówczas lęk związany z własną siłą destrukcji i poczucie winy ze względu na nią. Te stany uznała Klein za paradygmatyczne dla depresji i reakcji depresyjnych w życiu dorosłym. Sposobem na zdrowe poradzenie sobie z tym lękiem jest proces reparacji: wzrost tendencji miłosnych do obiektu i uwewnętrznienie dobrego, macierzyńskiego obiektu, oraz osłabnięcie projekcji agresji w świat zewnętrzny i wzrost wiary w stałość obiektu, w jego niezniszczalność.

4. Konfigurację zjawisk obecnych w pozycji depresyjnej można prześledzić w różnych zjawiskach kultury. To właśnie te wyobrażenia śmierci, zniszczenia, katastrofy, po-

³² M. Klein, *Żaloba i jej związek ze stanami maniakalno-depresyjnymi*, [w:] *eadem, Pisma. Tom I. Miłość, poczucie winy i reparacja oraz inne prace z lat 1921–1945*, tłum. D. Golec, A. Czownicka, GWP, Gdańsk 2007.

których następuje odrodzenie. Być może odpowiadałoby to wierze ludzi w możliwość naprawienia świata. Wiara ta oparta byłaby wówczas na wczesnodziecięcym procesie reparacji. Warto zauważyć, jak wyraźnie się to przejawia w różnych ceremoniach religijnych, gdzie ofiara, uśmiercenie jej, ma zadośćuczynić grzechy pojedynczego człowieka, czy nawet całej społeczności. Można tak spojrzeć na różne ceremonie, podczas których realnie lub symbolicznie składany był w ofierze człowiek. Taki wymiar ma rytuał eucharystyczny w religii chrześcijańskiej. Ofiara z płodów ziemi (wino i chleb), typowa dla kultur rolniczych, zamienia się w ofiarę Chrystusa-Człowieka i Chrystusa-Boga. Jezus, pozwalając się ukrzyżować, dokonuje aktu autoagresji, samoposwięcenia, dla zbawienia i odkupienia grzechów (poczucia winy) ludzkości. Być może obrzęd ten jest formą zbiorowej i kulturowej reparacji³³.

Podobnie można spojrzeć na inne obrazy mitologiczne, w których pojawia się zniszczenie świata i jego odrodzenie. W mitologii skandynawskiej zniszczenie to następuje poprzez samoofiara bogów w dniu ostatniej bitwy. Można widzieć w tym pewną formę samoofiarywania się boga w akcie kreacji świata (częsty motyw mitologiczny), który jest „wielkim człowiekiem”, Makroantroposem³⁴. Z członków ciała tego pierwotnego człowieka powstaje świat. Podobnie jest u Skandynawów – na trupach umarłych i pokonanych bogów powstaje kolejny cykl świata³⁵. W tej perspektywie różnica bóg-człowiek jest złudna, co pokazuje mitologia religii chrześcijańskiej. A zatem poświęcenie boga w akcie samo-

bójczej śmierci jest formą autoagresji w służbie zadośćuczynienia i reparacji.

Dla Melanie Klein pozycja depresyjna była jednym z najważniejszych zjawisk w rozwoju człowieka. Jeżeliby zgodzić się na takie wartościowanie, należy stwierdzić, że wielość obrzędowych, mitologicznych i religijnych odniesień do zjawisk tej pozycji powinna służyć kulturowemu ułatwieniu radzenia sobie przez człowieka z jego światem wewnętrznym i tym, jak odbiera rzeczywistość zewnętrzną. Być może dałoby się prześledzić podobne prawidłowości w kulturze współczesnej, popularnej albo w zjawiskach społecznych, politycznych. Warto tu jednak przypomnieć, że taki wywód jest mimo wszystko ryzykowny i grozi nadużyciem. Należy pamiętać, że każde zjawisko warto analizować z różnych perspektyw, a sama perspektywa kleinowska byłaby tu znacznie wulgaryzująca i upraszczająca zagadnienie. W przypadku tekstów kultury tradycyjnej łatwiej jest szukać psychologicznych projekcji ze względu na przyjmowaną przez część antropologów i psychologów koncepcję mówiącą o zbiorowej *psyche* (por. paragraf 2 niniejszego artykułu). W tym sensie teksty kultur tradycyjnych byłyby narracyjnym i obrzędowym opracowaniem treści nieświadomych. Założenie takie można poczynić nawet wówczas, jeśli bada się te teksty ze względu na zmiany warunków społecznych, gospodarczo-cywilizacyjnych, czy formalno-strukturalny wymiar.

Pamiętając o poczynionych zastrzeżeniach, warto powrócić do propozycji Hanny Segal, by zaaplikować psychoanalityczne ustalenia dotyczące opisanych wcześniej pozycji rozwojowych do analizy zjawisk społecznych i politycznych. Wyrasza temu dała w różnych artykułach, w których zwracała uwagę na zagrożenia płynące z wyścigu zbrojeń, rozwoju arsenału nuklearnego czy prowadzenia polityki opartej na agresji, a co

³³ Zob. J. Przybyła, *Msza święta jako restytucja piersi. Refleksje psychoanalityczne*, [w:] „Pressje” 32-33 2013, s. 85-94.

³⁴ M. Eliade, *Kowale i alchemicy*, tłum. A. Leder, Aletheia, Warszawa 2007, s. 30.

³⁵ A. Szejtler, *op. cit.*, s. 65.

za tym idzie, na wzmacnianiu potencjału militarnego. Opisywała agresywny dyskurs polityczny jako przejaw myślenia psychotycznego, gdzie świat zostaje rozszczępiony na dobry i zły, gdzie gubią się szarości³⁶. Agresja militarna byłaby tu równoważna z psychotycznym atakiem na kogoś, kogo w nieświadomy sposób samemu się uczyniło groźnym. To sytuacja, kiedy agresję i lęk, który ona wywołuje, obronnie projektuje się na zewnątrz, i tam – w tej zewnętrzności, widzi się wroga. Oczywiście można się zastanawiać, na ile poczynania decydentów społecznych, gospodarczych i politycznych są dyktowane procesami nieświadomymi, a na ile wyrachowaną, świadomą analizą zysków. Niemniej jednak, przykłady irracjonalnych zdarzeń: kataklizm wojen, wielość przypadków religijnych i etnicznych pogromów, pokazują, że chodzi tu o nieświadome procesy, które zachodzą w grupach społecznych.

Segal próbuje rozumieć te zjawiska poprzez psychologię grupy zaproponowaną przez Wilfrieda Biona³⁷. W swojej teorii dotyczącej procesu grupowego Bion przedstawił koncepcję psychotyzacji grupy. Jest to sytuacja, kiedy grupa regresuje się do mechanizmów psychotycznych, tych właśnie, które opisała Melania Klein. Jest to możliwe, ponieważ grupa wytwarza wspólną płaszczyznę, którą można nazwać nieświadomym grupy. Dlatego grupa, jak w przypadku poszczególnego człowieka, może się zregresować do poziomu psychotycznych mechanizmów. To też powoduje, że członkowie zpsychotyzowanej grupy zachowują się i działają poza racjonalnością. Opanowani są przez mechanizmy pozycji paranoidalnej i schizoidalnej. Jeżeli wyciągnąć to zjawisko z przestrzeni zjawisk klinicznych, można dzięki niemu próbować zrozumieć funkcjonowanie większych zbiorowości, społeczności, narodów. Mogłoby to

³⁶ H. Segal, *Od Hiroszimy...*, *op. cit.*, s. 235.

³⁷ H. Segal, *Milczenie...*, *op. cit.*, s. 216.

tłumaczyć, dlaczego indywidualna paranoja może stać się paranoją zbiorową.

Dobrym przykładem historycznym byłoby tu zjawisko nazyfikacji społeczeństwa niemieckiego w okresie III Rzeszy³⁸. Polityka hitlerowska wpisuje się idealnie w świat schizofreniczny. Zniszczenia pierwszej wojny światowej, które były przecież w dużej części efektem agresywnej polityki bismarckowskich Niemiec, zostały przetworzone w poczucie krzywdy, a rodząca się złość i agresja zostały wyprojektowane na zewnątrz. Ofiarą tego stał się porządek wersalski i określone grupy etniczne: Żydzi, Cyganie, Słowianie. Obiektem wrogim stał się również człowiek upośledzony, słaby, albo o odmiennych poglądach. Świat stał się czarno-biały. Efektem tego schizoidalnego postrzegania był lęk prześladowczy, który stał się podstawą do kolejnych aktów agresji militarnej i chęci unicestwienia, zagłady wrogich, złych elementów, reprezentowanych w dużej mierze przez Żyda. To powtarzający się motyw w XX wieku, motyw czystek etnicznych. Wyprojektowanie agresji opartej na lękach dotyczących własnego unicestwienia, poniżenia i krzywdy, powodowało chęć ostatecznego zniszczenia obiektów, przeżywanych jako złe i zagrażające.

Pozwolę sobie zaryzykować twierdzenie, że tak właśnie działo się podczas czystek etnicznych na Wołyniu, w Bośni, czy Rwandzie. W tych konfliktach nie chodziło już o zwycięstwo symboliczne, ale fizyczne: biologiczne unicestwienie wroga. Charakterystyczne było też postrzeganie wroga jako moralnie i fizycznie odrażającego, a siebie jako dobrego, czy wręcz idealnego (co odpowiadałoby fantazjom omnipotentnym pozycji schizoidalnej), występujące w treści wzajemnych oskarżeń (niech przykładem będą tu losy stosunków polsko-ukraińskich w okresie między-

³⁸ *The Pervert's Guide to Ideology*, reż. S. Fiennes, Irlandia, Wielka Brytania 2012.

wojennym³⁹, albo też reakcje serbskich intelektualistów na kolejne konflikty bałkańskie⁴⁰).

Można by zadać pytanie, dlaczego dochodzi do psychotyzacji myślenia grupowego i ewakuacji agresji na zewnątrz, poprzez tworzenie sobie wymagowanego wroga? Odpowiedzią jest tu istnienie wspomnianego już popędu śmierci. Jeżeli przyjąć za Freudem i Klein, że jest to wrodzona właściwość człowieka, to łatwiej zrozumieć powszechność działań agresywnych i fantazji o zagładzie i destrukcji. Wydaje się, że jest to pogląd zgodny z koncepcjami etologów, prymatologów i biologów ewolucyjnych⁴¹. Zakładając dalej, za Freudem, że popędami rządzi logika ekonomii energetycznej, bo dążą one do rozładowania, trzeba przyjąć, że również popęd śmierci będzie podlegał biologicznej i psychologicznej konieczności ujawniania się. Na poziomie psychologicznym rządzą tym oczywiście nieświadome mechanizmy i procesy. Hanna Segal pisała: „Popęd śmierci, podobnie jak popęd życia, dąży do zaspokojenia, a jest nim, oprócz śmierci, właśnie ból”⁴². W innym artykule zaznacza:

Głównym przejawem popędu śmierci jest atak na rzeczywistość – ten fakt łączy moje rozważania z ostatnią teorią Freuda wyjaśniającą konflikt między popędami życia i śmierci. Szczególnie wyraźnie widać to na przykładzie pozycji depresyjnej. Miłość do obiektu, miłość do własnego życia, a także życia jako takiego prowadzi do wycofa-

³⁹ A. Garlicki, *Siedem mitów Drugiej Rzeczypospolitej*, Czytelnik, Warszawa 2013, s. 122–129, 183–189.

⁴⁰ Zob. I. Čolović, *Balkany – terror kultury*, tłum. M. Peتریńska, Czarne, Wołowiec 2007.

⁴¹ D. Peterson, R. Wrangham, *Demoniczne samce. Małpy człekokształtne i źródła ludzkiej przemocy*, tłum. M. Auriga, PIW, Warszawa 1999. A. Mościckier, *Spór o naturę ludzką. Socjologia czy socjobiologia?*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998.

⁴² H. Segal, *O klinicznej użyteczności pojęcia popędu śmierci*, [w:] *idem, Psychoanaliza...*, op. cit., s. 45.

*nia projekcji. Dzięki temu można zadbać o swój obiekt, a uznanie własnej zależności umożliwia self przetrwanie w rzeczywistości. Miłość życia prowadzi do dbania o przetrwanie obiektu i samego siebie, co wymaga uznania rzeczywistości. Z kolei popęd śmierci znajduje wyraz w pragnieniu zniszczenia lub unicestwienia rzeczywistości życia. Jego ostatecznym celem jest śmierć*⁴³.

5 W tej starej opozycji miłości i nienawiści, Erosa i Tanatosa, zawiera się psychoanalityczna wizja ludzkiego życia popędowego. Kreacja, wzrastanie, rozwój i trwanie jest ekspresją popędu seksualnego, libidalnego. Jak twierdzili Freud i Klein, agresywność, destrukcja, zadawanie bólu sobie i innym jest wyrazem popędu śmierci. Tak jak miłość i jej różne formy przejawiają się w życiu człowieka samoistnie, tak też podobnie jest z impulsami popędu śmierci. Tak jak pewne zjawiska kulturowe i społeczne można uznać za wyraz tendencji libidalnych, tak inne – jako efekt impulsów tanatycznych. Popęd śmierci musi zatem przejawiać się w aktywności świadomej i nieświadomej człowieka. W tym, co robi i w tym, o czym myśli. Tak też można rozumieć tendencję ludzką do zagłębiania się w różne fantazje i wizje apokaliptyczne. Mechanizmy pozycji schizoidalnej tłumaczą powszechność lęków przed zagładą, śmiercią, zniszczeniem, które są wydobywane i wzmacniane przez różne procesy kulturowe i społeczne. Tam, gdzie konstytuuje się grupa, czy będzie to partia polityczna czy sekta wyznaniowa, możliwe jest zejście jej w psychotyczny styl funkcjonowania, który doprowadzi ją do wyobrażeń mesjanistycznych, posłanniczych, nihilistycznych, bądź katastroficznych. Wydaje się zatem, że powtarzanie się takich zjawisk jest nieuniknione ze względu na ludzką naturę, w którą wpisany jest popęd destrukcji i śmierci.

⁴³ H. Segal, *Fantazja i rzeczywistość*, [w:] *ibid.*, s. 68.

Kara i zagrożenie może przybierać wedle psychoanalizy różne formy. Może chodzić tu o karę za impulsy edypalne, neurotyczne. Wówczas zagłada przybiera postać przemijającego zalewu treści nieświadomych, gdzie bezwzględne i surowe nad-ja (superego) znęca się nad ja (ego) i represjonuje seksualne pragnienia. To wizja, którą wedle Slavoj Žižka⁴⁴ przedstawia film Hitchcocka *Ptaki*. Tytułowe ptaki są symboliczną karą za seksualne fantazje dwójki bohaterów: kobiety i mężczyzny. Nad-ja jest tu reprezentowane przez matkę bohatera męskiego. Inaczej może wyglądać jednak wizja świata ogarniętego psychotyczną logiką lęków prześladowczych i wszechobecnego zagrożenia. To wizje zagłady, gdzie resztki życia bronią się przed zalewem groźnych, całkowicie złych obiektów. Nie ma nic bardziej uosabiającego popęd śmierci niż postać żywego trupa w kulturze popularnej.

⁴⁴ *The Pervert's Guide to Cinema*, reż. S. Fiennes, Austria, Wielka Brytania, Holandia 2006; S. Žižek, *Lacrimae rerum. Kieślowski, Hitchcock, Tarkowski, Lynch*, tłum. G. Jankowicz, J. Kutyla, K. Mikurda, P. Mościcki, Korporacja ha!art, Kraków 2007, s. 156–157.

Psychoanalytical remarks on the end of the world

The author of the article investigates millenaristic and apocalyptic elements in psychoanalytic theory and practice on the example of works by S. Freud, M. Klein and H. Segal. The author underlines the problem of ‘unconsciousness’ and its connections with the anthropological idea of ‘myth’. The author applies the psychoanalytic theories to selected phenomena and texts from popular culture, especially to literature and movies. Those, being repositories of popular images and concepts, provide the data for analysis of projections of collectively shared desires and anxieties.



FOT. MICHAŁ KOPEK

Agnieszka Barczyk | Kulturoznawca, filmoznawca. Absolwentka Uniwersytetu Łódzkiego.

Koncepcja zła w filmie *Eksperyment*.

Różnice między Stanfordzkim Eksperymentem Więziennym i jego filmową adaptacją¹

Od najmłodszych lat człowiek jest świadomy istnienia *dobra* i *zła*. W czasie dorastania, dojrzewania utwierdza się w przekonaniu, że pojęcia te są tak wszechobecne, jak dwie grupy ludzi, którzy dzielą się na tych dobrych i złych. Zdumiewająca jest częstotliwość używania słowa *zło* w dyskursie medialnym. W mediach pojęcie to kojarzy się z: wojnami, kryzysami gospodarczymi, podwyżkami, grzechami, ale także gwałcicielami czy pedofilami. *Zło* obejmuje zatem zarówno procesy, sytuacje jak i pewne osoby. Obok pytania o to, czym jest, istotne wydaje mi się jeszcze jedno: *skąd się ono bierze?* Okazuje się, że pytań tych nie można rozgraniczyć, gdyż jedna odpowiedź wynika z drugiej, przy czym żadna z nich nie jest jednoznaczna ani ostateczna.

Przedmiotem tego artykułu staje się *zło* oglądane z perspektywy psychologii społecznej, a konkretniej: definiowane przez Philipa Zimbardo w oparciu o wyniki Stanfordzkiego Eksperymentu Więziennego z 1971 roku. Przybliżenie historii, przebiegu i wyników doświadczenia przeprowadzonego przez Zimbardo staje się punktem wyjścia do przyjrzenia się koncepcji *zła* zaprezentowanej przez Paula Scheuringa w filmie pt. *Eksperyment*.

Celem artykułu jest porównanie Stanfordzkiego Eksperymentu Więziennego z jego filmową interpretacją, a w konsekwencji także – skonfrontowanie dwóch koncepcji *zła*. Co łączy oba eksperymenty, a co je różni? Jakie rozumienie tytuło-

¹ W poniższym tekście zostały wykorzystane fragmenty mojej pracy licencjackiej *Skąd się bierze zło w człowieku? Koncepcja zła w filmie Paula Scheuringa pt. „Eksperyment”* napisanej pod opieką dr Ewy Ciszewskiej w Instytucie Kultury Współczesnej Uniwersytetu Łódzkiego w 2012 r.

wego pojęcia proponuje widzowi Scheuring? Czy w obliczu ekstremalnej sytuacji dla ludzkości i jej człowieczeństwa nie ma żadnej nadziei? Niniejszy tekst to próba odpowiedzi dotycząca wspomnianych zagadnień.

Czym jest zło?

Czym jest zło? To pytanie, które w pierwszej chwili budzą zdziwienie, a w drugiej – konsternację. Odpowiedź na nie wydaje się banalna i oczywista – a jednak trudno jej udzielić. Werbalna wszechobecność zła – poczynając od codziennych rozmów, poprzez baśnie, w których zło zawsze przegrywa z dobrem, aż do dyskursu mediów masowych, przyzwyczała ludzi do częstego używania tego terminu w różnych sytuacjach. Zazwyczaj nie zastanawiają się oni jednak nad wielością znaczeń tego pojęcia.

Zło jest przedmiotem badań wielu różnych dyscyplin naukowych. Kłopotliwość jego zdefiniowania wynika z wielopłaszczyznowości, na jakiej może być ono rozpatrywane. Czym innym jest zło w wymiarze filozoficznym, etycznym, religijnym, moralnym czy psychologicznym. Każdy z tych wymiarów buduje swoje własne definicje. W samej filozofii pojęciu zła poświęcono setki rozpraw i traktatów naukowych². Ciekawe jednak, że nie zawsze można je odnaleźć w filozoficznych słownikach³.

Przedmiotem tego tekstu jest zło oglądane z perspektywy psychologii społecznej, dlatego też właśnie takiemu ujęciu poświęcone zostaje najwięcej uwagi (podstawą do zaprezentowania tej koncepcji staje się rekonstrukcja założeń

² Filozofią zła zajmowali się między innymi: Platon, św. Augustyn, Gottfried Wilhelm Leibniz, Paul Ricoeur, Konrad Lorenz, ks. Józef Tischner.

³ Dla przykładu: *Słownik filozoficzny* R. Lacey'a (Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1999) nie podaje definicji zła, choć zajmuje się pojęciem zła wiara.

Stanfordzkiego Eksperymentu Więziennego). Warto zaznaczyć, że definicji tytułowego pojęcia zainteresowani nie odnajdą jednak we wszystkich słownikach psychologii. Nie jest ona obecna na przykład w *Słowniku psychologii* pod redakcją naukową Jerzego Siuty⁴, *Słowniku psychologii* Norberta Sillamy'ego⁵ (pojawiają się w nim takie pojęcia, jak: złość, złośliwość, zmęczenie), *Słowniku psychologicznym* Józefa Pietera⁶, *Słowniku psychologii* Arthura S. Rebera⁷ czy zbiorze: *Klucz do psychologii. Najważniejsze teorie, pojęcia, postaci* Julie Winstanley⁸.

W swojej pracy *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej* Arthur G. Miller podkreśla wartościujący charakter dobra i zła, zwracając jednocześnie uwagę na to, że trudno je zdefiniować. „Zwłaszcza termin *zło* mógłby wydać się konstruktem szczególnie niejasnym czy kontrowersyjnym, prawie że pozbawionym precyzji naukowej”⁹ – pisze. Okazuje się jednak, że ta terminologiczna niejasność wcale nie przeszkadza badaczom traktować zła jako głównego przedmiotu naukowych zainteresowań. Aby udowodnić, jak wielu psychologów społecznych porusza problematykę zła w swoich pracach, Miller wymienia między innymi: Johna Darleya,

⁴ J. Siuta (red.), *Słownik psychologii*, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków, 2005.

⁵ N. Sillamy, *Słownik psychologii*, tłum. K. Jarosz, Wydawnictwo Książnica, Katowice 1994.

⁶ J. Pieter, *Słownik psychologiczny*, Wydawnictwo JMP Ltd., Katowice 2004.

⁷ A. S. Reber, *Słownik psychologii*, tłum. I. Kurcz, K. Skarżyńska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2002.

⁸ J. Winstanley, *Klucz do psychologii. Najważniejsze teorie, pojęcia, postaci*, tłum. A. Wilkin-Day, PWN, Warszawa 2008.

⁹ A. G. Miller, *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*, tłum. V. Reder, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 15.

Arthura G. Millera, Erwina Stauba czy Philipa Zimbardo.

Stanfordzki Eksperyment Więzienny

W 1971 roku Philip Zimbardo przygotował eksperyment, mający na celu odpowiedzieć na pytanie o przyczyny zła w człowieku: „Moje zainteresowanie koncentruje się wokół tego, w jaki sposób można zwyczajnych ludzi zwerbować, nakłonić i skusić do zachowań, które można określić jako złe”¹⁰ – wspomina badacz. Według pierwotnego zamysłu eksperyment miał trwać dwa tygodnie, w rzeczywistości został przerwany już szóstego dnia¹¹.

Ta swego rodzaju „próba ogniowa ludzkiej natury, w której dobrzy chłopcy zetknęli się ze złem”¹² rozpoczęła się w niedzielę, 14 sierpnia 1971 roku o godzinie 9:55 rano¹³. Eksperyment został poprzedzony długimi przygotowaniem. Na początku umieszczono ogłoszenie w lokalnej gazecie, na które odpowiedziało prawie stu chętnych między osiemnastym a trzydziestym rokiem życia. Z wszystkich ochotników, stosując analizę życiorysów i szczegółowe wywiady, wybrano dwadzieścia cztery osoby, które spełniały kryteria szeroko pojętej „normalności”: były zdrowe pod względem fizycznym i psychicznym, nie posiadały nałogów ani kartoteki. Potem, w sposób losowy, przydzielono im role strażników lub więźniów. Eksperymentu nie poprzedzało żadne szkolenie

¹⁰ P. Zimbardo, *Psychologia zła z perspektywy sytuacyjnej*, tłum. V. Reder, [w:] A. G. Miller (red.), *Dobro i zło z perspektywy psychologii społecznej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2008, s. 37.

¹¹ *Ibid.*, s. 58.

¹² *Ibid.*, s. 58.

¹³ P. Zimbardo, *Efekt Lucyfera*, tłum. A. Cybulko et al., PWN, Warszawa 2008, s. 46.

przygotowujące uczestników do pełnienia określonej roli¹⁴.

Wspomnianego 14 sierpnia 1971 roku, jak relacjonuje autor eksperymentu:

*studenci grający rolę więźnia przeszli realistyczne aresztowanie przez zaskoczenie, przeprowadzone przez policjantów z Palo Alto, którzy współpracowali z naszym planem. Funkcjonariusz przystępował do formalnego aresztowania, zabierając „przestępców” na posterunek policji celem spisania, po czym każdy więzień był przewożony do naszego więzienia w zrekonstruowanej piwnicy wydziału psychologicznego*¹⁵.

Rekonstrukcja piwnicy polegała na wiernym odtworzeniu więziennej rzeczywistości – zaczynając od wystroju cel (pozbawienie ich okien, kraty zamiast drzwi), poprzez stroje uczestników projektu (odpowiednie dla więźniów i odpowiednie dla strażników), aż do rekwizytów, takich jak: pałki czy łańcuchy na kostkach aresztowanych.

Opis zdarzeń związanych z sytuacją po aresztowaniu Zimbardo przedstawia następująco:

Więźniowie, z zasłoniętymi oczami, eskortowani są po kolei sprzed Jordan Hall, schodami w dół, do naszego małego więzienia. Następnie strażnicy nakazują im rozebrać się i czekać, stojąc nago z rozstawionymi nogami i rękami opartymi o ścianę. Muszą trwać w tej niewygodnej pozycji przez dłuższy czas. W tym czasie strażnicy, ignorując ich, zajmują się zmuszonymi obowiązkami ostatniej chwili, takimi jak pakowanie rzeczy należących do więźniów, urządzenie pomieszczeń dla strażników, czy ustawianie łóżek w trzech celach. Przed otrzymaniem ubrania każdy z więźniów zostaje posypany rzekomym proszkiem owadobójczym,

¹⁴ P. Zimbardo, *Psychologia zła...*, *op. cit.*, s. 58–59.

¹⁵ *Ibid.*, s. 59.

żeby pozbyć się wszy, które mogłyby załęgnąć się w naszym więzieniu. Bez jakiegokolwiek zachęty z naszej strony część ze strażników zaczyna robić sobie żarty z genitaliów więźniów, zwracając uwagę na mały rozmiar penisa lub śmiejąc się z nierówno zwisających jąder. To taka męska gra.¹⁶

Po tych zabiegach każdy z więźniów otrzymuje ubranie, gumowe klapki i łańcuch, który – zaczepiony wokół kostki – ma stale przypominać o statusie uwięzienia¹⁷. Więźniowie dostali także koszulowe bluzy, na których były naszyte numery zastępujące ich imiona – miały cel identyfikacyjny. Strażnicy zaś „nosili uniformy w stylu wojskowym oraz okulary o srebrnych, zwierciadlanych szklach, wzmagających efekt anonimowości”¹⁸.

Ważny element więziennej rzeczywistości stanowiły „przepisy instytucjonalne, które usuwały i zastępowały imiona poszczególnych osób numerami, w przypadku więźniów, lub tytułami, w przypadku personelu (...) i zapewniały strażnikom sprawowanie kontroli nad więźniami”¹⁹. Zaprezentowano je więźniom już pierwszego dnia. Owych siedemnaście zasad wymienia Zimbardo w swojej pracy *Efekt Lucyfera*²⁰.

Wszystkie te elementy – uwiarygadniające obraz eksperymentalnych warunków i w maksymalnym stopniu upodabniające je do więziennych realiów – miały „zapewnić wystarczający czas na ukształtowanie się norm sytuacyjnych oraz pojawienie się, przemiany i krystalizację wzorców społecznej interakcji”²¹ – tłumaczy Zimbardo. Dlatego organizatorzy eksperymentu skupili się na tak wiernym

i szczegółowym odtworzeniu życia w prawdziwym więzieniu – nie zapomnieli też o takich elementach jak: odliczanie czy praca strażników w systemie zmian trwających po osiem godzin.

Zdaniem Arthura G. Millera, „Zimbardo koncentruje się na »osobie«, podkreślając psychologiczne transformacje, jakie następują w jednostce, kiedy zostaje osadzona w rolach określonych przez sytuację”²². A zatem w opozycji do tradycyjnego podejścia, które mówi po prostu o „złych ludziach”, Zimbardo – jak sam pisze – koncentruje się na „zarysowaniu kilku podstawowych uwarunkowań związanych z przemianą dobrych ludzi w sprawców zła”²³. Zło przestaje zatem być cechą przypisywaną konkretnym ludziom, lecz staje się własnością zmienną – może wystąpić u każdego człowieka, gdyż jest funkcją sytuacji. Kontekst, który narzuca ludziom role społeczne, warunkuje ich działania, jednocześnie posiada potencjalną zdolność do wywołania drzemających w człowieku pokładów zła. Zimbardo uważa, że człowiek nie jest istotą z natury złą lub dobrą, bowiem:

*nie rodzimy się ze skłonnością do czynienia dobra czy zła, ale z umysłowymi matrycami każdego z tych zachowań. Mam na myśli to, że mamy możliwość być lepszym lub gorszym człowiekiem niż ktokolwiek dotąd, możemy być bardziej twórczy i bardziej destruktywni, możemy uczynić świat lepszym lub gorszym miejscem niż był dotąd*²⁴.

Dobro i zło nie są stałymi własnościami czy przymiotami ludzkimi, lecz konstruktami – matrycami (jak pisze Zimbardo), które posiada każdy z nas. To sytuacja wpływa na to, które z tych konstruktów zaczną dominować w naszych działaniach i zachowaniach względem drugiego

¹⁶ P. Zimbardo, *Efekt...*, op. cit., s. 65.

¹⁷ *Ibid.*, s. 65.

¹⁸ P. Zimbardo, *Psychologia zła...*, op. cit., s. 59–60.

¹⁹ *Ibid.*, s. 59.

²⁰ P. Zimbardo, *Efekt...*, op. cit., s. 68.

²¹ P. Zimbardo, *Psychologia zła...*, op. cit., s. 58.

²² A.G. Miller, op. cit., s. 22.

²³ P. Zimbardo, *Psychologia zła...*, op. cit., s. 37.

²⁴ *Ibid.*, s. 36.

człowieka – tak można by skondensować istotę koncepcji zła proponowaną przez Zimbardo.

Od eksperymentu przeprowadzonego w Stanford minęło już ponad czterdzieści lat, a jednak ciągle cieszy się on dużym zainteresowaniem. Jednym z jego przejawów jest strona internetowa: www.prisonexp.org, która powstała w grudniu 1999 roku. Strona ta

*wykorzystując archiwalny materiał filmowy i czterdzieści dwie strony slajdów (...), opowiada o tym, co zdarzyło się w ciągu sześciu pamiętnych dni (...) eksperymentu. Witryna ta zawiera podstawowe dokumenty, kwestie dyskusyjne, artykuły, wywiady i mnóstwo innych materiałów dla wykładowców, studentów i wszystkich zainteresowanych wzbogaceniem swej wiedzy o eksperymencie – a wszystko w pięciu językach*²⁵.

Drugim przejawem zainteresowania jest podejmowanie tego tematu przez twórców filmowych. Pierwszą próbą interpretacji eksperymentu przeprowadzonego przez Philipa Zimbardo w 1971 roku, podjął Oliver Hirschbiegel w 2001 roku²⁶. Dziewięć lat później swój obraz zrealizował Paul Scheuring²⁷. Co ciekawe, oba filmy opierają się na książce niemieckiego autora Mario Giordano (1999). Stanfordski Eksperyment Więzienny najpierw zawędrował więc do Europy (niemiecka książka i jej adaptacja filmowa), by dopiero potem trafić na ekrany amerykańskich kin.

Narodziny zła

Film Paula Scheuringa rozpoczyna się od zrealizowanych w dokumentalnej poetyce zdjęć, które przedstawiają świat przyrody. Ich bohaterami są zwierzęta: od mikroorganizmów, poprzez

gady i ptaki, aż do ssaków. Zdjęcia nie są przypadkowe, ich wybór został starannie przemyślany – wszystkie pokazują „mroczną” stronę świata zwierząt: walkę, gonitwę, śmierć. W przyrodzie obowiązuje prawo silniejszego – drapieżca zabija ofiarę, żeby przeżyć. Szybki montaż powoduje płynne – niezauważalne prawie – przejście zdjęć od prezentacji świata zwierząt do ukazania świata ludzi: podpaleń, ulicznych zamieszek, morderstw. To wszystko sprawia, że analogia między tymi dwoma światami nabiera szczególnego wyrazu: człowiek staje się po prostu kolejnym ogniwem łańcucha ewolucji. Scheuring już na początku filmu stawia pytanie o to, czy aż tak bardzo różnimy się od drapieżników? Można zatem stwierdzić, że *Eksperyment* to film z wyraźną tezą – tezą, którą reżyser będzie próbował udowodnić albo... obalić.

W kolejnych ujęciach poznajemy jednego z głównych bohaterów filmu – Trvisa Hunta, który znalazł się w trudnym momencie życiowym – na skutek likwidacji niepełnych etatów stracił pracę. Na nowo odnaleźć sens życia próbuje mu pomóc Bay – młoda dziewczyna poznana podczas ulicznej manifestacji. Bohaterka proponuje mu podróż do Indii. Przeszkodą okazują się pieniądze, a właściwie ich brak: „Taka podróż byłaby dość kosztowna, a na to mnie nie stać”²⁸ – mówi Travis. Z pomocą przychodzi mu zamieszczony w gazecie ogłoszenie: „Poszukiwani ochotnicy do eksperymentu. Dwa tygodnie. Nie wymagane żadne doświadczenie. Bezpieczny. 1000 \$ dziennie”.

Podczas testów szef projektu przeprowadza wywiady z potencjalnymi uczestnikami. Interesują go: podstawowe dane, relacje z rodziną, światopogląd. Najczęściej powtarzającym się

²⁵ P. Zimbardo, *Efekt...*, op. cit., s. 271.

²⁶ *Eksperyment*, reż. O. Hirschbiegel, Niemcy 2001.

²⁷ *Eksperyment*, reż. P. Scheuring, USA 2010.

²⁸ Wszystkie cytaty pochodzące z filmu podaję za polskimi napisami (materiały znalezione w Internecie, tłumaczenie: sinu6).

pytaniem jest to, dotyczące motywacji. Często pojawiają się również zagadnienia natury moralnej²⁹. Ciekawe jest to, że w rozmowach z doktorem wprost padają pojęcia takie jak: *dobro* i *zło*: „Wierzy pan w dobro i zło we wszechświecie?” – pyta doktor Barrisa³⁰. Już w pierwszych scenach Barris zaczyna się jawić widzowi jako osoba niezbyt pewna siebie, posiadająca niską samoocенę i wrodzone poczucie niższości³¹. Warto zwrócić uwagę na ciekawą strukturę formalną scen nagrywanych podczas przeprowadzania testów – ujęcia czarno-białe stylizowane na materiał dokumentujący przebieg eksperymentu mieszają się ze zdjęciami kolorowymi. Ten zabieg powtarza się w zasadzie przez resztę filmu. W ten sposób widzowi cały czas przypomina się o statusie ontologicznym rozgrywanych wydarzeń. To, że wszystkie wydarzenia są tylko eksperymentem, podkreśla też stała obecność kamer (często powtarzające się zbliżenia sprzętu zainstalowanego w zaaranżowanym więzieniu).

Podjeżdżający autobus oznacza początek pewnej przygody. Kiedy bohaterowie do niego wsiadają, pojadą w miejsce, z którego wrócą jako zupełnie inni ludzie. Zanim odjadą, widz może się zorientować, kto odegra w filmie najważniejsze role. Trzech kluczowych bohaterów można zobaczyć razem w kadrze. Przyjazd do więzienia zamyka pewną część filmu (można ją uznać za wstęp) i rozpoczyna przejście do części głównej, która podzielona jest na swoiste rozdziały (kolejne dni eksperymentu). Od tej pory *Eksperyment* przyjmuje strukturę dziennika – kolejne napisy infor-

mują widza o dziennym czasie rozgrywających się wydarzeń.

Dzień pierwszy jest „wdrażaniem” więźniów w nową sytuację. Na początek doktor Archalata udziela uczestnikom szczegółowych instrukcji dotyczących sytuacji, której mają stać się bohaterami. Kolejnym etapem jest podział uczestników na strażników i więźniów³². Przed wyjściem doktor uprzedza strażników, że: „Jeśli ktoś zrezygnuje, będzie po wszystkim. Jeśli któryś z więźniów złamie zasady, będziecie mieli 30 minut na zastosowanie właściwych środków. Jeśli tego nie uczynicie, zapali się ta czerwona lampka”. W ten sposób niemo pozwala im na stosowanie wszystkich – poza przemocą – środków perswazji i zachęca ich do utrzymania rygoru, który jest niezbędny do prawidłowego przeprowadzenia eksperymentu. Czerwona lampka³³ zaś staje się wyrocznią i środkiem milczącego wpływu na działania strażników.

W chwili zakładania przez strażników mundurów³⁴ postaci tworzą swoją nową tożsamość – tożsamość pewnej roli społecznej. W tym nowym przebraniu udają się do więźniów, aby przygotować ich do specyficznej, trudnej, odmiennej sytuacji. Scena mycia bardzo przypomina opisy, które można przeczytać w raportach Zimbardo – więźniowie są nadzy, odwróceniem tyłem do strażników, po raz pierwszy też pojawiają się słowa ze sfery seksualności. Również więźniowie mają nieco inne ubrania niż te, o których można przeczytać u Zimbardo³⁵.

³² Jego przebieg nie jest ukazany widzowi.

³³ Pokazana w zbliżeniu.

³⁴ Zupełnie inne niż w eksperymencie Zimbardo, brakuje też wspomnianych już okularów.

³⁵ Przypomnijmy, że w 1971 roku więźniom przysługiwała jedynie bluza koszulowa z identyfikacyjnym numerem. Tutaj zostaje ona wzbogacona o spodnie. Nie ma również mowy o łańcuchach, które były zakładane na prawą kostkę.

²⁹ Na przykład: „Skąd zatem bierze pan wskazówki dotyczące decyzji moralnych?”.

³⁰ Na co ten odpowiada: „Przypuszczam... że skoro wierzę w Boga, to i w to, prawda?”.

³¹ Mimo ukończenia czterdziestu dwóch lat bohater mieszka z matką. Jest często poniżany i upokarzany przez sąsiadów. Bez wątplenia ma to duży wpływ na jego późniejsze działania.

Już pierwszego dnia jest zauważalne pierwsze ważne zdarzenie – tzw. sytuacja zapalna. Podczas gry w koszykówkę jeden z więźniów trafia piłką w strażnika Boscha i rani go. Ten incydent staje się pretekstem do rozmów na temat pierwszego ukarania więźniów. Dzień drugi przynosi kolejny kryzys – tym razem już znacznie poważniejszy. Podczas posiłku więźniowie buntują się przeciwko zjedzeniu podejrzanej wyglądającej fasolki. Sztywne trzymanie się zasad przez strażników doprowadza do wybuchu buntu. Podczas sprzeciwu jeden z więźniów przypomina wszystkim, że nowa rzeczywistość jest jedynie eksperymentem: „Dla twojej wiadomości, ten mundur nie jest prawdziwy, słonko” – zwraca się do strażnika. Jednak nikt nie zwraca uwagi na jego słowa. Strażnicy poczuli już władzę i po raz kolejny zmuszają więźniów do robienia pompek – za każdym razem za przewinienie jednego z nich karę ponoszą wszyscy. Potem strażnicy dokonują analizy całego zajścia. Wtedy Barris wpada na pomysł, który wpłynie na wszystkie dalsze wydarzenia³⁶.

Dzień trzeci tradycyjnie rozpoczyna się od odliczania, które jest tego dnia wyjątkowe. Przede wszystkim chodzi o brak jednego więźnia – Latającego Człowieka³⁷. W jego obronie staje Travis, co wywołuje agresję Barrisa. Travis ostrzega go jednak: „Jeśli mnie uderzysz, to będzie koniec eksperymentu”, przez co strażnicy uznają go za winnego wszystkim przejawom buntu i przywódcę ruchu oporu. W nocy porywają go i wymierzają mu karę za jego przeciwstawianie się rządzą-

cym więzieniem zasadom. Próbuje go upokorzyć poprzez zgolenie głowy (w eksperymencie Zimbardo więźniowie nosili czapki z pończochy, tak, aby zakrywały im włosy³⁸). Barris uważa, że to, co zrobili, było słuszne – mieli do tego prawo, bo to miejsce należy do nich, a zatem ich obowiązkiem jest ochrona rządzącego nim ładu.

To, co Travis przeżył tej nocy stanowi dopiero początek upokorzeń ze strony Barrisa i innych strażników, a zarazem początek łamania jego silnego charakteru. W trudnych chwilach pozostaje mu myślenie o Bay i wymarzonych Indiach. Jednak z czasem i w tych wizjach pojawia się coś niepokojącego – zaczyna w nich dominować kolor czerwony, przywołujący na myśl krew.

Czwarty dzień wywołuje u Trávisa coraz większe obawy o zdrowie przyjaciela – jest gotów zrezygnować z części swojej wypłaty, żeby tylko zdobyć insulinę. Swoją prośbę kieruje do Boscha – najbardziej przyjaznego ze strażników. Obaj wiedzą jednak, że do więzienia nie może trafić nic ze świata zewnętrznego. Podczas próby przemycenia insuliny Bosch zostaje nakryty przez Barrisa i jego kolegów. Jeszcze tej samej nocy strażnicy wymierzają Boschowi karę za zdradę i pomoc więźniom. Dozorcy, którzy zachowują się lojalnie wobec Barrisa, pozostają bezkarni (wcześniej jeden z nich – Chase, maniak seksualny, zadeklarowany heteroseksualista – próbuje zgwałcić więźnia, jednak jego czyn nie spotyka się z żadną karą).

³⁶ Opowiada towarzyskom o swojej przynależności do bractwa i o upokorzeniach, które kandydaci musieliby znieść przed inicjacją: „Nie mogli nas skrzywdzić. Ale mogli zrobić z nami coś o wiele gorszego... Mogli nas poniżyć. To właśnie musimy zrobić. Musimy ich upokorzyć”. W ten sposób dochodzi do przełomu – Barris, kiedyś upokarzany, teraz sam chce upokarzać. Dawna ofiara staje się katem.

³⁷ Bohater, osłabiony niskim poziomem cukru, nie może wstać z łóżka

³⁸ Jak pisze Zimbardo: „Proces golenia głowy, który ma miejsce w większości więzień i instytucji wojskowych, służy zminimalizowaniu indywidualności poszczególnych osób, ponieważ część ludzi wyraża swoją osobowość poprzez długość bądź ułożenie włosów. Poza tym spełnia on funkcję przyzwyczajania ludzi do przynusmu, który panuje w tych instytucjach” (*Stanfordzki Eksperyment Więzienny*, <http://www.prisonexp.org/polski/11, 25.10.2011>).

Dzień piąty rozpoczyna się od reorganizacji w podziale ról. Bosch – zmaltretowany przez pozostałych strażników – otrzymuje status więźnia i numer 76. Barris straszy pozostałych więźniów³⁹, jest przekonany, że zasady są gwarancją zachowania porządku, bez nich ludzie byliby zwierzętami, a światem rządziłby chaos. Kolejna próba buntu więźniów zostaje stłumiona dzięki szybkiej reakcji Barrisa. Strażnicy przyjmują rozkaz ochoczo: szybko przystępują do działania, przypominają przy tym zwierzęta – zachowują się niczym małpy z pierwszych ujęć filmu. Uważają, że ich działania są legitymizowane i akceptowane przez eksperymentatorów, bo czerwona lampka nadal się nie zapala⁴⁰.

Dzień szósty jest dniem przełomowym. W Travisie – zamkniętym w izolatce – budzi się nienawiść do Barrisa. Pragnienie zemsty stają się motywacją do walki o przetrwanie. Travis – ten, który kiedyś miał zbyt delikatne ręce, by uderzyć – nauczył się walczyć. Bez opamiętania bije Barrisa – tak, jakby chciał mu wymierzyć sprawiedliwość za te sześć dni upokorzenia i hańby. Walka jest tak zapamiętała, że w pierwszej chwili mężczyźni nie dostrzegają czerwonej lampki – znaku końca eksperymentu (podobnie jak w relacjach Zimbardo: „»Mam wam coś ważnego do powiedzenia, więc słuchajcie uważnie: *Eksperyment się zakończył. Możecie opuścić więzienie dzisiaj*«. Nie ma żadnej natychmiastowej reakcji, zmiany w wyrazie twarzy lub mowie ciała. Mam wrażenie, że są zmieszani, sceptyczni, może nawet podejrzliwi, i czują, że jest to kolejny test ich reakcji⁴¹). Kiedy brama się otwiera, bohaterowie chyba nie do końca wierzą, że to już koniec. Czekając na

³⁹ Mówi: „Powinniście w końcu zrozumieć, że nie będziemy tolerować łamania zasad”.

⁴⁰ O jej znaczeniu świadczą choćby słowa: „To czerwone światło, to jedyne, co mamy!”.

⁴¹ P. Zimbardo, *Efekt...*, op. cit., s. 200.

autobus, milczą – prawdopodobnie zdają sobie sprawę ze zmian, jakie w nich zaszły.

Podobne i różne

Film Scheuringa w wyraźny sposób odwołuje się do eksperymentu przeprowadzonego przez Philipa Zimbardo. Liczne nawiązania – zarówno ze sfery wizualnej, jak i dialogowej – pozwalają się domyślać, skąd reżyser czerpał inspiracje. Jednak bliższe przyjrzenie się obu materiałom – eksperymentowi reprezentowanemu przez spisane po jego przeprowadzeniu raporty i filmowi nakręconemu blisko czterdzieści lat później – pozwala dostrzec kilka istotnych różnic. Wskazanie tych rozbieżności pozwoli się dokładniej zastanowić nad ich celowością.

Istotne wydaje się zwrócenie uwagi na podobieństwa, które pozwalają mówić o tym, że film Scheuringa jest adaptacją eksperymentu przeprowadzonego przez Philipa Zimbardo. Już na wstępie można powiedzieć, że w obu przypadkach podobna jest sama idea: uczestnicy eksperymentu zostają podzieleni na dwie grupy i zamknięci na dwa tygodnie w budynku zaaranżowanym na więzienie. Wystrój miejsca znacznie przypomina to, o którym można się dowiedzieć z raportów Zimbardo. Istotnym elementem inscenizacji są kamery – często pokazywane w bliskich planach i długich ujęciach, tak, żeby widz ani na chwilę nie zapomniał, że ktoś wszystkie te wydarzenia kontroluje. Podobne są również reguły gry: więźniowie tracą część swoich praw gwarantowanych im przez konstytucję, ich imiona zostają zastąpione numerami (innymi niż w przypadku uczestników eksperymentu z 1971 r.), wobec nieposłusznych wolno stosować kary. Elementem wspólnym jest też istnienie zasad rządzących więzieniem, które w obu przypadkach strażnicy otrzymują od eksperymentatorów. Różnią się one jednak ilością: Zimbardo w swojej pracy

cytuje siedemnaście zasad, zaś w przypadku filmu Scheuringa mowa o pięciu. Tak naprawdę ich sens jest zbliżony (niektóre z reguł w filmie kondensują w sobie więcej niż jedną zasadę z 1971 r.). Najprawdopodobniej zabieg ten wynika ze specyfiki przekazu filmowego – chodzi o oszczędność czasową (ponadto, lista 17 zasad recytowanych przez strażników podczas jednego ujęcia mogłaby dla odbiorcy stać się męcząca).

Element buntu, zawiera zarówno podobieństwa, jak i różnice w stosunku do eksperymentu psychologa. W przypadku doświadczenia z 1971 roku więźniowie zaczęli się buntować i naśmiewać ze strażników w swoich celach: „Więźniowie zdjęli pończoszane czepki z głów, zerwali numery identyfikacyjne oraz zabarykadowali się w celach, blokując wejścia pryzami⁴². W filmie miejscem sprzeciwu jest stołówka, przyczyną zaś – protest przeciwko zjedzeniu podejrzanej wyglądającej fasolki. Oba zdarzenia kończą się w ten sam sposób – zostają stłumione przez strażników przy pomocy gaśnic z dwutlenkiem węgla.

Podczas analizy obu eksperymentów możliwe staje się także zaobserwowanie elementów, które wyraźnie je różnią. Pierwszą istotną rozbieżnością jest wysokość wypłaty: u Zimbardo jeden dzień miał być wynagrodzony kwotą 15 dolarów, w filmie uczestnicy liczą na 1000 dolarów. Najprawdopodobniej jest to uzasadnione realiami – eksperyment Zimbardo miał miejsce na początku lat siedemdziesiątych XX wieku, Scheuring zrealizował film w XXI wieku, a zatem wartość pieniądza uległa zmianie. Innym ważnym elementem różniącym jest podział uczestników eksperymentu: Zimbardo bardzo wyraźnie zaznacza, że dobór był losowy, takiej jasności nie ma u Scheuringa – strażnicy zostają wybrani poprzez wyczytanie ich nazwisk, skąd na liście eksperymentatora

⁴² *Stanfordzki Eksperyment Więzienny*, <http://www.prisonexp.org/polski/16>, 27.10.2011.

wzięły się akurat te osoby, tego niestety, widz nie dowie się ze *sjuzetu*. Jeśli chodzi o strażników, to należałoby jeszcze zwrócić uwagę na ich liczbę – w Stanfordzkim Eksperymencie Więziennym było ich dziewięciu, w filmie jest tylko siedmiu. Najprawdopodobniej wynika to z tego, że reżyserowi zależało na stworzeniu jak najbardziej wyrazistych charakterów. Ewidentnie czarnym charakterem jest Barris. Strażnikiem, który jest jego przeciwieństwem, jest Bosch. Reszta lokuje się „pomiędzy” dobrem i złem. Nie potrzeba było większej liczby bohaterów odgrywających rolę dozorców więzienia, żeby stworzyć konfliktową sytuację. Uproszczeniu podlega również system pracy – Zimbardo podkreślał, że strażnicy pracowali w systemie ośmiogodzinnych zmian, w filmie Scheuringa wszyscy bohaterowie przebywają razem (wyjątek stanowią sceny, w których pojedyncze postaci znajdują się w drobnych sytuacjach popychających akcję do przodu⁴³).

Niektóre elementy różniące właściwy eksperyment od filmu, jak choćby wspomniany już sposób podziału na role czy brak procesu aresztowania w filmie, wynikają ze specyfiki medium filmowego. Podczas półtoragodzinnego seansu nie ma czasu, żeby powiedzieć wszystko, dlatego Scheuring znacznie uprościł obraz eksperymentu, który można zobaczyć na ekranie. Pojawiają się za to retrospekcje pogłębiające psychologiczny wizerunek postaci⁴⁴, a także swoisty epilog, za jaki można uznać podróż Trávisa do Indii (filmowy odpowiednik badań, którym poddawano uczest-

⁴³ Jak na przykład: próba gwałtu przez Chase’a czy poszukiwanie insuliny przez Boscha w bagażu Latającego Człowieka.

⁴⁴ U Zimbardo jedyne informacje o przeszłości badanych pojawiały się podczas wstępnego badania uczestników eksperymentu.

ników eksperymentu z 1971 roku przez kilka lat po jego zakończeniu⁴⁵).

Kolejnym elementem, na który warto zwrócić uwagę, jest sposób przerwania doświadczenia. Podczas badania przygotowanego przez Zimbardo więźniów zaprowadzono przed specjalną Komisję mającą rozpatrywać ich prośby o warunkowe zwolnienie. Większość z nich była gotowa zrezygnować z wynagrodzenia, byle tylko wyjść z tego fikcyjnego więzienia. Komisja obiecywała więźniom, że ich sprawy zostaną rozpatrzone w bliżej nieokreślonej przyszłości, co wywołało w nich tak silne poczucie beznadziei, apatii, bezradności, że kiedy ogłoszono im, iż eksperyment został zakończony, nie mogli w to uwierzyć. Według uczestników doświadczenia był to tylko kolejny etap testowania. W przypadku filmu można w pewnym sensie mówić o podobnej sytuacji – apel Trávisa, który kieruje do bezdusznej kamery, o otwarcie bramy i wypuszczenie ich, zostaje zignorowany (tak jak prośby studentów wyartykułowane w 1971 roku przed Komisją). Później – kiedy brama się otwiera – bohaterowie przez jakiś czas zdają się tego nie zauważać.

Mówiąc o sposobie przerwania eksperymentu, nie można pominąć powodów, przez które do tego doszło. W przypadku Zimbardo był to wzrost agresji i upokarzania więźniów do niebezpiecznego poziomu. Jednym z przejawów tych zachowań było zmuszanie ich do odgrywania aktów homoseksualnych⁴⁶. W przypadku filmu

powody były znacznie poważniejsze⁴⁷ – przede wszystkim zginął człowiek⁴⁸. Poza tym doszło do aktów zbiorowej przemocy – więźniowie i strażnicy byli gotowi walczyć na śmierć i życie. Nawiązaniem do odgrywania homoseksualnych stosunków przez badanych z 1971 roku może być ponowna próba gwałtu, której szóstego dnia eksperymentu chce się dopuścić Chase. Przy analizie powodów przerwania eksperymentu nasuwa się jeszcze jedno pytanie: o przyczyny tak długiego zwlekania z tą decyzją. Zimbardo, mówiąc o swoim eksperymencie, przyznaje, że prawdopodobnie za bardzo się zaangażował, sam poczuł się jak Kierownik Więzienia. Dopiero jego przyszła żona – Christiana Maslach – zwróciła mu uwagę na aspekt etyczny eksperymentu⁴⁹. Można to potraktować jako próbę wytłumaczenia, bo przecież nie usprawiedliwienia. Jednak w filmie Scheuringa nie ma nawet takiej próby. Wielokrotne zbliżenia na czerwoną lampkę każą zapytać, dlaczego milcząco pozwalała na takie poniżenie? Widz dowiadyuje się, że przeciwko szefowi grupy badawczej zostały wysunięte zarzuty i oskarżono go o śmierć niewinnego człowieka. Nie ma jednak szansy wysłuchać wytłumaczenia ze strony bohatera.

Ewolucja przede wszystkim

Film Scheuringa, aczkolwiek mocno inspirowany Stanfordzkim Eksperymentem Więziennym, nie ogranicza się wyłącznie do prezentacji *zła* z perspektywy sytuacyjnej, co jest zasadniczym celem Zimbardo. Co prawda, Scheuring pokazuje ludzi, którzy pod wpływem okoliczności ze zwykłych obywateli zamieniają się w sady-

⁴⁵ Przeprowadzone na koniec eksperymentu rozmowy sprawozdawcze (z więźniami i strażnikami) wykazały, że badanie nie pozostawiło na uczestnikach żadnych trwałych skutków. Jeszcze przez kilka lat po eksperymencie przeprowadzono testy kontrolne. Zob. P. Zimbardo, *Psychologia zła...*, op. cit., s. 61.

⁴⁶ *Stanfordzki Eksperyment Więzienny*, <http://www.prisonexp.org/polski/38>, 27.10.2011.

⁴⁷ Zapewne celowo wyolbrzymione, aby zwiększyć emocje widzów.

⁴⁸ Chodzi o Latającego Człowieka, który wykrwawił się na skutek rany głowy zadanej mu przez Barrisa.

⁴⁹ *Stanfordzki Eksperyment Więzienny*, <http://www.prisonexp.org/polski/38>, 27.10.2011.

stów i zwyrodnialców – tak jak to zakłada koncepcja psychologa – dodatkowo pojawia się jednak tutaj pytanie: czy oby na pewno wszyscy z nich są przeciętni i normalni? Zastrzeżenia można mieć przynajmniej do kilku postaci: więźni numer 17 – już wcześniej odsiadywał wyrok; Barris – nadal mieszka z matką; inny ze strażników – Chase – jest uzależniony od seksu. W ten sposób charaktery filmowych bohaterów stają się bardziej wyraziste, ale w pewnym sensie zachwiane zostają założenia eksperymentu Zimbardo. Oprócz perspektywy sytuacyjnej, z której można analizować *zło*, dla Scheuringa równie – jeśli nie bardziej – istotna staje się ewolucja. W swojej audiowizualnej wizji reżyser stawia tezę, że człowiek jest tylko kolejnym ogniwem w łańcuchu ewolucji.

Znaczenie ewolucji dla koncepcji *zła*, którą proponuje widzowi Scheuring, zostaje zasugerowane już na początku. Ujęcia walczących zwierząt połączone ze zdjęciami ludzi, którzy przynoszą sobie śmierć i cierpienie, nabierają sensu po obejrzeniu całego filmu – stają się w ten sposób swoistym preludium do całej wykładni *zła*. Podobne obrazy pojawiają się również w ujęciach wyświetlanych uczestnikom eksperymentu podczas rekrutacji. W ciągu sześciu dni oni sami staną się walczącymi o przetrwanie drapieżnikami i padlinożercami.

Nawiązania do ewolucji pojawiają się także w warstwie dialogowej, przynajmniej w dwóch scenach. Pierwsza sytuacja ma miejsce w celi, kiedy więźniowie numer 17 i 77 rozmawiają o wydarzeniach, których są częścią. Numer 17 jest przekonany, że człowiek niczym nie różni się od małpy. Widz dostaje tego potwierdzenie jakiś czas później, oglądając strażników rozdzielających więźniów, aby uniknąć buntu (ujęcia pozbawione słów podkreślają zezwierżenie strażników skaczących niczym małpy) – więzienie zaczyna bardziej przypominać zoo niż cywilizowaną pla-

cówkę. Druga sytuacja ma miejsce już w autobusie, podczas powrotu uczestników do domów. Więźni numer 17 jest przekonany, że przez te sześć dni Travis zmienił zdanie, co do miejsca człowieka w świecie. Czy słusznie...?

Nadzieja dla ludzkości

Wspomniana rozmowa jest jedyną wymianą zdań przez uczestników eksperymentu tuż po jego zakończeniu. Więźni numer 17 jest zdziwiony, że Travis mimo wszystko nie stracił wiary w ludzkość. Wierzy, bo: „nadal jesteśmy w stanie coś z tym zrobić” (być może myśli, że cywilizacja oprócz reguł wytworzyła także swoistego rodzaju czerwoną lampkę, która może się zapalić w najgorszych momentach). Travis to przykład bohatera, którego nie da się złamać – ani fizycznie, ani psychicznie. Triumf Barrisa, który miał miejsce podczas topienia buntownika w toalecie, był tylko pozorny i chwilowy. Już następnego dnia bohater w ramach protestu przeciwko znęcaniu się nad Boschem zaczął ściągać ubranie i apelować o otwarcie bramy. Udział w eksperymencie bez wątplenia zmienił go – przede wszystkim uświadomił mu własne słabości i nauczył go walczyć. W końcowych scenach sam staje się katem, próbuje siłą wymierzyć sprawiedliwość. Nie traci przy tym kontroli – potrafi przestać; bije, lecz nie zabija.

Travis wydaje się postacią nieco naiwną – uważa, że najważniejsze to być prawym, że trzeba mieć zasady, że *dobro* zwycięża. W zderzeniu z więzienną rzeczywistością wszystkie jego wartości zostają wystawione na poważną próbę. Barris, będąc katem, staje się jednocześnie nauczycielem. Uczy, że *zło* istnieje i że trzeba z nim walczyć. Czasem prawość nie wystarczy, trzeba użyć silniejszych środków, tych, które stoją po stronie przeciwnika. Najważniejsze jednak, żeby umieć powiedzieć sobie: „wystarczy”. Travis wierzy, że

człowiek umie albo przynajmniej ma taką możliwość. Może właśnie dlatego uważa, że człowiek – w przeciwieństwie do zwierząt, w przypadku których przemoc jest uzasadniona chęcią przetrwania – potrafi się kontrolować. Być może – jego zdaniem – ta czerwona lampka to coś, co trzeba wytworzyć w sobie samym, ponieważ działania ludzi zawsze podlegają moralnej ocenie, nawet w najbardziej ekstremalnych sytuacjach można je rozpatrywać w kategoriach dobra i zła.

Różnice, które pojawiają się między eksperymentem z 1971 roku a jego filmową interpretacją mogą być wynikiem koncepcji reżysera polegającej na symplifikacji skomplikowanych zagadnień z obszaru psychologii społecznej albo szerzej pojętego zjawiska – tendencji we współczesnym kinie amerykańskim. Na ten czynnik zwraca uwagę recenzent „Filmu”, pisząc, że film Scheuringa został: „zrobiony zgodnie z niedobrym amerykańskim zwyczajem, który każe upraszczać każdy skomplikowany motyw tak, aby nawet najmniej doświadczeni widzowie byli usatysfakcjonowani i pojęli, w czym rzecz”⁵⁰. Być może to właśnie to zjawisko miało większy wpływ na ostateczny kształt *Eksperymentu*, niż wizja Scheuringa. Zdaniem recenzenta, upraszczając pewne elementy, zamiast autorskiej wizji można osiągnąć dzieło

„okaleczone”, a więc pozbawione swojej pełnej wartości. Niestety, przynajmniej w pewnym stopniu słowa zamieszczone w recenzji są prawdziwe. Jednak do zjawiska tego nie można podejść jednostronnie. Warto zauważyć, że film, który w przywoływanej wypowiedzi krytyka filmowego określony zostaje jako uproszczenie, jest jednocześnie poszerzeniem – propozycji Philipa Zimbardo (kwestia ewolucji, którą wyraźnie podkreśla reżyser).

Koncepcja Scheuringa, wyraźnie nawiązująca do perspektywy sytuacyjnej, zostaje silnie osadzona na założeniach teorii łańcucha ewolucyjnego. Człowiek skonfrontowany z ekstremalnymi warunkami – podobnie jak zwierzę – zaczyna przestrzegać prawa silniejszego i walczyć o przetrwanie. W wizji reżysera pojawia się jednak cień nadziei dla ludzkości – jest nim owa czerwona lampka, której istnienie może ocalić jednostkę i jej człowieczeństwo. Do formułowania optymistycznych prognoz należy jednak pochodzić z pewną ostrożnością – przecież nawet Travis zamienił się na chwilę w oprawcę. W świetle powyższych rozważań słuszne zatem wydaje się określenie filmowej propozycji – koncepcji zła jako innej (od zaprezentowanej przez Zimbardo), lecz niekoniecznie gorszej.

⁵⁰ M. Niemojewski, „Eksperyment”, „Film”, 2011, nr 3, s. 93.

The idea of evil in the movie *The Experiment*: the differences between the Stanford Experiment and its cinematographic adaptation

The author of the article analyses the empirical and film material to ask about borderline between good and evil. She analyses Zimbardo's Stanford prison experiment (1971) and compares it to popular reception and film adaptations of the experiment. The author emphasizes the basic differences between psychological and popular view on the interpretation of motivations, moral decisions and human behaviour. In fact, the author presents various philosophical concepts of human nature.

Olga Kielak

Absolwentka filologii polskiej Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. W ramach programu MNiSW „Diamentowy Grant” realizuje projekt *Językowo-kulturowy obraz zwierząt domowych w języku potocznym i polskiej kulturze ludowej*, rekonstruując ludowe wyobrażenia zwierząt domowych.

„Deszczczyk pada, rosa siada po drobnej leszczynie...”

Erotyczna symbolika leszczynowego krzewu w ludowych pieśniach miłosnych

Leszczynę nazywano dawniej zieleń miłości i używano jej w „miłosnych stosunkach” – miała przyśpieszać „zameście”, zbliżenie, stałe pozyskanie kochanka/kochanki, a także rozerwanie stosunków¹. Wedle rosyjskich wierzeń, chłopiec kąpany w leszczynowym wywarze łatwo pozyskiwał wzajemną miłość dziewczyny². Na obszarze południowej Słowiańszczyzny panna, która chciała zatrzymać przy sobie chłopca, musiała urwać latorośl leszczyny i trzykrotnie uderzyć nią kawalera po plecach; po wykonaniu tej czynności mogła być pewna, że upatrzony przez nią chłopiec nie spojrzy na inną dziewczynę³.

Leszczyna, krzew wydający owoce (orzechy laskowe), jest w polskiej kulturze ludowej symbolem płodności i obfitości, wykorzystywanym w magii płodnościowej oraz przy wróżbach dotyczących urodzaju. Za jej pomocą wzniecano niegdyś „nowy/żywy ogień”, rozpalany tradycyjnymi sposobami przez tarcie⁴, podczas „żywego rozpalania”, imitującego akt miłosny; leszczynowe gałęzie pojawiały się niegdyś w wielu praktykach mających zapewnić urodzaj⁵. Zakwitająca bardzo wcześniej leszczyna jest wiązana z początkiem nowego cyklu wegetacyjnego⁶.

¹ Zob. B. Gustawicz, *Podania, przesady, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody. Część druga*, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 5 1881, s. 206.

² Zob. *ibid.*, s. 246. Echem tych wierzeń ma być śpiewana na Rusi piosenka: „Czy w lubystku ty kupawsia, szczo ty meni spodobawsia?” Na co chłopiec miał odpowiadać: „Nie w lubystku, ni w liszczyni, spodobawsia ja dziwczyni”.

³ Zob. T. A. Agapkina, *Leszczyna*, [w:] N. I. Tolstoj (red.), *Slavjanskie drevnosti. Etnolingwističeskij slovar'*, t. 3, *Mieżdunarodnyje otnoszenija*, Moskwa 2004, s. 112.

⁴ M. Koziół, J. Szadura, *Ogień sobótkowy*, [w:] J. Bartmiński, S. Niebrzegowska (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 *Kosmos*, cz. 1 *Niebo, światła niebieskie, ogień, kamienie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996, s. 289.

⁵ Leszczynowe gałęzie, zatykane w pole, nie tylko zabezpieczyły plony przed zniszczeniem, ale również zapewniły gospodarzowi obfitość tego plonu, Zob. B. Gustawicz, *op. cit.*, s. 245.

⁶ Wiosną, tuż po usłyszeniu pierwszego grzmotu symbolicznie otwierającego ziemię i umożliwiającego jej ujawnienie pełni mocy życiowej, grzmotu, który zapoczątkowywał cykl wegetacyjny, gospodarz lesz-

W polskim folklorze leszczyna symbolizuje dziewczynę, na żeńskość krzewu wskazuje nie tylko skorelowany z nazwą rodzaj gramatyczny, ale również rola, jaką leszczynowy krzew odgrywa w pieśniach ludowych.

Leszczyna, kojarzona jednocześnie z płodnością, obfitością i dziewczyną, posiada także symbolikę erotyczną, której nie sposób pominąć przy całościowym opisie krzewu⁷. W artykule przyjrzyć się bliżej roli, jaką krzew odgrywa w polskich ludowych pieśniach o miłości. Erotyczną symbolikę leszczyny, obecną w polskim folklorze, skonfrontuję z wybranymi materiałami etnograficznymi pochodzącymi z innych obszarów Słowiańszczyzny.

W polskiej kulturze ludowej erotyczne sensy związane z leszczyną zakodowane są przede wszystkim w pieśniach. Ludowe erotyki, zdefiniowane przez Jerzego Bartmińskiego jako „śpiew kochanków nie związanych jeszcze węzłem małżeńskim”⁸, są szczególnym typem ludowej liryki umożliwiającym dawnemu mieszkańcowi wsi mówienie o miłości. Prosty człowiek, jak pisał Jerzy Bartmiński, „o miłości mówi wyzbytym pychy językiem starej konwencji, zapomnianym językiem obrazów, paralel, symboli, w którym zielona tąka i szumiący gaj oznaczają rzeczy najzwyklejsze w świecie, a równocześnie coś więcej,

coś uchwytnego, choć nie do końca określonego. Przy tym – uniwersalnego”⁹.

Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska w swojej książce o ludowej miłości dokonała podziału obecnych w pieśniach symboli płci, wyodrębniając dwa szeregi – symboli męczyzny i męskich genitaliów oraz symboli kobiety i żeńskich genitaliów. Do żeńskich symboli badaczka zaliczyła m.in.: rolę, pole, bruzdę, ziemię, łąkę, żłób, poidło, krosno, dzieżę, kowadło, piec, fartuch, koszyk, zapaskę, garnek, kozę, gniazdko, kokoszkę, zamek, las, do męskich zaś – pług, radło, oracza, ziarno, siewcę, kosę, grabie, kosiarza, cepy, konika, wrzeciono, kowala i młot, kota, kozła, wilka, jastrzębia, kogucika, gawrona, klucz oraz leśniczego¹⁰.

Ważne miejsce w owym symbolicznym, pełnym paralel języku ludowej liryki zajmuje leszczynowy krzew, zaś pieśni z „leszczynowej dokumentacji”¹¹ składają się na specyficzny, ludowy obraz miłości.

„Postawię ja konie w zielonej leszczynie”

W ludowych pieśniach miłosnych leszczyna jest świadkiem miłości dziewczyny i chłopca, obserwuje ich zaloty. Pod leszczynowym krze-

⁹ *Ibid.*, s. 12.

¹⁰ Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *Miłość ludowa. Wzory miłości wieśniaczej w polskiej pieśni ludowej XVIII-XX wieku*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1991, s. 161.

¹¹ Wykorzystywane w artykule pieśni stanowią część dokumentacji opracowanego przeze mnie hasła *leszczyna*, które w przyszłości ukaże się w lubelskim *Słowniku stereotypów i symboli ludowych* (red. J. Bartmiński i S. Niebrzegowska-Bartmińska), z którego metodologii korzystam. Hasła opracowane zostały za pomocą definicji kognitywnej, mają dwudzielną budowę: składają się z eksplikacji (uporządkowanej w bloki, tzw. fasety) oraz dokumentacji (uporządkowanej gatunkowo).

czynowym kijem czynił znak krzyża nad każdą kupą zboża – wówczas można było mieć pewność, że zboże wymłócone w spichlerzu nie zepsuje się. Zob. M. Toepen, *Wierzenia mazurskie*, „Wisła” 4, 1892, s. 777.

⁷ Pełny opis leszczyny znajduje się w mojej pracy magisterskiej napisanej pod kierunkiem prof. dr hab. S. Niebrzegowskiej-Bartmińskiej, Zob. O. Kielak, *Językowo-kulturowy obraz krzewów w polszczyźnie potocznej i ludowej*, Zakład Tekstologii i Gramatyki Współczesnego Języka Polskiego IFP UMCS, Lublin 2013, praca niepublikowana.

⁸ J. Bartmiński, „Jaś koniki poił”. *Uwagi o stylu erotyku ludowego*, „Teksty” 2 1974, s. 16.

wem kochankowie z pieśni szukali intymności, w gęstej leszczynie bowiem można się było ukryć, np. przed wzrokiem innych. Ksiądz Bernard Sychta w *Słowniku gwar kaszubskich na tle kultury ludowej* zanotował nawet czasownik nazywający czynność „krycia się, zwłaszcza w leszczynie” – *lešćec są*¹².

W pieśniach miłosnych pod leszczyną siadają Jasienko z Zosią:

*Hej w lesie, w lesie pod sosną,
siedział Jasienko ze Zosią.
Hej, dobrze im tam siedzieć było,
dopóki słońce świeciło.
A jak słońeczko zagasło –
pójdziem, Zosienko, za miasto.
I poszli sobie drożyną,
i usiedli pod leszczyną*¹³.

Tutaj też Janek z Lucyną spędzali miłe wieczory do czasu, aż zza lasu wyszła chmura i piorun strzelił w leszczynę:

*Oj, leszczyno, leszczyno,
pod leszczyną jawory,
Janek ze swą Lucyną
spędzał słodkie wieczory. (...)
Wtem się burza zerwała
piorun strzelił w leszczynie,
za rączkę go schwyliła:
Ratuj, Janku, bo zginę*¹⁴.

¹² B. Sychta, *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, t. 2, Ossolineum, Wrocław 1968, s. 360.

¹³ F. Kotula, *Hej, leluja, czyli o wygasających starodawnych pieśniach kołędniczych w Rzeszowskim*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1970, s. 351. Wszystkie cytowane w niniejszym artykule fragmenty pieśni podaję z zachowaniem oryginalnej pisowni.

¹⁴ J. Bartmiński (red.), *Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały, t. 4 Lubelskie, cz. IV Pieśni powszechne*, Wydawnictwo Muzyczne „Polihymnia”, Lublin 2011, s. 278.

W tekście pieśni złamanie leszczynowego krzewu przez piorun wyraża pośrednio akt miłosny – złamanie symbolizującej żeńskość leszczyny jest obrazowym przedstawieniem złamania dziewczęcej cnoty. Według polskich wierzeń pioruny nie uderzały w leszczynę, ponieważ krzew ten udzielił schronienia Najświętszej Matce uciekającej przed królem Herodem do Egiptu¹⁵.

Jerzy Bartmiński uważa, że aby zrozumieć symboliczny język pieśni, należy znać poetycki kod za pomocą którego została zaszyfrowana – bez jego znajomości nakreślone przy pomocy kodu obrazy pozostaną jedynie prostymi rekwizytami, nie reprezentując niczego innego poza sobą¹⁶. Ludowa pieśń często pomagała sobie rekwizytem, który – według lubelskiego badacza – zastępuje części ciała kochanków i jest wykładnikiem określonych treści lirycznych¹⁷.

Męskie i żeńskie rekwizyty-symboli, zestawione przez Dobrosławę Wężowicz-Ziółkowską, są wzajemnie komplementarne pod względem cech i funkcji – narzędzia i przedmioty ostre, wydłużone, zdatne do uderzenia, zagłębiania i przesuwania pojawiają się w opozycji do przedmiotów zaokrąglonych i płaskich, posiadających wgłębiania i otwory; zwierzęta drapieżne przeciwstawiane są swoim ofiarom; wykonawcy czynności zaś – obiektom swoich działań¹⁸. Dopiero rozpoznanie znaków składających się na poetycki kod pieśni pozwala odczytać obecne w nim zachowania seksualne. „Rozpoznanie źródeł pochodze-

¹⁵ O ludowych legendach, tłumaczących apotropaiczne właściwości leszczyny pisałam w artykule: O. Kielak, *Dlaczego w leszczynę pioruny nie biją? Polskie wierzenia o leszczynie na tle wierzeń słowiańskich*, [w:] M. Gaze, K. Kubacka (red.), *Bogactwo językowe i kulturowe Europy w oczach Polaków i cudzoziemców*, t. 2, Łódź (w druku).

¹⁶ J. Bartmiński, „Jaś...”, *op. cit.*, s. 22.

¹⁷ Zob. *ibid.*, s. 17.

¹⁸ Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *op. cit.*, s. 162.

nia tych znaków i zasad ich organizacji pozwala natomiast dotrzeć do ich prawzoru, do stojącego za tymi zachowaniami i modelującego je systemu idei¹⁹.

W tekstach pieśni przy leszczynie Jaś wygrywał Marynie na fujarce:

*Tam pod borem, pod jaworem, tam przy leszczynie –
Jaś wygrywał na fujarce swojej Marynie, tra-la-la*²⁰.

Jasieńko zostawia w zielonej leszczynie konie i „niesie dobranoc” dziewczynie:

*Postawię ja konie w zielonej leszczynie,
a sam ja zaniosę dobranoc dziewczynie.
Dobra nocka, dobra, dziewczyno nadobna.
I tobie dzień biały, Jasieńku kochany*²¹.

W pieśniach przywoływanych powyżej do typowo męskich rekwizytów należą: fujarka, mało wyszukany rekwizyt, który należałoby zaliczyć do niskiego stylu ludowego erotyku oraz koń, symbolizujący męską potencję nieopuszczającą pieśniowego kochanka²².

Typowo dziewczęcym pieśniowym rekwizytem jest wianeczek, symbol panieńskiej cnoty, dziewictwa (zwłaszcza wianeczek ruciany, folklorystyczny symbol dziewictwa i główny atrybut panny młodej). W pieśni pod leszczyną dziewczyna gubi wianeczek, zgubienie wianeczka jest metaforą cielesnej miłości kochanków. W jednym z tekstów pieśniowych śpiąca pod leszczyną dziewczyna gubi ruciany wianeczek:

*Zasnęła dziewczyna w lesie pod leszczyną,
jechali ulani, brzękali szablami i obudzili ją.
Ulani, ulani, dokąd tak jedziecie,
zgubiłam wianeczek, może go wieziecie?
Wieziemy, wieziemy, ale już niecały,
cztery fijołeczki, dwie białe różyczki z niego obleciały*²³.

W pieśni zalotnej dziewczynie zbierającej w leszczynie orzechy wilk zabiera wianeczek:

*Ji tak niechcący krzaczką ruszyła,
śpiącego wilka ze snu zbudziła.
Wilk sie obudził, patrzy, że dama,
Ańdzia ze strachu zemdlata sama.
Ji przyszedł do ni, ściska, całuje
ach, ja cie Ańdziu, Ańdziu miłuje.
Przyszła do domu taka zdyszana,
cóż ci, Ańdziu, Ańdziu kochana.
Nie życzyłabym żadnej dziewczynie,
zbierać orzechy w gęstej leszczynie.
Bo w tej leszczynie wilki siadają,
grzecznym dziewczynkum wianki zdradzają*²⁴.

W leszczynie dziewczyna traci niewinność wbrew sobie – kochanek wymusza na niej miłość:

*A w lesie, w leszczynie przy drobnej
krzewinie stoi pastoreczka, mała przepióreczka.
Pastoreczek do niej, ona mu się chroni,
za rączkę ją chwytą: cóż tu robisz? – pyta.
Daj mi pokój, jak cię proszę,
a widzisz, że trzodę pasę.
Poczekaj, dziewczyno, zawrócę ci trzody,
ale mi musisz dać gębuleńki wprzód*²⁵.

¹⁹ *Ibid.*, s. 162.

²⁰ F. Kotula, *op. cit.*, s. 349.

²¹ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 28 *Mazowsze*, cz. 5, Instytut im. Oskara Kolberga, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1964, s. 228.

²² Zob. J. Bartmiński, „Jaś...”, *op. cit.*, s. 22.

²³ J. Bartmiński (red.), *op. cit.*, s. 354.

²⁴ J. Bartmiński (red.), „Jaś...”, *op. cit.*, s. 147.

²⁵ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 40 *Mazury Pruskie*, Instytut im. Oskara Kolberga, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1966, s. 323-324.

Obecny w pieśni pocałunek ma przynieść spełnienie miłości, zwrot „dać gębuleńki” można traktować jako eufemistyczne określenie aktu płciowego²⁶.

W innej, mniej wyrafinowanej pieśni, za wyprowadzenie z leszczynowego lasu dziewczyna płaci chłopakowi całusami, których konsekwencją jest pojawienie się na świecie syna:

*Szedłem sobie raz leszczyno i spotkałem sie
z dziewczyno.
Ona mówi: Bądź pan łaskaw, wyprowadź mnie
z tego laska.
Wyprowadzić to ja mogę, cóż ja za to dostać mogę.
Mam ja w domu parę groszy, to ja panu je przyniosę.
Parę groszy ja nie żądam, za całusem się oglądam.
Ja całusa dać nie mogę, bo straciłabym urodę.
Gdy ten pierwszy całus dała, to aż w boczek odczuwała.
Gdy ten drugi całus dała, do szpitala pojechała.
Gdy ten trzeci całus dała, to się syna doczekała*²⁷.

W pieśni zalotnej i balladzie pod leszczyną dziewczynę spotyka „przygoda”, „nieszczęście”, dochodzi do niechcianego przez nią zbliżenia:

*W leszczynie w gęstej krzewinie,
stała się przygoda, przygoda jednej dziewczynie.
A co ci dziewczyno, co ci lezki płyną,
a cy ja to winien, winien, nieszczęściu twemu*²⁸.

Według Jerzego Bartmińskiego miłość opiekowana w ludowych erotykach nie jest stanem, bezruchem – przeciwnie, miłość z ludowych pieśni jest dzianiem się, dynamicznym procesem²⁹.

²⁶ J. Bartmiński, „Jaś...”, *op. cit.*, s. 15.

²⁷ J. Bartmiński (red.), *op. cit.*, s. 358.

²⁸ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 22 *Łęczyckie*, Instytut im. Oskara Kolberga, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1964, s. 119.

sem²⁹. Dobrosława Wężowicz-Ziółkowska pisze, że zwykle większa aktywność w ludowym erotyku przypisywana jest mężczyźnie – pojawia się on pod postacią narzędzia lub sprawcy, cechuje go ruchliwość i dynamiczność; kobietę zwykle kojarzy się z pasywnością – jest obiektem, ofiarą, postacią statyczną³⁰.

W zamieszczonych powyżej tekstach pieśniowych kochankowie działają – chłopak „wygrywa na fujarce” dziewczynie, „pozostawia konie” w leszczynie i „niesie dobranoc” kochance, zmusza ją do pocałunków, ulani oddają kobiecie znaleziony wianeczek, wilk go zabiera – a wszystko to dzieje się w miłosnej przestrzeni, której wyznacznikiem jest gęsta leszczyna.

Motywu miłosnych uciech w leszczynowym krzewie można szukać również w folklorze Słowian wschodnich³¹. W ukraińskich pieśniach pojawia się motyw „orzechowej karczmy” („ореховая корчма”), w której urzęduje piękna gospodyni. Karczma ta ma być miejscem wesołym, pełnym hulanki i pozamałżeńskiej miłości³².

Erotyczną symbolikę leszczyny niesie ze sobą znana we wschodniosłowiańskim folklorze, lubiana przez dzieci i młodzież gra, nazywana Ящур. Polega ona na tym, że w środku okręgu tworzonego przez dziewczynki/panny siedział chłopiec/kawaler – tzw. Ящур, Качер lub Яша, uosabiający węża³³ lub inną istotę chthoniczną. Dziewczynki/panny chodziły dookoła chłopca/

²⁹ Zob. J. Bartmiński, „Jaś...”, *op. cit.*, s. 13.

³⁰ Zob. D. Wężowicz-Ziółkowska, *op. cit.*, s. 161.

³¹ Zob. P. Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa-Wrocław 1998, s. 275.

³² T.A. Agapkina, *Leszczyna*, *op. cit.*, s. 111.

³³ Nie bez powodu Jaszczur uosabiać miał węża, który w kulturze uważany jest za symbol falliczny, zaś „falliczny kształt węża przyczynił się do zestawiania go

kawalera i śpiewały pieśń o Jaszczurze siedzącym w leszczynowym krzewie³⁴, gryzącym orzechy i szukającym sobie żony:

*Сядзи, сядзи. Ящер,
В ореховом кусьце,
Орешечки луца,
Бяри сабе панну.
Которую хочешь.
За белую ручку,
За русую коску.
За малую ножку
За золота персьцень*³⁵.

Gdy ucichły już głosy śpiewających pieśń dziewcząt, Jaszczur wstawał ze swojego miejsca, łapał jedną z nich, okrywał chustką i tańczył z partnerką doróty, doróki dziewczyna wraz z pocałunkiem nie oddała mu „wianeczka” lub „chusteczki”³⁶.

Związek leszczyny z tematyką miłosną leży prawdopodobnie u podłoża rosyjskiego zakazu rąbania leszczynowego krzewu – w przeciwnym razie dziewczyny nie pokochałyby młodzieńców, a baby – chłorów („парней девки не будут любить, а бабы мужиков”)³⁷.

„Orzech na leszczynie, wianek na dziewczynie”

W pieśniach owoce leszczyny, rosnące na niej orzechy, wpisują się w konstrukcję paralelną:

z męskim organem płciowym”; zob. P. Kowalski, *op. cit.*, s. 581. W wielu kulturach zajmuje także ważne miejsce w kultach płodności; zob. *ibid.*

³⁴ Choć istnieje wiele wariantów tej gry, miejscem Jaszczura zawsze jest leszczynowy krzak, zob. T.A. Agapkina, *Leszczyna, op. cit.*, s. 112.

³⁵ T.A. Agapkina, *Opesznik, leszczyna*, <http://pagan.ru/slowar/o/oreshnik0.php>, 30.04.2013.

³⁶ T.A. Agapkina, *Leszczyna, op. cit.*, s. 112.

³⁷ *Ibid.*, s. 112.

*W zielonym gaiku kamyk na kamyku,
orzech na leszczynie, wianek na dziewczynie*³⁸.

Podążając tropem tej metafory można się przekonać, że prośba pana, skierowana w pieśni do dziewczyny, nabiera innego sensu:

*Hej! Wedle młyna rośnie leszczyna,
tam orzechy, dla pociechy, zbiera dziewczyna.
Zbiera dokola, bardzo wesola, zbiera wszędzie,
wten pan jedzie i na nią woła.
Hej! hej! dziewczyno, piękna malino,
niech z fartuszka do kłobuszka orzeszki płyną*³⁹.

W pieśni zalotnej Jasienko „scypie orzechy” z leszczyny i sypie je dziewczynie w kieszonkę:

*Jasienek puka – Marysi suka po tej drobnej lescynie,
orzeski scypie, w kieszonce sypie swej nadobnej dziewczynie*⁴⁰.

Jednym z rysów ludowego erotyku, zgodnie z założeniami Jerzego Bartmińskiego, jest swowolny demokracizm ludowej pieśni, w której rola kobiety jest tak samo znacząca, jak rola mężczyzny⁴¹. Pieśniowa kochanka nie zawsze jest bierna, czasami przejmuje inicjatywę. W pieśni niewieściej dziewczyna prosi Jasia, aby ten przyniósł jej „orzecha”, którego nazywa swoją pociechą:

*Jasiu mój jedyny, przynieś mi leszczyny,
przynieś mi orzecha, to moja pociecha*⁴².

³⁸ S. Dąbrowska, *Wieś Żabno i jej mieszkańcy (Dokończenie)*, „Wisła” 5 1904, s. 332.

³⁹ J. Ligęza, S. M. Stoiński (red.), *Pieśni ludowe z polskiego Śląska*, t. 2, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1938, s. 68.

⁴⁰ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 27 *Mazowsze*, cz. 4, Instytut im. Oskara Kolberga, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1964, s. 171-172.

⁴¹ J. Bartmiński, „Jaś...”, *op. cit.*, s. 13.

⁴² S. Udziela, *Lud polski w powiecie Ropczyckim w Galicyi*, cz. 2, „Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej” 15 1891, s. 89.

W innych tekstach dziewczyna, która zagniewała ukochanego, zastanawia się, z kim będzie „zbierała orzeszki”:

*Szeroka leszczyna nisko się kłaniała,
z kimże te orzeszki ja będę zbierała.
Od serduszka swojego zagniewałam lubego,
od serduszka swojego zagniewałam lubego*⁴³.

Motyw dawania orzechów popularny jest zwłaszcza w folklorze rosyjskim – zwykle stoją za nim seksualne lub ślubne zamiary dającego⁴⁴.

W słowiańskim folklorze laskowe orzechy związane są z płodnością. Na dawnym weselu ukraińskim pieczono obrzędowe ciasto, tzw. *zopiutki* (ukraiński *zopix* to „orzech”), które czasami przynoszono młodym tuż po nocy poślubnej⁴⁵. Na Bałkanach istniał zaś zwyczaj obsypywania nowożeńców orzechami⁴⁶ – ten sam zwyczaj występował u Słowian wschodnich, ale zamiast orzechami, młodych obsypywano ziarnem. Zarówno ziarno, jak i orzechy pełniły jednakową funkcję – miały zapewnić młodym żywotność i obdarzyć licznym potomstwem.

W rosyjskich zagadkach o leszczynowym krzewie mówi się za pomocą terminologii związanej z kobiecym ciałem, przy opisywaniu czynności zbierania orzechów wykorzystywana jest zaś metaforyka seksualna:

Gnij mnie, łam mnie, sięgnij po mnie: na mnie jest kosmatka, w kosmatce gładko, w gładkim – stod-

⁴³ J. Bartmiński (red.), *op. cit.*, s. 551.

⁴⁴ Popularna rosyjska pieśń brzmi: *Что присватался... жених, сулил девушке орехов четверик. Мне орешков очень хочется, за него идти не хочется. Я орешки-то приму, приму, За него замуж нейду, нейду*; zob. T.A. Agapkina, *Leszczyna, op. cit.*, s. 112.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

*ko; Stoi drzewo wlochate, a we wlochatom gładko, w gładkim – słodko, znajduje się w nas słodycz*⁴⁷ (Гни меня, ломи меня, полезай на меня: на мне есть мохнатка, в мохнатке гładka, в гładкой сладко; Стоит дерево мохнато, в мохнато-то гładko, а в гładком-то сладко, про эту сласть и у нас есть снасть)⁴⁸.

„Deszczyk pada, rosa siada po drobnej leszczynie”

W pieśniach na leszczynę „pada”, „kropi”, „roni”, „idzie”, „pokapuje”, „szumi” deszcz:

*Desceł pada, rosa siada po drobnej lescynie
kochaj ze mnie mój Jasienku scérze nie zdradliwie.
Nie zdredliwie, nie skodliwie, widzi Bóg na niebie;
nie zdredziłem jescze żadnej, nie zdradzę i ciebie*⁴⁹;

*Szumi deszczyk, szumi deszczyk po drobnej leszczynie.
Powiedźże mi ty dziewczyno czy mnie kochasz czy nie?*⁵⁰.

Na leszczynę „pada rosa”, „siada słońce”:

*Deszczyk pada, pada rosa po leśnej leszczynie,
powiedz szczerze, kawalerze, czy mnie kochasz, czy nie?*⁵¹;

*Słońce siada, rosa pada po drobnej lescynie,
kochaj-ze mnie a nie zdradzaj, kochaj dworzanie*⁵².

⁴⁷ Słodycz rozumiana nie tylko dosłownie, ale i przenośnie, jako przyjemność, rozkosz, upojenie.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 27 *Mazowsze*, *op. cit.*, s. 283.

⁵⁰ P. Płatek (red.), *Albośmy to jacy tacy. Zbiór pieśni Krakowiaków wschodnich i zachodnich*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Kraków 1976, s. 401-402.

⁵¹ W. Gaj-Piotrowski, *Kultura społeczna ludu z okolic Rozwadowa*, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1967, s. 87.

⁵² O. Kolberg, *Dziela wszystkie*, t. 22 *Łęczyckie*, *op. cit.*, s. 105.

W pieśniach miłosnych opartych na tym motywie całe zdarzenie jest metaforą aktu miłosnego⁵³. Padanie, kropienie czy choćby sam szum deszczu, będącego w kulturze ludowej siłą zapładniającą, ma sprzyjać zbliżeniu młodych, sam deszcz zaś symbolizuje męskie nasienie⁵⁴. Męskie nasienie symbolizuje także rosa padająca na leszczynę, krzew o żeńskiej charakterystyce oraz „siadające” na niej słońce⁵⁵. Zmoczenie dziewczyny, której symbolem jest leszczyna, przez deszcz „zapowiada symbolicznie jej przyszłe macierzyństwo⁵⁶”.

Urszula Majer-Baranowska uważa, że zestawienie w pieśniach obrazów deszczu padającego na leszczynę (symbolizującą dziewczynę) oraz dziewczyny tracącej wianek (symbolizujący dziewictwo) jest nawiązaniem do jednego z najbardziej rozpowszechnionych mitów kosmogonicznych opowiadających o zaślubinach nieba i ziemi⁵⁷. Wedle tego mitu dzieło stworzenia zapoczątkował kosmiczny akt płciowy: niebo-ojciec miał objąć ziemię-matkę i obdarzyć ją zapładniającym deszczem⁵⁸.

„Oj i polewała suchą leszczyneczkę, by się prędko ozwiła”

W pieśniach zalotnych i miłosnych czy w balladach sucha leszczyna symbolizuje pannę, która straciła dziewictwo:

*Kasia nic nie robiła, po sadecku chodziła.
Oj i polewała suchą leszczyneczkę, by się prędko ozwiła.
Ozwijaj się lescyna, cóż ja pocnę dziewczyna?
Oj utraciłam ruciany wianeczek – cóżem za to nabyła.⁵⁹*

*Spojrzyj ty Kasiu, spojrzyj po ty suchy lescynie.
A jak się ta list suchy ozwinie, to ja się z tobą ozęnie.
Kasia po sadku chodziła i ciężko sobie westchnęła.
A spojrzy, spojrzy po suchy lescynie, rychłóć ji sie ozwinie?
Ciężko tobie Kasięńku po sadeniku chodzący,
a jesce mnie cięży, suchy lescynie zielony list puszcący.
Oj i ty sucha lescyna! oj i ja bidna dziewczyna!
Straciła ja se ruciany wionek, cóż ja będę znacyła.⁶⁰*

W pieśniach uwiedziona dziewczyna „polewa”, „szuka”, „opatruje”, „spogląda”, „wygląda” suchej leszczyny – kiedy ta się „rozwinie”, „wypuści zielony listek”, „zakwitnie”⁶¹ – w pieśniowych formułach niemożliwość dopiero wtedy ma wrócić do niej ukochany. Choć dziewczyna „wychodziła nowe trzewiczki”, sucha leszczyna jeszcze się nie rozwinęła. Tak jak suchy leszczynowy krzew nie wypuści zielonego listka, tak i dziewczynie nie wróci panieństwo:

⁵³ Zob. U. Majer-Baranowska, *Deszcz i jego zapładniająca funkcja*, „Akcent” 4 1986, s. 31.

⁵⁴ Zob. J. Bartmiński, J. Szadura, *Deszcz*, [w:] J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska (red.), *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 *Kosmos*, cz. 3 *Meteorologia*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2012, s. 130.

⁵⁵ Zob. U. Majer-Baranowska, *op. cit.*, s. 36.

⁵⁶ J. Bartmiński, J. Szadura, *op. cit.*, s. 130.

⁵⁷ Zob. U. Majer-Baranowska, *op. cit.*, s. 31.

⁵⁸ Zob. M. Eliade, *Sacrum, mit, historia. Wybór esejów*, tłum. A. Tatarkiewicz, PIW, Warszawa 1970, s. 148. O zaślubinach nieba i ziemi zob. S. Niebrzegowska, *Poetycki obraz nieba w „Panu Tadeuszu”*, [w:] *Język polski w szkole dla klas IV-VIII*, Kielce 1998, s. 27-31.

⁵⁹ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 2 *Sandomierskie*, Instytut im. Oskara Kolberga, Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław 1962, s. 144.

⁶⁰ O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 22 *Łęczyckie*, *op. cit.*, s. 125-126.

⁶¹ Zob. O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 2 *Sandomierskie*, *op. cit.*, s. 144; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 22 *Łęczyckie*, *op. cit.*, s. 125-126; O. Kolberg, *Dzieła wszystkie*, t. 40 *Mazury Pruskie*, *op. cit.*, s. 521, 340-341; S. Niebrzegowska, *Przestrach od przestachu*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2000, s. 55; K. Matyas, *Nasze sióło. Studjum etnograficzne*, „Wisła” 1 1893, s. 147.

*Ona sie go pytała, skąd go czekać miała.
Oj spoglądajże po suchej lescynie, cyli ci sie nie rozwinie!
Oj ty sucha lescyna! A ja biedna dziewczyna,
oj, wychodziła ja nowe trzewicki, a tyś sie nie rozwiła.⁶²*

Zakończenie

W polskiej kulturze ludowej – podobnie jak i w innych kulturach świata – stosunek miłosny był tematem tabu. O tym, że kwestia seksualności stanowiła dla ludu temat tabu, świadczą chociażby srogie kary, jakie wymierzano cudzołożnikom i matkom nieślubnych dzieci, opisywane przez Henryka Biegeleisena na kartach *Wesela*⁶³. Przez długi czas za świadectwo respektowania i istnienia normy czystości, zakazującej stosunków przedmażeńskich, uważany był obrzęd pokładzin⁶⁴.

Z drugiej strony, obowiązująca norma moralna nie zawsze była respektowana, a w określonych sytuacjach istniało społeczne dopuszczenie jej łamania, na co wskazywał Ryszard Tomicki⁶⁵ badający wzory i normy życia seksualnego w tradycyjnych wiejskich społecznościach polskich górali. Według Tomickiego normę zakazującą współżycia płciowego przed ślubem przekraczać mogła młodzież, zwłaszcza płci męskiej, zaś kres swobodzie seksualnej przynosiło zawar-

cie małżeństwa⁶⁶. Życiem seksualnym góralskiej młodzieży rządziły również niepisane reguły, do których zaliczano: nieposiadanie dziecka (stanowiącego oczywisty dowód nieprzestrzegania obowiązującej normy), zachowanie w tajemnicy życia seksualnego oraz zachowanie pozorów wobec rodziców i sąsiadów⁶⁷.

Wymóg pominięcia milczeniem życia seksualnego oraz zachowania pozorów wobec społeczności wiejskiej przyczynił się prawdopodobnie do tego, że o stosunku miłosnym nie wypadało mówić wprost, lepszym rozwiązaniem była ucieczka w rzeczywistość aluzji, porównań i symboli. W rezultacie, folklor wytworzył ogromny repertuar symboli dotyczących erotyki i seksu⁶⁸, leszczynowy krzew zajmował zaś w owym symbolicznym języku miejsce szczególne. Na gruncie polskim erotyczne sensory symboliczne najpełniej wybrzmiewają w ludowej pieśni, odwzorowującej głęboko ukryty sposób widzenia świata prostego człowieka.

Leszczynowy krzew nie jest jedynie przyrodniczym elementem tła ludowego erotyku. W ludowych pieśniach miłosnych leszczyna stanowi intymne miejsce miłości pieśniowych kochanków, jest niemym świadkiem miłości wzajemnej i wymuszonej; pod leszczyną panna traci wianek (dziewictwo). W ludowej wizji świata cały Kosmos żyje i jest człowiekowi życzliwy⁶⁹ – ten

⁶² K. Matyas, *op. cit.*, s. 147.

⁶³ H. Biegeleisen, *Wesele*, Nakładem Instytutu Stauropi-gijańskiego, Lwów, 1928, s. 13-16.

⁶⁴ Zob. R. Tomicki, *Norma, wzór i wartość w życiu seksualnym tradycyjnych społeczności wiejskich w Polsce*, „Etnografia Polski” 1 1977, s. 49. Interpretację pokładzin jako sprawdzianu czystości panny młodej podważył L. Stomma (*Rytuał pokładzin w Polsce. Analiza strukturalna*, „Etnografia Polski” 1 1975, s. 51-64), podważa ją także w swoim artykule R. Tomicki.

⁶⁵ Zob. *ibid.*, s. 55.

⁶⁶ Zob. *ibid.*, s. 56-57. Jednostka stawała się wówczas „pełnoprawnym członkiem grupy, uzyskując szereg nie posiadanych poprzednio praw, ale równocześnie tracąc przywileje łamania normy”, zob. *ibid.*, s. 56-57.

⁶⁷ Zob. *ibid.*, s. 62-63.

⁶⁸ Zob. U. Majer-Baranowska, *op. cit.*, s. 36

⁶⁹ J. Bartmiński, „Niebo się wstydzi”. *Wokół ludowego pojmowania ładu świata*, [w:] M. Graszewicz, J. Kolbuszewski (red.), *Kultura, literatura, folklor. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin i czterdziestolecie pracy naukowej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1988, s. 99.

szczególny sposób konceptualizowania leszczyny przez mieszkańców wsi sprawia, że krzew potrafi współodczuwać z pozbawioną cnoty dziewczyną.

Posługiwanie się „leszczynowymi metaforami” pozwala w piękny, pozbawiony wulgarności sposób mówić o akcie miłosnym, który w ludowych wyobrażeniach przybiera postać łamania leszczynowego krzewu przez piorun, zrywania leszczynowych orzechów, padania deszczu, osiadania rosy bądź słońca na drobnej leszczynie.

Przywoływane przeze mnie materiały etnograficzne, pochodzące z terenów polskich oraz z innych obszarów Słowiańszczyzny, uprawniają do stwierdzenia, że symboliczny kod użyty do budowy pieśni nie jest przypadkowy. Język ludowej pieśni miłosnej respektuje kulturowe charakterystyki leszczyny obecne w polskim, czy szerzej, słowiańskim folklorze.



FOT. MICHAŁ KOPEK

|||
„Rain is falling, dew is settling on the small hazel leaves...” The erotic symbolism of hazel bush in folk love songs

In Polish folklore hazel bush symbolises fertility. It is also associated with abundance and the figure of the girl. Hazel bush is also a part of erotic symbolism that finds its fullest expression in folk songs. The author of this article ponders the role of hazel bush in Polish folk love songs. Its erotic symbolism, noticeable in Polish folklore, was juxtaposed to selected ethnographic material from other Slavic regions.

Naturalista na antypodach

W Muzeum w Gliwicach we współpracy z Museum für Naturkunde w Berlinie zorganizowano wystawę *Naturalista, czyli Wilhelm von Blandowski w Australii*. Jej bohaterem uczyniono pochodzącego z Gliwic podróżnika i przyrodnika - Wilhelma von Blandowskiego, który poświęcił życie eksploracji, badaniu i opisywaniu Australii. Zgodnie z duchem epoki Blandowski planował opracować w sposób wyczerpujący historię naturalną tego kontynentu. Nigdy jednak nie udało mu się napisać zamierzonej *Australia Terra Cognita*.

W trakcie wystawy pokazano dotychczas niedostępne dla publiczności zbiory zgromadzone przez Blandowskiego, na co dzień przechowywane w Museum für Naturkunde. Niewątpliwą atrakcją wystawy była prezentacja cymelium – albumu *Australien in 142 Photographischen Abbildungen (Australia w 142 fotografiach)*, który zawiera bezcenny zbiór rysunków, które w oparciu o zdjęcia i szkice powstałe podczas wypraw badawczych Blandowskiego, wykonał berliński malarz i rysownik, Gustaw Mützel. W 1862 roku album ten nakładem własnym wydał Blandowski w Gliwicach. Do dnia dzisiejszego zachowały się jedynie dwa egzemplarze tego wyjątkowego dzieła. Jeden znajduje się w zbiorach Biblioteki Państwowej w Berlinie, drugi w Bibliotece Uniwersytetu w Cambridge.

Wystawa uzyskała dofinansowanie ze środków Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego oraz Fundacji Współpracy Polsko-Niemieckiej. Czasopismo „Barbarzyńca” objęło wystawę patronatem medialnym.

Filip Wróblewski

Naturalista, czyli Wilhelm von Blandowski w Australii

Muzeum w Gliwicach, Museum für Naturkunde w Berlinie,

20.09. – 8.12.2013

kurator: Ewa Wosz

www.muzeum.gliwice.pl



Etnografowie w terenie – i na wystawie



Tych fotografii jest kilka – grupa ludzi upchnięta na pace ciężarówki, patrząca w stronę obiektywu i śmiejąca się (zapewne do fotografa, do siebie – i z siebie). Albo grupka siedząca na kocu rozłożonym na skraju lasu, jeden z nich wyjada coś ze słoika trzymanego w ręce. Wszyscy się śmieją. I dziewczyna (studentka) w białych pantofelkach, w chustce na głowie, siedząca w łódce. I znowu śmiech. Etnografowie w terenie, a zdjęcia z Archiwum Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej UAM w Poznaniu.

Tysiące zdjęć i negatywów opisanych, skatalogowanych, powkładanych w pudełka. Spełniły już swoje zadanie – dokumentują jakiś tam świat przeszły i miniony, zostały posegregowane, opisane i zanalizowane. Część z nich to ilustracje w książkach będącymi efektem badań terenowych w Wielkopolsce, w Kieleckiem, na Bałkanach, w Afganistanie, ale większość z nich nigdy nie ujrzała światła dziennego.

Autorem wielu z nich był profesor Józef Burszta, osoba bardzo ważna nie tylko dla środowiska poznańskich etnografów i socjologów. Miał w swoim życiu „epizod fotograficzny” – podczas wojny, w rodzinnej wsi pracował w zakładzie fotograficznym. I ten ślad rzemieślniczego fachu i warsztatu widać w jego zdjęciach – kadry, ujęcia, kontrasty, kompozycja.

W dniach 3–12 listopada 2014 roku w Poznaniu w galerii Słodownia +1 w Starym Browarze odbędzie się wystawa pt. „Etnografowie w terenie”. Kuratorką jest znakomita krytyczka i historyczka sztuki Iza Kowalczyk, która tak pisze o wystawie:

nie sposób nie dostrzec ich uroku i niezwykłego klimatu. Józef Burszta był z pewnością pasjonatem fotografii, zaś tą pasją zaraził swoich współpracowników, asystentów i pewnie także studentów. Zdjęcia te są przecież również, a może przede wszystkim, obiektami materialnymi, działającymi na zmysły, mającymi określony kształt oraz fakturę¹.

¹ I. Kowalczyk, *Tekst kuratorski*, <http://stofotografii.weebly.com/tekst-kuratorski.html>, 13.06.2014. Fotografie zamieszczone w tekście są dostępne na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 3.0 Polska. Zezwala się na wykorzystanie publikacji zgodnie z licencją – pod warunkiem zachowania niniejszej informacji licencyjnej oraz wskazania autorów jako właścicieli praw do fotografii. Treść licencji dostępna na stronie: <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/pl/legalcode>

Wystawa to także sposób na wyrażenie uznania dla Profesora Józefa Burszty. W tym roku przypada setna rocznica jego urodzin i z tej okazji pracownicy Instytutu Etnologii i Antropologii Kulturowej realizują dwa duże projekty. Pierwszy z nich to „Cyfrowe Archiwum im. Józefa Burszty” (dofinansowany ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego w ramach Promesy – Kolberg 2014, <http://archiwumburszty.blogspot.com/>), a jego celem jest zdigitalizowanie całego archiwum oraz zamieszczenie go w Internecie, na tzw. wolnych licencjach. Drugi projekt to właśnie organizacja wystawy pt. „Etnografowie w terenie”, której celem jest zaprezentowanie archiwalnych fotografii zgromadzonych w Instytucie Etnologii i Antropologii Kulturowej na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Projekt wystawy otrzymał w bieżącym roku częściowe dofinansowanie ze środków Ministerstwa Kultury i Dziedzictwa Narodowego (program Dziedzictwo Kulturowe – Kultura Ludowa) z ramienia Fundacji Laboratorium Inicjatyw Międzykulturowych KEJ.

Wystawa potrzebuje jednak wsparcia finansowego, a organizatorzy liczą na pomoc ze strony środowiska etnologicznego, w tym uczniów Profesora, jego następców, miłośników czy po prostu fascynatów starej fotografii oraz wszystkich tych, którzy lubią zaglądać w przeszłość.

Anna Weronika Brzezińska
Agata Maria Stanisł

Etnografowie w terenie

Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Fundacji Laboratorium Inicjatyw Międzykulturowych KEJ, 3–21.11.2014

koncepcja: Anna Weronika Brzezińska, Agata Stanisł

kurator: Izabela Kowalczyk

aranżacja: Wojciech Janiak

<http://stofotografii.weebly.com/>



CYFROWE
ARCHIWUM
IM. JÓZEFA BURSZTY



FOT. STANISŁAW KUSZA, ARCHIWUM IEIAK UAM W POZNANIU

BARBARZYŃCA 1 (19) 2013



Oczy
i Obiektywy XI

PRZEGLĄD FILMÓW ETNOGRAFICZNYCH 25-27.04.2014

PAŃSTWOWE MUZEUM ETNOGRAFICZNE W WARSZAWIE
UL. KREDYTOWA 1

NA PRZEGLĄD ZAPRASZAJĄ STUDENCI ETNOLOGII
I ANTROPOLOGII KULTUROWEJ UW

kim jest obcy?



Tropem Malinowskiego. Wystawa w łódzkim ms¹

Sto lat temu rozpoczęła się słynna podróż Bronisława Malinowskiego i Stanisława Ignacego Witkiewicza, która doprowadziła do zmiany oblicza antropologii jako dyscypliny naukowej. Podróżnicy dotarli do Australii a stamtąd na Wyspy Trobriandzkie. W trakcie ekspedycji poróżnili się. Witkiewicz zerwał kontakty z Malinowskim, przerwał wyprawę i zawrócił. Malinowski opuszczony przez przyjaciela pozostał na miejscu by kontynuować rozpoczęte badania. Myśl przewodnią wystawy „Malinowski/Witkiewicz” przygotowanej przez Muzeum Sztuki w Łodzi przedstawia jej kurator – Paweł Polit:

Do tej wyprawy „w tropiki” nawiązał brytyjski artysta Jeremy Millar. Projekt „M/W” odwołuje się do istotnych wydarzeń z przeszłości, niespełnionych obietnic i nieprzewidywanych konsekwencji. Millar zadaje pytanie co by było gdyby Witkacy nie przerwał wyprawy i kontynuował badania wspólnie z Malinowskim?

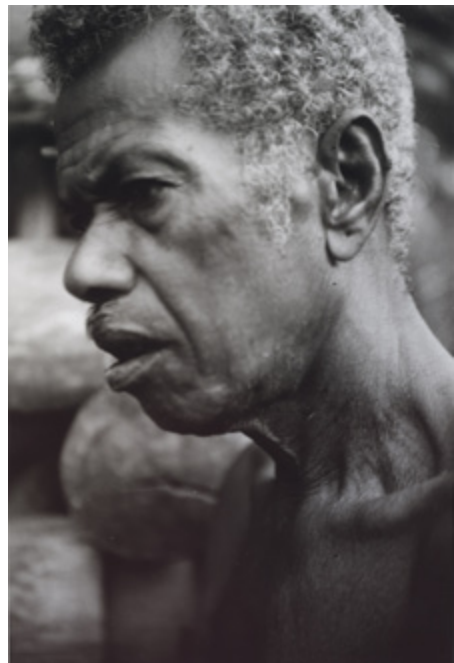
Jeremy Millar jest brytyjskim artystą i krytykiem sztuki. Swoje prace poświęca refleksji i badaniu w jaki sposób zdarzenia z przeszłości oraz ich reprezentacje korespondują z naszym przeżywaniem i rozumieniem teraźniejszości. Wykłada w ramach programu Critical Writing in Art and Design w londyńskim Royal College of Art. Wystawiał wielokrotnie w Wielkiej Brytanii i zagranicą.

Jeremy Millar

M/W
Muzeum Sztuki w Łodzi,
30.05.-24.08.2014
kurator: Paweł Polit
www.msl.org.pl



FOT. JEREMY MILLAR, MATERIAŁY PRASOWE MUZEUM SZTUKI W ŁODZI



Filip Wróblewski

Wojenko, cóżeś ty za pani?

Gdyby książka Swietłany Aleksijewicz powstała w Polsce, mogłaby być odpowiedzią na sławną żołnierską pieśń *Wojenko, wojenko. Wojna nie ma w sobie nic z kobiety* – głosi tytuł, utrzymując czytelnika w przekonaniu, że wojna jest zajęciem wyłącznie męskim, że dla kobiet miejsca w niej nie ma. Jakże więc się zdziwi, kiedy po przeczytaniu kilku pierwszych stron uświadomi sobie, iż książka ta jest właśnie o wojnie w oczach kobiet: przede wszystkim tych, które na froncie walczyły na równi z mężczyznami.

Wojna nie ma w sobie nic z kobiety powstawała przez prawie trzydzieści lat. W 1983 roku białoruska dziennikarka Swietłana Aleksijewicz ukończyła reportaż, będący zbiorem kilkuset wywiadów z rosyjskimi, białoruskimi i ukraińskimi kobietami, walczącymi podczas II wojny światowej w szeregach radzieckiej armii. Rozmowy przeprowadzała z szeregowymi i oficerkami najróżniejszych specjalności: od snajperek, saperek i lotniczek poprzez lekarki i sanitariuszki aż po kucharki i praczki. Przez dwa lata książka przeleżała w wydawnictwie – niechętnie widziana przez cenzurę – i dopiero z początkiem pierestrojki ukazała się jednocześnie w dwóch wydawnictwach: mińskim i moskiewskim, a łączny nakład wyniósł prawie dwa miliony egzemplarzy. Aleksijewicz doczekała się setek listów i telefonów od kolejnych weteranek, które po przeczytaniu książki postanowiły przerwać milczenie i opowiedzieć o swojej wojnie: kobiecej wojnie. Książka wzbogacona została o kolejne wywiady i z początkiem następnego stulecia ukazała się w formie, która dostępna jest od 2010 roku także polskiemu czytelnikowi. Styl Aleksijewicz określany bywa mianem „opowieści głosów”. Książka składa się głównie z monologów weteranek, których większość przedstawia autorka z imienia i nazwiska, nie zapominając o wskazaniu pełnionej funkcji i stopnia wojskowego. Cytaty są różnej objętości: te, które autorkę zaciękawiały najbardziej, zajmują nawet kilkanaście stron, jednak większość wypowiedzi to zaledwie kilka zdań lub akapitów, pogrupowana tematycznie (np. miłość, wrażliwość wobec zwierząt, życie po wojnie itp.). W książce sporo jest również przemyśleń samej Aleksijewicz, a także cytatów z innych rozmów: z żołnierzami, którzy opowiadają o swoich koleżankach lub podkomendnych, a także z kobietami, które wprawdzie nie walczyły, ale na których wojna również odcisnęła swe nieusuwalne piętno.

Autorka we wstępie zaznacza, że tym, co ją interesuje, nie jest historia pełna dat, wydarzeń i nazwisk, ale „historia duszy”. Z setek wywiadów wyluskuje te elementy, których nie znajdziemy w podręcznikach do historii: opisy pełne wrażliwości i emocji. Aleksijewicz stawia tezę, iż wojna widziana oczami kobiet zdecydowanie różni się od tej, którą opisują mężczyźni: opowieści kobiet pełne są drobnych wydarzeń i indywidualnych spostrzeżeń. Nie ma w nich szczegółowych opisów bitew, ale jest rozpacz z powodu zabicia żrebęcia, niechęć do noszenia męskiego stroju czy... słabość do słodyczy. Nie brak też miejsca na odwagę i heroizm, ale także na nienawiść do wroga. Rozmówczynie Aleksijewicz są często wyróżnionymi szeregiem odznaczonych bohaterkami: znakomitymi snajperkami, odważnymi partyzantkami i niezłomnymi lekarkami. Tam, gdzie ich koledzy zdolni są jedynie nienawidzić, one okazują litość. Ale weteranki opisywały także i te sytuacje, w których mężczyznom miękło serce, a jedynie żołnierki zachowywały zimną krew. Różnica między weteranami a weterankami nie sprowadza się jednak wyłącznie do spojrzenia na wojnę. Książka Aleksijewicz wyruszyła na wojnę w bardzo młodym wieku: nawet jako kilkunastoletnie dziewczyny. Szły tysiącami, w ramach patriotycznego zrywu; wracały zniszczone na ciele i duszy. Podczas gdy mężczyzn witano w ojczyźnie jako bohaterów, nawet najbardziej odznaczone kobiety nieraz traktowano jako frontowe prostytutki: były potępione przez rodzinę, wyśmiane przez otoczenie, często samotne na starość. Książka Aleksijewicz nie jest zatem opowieścią wyłącznie o kobietach na wojnie, ale i o kobietach w ogóle: w patriarchalnym, przesiąkniętym stereotypami świecie.

Wojna nie ma w sobie nic z kobiety to dzieło odważne i przełomowe, zarówno dla literatury wojennej, jak i feministycznej. Jej największym atutem jest jednak nowatorskie podejście do historii i niezłomne dążenie do prawdy, w fascynacji tą małą historią pojedynczego człowieka. Jedyne, co książce można zarzucić, to znaczna arbitralność: mimo potępienia stereotypów – zarówno ze strony otoczenia, jak i samych rozmówczyń – nawet sama Aleksijewicz nie jest wolna od uparcie dualistycznego myślenia o kobietach i mężczyznach, w oparciu o które zbudowała swoją książkę.

Katarzyna Kleczkowska



Swietłana Aleksijewicz
Wojna nie ma w sobie nic z kobiety
Czarne, Wołowiec 2010

Wakacje z kominem

Sztutowo / Stutthof to zbiór interesujących reportaży przygotowanych przez studentów etnologii, polonistyki oraz politologii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Teksty, które składają się na niepozorną książeczkę, mają ogromną siłę przekazu, bowiem pomysłodawcy projektu – pracownicy naukowcy tegoż uniwersytetu – zdecydowali się świadomie zrezygnować z rozszerzeń formy naukowej, będącej częstokroć barierą dla przeciętnego czytelnika. Zabieg ten opłacił się z nawiązką. Dzięki temu książka nie tylko zyskała na przystępności, lecz także za sprawą zmiany dyskursu nabrała miąższości i wyrazistości rozpisywanej na liczne, często wykluczające się głosy, opowiadające o skomplikowanej relacji między ludnością wioski położonej u nasady Mierzei Wiślanej, burzliwą historią tego miejsca, a życiem codziennym w cieniu obozowych kominów.

Warto wspomnieć, że ani dobór tematu, ani wybór miejsca nie jest dziełem przypadku, ile raczej publikacja stanowi dowód wyjątkowej stanowczości i konsekwencji antropologów, szczególnie Anny Weroniki Brzezińskiej. Bo właśnie ona stworzyła zespół badawczy w zależności od potrzeby i badanego zagadnienia składający się z etnologów, architektów, architektów krajobrazu, konserwatorów, czy archeologów, co było warunkiem przeprowadzenia regularnych i wyczerpujących badań monograficznych Żuław i Kociewia – ziem, z którymi Brzezińska jest rodzinnie związana. Nie będzie zatem tajemnicą, i Brzezińska takiej tajemnicy nie czyni, wskazując w licznych opracowaniach poświęconych temu regionowi, że jest to obszar jej najbliższy, *heimat*, ojczyzna z wyboru.

Już to znamionuje szczególną znajomość opisywanej części Polski, a tym bardziej świadomość złożoności występujących tam zjawisk społecznych i kulturowych, z którymi zapoznawano się podczas rokrocznych penetracji terenowych prowadzonych od 2008 roku. Ich celem była diagnoza stanu kultury regionalnej, ujmowanej szeroko i wieloaspektowo, tak pod względem demograficznym, historycznym, czy gospodarczym, jak z uwzględnieniem aspektów krajobrazu kulturowego, wielokulturowości, zmienności życia społecznego, przekształceń obyczajowości, czy wreszcie historii oralnej związanej z migracjami ludności wymuszonymi ostatnią wojną czy burzliwym okresem powojennym. Warto także podkreślić uczestnictwo w projekcie Małgorzaty Wosińskiej, zawodowo zajmującej się tematyką wojenną – traumy i ludobójstwa. Wolno mniemać, iż właśnie ono zaważyło na ostatecznym charakterze i przebiegu przedsięwzięcia realizowanego we współpracy z Muzeum Stutthof w Sztutowie. Wspólne wysiłki mające na celu reorganizację polityki wystawienniczej zostały docenione przez środowisko muzealne, czego wyrazem było przyznanie przez Ministra Kultury i Dziedzictwa Narodowego nagrody Sybilla w konkursie na Wydarzenie Muzealne Roku 2012. Zespół poznańskich antropologów, w oparciu o przeprowadzone badania terenowe, w pełni przyczynił się do sformułowania zwycięskiego programu wystawienniczego.

To właśnie burzliwe i tragiczne dzieje regionu zostały niejako podkreślone założeniem, funkcjonowaniem, a później obecnością obozu koncentracyjnego KL Stutthof już pod postacią muzeum upamiętniającego poległych i ofiary. Właśnie tę złożoną zależność między pamięcią, tożsamością, martyrologią a prawem do normalnego życia obrali za przedmiot refleksji pomysłodawcy tomu. W dwóch obliczach jednego – jak mogłoby się wydawać – miejsca odnajdują redaktorzy soczewkę ogniskującą bólączki przecinających się torów zakrzepłej przeszłości i wartkiego nurtu teraźniejszości. Paradoks tego kurortu letniego polega na tym, iż codzienności opartej na rozrywce czy wypoczynku towarzyszy niechętnie przyjmowana obecność krematoryjnych kominów.

Na *Sztutowo / Stutthof*, podobnie jak na opisywaną rzeczywistość, składa się wiele rozmaitych tematów, za nimi



Natalia Bloch, Anna Weronika Brzezińska (red.)
Błażej Warkocki, Małgorzata Wosińska (współpraca)
Sztutowo / Stutthof. Gdzieś pomiędzy plażą a obozem
 Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2013

zaś szereg często nieoczywistych punktów widzenia pociągających za sobą różne historie życiowe. Czasem lekkie, czasem na pierwszy rzut oka całkiem błahe i banalne, częściej jednak przepojone smutkiem, czy swoistą nostalgią za światem „sprzed” – sprzed wojny, obozu, wypędzenia, przesiedleń, komunizmu, chaosu doby transformacji, czy współczesności opowiadającej się za amnezją tego, co się działo na tym obszarze. W połowie jest to zasługa rzeczywistości jako takiej; w połowie to sprawka siedemnastu rozmaitych wrażliwości, osobowości i temperamentów zachłannie chwytających się życia i świata. Na książkę składa się bowiem szesnastu reportaży poprzedzonych popularnonaukowym wstępem. Ten naddatek stanowi wartość dodaną wynikającą ze spojrzenia z zewnątrz – nie z opisywanego świata. Właśnie czujne i przewrotne antropologiczne spojrzenie pozwoliło wydobyć sens obrazki nadmorskiej wioski z marazmu tego, co zostaje po sezonie, gdzie pozornie nic się nie dzieje i wydarzyć nie może. Pomocna w tym była również odrobina antropologicznej ironii, o którą zabiegał niedawno zmarły Czesław Robotycki, przestrzegając jednocześnie przed łatwą drogą wiodącą ku banałowi. Dystans ten widać nie tylko w dalekim od łatwości podejściu do podejmowanej tematyki, lecz również w jakże żartobliwym a przy tym niezbędnym traktowaniu siebie z przymrużeniem oka, o czym świadczą nie tylko arcykomiczne biogramy autorów wiodących prym w sztafecie między „balem pierwszoklasistów” a brakiem czasu wolnego. Najdobitniej widać to w zamykającym tom, metarefleksyjnym i autoironicznym tekście Małgorzaty Wosińskiej, od którego warto zacząć lekturę, gdyż w nienachalny sposób, przeglądowo pokazuje on, o czym właściwie traktuje książka. W trakcie czytania odbiorca raz po raz przekonuje się, że i na peryferiach, poza główną sceną życia publicznego może się dziać bardzo wiele i nie jest to bynajmniej blade odbicie wielkiej polityki, lecz świat równoległy, równoważny co do znaczenia, jeśli nie ciekawszy. Zamknięto w nim wiedzę o tym, czym jest Polska, czym się stała, jaką chciała być, kto ją tworzy. Jeśli pozwolić sobie na wolne skojarzenia, to z jakiegoś powodu nasuwa się zbiór etiud filmowych *Solidarność, Solidarność* z 2005 roku, próbujący dopomnieć się o rzeczywistość przesłoniętą mitem wielkiej narracji. Dla mieszkańców Sztutowa takim mitem jest właśnie obóz ze swą przemozną, milczącą i niezatartą obecnością. Wbrew ich woli organizuje im życie.

Najpożyteczniejszą rzeczą, jaką może zrobić czytelnik, to zdać się na los i przystąpić do lektury, wybierając na chybił trafił któryś z reportaży. Po pierwszym będą następne. Materiał zaprezentowany w książce ma bowiem nieliniowy charakter, to jakby wiele punktów widzenia starających się naświetlić niepoddający się łatwym klasyfikacjom obraz miejsca i sytuacji. Jest w tym coś z wrażliwości i zagadkowości Georgesa Pereca, bowiem z kolejnych rozdziałów czytelnik dowiadyuje się, co stanowi o specyfice tej przestrzeni. Są to dawno temu zburzone dwory, domy i gospodarstwa, po których ślady zostały w pamięci żyjących mieszkańców Sztutowa, czy bolesne historie tęsknoty tych, którzy po wojnie zmuszeni zostali opuścić swoje „małe ojczyzny”. To także pole przecinania się praktyk mniej lub bardziej codziennych – zwiedzania muzeum, wypoczynku i chodzenia na plażę, zamieszkiwania zabytkowych domów, sprzątania pieców krematoryjnych czy nielegalnego poszukiwania „skarbów”, to jest pozostałości wojennych.

Znaczna część zawartych w publikacji reportaży prezentuje wysoki poziom warsztatu pisarskiego oraz świadomości antropologicznej, przez co z powodzeniem można by je zestawiać z książkami Anny Bikont o Jedwabnem, Renaty Radłowskiej o mieszkańcach Nowej Huty, Adama Leszczyńskiego opisującego współczesną Afrykę, czy z pracą Mateusza Marczewskiego opowiadającą o złożoności wykluczenia Aborygenów. Jak to w pracy zbiorowej, kilka tekstów nie osiąga tego poziomu, wydają się one niedopracowane koncepcyjnie lub narracyjnie. Drobiazg ten nie przesłania jednak zasadniczego tematu książki ani nie odbiera przyjemności płynącej z lektury.

Za to zawód sprawia tekst otwierający tom. Umiejętności warsztatowych i dziennikarskiego obycia nie sposób odmówić Natalii Bloch, jednakże odmienna gatunkowo forma wstępu sytuującego się bliżej formy (popularno)naukowej, wydaje się nie korespondować z całością książki. Dzieje się tak za przyczyną wskazanego braku harmonii gatunkowej, lecz co ważniejsze, w przeciwieństwie do szesnastu reportaży tekst ten pozostaje suchą relacją teoretyczną. Jego autorka odmawia czytelnikom prawa zapoznania się z jej perspektywą oglądu rodzimych rzeczywistości, oferując w zamian za to wyimki z własnego doświadczenia zaczerpniętego na innych kontynentach. Szkoda, bo wzmiankowane Indie to jednak nie Polska, której badaniem zajmowała się także Bloch w ramach opisanego wcześniej projektu. Niewątpliwym pożytkiem płynącym z lektury tak przygotowanego wstępu jest systematyczna rekapitulacja tych strategii narracyjnych, jakich etnolog powinien unikać podczas

przygotowywania własnych tekstów i opracowań. I choć jest to nadzwyczaj przydatny zestaw przestróg, który powinien wejść do podręcznego przybornika zarówno dziennikarzy i antropologów, to jednak wskazana praca – ujmowana jako całość – pozostaje przełamana, w jakiś sposób niedomknięta. Co gorsza, tego wrażenia nie sposób nijak ułagodzić.

Niewątpliwą zasługą pomysłodawców książki jest popularyzacja tematyki lokalnej, będąca przy tym próbą wykorzystania narzędzi krytycznych i konceptualizacyjnych oferowanych przez antropologię. To wreszcie udana próba popularyzacji tej dyscypliny naukowej. W moim przekonaniu *Sztutowo / Stutthof* stanowi interesujący i wart uwagi przykład realizacji postulatów antropologii zaangażowanej bez konieczności deklarowania i opowiadania się za tą orientacją. Nie jest to być może praca konkluzyjna, lecz nie takie też były zamierzenia jej pomysłodawców. Jak się wydaje, zależało im bardziej na dowodnym przedstawieniu wielopłaszczyznowości Żuław, jak również przedstawieniu powikłanych losów zamieszkujących je ludzi, czy przyjezdnych. Równie ciekawego przykładu otwarcia na szerokie grono czytelników nie znajduję w publikacjach antropologicznych ostatnich lat.

Filip Wróblewski

„Gdyby nas nie wywieźli na Sybir...”

„Od Wołgi do Jeniseja... Rossija, moja ty, Rossija...”. Słowa jednej z piosenek popularnego także w Polsce, rosyjskiego zespołu Lube przyszły mi na myśl przy lekturze książki *Polska mozaika syberyjska*. Ukazała się ona nakładem krośnieńskiego wydawnictwa KaBe. Na okładce widać rzekę, choć z uwagi na jej wielkość, może trafniej byłoby napisać: Rzekę. Prof. Bronisław Łagowski w jednym ze swoich felietonów w „Tygodniku Przegląd” wspominał o fotografiach zawartych w tej książce. Mnie zdecydowanie bardziej przyciągnęła sama okładka. Jeśli dla europejskiej części Rosji główną, symboliczną rzeką, nieomal granicą oddzielającą ją od Azji, jest Wołga, to dla syberyjskiej będzie nią z pewnością Jenisej. W naszej części świata takich wodnych gigantów nie ma, pojawiają się dopiero na wschód od Polski. Na okładce książki widać Jenisej latem i zimą; można sobie wyobrazić, jak wielka woda zmienia się w zimowy krajobraz, pokryty lodem. Bezczesne lodowe pole olśniewa surowym pięknem.

Polacy zazwyczaj trafiali na Syberię wbrew własnej woli. Ten delikatny eufemizm posłużył mi tutaj do nazwania represji i zsyłek, których punktem docelowym była ta ogromna kraina. Nawet teraz, w dobie rozwoju kolei żelaznych, droga z Polski na Syberię to pięć dni jazdy pociągiem. Represje i wywózki dotknęły kilku pokoleń naszych rodaków, począwszy od czasu rozbiorów, poprzez nieudane dziewiętnastowieczne powstania, aż po lata II wojny światowej. Tak oto osoby różnego wieku, płci, wykształcenia i statusu materialnego zmuszane były do porzucenia własnego kraju i osiedlenia się – niekiedy na zawsze – na Syberii.

Przez kolejne stulecia, dzięki wciąż nowym zesłańcom, z wolna powstawała owa tytułowa „polska mozaika syberyjska”. Mozaika bogata w swojej różnorodności, pozornie jednolita, lecz przecież złożona z wielu drobnych elementów, które ujmowane razem tworzą harmonijną całość... Mozaiki wiążą się w naszej wyobraźni właśnie ze Wschodem, z ciszą prawosławnych świątyń i ciszą syberyjskiej przyrody, z dostojnością wielkiej krainy, która dla wielu Polaków stawała się wymuszonym miejscem pobytu. Niektóre góry w tej części świata noszą nazwiska ich polskich badaczy: Czekanowskiego, Czernskiego, Dybowskiego... Nasi rodacy mieli niemały udział w poznawaniu i cywilizowaniu, „oswajaniu”, jak mówią Rosjanie, tej bezkresnej krainy. *Polska mozaika syberyjska* interesująca jest przede wszystkim dlatego, że pokazuje wycinek większej całości. Fragment istotny, choć mało znany. Skupia w nim wizerunek niełatwego polsko-rosyjskiego sąsiedztwa, a zarazem promieniuje paletą barw, niczym kawałek lodu z zamrożonej syberyjskiej rzeki. Kamyki *Polskiej mozaiki syberyjskiej* ułożyło czworo autorów, dwoje Rosjan i dwóch Polaków. Rosyjskie szkielec są dziełem profesora Anatolija N. Karpowa i doktor Ingi A. Sławki, pracowników Filii Uniwersytetu Syberyjskiego w Lesosybirsku, polskie wyszły spod pióra Jana Skoczyńskiego, profesora Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Kazimierza Buczka – sybiraka, współwłaściciela wydawnictwa KaBe. Ten ostatni jest też redaktorem książki i autorem słów, wiążących poszczególne fragmenty. W rezultacie teksty, pozornie niepowiązane ze sobą, układają się w harmonijną całość, a sama książka wywołuje u odbiorcy wrażenie wielobarwnej całości.

Przedmowa Skoczyńskiego jest swoistym komentarzem do owej mozaiki. Przypomina o trudnym, wielowiekowym sąsiedztwie obu krajów, ze szczególnym uwzględnieniem XIX wieku i epoki powstańczej. Rosjanie pierwsi wspomnieli 150. rocznicę powstania styczniowego i postanowili uczcić ją tekstem o polskich zesłańcach. Fragmenty przedmowy dotyczą przede wszystkim osoby i tekstu Kazimierza Buczka, jego wspomnień z zesłania zimą 1940 roku. Autor zapowiada spokojny, pozbawiony nienawiści, rzeczowy, a zarazem pięknym językiem napisany fragment książki. Wspomina słowa Kazimierza Buczka przywołane w tytule niniejszej recenzji, które warto zacytować: „Gdyby nas nie wywieźli na Sybir, spotkałoby nas to, czego doświadczyli Polacy na Kresach w 1943”. Jak widać nie wszystko jest zawsze jednoznaczne, nie należy oceniać wszystkiego w kategoriach



Polska mozaika syberyjska
red. Kazimierz Buczek
Wydawnictwo KaBe,
Krosno 2012

„czarno-białych”, tragedia może okazać zbawienna... Mozaika nabiera dzięki temu barw, unika topornej jednoznaczności i „oczywistej oczywistości”.

Autor przedmowy pisze też o przyjaźni, która połączyła polskich i rosyjskich twórców *Mozaiki*, Kazimierza Buczka i prof. Karpowa. Ten ostatni odwiedził przed paroma laty Polskę, a teraz przysłał obszerny tekst pt. *Polonez na brzegach Jeniseju*, kilkudziesięciostronicowy esej o zesłańcach powstania styczniowego. Najbardziej niefortunnego i tragicznego z polskich powstań. Nie tylko bowiem pogrzebane zostały przezeń starania Aleksandra Wielopolskiego o zwiększenie autonomii Królestwa, ale przede wszystkim nastąpiła zmiana w podejściu władz rosyjskich do Polaków. Mniej lub bardziej udane próby znalezienia polsko-rosyjskiego *modus vivendi*, szukanie wzorów w Finlandii itp., zastąpiła ostra rusyfikacja. Powstanie 1863 roku wykopało ów rów dzielący oba słowiańskie narody... Prof. Karpow i jego córka, dr Sławkina, piszą o Polakach rzeczowo, ciepło i z ogromną sympatią. *Polonez na brzegach Jeniseju* przypomina utwory muzyczne. W końcu te najpiękniejsze były dziełami Rosjan, jak polonez z *Eugeniusza Oniegina* Czajkowskiego. Może Autorzy pragną przypomnieć nam o wciąż obecnych w Rosji pokładach sympatii dla Polski i Polaków?

Do guberni jenisejskiej przybyło po wydarzeniach 1863 roku prawie 4 tysiące zesłańców, w większości młodych, energicznych i zazwyczaj niezłe wykształconych. W normalnych warunkach wielu z nich zasiliłoby miejscowe elity. Czynniki rządowe rosyjskie oczekiwały, iż Polacy zostaną mniej lub bardziej odseparowani od miejscowej ludności, którą chciano w tej sposób ochronić przed ich „złym wpływem”. Oczywiście, plany petersburskie sobie, a życie sobie. Władze lokalne bowiem albo w ogóle ignorowały w tej kwestii decyzje stolicy, albo patrzyły przez palce na postępowanie swoich „polskich podopiecznych”. Wielu przeto spośród zesłańców udzielało korepetycji i pełniło funkcję nauczycieli domowych w rosyjskich domach. Niektórzy zajmowali się działalnością naukową, dostrzegając ogromny potencjał, jaki dawała na tym polu Syberia. Korzystali z warunków, których nie mieli w kraju, a zesłanie stawało się szczeblem do wielkich karier. Wśród Polaków byli lekarze, dziennikarze i inni przedstawiciele inteligencji, którzy wrastali w miejscową społeczność i prowadzili w miarę normalne życie. Liczni podejmowali pracę w przemyśle, głównie w nieodległych kopalniach złota. Niektórzy jednak nie potrafili się odnaleźć w nowej sytuacji i często popadali w alkoholizm. Trudno nie zauważyć, że sympatia, jaką oboje autorów darzy Polaków, w niektórych fragmentach tekstu zdaje się nieco zniekształcać obiektywny osąd, usprawiedliwiać nawet oczywiste wady zesłańców (np. alkoholizm). Zdarzały się próby poróżnienia zesłańców z miejscową ludnością. Ówczesnej władzy zależało bowiem na wykopaniu przepaści między obiema grupami. Kiedy w roku 1869 spłonęła znaczna część gubernialnej stolicy, Jenisejska, rozpuszczono wśród mieszkańców pogłoskę, że to Polacy je podpalili. Choć działania te były inspirowane przez władze centralne, to łagodziła je lokalna administracja, która raczej pomagała zesłańcom, niż okazywała posłuszeństwo stolicy. Dziwnym zbiegiem okoliczności spory fragment tekstu odnosi się do rodziny Skoczyńskich, której początek dali dwaj zesłańcy z Litwy – ojciec i syn. Jedno z dzieci tegoż syna – Aleksander – otrzymał znakomite domowe wykształcenie, uzupełnione potem nauką w gimnazjum w Krasnojarsku i studiami w Petersburskim Instytucie Górnictwa, po których rozpoczął wieloletnią działalność naukową. Oto od małego syberyjskiego miasteczka rozpoczęła się kariera wielkiego uczonego, wieloletniego przewodniczącego Instytutu Górnictwa Akademii Nauk ZSRR, jednego z czołowych przedstawicieli radzieckiej nauki górniczej.

Obecność w Rosji takich postaci, jak Aleksander Skoczyński, wyjaśnia ową sympatię do Polaków w społeczeństwie rosyjskim. Ukazuje zarazem, że Polacy odgrywali też pozytywną rolę w dziejach Rosji, współtworząc jej wielkość. Że nie były to tylko wojny, zamachy, terroryzm... Dobrze by było wykorzystać ten potencjał, pamiętać o wielkim wkładzie, jaki wnieśli Polacy do historii Rosji, a szczególnie Syberii.

Trzeci tekst – autorstwa Anatolija N. Karpowa – dotyczy filozofa Gustawa Szpeta. Ten uczonego o niemieckim nazwisku i polsko-węgierskim pochodzeniu był literaturoznawcą i tłumaczem (znał 19 języków), a poza tym czołowym rosyjskim fenomenologiem. Po latach zapomnienia jego dorobek wraca do obiegu naukowego i staje się przedmiotem żywego zainteresowania badaczy myśli rosyjskiej. Wystarczy sięgnąć do nowych opracowań filozofii rosyjskiej, także tych wydanych w naszym kraju, by się przekonać, iż ten uczeń Husserla zajmuje poczesne w niej miejsce. Po zesłaniu do Tomsku Szpet został rozstrzelany w połowie listopada 1937 roku. Nie zdołali temu zapobiec intelektualiści rosyjscy, którzy nie bacząc na ryzyko bycia uznanymi za „współzbrodniarzy”, pisali w jego sprawie do samego Stalina. Syberyjskie NKWD lepiej wiedziało, jak karać „szpiegów”, zanim będzie za późno... W listach Szpeta pisanych przezeń z Jenisejska wiele jest słów o dobroci, życzliwości, współczuciu ze strony mieszkańców miasta. Potomków

tych, którzy kilkadziesiąt lat wcześniej z równą sympatią przyjmowali Polaków, zesłanych przez poprzednią władzę. Władza radziecka nie przypominała jednak władzy carskiej i nie dała filozofującemu „szpiegowi” szans na przeżycie w czasach pogardy...

Najważniejszym z kamyków „polskiej mozaiki syberyjskiej” jest tekst Kazimierza Buczka zatytułowany *Z Podola przez Syberię i Donbas*, właściwie fragment obszernych wspomnień opublikowanych wcześniej przez Autora w postaci książki pod takim samym tytułem. Napisany w sposób prosty, jasny, lecz zarazem plastyczny i niezwykle sugestywny. Kazimierz Buczek kreśli przed nami obraz wywózki zimą 1940 roku i wielotygodniowej podróży z rodzinnej wsi na Podolu do Jenisejska. Najpierw koleją, a potem saniami po zamrożonej syberyjskiej rzece, ciągnęły gromady zesłańców. Wtedy zapewne przeklinających swój los i słusznie żalących się nad swym cierpieniem; głębsza refleksja przysłała później... Dramat ten ukazuje wzruszający wiersz, napisany przypuszczalnie przez zesłaną nauczycielkę. Autorka tych strof nie dożyła powrotu do Polski. Nie dożył tego również i ojciec Kazimierza Buczka, a opis jego śmierci z perspektywy kilkunastoletniego syna należy do najbardziej przejmujących stron tekstu. Tym większy podziw budzi matka autora, którą widzimy w dramatycznej walce o wykarmienie gromadki dzieci. Udało się jej nie tylko przeżyć, ale także wrócić w kilka lat później do Polski. Nieważne, jaka była ta Polska i kto nią rządził; dla powracających z Syberii była to ojczyzna.

Opisy Jenisejska i jego mieszkańców to najbardziej fascynujący fragment „mozaiki”. W prostych i bezpretensjonalnych słowach kreśli autor plastyczny obraz niedużego, kilkunastotysięcznego miasteczka nad ogromną rzeką. Czytając, ma się wrażenie, że czas tam się zatrzymał... Senne miasto XIX-wiecznej Rosji i jego mieszkańcy w codziennej krzątaninie, nadal – jak przez stulecia – zmagają się z przemożną siłą przyrody. Kamienne cerkwie, drewniane, zdobione rzeźbami domy, gościnność i serdeczność ludzi. Czyste izby, szumiące samowary i picie herbaty ze spodeczka, niczym na obrazie Borysa Kustodijewa. Buchająca parą ruska bania, trzepot brzoźowych miotełek i plusk zimnej wody. Senna prowincja Turgieniewowskiej Rosji... I tylko nowa władza, narzucająca swoje porządki, dalekie od owej sielanki. Swoistym posłowiem, a raczej uzupełnieniem tekstów zawartych w tomiku jest fragment *Po roku 1989*. Polska obecność na Syberii trwa nadal. Życzliwi ludzie odnaleźli i odnowili grób polskiego zesłańca – ojca Kazimierza Buczka. Jego samego połączyły więzy przyjaźni z prof. Karpowem, której owocem były kilkukrotne wizyty rosyjskiego uczonego w naszym kraju, a przede wszystkim dwie książki o pobycie Polaków na Syberii. Wielu mieszkańców tych dalekich stron jest dumnych ze swojego polskiego pochodzenia. W Jenisejsku odbywają się konferencje naukowe i spotkania kulturalne, wystawy i koncerty. Tamtejsza Polonia pielęgnuje elementy kultury przodków już nie w opozycji, ale w zbliżeniu polsko-rosyjskim; przyjeżdżają polscy uczeni i turyści. Patrząc na fotografie znów ma się wrażenie podróży w czasie...

Piękne położenie miasta i bogactwo otaczającej je przyrody, a na tym tle polskie losy – to atuty rekomendowanej Czytelnikowi niepozornej książeczki, którą zdążyło już zauważyć kilku recenzentów.

Tomasz Matłęgiewicz

Kino bez kina, albo przypisy do Bergsona

Kino Gillesa Deleuze'a nie jest pierwszą książką tego autora przetłumaczoną na język polski; warto nadmienić, iż pozycja ta, wraz z trzema innymi, ukazała się nakładem wydawnictwa słowo/obraz terytoria. Już samo przywołanie wydawcy zapowiada dobrą jakość publikacji, a co za tym idzie – stosownie wysoką cenę. W większości, pozycje wspomnianego wydawnictwa mają wartość bibliofilską i między innymi do takich odbiorców są skierowane (choćby *W sercu fantastyki* Rogera Caillois). Obcowanie ze spójnie edytowaną książką Deleuze'a, stanowi o nieredukowalnej przyjemności lektury. W odróżnieniu od wielu źle wydanych, a ciekawych i ważnych tytułów, nie zostanie rychło zabita czytaniem.

We Francji książka ukazała się w dwóch częściach, kolejno w 1983 i 1985 roku. Można by się spodziewać, że skoro rzecz będzie dotyczyć kina, to, jak w wielu innych pracach o podobnej tematyce, zostanie ona opatrzona materiałem ilustracyjnym, jednakże nic bardziej mylnego. Całość – litera po literze – jest nieustępliwie czarno-biała i w znacznej mierze do takich też filmów się odnosi. W tej monochromatycznej skrzepinie ruchu odnajduje Deleuze raz po raz umykającą rozumieniu zawiązkę trwania materii. Tym samym, odziewając się od fenomenologii, usiłuje on wmyślić się w fenomen kinematografii jako złudzenia a zarazem specyficznego sposobu myślenia. Jak stwierdzi: „historia kina to długie dzieje męczeństwa” (s. 7), męczeństwa, na które dobrowolnie się godzi, drobiazgowo rozpatrując aspekty i kategorie, z jakimi film się wiąże, raz będzie to kadrowanie, a w innym miejscu tak szerokie zagadnienie jak film psychologiczny. Cierpliwie, pieczołowicie nanosi i rozbudowuje linie argumentacji, mnoży przykłady i odwołania, a wszystko po to, aby skonstruować wyczerpującą i, jak mogłoby się wydawać, ostateczną teorię kina. Teorię konkurencyjną względem innych ujęć, mającą jak gdyby totalizującą ambicję. W świetle nowych praktyk filmowych, takich jak choćby off, self made, e-movies, webseries, czy ogólniej: kino jakości on-line, ciężko orzec, na ile aktualne są propozycje Deleuze'a, warto jednak poświęcić im nieco uwagi.

Nie po raz pierwszy punktem wyjścia dla autora *Kina* stają się rozważania Henri Bergsona z *Materii i pamięci* oraz, częściowo, *Ewolucji twórczej*, którego filozofii nieco wcześniej, bo w 1966 roku, poświęcił wyczerpującą monografię. Co istotne, idee noblisty nie tylko ustawicznie rezonują w treści książki, powracając w licznych odwołaniach, ale też stanowią jej oś. Kluczowe dla tej pracy pojęcia obrazu-ruchu i obrazu-czasu zaczerpnięte zostały z uwag o relacji między materią, ruchem i trwaniem. Ruch zatem jest dla Deleuze'a wyrazem tego, co zachodzi pomiędzy przedmiotami a częściami będącymi z kolei stanami duchowymi lub mentalnymi. Ruch jest też wyrazem trwania, przez co odnosi się do całości, a zatem i czasu. Warto podkreślić, iż te podstawowe kategorie w toku wywodu znajdują dalsze rozwinięcia i uszczegółowienia, jak gdyby obrastają gąszczem odniesień nie tylko w postaci filmowych przykładów, ale i zostają osadzone w skomplikowanej sieci teoretycznych powiązań, przez co ma się miejscami wrażenie, iż myśl przewodnia książki umyka, przytłoczona erudycyjną ekwilibrystyką. Konfuzję czytelnika umniejsza stosunkowo przejrzysty układ treści z podziałem na rozdziały o porównywalnej objętości. Ich zakresy tematyczne wyszczególniono już w spisie treści, co umożliwia orientację mimo znacznego skomplikowania samego wywodu. Nieodzowny w tym względzie okazuje się być słownik pojęć kluczowych, zamieszczony na samym końcu. Jego obecność zostaje utrzymywana jak gdyby w odwołaniu, co wymusza na czytelniku balansowanie na granicy wiedzy i możliwości poznania. W chwili rezygnacji, obserwując własny brak zdolności rozumienia, ów słownik zjawia się jako odskocznia, ostateczna alternatywa wobec ograniczenia pojmowania, co objawia nerwowe kartkowanie książki tam i z powrotem; od coraz to nowszej, bardziej skomplikowanej postaci definicji czy pojęcia, do wyjściowej wersji koncepcji, takiej, jaką była na początku. Tak odmalowana sytuacja czytelnika zda się być czymś zabawnym, jednocześnie świadczy ona dobitnie o diabolicznie przewrotnym hermetyzmie żywej myśli.

Podczas lektury warto również zwrócić uwagę na wyznaczone kolejno i omawiane elementy składowe filmów. Rzetelna praca Deleuze'a przy prokurowaniu ich przeglądu uzmysławia istnienie siatki pojęć przydatnych podczas analizy dzieła



Gilles Deleuze
*Kino. 1. Obraz-ruch.
2. Obraz-czas*
słowo/obraz terytoria, Gdańsk
2008

filmowego. To już nie tylko prosty indeks, ale i inspirująca rekapitulacja. Można doświadczyć olśnienia związanego z dotychczas nieomal niedostrzegalnym dla widza, bo jakże oczywistym, funkcjonowaniem ruchomej kamery tak jakby od zawsze. A przecież i ona musiała zostać kiedyś wynaleziona, w dodatku po bardzo wielu latach od wynalazku braci Lumière. Kamera z ręki to kolejny, nie ostatni, krok na tej drodze.

Książka ta może okazać się nazbyt trudną dla laika, sięgnięcie po nią wymusza uprzednie zaznajomienie się z pismami samego Bergsona, przy jednakiej kompetencji kulturowej przejawiającej się znajomością odniesień filmowych. Wyłącznie takie przygotowanie zagwarantuje, iż przedłożony ogląd fenomenu kina stanie się zrozumiałe i przystępne. I nawet wtedy, gdy znajdzie się ktoś na tyle uparty, by literalnie śledzić omówienia i analizy poszczególnych scen filmowych, które Deleuze bierze na warsztat, to srodze się zawiedzie, bowiem pod względem formalnym wykonał autor nadzwyczaj rzetelną pracę, której efekty – czemu należy oddać sprawiedliwość – stanowią dla czytelnika źródło prawdziwej satysfakcji. Podobnie lekkość i swoboda, z jakimi potraktowane zostają kolejne, dobrane podług upodobania myśliciela przykłady. Niejednokrotnie można by je urozmaicić, rozrzedzić, jednak nasuwa się pytanie, czy wtedy *Kino* byłoby jeszcze tą samą książką? Sakralizujące spojrzenie Deleuze'a na filmy zamyka je w przybytku sztuki z dostępem wyłącznie dla ekskluzywnego grona wybranych, choć narażonym na wtargnięcia profanów. To taka wizja kina, w którym nie ma miejsca na przeciętność, w którym ze skrzytą, aż nadto dyskretną skrupulatnością usuwa się to, co błahe, co nie licuje z estetycznym wysmakowaniem, intelektualnym wyrobieniem. Gdzie niepodzielnie panuje porządek, proporcje i wyważenie, a każda rewolucja odbywa się w przewidywalnych granicach, jest kolejną formą intelektualnej przyjemności, udrapowanej środkami artystycznego wyrazu.

Równą, jeśli nie większą, przyjemność dostarcza czytelnikowi pewnego rodzaju gra, w jaką od samego początku zostaje wplątany. Z jednej strony zmysłowo uwodzi język książki, zbliżony do przewrotnych igraszek, na jakie pozwalał sobie Queneau w *Ćwiczeniach stylistycznych*. Ot, chociażby w miejscu, gdzie mowa o zbliżeniu naruszającym integralność twarzy, niszczącym ją: „zbliżenie przemienia twarz w zjawę i księgę zjaw. Twarz jest wampirem, a litery są jego nietoperzami, jego środkami ekspresji.” (s. 111) Ni to groteska, ni to zapowiedź horroru, a ma się przy tym wrażenie, że nie jest to zdanie na serio, że jak wiele mu podobnych, odkleja się od całości tekstu, w pewnych nieznośnych i męczących spiętrzeniach. Na końcu nie wiadomo już, czy autor pisał na poważnie, czy też okrutnie sobie zakpił. Wszak całość napisał z niekłamaną, urzekającą i zaraźliwą pasją erudyty, tym samym raz po raz kusząc czytelnika wrażeniem przynależności do tej samej wspólnoty wtajemniczonych. I jak radzić sobie z rzeczonym uwiedzeniem, gdy od czasu do czasu przypomina się czytelnikowi o jego roli niemego świadka, admiratora cudzych popisów. Być może jest to nazbyt niesprawiedliwe posądzenie, zasadzające się na niewyraźnym przeczuciu, wszakże pozostaje swego rodzaju wrażenie, że oto autor dopuścił się sprzeniewierzenia. Ma ono miejsce wtedy, gdy nazbyt łatwo przychodzi zawierzyć nieustannie podsuwanej przez niego wizji. Oto z wielką gracją i umiejętnością mile łechce ten najłagodniejszy wymiar czytelniczej próżności, że wszystko jest zrozumiałe, łatwo dostępne, wykazując po chwili sromotną kłękę takiego sposobu myślenia. Lektura *Kina* oznacza – ni mniej, ni więcej – żmudną intelektualną pracę, film jest bowiem nową formą myślenia, dopraszającą się ustawicznej, filozoficznej refleksji nad głębią życia i podejmowanych przez człowieka praktyk, którym daje się właśnie w kinie wyraz poprzez konkretne obrazy i znaki. To one dopraszają się, abyśmy coś z nimi uczynili.

Pewien krytyk filmowy zauważył na marginesie rozważań o rozwoju i statusie kina domowego, że wynalezienie, a później fenomen popularności kaset wideo czy płyt DVD, walenie przyczyniły się do rozkładu kina jako zjawiska społecznego, przejawiającego się wspólnotowym przeżywaniem, obecnością dzielącej uwagę zbiorowości. Wiele lat temu taki obraz kina kreślił Edgar Morin, zaś w *Kinie*, mimo tytułu, próżno szukać kina. Kino u Deleuze'a jest puste. W tym właśnie względzie autor ponosi kłękę, bo na przekór pragnieniu, doświadczenie kina, jakie opisał, przyjmuje wyłącznie wymiar indywidualny (na tym poprzestaje), mało kiedy społeczny. To posępna katedra dla garstki wybranych, dlatego nie ma w nim śmiechu, nie ma w nim życia, pomimo upartego ruchu obrazów.

Filip Wróblewski

Mit założycielski i jego skutki

Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego to trzecia po *Charyzmie i rutynie* oraz *Kultu-rze* książka jednego ze znamienitszych antropologów społecznych przetłumaczona na język polski. Można by ją uznać za tematyczną kontynuację wyżej wymienionych prac, a przy braku zrozumienia za rodzaj powtórzenia uporczywie przywoływanej, wciąż i wciąż tej samej – jakby się mogło wydawać – znanej na pamięć historii. Jakkolwiek kościec dyscypliny, jaką jest antropologia, pozostaje ten sam, to w przywołanych książkach zmieniają się ramy oglądu, obierane perspektywy, jak również możliwe interpretacje. Już przez wzgląd na to warto wspomnieć o losie samej książki (tytuł oryginalny: *The Reinvention of Primitive Society. Transformations of a Myth*), która jest gruntownie zmienioną wersją wydania *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion* z 1988 roku. W poprawionej edycji z 2005 roku dwuczęściowy układ książki został przeorganizowany w pięć części opatrzonych nową partią początkową oraz zakończeniem odnoszącym się do globalnej polityki rdzennosci i „tutejszości” względem wyodrębnianych ostatnimi laty „ludów pierwotnych”. Już w samych podtytułach zwraca uwagę swoista przemiana, jaka zaszła w pisarstwie Adama Kupera. Odchodzi on od kategorycznych przesądzeń co do złudnego (*illusion*) charakteru uwarunkowań antropologii jako nauki u jej zarania, przechodząc ku próbie nakreślenia ważkości przeświadczeń (*myth*) żywionych przez rozlicznych ojców założycieli dyscypliny. Wydaje się, iż jest to klucz do odczytania książki Kupera.

Autor wskazuje na co najmniej dwa zasadnicze mity-fantazmaty leżące u podstaw nowożytnej antropologii. Jego książka stanowi frapujący, drobiazgowy i jednocześnie przystępny „opis transformacji złudzenia”, które do dzisiaj umyka antropologom niczym królik Alicji.

Ze zrozumiałych względów większa część akcji – jeśli tak można powiedzieć – toczy się w krajach anglosaskich, to jest na terenie Imperium Brytyjskiego i prężnie rozwijających się Stanów Zjednoczonych; sporadycznie pojawiają się odwołania do badań terenowych, do podróży rzeczywiście odbytych i tych wyczytanych. Pośrednio wskazuje Kuper na ważkość kontekstu, jakim była epoka, która wraz z odkryciami Karola Darwina zaważyła na kształcie i przekonaniach zawierających się w okołoakademickim ewolucjonizmie. W *Wymyślaniu społeczeństwa pierwotnego* pokazano tryby popularyzacji nowopowstałych teorii, począwszy od fascynatów i amatorów zakładających stowarzyszenia naukowe, które dałyby im instytucjonalne uwierzytelnienie, a skończywszy na ich oponentach reprezentujących szkolnictwo uniwersyteckie. Co ważne, drobiazgowo rozpisane zależności i zaszłości personalne, powiązania towarzyskie, indywidualne ambicje i motywacje uzmysławiają rangę czynnika ludzkiego oraz jego wpływu na rozwój nauki, ta bowiem nie dzieje się, ani tym bardziej nie jest aktywnością uprawianą w próżni. Warto przypomnieć – co też Kuper każdorazowo dobitnie czyni – jakie znaczenie w nauce mają polityczne i utylitarne implikacje badań, nie wspominając o zagadnieniach związanych z moralnością. Pod tym względem jego pisarstwo, w tym nakreślony obraz rozwoju i stanu antropologii uznać można za rzecz śmiałą, niekiedy wręcz dotkliwie demaskatorską. Pytanie, czy równie udanie, a przy tym bezkompromisowo, udałoby się przedstawić stan polskiej antropologii, pozostaje na razie bez odpowiedzi. Przedstawivszy pokrótce poletko, na którym wyrosła i bujnie rozwijała się antropologia, wypada poświęcić nieco uwagi ziarnu – owym pieczołowicie analizowanym przez Kupera mitom założycielskim. Dopuszczając się występku redukcjonizmu względem złożoności dowodzenia zawartego w książce, można wyznaczyć dwa obsesyjnie powracające i podtrzymywane fantazmaty antropologiczne, dotyczące tak samych badaczy, jak rzeczywistości przez nich poznawanej celem opisu czy klasyfikacji. Nie bez znaczenia jest tu też duch epoki, wpływający na kształt antropologii jako dyscypliny naukowej, czy, jak kto woli, dziedziny refleksji nad człowiekiem. Pierwszy fantazmat dotyczy problemu



Adam Kuper
Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego. Transformacje mitu
WUJ, Kraków 2009

seksu i krwi. Jakimi by nie pisać słowy, pod deklarowanym zainteresowaniem pierwotnymi sposobami stanowienia prawa, organizowania życia społecznego, kryje się fascynacja tym, co eufemistycznie Claude Lévi-Strauss określał jako „krążenie kobiet”. Zaś „wiktoriańskie spekulacje dotyczące społeczeństwa pierwotnego” okazują się niczym innym, jak rodzajem rozrywki światłych dżentelmenów kierowanych powściągliwą pruderią. Otóż jedyną podówczas dopuszczalną nobliwemu towarzystwu formą pornografii myślenia (trzymając się słów Wisławy Szymborskiej) było uprawianie spekulacji na temat kulturowych sposobów wyznaczania osób „nadających się do małżeństwa” i „nie nadających się do małżeństwa”. Pod tym względem *Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego* stanowi solidny przegląd rozwoju koncepcji pokrewieństwa. Na powyższym stwierdzeniu nie sposób poprzestać, bowiem wiedzie ono wprost do drugiego fantazmatu.

Autor podejmuje jeszcze jedną grę, o wiele bardziej ryzykowną, a mianowicie dekonspiruje – przesądzające o zasadności antropologii w ogóle – przeświadczenie o rzekomej naturalności „ludów pierwotnych” wywodzone z błędnie rozumianej kategorii „dobrego dzikusa” Jana Jakuba Rousseau. Wyobrażenie o stanie pierwotnej szczęśliwości, będące na poły erotycznym fantazmatem nieartykułowanym przez wzgląd na wstydlivość ludzi XIX w., raz to domaga się – w przeświadczeniu stojących na wyższym szczeblu ewolucyjnym uczonych – korekty ze strony ludów cywilizowanych, innym razem doraźnej ochrony czy bardziej systematycznego protektoratu mającego ambicje moderowania *pierwotności*. Ta kategoria właśnie, obok pojęcia *kultury*, zrobiła oszałamiającą wręcz karierę nie tylko na niwie dyskursu naukowego, lecz równie mocno zdołała odcisnąć się na mentalności społeczeństw szeroko rozumianego Zachodu. Zostaje to zilustrowane postępującym przez szereg lat procesem konstytuowania (się), wyodrębniania, definiowania i (samo-)identyfikowania Ludów Rdzennych na mocy orzeczeń Organizacji Narodów Zjednoczonych. Kategorie *native* i *indigenous* od czasu opisu, jaki im poświęcił James Clifford w obszernej części *Kłopotów z kulturą*, wywiedzione z pola naukowego zyskały na jeszcze większym znaczeniu politycznym. Dobrze, iż właśnie przegląd ich implikacji w życiu społecznym i politycznym kończy książkę Kupera. Tym samym okazuje ona swą żywotność, rezonując z aktualnymi spawami o międzynarodowym, niekiedy bolesnym charakterze. Jednakże to, co jest atutem, jest także mankamentem, bowiem nie sposób ustrzec się wrażenia, że oto książka dosłownie urywa się w najciekawszym momencie. Czy to przedsmak kontynuacji, czy ponura, bo niedopowiedziana, wróżba względem współczesności?

Wymyślanie społeczeństwa pierwotnego to rzetelnie przygotowana książka, poruszająca wyobraźnię, pobudzająca do refleksji. Czyta się ją znakomicie, bowiem napisana jest językiem równie przystępnym, co obrazowym i dosadnym. Co ważniejsze, autor dokonuje naprzemiennie przeglądu kluczowych dla antropologii kategorii oraz towarzyszących im powstaniu orientacji teoretycznych, ich wzajemnego ząbienia się, wreszcie – powszechnego oddziaływania. Prezentuje zaskakujące spojrzenie na to, co wydawało się być już od dawna dobrze znane, z zupełnie nowej perspektywy. Obraz nauki, jej rozwoju i uwarunkowań, jaki się wyłania po lekturze, jest obrazem jaskrawym a przez to żywym: ukazuje znaczenie, wpływ, nieodzowność osób, które swą działalnością, prowadzonymi badaniami, a wreszcie publikacjami przyczyniły się do ukształtowania antropologii, jej zorientowania w świecie. Tę pozycję należy uznać za wyjątkową, ponieważ łamie historiograficzną sztamę dat i zdarzeń; jest jak gdyby pisana w duchu szkoły *Annales*, przez co znacząco odbiega od dostępnych na polskim rynku skryptów mających ambicję przedstawiać historię antropologii.

Filip Wróblewski

Historie z onkologicznej linii frontu

Książka Siddharthy Mukherjee jest atrakcyjna z kilku powodów. Po pierwsze dlatego, że porusza istotne z punktu widzenia antropologii medycznej problemy, a równocześnie sama stanowi wartościowy materiał do antropologicznej analizy. Po drugie, ważny jest fakt, że autor wykonuje zawód onkologa – stosuje perspektywę lekarza praktyka (a nie np. historyka medycyny), przedstawione przez niego relacje są w dużym stopniu relacjami z pierwszej ręki. Sytuując się po stronie ekspertów, nie kryje jednocześnie swojego zaangażowania i emocjonalnego stosunku do problemu, a przede wszystkim do ludzi, których ten problem dotyczy. Przedstawiona historia, jak sam mówi, jest nie tylko wyprawą w przeszłość raka, lecz także rejestracją osobistej podróży i procesu dojrzewania jako onkologa. Mukherjee unika niepotrzebnej medykalizacji, która to tendencja jest szeroko krytykowana przez przedstawicieli innych dyscyplin (w tym antropologów). Traktuje pacjentów jak indywidualne, przeżywające swoje dramaty osoby, a nie (co często zarzuca się lekarzom) anonimowe przypadki kliniczne, historie choroby albo nozologiczne jednostki. Stawiając w centrum swojej refleksji człowieka, traktuje nowotwór jako sytuację graniczną, problem głęboki, egzystencjalny, dotyczący kwestii ostatecznych. Odnosząc się do nomenklatury antropologii medycznej, można więc powiedzieć, że mówi o chorobie jako *illness* (doświadczeniu pacjenta osadzonym w określonym jednostkowym kontekście) i *disease* (patologii biologicznej). Na uwagę zasługuje ogromna pokora autora w stosunku do medycznego zjawiska i równocześnie duży dystans do całej aparatury oraz możliwości poznawczych reprezentowanej przez siebie dyscypliny. Jak pokazuje, w konfrontacji z „cesarzem” zbyt często okazują się one nieprzydatne, nieadekwatne albo nieskuteczne.

Trzecia istotna kwestia to szeroka perspektywa, w jakiej problem został przedstawiony. Pomysł ukazania fenomenu raka w sposób wielowymiarowy i wielowątkowy zrodził się z dużo skromniejszego planu. Początkowo autor zamierzał prowadzić dziennik dokumentujący pracę na onkologicznym oddziale – miał rejestrować doniesienia o leczeniu nowotworów i być czymś na kształt, jak mówi Mukherjee, „raportu z linii frontu”. Pierwotny projekt nabrał jednak rozmachu. Finalnie autor podjął wyzwanie opowiedzenia historii raka, wskazania głównych i pobocznych wątków, obecnych w liczącej cztery tysiące lat historii tej choroby. Wydobył z archiwów, bibliotek, prywatnych kolekcji i stron internetowych książki i artykuły naukowe, wspomnienia, wywiady, oficjalne dokumenty i materiały prasowe. Książkę otwiera fragment z najbardziej chyba znanego tekstu dotyczącego chorowania, czyli eseju Susan Sontag *Choroba jako metafora*, słowa o chorobie będącej „nocną półkulą życia, naszym bardziej uciążliwym obywatelstwem”. Dalej przywołany zostaje Aleksander Solżenicyn i jego *Oddział chorych na raka*, gdzie chorowanie równoznaczne jest ze znalezieniem się w medycznym gułagu, totalitarnym, opresyjnym i paraliżującym systemie, świecie, który bezlitośnie wsysa tak samo pacjenta, jak i lekarza. Te i inne liczne odniesienia do literatury i historii pozwalają zidentyfikować sposób patrzenia, wskazując jednocześnie na ogromną erudycję i intelektualną elastyczność autora. Historia raka, choroby, która przejmuje kontrolę nad całym życiem, jest skomplikowana, wielowątkowa i nieliniarna. Mukherjee koncentruje się na ukazywaniu poszczególnych problemów, motywów i mikrohistorii, składających się na globalne dzieje choroby, a właściwie zespołu różnych chorób, których jedyną wspólną cechą jest niekontrolowany, mający przy tym niepojętą moc, proces podziału komórki. Przedstawia niezliczone fakty, prowadzi czytelnika po wielu zaułkach i ślepych uliczkach nauki. Opisane historie ludzi, badań, eksperymentów, odkryć, wdrażania procedur medycznych obfitują w pozorne sukcesy, pomyłki i porażki. Towarzyszy im poczucie bezsilności, frustracji i niemocy, wymieszane z równoczesną fascynacją niezwykle trudnym, bezpostaciowym, ponadczasowym i wszechobecnym zjawiskiem. Opowieść, w wielu miejscach przekazana anegdotycznym i gawędziarskim tonem, pełna jest



Siddhartha Mukherjee
Cesarz wszech chorób. Biografia raka
Czarne, Wołowiec 2013

napięć, niespodzianek i nagłych zwrotów akcji. Autor, budując fabułę poszczególnych wątków, wykorzystuje całą gamę środków retorycznych i stylistycznych, konstruuje narracje, które spina w całość wszechobecną metaforą walki. Jednocześnie liczba odniesień do tekstów medycznych i autorytet autora pozwalają sądzić, że duża dbałość o szczegóły i walory literackie idzie w parze z dbałością o merytoryczną wartość książki.

Na uwagę zasługuje refleksyjność autora i umiejętność krytycznego spojrzenia na własną dyscyplinę. Jak sam mówi, historia raka to także historia medialnego szumu, niespełnionych nadziei, pychy i arogancji. Metafora walki odnosi się nie tylko do działań lekarzy, skoncentrowanych na wyjaśnianiu mechanizmu choroby i szukaniu skutecznych form terapii. Dotyczy rywalizacji pomiędzy lekarzami, którzy kierując się nierzadko wyłącznie własną ambicją, traktowali ciała pacjentów jak pole bitwy o prestiż i dominację w środowisku. Kolejną interesującą kwestią są skomplikowane relacje pomiędzy przedstawicielami poszczególnych medycznych subdyscyplin, nieustający bój o wiedzę i władzę, w którą wnikali się chemioterapeuci, radioterapeuci i chirurdzy. Zwłaszcza ci ostatni dążyli do zmonopolizowania onkologii i niechętnie widzieli na swoim, jak byli przekonani, terytorium lekarzy wykorzystujących inne niż „otwieranie ciała” i przez to „gorsze” metody. Postawę chirurgów można łatwo wytłumaczyć: jak pokazuje antropolog, ten sposób myślenia jest trwałą cechą medycyny Zachodu, ufundowaną na materialistycznej koncepcji choroby. Sytuuje ona chirurgów na szczycie medycznej hierarchii, obdarzając ich najwyższym autorytetem – dlatego, że mają dostęp do fizykalnego wymiaru, czyli „natury” zjawisk, co oznacza, że jako jedyni reprezentują prawdziwą, „twardą” naukę.

Tę samą tendencję ilustrować mogą przywoływane przez Mukherjee XIX-wieczne sale operacyjne nazywane *operating theater* (które od razu przywodzą na myśl znacznie starsze „teatry anatomiczne”, omawiane przez Annę Wiercorkiewicz w książce *Muzeum ludzkich ciał*). Przeprowadzane w nich zabiegi chirurgiczne przypominające skomplikowane przedstawienia oglądane były przez publiczność zgromadzoną na widowni. Chirurgowie prezentowali imponującą pewność siebie ze względu na własne umiejętności techniczne i wedle autora „puszyli się jak gwiazdy widowisk”. Chodziło tutaj przede wszystkim o tzw. radykalną mastektomię, najczęściej wykonywany zabieg, który wiązał się z poważną deformacją ciał pacjentek, a którego skuteczności nigdy nie udowodniono. Jego zasadność zakwestionowano w latach 70. XX wieku. Wtedy to właśnie aktywistki kobiece zaczęły domagać się od chirurgów przedstawienia rzetelnych danych dotyczących wyników okaleczających i oszczędzających operacji, uświadamiając jednocześnie rzeszom pacjentek bezsensowność procedury w jej radykalnej postaci. Kolejnym przykładem charakterystycznego myślenia może być wspomniana przez autora długotrwała skłonność do utożsamiania choroby z czymś, co można zobaczyć, ilustrująca zasadę prymatu naoczności w medycznym poznaniu (o której w książce *Narodziny Kliniki* pisze Michel Foucault). Zasada „czego nie widać, tego nie ma” przekładała się na praktykę – przez długi czas lekarze koncentrowali się na guzach, zakładając, że usunięcie guza równoznaczne jest z usunięciem nowotworu. Dopiero w latach 60. zwrócono uwagę na coś takiego, jak „odciski palca” raka, chemiczne markery obecne we krwi nawet wtedy, gdy wydawało się, że rak został trwale wyeliminowany. W ten sposób odkryto fundamentalną regułę onkologii, a mianowicie konieczność leczenia długo po tym, jak znikną wszystkie widoczne oznaki nowotworu. Jeszcze innym ciekawym obrazkiem oddającym specyfikę biomedycyny, a w węższym ujęciu onkologii, jest niechętny początkowo stosunek lekarzy do opieki paliatywnej. Jak pokazuje autor, postawa z jednej strony wiązała się z tendencją do leczenia za wszelką cenę, przy jednoczesnym ignorowaniu perspektywy pacjenta, z drugiej, odzwierciedlała sposób rozumienia statusu oraz roli medycyny i lekarza. Medycyna miała koncentrować się głównie na walce z rakiem, dlatego niesienie ulgi pacjentom kojarzono z pasywnością, brakiem jakiegokolwiek działania i utożsamiano z przyznaniem się do porażki. Sprawą zajęła się angielska pielęgniarka Cicely Saunders. Założyła ruch działający na rzecz osób nieuleczalnie chorych, tych, dla których nie było miejsca w mainstreamowej, mocno osadzonej w retoryce walki i zwycięstwa, onkologii. Miała pomysł wskrzeszenia dyscypliny określonej później mianem medycyny paliatywnej, która pomagałaby pacjentom umierać godnie i bez bólu. Celowo unikano tutaj słowa „opieka”, co podkreśla autor – bo brzmiało zbyt łagodnie, a przez to niwelowało szansę na poważne traktowanie w branży. Ze względu na duży opór onkologów, do opieki nad pacjentami w fazie terminalnej zwerbowano psychiatrów, anestezjologów, geriatrów, neurologów i fizjoterapeutów. Założono pierwsze hospicjum – w 1967 roku w Londynie. Kilka lat później idea dotarła do amerykańskich oddziałów onkologicznych, a potem rozprzestrzeniła się na całym świecie, w efekcie czego zaczęto uruchamiać projekty badawcze poświęcone łagodzeniu bólu i nowe procedury medyczne.

Zaprezentowana przez Mukherjee biografia raka, czyli „cesarza wszech chorób, króla tego, co najstraszniejsze”, które to hasło pochodzi z książki pewnego XIX-wiecznego chirurga, ukazuje historię konstruowania choroby. Przez stulecia zmieniają się sposoby jej rozumienia, odzwierciedlając obowiązującą w danym momencie kulturę i biologiczną wizję świata i człowieka. Pierwszy opis zjawiska pochodzi ze starożytności: nazwa „rak” pojawia się w medycznych pismach z czasów Hipokratesa, któremu guz nowotworowy opleciony naczyniami krwionośnymi skojarzył się miał z wczepionym w piasek skorupiakiem. Tematem zajmowali się kolejni lekarze, anatomowie, patologowie i chirurdzy. Badaniom nad rakiem towarzyszyły na przestrzeni czasu ważne z punktu widzenia diagnostyki i terapii wydarzenia, takie jak odkrycie radu i jego właściwości albo promieni Roentgena czy wysokiej toksyczności niektórych związków i substancji. Dzięki nim każdorazowo zmieniał się sposób widzenia i rozumienia problemu. Można powiedzieć, że biografia raka ilustruje, posługując się terminologią Thomasa Kuhna, historię ścierania się paradygmatów i rewolucji naukowych, a od XX wieku coraz szybszych i bardziej radykalnych zmian, dokonujących się niemal z dekady na dekadę.

Jednak przez cały ten czas rak pozostaje tajemniczy, bezlitosny i zdradliwy. Nie jest zwykłą chorobą, co podkreśla autor. Jest pomysłowy i zawzięty tak jak człowiek. Tak jak człowiek dąży do przetrwania, a wręcz do nieśmiertelności, co najlepiej oddaje widok komórek rakowych dzielących się na szkiełku długo po tym, jak wydobyto je z ciała pacjentki, którą uśmierciły. Dlatego właśnie należy traktować go jak osobę, niezwykle trudnego i wymagającego przeciwnika, skutecznego najeźdźcę i kolonizatora, który wciąż zwodzi i będzie zwodził naukowców i lekarzy. Mimo, że zjawisko staje się coraz bardziej zrozumiałe, to w dalszym ciągu człowiek nie ma nad nim władzy. Co gorsza, kolejne badania pokazują, że jest zagrożeniem przychodzącym nie z zewnątrz, a z samego wnętrza ciała – przez to wydaje się jeszcze bardziej nieprzewidywalny i złowrogi. Przedstawiona historia „cesarza” nie przynosi więc kojącego rozwiązania, którego oczekiwali czytelnicy. Autor prezentuje niezbyt optymistyczną konkluzję – nowotwór prawdopodobnie przydarzy się wielu z nas, bo jest czymś, co leży w samej naturze człowieka. Osiągnięcia współczesnej medycyny pozwolą jednak dłużej bawić się z nim w kotka i myszkę. Należy więc pogodzić się z myślą o jego obecności – nawiązując do słów Susan Sontag – zaakceptować naszą przynależność (prędzej czy później i choćby na krótko) do świata chorych.

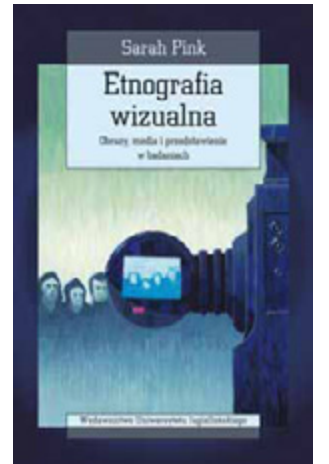
Próbując wyznaczyć pozycję tej obsypanej wieloma nagrodami książki (m.in. Nagrodą Pulitzera w kategorii literatury faktu) na tle dostępnej w Polsce literatury okołomedycznej, należałoby umiejscowić ją na styku dwóch, wyznaczonych w sposób bardzo umowny, a może trochę niezadany, kategorii. Z jednej strony byłby to zbiór pozycji, które łączy tylko to, że ich autorzy są lekarzami – o humanistycznym zacięciu i dużym literackim talencie. Można odnieść wrażenie, że w pisaniu znajdują oni odskocznice od swojej głównej profesji i jednocześnie możliwość skanalizowania czy też utrwalenia własnych, często antropologizujących, mniej lub bardziej krytycznych, inspirowanych medycznym doświadczeniem, refleksji. W tym kontekście warto wspomnieć choćby o książkach *Moi wariaci* i *Zrozumieć cierpienie* psychiatry Vittorino Andreoli, *Cień Hipokratesa* autorstwa Davida H. Newmana – lekarza oddziału ratunkowego nowojorskiego szpitala, *Kore* i *Katharsis* wybitnego polskiego specjalisty Andrzeja Szczeklika, czy w końcu o licznych i bardzo popularnych tytułach neurologa Olivera Sacksa. Z drugiej strony, można by *Cesarza* ustawić obok książek, których cechą wspólną jest to, że dryfują w stronę konstruktywizmu, traktując o medycznym poznaniu i są przy tym postrzegane jako *stricte* naukowe. Tu wskazać wypada na przykład *Normalne i patologiczne* Georges’a Canghullema, *Narodziny kliniki* jego ucznia Michela Foucault i wreszcie *Powstanie i rozwój faktu naukowego* autorstwa Ludwika Flecka. Gdzieś w niedalekim sąsiedztwie pojawić by się mogły książki w mniejszym lub większym stopniu eksponujące symboliczny, kulturowy wymiar choroby czy też anomalii, takie jak *Monstruarium* Anny Wiczorkiewicz, *Zaraza. Mitologia dżumy, cholery i AIDS* Moniki Sznajderman, *Opełanie* Jacka Dębca, *Historia histerii* Etienne Trillat i oczywiście dwa znane eseje Susan Sontag: *Choroba jako metafora* oraz *AIDS i jego metafory*.

Katarzyna Kubat

Od fotografii do holokronu

Fotografia jaka jest, każdy widzi. Film jaki jest, każdy wie. Internet? Coraz więcej ludzi z niego korzysta. Czym w takim razie jest holokron? To rodzaj interaktywnej karty pamięci, jaką zwykły posługiwać się postacie z uniwersum Gwiezdných Wojen. Jej najciekawszą właściwością jest obdarzony inteligencją i osobowością interfejs, w którym zawarta została część jego wytwórcy. Jaki ów wymyślony przedmiot może mieć związek z jakże realną etnografią? Wydawałoby się, że zgoła żaden. Jednakże przy odrobinie fantazji można w nim zobaczyć kontynuację kreślonej przez Sarah Pink linii rozwojowej medialnych sposobów konstruowania i przekazywania wiedzy. Zanim poświęcimy nieco uwagi tej kwestii, warto zaznaczyć, że tłumaczenie oddanej w ręce polskich czytelników książki *Etnografia wizualna* zostało oparte na jej drugim, zmienionym wydaniu. Ma to znaczenie ze względu na dynamiczny rozwój mediów elektronicznych, których wykorzystanie na potrzeby etnografii zostaje opisane przez Pink. Czytelnik dostaje zatem względnie aktualny przegląd trendów metodologicznych, pojawiających się w głównym (anglojęzycznym) nurcie subdyscypliny antropologii, antropologii wizualnej. Jednakże, tak jak każda inna książka poświęcona metodologii badań naukowych, jest produktem krótkoterminowej ważności. Być może za kilka lat będzie ona śmiesznie niczym zalecana przez Bronisławę Kopczyńską-Jaworską nowinka techniczna mająca usprawnić pracę terenową: magnetofon szpulowy. Niemniej jednak to sprawa przyszłości i programów gospodarowania odpadami, a w dniu dzisiejszym możemy się skupić na wykorzystywaniu najnowszych narzędzi techniki (Autorka ufa, że jej czytelnicy używają kamer i aparatów cyfrowych. Miejmy nadzieję, że się nie myli).

Książka została podzielona na trzy części o porównywalnej objętości. Warto zauważyć, że każdy rozdział z powodzeniem mógłby stanowić autonomiczny artykuł, choćby ze względu na układ zawartości. Autorka każdorazowo zapowiada, co będzie przedmiotem omówienia w rozdziale, po czym następuje stosowny wywód zakończony streszczeniem i zalecanymi lekturami. Nietrudno zauważyć, że książka ma charakter podręcznikowy. Tym samym nie stanowi ona odkrywczego i wybitnego traktatu, jest raczej rodzajem skryptu, który z powodzeniem mogłyby zastąpić dostępne od kilku lat na polskim rynku książki Krzysztofa Olechnickiego, Piotra Sztompki czy Sławomira Sikory (warto nadmienić, że ostatni dwaj partycypowali w jej wydaniu). Z powodzeniem i bez szkody dla całości można by pozbyć się pierwszej i drugiej części, w których omówione zostają kolejno kwestie związane z miejscem wizualności w praktyce i refleksji etnograficznej oraz sposoby wykorzystania fotografii i filmu (wideo) na potrzeby badań. Wynika to nie tyle z pobieżnego przedstawienia procedur i metod wizualnych wraz z ich zastosowaniem w konkretnych projektach naukowych (co, dla przykładu, o wiele konsekwentniej i bardziej spójnie prezentuje Olechnicki w *Antropologii obrazu*), ale z drażniącej, mesjanistycznej maniery, w jaką popada autorka. Musi bowiem czytelnik przebrnąć przez obfite partie tekstu prezentujące osiągnięcia badawcze w sposób bliski propagandzie sukcesu minionej epoki politycznej. O ile książka mogłaby bez szkody dla treści obyć się bez pierwszych dwóch części, a każdy rozdział z powodzeniem starczyłby za osobny artykuł, to bez wątpienia jej elementem zasadniczym jest część ostatnia. W niej to autorka pomieściła główne tezy zajmowanego stanowiska. Odnosząc się do skutków kryzysu reprezentacji, dokonuje rewizji dotychczasowych sposobów ujmowania i miejsca materiałów wizualnych (na przykładzie fotografii, zapominając zupełnie o poprzedzającym ją rysunku) w przedstawieniach wiedzy etnograficznej. Owa działalność „jest nie tylko kwestią tworzenia słów, lecz także sytuowaniem obrazów, niekiedy w odniesieniu do słów pisanych, a czasem w relacji z innymi obrazami, słowem mówionym i innymi dźwiękami” (s. 181). Pink argumentuje na rzecz równoważności materiałów wizualnych względem tekstu, będącego dyskursywnym wyznacznikiem sposobu wytwarzania wiedzy naukowej. W odniesieniu do powyższych postulatów opartych na wykazaniu „kreatywnego” charakteru „pisania”



Sarah Pink
Etnografia wizualna. Obrazy, media i przedstawienia w badaniach
WUJ, Kraków 2009

etnografii, gdzie centralną pozycję zajmuje subiektywność, zostają wskazane alternatywne względem tekstu reprezentacje, takie jak fotografia (fotoesej), film, czy multimedialne hipermedia (interaktywne prezentacje wiedzy w formie dokumentów łączących w sobie teksty pisane, nagrania audio, fotografie i filmy, a przez to oddziałujących na wiele zmysłów jednocześnie).

Owym hipermediom najbliższe do opisanego na wstępie holokronu. O ile etnografia jest działalnością pod pewnymi względami oddaloną od fantastyki o wiele lat świetlnych, to pozostaje jej bliska ze względu na użytek z wyobraźni i nieustanne poszukiwanie nowych przestrzeni wartych poznania, a tym samym przedstawienia. Oddana w ręce polskiego czytelnika *Etnografia wizualna* wydaje się być książką przeciętną, koziółkującą po wertepach oczywistości, ale przy tym zawierającą szereg wartych rozważenia intuicji metodologicznych. Warto ją przeczytać chociażby ze względu na obraz zmian, jakie zachodzą w antropologii zagranicznej, problemów, które powoli stają się naszym udziałem.

Filip Wróblewski



natknięcia

ODYSEJA KOSMICZNA MARS ONE

Jak zapowiadają organizatorzy przedsięwzięcia, kolejny po wkroczeniu Neila Armstronga na powierzchnię Księżyca „wielki skok dla ludzkości” zostanie wykonany w ramach misji Mars One.

Mars One działa jako fundacja non-profit. Jej założenia brzmią wyjątkowo odważnie – w 2020 roku specjalny łazik wybierze najlepsze miejsce na założenie ludzkich osiedli, w 2025 pierwsze osoby zamieszkają na planecie Mars. W 2033 w kolonii ma już przebywać 20 Ziemiaków. Co niezwykle istotne, „skok”, który w imieniu ludzkości wykonają uczestnicy projektu, będzie dla nich podróżą tylko w jedną stronę. Organizatorzy bowiem, między innymi z powodu oszczędności finansowych i ograniczeń technologicznych, nie przewidują możliwości ich powrotu na Ziemię.

Przyszli astronauta byli rekrutowani spośród chętnych z całego świata do końca sierpnia 2013 roku. Do tego czasu strona internetowa projektu witała odwiedzające ją osoby zachęcającym ogłoszeniem:

Mars One utworzy na stałe ludzkie osiedle na Marsie. Weź udział, dzieląc się naszą wizją z przyjaciółmi i być może zostając kolejnym z astronautów.

Zainteresowanie udziałem w projekcie miało wyrazić 202 586 osób. Szacuje się jednak, iż udział w procesie rekrutacyjnym wzięło ok. 4 tysiące ochotników, którzy uiszcili opłatę rejestracyjną. 2782 z nich opublikowało na stronie internetowej projektu filmy, w których tłumaczy, dlaczego chciałoby wziąć udział w misji.

Projekt jest prowadzony przez holenderskiego przedsiębiorcę Basa Lansdorpa i finansowany ze środków prywatnych. Sześć miliardów dolarów, które, jak zakładają pomysłodawcy, ma kosztować umieszczenie na Marsie czterech pierwszych kolonizatorów, a także reszta funduszy, poszukiwane są więc wśród sponsorów, zbierane w ramach crowdfunding czy sprzedaży gadżetów związanych z projektem. Innym ze sposobów finansowania misji ma być nadanie jej formy reality show. Organizatorzy przewidują nawet, iż osoby śledzące kolejne etapy projektu wezmą udział w ostatecznym typowaniu uczestników ekspedycji.

Połączenie skomplikowanego przedsięwzięcia technologicznego i arcyambitnego dzieła marketingowego sprawiło, iż organizatorzy, zabiegając o jak największe zainteresowanie opinii publicznej i sponsorów, musieli postarać się w przystępny sposób wytłumaczyć, na czym polegać będzie realizacja misji. Jednym z efektów tych działań jest strona internetowa projektu, która informuje między innymi o tym, jaki sprzęt jest potrzebny do zorganizowania przedsięwzięcia i jak wygląda plan działań. W internecie publikowane są także liczne artystyczne grafiki i filmy obrazujące zakładany przebieg ekspedycji. Stworzony został także swego rodzaju portal społecznościowy, gdzie mogą spotkać się fani misji Mars One oraz osoby, które zdecydowały się aplikować do projektu.

Pomysł spotyka się z poważną krytyką ze strony wielu ekspertów. Argumenty przeciwko niemu dotyczą m.in. kwestii technicznych. Przykładowo, sprzęt, z którego korzystać chcą organizatorzy, ma, co prawda, wkrótce powstać, jednak nie będzie przystosowany od lotów poza niską orbitę okołoziemską. Sceptycy wskazują także na niedoszacowanie kosztów przedsięwzięcia, za którym stać może zlekceważenie dużej ilości problemów technicznych, co z kolei zagraża zdrowiu i życiu uczestników projektu. Wrażenie mało wydajnego sprawia również sposób zbierania potrzebnych funduszy.

Mimo krytyki, w przekazie płynącym z materiałów udostępnionych przez organizatorów wyprawy i ich wypowiedzi medialnych wybrzmiewa przekonanie o możliwości realizacji misji Mars One. Ludzkość według nich posiada bowiem potrzebną ku temu technologię i odwagę, aby ją użyć. Przyszłość pokaże, która ze stron w tym sporze miała rację.

Dariusz Nikiel

Źródła:

<https://www.mars-one.com>

<https://community.mars-one.com/>

<http://www.gizmag.com/mars-one-human-settlement-2023/22799/>

http://en.wikipedia.org/wiki/Mars_One#pedia.org, polskatimes.pl

natknięcia

CALCIO STORICO, CZYLI OBLICZA FUTBOLU

Co roku 24 czerwca, w dniu św. Jana, na placu Santa Croce we Florencji stają naprzeciwko siebie dwie drużyny, każda złożona z 27 mężczyzn. Ich cel to zwycięstwo w finale Calcio Storico. Wygrywa ta z nich, której zawodnikom uda się w ciągu 50 minut (tyle trwa mecz) więcej razy trafić piłką do bramki przeciwników – siatki rozciągającej się wzdłuż całego krótszego boku boiska. Piłka może przemieszczać się w dowolny sposób, kopana czy rzucona. Zmiany zawodników w czasie spotkania nie są dozwolone.

Calcio Storico („historyczny futbol”), zwane także Calcio Fiorentino („floreński futbol”), posiada cechę, która wyróżnia ją spośród innych gier zespołowych – jest niezwykle brutalna. Mężczyźni grający w meczu tak naprawdę biorą udział w bitwie, gdzie obok prób trafienia piłką do bramki przeciwnika toczony są walki na pięści, zapasy. Podejmowane są także wszelkie inne zabiegi, których celem jest powstrzymanie gracza przeciwnej drużyny. Nad przebiegiem gry czuwa sędzia główny, sześciu arbitrowi liniowych oraz Mistrz Boiska (Maestro di Campo). Jedne z nielicznych zasad regulujących starcia zawodników głoszą, iż nie wolno kopać przeciwników w głowę i atakować ich, kiedy są na to nieprzygotowani, zabronione jest także atakowanie rywala w więcej niż jedną osobę. Jednak, kiedy poziom adrenaliny i agresji wzrasta, na boisku może wydarzyć się wszystko. Zawodnicy często kończą swój udział w spotkaniu wynoszeni z boiska na noszach. Lejąca się krew i uszkodzenia ciała nie są tutaj niczym nadzwyczajnym.

Wczesne formy Calcio rozwijały się we Włoszech w XVI wieku, przypuszcza się, iż inspiracją dla nich była uprawiana w Cesarstwie Rzymskim gra harpastum. Pierwszy raz oficjalne zasady Calcio zostały opublikowane w 1580 roku przez florenckiego hrabiego Giovanniego de' Bardiego. Zainteresowanie grą spadło na początku XVII wieku. Została reaktywowana w 1930 roku. Współczesne Calcio Fiorentino to coś więcej niż połączenie sportów walki i gry zespołowej. To także restauracja renesansowego zwyczaju wraz z jego kulturą otoczką. Zawodnicy oraz sędziowie w czasie meczu ubrani są w barwne stroje z epoki. Na boisko docierają w historycznej paradzie, idąc wraz z innymi mieszkańcami Florencji. Początek finałowego starcia obwieszczają kościelne dzwony oraz wystrzał z armat.

Te drugie odzywają się za każdym razem, kiedy któreś z drużyn uda się zdobyć punkt.

Co ważniejsze jednak, występ w meczu przed kościołem św. Krzyża wiąże się z reprezentowaniem jednej z czterech dzielnic miasta: Santa Croce (drużyna Niebieskich), Santa Maria Novella (Czerwoni), Santo Spirito (Biali) oraz San Giovanni (Zieloni). Czym dla graczy jest Calcio Storico opowiada interesujący dokument Florence Fight Club. Można w nim zobaczyć intensywne, rozpoczynające się na długo przed turniejem, treningi zawodników, a także usłyszeć, czym kierują się mężczyźni biorący udział w niebezpiecznym pojedynku na wypełnionej piaskiem arenie. Motywacją może być chęć kontynuowania rodzinnych tradycji czy udowodnienia, że jest się „prawdziwym Florentczykiem”. Udział w grze bywa postrzegany także jako okazja do poznania „ciemnej strony” swojego charakteru. Powodów jest wiele, a samo wydarzeniem zdaje się stanowić także swoisty rytuał męskości. Pojawiają się wojenne porównania. Jeden z bohaterów filmu mówi: „obowiązują zasady wojenne, nie sportowe: potrzebujesz wojennej strategii, aby zwyciężyć w tej grze”.

Jak pokazują wypowiedzi śmiazków biorących udział w turnieju, dla każdego wygrana oznaczać może coś innego i szczególnie. Niezależnie od tego, zwyczaj stanowi, że nagrodą materialną jest rasowa krowa Chianina.

Dariusz Nikiel

Florence Fight Club, reż. Rovero Impiglia, Luigi Maria Perotti, Włochy 2010.

<http://www.calcistoricoflorentino.it/>

http://en.wikipedia.org/wiki/Calcio_Fiorentino

<http://www.bbc.com/news/magazine-23271906>

Fotograf numeru

Michał Koppek

Urodzony w 1985 roku, rodowity krakowianin. Ukończył studia w Wydziale Inżynierii Mechanicznej i Robotyki krakowskiej Akademii Górniczo-Hutniczej (2009). Obecnie prowadzi własną firmę projektową. Zawzięty podróżnik, miłośnik gór, pasjonat muzyki i literatury. Fotograf z zamiłowaniem. Uważny obserwator ludzkich zachowań. Fotografując stara się wyłuskać z otaczającej przestrzeni to, co na pierwszy rzut oka niezauważalne, pozornie mało interesujące czy nieestetyczne.



