

PERYFERIE kultury

Szkice ofiarowane
Profesorowi Rochowi Sulimie

Redakcja naukowa:

Roman Chymkowski
Łukasz Bukowiecki
Marta Czemarmazowicz
Włodzimierz Karol Pessel
Marta Zimniak-Hałajko


Wydział
Polonistyki
Uniwersytetu Warszawskiego



**Publikacja finansowana ze środków
Wydziału Polonistyki
Uniwersytetu Warszawskiego**

W projekcie okładki wykorzystano fragment obrazu
Jacka Malczewskiego *Krajobraz z Tobiaszem*
ze zbiorów Muzeum Narodowego w Poznaniu

Redakcja

Łukasz Bukowiecki
Marta Czermamazowicz

Projekt okładki

Aldona Sieradzka

Zdjęcia

z archiwów prywatnych
Anny Martuszewskiej i Stefana Bednarka

Skład, łamanie, druk i oprawa

Print & Publish
www.printandpublish.pl

Wydanie I

© Copyright by Muzeum Narodowe w Poznaniu

© Copyright by Wydział Polonistyki
Uniwersytetu Warszawskiego
Autorzy i Redaktorzy
Warszawa 2013

ISBN 978-83-62100-51-4

Michał Jagiełło Zagroda i okolice	9
Jerzy Jastrzębski Roch Sulima	12
Krzysztof Wrocławski Na pstrym koniu i na szarym końcu	18
Włodzimierz Pawluczuk Nadprzyrodzone w świadomości potocznej	26
Janusz Tazbir W walce z nudą	38
Marek Prejs Codziennosc oficjalności w kulturze szlacheckiej	49
Andrzej Mencwel Modernizm i codzienność	65
Bohdan Jałowiecki Magia miejsc	71
Danuta Ulicka Humor strukturalistów	83
Ewa Kosowska Ekskluzywni i ekscentryczni	117
Marek S. Szczepański, Anna Śliz „Jedzą, piją, lulki palą”? Nierówności konsumpcyjne w socjologicznym zwierciadle	127
Małgorzata Szpakowska Antropologia niecodziennosci	136
Marek Krajewski Parking. Społeczeństwo (bez)ruchu	143
Paweł Rodak Codzienna niecodziennosc w dzienniku Teodora Parnickiego. Przyczynek do antropologii literatury	158
Bogdan Owczarek Przemiany opowiadania w prozie dwudziestego wieku	172
Teresa Dobrzyńska Lutnie na wierzbach. O dylematach przekladu <i>Psalmu 137</i>	188
Wojciech Dudzik Nikiforma z czasow stanu wojennego	204
Anna Brzozowska-Krajka Piekielny kocioł i Mityczny Moloch. Redlińskiego niby-marginalia amerykańskie	208

Stefan Bednarek	
Popielniczka	219
Igor Piotrowski	
Krzyż na Rochu	226
Marta Rakoczy	
Listy „spraw do załatwienia” – szkic o piśmiennych „technikach siebie”	235
Marcin Napiórkowski	
Apologia plagiatu. Patchwork	245
Zuzanna Grębecka	
Wyszynk i garmaz jako sytuacyjne komponenty wywiadu albo etnograficzny przewodnik po legnickich knajpach	253
Wojciech Józef Burszta	
„Codzienny seks poprawia jakość nasienia”. Debord i Vaneigem po latach	259
Izabella Bukraba-Rylska	
O wiejskich festynach, czyli ku organoleptycznej koncepcji kultury	267
Jerzy Bartmiński	
Przyczynek do polskiej demofobii. <i>Euro koko</i> i „ludowość żywiołowa”	277
Jolanta Ługowska	
Żywe słowo i kultura oralna jako temat i forma artystycznej wypowiedzi w <i>Na wysokiej połoninie</i> Stanisława Vincenza	285
Janina Hajduk-Nijakowska	
O kontekstach elektronicznej logosfery słów kilka	298
Mariusz Czubaj	
Tam, czyli wszędzie. Freddy Kruger a piłka nożna na Podkarpaciu	308
Włodzimierz Karol Pessel	
„Muminki-skurwysynki”. Kilka głosów tradycji z Doliny	316
Tomasz Rakowski	
Elżbieta Szewczyk i skok do królestwa wolności	324
Paweł Majewski	
Jak rozpoznać człowieka, gdy się go widzi (sto lat temu w Anglii)	333
Wojciech Michera	
<i>Pachnidło</i> Patricka Süskinda – propozycja interpretacji „ikonograficznej”	341
Mirosław Pęczak	
Włosy hipisa	349
Paweł Dobrosielski	
Puste miejsce po pisuarze	358
Iwona Kurz	
Upadłe taksonomie. Na marginesie pewnej wystawy	366



Janusz Barański	
O kiczu, nie tylko ogrodowym	370
Waldemar Kuligowski	
Kicz jako kultura. Świebodziński Chrystus i trąbki z Gučy	381
Lech M. Nijakowski	
Alkohol w świecie postapokaliptycznym	391
Agnieszka Drotkiewicz	
Martwa natura z tuńczykiem	406
Marta Zimniak-Hańajko	
Niecodzienny sojusz ekstremów, czyli co ma wspólnego maoizm z faszyzmem	411
Weronika Plińska	
Odpust świętego Rocha	420
Prace Profesora Rocha Sulimy (Opracowanie: Artur Szarecki)	422



MICHAŁ JAGIEŁŁO

ZAGRODA I OKOLICE

Po grudzie

Nie trzeba wojny pożarów powodzi unoszących
nawet psią budę mułu dławiącego studnię zaborców
ograbiających z dziedzictwa...

Wystarczyła moja nihilistyczna.

Dziś niepojęta w milczącej zaciętości.

Obawa. Że zaleje mnie czułość. I utonę
w Zagrodzie obmywanej przyptywami urodzin chrztów
ślubów umierania i lamentów źrebiąt na chwiejnych
nogach szczeniąt wylizujących cały tutejszy kmiący
świat. Że zaduszę się w objęciach zapachów kobiet
bzów kwiatów akacji. W macierzy i ojcowiznie.

I dlatego nie ma fotografii listów głosów strzępów
spisanej opowieści. Nawet pustki. Tylko czasem,
na siwe noce, jakaś zamglona postać wciąga mnie
jeżynami wyrzutów w duszące krzewy
zaniechania.

Pod jabłonką

W zdziczałym sadzie ziemia zryta jęzorami
ulewy. W gliniastej mazi pobłyskuje...

W niedziele siadywał pod jabłonką i grał
znane a czasem nawet na gorąco tworzone.
To było gdzieś nad szeroką rzeką. Oder –
tak ładnie to wymawiała. Do wyczałowania.
W te jędrne jak dwie wiśnie wargi.
Albo i niżej. I jeszcze...
Zastraszona, rozczochrana, utyłana w błocie.
Ukrywała się w łożinach. Przed żołdatami.
Schował ją w piwnicy, wymył, nakarmił,
utulił, zamknął na kłódkę. Klucz na sercu.
Cały tydzień ich pogańskiego stadła.
Ale w końcu trzeba było iść na zachód.
Żegnali się jak mąż i żona a tu wdarli się
wygłodniali. Uchronił ją. Był przecież ich
towarzyszem broni.
Położył Gretę do ich legowiska, z kapitanem.
Odwdzińczył się harmoszką. Płakała.
Został mu chociaż klucz.

Grywał latami pod jabłonką.

Aż kiedyś zatkała uszy i zaczęła krzyczeć.
Dosyć! Nie pozwoliła mu ani na wiśnie,
ani na niżej. To już koniec – usłyszał.
Już cię nigdy nie nawiedzę.

Roztrzaskał muzykę o pień. Ktoś w nim wszedł
na podwórze, skatował niewinnego barana.
I powiesił się w stodole.
Wyszło słońce. Co to błyszczący w tej wyrwie?
Harmonia świata.

Swój do swego

Pod groźbą stukania w szybę kolbą: Otwierać!
Zagroda już przyuczona wojną, mundurową
partyzantką a w końcu i luźnymi o zaszczytanych
oczach. Naftowa lampa rozpalic pod blachą
mleko jajka sweter właśnie wyśmigany drutami
dla męża z jeleniami szczepionymi wieńcami
rozrośniętych rogów smalec ledwo skrzące.
Teraz i pieniądze wydane pod błyszczącą lufą
przyssaną do piersi, co wychynęła spod kwiatów
chusty, narzuconej w popłochu na nocną koszulę.
– Nie bądź taka skąpa – rzuca najważniejszy.
Ujmujący głos. I wygląda jak ci z ilustracji,
które tak lubiła oglądać: powstańcy bojownicy
za waszą i naszą leśni *jeszcze Polska...*
A to przecie bandzior. Cofnęła się aż plecami
do kredensu i zaciągnęła zmartwiałe kwiaty.
Nie zdejmując z niej wzroku poleca swoim:
Przygotujcie gospodarza. Krzyknęła. Ciiiicho –
powstrzymał ją. W piecu strzeliły iskry.
Wzdrygnęła się. Jestem z tobą. Ujął ją pod rękę
i do sypialnego. Co takie delikatne ręce robią
w tej chałupie? Przekręcił klucz i wcisnął go
w jej drżącą dłoń. Podszedł do okna, uchylił róg
zazdrostki ze słońcem w promieniach,
uśmiechnął się do sceny, którą dostrzegł
mimo mroku. Gospodarz kopał dół. Niech kmiotek
wie, że może to być grób na jego wsiową miarę.
Gdy dowódca wyszedł z ciepła z walczącymi
bykami pod bluzą – ruszyli w stronę majaczących
nieopodał zabudowań. Przyboczny beknął z przeżarcia.
To nie tak – skarcił go szef trupy. Uprawiamy inny teatr.
Awangardowy, z przymieszką efektu obcości. Ale i pijemy
ze swojskiego bajorka tradycji z *kurzem krwi bratniej...*
Spocony, ciężko dyszący Piotr powtarzał różaniec
przeznaczonej mu roli. Załomocze jak na pożar.
Kto tam? Swój.
ładnie zagrane – pochwali go reżyser. Ja tak nie lubię
dosłowności. No idź już. I dbaj o swoją. Ma takie delikatne,
zdolne palce.

ROCH SULIMA

Jednym z ważniejszych parametrów charakteryzujących każdą kulturę jest jej stosunek do czasu. Może ona doń przywiązywać mniejszą lub większą wagę, konstatować i celebrować na różne sposoby jego upływ; może też sugerować, iż czas po prostu nie istnieje, nie płynie, że ów niepokojący wymiar rzeczywistości jest złudzeniem takim samym jak rzekoma, zmienna i niepewna rzeczywistość w ogóle. Ale skoro już ludzie w poszczególnych miejscach i epokach temporalny wymiar egzystencji własnej i kosmosu dostrzegają, jeśli widzą w nim coś więcej niż tylko dokuczliwą albo przerażającą iluzję, to mogą orientować się w różnych kierunkach albo odmienne preferować miejsca w jego strumieniu, a co za tym idzie, wybierać różne sposoby myślenia o sobie i bycia w świecie.

Mogą na przykład mówić, że nic nowego pod słońcem, bo wszystko się powtarza, albo odwrotnie: twierdzić, iż nie da się dwa razy wejść do tej samej rzeki, ponieważ wszystko płynie w jedną stronę i nie wiadomo gdzie. Mogą uznać, że najlepiej i najmądrzej będzie, jeśli zechcemy „powtarzać czas od początku”, bo wtedy, gdy świat był jeszcze młody, wszystko było dobre, mądre, zdrowe i piękne. Chodzi więc o to, by zwracając się ku przeszłości, tam szukając wzorów życia i na nowo (dzięki rytuałom na przykład) przeżywając utracone raje i złote wieki, otrzymać wsparcie przodków i bogów, uniknąć ryzyka, zyskać poczucie bezpieczeństwa i doznać ukojenia. Tylko wierność tradycji ufundowana na wdzięcznej pamięci pozwala zachować w spokoju i uchronić rodzinę, ród, plemię, naród i ludzkość przed naturalnymi i nienaturalnymi katastrofami.

Inni – również mędrzy i wielcy nauczyciele – powiadają, że istniejemy wyłącznie w terażniejszości, że tylko przytomność i uwaga, prawdziwe bycie w świecie, tu i teraz, w tej chwili, daje nam szansę na szczęśliwą, ba – po prostu ludzką – egzystencję. Iluzoryczna bowiem przeszłość i tak samo nieistniejąca przyszłość to królestwa stwarzanych przez nas demonów, nasze piekła, pola śmierci, oceany cierpienia. Tego rodzaju prezentyzm, bardzo skądinąd pociągający, ma jednak istotną wadę

– nie każdemu (o ile w ogóle komukolwiek) jest dostępny. Umysł bowiem niestrudzenie projektuje obrazy przeszłości lub przyszłości, wyobrażenia tego, co będzie, splatają się ze wspomnianiem i teraźniejszość umyka naszej uwadze, co czyni nas po prostu nieobecnyymi właśnie w tym miejscu i czasie, w realnym świecie i życiu.

Kolejna orientacja kulturowa preferuje i faworyzuje przyszłość. Opcja taka wydaje się mieć solidne racjonalne podstawy, skoro działania nasze, również komunikacyjne, mają charakter intencjonalny, na przyszłe skutki są ukierunkowane, na korzystne i sensowne rezultaty się w nich nastawiamy, komfortów i przyjemności w rezultacie podjętych poczynań się spodziewamy. Rzadko kto wierzy i czuje, że żyjemy na najlepszym ze światów. Ale skoro nam nie najlepiej się trafiło, to chcielibyśmy przynajmniej uczynić dobrze i przysłużyć się swoim następcom. Nie chcemy, co prawda, być tylko mierzwą historii, ale trochę sensu w naszym życiu by się przydało, odrobina wiary w to, że świat może być lepszy, choć już niekoniecznie dla nas.

Ta łatwo przyswajalna, bo korespondująca z naszym doświadczeniem i obserwacjami, typologia zbiorowych postaw i zachowań zorientowanych temporalnie ma oczywiście charakter modelowy. Wszystkie właściwe jej opcje kulturowe nie występują w stanie czystym, a zatem rzadko też bywają uświadamiane, podobnie jak inne wzory kultury. I dotyczy to zarówno społeczności plemiennych, jak i nas samych, współczesnych mieszkańców „globalnej wioski”, Europejczyków i Polaków, cokolwiek i kogokolwiek te klasyfikacje miałyby oznaczać bądź nie oznaczać. Zastrzeżenie to może wydawać się asekuranckie bądź pretensjonalne, ale przecież poczucie tożsamości rzutuje na stosunek do czasu jako składnik kulturowej autodefinicji. Wydaje się jednak, że wskaźnika temporalnego (w przyjętym tu rozumieniu) nie da się uznać za znamiennej cechy dystynktywną kultury współczesnej, nie tylko zresztą polskiej. Ograniczając się wszelako do własnego podwórka powiedzieć chyba wolno, że nie czujemy się komfortowo w żadnej z wyróżnionych tu „stref czasowych”; w żadnym sektorze czy punkcie osi czasu nie odnajdujemy warunków umożliwiających akceptację i emocjonalne przypisanie do świata przeżywanego lub wyobrażonego.

Przeszłość raczej nas straszy, brzydzi niż zachwyca. W najlepszym razie jesteśmy zdeorientowani na skutek sekwencji zmian jej obrazu o podłożu ideologicznym albo wręcz politycznym. Nie dowierzamy przeszłości, bo nie mamy jej wiarygodnej i autorytatywnej wizji – stąd dotkliwa czasem ambiwalencja. Nikt nie pragnie być „jeźdźcem znikąd”, ale też nie chce przybywać z czasoprzestrzeni niewyraźnej i chaotycznie oznakowanej i mętnie waloryzowanej. Jeśli przeszłość przestaje być przedmiotem wiary, skarbnicą doświadczeń, nauczycielką życia, duchowym oparciem, mieszkaniem moralnych autorytetów, budującą narracją; jeśli zamienia się w historię, wiedzę – traci swój kulturowy charakter, ale nadal może „krzepić serca” i rozjaśnić umysły. Gorzej gdy – z różnych powodów – wolelibyśmy o niej zapomnieć. Bo za trudna, bo mało chwalebna, bo niezrozumiała, bo nie potrafimy się

z nią rozliczyć, nie jesteśmy w stanie jej zaakceptować, przypisać jej jakiegóż wartości. Mamy wtedy nieodpartą pokusę odrzucenia, zaczynania wszystkiego na nowo, zwrotu ku terażniejszości lub przyszłości. Uznajemy „zły” rodowód za fatum, z którym lepiej się ostatecznie pożegnać i zapomnieć wszystko, co poprzedzało czystą kartę naszego czasu. Ale ceną jest utrata zakorzenienia, a nawet gruntu pod nogami, powodująca chwiejność i niepewność myśli i działania.

Jeszcze gorzej się robi, jeśli i terażniejszość skrzeczy, przybiera w rodzimej wersji po raz kolejny postać „odzyskanego śmietnika”, jeśli okazuje się karykaturalną reprodukcją jakichś niechcianych fragmentów przeszłości. Terażniejszość wydaje się najtrudniejszym do zaakceptowania miejscem w czasie, bo jesteśmy w niej i fizycznie, i mentalnie. Intuicyjnie wyczuwamy, że jest naszą j e d y n ą rzeczywistością, a nie wyobrażeniem, konstrukcją, metaforą. Terażniejszość boli naprawdę – w niej się rodzimy, starzejemy, chorujemy, cierpimy, umieramy. Tu zaczynają się i kończą ucieczki w przeszłość i przyszłość. Terażniejszość bowiem z definicji nie może nas w pełni usatysfakcjonować. Pojawiamy się tu wszak raz i na krótko – zatem nasze możliwości poznawania i przeżywania muszą być boleśnie ograniczone, musimy odczuwać dotkliwy niedosyt, głód wrażeń, rzeczy, uczuć. Musimy też niestety walczyć o przetrwanie i rozwój, by zachować swą fizyczną, psychiczną i duchową integralność. Musimy poszukiwać sensu życia, afirmować czynnie wartości, zmagać się z kochaniem i nienawiścią. Za dużo tego, za zimny wiatr na naszą wełnę, by napięcie wytrzymać i czasami osiągnąć spokój, nie mówiąc już o szczęściu, które kazałoby nam zawołać „trwaj chwilo!”.

Przeszkadza nam w tym dodatkowo nieustanny pośpiech, bieg ku przyszłości w coraz większym stopniu unicestwiający i kasujący terażniejszość, której odczucie wymaga przecież skoncentrowanej uwagi. Przyszłość jest zresztą dziś w takiej samej albo większej jeszcze niełasce niż przeszłość. Wolimy o niej nie myśleć, choć – teoretycznie przynajmniej – poczuwamy się do tego przykrego obowiązku. Nadzieja podobno umiera ostatnia, więc jeszcze tli się tu i ówdzie, ale ustępuje pola horrorom ekonomicznym, ekologicznym, klimatycznym, politycznym czy militarnym. Jeszcze do niedawna wydawałoby się, że możemy coś przewidzieć, przed czymś się zabezpieczyć, coś przyspieszyć albo opóźnić. Rozkwitały takie (pseudo) nauki jak futurologia, prognozologia i podobne. Teraz już wszyscy wiemy, że aby rozśmieszyć Pana Boga, wystarczy opowiedzieć mu o swoich planach.

Takie i podobne refleksje nachodzą mnie, gdy zaczynam wspominać, co ostatnio – ze zrozumiałych powodów – coraz częściej mi się zdarza. Wspominanie bowiem „angażuje” wszystkie „czasy” ludzkiego życia – odbywa się w terażniejszości, odnosi do przeszłości, kieruje ku przyszłości. Minione wspominaemy teraz dla tych, którzy nadchodzą. Mówię oczywiście o wspomnianiu jako akcie komunikacyjnym, o interakcyjnym rytuale, o przywoływaniu „niegdysiejszych śniegów” po coś i dla kogoś, w sposób mniej lub bardziej zinstytucjonalizowany i obyczajowo usankcjonowany.

O tym, jak i kiedy się to odbywa i czy w ogóle ma miejsce, decydują oczywiście temporalne orientacje danej kultury, zapotrzebowanie społeczne, moda czy obyczaj.

Wspominanie może zaspokajać różne potrzeby i mieć mnogie powody. Bywa, że chcemy pokrzepić serca, „przeżyć coś jeszcze raz”, dać świadectwo prawdzie, „swój ślad na drodze ocalić od zapomnienia”, okazać szacunek i wdzięczność, wskazując na czyjeś zasługi... Wspominać można mniej lub bardziej uroczyście, w przestrzeni publicznej lub prywatnej, kameralnie lub akademijnie. Z obowiązku lub dla przyjemności, z nakazu rozumu i uczucia. Cóż więc sprawia, że zanika sztuka wspomnienia, że ten rodzaj interakcyjnego rytuału staje się coraz bardziej archaiczny i anachroniczny? Mamy oczywiście w księgarniach kolejne fale literatury martyrologiczno-wspomnieniowej i plotkarsko-wspomnieniowej; wspominają kombatan ci styropianu i emerytowani celebryci, od czasu do czasu coś wygrzebie IPN albo przypomną kogoś lokalni miłośnicy dawnej lub niedawnej przeszłości. Odbywają się nawet niekiedy oficjalne święcenia rocznic z okolicznościowymi przemówieniami, uroczystości „ku czci” z odsłanianiem tablic, przemarsze z pochodniami lub bez, tradycyjne akademie i wieczornice, imprezy jubileuszowe i pożegnalne. Wszystko to ma jednak charakter mało angażujący, fasadowy, sztuczny. Nie dotyczy bowiem wartości rzeczywiście przeżywanyc h, ale co najwyżej deklarowanych bądź uznawanych. W tradycyjnych dekoracjach brakuje żywego ducha, rytuał zamienia się w lepsze lub gorsze przedstawienie. Nie umiemy już wspólnie wspominać, okazując bezinteresownie szacunek i uznanie wobec jakiejś osoby „dla niej samej lub dla czegoś, czego jest ona symbolem, częścią lub reprezentantem” (Erving Goffman). Zapomnieniu ulegają tradycyjne scenariusze zachowań i konwencje retoryczne. Rwie się ciągłość, rytm, powtarzalność wzorów postępowania przyjętych w standardowych okolicznościach. Nie wiemy, co robić i co powiedzieć, by nie wypaść blade, sztucznie czy wręcz śmiesznie, by nikomu nie uchybić i adekwatnie wyrazić swoje intencje. Krótko mówiąc: zatraciliśmy poczucie formy, nawet tam, gdzie, i wtedy, gdy treść jest ciągle żywa i domaga się ekspresji ze względów osobistych i społecznych. Rzadkie, coraz rzadsze, są przypadki takiej żywotności, ale tym większej domagają się troski i właściwego wyrazu.

Warto więc, mimo wszystko, od czasu do czasu powspominać w epoce, której coraz mniej zależy na rozpoznawaniu i pozostawianiu śladów; w świecie, który już nie wierzy we własną przyszłość, więc i przeszłość mało go musi obchodzić. Coraz trudniejsza to jednak sztuka, bo wymaga nieoczywistych dzisiaj odpowiedzi na mnożące się pytania: co wspominać? Gdzie? Kiedy? Przy jakiej okazji? Dla kogo? Kto zechce słuchać? Oglądać? Czytać? Nie potrafię na nie odpowiedzieć, nie potrafię uporać się z problemem, który ma wymiar ogólnocywilizacyjny, ale wierzę, że warto pokazywać swoich przyjaciół, a zwłaszcza przy tym ludzi niezwykłych i wybitnych w ich zapamiętanej postaci i różnorodnych rolach, kontekstach, środowiskach. Mam też taką – narastającą z latami – potrzebę przywoływania minionego czasu, nie bez nadziei, że jednak czeka nas jakaś przyszłość, w której

popytu na minione nie jesteśmy dziś w stanie przewidzieć. Jeśli jednak optymistycznie założymy, że kogoś kiedyś w jakimś mniejszym lub większym stopniu będziemy obchodzić, to niewiele się o nas dowie, bo listy zastąpiliśmy mailami i SMS-ami, a dzienniki – blogami. Fotografie na płytkach i dyskach zostaną wykasowane lub zutyliczowane. Czy to zatem nie wystarczający powód, żeby chwycać każdą dobrą okazję do wycieczek w przeszłość, dopóki zawodna pamięć nam jeszcze służy? No to powspominajmy...

*

Rocha Sulimę poznałem 40 lat temu na seminarium profesora Czesława Hernasa. Spotykaliśmy się, młodzi ludzie, na różnych etapach naukowej kariery – we Wrocławiu, w gabinecie szefa tamtejszej polonistyki, żeby poczytać swoje teksty, pogadać, pomyśleć, pospożywać. Czasy były jak zwykle ciężkie – nie wszystko dało się napisać, ale o wszystkim już dało się pogadać. Było z kim: prócz stołecznego Rocha przyjeżdżali z Lublina Jurek Bartmiński i Jola Ługowska, Włodek Pawluczuk i Jaś Leończuk z Białegostoku, Jan Dżeżdżon z Kaszub, Michał Waliński z Katowic albo Sosnowca, Andrzej Zawada, a nieco później dołączył Piotr Kowalski. Ci należeli do grona gości stałych, a przynajmniej najczęstszych; prócz nich pojawiało się sporo osób zaglądających przy różnych okazjach, mniej lub bardziej przypadkowo, ale często z wielkim dla nas pożytkiem i przyjemnością. Rocha, podobnie jak kilku innych, znałem wcześniej z licznych publikacji, przede wszystkim w „Tygodniku Kulturalnym”, ale nie tylko. Lata siedemdziesiąte obfitowały w prasę literacką i kulturalną – było gdzie pisać (i zarabiać!), więc z większym (Roch) lub mniejszym (ja) powodzeniem i zapałem próbowaliśmy sił, gdzie się dało i nie dało. Zestawienie imienia i nazwiska mojego późniejszego przyjaciela łatwo zapadało w pamięć, ale odczuwałem je wówczas jako... mało wiarygodne, nieautentyczne, nieprawdziwe. Krótko mówiąc, nie kojarzyło mi się z młodym człowiekiem, ale starym działaczem ludowym, z kimś od Witosa czy Macieja Rataja, no może niekoniecznie z chatupą, ale modrzewiowym dworkiem. Wietrzyłem pseudonim, bo przecież nikt nie może się naprawdę zwać tak z polska, tak kontuszowo i sukmannie zarazem. Roch jednak okazał się prawdziwy, zaskakująco młody, ale poza tym dopasowany do danych osobowych. Podobnie jak ja, rodowodem swym związany był ze wsią i obu fascynowała nas kultura i literatura ludowa. Ludowa, tzn. nieelitarna, plebejska, popularna, masowa. Tak ją wtedy rozumieliśmy na wrocławskim seminarium, taką koncepcję przyjął Czesław Hernas jako redaktor „Literatury Ludowej”, do której zespołu wraz z Rochem Sulimą w różnym czasie wchodził Bartmiński, Pawluczuk, Ługowska, Zawada, Kowalski. Przyjęta przez nas formuła „ludowości” obejmowała kulturę chłopską i robotniczą, dawną i nową, literaturę jarmarczną i brukową, mówioną i pisaną, folkloru środowiskowe, subkultury; niezinstytucjonalizowane, niesformalizowane

i nieoficjalne zachowania komunikacyjne. Można sobie było poszaleć, uwalniając się z więzów tradycyjnej polonistyki, pozostając z całym szacunkiem wobec jej warsztatu, który tak świetnie Czesław Hernas reprezentował i wykorzystywał. Posypały się więc doktoraty i habilitacje, książki i dziesiątki artykułów w wydawnictwach i prasie całego kraju. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych i na początku następnej dekady Roch Sulima wydał trzy głośne, szeroko recenzowane i dyskutowane książki. *Folklor i literatura*, *Dokument i literatura*, *Literatura a dialog kultur* to dzieła, które otwierały nie tylko nowe perspektywy badań literaturoznawczych, ale również wpisywały się w założycielskie inicjatywy kulturoznawcze i rewizjonistyczne koncepcje folklorystyki. Uwalniając się od ograniczeń dyscyplinarnych, Roch Sulima uprawiał więc po prostu nowoczesną humanistykę – spełniał się w swoich zainteresowaniach, a zarazem poszerzał horyzonty myślowe czytelników. Nie wzbraniał się przed eseistyką czy nawet publicystyką. Jego twórczość naukowa i krytyczna szybko została doceniona, stał się postacią szeroko znaną, szanowaną i cenioną. Również ze względu na walory osobiste: skromność, obowiązkowość, pracowitość, lojalność, spolegliwość. Był i pozostał człowiekiem bez cienia zawiści, pozbawionym zupełnie instynktu rywalizacji na rzecz chęci współpracy i pomocy. Doświadczyłem i ja jego wielkiej życzliwości, kiedy pomagał mi zadebiutować w Ludowej Spółdzielni Wydawniczej, a potem wystawił moją książkę do nagrody Piętaka, bardzo wówczas cenionej ze względu na Jarosława Iwaszkiewicza jako przewodniczącego jury. Takie, bardzo liczne, działania pomocowe i promocyjne zjednywały i zjednują mu ludzi, pozostają przez dziesięciolecia we wdzięcznej pamięci. Cieszyłem się i ja z jego kolejnych książek, awansów naukowych, członkostwa ciał przeróżnych i zespołów czcigodnych, licznych dowodów uznania w postaci nagród, odznaczeń i orderów. Ale najbardziej cieszyłem się zawsze i cieszę z jego widoku, ze spotkań w jego gościnnym domu, na Uniwersytecie, na konferencjach, obronach i akredytacjach oraz przy wielu innych okazjach (i bez okazji) w Warszawie, Wrocławiu i innych miastach od morza do Tatr. Jest bowiem Roch człowiekiem ruchliwym, energicznym, życia pełnym i ciągle ścigającym się z czasem. No, ale jak pogodzić niechęć do uchylania się i odmawiania z wyjątkową, coraz rzadziej spotykaną, obowiązkowością, rzetelnością, dokładnością, skrupulatnością? Kto dziś pisze takie recenzje? Kto tak wyważa i uzasadnia opinie? Kto w ogóle czyta i ogląda tak skrupulatnie i dokładnie rzeczy, na temat których przychodzi mu się wypowiadać? Najwyższą pochwałą człowieka – w ustach naszego zmarłego mistrza Czesława Hernasa – było stwierdzenie, że ktoś jest porządny, „przyzwoity po prostu”. Taki właśnie był i pozostał Roch. I takie imię dałem mojemu wnukowi, poszukując dobrych skojarzeń i wzorców. Dziś mój wnuk ma 20 lat. Syn, z którym dzielił pokój i bawił się misiami wujek Roch, dobiega czterdziestki. A profesor Roch Sulima... no wiecie... Możemy sobie porozważać o czasie, a on po prostu płynie i nas nie omija. Jedyne, co od nas zależy – to dobrze go wykorzystywać. Roch Sulima posiadał tę sztukę.

NA PSTRYM KONIU I NA SZARYM KOŃCU

Słowo wstępne

...dotyczy biografii naukowej Jubilata – Rocha Sulimy, mojego radomskiego krajana. Jest też ilustracją przekonania o nieprzewidywalnych efektach dobrych naszych uczynków. Rzecz wiąże się z moim Ojcem, który przyszłego Profesora Sulimy nigdy nie miał okazji poznać osobiście.

Muszę tu sięgnąć do początków życiorysu Jubilata, nasuwających mi skojarzenie z postacią Stanisława Pigionia i drogą życiową tego polonisty, utrwaloną w jego wspomnieniach *Z Komborni w świat*. Roch Sulima pochodzi ze wsi położonej w okolicach Radomia (w pobliżu związanej z Janem Kochanowskim Sycyny). Po ukończeniu szkoły powszechnej kontynuował edukację w jednej z radomskich średnich szkół zawodowych – Technikum Skórzanym, zlokalizowanym niedaleko radomskiego śródmieścia, u zbiegu ulic 1 Maja i Słowackiego. Nie była to szkoła wysoko w mieście notowana, a przedmioty humanistyczne były w niej zapewne traktowane jako drugorzędne. Czasy także nie sprzyjały utrzymaniu w ich prowadzeniu odpowiedniego poziomu – połowa lat 50. XX w., przesilenie stalinizmu.

Tu musi pojawić się drugi wątek personalny mojej opowieści. W tym czasie odwiedził dom moich rodziców w Radomiu Stanisław Medyński, przyjaciel i rówieśnik mojego starszego brata, z którym (i z jego młodszym bratem) obaj przyjaźniliśmy się w latach okupacji w Starachowicach (tam mieszkała rodzina Medyńskich i tam, u naszej babki, spędzaliśmy zwykle letnie miesiące). W chwili pojawienia się w domu moich rodziców w Radomiu Stach właśnie ukończył studia polonistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim i po nieudanej próbie przyjęcia na studia aktorskie bezskutecznie szukał pracy polonisty w jakiejś szkole średniej w województwie kieleckim. Trafił w końcu i do Radomia. Podejmowane w różnych miejscach starania kończyły się kolejnymi niepowodzeniami – z powodu dyplomu uzyskanego na studiach Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, co w owych czasach zamykało przed absolwentami możliwość pracy w charakterze pedagoga – wychowawcy

młodzieży. Wciąż jeszcze panowała atmosfera stalinowskich barier dla ludzi uznawanych za niepewnych, a dla absolwentów KUL-u faktycznie obowiązywał wilczy bilet. Mój ojciec był znanym w Radomiu pedagogiem-muzykiem; jeszcze w czasach przedwojennych oraz w latach powojennych prowadził w różnych szkołach radomskich lekcje śpiewu, a także był dyrygentem chórów szkolnych. Uruchomił wszelkie swoje znajomości, by pomóc Stachowi Medyńskiemu, ale zasadniczego strzeżonego przez władze polityczne zakazu zatrudnienia Stacha jako nauczyciela nie mógł pokonać. Jediną pracą, którą udało się zapewnić wtedy Stachowi, była posada prowadzącego świetlicę w Technikum Skórzanym. Mój ojciec znał dobrze dyrektora tej szkoły i prowadził tam chór szkolny. Stach przyjął tę pracę, żywiąc nadzieję na to, że w przyszłości opory wobec jego „podejrzanej” przeszłości osłabną, a okoliczności polityczne będą podlegać liberalizacji (jak się potem okazało – słusznie). W ten sposób doszło do zetknięcia się w świetlicy Stacha Medyńskiego z Rochem, niepozornym uczniem spod Radomia, do zwrócenia uwagi na zapalonego do książek chłopca, wskazywania mu odpowiednich lektur i rozbudzenia w nim pasji polonistycznej, co w dalszej konsekwencji poskutkowało podjęciem przez Rocha Sulimę studiów na warszawskiej polonistyce. Wiadomo dziś doskonale, że przyniosło to tak dla polonistyki, jak i dla Rocha Sulimy plony obfite.

Dodam tu jeszcze na marginesie, że po paru latach Stanisław Medyński znalazł jednak miejsce polonisty w jednym z najlepszych radomskich liceów (im. dr. Tytusa Chałubińskiego), w którym dosłużył się emerytury, a w ciągu wielu lat pracy dał się poznać jako doskonały pedagog i wychowawca – spod jego opieki wychodzili laureaci olimpiady polonistycznej i późniejsi profesorowie (m.in. znany językoznawca Ryszard Tokarski, wspominający Medyńskiego z najwyższym uznaniem).

Mam poczucie szczególnej satysfakcji, kiedy myślę o tym, że gest pomocy ze strony mojego ojca wobec naszego przyjaciela z lat dziecięcych zaowocował motywacją wyboru drogi życiowej, potem naukowej, doskonale znanego dziś w kraju i za granicą badacza związków polskiej literatury z folklorem, a następnie współczesnej polskiej kultury masowej. Jak powiada maksyma łacińska: *Homini iusto numquam gratia facta perit*.

Tyle wstępu *ad personam*, po czym przechodzę do tematu zapowiedzianego w tytule.

O niektórych barwach

Przy przekładaniu tekstów południowosłowiańskich na język polski (i w przeciwnym kierunku) zwraca uwagę niemal homonimiczność, a na pewno bliskość, brzmienia dwóch nazw kolorów – polskiego *szary* oraz południowosłowiańskiego *šaren* (bułgarskiego, macedońskiego, serbskiego w tym też występującego w dialektach czarnogórskich, bośniackich i chorwackich). To współbrzmienie może zastawić pułapkę dla niewprawnego tłumacza – sugerować wspólną etymologię

i identyczność znaczenia obu nazw kolorów, co nie znajduje uzasadnienia ani w słownikach znaczeń podstawowych, ani w słowiańskich słownikach etymologicznych. Natomiast obydwie nazwy barw niosą godne uwagi i rozważenia znaczenia i konteksty kulturowe, a – jak pisał Ryszard Tokarski – „nazwy barw stanowią grupę leksykalną bardzo mocno obciążoną kulturowo”¹.

Zacznijmy od znaczeń podstawowych. W polskim zestawie barw kolor szary sytuuje się między białym a czarnym jako przejściowy, ani biały, ani czarny, nijaki. Słownik etymologiczny Wiesława Borysia wskazuje na zachodniosłowiańską obecność nazwy koloru z š- na początku (praktycznie we wszystkich językach zachodniosłowiańskich) i jego odmienne odpowiedniki wschodniosłowiańskie (ros. *серый*), z tym że największe rozpowszechnienie ma on chyba w języku polskim. Boryś przyjmuje korzenie prasłowiańskie tej nazwy (z możliwością pokrewieństw z formami staronordyckimi i pragermańskimi)². Natomiast południowosłowiańskie *šaren* znaczy ‘barwny, kolorowy, jaskrawy, pstry’. W języku staro-cerkiewno-słowiańskim słowo *шарь* określało znaczenie ogólne ‘barwy’ i pochodzić mogło według słownika etymologicznego Petara Skoka od arabskiego *shara* [‘?'], względnie od arom. *šara* z łacińskiego *serra* [‘?']³. To znaczenie podstawowe – ‘kolor, barwa’ – funkcjonuje nadal w językach bułgarskim i macedońskim.

W polskim słowniku trzynomowym pod redakcją Mieczysława Szymczaka hasło *szary* wyjaśniane jest jako ‘o kolorze: będący mieszaniną białego z czarnym; ciemnosiwym, ciemnopopielatym’⁴. Zwraca tu uwagę wysunięta na czoło „mieszanina” dwu podstawowych kolorów oznaczających jasność i ciemność, czyli – nieczystość żadnego z nich. Obok sensu mieszania obu kolorów znaczenie drugie, metaforyczne, to ‘niczym się nie wybijający, przeciętny; mało znaczący’⁵, ilustrowane frazeologizmem *na szarym końcu*, to jest ‘na ostatnim, najgorszym miejscu, szczególnie przy stole; na ostatniej pozycji’⁶; w trzecim znaczeniu *szary* to m.in. ‘pozbawiony wyrazistych cech, bezbarwny’, czyli – nijaki, a w czwartym, dotyczącym określania jasności dnia – ‘ciemny, mroczny, niepogodny’, co ilustrują przykłady *szary świt*, *szary zmierzch* oraz określające zmierzch wyrażenia *szara godzina*, *szarówka*⁷. Obok znaczenia podstawowego – *mieszania kolorów opozycyjnych: białego i czarnego* – zwraca uwagę znaczenie czwarte, metaforyczne, które podkreśla nie tyle mieszanie (nieczystość), ile przejściowość, procesualność przechodzenia od jednego koloru/stanu do drugiego. Używane jest częściej w znaczeniu ‘od jasnego/białego dnia do ciemnej/czarnej nocy

1 Ryszard Tokarski, *Semantyka barw we współczesnej polszczyźnie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1995, s. 18.

2 Wiesław Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2005.

3 Petar Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU, II izd., Zagreb 1988.

4 *Słownik języka polskiego*, pod red. Mieczysława Szymczaka, PWN, Warszawa 1981, t. 3, s. 395.

5 Tamże, s. 396.

6 Tamże.

7 Tamże.

(zmiernych) ; ale także – rzadziej – w kierunku odwrotnym: od ciemnej (nocy) do jasnego dnia. Tak więc określenie pory dobowej szarzeń może odnosić się (i zwykle odnosi się) do zapadającego wieczoru lub niekiedy (rzadziej) do rozjaśniającego się początku, świtu dnia⁸. Obejmuje strefy współistnienia światła i ciemności, dnia i nocy, określanych przez barwy bieli i czerni⁹. Ciekawe, że znaczenie przejściowości, krótkotrwałości zachowało się w kaszubszczyźnie i w gwarach Kociewia w słowie *šaruga* – ‘nagły, p r z e j ś c i o w y [podkr. K.W.] deszcz lub zadymka’, a w kaszubszczyźnie także na oznaczenie starego, słabego i chudego konia¹⁰.

Podobne jak cytowane wyżej ze słownika Szymczaka, znaczenia i łączliwości barwy szarej znajdziemy w polskim słowniku frazeologizmów Skorupki¹¹. Pojawiają się w nim także kolejne kolokacje: *szary tłum*, *szary człowiek* – ‘niczym się nie wyróżniający, przeciętny; mało znaczący’, a także, wspomniana już, *szara godzina* – ‘szarówka, zmiernych’.

Podobnie w różnych derywatach zaznaczane jest łączenie/mieszanie obu kolorów – białego i czarnego, np. *szaraczkowe sukno* – ‘sukno szare, tkane z wełny białej i czarnej’¹². Podkreśla się również drugie, metaforyczne znaczenie słowa w polskim frazeologizmie *zrobić kogoś na szaro*, wyjaśnionym jako ‘całkowicie kogoś pognebić, zawstydzić, wprawić w kłopotliwą sytuację’¹³, co można by wyjaśniać także jako ‘odebrać komuś jakąś wartość, zepchnąć go w cień, może – na szary koniec?’.

Wśród ciekawszych znaczeń pokrewnych podstawowemu polskiemu jest też oparte na kolorze szarym znaczenie kaszubskie, podane w *Słowniku etymologicznym kaszubszczyzny* w objaśnieniu słowa *šaroputnik* – ‘figlarz, żartowniś, psotnik, swawolnik’¹⁴. Tam też dla przymiotnika *šari* podano znaczenia ‘szary, popielaty, mroczny, bezsłoneczny, niepogodny’ – co odpowiadałoby wspólnemu znaczeniu ‘niejasny, bez blasku’ – oraz znaczenia metaforyczne: ‘codzienny, zwykły, powszedni’, którym z kolei można przypisać, wymieniane już, znaczenie wspólne – ‘niewyróżniający się’.

Zanim przejdę do omówienia określeń branych tu pod uwagę kolorów z języków południowosłowiańskich, zatrzymam się jeszcze na bliskiej im znaczeniowo polskiej nazwie koloru *pstry*, dla której znajdujemy znaczenie słownikowe ‘odznaczający się

8 Por. tamże.

9 Temporalne progi świtu i zmiernych i ich semantyczny wymiar w traktowaniu czasu dobowego obszernie rozważa Anna Brzozowska-Krajka w: tejże, *Symbolika dobowego cyklu powszedniego w polskim folklorze tradycyjnym*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1994.

10 Por. Bernard Sychta, *Słownik gwar kaszubskich*, t. 5, Ossolineum, Wrocław 1972 oraz tegoż, *Słownictwo kociewskie na tle kultury ludowej*, t. 3, Ossolineum, Wrocław 1985.

11 Stanisław Skorupka, *Słownik frazeologiczny języka polskiego*, t. 2, Wiedza Powszechna, Warszawa 1968, s. 262.

12 *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., t. 3, s.393.

13 Tamże, s. 394.

14 Wiesław Boryś, Hanna Popowska-Taborska, *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, t. 5, Sławistyczny Ośrodek Wydawniczy przy IS PAN, Warszawa 2006, s. 52.

rozmaitością barw, najczęściej jaskrawych¹⁵ z podobnym znaczeniem dla formy (?) *pstrokaty* z przykładami: *pstrokaty koń*, także – *rys*¹⁶. Można tu jeszcze dodać pokrewne znaczenia *końskiej maści*, przywołujące kolor *pstry*: *srokaty* – ‘pstry, łaciaty, cętkowany (zwykle o zwierzętach)’ z przykładem *srokaty ogier*¹⁷, jak również hasło *pstro* z podanym frazeologizmem *mieć pstro w głowie* z objaśnieniem: ‘być lekko-myślnym, niepoważnym’¹⁸, co jest chyba eufemizmem od ‘mieć w głowie nieład?’. Przy formie czasownikowej *pstrzyć* czytamy w objaśnieniu: ‘czynić pstrym, pokrywać coś plamkami, cętkami, paskami odmiennego koloru’¹⁹, a także – dla zwrotu *pstrzą muchy* – ‘brudzą, zanieczyszczają’²⁰. Tak więc wielobarwność – wprowadzanie w jednolity kolor innego koloru – jest w takich kontekstach znaczeniowych obciążana wartościowaniem pejoratywnym, czyni taką barwę nieczystą.

W analizie znaczeń południowosłowiańskich skupimy uwagę na występującym regularnie w różnych językach znaczeniu wielobarwności dla podstawy *šaren* (o często pozytywnie lub neutralnie wartościowanym znaczeniu – np. w języku macedońskim, a także serbskim i bułgarskim, jak w synonimicznym znaczeniu *писан* – ‘piękny’); *шарење* – ‘kolorowanie, malowanie’ lub ‘rysowanie’, także w sensie ‘pstrokacizny’ – rzucającej się w oczy niejednorodności koloru (w postaci plam, cętek, kresek). *Шарен* w niektórych frazeologizmach odwołuje się do jednego ze znaczeń mieszania składników, czyli niejednorodności, nieczystości: *шарена сол* – ‘sól z zawartością różnych dodatkowych składników ziołowych’, *шарено хоро* – ‘tańczone wspólnie przez mężczyzn i kobiety, względnie także przez starych i młodych, na zakończenie obrzędu weselnego, pod wieczór’²¹. Bułgarski etnograf Dimitar Marinov szerzej wyjaśniał nazwę *šaren o ro*: „*заштото в него няма ред, няма порядък и заштото е испъстрено – млади и стари, женени и неженени, мъже и жени*”²². Takież znaczenie przywołuje *шаренило* oznaczające po macedońsku tyle co mieszanina, pstrokacizna różnych rzeczy. Ma ono jeszcze inne podobne semantyczne wykładniki kulturowe w folklorze serbskim. W tomie przysłów Vuka St. Karadžicia znajdujemy obok znaczenia neutralnego dla słowa *šaren* – ‘barwny, kolorowy’, również pozytywne – w przysłowiu: *Šareno*

15 *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., t. 2, s. 1069.

16 Tamże.

17 *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., t. 3, s. 312. Natomiast w kaszubszczyźnie mamy postać *bestri* – ‘pstry, kolorowy, różnobarwny, jaskrawy, pstrokaty, piegowaty; także łaciaty’, a w gwarze Kociewia *bestry* oznacza ‘czarny i biały’, a więc mieszany z obu tych podstawowych barw. Por. Wiesław Boryś, Hanna Popowska-Taborska, *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, dz. cyt., s. 193–194.

18 *Słownik języka polskiego*, dz. cyt., t. 2, s. 1069.

19 Tamże.

20 Tamże, s. 1069–1070.

21 Љ. Андрејчин (и др.), *Български тълковен речник*, София 1963.

22 Димитър Маринов, *Избрани произведения*, т. 2, София 1984, s. 471. Podkreślenia w cytacie – K.W.

i gizardavo mladu je drago ('Barwnie i zdobnie – tak młodzi lubią')²³. Podobnie dla rzeczownika odsłownego *šaranje* – 'barwienie', także 'malowanie', podawane jest drugie znaczenie figuratywne: 'wykręty, bałamucenie'²⁴, co wskazuje, iż „malować coś, pokrywać farbą” nasuwało także charakter czynności maskującej, ukrywającej stan rzeczywisty i barwę naturalną. Godny szczególnej uwagi jest też frazeologizm przywołany przez Karadžicia – *šaren posao*: 'nije čist kao što bi valjalo', co by odpowiadało polskiemu frazeologizmowi *mętna sprawa*; w języku macedońskim figuruje także znaczenie przenośne *шарен маж/жена* w znaczeniu takich, którzy się źle prowadzą²⁵. Natomiast wśród serbskich zaklinań u Karadžicia figuruje: *Tako mi se trag po tragu ne iskopao kao i šarenim konjima!* ('Oby ślad po śladzie po mnie nie zaginął jak po srokatach koniach')²⁶ z komentarzem autora odnoszącym się do obszaru Czarnogóry: „Takich srokatach koni jest tam bardzo mało, a istnieje wierzenie, że całkiem zniknęły wraz ze słynnym koniem królewicza Marka – Srokaczem”²⁷. Także wśród przezwisk nadawanych przez Czarnogórców wołom (od maści tych zwierząt) występuje – *Šaronja* (od *šarati* – 'pstrzyć, ozdabiać barwnie'), maść opisana jako „pstra z czarnymi lub rudymi plamami na białym tle”²⁸. Srokate woły pojawiają się w czeskiej legendzie dynastycznej Przemysłidów w kronice Kosmasa z XII w. – założyciel dynastii Przemysł jest wybranym spośród innych ludzi oraczem, który orze *s dvěma strokátymí voly*.

Tak więc dotarliśmy do zbieżności znaczenia południowosłowiańskiej maści konia *šaren* z odpowiadającą jej polską maścią – *srokacz*, określaną także jako *pstrokaty*, *pstry*, która utrwalona została w przysłowiu notowanym już u Reja w 1545 roku *Łaska pańska na pstrym koniu jeździ*²⁹. Przysłowie to pojawia się również w *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego z 1806 roku, choć w nieco innej postaci i z dodanym komentarzem: *U pana rozum coś na pstrym koniu jeździ, raz mówi biało, raz czarno* (tu, jak w przypadku objaśnień znaczenia barwy szarej, pojawia się łączenie opozycji barw białej i czarnej). To drugie przysłowie sugeruje brak porządku w głowie, nietad. Pod hasłem *krewny*³⁰ w *Nowej księdze przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich* czytamy natomiast: *Krewny po pstrym wole, po tysej kobyle* – 'o dalekim lub [raczej] żadnym pokrewieństwie'. Czyżby do absurdałnego pochodzenia od

23 Вук Ст. Караџић, Српске народне пословице и друге различне као оне у обичај узете рјечи, Београд 1969, s. 351.

24 Juliusz Benešić, *Słownik chorwacko-polski*, Nakladni Zavod Hrvatske, Zagrzeb 1949, s. 1013–1014.

25 Речник на македонски јазик со српскохрватски толкувања, Ред. Блаже Конески, Скопје 1986, s. 1661.

26 Вук Ст. Караџић, dz. cyt., s. 305.

27 Tamże. Przeł. K.W.; w oryginale koń Marka nazywa się Šarac.

28 Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 2, Książka i Wiedza, Warszawa 1968, s. 829.

29 *Nowa księga przysłów i wyrażeń przysłowiowych polskich*, pod red. Juliana Krzyżanowskiego, t. 2, PIW, Warszawa 1970, s. 788.

30 Tamże, s.201.

wołu (i starej kobyły) dodano tu podobną jak u Czarnogórców aluzję do jakiegoś wierzenia o wyjątkowości (może demoniczności?) pstrej maści takiego przodka?

Ulubiony bohater epicki Słowian południowych, królewicz Marko, zajmuje w tekstach folkloru pozycję mediatora między światem ludzkim a światem mocy chtonicznych. Do atrybutów przypisujących mu związek z tymi mocami należy nadzwyczajna siła przekazana mu przez żeńską istotę demoniczną – *wilę* (dziwożonę) oraz towarzyszący mu rumak Šarac, także o tajemnym pochodzeniu (zwierzę to ma skórę przypominającą żmiję – o cechach chtonicznych; po serbsku żmija nosi nazwę *šarka* z racji zygzaka na grzbiecie, nadającego jej barwę pstrą, zaś *šarkast* znaczy po serbsku ‘cętkowany’). Odpowiednikiem konia Šaraca, należącego do Marka, jest wół świętego Iwana Rylskiego – wierzchowiec popularnego wśród ludu świętego z pogranicza bułgarsko-macedońskiego. Ten wół miał podobne imię – Šarkolija, co wskazywało na jego szczególną maść, odpowiednią tylko dla takiego nadzwyczajnego jeźdźca.

Maść šaren charakteryzuje więc zwierzęta o nadprzyrodzonym pochodzeniu i w istocie opisuje nie tyle naturalną barwę, ile piętno wskazujące na więź z innym światem. Warto tu zwrócić uwagę, że nasz zając, zwany z racji barwy sierści *szarakiem*, to zwierzę, któremu folklor (nie tylko polski) także przypisuje cechy demoniczne – pod postacią zająca pojawia się w podaniach wierzeniowych zły duch.

Kończąc niniejsze rozważania, sięgnę jeszcze do Biblii jako podstawowego źródła kultury chrześcijańskiej. Oto w Księdze Genesis w pierwszej scenie stwarzania świata czytamy:

1. Na początku Bóg stworzył niebo i ziemię. Ziemia zaś była bezładem i pustkowiem: ciemność nad powierzchnią bezmiaru wód, a tchnienie Boga unosiło się nad tymi wodami. Wtedy to rzekł Bóg: „Niechaj się stanie jasność!” I stała się jasność. Bóg widząc, że światłość jest dobra, oddzielił ją od ciemności. I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nocą. I tak nastął wieczór i poranek – dzień pierwszy³¹.

Znajdujemy w tym opisie pierwszeństwo dla ciemności, z której (obok której?) Bóg czyni jasność i dopiero wtedy oddziela ją od ciemności (musiały więc uprzednio tworzyć mieszaninę). Powołuje w ten sposób opozycję jasności i ciemności w postaci dwóch przeciwstawnych pór dobowych, nazywając je dniem oraz nocą. Zwraca uwagę kolejność ich następstwa w opisie pierwszego dnia stworzenia – najpierw wieczór, a potem poranek (tak porządkowali cykl dobowy Żydzi). Doba jest tu ujęta jako całość (nazwana także dniem w przekładzie, podobnie jak jej część jasna), która rozpoczyna się od wieczoru inaugurującego noc, po której następuje poranek inaugurujący (właściwy) dzień. Wymienione więc zostają pory przejścia

31 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Wydawnictwo Pallotinum, Poznań 1965.

odpowiadające (przynajmniej w języku polskim) szaremu zmierzchowi i także szaremu świtowi.

Jeszcze jedna scena biblijna godna tu jest przywołania jako przykład potraktowania koloru pstrego. Oto w historii małżeństwa Jakuba (Genesis 29, 30, a przede wszystkim 31) Jakub po odbyciu wędrówki do miejsca, skąd pochodziła jego matka Rebeka, wybiera sobie przy studni na żonę Rachelę, młodszą córkę Labana, brata jego matki, i musi ją sobie wysłużyć. Zostaje przez Labana parokrotnie oszukany – po siedmioletniej wysłudze pasterskiej Laban w noc poślubną podsuwa mu swą starszą córkę Leę, a po kolejnych siedmiu latach służby dla uzyskania Racheli jako drugiej żony Laban skłania Jakuba do dalszego zajmowania się trzodami, widzi bowiem, że Jakubowi towarzyszy błogosławieństwo Jahwe. Jakub za dalszą usługę żąda oddania mu jako zapłaty jagniąt cętkowanych i pstrych od owiec i kóz (a także czarnych jagniąt owiec). Laban ponownie oszukuje Jakuba, potajemnie oddzielając owce i kozy tej maści w odrębne trzody pod opieką swych synów. Jakub ucieka się więc do – zgodnego zapewne z ówczesną magią pasterską – zabiegu umieszczenia przy poidłach patyków z gałązek topoli, drzewa migdałowego i platanu, z których wcześniej obdarł korę w taki sposób, by odstąpiły się białe prążki. Przy poidłach zwierzęta parzyły się i – jak podaje opis biblijny – owce i kozy dawały przychówek prążkowany, pstry i cętkowany. Jakub uzyskał w ten sposób prawo do licznych zwierząt, które miały mu przyspać w udziale. Porzucmy opowieść o historii Jakuba i Labana, by rozważyć jedynie fakt, że narracja biblijna przedstawia tu nie tylko pasterską wiedzę Jakuba, lecz także towarzyszące mu błogosławieństwo Jahwe. Tym samym znaczone maścią pstrokatą (zapewne rzadką w naturze) owce i kozy były darem Jahwe dla swego wybranka, miały więc zgodnie z duchem opowieści biblijnej piętno nadprzyrodzone. Trudno nie dostrzegać tu związku z wartościowaniem pstrej maści koni i wołów, o których była wcześniej mowa.

Wnioski

Wbrew odmienności, a nawet opozycyjności znaczeń podstawowych dla polskiej szarości (pozornej jednolitości i utraty koloru) i południowostowiańskiego *šarenita* (czyli wielobarwności) wydaje się, że na semantycznej palecie barw obydwu znaczenia zbliża obecne w nich mieszanie różnych kolorów rozumiane jako nieczystość, brak porządku, nawet chaos (patrz taniec obrzędowy w bułgarskim weselu, tańczony bez ładu, porządku, pod wieczór i pod koniec wesela, można by stwierdzić zarazem – lokowany w obrzędzie „na szarym końcu”). Zasadne jest więc łączenie obu barw ze znakiem pogranicza dwóch światów, zbliżeniem ich do siebie, wzajemnym otwarciem ich na siebie w strefie mediacyjności – w dostępie do tego świata form, stanów i istot o cechach napiętnowanych pochodzeniem z tamtego świata.

NADPRZYRODZONE W ŚWIADOMOŚCI POTOCZNEJ

1

Przez nadprzyrodzone rozumie się najczęściej inną pozaświatową rzeczywistość czy dziedzinę, której w określonych okolicznościach doświadcza się w naszym świecie, która wpływa na nasz los i która uznawana jest też często za dziedzinę naszego wiecznego bytowania po śmierci. Nadprzyrodzone jest zatem dziedziną czy realnością, do której mamy jakiś interes, która dotyczy nas jako ludzi. Nadprzyrodzone jest źródłem mocy, która obdarza sferę przyrodzonego. Do nadprzyrodzonego zwracamy się z prośbą o deszcz lub z żądaniem deszczu, gdy doskwiera nam susza, a także w przypadku ciężkiej choroby, kaprysów losu, w lęku przed nieszczęściem i w nadziei na los szczęścia. Do nadprzyrodzonego mamy też inny, poważniejszy, interes. Nadprzyrodzone jest nadzieją na zbawienie. Rozumiemy je tu jako przekroczenie ram egzystencji, „czasowienia się” ludzkiego bycia, co w banalnej interpretacji sprowadza się do tęsknoty za nieśmiertelnością lub też za ocaleniem chwili, która przemija.

Modne dziś „światy alternatywne” jako takie nie należą zatem do nadprzyrodzonego. Na obrzeżach nauki współczesnej powstało wiele takich idei. Na gruncie topologii powstała idea czwartego wymiaru przestrzeni (oraz dalszych wymiarów), a więc możliwości istnienia nieskończonej liczby światów trójwymiarowych w czterowymiarowej hiperprzestrzeni. Ze światami alternatywnymi rozumianymi topologicznie można się ponoć jakoś spotkać i takimi właśnie spotkaniami tłumaczy się niekiedy różne tajemnicze zjawiska, takie jak Trójkąt Bermudzki, UFO, prekognicja, teleportacja itp. W ostatnich latach mamy istny wysyp różnego rodzaju publikacji, pisanych nie tylko przez różnego typu apostołów „nowej duchowości”, ale też przez wybitnych fizyków, zapowiadających możliwość podróży w czasie, a więc spotkanie tam bliskich zmarłych, zapewnienie sobie nieśmiertelności w świecie wirtualnym itp. Czujemy jednak intuicyjnie, że te wszelkie światy alternatywne czy wirtualne antyświaty nie mają nic wspólnego z nadprzyrodzonym. Pytanie dlaczego, skoro

z formalnej strony niczym się nie różnią od naszych wyobrażeń o zaświatach będących domeną nadprzyrodzonego? Odpowiedź jest prosta: ponieważ wynaleźli to i opisałi fizycy, a nie teolodzy, a domeną fizyków jest przyroda, a nie nadprzyrodzone.

Potoczna intuicja oparta jest na przekonaniu, że ludzie zawsze wierzyli, iż jest tamten świat, a więc nadprzyrodzone, bo inaczej nie mogli zrozumieć, jak to wszystko powstało i dlaczego jest tak, jak jest. Żywi się przy tym błędne przekonanie, że wiara w nadprzyrodzone jest szczególnie silna u ludów pierwotnych, jak i w ogóle u „nieoświeconych”.

Otóż tak nie jest. Idea nadprzyrodzonego jest stosunkowo późnej proveniencji. Zwraca na to uwagę przede wszystkim Émile Durkheim, który pisze: „W każdym bądź razie w historii religii pojawia się ona (idea nadprzyrodzonego – W. P.) bardzo późno i jest całkowicie obca nie tylko tak zwanym ludom pierwotnym, ale także tym wszystkim, które nie osiągnęły pewnego szczebla rozwoju kultury umysłowej”¹. Zachowania magiczne i rytualne, które w naszym mniemaniu poświadczają wiarę człowieka pierwotnego w nadprzyrodzone, zdaniem Durkheima, wcale nie muszą tego poświadczać. Badacz prezentuje obraz świata człowieka pierwotnego tymi słowy: „Nie jest dlań wcale dziwne, że głosem czy gestem można rozkazywać żywiołom, wstrzymać lub przyśpieszać bieg gwiazd, wywołać albo zatrzymać deszcz itd. Obrzędy, których dopełnia, aby zapewnić żyzność ziemi, nie są dlań bardziej irracjonalne niż dla nas metody techniczne używane w tym samym celu przez agronomów. Tak czy inaczej uruchamiane moce nie wydają mu się szczególnie tajemnicze”².

Rzecz w tym, że idea nadprzyrodzonego w umysłach ludzkich nie mogła się zrodzić, zanim nie zaistniała idea przyrody. Idea przyrody w początkach pojawia się już w starożytności, kształtuje się stopniowo w średniowieczu, by uzyskać domknięcie, i zdawałoby się ostateczny swój kształt, w teorii mechaniki Izaaka Newtona. Nadprzyrodzonym stało się od tej pory to wszystko, co się nie mieści w świecie dającym się wyjaśnić przez prawa nauki, przede wszystkim zaś – przez prawa mechaniki.

Trzeba tu też powiedzieć, iż teoria Newtona nie mogłaby powstać bez teologii św. Tomasza z Akwinu, sformułowanej pięćset lat wcześniej. Oba te systemy są komplementarne, wzajemnie się uzupełniają w tworzeniu obrazu świata charakterystycznego dla nowoczesności. Sprawy ziemskie są domeną działania praw nauki (fizycznych, chemicznych, biologicznych, a nawet – społecznych). Od ich wykrywania są specjaliści, czyli naukowcy. Od nadprzyrodzonego są kapłani i teolodzy uznający nadprzyrodzone jako obszar boskiej transcendencji, co w praktyce oznacza jej nieobecność w zjawiskach natury.

1 Émile Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego*, przeł. Anna Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 21.

2 Tamże.

2

Pojęcie nadprzyrodzonego nie jest zatem tworem świadomości potocznej, lecz bardzo zaawansowanej refleksji teoretycznej, i nie było obecne w obrazie świata ludów pierwotnych. Wyobrażenia ludów pierwotnych o świecie cechuje bujna fantazja, trudna do ogarnięcia różnorodność pojęć, języków i skojarzeń. Niemniej niezwykle bogaty dziś materiał antropologii tych ludów pozwala, jak sądzę, pokusić się o sprecyzowanie najistotniejszych cech tych wyobrażeń. Wymienię trzy z nich.

Po pierwsze więc, jest to powszechność wyobrażeń magicznych. Te z kolei teoretycznie możemy podzielić na dwa typy. Mówię „teoretycznie”, gdyż w rzeczywistości bywają one najczęściej ze sobą splecione. Pierwszy typ prezentuje w swym dziele *Złota gałąź* James Frazer³. Tak zwana magia sympatyczna, oparta na regule „podobne wywołuje podobne”, to jego zdaniem poprzedniczka nauki, jest bowiem poszukiwaniem przez umysł pierwotny jakichś stałych prawidłowości warunkujących nieprzypadkowość zdarzeń. Mówiąc językiem Luhmanna, jest to sposób na redukcję kontyngencji, czyli naszej niepewności⁴. Dla nas w tym miejscu ważne jest, iż nie ma w tym nic nadzwyczajnego, ani tym bardziej „nadprzyrodzonego”. Drugim typem wyobrażeń magicznych, odkrytym przez Codringtona u Melanezyjczyków, jest istnienie w tym ziemskim świecie swoistej mocy, którą obdarzone jest wszystko, co rzeczywiste, a zwłaszcza – co żywe. Może być ona magazynowana czy akumulowana jako skutek „fachowych” zabiegów mistrzów od tych spraw – magów lub czarowników. Melanezyjczycy nazywają tę siłą *mana*. Nazwa została przyjęta przez antropologów, chociaż wkrótce okazało się, że podobne wyobrażenia o magicznej mocy można odnaleźć u większości ludów świata.

Druga istotna cecha wyobrażeń pierwotnych to przypisywanie podmiotowości przedmiotom i zjawiskom natury. Wiatr chce wiać i wie o tym, że chce wiać, rzeka chce płynąć i wie o tym. I tak dalej. W tej sytuacji jest rzeczą niejako oczywistą, iż przyroda może reagować na ludzkie życzenia wyrażane słowem lub gestem.

I wreszcie trzecia cecha tych wierzeń to swoista „przedmiotowość” bytów i zjawisk, które my zaliczamy do dziedziny nadprzyrodzonego. Mamy tu do czynienia z pozornym paradoksem: wszystko, co dla nas stanowi domenę natury, w umyśle pierwotnym jest obdarzone podmiotowością; wszystko, co dla nas jest nadprzyrodzone, w umyśle pierwotnym ma charakter substancjalny, często personifikowany.

Jest to być może najbardziej widoczne na przykładzie świata duchów. Najlepiej będzie zatem powołać się tu na Edwarda Tylora, twórcę teorii pierwotnego

3 James Frazer, *Złota gałąź*, przeł. Henryk Krzeczkowski, PIW, Warszawa 1978 (wyd. polskie, skrócone).

4 Niklas Luhmann, *Systemy społeczne. Zarys ogólnej teorii*, przeł. Michał Kaczmarczyk, Nomos, Kraków 2007.

animizmu⁵. Badacz próbuje na rozległym materiale etnologicznym zrekonstruować wyobrażenie istoty duchowej przez umysł pierwotny, zwany przez niego „dzikim”. Wyobrażenia te mają niewiele wspólnego z nadprzyrodzonym w religiach rozwiniętych ani z nauczaniem o duchach we współczesnym chrześcijaństwie. Niejako wyjściowym substratem tych wyobrażeń są dwa zjawiska fizyczne: powietrze i cień. Ale dusza kojarzona też jest z esencją życia. Tylor pokazuje na obszernym materiale lingwistycznym, iż dusza, życie, oddech i powietrze określane są jednym i tym samym słowem oraz że traktowane są jako tożsame. Kojarzenie z cieniem jest rezultatem uświadomienia sobie nieodłącznego związku duszy z ciałem w przypadku normalnego, zdrowego człowieka. Gdy ten związek chwilowo z jakichś powodów rozluźnia się, człowiek słabnie, choruje, popada w szaleństwo, a kiedy związek ustaje, człowiek umiera. W odróżnieniu jednak od cienia dusza w wyobrażeniach pierwotnych jest czymś substancjalnym. Ma cechy rzeczy materialnej: kształt, wymiary, wagę – i zajmuje pewną przestrzeń. U wielu ludów robi się dziury w trumnie, by tęskniąca za ciałem dusza mogła się tam przedostać. Chińczycy robią dziurę w dachu, aby wypuścić duszę nieboszczyka. Czarownik na Madagaskarze, żeby wyleczyć chorego, robi dziurę w ścianie trupiarni, co pozwala mu złapać do czapki wychodzącą stamtąd duszę i zanieść ją z powrotem choremu. Również w krajach Europy (Francja, Anglia) rozpowszechniony był zwyczaj otwierania okien lub drzwi, gdy człowiek umierał, by dusza mogła opuścić dom bez przeszkód⁶.

Wiele opowieści mówi o tym, że dusza ma swój ciężar. Była zbyt ciężka lub bardzo lekka, gdy się komuś powiesiła na plecach czy na szyję, zostawia ślady po sobie tam, gdzie spacerowała czy siedziała. Znamienna pod tym względem jest przywoływana często opowieść bizantyjskiego historyka Prokopa, przytaczana również przez Tylora. Pisze on, iż na wybrzeżu Bretanii znajduje się łańcuch wsi, których mieszkańcy zwolnieni są z podatków i innych powinności, oprócz jednej: ich obowiązkiem jest przewożenie łodzią dusz zmarłych na wyspę. Prokop szczegółowo opisuje całą procedurę; tu chodzi nam o to, iż przewodnik czekający na dusze, dusz owych nie widzi, natomiast widzi, jak stopniowo łódź się zanurza, w miarę jak dusze rozsadzają się w łodzi. Gdy łódź jest pełna, przewoźnik rusza. Gdy na brzegu wyspy dusze opuszczają łódź, staje się ona lekka, a przewodnik z powrotem mknie po czubkach fal. Duch u Tylora jest przedmiotem podlegającym w pewnym sensie prawom mechaniki: można go skaleczyć, zamknąć, wypchnąć, wypędzić itp. Oto kilka takich przykładów, które przytaczam za Tylorem⁷: Australijczycy biją co roku powietrze, by wystraszyć dusze zmarłych w ciągu minionego roku. Indianie północnoamerykańscy po zabiciu kogoś biegali, krzycząc i wymachując kijami, by

5 Edward Tylor, *Cywilizacja pierwotna. Badania rozwoju mitologii, filozofii, wiary, mowy, sztuki i zwyczajów*, t. 1, Wydawnictwo „Głosu”, Warszawa 1896.

6 Tamże, s. 372.

7 Tamże, s. 374.

odpędzić ducha, który mógłby się na nich mścić. Rozpinali też na wszelki wypadek sieci wokół chat, aby chwytać w nie dusze zmarłych sąsiadów chcących ewentualnie dostać się do domostw. Lud niemiecki wierzy, iż nie należy mocno trzaskać drzwiami, gdyż niechcący można przyciąć czyjaś duszę.

Pominę tu, ze względu na oszczędność miejsca i czasu, ciekawe opowieści o sposobie przyrządzania przedmiotów akumulujących magiczną moc, zasad ich przechowywania i używania. Nieodpowiednio przechowywane mogą się „rozładować”, utracić moc i stać się bezużyteczne. Dla przykładu, przedmioty takie nie mogą dotykać ziemi. Nieodpowiednio użyte mogą uszkodzić użytkownika. Czytając te doniesienia, trudno uniknąć skojarzeń z zasadami posługiwania się elektrycznością, w których obowiązują podobne zalecenia techniczne.

3

Zostawmy jednak te refleksje nad charakterem wyobrażeń ludów pierwotnych i ich odniesieniem do idei nadprzyrodzonego. Zróbmy miejsce na wgląd w obraz świata w bliskich nam kulturach ludowych. Chrześcijaństwo, a zwłaszcza chrześcijaństwo zachodnie, wprowadziło ideę boskiej Transcendencji, a więc domeny nadprzyrodzonego. Z drugiej strony upowszechniająca się w czasach nowożytnych świecka edukacja (może nie zawsze świecka, ale już „niekościelna”) wniosła do świadomości ludu (przynajmniej tej części, która skończyła jakąś szkołę, czy też coś czytała oprócz modlitewników) – konkurencyjną ideę przyrody i jej praw. Dla wyjaśnienia zjawisk tak rozumianej przyrody wystarczy tu znajomość tych praw. Znajomość teologicznie rozumianej Transcendencji jest niekonieczna. W ujęciu Niklasa Luhmanna są to idee konkurencyjne autopojetyczne, to znaczy samopotwierdzające się i samoreprodukujące się systemy. Nie mają zatem potrzeby wzajemnych uzgodnień. Wyżej powiedziałem jednak, że są to systemy komplementarne. Ustalają co prawda „linie demarkacyjne”, ale faktycznie przez cały czas są w dialogu. Każdy z tych systemów posiłkuje się bowiem obecnością drugiego w obawie przed jego uzurpacją „jedyną prawdę”. Przez cały czas są też ponawiane, zarówno przez teologów, jak i luminarzy nauki, próby uzgodnień tych dwóch odrębnych paradygmatów, poszukiwania jednej, zadowalającej wszystkich wizji świata.

Na poziomie świadomości potocznej problem ten nie jest czymś dokuczliwym, a nawet w ogóle nie jest problemem, który by zaprzętał zbytnio czyjaś uwagę. Wzorcowy dla świadomości potocznej jest obraz świata w tradycyjnej kulturze ludowej. Poświęćmy mu zatem chwilę uwagi.

Nie wydaje się, by w kulturze ludowej mityczny świat był czymś zasadniczo odmiennym od świata widzialnego. Bogatego materiału na ten temat dostarcza przede wszystkim dzieło Kazimierza Moszyńskiego *Kultura ludowa Słowian*⁸. Weźmy

8 Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, PWN, Warszawa 1967.

dla przykładu pojęcie „duch”, zrelacjonowane wyżej na przykładach wierzeń pierwotnych. W wielu językach słowiańskich słowo „duch” określa zarówno to, co my nazywamy duchem, jak i to, co my nazywamy powietrzem. W rodzinnej wsi autora mówiło się *zamkni dwery, bo duch wyde* lub: *jaki tiazki duch u was u chati*. W pierwszym zwrocie *duch* oznacza ciepłe powietrze, które się ulotni, w drugim – zaduch.

Duchy najczęściej przybierają postać zwierząt, ptaków, przedmiotów martwych lub ludzi. Tę mityczną cechę rozciąga się na całe gatunki zwierząt i roślin, które okazują się albo „przemienionymi” w zwierzęta ludźmi, albo pozostają zwierzętami pozostającymi w bliskich kontaktach z duchami, albo też są zgoła ich wcieleniem. Jednak nawet duch w swej typowej, nieprzemienionej w nic postaci wyobrażany był bardzo materialnie. I tak na przykład najlepszym lekarstwem na diabła, gdy się ten uczepli człowieka, było uderzyć go lewą ręką na odlew. Był to również sposób na diabła, który zagnieździł się w stajni i dokucza koniom. Białorusini znali w tej sytuacji dwa sposoby: wysmarować konia ludzkim pomiotem lub powiesić w stajni zabłą srokę. Zalecany był raczej drugi sposób, a to z tego powodu, że diabeł za *pamiot czasam sa złości pierałomić nahu koniu albo pierabje czym kania*⁹.

Nie sposób tu referować treści wszystkich legend i opowieści o duchach, diabłach i upiorach, które występują zawsze w konkretnych, „materialnych” postaciach, związane są z konkretnymi miejscami stałego przebywania i obdarzone ludzkimi przymiotami. Upiory i diabły przypominały zwykłych śmiertelników do tego stopnia, iż zdolne były nawet do stosunków seksualnych z kobietami w najzwyczajniejszy ludzki sposób¹⁰. Jeśli demony bywały często niewidoczne, cechę tę zawdzięczały w wielu przypadkach nie tyle swej „wrodzonej przezroczystości”, niewidoczności, ile raczej czapce-niewidce, która również w rękę człowieka dawała ten sam efekt¹¹.

Odróżnienie demona od zwykłego śmiertelnika nie było wcale rzeczą łatwą, toteż lud orientował się według szeregu znamion rozpoznawczych, jak na przykład u diabłów brak owłosienia pod pachami i w kroczu¹².

Jeszcze ciekawszym zjawiskiem umysłowości ludowej jest to, iż różne jakości wyabstrahowane z konkretnych przedmiotów są następnie przez lud personifikowane lub też pojmowane substancjalnie. Wierzenia ludu białoruskiego nadawały taki charakter np. zakłęciu. Czarownik mógł je rzucić bez określonego celu, „na wiatr”. Zakłęcie wówczas leci z wiatrem i pada na tego, kogo spotka, jeśli zaś nie spotka nikogo – wchodzi w drzewo, które niebawem usycha¹³. Lud lękał się takich przydrożnych uschniętych drzew ze względu na drzemiące w nich zakłęcia czarowników.

9 Za pomiot czasem ze złości złamie koniowi nogę lub konia czymś skaleczy. Michał Federowski, *Lud białoruski*, t. 1, PWN, Warszawa 1964, s. 271.

10 Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. II, cz. 1., dz. cyt., s. 635 i nast.

11 Tamże, s.605.

12 Tamże, s. 608 i 614.

13 Michał Federowski, *Lud białoruski*, t. 1, dz. cyt., s. 20.

Moszyński przytacza dziesiątki przykładów, nieraz wręcz zabawnych, takiego właśnie substancjalnego traktowania przez lud różnych dolegliwości fizycznych. I tak, choroby można pozbyć się przez wypędzanie, wysysanie, wyciskanie, wytrząsanie, zdmuchiwanie, ocieranie, oskrobywanie, zlizywanie, zmywanie, wystraszenie nagłym hałasem, gryzienie, drapanie, przypiekanie ogniem, kadzenie, wreszcie zwykłe bicie (choroby), przy czym razy oczywiście otrzymuje sam chory¹⁴.

W świadomości ludowej zatem w znacznym stopniu zachowany został opisany tu tradycyjny obraz świata, charakterystyczny dla społeczeństw pierwotnych. Obrazu tego nie zdołało ze świadomości ludowej wyeliminować ani chrześcijaństwo, ani upowszechnienie wiedzy naukowej. I jedno, i drugie istnieje osobno, nie dotyczy bezpośrednio ludowego obrazu świata. Nadprzyrodzone jest w kościele, jego widomym znakiem jest ksiądz i kościelne utensylia, naukowe zaś jest w szkole, na egzaminie maturalnym, a jego niemiłym wcieleniem jest profesor. Na co dzień w domu i poza domem są inne byty i zjawiska, które moglibyśmy określić jako „nadprzyrodzone”, które jednak w tej formule w świadomości potocznej się nie jawią. Jak się zatem pojawia nadprzyrodzone w świadomości potocznej? Pojawia się ono w postaci pewnych surogatów, które antropolog niejako z konieczności zalicza do wiary w nadprzyrodzone. Kościół dystansuje się do nich albo zdecydowanie je potępia. Wymieńmy najważniejsze z tych swoistych awatarów nadprzyrodzonego: wiara w cuda, w różnego rodzaju uzdrowicieli, wiara w duchy, strachy (duchy straszące), w różnego typu zmory, wiedźmy, wiara we wróżby i wróżbitów, w sny, w przeznaczenie, w różnego rodzaju amulety i talizmany, w przepowiednie, relikwie, w zaklęcia, w złe słowo, „zły wzrok” powodujący nieszczęście, w złe przecucia itp. Wspólną cechą wszystkich tego typu zjawisk jest ich „sensualność”, są one dane zmysłowo, doświadczane empirycznie. Opowiadający o tym powołuje się najczęściej na własne doświadczenie lub doświadczenie osób bliskich.

Jeśli wziąć w nawias „biegłych w piśmie” mieszkańców wielkich miast, to dla pozostałych, również mieszczuchów, standardy myślenia w kwestiach, które nas tu interesują, daleko nie odbiegają od standardów mieszkańców tradycyjnej wsi.

4

W tytule artykułu użyte zostało pojęcie „świadomości potocznej”. Dla jasności dalszego wywodu jestem zatem zobowiązany do jego sprecyzowania. Przez to pojęcie rozumiem tu stan świadomości prerefleksyjnej, pojawiającej się w nastawieniu naturalnym w odróżnieniu od nastawienia refleksyjnego, które jest rodzajem samooglądu. Pojęcie „nastawienia naturalnego” znajdujemy już u Edmunda Husserla, na użytek socjologii wprowadził je i rozbudował Alfred Schütz. U Husserla nastawienie naturalne charakterystyczne jest właśnie dla świadomości

14 Kazimierz Moszyński, dz. cyt., s. 203–208.

potocznej, ale także dla poznania uzyskiwanego w ramach nauk szczegółowych, co nas w tym miejscu mniej interesuje. W odróżnieniu bowiem od świadomości naukowej zdobytej drogą żmudnych eksperymentów i analiz naukowych, matematycznych i logicznych dociekań, świadomość potoczna w naszym ujęciu dana jest nam niejako „od urodzenia”, jest tym, o czym się powszechnie mówi i powszechnie się wie, co jest oczywiste niejako samo przez się. Jest ona zatem intersubiektywnością, indywidualnie postrzega świat i myśli kategoriami intersubiektywności. Z tych względów jest ona bliska tradycyjnej ludowej wizji świata i życia, chociaż nie jest z nią tożsama. Te właśnie wątki związane z pojęciem intersubiektywności rozwija szerzej Alfred Schütz.¹⁵

Przechodząc jednak do rzeczy – czym są te wyszczególnione wyżej wierzenia, zaliczane przez „oświeconych” raczej do sfery zabobonu (magia, prorocze sny, przepowiednie, strachy, duchy, czary itp.), a występujące w różnych religiach i wierzeniach od początku rodu ludzkiego aż po dzień dzisiejszy? Szukając odpowiedniego miana na tego rodzaju trwałe przeświadczenia, nazwę je „wierzeniami prymarnymi”. Chciałbym w ten sposób wyjść poza pojęcie „wierzenia pierwotne”, odnoszone do pewnej historycznej formy wierzeń religijnych. Wierzenia prymarne są zasadniczą treścią wierzeń pierwotnych, są one jednak stałym elementem świadomości potocznej we wszystkich religiach świata. Oparły się one nawet atakowi kościołów chrześcijańskich i tzw. światopoglądu naukowego opartego na mechanice Newtona. Są „osiową cechą” każdej cywilizacji, decydują o jej trwałości i oporze przeciwko historycznym perturbacjom. W każdej cywilizacji uzyskują swoisty odmienny koloryt, w istocie jednak oznaczają to samo¹⁶. My tego typu przeświadczenia nazywamy w uproszczeniu wiarą w nadprzyrodzone i na to nie ma rady, bo takie są nasze asocjacje, musimy jednak pamiętać, iż w wyobrażeniach tych jest niewiele wspólnego z nadprzyrodzonym w ujęciu teologicznym.

Jak już powiedziałem, w tradycji chrześcijańskiej Europy wierzenia te były zwalczane zarówno przez Kościół, jak i przez elity oświecone w duchu pozytywizmu i kultu rozumu. Począwszy od dziewiętnastego stulecia rozpoczynają się jednak próby rehabilitacji tych wierzeń drogą gromadzenia danych zbliżonych do metod naukowych i próby stworzenia jakichś związanych z tym uogólnień teoretycznych. Głośne swego czasu koncepcje tego typu to magnetyzm zwierzęcy, mediumizm, spirytyzm, okultyzm, parapsychologia. Mimo nagromadzenia ogromnej ilości faktów niedających się wyjaśnić metodami pozytywistycznie rozumianej nauki, doniesienia te były przez środowiska naukowe ignorowane jako niegodne zainteresowania,

15 Alfred Schütz, *O wielości światów. Szkice z socjologii fenomenologicznej*, przeł. Barbara Jabłońska, Nomos, Kraków 2008.

16 Teorię czynników decydujących o „długim trwaniu” cywilizacji znajdujemy zwłaszcza u Fernanda Braudela (zob. tegoż, *Historia i trwanie*, przeł. Bronisław Geremek, PWN, Warszawa 1971; tegoż, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. Hanna Igielsoń-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006).

a powstające na tym gruncie teorie traktowano jako niepoważne, niegodne uwagi. Tak zresztą jest po dzień dzisiejszy. Powody tego stanu rzeczy są poniekąd zrozumiałe. Po pierwsze, przyjęcie ich do wiadomości jako faktów wymagałoby gruntownej rewizji całego systemu teoretycznego pozytywistycznie pojmowanej nauki. Bodźce stąd płynące są, krótko mówiąc, za słabe, by warto było próbować to uczynić. Po drugie zaś, nie wzbudzały one zainteresowania praktyków, pomijając marginalne grupy różnego rodzaju znachorów, wróżbitów czy jasnowidzów. Wszystko, z czego jest dumna nasza cywilizacja, stworzyliśmy dzięki tradycyjnie rozumianej nauce i nie opłaca się tego zaśmieszać światem duchów czy jakichś tajemniczych mocy, nieprzydatnych przy budowie mostów, autostrad czy hut.

Waloryzacji tak rozumianych wierzeń prymarnych podjęli się jednak niektórzy filozofowie i psychologowie. Z filozofów godzi się wymienić tu przede wszystkim Arthura Schopenhauera i Maxa Schelera, z psychologów – Gustawa Junga i Stanisława Grofa. Na szczególną uwagę zasługuje tu Schopenhauer. Jest on twórcą osobliwego systemu filozoficznego biorącego za punkt wyjścia wszelkiej bytowości wolę. Przedstawił to w podstawowym swym dziele filozoficznym *Świat jako wola i przedstawienie*, należącym dziś do kanonu filozofii nowożytnej. Nas jednak interesuje tu jego obszerny tekst pod tytułem *Esej o przywidzeniach i o wszystkim, co się z tym wiąże*. Esej ten jest o proroczych snach, duchach, jasnowidztwie, magii i – jak mówi sam tytuł – „o wszystkim, co się z tym wiąże”¹⁷. W zasadzie jest on filozoficzną nobilitacją wszystkiego, co dla „oświeconego umysłu” stanowi przesąd i zabobon.

Jak już powiedziałem, nauka konsekwentnie unika tych tematów. Niektórych kłopotliwych tematów nie dało się jednak uniknąć. Dotyczy to zwłaszcza zachowania się niektórych zwierząt, zwłaszcza ptaków, a także ludzi w głębokim uspieniu, czego medycznym przypadkiem jest somnambulizm. Na przykład, pomimo licznych prób dotychczas nie udało się ostatecznie wyjaśnić, w jaki sposób wiosną nasze ptaki (na przykład bociany) przemierzywszy tysiące kilometrów, często przy pochmurnym niebie, niesprzyjających wiatrach, zamglonych obszarach ziemi – trafiają bezbłędnie do swych gniazd. Na ogół odpowiada się, że kierują się instynktem, który doprowadza je do celu. Słowo „instynkt” jest tu jednak swoistą atrapą, pozorem wyjaśnienia. Nie wiemy bowiem, jak instynkt może te stworzenia doprowadzić do celu bez map, busoli czy innych jakichś narzędzi orientacji w przestrzeni i nawigacji. Faktem też chyba jest, że niektóre zwierzęta przewidują zbliżające się nieszczęście i odpowiednio na nie reagują (przed trzęsieniem ziemi, na zagrożonym zatonięciem okręcie, a także w warunkach niektórych eksperymentów). Wszystkie tego typu i podobne im zjawiska nazwano w XIX stuleciu „magnetyzmem zwierzęcym”; okazało

17 Arthur Schopenhauer, *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, tom 1, przeł. Jan Garewicz, PWN, Warszawa 2002, s. 285–390.

się jednak, że również człowiek w transie czy w głębokim uśpieniu może władać podobnymi zdolnościami widzenia przedmiotów i zdarzeń poza ograniczeniami przestrzeni i czasu, a nawet – co wydaje się mniej prawdopodobne, ale jednak Schopenhauer nie ma co do tego wątpliwości – oddziaływać na nie. Schopenhauer daje nawet obszernie fizjologiczne wyjaśnienie tych zjawisk. Człowiek świadomy, przytomny doświadcza świata przefiltrowanego przez system pojęć i mądrości zakodowanych w korze mózgowej. Ptaki w ogóle nie mają kory mózgowej, ssaki, działając instynktownie, korzystają z niej w sposób raczej ograniczony. U człowieka w stanie transu czy głębokiego uśpienia funkcje mózgu też są znacznie ograniczone. Dają wówczas o sobie znać sygnały płynące z ośrodków podkorowych i bardziej pierwotnych splotów nerwowych, co jest źródłem zjawisk niemieszczących się w naszym obrazie świata.

Pisząc to, nie chcę tu twierdzić, że tak jest naprawdę, mówię tylko, że tak twierdzi wielki filozof. Schopenhauer nigdzie nie wspomina o nadprzyrodzonym. Relacjonowane przez niego powszechne moce woli są wpisane w byt, nie są wobec niego transcendentne, a więc „nadprzyrodzone”. Był jednak jest tu obdarzony wolą, a więc na swój sposób uduchowiony i w tym sensie bardzo bliski relacjonowanemu tu obrazowi świata w wierzeniach prymarnych.

Nie będę tu, ze względów zrozumiałych, relacjonował poglądów Schellera, Junga czy Grofa. Są one, jak sądzę, na ogół znane. U nich wszystkich i u wielu innych, którzy poszli ich śladem, jest podobnie: zjawiska, nazwane tu wierzeniami prymarnymi, a najczęściej traktowane jako zabobony, można bez trudu wyjaśnić, a nawet uwierzytelnić, jeśli przyjmie się paradygmat innej natury bytu niż obowiązujący nadal paradygmat newtonowski. Nie sposób w tym kontekście pominąć ogromnego wysiewu w ostatnich dekadach publikacji spod znaku *New Age*. Znajdujemy tu nie tylko uwiarygodnienie wszelkich wymienianych tu wierzeń prymarnych, ale swoistą fascynację nimi. Faktycznie, obwieszczenie świata Nowej Ery, określane przez socjologów i religioznawców jako „nowa duchowość”, oznacza w praktyce powrót do wierzeń prymarnych jako religii Nowej Ery.

Odnotujmy na koniec jeszcze jeden fakt znamionujący osobliwość duchowości naszych czasów: fizyka kwantowa i związana z tym rewolucja w fizycznym obrazie świata. Ewoluuje ona wyraźnie w kierunku ponownej jedności tego, co duchowe i materialne, bliskiej obrazowi świata kultur tradycyjnych.

Jest to jednak zbyt obszerny materiał, żeby go tu omawiać. Można by o tym napisać grubą księgę. A ponieważ, niestety, księgi takiej nie napiszę, muszę ten wątek w tym miejscu kończyć. Co będzie dalej, zobaczymy.

5

Irena Borowik opublikowała bardzo interesujący artykuł *Religijność w nowoczesności. Rzeczywistość społeczna i jej socjologiczna interpretacja*¹⁸. Skłania on do myślenia i w pewnym sensie dotyczy problematyki tu poruszanej. Chciałbym więc do rozważań Autorki wtrącić swoje trzy grosze. Przeanalizowała ona zmiany religijności w warunkach nowoczesności w krajach Europy Zachodniej, w krajach postkomunistycznych i w dwóch krajach Dalekiego Wschodu – Chinach i Japonii. Stwierdza uderzające podobieństwo ewolucji religijności we współczesnych warunkach: jej prywatyzację, synkretyzm, komercjalizację. Dla nas szczególnie jednak interesujące są tu jej spostrzeżenia dotyczące stanu religijności w byłych krajach komunistycznych, a zwłaszcza w krajach byłego Związku Radzieckiego. Autorka pisze: „Jednym z paradoksów niepowodzenia ateizacji jest to, że po siedmiu dekadach, które minęły od Rewolucji Październikowej do 1991 roku, religijny krajobraz w Europie Wschodniej jest bliski tym formom religijności, które spotykamy w Europie Zachodniej”¹⁹.

Druga uwaga Autorki, którą chciałbym przytoczyć, wydaje się tu dla nas bardziej interesująca. Irena Borowik pisze:

*Eksperyment z komunizmem, przymusową ateizacją, promowaniem marksistowsko-leninowskiego światopoglądu z pomocą tak mocnych środków, jak wywózki na Sybir, łagry, kara śmierci i nieco łagodniejszych, jak intensywna indoktrynacja na wszystkich poziomach edukacji, w miejscach pracy – fabrykach, kołchozach i na uniwersytetach – wszystko to na nic! Okazuje się bowiem, że sfera religijna, jak wówczas mawiano: sfera zabobonu, przesądu, zacołania i ciemnogrodu jest niezwykle żywotna*²⁰.

Spółeczeństwa Europy Wschodniej wracają pod opiekuńcze skrzydła prawosławia, jakby nic się nie stało, „jakby nie minęły trzy pokolenia”²¹.

Jak sądzę, spostrzeżenia te można by odnieść przede wszystkim do trwałości wierzeń prymarnych. Ideologia sowiecka uderzyła przede wszystkim w kościół instytucjonalny, zlikwidowała prawie całkowicie hierarchię cerkwi, zburzyła świątynie i sanktuaria, faktycznie zakazała uczestnictwa w obrzędach religijnych. Pozostawiono tylko swoistą enklawę prawosławia w Zagorsku – dla zagranicznych turystów. Represje nie dotknęły jednak relacjonowanych tu wierzeń prymarnych. Wręcz przeciwnie, po likwidacji instytucjonalnej Rosyjskiej Cerkwi Prawosławnej uzyskały one pustą przestrzeń do wypełnienia. Świadczy o tym między innymi historia wierzeń ludów

18 Irena Borowik, *Religijność w nowoczesności. Rzeczywistość społeczna i jej socjologiczna interpretacja*, [w:] *W poszukiwaniu sensu. O religii, moralności i społeczeństwie*, pod red. Józefa Baniaka, Nomos, Kraków 2010.

19 Tamże, s. 71.

20 Tamże, s. 70.

21 Tamże.

syberyjskich. Pod koniec XIX stulecia kultury ludów syberyjskich, zwłaszcza szamanizm, były prawie w zaniku. Był to wynik aktywnej działalności na tym obszarze cerkwi prawosławnej, zwłaszcza – prawosławnych misjonarzy. Po Rewolucji Październikowej Cerkiew prawosławna została tu faktycznie zlikwidowana, lud wrócił do szamanizmu i innych wierzeń prymarnych. Na terenach słowiańskich Związku Radzieckiego w okresie komunizmu wierzenia te wpisały się w dużym stopniu w rzeczywistość sowiecką, a nawet w sowiecką „rewolucyjną” obrzędowość. W istocie zatem nic się nie zmieniło, zmieniła się tylko „etykieta”.

Po upadku komunizmu powrót pod skrzydła Kościoła prawosławnego też nie stanowił problemu, Kościół prawosławny zawsze bowiem był tolerancyjny wobec różnego typu wierzeń prymarnych, nie wymagał od wiernych ścisłego podporządkowania się doktrynie kościelnej, a nawet jej znajomości. I tak jest po dzień dzisiejszy.

W WALCE Z NUDĄ

To, co nudzi, jest grzechem nieodpuszczalnym

Ignacy Krasicki, *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*

Na temat nudy ogłoszono już kilkanaście mniejszych i większych studiów, a w marcu 1998 roku odbyła się w Poznaniu specjalna sesja naukowa, której wyniki ogłoszono w rok później¹. W roku 1997 opublikowałem zaś niewielki esej, pod mylącym tytułem: *Pojęcie nudy było nieznanym...*². Mylącym, albowiem znano je co najmniej od XV stulecia, choć może pod inną nazwą³. Spośród autorów słowników łacińsko-polskich, jakie się ukazały w XVI–XVIII stuleciu, jeden tylko Grzegorz Knapiusz (1564–1639) pominął w swym parokrotnie wznawianym *Thesaurusie* pojęcie nudy oraz jej łacińskie odpowiedniki w postaci *fastidium* czy *taedium*.

Dopiero jednak w dobie oświecenia z jednej strony zaczęto się do nudy przyznawać, z drugiej zaś – ostro ją piętnować. Po wielokroć bywa cytowana wypowiedź Pana Podstolego, któremu Krasicki włożył w usta takie oto słowa:

Nudzić się jest to czuć jakowąś czczość umysłu nie wiedzącego co czynić, szukającego zabawy, a nie mogącego jej znaleźć [...] zostającego nakoniec w stanie opuszczenia, troskliwości, trwogi, pragnienia i obmierzenia. Nic nad taki stan nieszczęśliwszego być nie może; jest bowiem chorobą bez nadziei uleczenia, niedołężnością bez wsparcia...

Nie przeszkadza to bohaterowi powieści Krasickiego wyliczyć następnie sposoby zapobieżenia lub przynajmniej zmniejszenia skutków tej choroby. Autor zaleca m.in. lekturę odpowiednich książek, miłe towarzystwo, a na wsi – zająć się rolnicze

1 *Nuda w kulturze*, pod red. Przemysława Czaplińskiego, Piotra Śliwińskiego, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1999 oraz „Res Publica Nowa” 1998, nr 5 (116) (numer poświęcony w większości nudzie).

2 Janusz Tazbir, *Polska na zakrętach dziejów*, wydawnictwo Sic!, Warszawa 1997, s. 189–198.

3 Por. *Słownik staropolski*, pod red. Stanisława Urbańczyka, t. 5, PAN, Warszawa 1965–1969, s. 317.

lub polowanie⁴. Za rodziców nudy uważano lenistwo oraz nadmiar wolnego czasu. Cesare Ripa widzi to pierwsze pod postacią kobiety „o wielkiej twarzy, szerokim czole i grubym nosie, o cienkich nogach”, stale siedzącej na ziemi. I cytuje Ariosta:

*Tam zaś lenistwo tkwi w spokoju błogim
Chodzić niezdolne; za cienkie ma nogi⁵.*

Dlatego też zostało wpisane na mało zaszczytną listę grzechów głównych. Obarczony tą wadą człowiek jest porównywany w *Starym Testamencie* do „obłoczonego kamienia”, a nawet do „krowiego nawozu”, który odrzuca się ze wzgardą⁶. Czas był traktowany jako dar Boży, okres próby człowieka, decydujący o tym, gdzie jego dusza trafi po śmierci. Stąd wynikała szczególna odpowiedzialność za właściwe spożytkowanie tak szybko upływających godzin, dni, tygodni i miesięcy. „Nic droższego nad czas” – pisał dominikanin Fabian Birkowski, co za nim powtórzy eks-arianin Wacław Potocki⁷. Stąd też brała się tak często występująca w sztukach doby oświecenia nagana dla osób, które zamiast pracować (i modlić się – jak dodawali ich duchowni autorzy) oddają się nudzie. „Dni nieszczęśliwych ostatki nudą zaprawione, sromotnie przeżyjesz” – czytamy o bohaterze jednego z tych autorów⁸. Najwyraźniej nudzi się „żona modna”, wyśmiana w satyrze Ignacego Krasickiego. Dlatego też dręczy męża coraz to nowymi kapryсами. Najwłaściwszym dla niej partnerem byłby „fircyk w zalotach”, wprowadzony na polską scenę przez Franciszka Zabłockiego. Utwór Krasickiego o damie, która na wszelkie sposoby stara się zwalczyć monotonię pobytu na wsi, był zaiste podwójną rewolucją obyczajową: kobieta, która się nudzi, co więcej – śmie przypominać o swych prawach do rozrywki! I przekonanie, iż miasto może być czymś o wiele atrakcyjniejszym od wsi, której uroki zgodnym chórem przez długi czas sławiła poezja ziemiańska, tworzona piórami poetów zarówno katolickich, jak i różnowierczych. „Dziwujesz się, że ja się na wsi nudzę, a ja się dziwuję, że się w mieście bawisz” – napisze Krasicki⁹, traktując zapewne to wyznanie jako śmiałą prowokację intelektualną.

Równocześnie tenże sam autor przyznawał, iż „zdarzenia obojętne nudność przynoszą powtórzeniem swoim”. Trzeba je po stoicku znosić, skoro zaś działania nasze kończą się zazwyczaj nudą lub cierpieniem, „cierpliwość w nich znoszeniu

4 Ignacy Krasicki, *Pan Podstoli*, oprac. Julian Krzyżanowski, Kraków 1927, BN I, 101, s. 165.

5 Cesare Ripa, *Ikonomia*, Universitas, Kraków 1998, s. 258.

6 *Encyklopedia katolicka*, pod red. Antoniego Bednarka i in., t. 10, Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin 2004, s. 751–754.

7 Janusz Tazbir, *Studia nad kulturą staropolską*, Universitas, Kraków 2001, s. 190.

8 Samuel B. Linde, *Słownik Języka Polskiego*, t. 3, Ossolineum, Lwów 1857, s. 364.

9 Ignacy Krasicki, *Listy i pisma różne X.B. W.*, t. 2, nakładem i drukiem Michała Grólla, Warszawa 1788, s. 24.

nie tylko potrzebna, ale konieczna”¹⁰. Na trawiącą go nudę skarżył się w swoich współcześnie niedrukowanych utworach Stanisław Starzyński (Starzeński), znacznie młodszy od Krasickiego poeta, dramatopisarz i tłumacz, żyjący w latach 1784–1851. Zdaniem Danuty Kowalewskiej pisanie pozwalało uniknąć niebezpieczeństwa zanudzania innych swoją osobą. Podolski poeta najwyżej cenił sobie samotność:

Dla mnie natrętny nudziarz – wyznawał Starzyński – był istną katuszą, bałem się go i strzegłem jak moru. Ta na doświadczeniu ugruntowana obawa, kazała mi cenić życie samotne. Jedyne dlatego, że się bałem być drugim natrętnym i nudnym, unikałem wszelkich towarzystw i często w złej doli zaspakajała mnie ta myśl, że po śmierci ani drugich nudzić, ani nudzonym nie będę”¹¹.

„Nudota” według poety stanowiła plagę współczesności: „Nudota i nudziarze! Wśród tylu innych, dwie plagi trawiące nasze towarzystwo [...] Odejmi [ij] wyższym klasom gry w karty, odejmi [ij] gminowi trunek, a nudota wypłeni świat prędzej od cholery”¹².

Choć nigdy nie aprobował nudy, to niemal obsesyjnie ją w swoich tekstach wspominał. W wierszu *Nudota. Do H.B.* *** Starzyński określał ją mianem „grzechu niepowszedniego” i „kłęski gorszej nad wszystkie podstępny Szatana”, po czym dodawał pośpiesznie: „A z którą, czym się sam trwożę, / Wierszyk ten poznać cię może”¹³.

Kościół, który był głównym dawcą wolnego czasu, starał się zarazem o jego godziwe spożytkowanie, wierny zasadzie, iż „dla nie mającego nic do roboty diabeł wynajdzie jakieś zajęcie”¹⁴. Stąd też dni świąteczne miała wypełniać przede wszystkim modlitwa, indywidualna bądź odmawiana w trakcie nabożeństw. Bywały one dość długie, a i kazania nie zawsze musiały być najciekawsze. Nic więc dziwnego, iż w drukowanych kazaniach już od połowy XVII stulecia zaczęto się uskarżać na skandaliczne zachowanie niektórych wiernych. Podczas nabożeństwa prowadzili oni nieraz głośne rozmowy, czytali przynieszone do kościoła listy czy nawet gazety. Kościół poszedł w tym zakresie na kompromis dopiero w drugiej połowie ubiegłego stulecia, zalecając skracanie kazań do 8–10 minut.

Już w XVII–XVIII wieku wszakże, w walce z nudą, wychodząc niejako naprzeciwko ludzkim potrzebom i oczekiwaniom, Kościół starał się wprowadzać do świątyń elementy parateatralne. Barwnie pisał o tym nieoceniony Jędrzej Kitowicz; jeśli wierzyć jego świadectwu, to pomysłowi ojcowie reformacji, bernardyni i franciszkanie urządzali ruchome szopki. Ten swoisty teatr cieszył się takim powodzeniem, że widzowie, aby się lepiej przyjrzeć, włazili na ławki i ołtarze. Wówczas przeganiał ich

10 Tenże, *Uwagi*, oprac. Zdzisław Libera, Czytelnik, Warszawa 1997, s. 342.

11 Cyt. za: Danuta Kowalewska, „Do mego Cenzora”. Stanisława Starzyńskiego *potyczki z zoilami*, „Napis” 2009, seria 15 (*Umysły zniewolone. Literatura pod presją*), s. 118–119.

12 Tamże.

13 Tamże.

14 Janusz Tazbir, *Polska na zakrętach...*, dz. cyt., s. 189.

kościelny z batogiem, co dawało nowe przedstawienie, daleko (jak pisze Kitowicz) śmieszniejsze od samych jasełek. Kiedy wreszcie te gorszące widowiska zostały zakazane, to i jasełka straciły dawne powodzenie¹⁵.

Podobnym powodzeniem cieszyły się sceny publicznej chłosty, przedśmiertnych publicznych tortur czy palenia czarownic. Norbert Elias słusznie zauważa, iż „wiele rzeczy, które niegdyś dostarczały doznań przyjemnych, dziś budzi uczucie przykrości”¹⁶. Wolny czas wypełniano z upodobaniem uczestnictwem w bardzo okrutnych spektaklach; nie ma wszakże powodu do demonstrowania naszej moralnej wyższości, skoro w telewizji sceny gwałtu i przemocy zdominowały większość filmów.

Zamiłowanie do horrorów nie oznacza wcale, iż nie gustowano w bardziej łagodnych formach rozrywki. Doceniał ich znaczenie Kościół – urządzano w świątyniach przedstawienia teatralne o pobożnej treści. Ich budująca akcja rozgrywała się na różnych kontynentach świata, w wymiarze eschatologicznym sięgała do nieba czy wewnątrz piekła. Teatr ojców jezuitów (w mniejszym stopniu pijarów) cieszył się dużym powodzeniem także i wśród różnowierców, co niekiedy powodowało ich konwersję. Wielkim spektaklem były też procesje, w których uczniowie kolegów, przebrani za postacie z *Pisma Świętego*, Murzynów, Chińczyków czy Indian, ścigali chciwą rozrywki gawiedź, różnego zresztą wyznania.

Więcej czasu zajmowały wszakże bardziej kosztowne „świeckie” sposoby walki z nudą. Na dworach monarszych i magnackich służyć temu miało trzymanie błaznów; w dworach szlacheckich ich rolę odgrywali rezydenci, rekrutujący się z ubogich krewnych, dawnych towarzyszy broni, niespłaconych do końca dłużników. Byli to najczęściej starzy kawalerowie, którzy za darmowy kąć i ostatnie miejsce przy stole rewanżowali się gotowością do wszelkich usług. Nieraz, choć smutni, przełknawszy łyż, musieli nucić wesołe piosenki lub opowiadać sprośne nieraz dykteryjki. „Bawić pana, pozwalać z sobą robić co się tylko panu i gościom podobało, było ich [rezydentów] obowiązkiem” – wspomina jeden z pamiętnikarzy¹⁷.

Jako remedium na nudę traktowano też przyjmowanie gości. Choć sporo godzin spędzano w kościołach, to jednak najwięcej czasu zajmowały bankiety, ucztę czy po prostu organizowane *ad hoc*, z racji niespodziewanej wizyty sąsiada, przyjęcia i libacje. Najczęściej urządzano je oczywiście po skończeniu prac polowych, które musiały być wykonane w terminie, i to pod groźbą utraty plonów. Satyrycy i moraliści chętnie utyskiwali na owe szlacheckie (a jeszcze bardziej magnackie) bankietowania.

15 Jędrzej Kitowicz, *Opis obyczajów za panowania Augusta III*, oprac. Maria Dernałowicz, PIW, Warszawa 1985, s. 50–52.

16 Norbert Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 293.

17 Eustachy Tyszkiewicz, *Obrazy domowego pożycia na Litwie*, księgarnia Michała Glücksberga, Warszawa 1865, s. 21.

Z narzekaniami na cudzoziemców, które od połowy XVII stulecia zaczęły się łączyć w wyraźnym nurcie dość powszechnej ksenofobii, kontrastowała gościnność okazywana podróżującym po Rzeczypospolitej Włochom, Francuzom czy Anglikom. Uderzało to obcych podróżników, doznających na zachodzie Europy dość chłodnego raczej przyjęcia. Już Jan Stanisław Bystron starał się częściowo wyjaśnić tę zagadkę – pisał, że niewiele liczono się z czasem, jadła było pod dostatkiem, a gość z dalekiego świata przerywał w interesujący sposób monotonię wiejskiego bytowania. Gdy w XVIII stuleciu zaczęło brakować podróżników, to żydowskim arendarzom wpisywano do kontraktu obowiązek informowania dziedzica o tym, co się dzieje na szerokim świecie. W Polsce doby baroku gość mógł być uciążliwy jedynie z uwagi na brak walorów w tym właśnie zakresie; stąd też ówczesna satyra piętnuje tylko nudnych przyjezdnych. Żadnemu z pisarzy nie przyszły do głowy utyskiwania, iż goście zabierają cenny czas lub objadają gospodarzy.

Rozrywki służyły zabudowie wolnego czasu, ale stosowane zbyt często i niemalże na co dzień przemieniały się u niektórych w rodzaj narkotyku. Stawały się nieodzowne, przy czym po „przedawkowaniu” następowało zubożenie, co z kolei rodziło konieczność zwiększenia porcji wrażeń. Michał Dymitr Krajewski pisał w 1785 roku:

W tej wielości móđ, dziwactw i rozrywek, które są w miastach wielkich, nic dziwnego, iż majątni sobą zamiast zabawy. Częste używanie przytępia czułość nerwów i sama tylko odmiana może być lekarstwem uśmierającym [...] przejeżdżając z miejsca na miejsce, powracają na koniec gorzej jeszcze znudzeni, niż wyjechali z domu¹⁸.

Niewątpliwie zwłaszcza wśród magnaterii wielu zawsze się nudziło. Inaczej skąd by się brało w tej warstwie, jak również pomiędzy zamożną szlachtą, tylu dziwaków starających się swymi ekstrawagancjami nie tylko zadziwić otoczenie, ale i ośłodzić monotonię wiejskiego bytowania. Znający wybornie tę warstwę z tradycji rodzinnej Henryk Rzewuski wyraźnie sugeruje (w *Pamiętnikach Soplicy*), że i taki prymityw intelektualny, jakim był książę Karol Radziwił „Panie Kochanku”, nudził się chwilami, uciekając w świat zamyśleń godny opowieści barona Münchhausena. Przez długi czas nie wypadało się wszakże do tego w Polsce otwarcie przyznawać, gdy tymczasem we Francji już La Rochefoucauld poświęcił nudzie kilka aforyzmów. W jednym z nich demaskował ludzi przechwalających się tym, że jej nie odczuwają. W istocie są zaś tak próżni, że nie chcą własnego towarzystwa. „Przebaczamy często tym, którzy nas nudzą, ale nie możemy przebaczyć tym, których my nudzimy” – pisał La Rochefoucauld¹⁹.

18 Michał D. Krajewski, *Wojciech Zdzaryński życie i przypadki swoje opisujący*, oprac. Irena Łossowska, Wydział Polonistyki UW, Warszawa 1998, s. 97, w przypisie.

19 François de La Rochefoucauld, *Maksymy i rozważania moralne*, oprac. Tadeusz Boy-Żeleński, PIW, Warszawa 1977, s. 50 i 76.

Można powiedzieć, iż pojęcie nudy uzyskało u nas dopiero na przełomie XVIII i XIX stulecia *sui generis* nobilitację, trafiając pod pióra pochodzące z samego parnasu literatury. Wprawdzie Mickiewicz wyznawał w *Giaurze*: „Przeszedłem życie nie doznawszy nudy”, to jednak jakże często słowo to w różnych kontekstach pojawia się w jego zarówno poezji jak i korespondencji. Można się o tym łatwo przekonać, sięgnąwszy po nader obszerne hasło „nuda” (i mu pochodne) do *Słownika Wieszca*, który jakże często wykrzykiwał rozpaczliwie: „Nuda i nuda, i po trzecie nuda”. Onże, w ślad za Lindem, używa w listach pojęcia „nudnik”, jako synonim nudziarza²⁰.

„Nagminną chorobą duszy romantycznej jest nuda i zniechęcenie” – trafnie zauważył przed laty Stanisław Wasylewski²¹. Dziś wtóruje mu Janusz Ryba, którego zdaniem walka z nudą była jednym z najważniejszych problemów ludzi z towarzystwa²². Należał do niego bez wątpienia Juliusz Słowacki, który już w młodzieńczym poemacie *Lambro* na czołe tytułowego bohatera ujrzał: „ostatni stopień wszystkich nieszczęść: nudę”²³. Do kultowej powieści młodych romantyków (*Poganka*) Narcyza Żmichowska wprowadza utalentowanego improwizatora, który w swym wystąpieniu znajduje miejsce na wyznanie:

No, czyż wiarę dać możecie:
Jam się nudził na tym świecie [...]
Wszędzie, wszędzie przed mym okiem
Wychylała się straszliwa,
Żółta, blada, obrzydliwa,
Ziewająca, głupia, stara
Ta choroba – ta poczwara,
Co się, ... co się nudą zwie!...²⁴

Już w ostatniej ćwierci XVIII stulecia upowszechnia się zwrot „umierać z nudów” (pada on z ust jednego z bohaterów dramatu Wojciecha Bogusławskiego). Dawniej tak tragiczny koniec wieszczono tylko ludziom oddającym się zgoła niestosownym rozrywkom; dość często strzelali sobie w łeb nieszczęśliwi gracze, popełniali samobójstwa notoryczni pijacy czy rozpustnicy. W czasach oświecenia natomiast nuda (zwana także *spleenem*) staje się modną chorobą arystokracji. Rodzi ją nadmiar wolnego czasu. Zdaniem niektórych badaczy wraz z umacnianiem się absolutyzmu

20 *Słownik języka Adama Mickiewicza*, pod red. Konrada Górskiego i Stefana Hrabca, t. 5: N–O, Ossolineum, Wrocław 1967, s. 339–341 (hasło „nuda”) oraz Adam Mickiewicz, *Poezje*, oprac. Stanisław Pigoń, wyd. Gubrynowicz i Syn, Lwów 1929, s. 53.

21 Stanisław Wasylewski, *Życie polskie w XIX wieku*, Iskry, Warszawa 2008, s. 95.

22 Janusz Ryba, *Motywy podróźnicze w twórczości Jana Potockiego*, Ossolineum, Wrocław 1993, s. 11.

23 Juliusz Słowacki, *Liryki i powieści poetyckie*, oprac. Julian Krzyżanowski, Ossolineum, Wrocław 1974, s. 255.

24 Narcyza Żmichowska, *Poganka*, oprac. Tadeusz Boy-Żeleński, Ossolineum, Wrocław 1950, s. 113–114 (Biblioteka Narodowa I, 121).

arystokracja w ogóle nic nie miała do roboty. Jeden ze znawców epoki (Victor Du Bled) pisze, iż żadne ze stuleci nie było chyba do tego stopnia sobą znudzone, co schyłek XVIII wieku. „Nadmiar wolnego czasu zrodził nudę, która dotkliwie dawała się we znaki ówczesnym światowcom”. Zwalczano ją przez różnego rodzaju maskarady, teatry dworskie czy bale kostiumowe, które tak plastycznie opisał Janusz Ryba²⁵. Przebieranki stawały się formą „zabawy w chowanego” przed wszechobecną nudą. Lekarstwo na nią starano się znaleźć także w dalekich wojażach. Za pomocą podróży „rozładowywano stany napięcia nerwowego, znużenia, apatii”²⁶.

Kiedy i to nie pomagało, odbierano sobie życie. Pierwszym polskim intelektualistą, którego nuda doprowadziła do samobójstwa, był chyba autor *Rękopisu znalezionego w Saragossie*. W charakterze kuli użył, jak wiadomo, srebrnej gałki od cukiernicy, którą to gałkę przedtem długo i starannie szlifował, aby następnie postać do... poświęcenia:

*Jesień już idzie, i odejść mi pora,
Nic nie wyczekam, nie wyśnię nic więcej,
Z rozsnuwającej się nici pajęczej
Tępa mi patrzy bezmyślność, jak zhora*

– napisze Jan Lechoń (w wierszu *Jan Potocki*)²⁷. Przyszły samobójca wykazał wiele zrozumienia dla nastrojów, jakie mogły powodować jego poprzednikiem.

Nuda staje się stosunkowo częstym motywem w poezji polskiej ubiegłego stulecia, gdzie występuje w różnych zresztą tonacjach, od żartobliwo-knajackiej po smętną i nader pesymistyczną refleksję. Pierwszą reprezentuje Agnieszka Osiecka, która każe swym bandycko-chuligańskim bohaterom tłumaczyć się z udziału w zabójstwie wywodami przetykanymi tym samym refrenem:

*To wszystko z nudów,
Wysoki Sądzie, to wszystko z nudów,
Kto raz nad pustą szklanką siądzie,
Wysoki Sądzie, nie ma cudów.
To wszystko z nudów, Wysoki Sądzie,
to wszystko z nudów²⁸.*

Czyż w podobnych słowach nie tłumaczyliby się w XVII stuleciu skrybowie w kancelariach sądowych czy przy metryce koronnej, dopisujący do arcyповаżnych

25 Janusz Ryba, *Maskarady oświeconych. Próba opisu zjawiska*, Uniwersytet Śląski, Katowice 1998, s. 15–16 i nast.

26 Por. tamże.

27 Jan Lechoń, *Poezje*, oprac. Roman Loth, Ossolineum, Wrocław 1990, s. 165 (Biblioteka Narodowa I, 256).

28 Agnieszka Osiecka, *Kolory*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1962, s. 12.

zdań kpiące słowa, a nawet małe wierszyki, nie mówiąc już o złośliwych karykaturach petentów. Swoją drogą warto by chyba tę poezję ówczesnego „drugiego obiegu” opublikować wraz z karykaturami. Nie najgorzej musiało się powodzić w tymże samym XVII wieku części chłopów, skoro cudzoziemcy podróżujący po Polsce ostrzegają rodaków, aby nie podróżowali w soboty, a także „w dni świąteczne i w ostatnie dni karnawału, gdyż w dni te pijani chłopci zalegają drogi i zaczepiają przejeżdżających podróżnych”²⁹.

Wróćmy jednak do ubiegłego stulecia, w którym spod pióra samego Tuwima spłynęły co najmniej dwa wiersze poświęcone specjalnie nudzie. W pierwszym z nich czytamy:

*Śnił mi się stary, świeży bór,
Śnił mi się dziwy, czary, cuda...
Budzę się... Znow ten szary mur
I szara, poobiednia nuda*³⁰.

Drugi, także zatytułowany *Nuda*, brzmiał jeszcze bardziej pesymistycznie:

*Niedzielných popołudni szare, miejskie smutki.
Sucha, nudna jałowość ulic i podwórek.
Przed domem – nie zasiane, żółknące ogródki.
W oknach – postacie brzydkich, bezposażnych córek.

O, nudo, nudo, nudo! O, natrętna damo!
Kancelaryjnych stołów i stacji kolei!
O, beczynie, znużony męczącym „to samo!”
O, nudo, nudo, nudo wyblakłych nadziei!*³¹

Podobne strofy znajdujemy u Leopolda Staffa:

*Monotonia, a w dali nuda pełźnie skrycie,
Włokąc za sobą rozpacz: oto nasze życie*³².

Wtórował mu Lucjan Rydel:

*Duch w nas rozdarty, sam sobie przeciwny,
Próżno w szarzyźnie powszechnej się miota,
Której na imię Nuda i Brzydota!*³³

29 Janusz Tazbir, *Rzeczpospolita i świat. Studia z dziejów kultury XVII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1971, s. 187.

30 Julian Tuwim, *Juwenilia*, oprac. Tadeusz Januszewski i Alicja Bałakier, t. 1, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 68.

31 Tenże, *Wiersze*, oprac. Alina Kowalczykowa, Czytelnik, Warszawa 1986, s. 306.

32 Leopold Staff, *Sny o potęgde*, Wydawnictwo Jakuba Mortkowicza, Kraków 1931, s. 109.

33 Lucjan Rydel, *Poezje wybrane*, oprac. Lesław Tatarowski, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 199.

Moralisci patrzyli na skutki nudy ze zrozumiałym zgorszeniem, które przenikało nawet do słowników. W połowie XIX stulecia w jednym z nich czytamy, iż nuda jest to „przykre uczucie z niezadowolenia umysłu lub serca, z bezczynności, z niepojętych żądz, lub z osłabienia doświadczone”³⁴. O ileż łagodniej określi ją w sto lat później słownik pod redakcją Witolda Doroszewskiego: niemiły stan, spowodowany bezczynnością, brakiem interesującego zajęcia, monotonią życia³⁵. Nie lubili określenia nudy panowie z ulicy Mysiej, na której w latach Polski Ludowej mieścił się główny urząd cenzury. Dlatego też w piosence z Kabaretu Starszych Panów słowa „tak nudne jak akademie na cześć” zmieniono na „tak nudne jak festiwale na pieśń”³⁶. Jej autor po latach wspominał, iż ta nuda

*była niejako ekstraktem nudy powszechnej, która charakteryzowała ustrój w ogóle. Nudy ciemnych ulic bez neonów, pustoszejących i zamierających o zmroku lub w porze zamykania sklepów. Nudy repertuaru filmowego i teatralnego z przygniatającą przewagą radzieckich sztuk i filmów o tematyce zdominowanej przez agitki. Jedynie klasyka dawała czasem rzadkie chwile wytchnienia. Jednogłośnej nudy prasy i radia, w którym nawet muzyka musiała odpowiadać gustom towarzysza Stalina i Komitetu Centralnego, i to nawet ta lekka, w której jazz i pop amerykański były wyklęte i zakazane, możliwe do słuchania jedynie z zagranicznych stacji (głównie z Radia Luxemburg)*³⁷.

Przymiotnikiem „nudny” w innym wszakże sensie posłużył się wobec radzieckiej cenzury w okupowanym Lwowie (1941) Boy-Żeleński, który napisał, że niezależnie od ustroju teatr musi być dobry, czyli żywy. „Jestem pewien, że sam Marks nie znoślił n u d n e g o [podkreślenie moje – J.T.] teatru: wołał wtedy siedzieć w domu i czytać Szekspira”³⁸.

„Nuda to kontrewolucja” – mówi jeden z bohaterów *Księgi urwisów* Edmunda Niziurskiego, stanowiącej przez wiele lat żelazną pozycję lektur szkolnych. Autor, piszący to w roku 1954, powstrzymał się wszakże od jakiegokolwiek komentarza³⁹. Książka, mimo że propagująca kolektywizację wsi, jest stale wznawiana (ostatnie

34 *Słownik języka polskiego*, pod red. Aleksandra Zdanowicza i in., część I: A–O, wydany staraniem i kosztem Maurycego Orgelbranda, Wilno 1861, s. 791.

35 *Słownik języka polskiego*, pod red. Witolda Doroszewskiego, t. 5, PWN, Warszawa 1963, s. 387.

36 Jeremi Przybora, *Kabaret Starszych Panów. Wybór drugi*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 77. Z programu „Przerwa w podróży”. Czytamy tu jednak: „Bez ciebie jestem tak nudny jak akademie na cześć”. Być może więc ingerencja cenzury nastąpiła później lub dotyczyła tylko występów telewizyjnych. Wersję „Bez ciebie jestem tak nudny jak akademie na cześć” zamieścił Przybora także w swoich *Memuarach* (tegoż, *Zdążyć z happy endem. Memuarów część III*, Tenten, Olsztyn 1998, s. 63). Równocześnie nadał całej piosence tytuł *Inwokacja*.

37 Tenże, *Przymknięte oko opatrności. Memuarów część II*, Tenten, Olsztyn 1998, s. 149.

38 Tadeusz Boy-Żeleński, *Pisma*, oprac. Henryk Markiewicz, t. 28, PIW, Warszawa 1975, s. 440–441. Na temat nudy w teatrze por. Zbigniew Przychochodniak, *O czczości uwag kilka*, [w:] *Igraszki trafu, teatru i tematów. Drobne scherza i scherzanda naukowe*, pod red. Dobrochny Ratajczakowej, Barbary Judkowiak, Polinfo, Poznań 1997, s. 7 i nast.

39 Edmund Niziurski, *Księga urwisów*, Wydawnictwo Olesiejuk, Ożarów Mazowiecki 2009, s. 145. Powieść ta miała ponad 20 wydań i po zmianie głównego wątku (wypadło ściganie szpiega) doczekała się w roku 1956 ekranizacji jako *Tajemnica dzikiego szybu*. Gondera, który wygłasza tę maksymę, jest

wydanie ukazało się w... roku 2009!). Być może dlatego, że Niziurski m.in. przez usta Gondery krytykował nudę panoszącą się wówczas (1954) w harcerstwie.

W tymże samym roku zapalony aktywista partyjny wychwalał przy mnie przenudną akademię, a zwłaszcza jej część artystyczną. Na komentarz, że nudna, obruszył się bardzo, replikując, iż za to politycznie słuszna. Wówczas zapytałem go, czy wie, że sam Karol Marks napisał, iż „nuda to kontrrewolucja”. Wynudzeni robotnicy opuszczają bowiem zebranie, by udać się do knajpy lub – kościoła. Bardzo go to zafascynowało i zapytał o tom, tytuł i datę wydania takiej opinii. Odpowiedziałem, że – o ile pamiętam – ukazało się tylko po niemiecku u schyłku XIX stulecia. Po daremnych kwerendach (jeśli je w ogóle podjął) pozostawił zapewne w testamencie zapis dla wnuków, aby te beznadziejne poszukiwania kontynuowali. Natomiast w roku 1945 pewien eks-ziemianin przy mnie zapytał, po dużej wódce, radzieckiego oficera: „powiedźcie nam szczerze: wyróżną nas ci bolszewicy czy nie wyróżną”. Na co ten otwarcie zareplikował: „wyróżnić to nie wyróżną, ale na śmierć mogą zanudzić”. Niestety do tych dwóch autentycznych anegdot nie mogę dać żadnego przypisu.

W XIX stuleciu nuda i nudziarze (Linde nazywa ich nudziszami) trafili na najwyższe półki literatury, i to nie tylko polskiej, ale i rosyjskiej. „Nudno jest na tym świecie” – żałą się bohaterowie Gogola⁴⁰. Portretowi Obłomowa nie dorównują pani Emilia Korczyńska czy Różyc z *Nad Niemnem*. Antoni Czechow daleko lepiej przedstawił nudzących się ziemian (por. choćby szkic *Beznadziejna pustka*) aniżeli Sienkiewicz Płoszowskiego (*Bez dogmatu*). Ten otwarcie wyznaje: „Gotówem dużo znieść dla społeczeństwa, ale nudzić się dla społeczeństwa – o nie! tego nie zrobię, bo nie potrafię”⁴¹. Autor *Trylogii* trafnie nakreślił sylwetkę arcyłotra Bogusława Radziwiłła, który bardziej od śmierci bał się tylko nudy. „Masz mnie w rękę i możesz mnie zabić, ale o jedno cię proszę: nie nudź mnie!” – mówi Bogusław do Kmicica⁴². Przeczytawszy uważnie niewydane listy księcia, spoczywające w Archiwum Głównym Akt Dawnych w Warszawie, muszę stwierdzić, iż nigdzie nie pada w nich słowo nuda czy nudzić. Przykłady osób cierpiących na nudę, co zresztą niekiedy kończy się tragedią, można czerpać również i z literatury francuskiej, żeby tylko wymienić panią Bovary Gustawa Flauberta. „Człowiek zrodzony jest, aby żyć w konwulsjach, niepokoju lub też w letargu nudy” – pisał już wolterowski Kandyd⁴³.

W XX wieku zaczęto, chyba po raz pierwszy, dostrzegać – obok nudy pojedynczego człowieka czy elit intelektualnych swojej epoki – nudę trawiącą duże zbiorowiska ludzkie. W roku 1935 rozpisywał się na ten temat Jerzy Stempowski. Sięgając

postać ze wszech miar pozytywną, członkiem partii oddającym się z zapałem pracy społecznej i wychowaniu uczniów na wzorowych obywateli PRL.

40 Nikołaj Gogol, *Opowieść o kłótni Iwana Iwanowicza z Iwanem Nikiforowiczem*, Wydawnictwo Jakuba Mortkowicza, Warszawa–Kraków 1927, s. 58.

41 Henryk Sienkiewicz, *Bez dogmatu*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław 2000, s. 6.

42 Tenże, *Potop*, t. I, PIW, Warszawa 1984, s. 387.

43 Voltaire, *Kandyd*, Zielona Sowa, Kraków 1998, s. 199.

wspomnieniami do czasów studenckich, spędzonych w Monachium (1912–1914), pisał, iż tam właśnie zauważył „prerażającą pustkę” niedzielnego odpoczynku. Wówczas to niezliczone tłumy opuszczały mury miasta, by zasiąść nad kuflem piwa „przy całym morzu zielonych stolików”, „w cieniu kwitnących kasztanów”:

[...] w oczach ich zjawiał się od razu – u wszystkich ten sam – wyraz skamieniałego bólu. To była nuda, nuda straszliwa, o której pewien renesansowy myśliciel mówił, że jest gorsza od śmierci. Byli to ludzie pracy, żyjący w rodzaju religii pracy, których wszystkie ambicje, cała przedsiębiorczość i wynalazczość związane były z ich pracą. Na dzień odpoczynku nie pozostawało im już nic prócz nudy straszliwej i dławiącej, możliwej do zniesienia tylko dzięki zbawiennej bliskości poniedziałku.

Widok nudzących się tłumów był tak przygnębiający, że w tym czasie przezwycałem się spędzać niedzielę na pracy w domu. Po wojnie tę samą nudę odnalazłem we wszystkich miastach trawionych gorączką gospodarczą [...] W rezultacie mistyka pracy powlekała powszechną nudą całą powierzchnię życia⁴⁴.

Po wojnie z lat 1914–1918 ogarnęła ona środowiska, które wielki kryzys odciął od warsztatów pracy. Wraz z jej utratą

bezrobotny nie mieści się więcej nie tylko w materialnej, ale także i w moralnej organizacji społeczeństwa wyznającego religię pracy, staje się w dosłownym sensie wyrzutkiem społeczeństwa. Głęboka depresja moralna, chorobliwa obojętność, rodzaj paraliżu psychicznego, w jaki wpada znaczna część bezrobotnych, jest nową odmianą nudy, okrutniejszą jeszcze od dawnego spleenu, mianowicie nudą proletariacką⁴⁵.

Tak więc nuda uległa *sui generis* demokratyzacji. W drugiej połowie minionego stulecia do walki z nudą, obok kina, stanęła telewizja nie tylko przez swoje programy, ale i kasety, które można do niej dokupywać. Dość długo była niesłyszana atrakcją, aby już w ostatniej ćwierci XX wieku spotkać się z zarzutem, iż emituje... nudne programy. Jest to swoisty wyścig pomiędzy mechanizacją umożliwiającą skracanie czasu pracy, a przez to samo i mnożenie wolnego czasu, a coraz to nowymi sposobami jego zapelnienia. Przynoszą one z jednej strony olbrzymie zyski firmom żyjącym z show-biznesu, z drugiej wszakże rodzą uczucia przesytu u odbiorców masowo serwowanej popkultury. W XVII wieku ludziom musiała wystarczać jedna procesja, wjazd pary monarszej lub publiczna egzekucja, serwowane co kilkanaście miesięcy czy co parę lat. W XXI wieku nawet fanów TV zaczyna nudzić seria na przykład horrorów, które mogą oglądać codziennie u siebie w domu na szklanym ekranie⁴⁶.

44 Jerzy Stempowski, *Praca i nuda*, „Wiadomości Literackie” 1935, nr 6 (586), s. 3. „W południu niedzielnym opada na miasto ośma bezbrzeżnej, mieszczańskiej nudy” – pisał w roku 1934 Zbigniew Uniłowski (tegoż, *Wspólny pokój i inne utwory*, oprac. Bolesław Faron, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 337).

45 Jerzy Stempowski, dz. cyt.

46 Por. interesujące uwagi J. Andrzejewskiego (tegoż, *Z dnia na dzień. Dziennik literacki 1972–1979*, Czytelnik, Warszawa 1988, s. 289), ilustrowane cytatem z *Dożywocia* Aleksandra Fredry.

CODZIENNOŚĆ OFICJALNOŚCI W KULTURZE SZLACHECKIEJ

Norbert Elias w swej słynnej syntezie ujął proces przemian obyczajów w kulturze Zachodu jako jednokierunkowy ciąg „ucywilizowania się”, polegający, najogólniej mówiąc, na stopniowym przesuwaniu się w świadomości społecznej progu odczucia wstydu i zakłopotania tudzież na stopniowym wzroście kulturowego dystansu wobec cielesności (cudzej i własnej) i związanego z nią aspektu fizjologicznego. Pojawienie się „owego niewidzialnego muru napięć emocjonalnych, które w naszych czasach wznoszą się między ciałami ludzi, rozdzielając je i odpychając od siebie”¹, właśnie to, a nie na przykład względy higieniczne, zadecydowało, zdaniem znakomitego badacza kultury, o całkowitym zaniknięciu powszechnego w późnym średniowieczu, a nawet w XVI wieku, procederu jedzenia ze wspólnej misy czy też posługiwania się palcami przy spożywaniu mięsa. Rychło, w wieku następnym, zostaną one odrzucone jako „chłopskie”, więc „niecywilizowane”, a zawrotna kariera widelca we wczesnej nowożytności ma charakter wysoce pouczający. W innych przypadkach, gdy powszechnie odczuwanej drastyczności czy też niestosowności nie można było całkowicie usunąć, starano się przynajmniej ją zminimalizować, przesuwając ją dyskretnie „za kulisy”. Dobrym przykładem jest tu ćwiartowanie mięsa, ze stołu biesiadnego stopniowo przeniesione w zacisze fazy przygotowawczej, odbywającej się w kuchennym ustroniu². Wraz z procesem „ucywilizowania się” rozrasta się także niepomierne sfera społecznego tabu, na usługi której tworzy się nawet specjalną infrastrukturę, jak ma to miejsce chociażby w przypadku „aparatu technicznego” (wciąż udoskonalanego), mającego za zadanie możliwie szybkie i dyskretne usunięcie z jawnego życia społecznego ludzkich potrzeb naturalnych³.

1 Norbert Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980, s. 89.

2 Tamże, s. 164.

3 Tamże, s. 193.

Nie umniejszając nic słuszności tak przez Eliasa nakreślonego procesu cywilizacyjnego tudzież rozległości perspektyw, jakie ta praca przynosi, można się jednak pokusić o pewne drobne, ale istotne, jak miemam, uzupełnienie. Procesy kulturowe nigdy nie są jednokierunkowe. To, co ekspansywne, wcześniej czy później spotyka się z retorsją. Toteż w przemianach społecznie akceptowanych norm międzyludzkich relacji, tudzież samych wzorców obyczajowych, możliwy jest też kierunek odwrotny od tego opisanego przez Eliasa. Można by go umownie nazwać „odcywilizowaniem się”. Nie w znaczeniu regresu do stanu barbarzyństwa, ale jedynie w rozumieniu spontanicznego „rozmiękczenia” czy też „urealniania” sztywnego gorsetu norm cywilizacyjnych, kiedy okazuje się on zbyt krępujący dla naturalnego budowania więzi międzyludzkich. Jest to jakby korygowanie ruchu wahadła, gdy zbyt daleko wychyliło się ono w przeciwnym kierunku i świadczy o tendencji do samoregulacji właściwej dynamice życia społecznego. Ponieważ taką samoregulację wymuszają zarówno konkretne praktyki, jak i potrzeby komunikacyjne danego społeczeństwa na danym etapie jego rozwoju historycznego i mentalnego – mówiąc krócej, wymusza „dzień powszedni” tegoż społeczeństwa – będziemy ją w dalszych uwagach określać mianem „ucodzienniania”, co wydaje się terminem bardziej znośnym od strony językowej niż „odcywilizowanie się”. Zachowane przekazy naszego piśmiennictwa doby staropolskiej, wbrew pozorom, przynoszą całkiem bogaty materiał w tym względzie. Przy całym wewnętrznym zróżnicowaniu jedno zdaje się je łączyć – nieoficjalność. W tym wypadku: indywidualne, kapryśne, przewrotne, niekiedy wręcz parodystyczne wykorzystywanie utartych form ówczesnej komunikacji literackiej. Ta nieoficjalność to właśnie sygnał prób poluzowania obowiązującego gorsetu norm społecznych i obyczajowych. Przy czym jest to dobrze widoczne (być może w ogóle tylko tam występuje) na znacznie wyższych i bardziej złożonych poziomach organizacji społecznej niż te opisane przez Eliasa. To poniekąd zrozumiałe. Ucodziennianie codzienności wydaje się przecież pozbawione celowości. Natomiast w przypadku tych form uczestnictwa w procesach społecznych, które charakteryzuje wysoki stopień „współczynnika humanistycznego” (wg Floriana Znanieckiego), opresyjność norm cywilizacyjnych może być odczuwana jeżeli nie jako dotkliwa, to przynajmniej tłumiąca spontaniczność i fałszująca do pewnego stopnia obraz rzeczywistych relacji międzyludzkich. Victor Turner tę część stosunków społecznych (rozumianych jako proces z udziałem człowieka), w których ma miejsce świadome, celowe operowanie rozbudowanymi „systemami kulturalnymi” (znow Znaniecki), określił mianem „struktury”⁴. W tych uwagach przyjmujemy jednak termin: „oficjalność” – bo ten wydaje się bardziej zadomowiony i właściwy dla naszej doby staropolskiej.

4 Victor Turner, *Gry społeczne i obrzędowe metafory*, [w:] tegoż, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 22–39.

I jeszcze jedna uwaga wprowadzająca, całkowicie zresztą spontaniczna. Gdy śledzimy tę przedziwną dialektykę codzienności i oficjalności, objawiającą się dzięki niektórym staropolskim przekazom, to jedno odczucie nasuwa się nieodparcie. Ci dawni Polacy, tak różni od nas, posługujący się odmiennymi, hieratycznymi i często zupełnie nieracjonalnymi kategoriami mentalnymi (*vide*: sarmacki providencjalizm), w innych sferach okazują się nadspodziewanie bliscy naszej współczesnej wrażliwości. To tak, jakby wszystko zostało już kiedyś powiedziane.

Posel do Turek

Nasza narodowa skłonność do tytułomanii (nieomijająca dzisiaj nawet środowiska naukowego) ma swoje źródło, wszystko na to wskazuje, w swoistej celebracji, jaką wytworzyły kulturowe mechanizmy demokracji szlacheckiej. Dawna Rzeczpospolita Obojga Narodów nie była co prawda jedynym państwem w Europie, gdzie urzędy pełniono dożywotnio, była natomiast jedynym, gdzie tytuły związane z tymi urzędami dziedziczono, i to aż do trzeciego pokolenia⁵. Tak więc syna starosty tytułowano „Jaśnie Panem Starościem”, a jeżeli ten nie uzyskał żadnego urzędu dla siebie, to i wnuk jeszcze korzystał z miana „Jaśnie Pana Starościowicza”. Analogicznie było z córką i wnuczką – odpowiednio: starościanka i starościówna. Głód urzędów był ogromny, podobnie jak w innych krajach. Często zresztą pełnienie urzędu wiązało się z konkretnymi dochodami, choć nie zawsze. Z czasem większość urzędów ziemskich stała się czysto honorowa. Ale skoro urzędu nie stało, to chociaż tytuł – ten dawał przynajmniej społeczny prestiż i poważanie. Trzeba pamiętać, że jak się szacuje, król miał do rozdysponowania w obu pionach (urzędów dworskich i urzędów ziemskich) co najwyżej kilka tysięcy nominacji. Starczało – znów jak się szacuje – tylko dla niewielkiej części ówczesnej braci szlacheckiej⁶. Możliwość dziedziczenia tytułów przynajmniej w jakiejś mierze łagodziła ten przerażliwy deficyt, występujący w dystrybuowaniu godności i prestiżu. Tym bardziej że istniał tej godności i tego prestiżu stopień jeszcze wyższy. Działo się tak wtedy, gdy na pełniony urząd i związany z nim tytuł nakładał się tytuł drugi, związany z misją dyplomatyczną powierzoną przez sejm i króla. Zdarzało się to najbardziej znamienitym: Jerzemu Ossolińskiemu – gdy przez pół Europy wiódł triumfalnie Ludwikę Marię Gonzagę, aby ją oddać przyszłemu małżonkowi, Władysławowi IV – a także księciu Krzysztofowi Zbaraskiemu, który nie dość, że księżę, to jeszcze namaszczonej został na „Posła Wielkiego do Turek”, co z istic epickim rozmachem, pod maską alegorycznego „theatrum”, wypełnia całą początkową część *Przeważnej legacji...* Samuela ze Skrzyzny Twardowskiego, poety skądinąd wysokiego lotu i nieprzeciętnego talentu. W tym ostatnim przypadku, tzn. poselstw do Stambułu,

5 Zbigniew Góralski, *Urzędy i godności w dawnej Polsce*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1983, s. 57–58.

6 Tamże, s. 57.

w dobie staropolskiej (przynajmniej do czasów pokoju karłowickiego) można mówić nawet o stanie pewnej permanencji, a to ze względu na ustawicznie toczone z Turkami wojny. Toteż dostąpienie godności Posła Wielkiego do Turek zdarzało się także tym trochę „niżej” urodzonym i zdecydowanie mniej majątnym. Ale wtedy, ku naszemu zaskoczeniu, sama nobilitacja i prestiż okazywały się jeszcze większe. Jak silna była i wymierna aura związana z prestiżem takiego posłowania, uzmysławia między innymi *Epitafium Andrzejowi Bzickiemu, kasztelanowi chełmskiemu*, zawarte w *Księgach wtórych Fraszek* Jana Kochanowskiego. Przypomnijmy:

*Możem się nie owszejki skarżyć na te lata;
Jakokolwiek, jest przedsię godności zapłata.
Jędrzej Bzicki w tym grobie leży położony,
Który acz nie w majątnym domu urodzony,
Jednak za dowcipem swym, którym go był hojnie
Bóg obdarzył, a on im szafował przystojnie
Był wziętym u wszech ludzi, siedział w pańskiej radzie,
Co mu więtszą cześć niosło niż złoto w pokładzie.
Do Turek posłem chodził, labirynty prawne,
Jesli jednemu w Polsce, jemu były jawne.
Umarł prawie na rękę u życzliwej żony
I leży pod tym zimnym marmorem zamknięty⁷.*

Jan z Czarnolasu nie omieszkiał co prawda zauważyć, że Bzicki był „nie w majątnym domu urodzony”, co w najmniejszym stopniu nie ujmuje jednak wielkości „zapłaty” (w tym wypadku uwiecznienia we *Fraszkach*), jaka należy się takiej „godności” – i tu jednym tchem wymienione zostają, obok urzędu ziemskiego, posłowanie na sejm, a w konsekwencji posłowanie do Turcji, oraz bliżej niewyjaśniona kwestia wiedzy prawniczej bohatera (jeżeli prawidłowo odczytujemy słowa „labirynty prawne”). Utwór Kochanowskiego w pełni lokuje się po stronie oficjalności związanej z byciem „posłem do Turek”.

Zupełnie inaczej jest z właściwą relacją z tego poselstwa, jakie Bzicki odbył, jadąc z misją do Selima II w imieniu Zygmunta Augusta i sejmu Najjaśniejszej Rzeczypospolitej. Mam tu na myśli *Wypisanie drogi tureckiej...* Erazma Otwinowskiego, bodaj czy nie najbardziej wartościową i najciekawszą legację z całego XVI wieku. Tekst miał być niewątpliwie w zamierzeniu autora oficjalną relacją z poselstwa do Konstantynopola z właściwym dla takich przekazów hierarchicznym usytuowaniem samego dyplomaty i osoby prowadzącej diariuszowe zapiski. Informuje o tym już tytuł, jak najbardziej właściwy i typowy dla ówczesnych legacji. Oto jego pełna postać: *Wypisanie drogi tureckiej, gdym tam z posłem wielkim wielmożnym panem*

⁷ Tekst według wydania: Jan Kochanowski, *Dzieła polskie*, oprac. Julian Krzyżanowski, wyd. 7, PIW, Warszawa 1972, s. 177–178.

*Andrzejem Bzickim, kasztelanem chełmskim, od króla Zygmunta Augusta posłanym roku pańskiego 1557 jeździł*⁸. Więcej światła na rzeczywiste relacje interpersonalne pomiędzy Otwinowskim a Bzickim rzuca sam początek utworu, będący, znów całkowicie zgodnie z poetyką poselskiej legacji, wyjaśnieniem okoliczności i przyczyn uczestnictwa w tym przedsięwzięciu dyplomatyczno-podróżniczym osoby dokonującej zapisu.

*Najprzód przyczyna tego jechania mego z panem posłem do Turek ta była, iż pan Bzicki, będąc jeszcze in minoribus, to jest okrom kasztelanii, był mi wielkim i łaskawym przyjacielem, za nieboszczyka pana Kmity wojewody krakowskiego pana mego, u którego często bywał, ztąd, że potem bywając u pana Stanisława Tęczyńskiego wojewody krakowskiego pana mego, rad ze mną o każdej rzeczy bezpiecznie albo familiariter rozmawiał. Aż do tego przyszło, że mnie na tę drogę do Turek z sobą namawiać począł w Lublinie po weselu księcia Śluckiego, z warszawskiego sejmku przyjechawszy, który tam był zimie bardzo długo trwający. Na którym sejmie był tym posłem wielkim deputowany*⁹.

Z powyższego wprowadzenia w sposób jednoznaczny wynika, że Otwinowski i Bzicki byli początkowo sobie „równi”, pozostając w klientalnej zależności od kolejnych wojewodów krakowskich, najpierw Piotra Kmity, później Stanisława Tęczyńskiego. Dopiero fakt, że Bzicki został na sejmie „posłem wielkim deputowany” powoduje, że familiarność dotychczasowych stosunków zostaje przemieniona w system społecznego podporządkowania. Ponieważ do końca tekstu Bzicki będzie określany wymiennie dwoma mianami: „pana posła” i „pana chełmskiego” – wolno wnosić, że kwestia urzędu ziemskiego też nie pozostawała tu bez znaczenia. Tak czy inaczej nasz pisarz-arianin, jak na sekretarza poselstwa przystało (nie wiadomo tylko, czy formalnie mianowanego, czy też samozwańczego) zabiera się żwawo do pracy. W krótkich dziennych zapiskach dokumentuje poczynania logistyczne i dyplomatyczne „pana posła” tudzież rejestruje odcinki drogi przebytej przez poselstwo, nie wdając się zresztą w bliższe szczegóły natury topograficzno-geograficznej. Tak jest aż do momentu dotarcia poselstwa do stolicy tureckiego imperium. Wtedy charakter prowadzonych zapisów w sposób istotny się zmienia. Fascynacja egzotyką orientalnego świata, której Otwinowski okazuje się wnikliwym i inteligentnym obserwatorem, powoduje zamianę krótkich i suchych zapisków dziennych w tekst ciągły,

-
- 8 W odpisie z biblioteki Henryka Ilińskiego w Romanowie na Wołyniu (obecnie Rkps BJ nr 5267), skąd tekst Otwinowskiego znamy, znajduje się błąd w podaniu daty rocznej. Jest to zresztą jedyne takie miejsce w tekście, gdzie pojawia się data roczna. W rzeczywistości poselstwo Bzickiego odbyło się później, pomiędzy 1566 a 1569 rokiem (najprawdopodobniej w 1567 – stąd pomyłka). Wskazują na to w sposób jednoznaczny same realia treściowo-historyczne pomieszczone w legacji. Swego czasu starałem się to szczegółowo udowodnić. Zob.: Marek Prejs, *Egzotyzm w literaturze staropolskiej. Wybrane problemy*, Wydział Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego. Instytut Literatury Polskiej, Warszawa 1999, s. 56–59.
- 9 Tekst według wydania: [Erazm Otwinowski], *Wypisanie drogi tureckiej...*, [w:] *Podróże i poselstwa polskie do Turcji*, wyd. Józef Ignacy Kraszewski, Kraków 1860, s. 7.

uporządkowany problemowo, będący jakby próbą traktatu analizującego fenomen tureckiego Orientu w jego wymiarze ekonomicznym, geopolitycznym, kulturalnym i obyczajowym. Tylko gdzieś ten wywód przerywają bieżące notatki dotyczące samego poselstwa, a w nich, ku naszemu zaskoczeniu, miast należnej „panu posłowi” estymy, niepozostawiające wątpliwości uwagi krytyczne. A to że „pan poseł”, chcąc zaoszczędzić, zrezygnował z ochrony oddziału janczarów, w efekcie czego następnej nocy skradziono trzy najlepsze wierzchowce. Innym razem wspomina się, że „pan poseł” raczył zatrzymać przy sobie całą wypłaconą przez Turków łafę (odpowiednik żołdu), która miała zapewnić bieżące utrzymanie całego poselstwa w tureckiej stolicy. Narastająca złość do „pana posła” powoduje w końcu, że Otwinowski nie cofa się nawet przed ośmieszająco-karykaturalną konwencją przedstawienia osoby dyplomaty, nie zważając przy tym zupełnie, że ten ostatni uosabia przecież cały majestat Najjaśniejszej Rzeczypospolitej i to w dodatku na obcej ziemi. Przypomnijmy scenę pożegnalnej audiencji u Selima II w Arz Odasi (Pawilon z Salą Tronową) na trzecim (najbardziej zamkniętym) dziedzińcu Topkapi Sarayı:

Do rzeczy przystępując, gdyśmy się tak w one ornaty kamchowe poubierali, prowadziło kilkudziesiąt Czauszów pana posła do żegnania cesarza, tymże wszystkim porządkiem jako do witania, bo także pierwaj jadł z baszami, i my także na ziemi pod onymże gmachem. Tam po onym obiedzie którym się niedługo bawia, prowadzili oni dwaj Kapedczy baszowie pana posła naprzód z tłumaczem, który gdy już po całowaniu ręki cesarskiej nazad się ustępował, będąc trzymany od nich kapidziejów, iż był człowiek niewielki, suchy, a szaty długie i szerokie, przystąpił sobie szatę i mało nie szwankował nazad, by go byli ci magistri ceremoniarum nie trzymali¹⁰.

Gwoli przypomnienie nadmienimy, że owi kapedzi, podtrzymujący każdego członka delegacji za ramiona z obu stron, czynili tak nie ze względu na kurtuazję właściwą „civilité”, ale po to, aby mu uniemożliwić jakikolwiek ruch którąkolwiek ręką. Turcy wprowadzili ten obyczaj dyplomatyczny od czasu, gdy pewien „rozgniewany” Serb, Miloš Obilić, w 1389 roku zasztyletował podczas audiencji Murada I. Jak można mniemać, był to ówczesny, turecki sposób na walkę z terroryzmem, ale i dla naszego Bzickiego okazał się zbawienny – chronił go przed nabiciem sobie potężnego guza.

Drażące od wewnątrz polskie poselstwo animozje przerodziły się w otwarty konflikt już drugiego dnia drogi powrotnej. Wtedy też doszło do wyodrębnienia i określenia istoty toczącego się w poselstwie „dramatu społecznego” (Turner).

14 nocleg mieliśmy w polu nad rzeką, cały dzień bez pokarmu śpieszno jadąc; tam dojeżdżając noclegu, panu Szamotulskiemu koń zdechtł, o co gdy z panem posłem expostulował,

10 Tamże, s. 30.

iz tak nagle i nie poważnie jako wielkiemu posłowi przystoi jedzie, i koniom gwałt czyni, przypominając i dwu chorych, których z jego wozów w drodze porzucono i odjechano, wszczął się wielki poswarek między nimi, aż do kordów, co potem pan Stanisław Żółkiewski między nimi wziął i uspokoił¹¹.

Skoro pan poseł „nie tak poważnie jedzie”, jak posłowi wielkiemu „przystoi” – to inni także czują się zwolnieni z przestrzegania przyznaných im ról społecznych. Toteż nasz Erazm Otwinowski wraz z nieodłącznymi towarzyszami od wszelkich pijatyk i burd, tzn. panami Wolskim i Buczyńskim, jadą już dalej sobie sami, z pewnym wyprzedzeniem względem głównego trzonu poselstwa (z „panem posłem”). Nie opuszczają przy tym żadnej okazji, aby się wdać w kolejne zbrojne bójki z mijanymi autochtonami, co zresztą kończy się dla nich czasowym osadzeniem w głównym więzieniu miejscowości Owczagi (u podnóża pasma Bałkanów) z rozkazu miejscowego kadeja – odpowiednika naszego sołtysa. Siedzą „w jakiejś spizarni dębowej, bardzo ciasnej” do czasu, aż nadciągnie główny trzon poselstwa z „panem posłem” na czele. Ten bierze odwet na naszych „trzech muszkietkach” – każe im płacić za wyrządzone (ponoć nie przez nich) szkody. Otwinowski w tym czasie, co rozumiałe, nie rejestruje już żadnych faktów związanych z dyplomatyczną misją poselstwa. Opisuje za to barwnie i szczegółowo realia i obrazki obyczajowe związane z kolejnymi burdami – w czym zresztą odnajduje swój nieprzeciętny i autentyczny talent pisarski:

Tam ja z panem Buczyńskim napoiwszy konie swe siedzieliśmy nad ową drogą konie trzymając przed kolebką niedaleko czekając drugich, gdzie wnet nadjechali nas dwa Turczynowie chłopci młodzi i na dobrych koniach (których tam Dekiami zowią) którzy znać było iż pijani byli. Ci mijając nas pozdrowili po turecku: Sołom melig do nas mówiąc, a minawszy nas widząc, iż przy kolebce gdzie pan poseł jechał nie było nikogo jedno pacholę jego Bistrejowski, który szefelin na koniu stojąc u kolebki w rękę trzymał [...] wyrwał jeden z nich szefelin pacholęciu pana posłowemu, i przebili się obadwa z onym szefelinem przez on wszystkie obóz, który jeszcze na onej dolinie stali pojąc konie, i przez on mostek, tak prędko, że się nie obaczyli, bo to pacholę Bistrejowski zatkał się był chlebem z serem jedząc, gdy mu szefelin wyrwano, że nie rychło za nim zawołał...¹².

Pacholę Bistrejowski, zatykający się w momencie najbardziej newralgicznym własną kanapką z serem, to oczywiście zupełnie inny świat niż rzeczywistość oficjalnej legacji do Konstantynopola. To świat facecji, dostarczającej odpowiedniej „soczystości” szlacheckiej gawędzie, bo nią się właśnie staje stopniowo, na naszych oczach, relacja spiswana przez Otwinowskiego.

11 Tamże, s. 31.

12 Tamże, s. 35.

Gdy dzisiaj czytamy ten tekst, a szczególnie część poświęconą drodze powrotnej, odnosi się nieodparte wrażenie, że wszyscy uczestnicy tego poselstwa w pewnym momencie po prostu przestali dalej udawać. „Poseł wielki” przestał udawać, że jest wielki – okazał się drobnym sknerą, w dodatku bezdusznym i nieco mściwym. Nasz Otwinowski przestał udawać, że może pracować w dyplomacji. Temperament hulaki – co prawda niepozabawionego pewnego uroku – zdecydowanie o sobie przypomniał. Reszta zaś towarzystwa przestała udawać poselstwo. Była w istocie dość wesołą kompanią, skłoną tyleż do wypitki, co i prowadzenia drobnego handelku. Ludzkie namiętności i animozje nie tylko rozsadziły od środka kodeks dyplomatyczny, ale też pozostawiły pod znakiem zapytania wszelkie normy włączane do „civilité”. Przez niezwykle wątlą, jak się okazało, naskórkową powierzchnię oficjalnej legacji wlał się szerokim nurtem nieokiełznany żywioł szlacheckiej gawędy.

Niewiernego Tomasza autoportret podwójny

Jako pierwszy mianem „archotypicznego gestu niewiernego Tomasza” określił sytuację liryczną występującą w znanym wierszu Wespazjana Kochowskiego *Postrzał w gnieźnieńskiej potrzebie* Czesław Hernas¹³. Całkiem zresztą słusznie. Co prawda sam utwór, pochodzący z księgi II *Niepróżnującego próżnowania*, podaje inne, mniej znane biblijne przykłady niedowiarstwa, jednak poprzedzająca właściwy tekst introdukcja i wyeksponowany gest „szperania ręką”, nie pozostawia wątpliwości, o kogo tak naprawdę chodzi:

Przed potrzebą pod Gniezmem w kościele katedralnym tamtecznym, dwiema dniami krew ciekła z pasyjej Chrystusa Pana na ołtarzu ku północnej stronie, co prawie wszyscy widzieli. W sobotę cieć przestała: w niedzielę potrzeba z Duglasem, generałem szwedzkim, była.

*A toż masz, rękę, nagrodę śmiałości,
Coś się ważyła Boskiej wszechmocności
Niezbadane ludziom dzieła
Szperać, kiedy krew z pasyjej pluszczyła.
Dobrze powiedział jeden: Boga znamy,
Gdy się oń wiarą, nie słowy pytamy;
Przecież ludzie są tej dumy,
Że sekret dziwny pojmą ich rozumy,
Umiera Osa, jeno się tknął Arki,
Jorama ręce uschły aż po barki,
Zacharyjasz pozbył mowy,
Iżę pogardził anielskimi słowy¹⁴.*

13 Czesław Hernas, *Barok*, PWN, Warszawa 1973, s. 373.

14 Tekst według wydania: Wespazjan Kochowski, *Utwory poetyckie. Wybór*, oprac. Maria Eustachiewicz, Ossolineum, Wrocław 1991, BN I, 92, s. 78.

Przy okazji warto przypomnieć o dosyć zaskakującej estymie, jaką się cieszyła postać niewiernego bądź co bądź Tomasza w społeczeństwie doby staropolskiej. Mikołaj z Wilkowiecka posunął się nawet do tego, że swoją *Historję o chwalebnym Zmartwychwstaniu Pańskim* zakończył wywodem niemalże usprawiedliwiającym niewiernego Tomasza, wkładając ów wywód w usta apostoła Andrzeja. Sens tej wypowiedzi można sprowadzić do następującej formuły: niewierny Tomasz, aczkolwiek źle zrobił, to jednocześnie zrobił dobrze, gdyż „jego niedowiarstwo/Utwierdził wiarę u wielu”. Łatwo odpowiedzieć, dlaczego. Niewierny Tomasz organoleptycznie udowodnił to, co należało jednoznacznie potwierdzić (aby przeciąć ewentualne spekulacje na ten temat). Udowodnił mianowicie, że Chrystus zmartwychwstał nie tylko duchem, ale również i ciałem. W ten sposób dogmat wypracowany w 451 roku na czwartym soborze powszechnym (Chalcedońskim) stwierdzający dwojaką, niemieszalną ze sobą, naturę Chrystusa: boską i ludzką, mógł w oczach „prostaczków” uzyskać pożądaną, zmysłową wyrazistość.

Ale wróćmy do konstatacji poczynionych swego czasu przez Czesława Hernasa. Znakomity badacz staropolszczyzny określił też relację pomiędzy przywołanym tu wierszem a odpowiednim fragmentem (dotyczącym bitwy pod Gnieznem 8 maja 1656 roku) pomieszczonym w *Annalach* tegoż Wespazjana Kochowskiego (konkretnie chodzi tutaj o *Klimakter drugi*). Określił wiersz jako „liryczny komentarz dodany do relacji historyka”¹⁵ i tak już zostało w tradycji badawczej, o czym świadczą chociażby odpowiednie przypisy czynione w kolejnych edycjach poezji Kochowskiego. Tu jednak budzą się pewne zasadnicze wątpliwości.

Po pierwsze – użyte sformułowanie: „liryczny komentarz do...” sugeruje pierwotność zapisu kronikarskiego, który później poddany zostaje poetyckiej obróbce. Biorąc pod uwagę daty wydań (a tylko tym dysponujemy) – jest akurat na odwrót: *Niepróżnujące próżnowanie* – 1674; *Klimakter drugi* – 1688.

Po drugie i najważniejsze – nie tylko wiersz, jak wszystko na to wskazuje, jest pierwotną, wyjściową postacią zapisu doświadczenia, które odegrało ważną rolę w duchowej biografii poety; jest nade wszystko całkowicie inną interpretacją metafizycznego wymiaru rzeczywistości niż ta przeprowadzona w zapisie kronikarskim. Tą pierwszą, z wiersza, rządzią prawa oficjalności, w tej drugiej daje o sobie znać codzienność religijności polskiego baroku. Nawet niewierny Tomasz nie do końca okazuje się ten sam.

Zacznijmy zatem chronologicznie od zapisu poetyckiego. Przywołany w części początkowej archetypiczny gest niewiernego Tomasza służy podbudowie założeń sarmackiego providencjalizmu, zakładającego szczególną opiekę i zaangażowanie Stwórcy w losy narodu wybranego, czyli właśnie nas, Polaków. Cieknąca z krucyfiksu krew (w którą poeta początkowo zwątpił) jest tu deklaracją, że Bóg z nami,

15 Por. Czesław Hernas, dz. cyt., s. 373.

Polakami, chce przelewać krew – to znak pomyślny, dobrze na przyszłość rokujący, chociaż jednocześnie przejściowo zakładający trud i cierpienie. Tak chyba należy rozumieć dalszą część *Postrzału w gnieźnieńskiej potrzebie*:

*Z pasyjej w Gnieźnie krew żywa, o dziwy,
Płynie, czym daje znać Bóg dobrotliwy,
Że On Polski nie zabaczy,
Dla której drugi raz krew swą łać raczy.
Niewiarą idąc ty z płynącym krużem
Masz pomstę, rękę, gdy postrzałem dużem
Dwoja-ć kula ramię zrani
I prętką karą niedowiarstwo zgań¹⁶.*

Warto zauważyć, że poeta – niewierny Tomasz włącza swoje prywatne cierpienie („postrzał duży”, i to w dodatku podwójny) jako wkład w ogólnonarodowe, pokorne przyjmowanie boskich „razów”, hartujących naród wybrany i otwierających drogę do świetlanej przyszłości. Trzeba przypomnieć, że już u samego zarania, kiedy się rodził staropolski providencjalizm – a miało to miejsce w swoistej interpretacji legendy św. Stanisława, jakiej dokonał najpierw mistrz Wincenty zwany Kadłubkiem, a którą, nieco później, rozwinął w cały system procesu historycznego Wincenty z Kielczy – otóż już wtedy schemat ten miał wyraźnie dialektyczny i jednocześnie celowy charakter. Można go przedstawić pokrótce: wina – boskie plagi – zadośćuczynienie i odkupienie – sojusz z Bogiem i pomyślna przyszłość. Historiozofia sarmacka przejęła to średniowieczne dziedzictwo bez zmieniania logiki samego procesu i będzie to wersja powszechnie obowiązująca co najmniej do czasów *Trwałości szczęśliwej królestw albo ich smutnego upadku...* Szymona Majchrowicza (1764 r.), a dająca o sobie znać również w późniejszym romantycznym mesjanizmie. W tym wszystkim nasz niewierny Tomasz nie ma zamiaru lokować się jedynie jako bierny element tej historii „w rękę Boga”. Doświadczenie na sobie samym działania boskich plag namaszcza go, w jego przekonaniu, do roli profety wyjaśniającego ludowi zamiary i mechanizmy działającej w historii Opatrzności:

*Ale ręka Twa czyniła,
By się tym cudem Polska polepszyła.
Więcze tę rękę, jako z bólu wzmoże,
Twej ofiaruję chwale, o mój Boże,
Wierna, potem Twoje cuda
Ogłosi piórem wpośród wszego luda¹⁷.*

16 Wespazjan Kochowski, dz. cyt., s. 79.

17 Tamże, s. 79.

Tak właśnie kończy się wiersz Kochowskiego. Pozostawia czytelnika w sytuacji niedosytu i dezorientacji. Bo przecież nie powiedziano w nim w rzeczy aczkolwiek przyziemnej, to jednak podstawowej – jakim właściwie wynikiem zakończyła się owa potrzeba pod Gnieznem? Skądinąd wiemy, że nie najlepszym. Wojska dowodzone przez Jerzego Lubomirskiego i Stefana Czarnieckiego nic u Szwedów nie wskórawszy, z własnymi stratami musiały się wycofać ponownie do miasta. Ten jednak szczegół mógłby, jak się łatwo domyślić, zakłócić nieco oficjalny podniosły nastrój związany z zapowiedzianymi „cudami”, które Bóg będzie czynił w historii na konto umiłowanego przez siebie narodu. Nic dziwnego, że nasz profeta – niewierny Tomasz zdecydował się dyskretnie ten szczegół przemilczeć.

Przejdźmy teraz do późniejszej wersji tych samych wydarzeń, zapisanej przez Kochowskiego w jego *Annałach*. Tutaj sytuacja komplikuje się od samego początku, już w fazie przebiegającej „w kościele katedralnym tamtecznym”, zatem jeszcze przed samą bitwą:

Rzecz osobliwa, że we wszystkich rękach znalazła się przepowiednia pewnego astrologa, która przewidywała na dzień ósmego maja wielkie zwycięstwo Polaków nad nieprzyjacielem. Powstało stąd poruszenie umysłów, ale wnet inne wydarzenie skłoniło mądrzejszych do zastanowienia. W kościele katedralnym, po jego północnej stronie, znajdował się drewniany krucyfiks (jaki zwykle wisi nad ołtarzem), z którego na dwa dni przed nadejściem Douglasa rzęśistymi kroplami prawdziwa krew zaczęła płynąć na nakrycie ołtarza. Zaprawdę, nie było w tym żadnego oszukaństwa ani szalbierstwa, jakżeż bowiem wyciekający obficie płyn mógłby zostać ukryty w cienkim kawałku drzewa? Cud ten przeraził przypatrujących się, zadziwionych niezwykłością zdarzenia; również ja, który piszę te słowa, zdumiony i ciekawy, dotknąwszy palcem spadającej kropli, przekonałem się, że to prawdziwa krew płynie¹⁸.

A więc w istocie były dwie przepowiednie. Jedna od astrologa – beztrósko (a może koniunkturalnie) optymistyczna. I druga – cieknąca z krucyfiksów krew, która „skłoniła mądrzejszych do zastanowienia”, czy przypadkiem ów optymizm nie jest na wyrost. Nic dziwnego – cieknąca krew, w jakiegokolwiek formie, odbierana jest zazwyczaj jako znak wróżący nieszczęście. Działają tu zwykłe prawa psychologii i istniejące w nas atawizmy. Łatwo sobie wyobrazić owo „poruszenie umysłów” wśród mieszkańców Gniezna, które tekst sygnalizuje.

Następnie niewierny Tomasz – tu w roli kronikarza – zaczyna wyjaśniać, dlaczego Polacy tej bitwy nie mogli po prostu wygrać. „Douglas ujrzawszy, że czeka go spotkanie z Polakami, wybrał dogodnie dla siebie miejsce; czuł się tam bezpieczny i zależnie od własnej woli mógł przyjąć bitwę lub się od niej uchylić¹⁹”. W rozbudowanym i szczegółowym opisie, jaki po tym stwierdzeniu następuje,

18 Tekst według wydania: Wespazjan Kochowski, *Lata potopu 1655–1657*, przeł. Leszek Kukulski, Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej, Warszawa 1966, s. 168–169.

19 Tamże, s. 169.

Kochowski z dużym znawstwem a jednocześnie z szacunkiem i uznaniem ukazuje działania szwedzkiego generała (obsadzenie artylerią i dragonami jedynej grobli w bagnistym terenie, poukrywanie w zagajniku strzelców, którzy z boku razili polską jazdę etc.), które w efekcie przyniosły mu zwycięstwo. Całość kończy rejestr ofiar poniesionych przez dywizję Czarnieckiego, w której służył Kochowski. Nic zatem dziwnego, że właśnie wśród tych ofiar niewierny Tomasz odnajduje w końcu właściwe dla siebie miejsce:

W bitwie poległo niemal czterdziestu spośród towarzystwa, Kielczowski, Goszczymiński, Burzyński i inni, a wśród licznych rannych znajdował się Władysław Wilczkowski, długoletni porucznik margrabiego Myszkowskiego. Również ja, służąc w tej samej chorągwi, odebrałem dwa postrzały w ramię; było to, jak przypuszczam, karą za moją wścibską zuchwałość, żem tą samą ręką poważył się dotknąć owej purpurowej rosy, która, jak o tym wspominałem, w katedrze gnieźnieńskiej płynęła z krucyfiksu²⁰.

Można się zastanawiać, dlaczego po latach Kochowski w końcu postanowił powiedzieć, jak było naprawdę i kim był w tych burzliwych dniach majowych. Że nie był żadnym profetą, tylko jednym z wielu przerażonych i niedowierzających, zgromadzonych w gnieźnieńskiej katedrze. Że był także dobrym żołnierzem, znającym się na swym fachu i umiejącym docenić sztuk przeciwnika. To zwycięstwo „prawdy okopów”, jak byśmy dziś powiedzieli, nad wymyślną i skomplikowaną historiozoficzną wizją tylko częściowo da się wyjaśnić. Jeżeli przyjmiemy założenie, że powyższy zapis powstał w nieodległym czasie od jego publikacji, czyli w latach osiemdziesiątych, to wtedy Wespazjan Kochowski dysponował już swoją własną „klimakteryczną” receptą na historię. Modelem dostarczała nie tyle dialektyka wzajemnych stosunków między Bogiem a narodem wybranym, ile antyczna teoria medyczna o okresach zdrowotnych w życiu człowieka. Z siedmioletniego cyklu przemian, jakim podlegać miała historia, wynikało jednoznacznie, że trzeba się teraz skupić na korzystnym „klimakterze” dziejowym Sobieskiego. Uczynił to zresztą Kochowski pisząc *Psalmodię*. Co do wcześniejszych wydarzeń – wystarczyło je po prostu uczciwie, po kronikarsku zanotować, korzystając przy tym z istniejących już w tym czasie dzieł historycznych dotyczących burzliwych lat potopu.

Waleta dla codzienności

Zwykliśmy wysoko cenić szlacheckie erotyki Zbigniewa Morsztyna. Szczególnie zaś trzy, będące kolejno hejnałem (*Komendy in gratiam jednego kawalera na dobry dzień*), serenadą (*Na dobrą noc*) i walecą (*Na pożegnanie*). Doceniamy ich szczerść i bezpośredniość – adresatką wszak miała być narzeczona poety, Zofia Czaplicówna. To pozwala na przeciwstawienie tych utworów „nieszczerej” w swej

20 Tamże, s. 171.

konwencjonalności (jako zapis konwersacji i flirtu) erotyce krewnego poety, podskarbiego wielkiego koronnego Jana Andrzeja Morsztyna²¹. Dostrzegamy także, iż liryka ta dokonuje najwyższej nobilitacji kobiety, jaka była możliwa w patriarchalnym świecie kultury szlacheckiej, a mianowicie uznania jej za „towarzysza”, co przekłada się na stosowanie wobec niej męskich form gramatycznych („Obłapiam twe nogi,/ Przyjacielu drogi”). To ostatnie występowało zresztą już w twórczości Mikołaja Reja i jest wynikiem, jak się wydaje, wpływu tradycji antycznej, w szczególności zaś pism Plutarcha.

Z tych trzech utworów Zbigniewa Morsztyna zwykło się cenić najwyżej ostatnią walecę, a to ze względu na dodatkowe, niezwykle przemyślane operowanie „żywą, rozwijającą się przestrzenią” oraz to, że „poprzez opis obiektywnych elementów czasu i przestrzeni wyrażony został liryczny dramat kochanków”²². Przypomnijmy samo zakończenie rozwijającego się ciągu z walecy *Na pożegnanie*:

*Już mijam te wrota,
Gdzie mego żywota
Połowa, czyli cała
Dusza się przy swym lubym pozostała.*

*Jużem na granicy
W niezmiernej tesknicy;
Serce me nieszczęśliwe,
Twardsześ kamienia, gdy zostaniesz żywe.*

*Już wyniosłe dachy,
Już i świetne blachy
Gałek, już i kominy
Zniknęły, w cudze już wjeżdżam dziedziny*²³.

Od razu nasuwa się pytanie: przecież w tych „cudzych dziedzinach” także będą „dachy”, „blachy” i „kominy”, prawdopodobnie bardzo podobne do tych z folwarku narzeczonej. Dlaczego w ogóle nie rejestruje się ich w tej rozwijającej się przestrzeni? To tak, jakby opuszczając granice folwarku, kochanek wjeżdżał po prostu w próżnię. Brakuje tu podstawowej dla ludzkiej kondycji dialektyki „miejsca” i „przestrzeni” – jeżeli w tym momencie odwołamy się do terminologii Yi-Fu Tuana²⁴. Jest tylko „miejsce” – obszar naszego zakorzenienia. „Przestrzeni” – nostalgii za nieznanym jakby w ogóle nie było. Po chwili zastanowienia zaczynamy jednak rozumieć.

21 Janusz Pelc, *Zbigniew Morsztyn na tle poezji polskiej XVII w.*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1973, s. 146, 168–175.

22 Czesław Hernas, dz. cyt., s. 272–273.

23 Tekst według wydania: Zbigniew Morsztyn, *Wybór wierszy*, oprac. Janusz Pelc, Ossolineum, Wrocław 1975, BN I, 215, s. 149.

24 Yi-Fu Tuan, *Przestrzeń i miejsce*, przeł. Agnieszka Morawińska, PIW, Warszawa 1987, s. 75.

Chodzi wszak o obszar wspólny dla dwojga ludzi. Zakorzenie musi więc być jednakie, bo dopiero wtedy może się stać językiem miłości zrozumiałym dla obu stron toczonego, kameralnego dialogu. To właśnie zakorzenie w codzienności, a nie sama tylko przestrzeń, jest siłą i autentycznością poezji Zbigniewa Morsztyna. Aby jednak zrozumieć, jak to możliwe, że „dachy”, „blachy” i „kominy” mogły się stać kodem miłości (i to w dodatku autentycznej – jak mamy pełne prawo przypuszczać), trzeba się trochę cofnąć w czasie, do wczesnego naszego baroku. Wtedy to powstał, kto wie czy nie najbardziej „prawdziwy” i „mocny” utwór całej doby staropolskiej – *Waleta włoszczonowska* Kaspra Miaskowskiego. Do tej pory gatunek ten służył tylko poetyckiemu pożegnaniu rozstających się kochanków. Pod piórem Miaskowskiego nie tylko „słowa miłości objęły żegnany krajobraz wiejski, okolicznych przyjaciół, zamknięte już smutne i wesołe przygody człowieka”²⁵, słowa te nade wszystko (uzupełnijmy tu w pełni słuszne konstatacje badacza staropolszczyzny) są analizą własnej tożsamości, która zaczęła być postrzegana jako zakorzenie w codziennym bytowaniu. Tu także jest to wspólny obszar doświadczenia, nadający autentyczność relacjom międzyludzkim:

*Żegnam cię. Rybski mój życzliwy Stachu,
w któregośm jadał często ja chleb gmachu,
bądź to wezwany do twoich więc gości
z całej miłości*²⁶.

A teraz o księdzu z głąbińskiego kościoła:

*A między nimi żegnam, Marku, ciebie,
tyś mi ojczyznę pokazał w niebie
i omył, niżliżm przyjął, Bogu krzywy,
on pokarm żywy*²⁷

Zauważmy, żadnych lansad, żadnej tytułomanii, żadnych „miłościowych mi braci i dobrodziejów”. W to miejsce wspólne jedzenie i wspólne poszukiwanie Boga, jakby postawione na równi, z pełnym przekonaniem, że tu właśnie realizuje się między innymi sens ludzkiej egzystencji. To dlatego pozwoliłem sobie określić *Walecę włoszczonowską* mianem „mocnego” w wymowie utworu.

Wątek zakorzenia w codzienności, bez którego człowiek nie byłby sobą, podjął także niedawno tu przywołany Wespazjan Kochowski. Tyle że problem świadomego omińnięcia dialektyki „miejsca” i „przestrzeni” rozwiązał nieco inaczej, mniej radykalnie niż ma to miejsce u Kaspra Miaskowskiego i Zbigniewa Morsztyna.

25 Czesław Hernas, dz. cyt., s. 79.

26 Tekst według wydania: Kasper Miaskowski, *Zbiór rymów*, wyd. Alina Nowicka-Jeżowa, Instytut Badań Literackich PAN, Stowarzyszenie „Pro Cultura Litteraria”, Warszawa 1995, s. 333.

27 Tamże, s. 334.

W jego *Rozjezonym pożegnaniu z ojczystym Gajem* z księgi III *Niepróżnującego próżnowania „przestrzeń”* co prawda występuje, ale tylko pod postacią geograficznych, abstrakcyjnych ogólników:

Fraszka Indyja, Pers, Japonija
Meksyk i Kataja –
Intrata złota Ale nie cnotą
Przewyszają Gaja
 [...]
 Gdzie każesz, idę By za Bałtydę
I odległą Thule²⁸.

Jakże błedną te „etykiety” w konfrontacji z „miejscem”, tu dodatkowo wzmocnionym w swojej wyrazistości dzięki wpisaniu w wymiar etyczny:

Dziedzictwo mierne, Leć panu wierne,
Szplachciu cnoty stałej.
Z dawnego wieku W naszym opieku,
Zawsze z jednym panem
Trwasz nie przestając Odmian nie znając,
Niż się dostał wianem,
Tu ojciec z dziady, Krewnych gromady
I mali wnukowie
Dzieciństwa doszli, Tu w zgodzie rośli
Przy swej starszej głowie.
Tu na pagórku, W drewnianym dworku
Pierwsze krotofile;
Ptastwo swawolne Powietrze wolne
Gwałcąc, cieszy mile.
Choć mała niwa, Leć plenne żniwa
Bujna Ceres daje
Wszystkiego zgoła Acz w pocie czoła
Pracując dostaje²⁹.

To oczywisty wpływ ideologii ziemiańskiej, w której wartości etyczne na stałe związane zostały z kategorią „miejsca”, a ich brak stał się domeną „przestrzeni”, przedstawionej zazwyczaj jako odległy i zakłamy królewski dwór, czy też rozszalałe, sztormowe morze, w którym tonie kupiec wraz ze statkiem i wiezionym przez siebie towarem.

28 *Wespazjan Kochowski*, dz. cyt., s. 128–129.

29 *Tamże*, s. 127–128.

*

Przykłady można by mnożyć. Wybraliśmy tylko trzy: ludzkie namiętności i animozje, atawistyczny strach (lub tylko obawa) przed tym, co wymyka się racjonalnemu poznaniu, na koniec – zakorzenienie w codziennym bytowaniu. To rzeczy ważne – nawet bardzo ważne. Bez nich życie ludzkie nie byłoby takie, jakie jest. Wciąż ewoluujące role społeczne czy też zmieniające się normy obyczajowe nie bardzo potrafią z tym jakoś sobie poradzić. I całe szczęście – że nie potrafią!

MODERNIZM I CODZIENNOŚĆ

Książka Włodzimierza Pessela *Antropologia nieczystości. Studia z kultury sanitarnej Warszawy*¹ jest wyjątkowa pod wieloma względami, które są naoczne, albo też widzialne, jak za Krzysztofem Pomianem lubi pisać autor. I tak, po pierwsze – pod względem objętości, liczy prawie 500 stron druku, razem z dokumentacją fotograficzną i bibliografią. Po drugie – przekracza zwykłe miary również zakres chronologiczny tych studiów – wieki XIX i XX nie są tu tylko sugerowanym czasokresem luźnych studiów przykładowych, przeciwnie – mamy do czynienia z systematycznym właściwie przedstawieniem tytułowej problematyki („kultura sanitarna Warszawy”) od lat osiemdziesiątych XIX wieku po rok 1939. W części drugiej (*Studia z historii kultury miasta*), składającej się z dwóch rozdziałów (rozdział trzeci: *Beczka czy spluczka? Miasto i społeczność warszawska w początkach nowoczesnego oczyszczania*; rozdział czwarty: *Empedokles w Pocięjowie. Rozwój kultury sanitarnej Warszawy w latach trzydziestych XX w.*) liczącej razem stron 270, autor dokonuje tego przedstawienia, wzbogacając swoją narrację licznymi erudycyjnymi wycieczkami w wieki XVI, XVII i XVIII, a także do innych stolic i miast. Część trzecia *Rekonesanse nowsze*, zawierająca rozdziały piąty i szósty (*Warszawa po katastrofach. Konteksty „ery dolnoptuka”, Próby badania problemów kultury sanitarnej Warszawy na początku XXI wieku*), licząca następne 100 stron tekstu, rozpoznaje problematykę rozprawy aż do ostatnich, można powiedzieć, dni przed jej publikacją. Nie waham się więc powiedzieć, że rzecz ta obejmuje swoim rozpoznaniem nieomal 200 lat dziejów Warszawy i jest to poważna jakość historyczna. Po trzecie wreszcie – książka Włodzimierza Pessela oparta jest na imponującej bazie źródłowej. Z przyjemnością napotykałem w niej liczne odniesienia do literatury pięknej: Bolesława Prusa, Henryka Sienkiewicza, Janusza Korczaka, Stefana Żeromskiego, a nawet Cypriana Kamila Norwida. Źródła, na których opiera swą rozprawę autor, są jednak o wiele bogatsze, choć odniesienia

1 Wydawnictwo Trio, Warszawa 2010.

literackie to nie ozdobniki. Spis książkowych źródeł publikowanych liczy bez mała sto pozycji i zawiera chyba całość odnoszącej się do przedmiotu rozprawy literatury varsavianistycznej. Choć zajmowałem się tą epoką bezpośrednio, nie potrafię tego spisu wzbogacić. Do tego dochodzi podobna liczba źródeł prasowych obejmujących wieki XIX i XX oraz wielojęzyczne materiały elektroniczne (w tym – duńskie). Na samym początku rejestru źródeł pomieszczone są jednak „źródła uzyskane” i one najlepiej może świadczą o rozmachu pracy badawczej autora. Wśród nich znajdujemy, między innymi: notatki z obserwacji uczestniczącej, wywiady standaryzowane, nagrania własne i pozyskane, dokumentację fotograficzną i pliki internetowe. Jak więc widać, jest to książka naukowa, która operuje wyjątkowo bogatym gatunkowo kompletem źródeł – od świadectw literackich, poprzez różne źródła drukowane i rękopiśmienne, po dokumenty audialne, wizualne i elektroniczne. Ten imponujący zasób źródłowy wykorzystywany jest umiejętnie, co świadczy o tym, że autor tej pracy kompletował go rozmyślnie i celowo – są to źródła operowane, a nie tylko przytaczane. Starania o źródłową obfitość oraz badawcza zaciekłość są niewątpliwie właściwościami osobistymi autora, ale duch warsztatu, więc Mistrza, też je ożywia. Czyli Profesora Rocha Sulimy.

O czym jest ta książka, jaki jest jej przedmiot i jak autor go ujmuje? Mamy to powiedziane w tytule – przedmiotem tym są „nieczystości” oraz kulturowa ich interpretacja. Tu autor, odwołując się ze znanstwem do współczesnej etnologii i antropologii, oczyszczenie związane nierozdzielnie z nieczystością dzieli na symboliczne i fizyczne, temu pierwszemu przypisuje zmacę religijną, temu drugiemu natomiast brud biologiczny i sposoby obchodzenia się z nim. Oczyszczenie symboliczne ze zmacy religijnej dominuje w społecznościach pierwotnych, w społeczeństwach nowoczesnych natomiast najważniejsze są sposoby radzenia sobie z brudem biologicznym. Pomijam tutaj szczególną linię cykliczną rozwiązywania tej problematyki w cywilizacjach starożytnych, z jej rzymskim apogeum, środkowe, bo nie tylko średniowieczne obniżenie standardów (do wieku XVIII), a następnie nieustanne i przyspieszone właściwie wznoszenie tej linii aż do naszych czasów. Napisałem jednak to zdanie po to, żeby zaznaczyć, że Włodzimierz Pessel kontekst historii powszechnej nieczystości zna i przywołuje, przy okazji czyniąc ważną sugestię periodyzacyjną, jeśli chodzi o kulturę polską.

Jak wiadomo jednym z kluczowych sporów humanistycznych, a także publicystycznych w Polsce jest spór o nowoczesność, przybierający też postać sporu o „modernizm” w naszej kulturze. Od dobrych kilkudziesięciu lat biorę udział w tych sporach, ze zmiennym, delikatnie mówiąc, szczęściem. Otóż Włodzimierz Pessel również włącza się w tę dyskusję ze stanowiskiem własnym i oryginalnie uzasadnionym:

kiedykolwiek piszę w tej pracy o „nowoczesności”, nie odwołuję się do periodyzacji wielkich epok filozoficznych, lecz podkreślam cezurę w dziedzinie inżynierii miejskiej, gospodarki

komunalnej i społecznej wiedzy o latryniach. Budowę stacji filtrów w Warszawie zainicjował wprawdzie generał Sokrates Starynkiewicz, formalnie przedstawiciel rosyjskich władz zaborczych, azjatyckiego potwora, lecz autor projektu i jego wykonawca byli europejskimi [...] sławami inżynierii i modernizatorami.

Nie jest to opinia gołosłowna, bo z tekstu pracy dowiadujemy się, że warszawski system kanalizacyjny wyprzedzał czasem powstania i jakością stolicy carskiego imperium, a także niektóre metropolie niemieckie. W dziedzinie latryniaków zatem, żeby przyjąć termin autora, przekroczyliśmy „próg nowoczesności” wcześniej (1886) niż na uniwersyteckich katedrach (tu datuje się go na rok 1895, w którym Kazimierz Twardowski objął katedrę filozofii w uniwersytecie lwowskim) i ta opinia będzie musiała odtąd być brana pod uwagę. Norbert Elias, który jak wiadomo zajmował się socjogenezą pojęć „cywilizacja” i „kultura”, powiedziałby, że w tym punkcie kultura polska zaczyna przekształcać się w cywilizację, a to jest równoznaczne z jej wkroczeniem w nowoczesność.

Wróćmy znowu, po schematycznym przedstawieniu kwestii czystości i nieczystości oraz stanowiska autora w sprawie nowoczesności, do właściwego przedmiotu tej książki. Jest nim kultura sanitarna Warszawy w wiekach XIX i XX. Kultura sanitarna zaś to systemowe radzenie sobie z problematyką brudu biologicznego, przybierające rzeczowy kształt instalacji wodnych, kanalizacyjnych, wywozu śmieci i ich eksploatacji. Ale stanowisko autora i cała jego praktyka badawcza nie wyczerpują się w samym opisie rzeczowych przedsięwzięć stanowiących materialny aspekt tej kultury. W jej skład wchodzi również wiedza o tych instalacjach i organizacjach, kształtujące się wraz z nimi „wyobrażenia zbiorowe”. Innymi słowy – kultura, jak w każdym antropologicznym ujęciu, ma tutaj swój aspekt materialny i duchowy, fizyczny i psychiczny, społeczny i symboliczny. „Kultura sanitarna” tedy, choć wyraża się przede wszystkim w instalacjach inżynierskich i organizacjach transportowych, nabiera pełni dopiero wraz z towarzyszącymi jej wiadomościami, wyobrażeniami i waloryzacjami. Otóż ten aspekt kultury sanitarnej Warszawy zajmującego nas czasokresu bada Włodzimierz Pessel ze szczególną dociekliwością. To jest „współczynnik humanistyczny” zajmującego go przedmiotu i nastawienie na ten współczynnik tłumaczy bogactwo źródeł – „dokumentów osobistych” w najszerszym rozumieniu tego terminu, jakimi musiał się posłużyć w swojej pracy. Rzecz jasna takimi dokumentami stają się wówczas nie tylko dzienniki Sokratesa Starynkiewicza i wypowiedzi Stefana Starzyńskiego czy felietony warszawskie Bolesława Prusa i Henryka Sienkiewicza, ale także raporty oberpolicmajstra warszawskiego lub urzędowe opracowanie „celów strategicznych w zakresie ochrony środowiska dla miasta stołecznego Warszawy”. Wszystkie one czytane są jako świadectwa wiedzy, stanu świadomości – „manifestacje wyobrażeń zbiorowych”, jak określa je Włodzimierz Pessel. Kultura jest tu pojmowana antropologicznie, więc całościowo,

a jej „sanitarne” dookreślenie ujmuje jej aspekty fizyczne i psychiczne, materialne i intelektualne, rzeczowe i świadomościowe.

Choć Włodzimierz Pessel zastrzega, że portrety historyczne nie wchodzą w zakres jego zainteresowań, to jednak szkicuje portrety protagonistów obu części swojej pracy, a więc i dwóch epok historycznych – mianowicie wspomnianych już Sokratesa Starynkiewicza i Stefana Starzyńskiego. Portret tego pierwszego napisano tu bardziej *implicite* – poprzez studium jego działalności i sporów o nią; portret Starzyńskiego, wraz z dość detalicznym życiorysem, otrzymujemy bezpośrednio, a zajmuje on stron około trzydziestu. Tej niekonsekwencji autora nie uważam za wadę pracy, lecz za jej zaletę. Ekspozycja personalna obu działaczy jest zgodna z ich historyczną rolą, ponieważ dominowali oni istotnie w dziele modernizacji Warszawy, a ponadto dominacja ta skupiała w sobie istotne cechy obu epok historycznych. Starynkiewicz zastał Warszawę, pod względem sanitarnym, osiemnastowieczną, a wprowadził ją w wiek XX; Starzyński, jak podkreśla autor rozprawy, przyczynił się wydatnie do europeizacji stolicy, w określeniu tym trzeba mieć na uwadze zarówno aspekty techniczne, jak i estetyczne. Tak się złożyło, że obaj włodarze stolicy zostali jej społeczeństwu narzuceni, Starynkiewicz przez władzę carską, Starzyński przez sanacyjną, obaj też musieli uzyskiwać społeczną legitymizację na mocy swojej działalności i ją uzyskali, czego świadectwem jest również ich upamiętnienie. Ale nas tutaj interesuje przede wszystkim inny dramatyczny wątek ich działalności, czyniący z nich swego rodzaju kulminację obu wieków, jakie swym zakresem obejmuje praca Włodzimierza Pessela. Otóż skoro Starynkiewicz wyprowadził Warszawę z wieku XVIII, to cały wiek XIX skupia się w jego działalności i autor rozprawy skupienie to należycie wykorzystuje – pisząc swego rodzaju panoramę historyczną doprowadzającą czytelnika do owego przełomowego roku 1886, w którym otwarto filtry warszawskie. Analogicznie Starzyński, który stanowisko komisarza Warszawy obejmuje w roku 1935, a cała jego kadencja trwa do roku 1939, więc do wybuchu wojny (aż się wierzyć nie chce, nawiasem mówiąc, że zdążył on nie tylko nakreślić swoją wizję rozwoju stolicy, ale też znaczną część tej wizji zrealizował), w istocie rzeczy skupia w swej działalności zarówno to, co przed nim, jak i to, co po nim. Dzięki temu autor pracy, dobrze kontekstualizujący swoją narrację, wprowadza nas w dzieje polityczne i społeczne Warszawy. Podkreślam ten wątek personalny tutaj, aby wskazać, że to „studium kultury sanitarnej Warszawy”, które kulturę tę ujmuje antropologicznie, co już uzasadniłem, przedmiotu swego nie izoluje, choć go autonomizuje. Jest on wykrojony jako przedmiot badania, ale nie został wyjęty z całości kultury polskiej tamtego czasu. Repertuar różnych kontekstualnych wiadomości, jakie przy okazji lektury tej pracy pozyskujemy, może niewprawionego czytelnika przyprawić o zawrót głowy. Dlatego sądzę, że książka ta zajmie kanoniczną pozycję w *varsavianach* i stanie się też ważnym przyczynkiem do dziejów nowoczesnej kultury polskiej. Słusznie

zresztą autor zaznacza, że badana przez niego kultura sanitarna Warszawy jest zamienną kulturą sanitarną całej Polski.

Część drugą, noszącą tytuł *Studia z historii kultury miasta* (s. 85–371), a składającą się ze wskazanych już dwóch rozdziałów poświęconych dwóm głównym okresom (symbolicznie – Starynkiewicza i Starzyńskiego), na których dotąd skupiałem uwagę, uzupełnia część trzecia: *Rekonesanse nowsze*, składająca się z dwóch rozdziałów poświęconych „próbom badania kultury sanitarną Warszawy” współczesnej – aż do „początku XXI wieku”. Część ta ma inny trochę charakter niż zasadniczy korpus książki – jeśli tamta jest względnie systematyczna i historycznie wzbogacona, ta stanowi raczej wiązkę epizodów badawczych, relacji silniej nacechowanych podmiotowo i graniczących z reportażem. Jest to zrozumiałe z dwóch powodów – materia jest świeża i badana metodą obserwacji uczestniczącej, samoczynnie niejako prowadzącej w stronę reportażu; systematyzacja kontekstów politycznych, społecznych i kulturowych trudniejsza, jako że idzie o historię współczesną. Włodzimierz Pessel pozostaje wierny swoim założeniom i bada, w jaki sposób zmiany materialne i technologiczne wiążą się z wiedzą i wyobrażeniami społecznymi o problematyce oczyszczania współczesnego miasta, które najpierw podnosi się z ruin, a następnie rozrasta terytorialnie i zmienia społecznie. Po roku 1989, z kolei, Warszawa doznaje przyspieszonej, ale i selektywnie utykającej, modernizacji. Historycznie periodyzacja ta (1945–1989 i po tej dacie) nie budzi moich zastrzeżeń. Różnorodnych wiadomości, w których kolekcjonowaniu autor celuje, dostajemy mnóstwo, nie brak też tu barwnych dopowiedzeń, jak relacja z obserwowania wycieczki w stacji filtrów czy opis prac śmieciarza – oryginała, a właściwie archeologa, Jacka Wincentego Lulisa (s. 441–449).

Zwraca też uwagę metodologiczna strona pracy ujawniająca samowiedzę teoretyczną jej autora. Podkreślam, że Pessel ma świadomość nowatorstwa swego ujęcia i nie zdaje się tutaj na intuicję, lecz świadomość tę racjonalizuje. Wystarczy zresztą przejrzeć poprzedzającą tę książkę rzecz Jerzego Gromskiego (*Kultura sanitarna Warszawy do końca XVIII w.*, Warszawa 1977), aby nowatorstwo to uchwycić. Książka Gromskiego, bardzo instruktywnie zresztą, zajmuje się topografią i hydrografią, a także zaopatrzeniem w wodę, odprowadzaniem ścieków i usuwaniem nieczystości. Świadomość mieszkańców natomiast, ich wiedza i wyobrażenia pozostają poza kręgiem zainteresowania badawczego, podczas gdy praca Pessela na tej właśnie podmiotowej stronie wszystkich tych zjawisk się koncentruje. Kwestii metodologicznej poświęca Pessel część pierwszą książki (*W stronę „antropologii nieczystości”*). W jej pierwszym rozdziale przedstawia przedmiot badań, uzasadnia jego wykrój, opisuje źródła i kompozycję rozprawy (*Nieczystości, antropologia*, Warszawa, s. 15–49). Rozdział drugi zaś (*Między puryfikacją a komunalnym oczyszczeniem. Znaczenie koncepcji Mary Douglas dla badania dziejów kultury sanitarną*, s. 50–83) poświęca koncepcji Mary Douglas, gdyż zawiera on metodologiczne

credo autora. Chcę podkreślić, że jest to koncepcja rozmyślnie wybrana, a wybór ten został przekonywająco uzasadniony. Włodzimierz Pessel, który – jak zaznaczyłem – operuje bogactwem źródeł, ma też bardzo dobrą orientację w problematyce teoretycznej swojej perspektywy antropologicznej i swobodnie porusza się wśród tekstów zarówno klasyków, jak i uczonych współczesnych. Niektóre jego uwagi teoretyczne, pozornie marginalne, bo zawarte w przypisach (np. o konstruktywizmie czy neodurkheimizmie) stanowią małe rozprawki, wzbogacające cały wywód i legitymizujące koncepcję autora. Dzieła Mary Douglas, które zna gruntownie, służą mu dobrze dlatego, że opierają się na swego rodzaju fenomenologii świadomości kulturowej. Powiązanie tabu z problematyką ładu kulturowego a brudu z anomalią pozwala na ustrukturuwane ujmowanie kultury, badanie jej spójności i „moralnej gęstości” (jak nazywa to Douglas). Typologia „grupy” i „siatki” (właściwie „sieci”, którą w nowoczesnym społeczeństwie może być również sieć kanalizacyjna) dobrze służy przejściu do tej problematyki, jaką zajmuje Pessela, czyli do kultury sanitarnej Warszawy. Zaletą nie jest samo przedstawienie teorii Mary Douglas, lecz jej dostosowanie do specyfiki tej luźnej i nie całkiem spójnej sieci, jaką stanowi badana przez niego kultura sanitarna Warszawy. Krótko mówiąc, autor nie tylko poszukuje i odnajduje właściwe narzędzia do obróbki zgromadzonego materiału, ale i narzędzia te właściwie szlifuje. Radzę doczytać też drugą, znacznie mniejszą, lecz zręczną książeczkę tegoż autora, Włodzimierza K. Pessela *Śmieciarze. Antyrecyklingowe studium z antropologii codzienności*², aby jego genealogię i metodologię rozpoznać lepiej. „Antropologia codzienności” bowiem, którą odnajdujemy w tym tytule, warsztat Pessela wskazuje wprost.

2 Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2008.

MAGIA MIEJSC

Postrzeganie i waloryzowanie przestrzeni jest złożonym procesem poznawczym, zależnym od naszych zdolności percepcyjnych: wiedzy, doświadczenia, samopoczucia i wreszcie nastroju. Philippe Lejeune porównuje dwa sposoby doświadczania przestrzeni Claude'a Mauriac'a i Georges'a Pereca. Pierwszy z autorów pojmuje przestrzeń w sposób klasyczny jako kotwicę zatrzymującą uciekający czas. Natomiast dla Georges'a Pereca przestrzeń płynie jak czas¹.

Mój kraj rodzinny – pisze Perec – kolebka mojej rodziny, dom, w którym się urodziłem i dorastałem (drzewo, które zasadził ojciec w dniu kiedy przyszedłem na świat), strych mojego dzieciństwa wypełniony nienaruszonymi wspomnieniami. Takie miejsca nie istnieją, a ponieważ nie istnieją, przestrzeń staje się problematyczna, przestaje być oczywistością, przestaje być przyswajana. Jest złudzeniem [...] Moje przestrzenie są łamliwe: czas je zużywa, je niszczy: nic nie przypomina tego co było, moje wspomnienia mnie zdradzają, a zapomnienie wciska się w pamięć [...]?

W podobnym tonie jak Perec wypowiada się Anthony Giddens:

Obszar życia – pisze – zostaje wyodrębniony z zewnętrznych wyznaczników związanych z miejscem, a samo pojęcie miejsca traci na znaczeniu w obliczu mechanizmów wykorzystujących. W większości kultur tradycyjnych, niezależnie od stosunkowo częstych migracji ich populacji oraz przemierzanych przez nie niekiedy ogromnych obszarów, życie społeczne było na ogół związane z miejscem. Podstawowym czynnikiem zmiany tego stanu rzeczy nie jest nasilenie ruchliwości, ale fakt, że miejsca uległy całkowitemu spenetrowaniu przez mechanizmy wykorzystujące, które powiązały lokalne działania w relacje przestrzenno-czasowe o wciąż rosnącym zasięgu. Miejsce staje się złudzeniem³.

-
- 1 Philippe Lejeune, *Maison Perdues*, „Le Nouveaux Cahiers Franco-Polonais” 2006, nr 6 (numer tematyczny *Genius Loci face à la mondialisation*, pod red. Zofii Mitosek i Anny Ciesielskiej-Ribard), s. 139.
 - 2 Georges Perec, *Espèces d'espace*, Galilée, Paris 1974, s. 179–180. Cyt. za: Philippe Lejeune, dz. cyt., s. 139.
 - 3 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, PWN, Warszawa 2001, s. 200–202.

Socjologia podwórka

Jeżeliby przyjąć, że spostrzeżenia cytowanych autorów są trafne, to miejsce przestaje pełnić funkcję realnego zakotwiczenia jednostki, a staje się dość mglistym pojęciem nostalgicznego powrotu do utraconego raju, np. dzieciństwa. Takie pojmowanie miejsca jest udziałem części studentów jednej z warszawskich uczelni, których poprosiłem o napisanie krótkiego tekstu pt. „Moje miejsce magiczne”. Z drugiej jednak strony to „utracone” miejsce zakotwicza nas w pewien sposób i tym samym staje się elementem naszej tożsamości.

Duża część tych wypowiedzi odnosiła się do najbliższego otoczenia mieszkania – podwórka, które było miejscem dzieciennych zabaw, spotkań z rówieśnikami i współzawodnictwa. Podwórko było zatem sceną, na której rozgrywał się spektakl społecznej inicjacji⁴.

Z pewnością jednym z ważniejszych miejsc w moim życiu – pisze studentka kulturoznawstwa J.P. – jest bielańskie osiedle, na którym się wychowałam i do tej pory mieszkam. Jednak jego magiczność nie jest związana, jak mogłoby się wydawać, ani z ludźmi, których znam od lat, ani też z faktem, że mieszkam tu praktycznie od zawsze. Także, nie samo osiedle jest magiczne, ale poszczególne jego miejsca i to je właśnie chciałam przedstawić. Są to wszelkiego rodzaju miejsca, które gdy byłam dzieckiem odgrywały istotną rolę w mojej rzeczywistości. Ponadto, są one magiczne w elementarnym znaczeniu tego słowa. Były swoistymi portalami do światów alternatywnych, schroniskiem dla dziecięcej wyobraźni tak silnej, że będącej w stanie przekraczać światy. Chociaż „obecna ja” nie widzi w większości tych miejsc, niczego, poza tym czym faktycznie są, a magiczność wiąże raczej z odczuciami sentymentalnymi, to nie ma niczego równie pięknego, a co za tym idzie magicznego od dziecięcej mocy stwarzania i wiary tak silnej, że będącej w stanie urzeczywistnić dane fantazje, przynajmniej na poziomie doświadczeniowo – emocjonalnym⁵.

J.P. odwołuje się tutaj do minionego magicznego świata dziecięcej wyobraźni, którego już dawno nie ma, a dla „obecnej ja” podwórko stało się tym, czym faktycznie jest i było.

Podwórko – pisze M.G., studentka socjologii – oraz plac zabaw to główne miejsca gdzie spędzałam czas jak byłam mała. Ze względu na to, że mieszkałam w domu wielorodzinnym zawsze dookoła było dużo dzieci i wszyscy się tam spotykaliśmy. Co za tym idzie, nawiązywały się tam pierwsze przyjaźnie, miłości oraz kłótnie. Właśnie tam poznałam dwójkę swoich najlepszych przyjaciół, z którymi przyjaźnię się do tej pory mimo że nasze drogi się rozeszły, bo każde studiuje w innym mieście, to zawsze wracamy do domu na święta, czy takiego rodzaju okazję. Nasze więzi zacieśniały się z biegiem lat na wspólnej zabawie w chowanego berka czy „dom”. Uważam, że nasza przyjaźń przetrwała, dlatego że była budowana od bar-

4 Do wszystkich cytowanych osób zwróciłem się z pytaniem, czy zgadzają się na podpisanie ich wypowiedzi imieniem i nazwiskiem. Tylko kilka osób odpowiedziało na mój mail i wyraziło zgodę. Te osoby, które nie odpowiedziały, podpisane są inicjałami.

5 Pisownia oryginalna [przyj. red.].

dzo wczesnych lat, była bezinteresowna, właśnie takie miejsca jak podwórko, place zabawa sprzyjają trwałym więziom⁶.

W tej wypowiedzi widoczna jest socjotwórcza rola miejsca. Choć jest oczywiście prawdą, że trwałe przyjaźnie zawiązuje się na ogół w dzieciństwie i w młodości, to miejsce odgrywa w tym przypadku istotną rolę. Obserwacja ta może być wskazówką dla projektantów osiedli mieszkaniowych, którzy powinni zadbać o jakość najbliższego otoczenia bloków mieszkalnych.

Angelika Więsak, studentka socjologii, pisze o swoim podwórku z kolei tak:

Spędziłam tam prawie całe dzieciństwo i młodość, a moi rodzice i rodzeństwo nadal tam mieszkają. Dlatego jako swoje magiczne miejsce wybrałam właśnie osiedlowe podwórko. Kiedyś wyglądało to troszkę inaczej niż teraz. W latach 90-tych kiedy się tam sprowadziłam były dwie rozpadające się huśtawki, piaskownica i zjeżdżalnia. Tutaj się wychowałam i dorastałam. Tutaj uczyłam się jeździć na rowerze i rolkach. Tutaj poznałam kolegów i koleżanki. To miejsce gdzie wszystkie dzieci spotykały się by się wspólnie bawić. To miejsce zawsze tętniło życiem. Nie było ważne z jakiego domu pochodzisz, czy jesteś biedny czy bogaty, gruby czy chudy, wszyscy młodzi, którzy tam mieszkali zbierali się na jednym podwórku i wspólnie się bawili. W chowanego, zbijaka, czy w piaskownicy. Osiedle było po prostu stworzone do zabawy. Podwórko z każdej strony było otoczone blokami tworząc duży prostokąt. Duża ilość drzew, ogródki czy klatki schodowe od strony placu, stwarzały idealne miejsce kryjówek przy zabawie w chowanego. Podwórko dzięki takiemu rozmieszczeniu pozwalało bez obaw wypuszczać dzieci na dwór bez opieki. Osiedlowe podwórko było centrum wszystkich wydarzeń. Tam dochodziło do wymiany informacji, poglądów. Zamknięta przestrzeń sprzyjała wieczornym „posiadkom” w kręgu osiedlowych kolegów i koleżanek, a także była dobrym miejscem na poznawanie nowych ludzi. Jedni przyprowadzali drugich i tak koło się powiększało. Tak więc z ludźmi, którzy mieszkają w blokach otaczającym plac zabaw spędziłam 16 lat życia. Znam młodych i większość starszych mieszkańców. Do tej pory kiedy wracam do rodzinnego domu, wychodzę na plac zabaw i zawsze spotkam znajome twarze. To miejsce ma dla mnie wartość sentymentalną, zawsze chętnie do niego wracam⁷.

Angelika Więsak wskazuje na rolę podwórka jako miejsca wieloklasowej integracji młodych mieszkańców, których drogi później prawdopodobnie się rozejdą, ale zachowają oni doświadczenia ze spotkania z „innymi” dziećmi: biednymi lub przeciwnie – bogatymi – co pozwoli im uzmysłowić sobie realność społecznych zróżnicowań. Takich doświadczeń pozbawione są z reguły dzieci wychowujące się w homogenicznym, sterylnym świecie zamkniętych osiedli.

L.S., studentka kulturoznawstwa, pisze tak:

Długo zastanawiałam się, które z miejsc w Gdańsku wybrać jako magiczne. Tym miejscem jest moje podwórko. W Gdańsku mieszkam w starej kupieckiej dzielnicy, przy jednej z głównych

6 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

7 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

ulic, w dwupiętrowej kamienicy. W kamienicy jest siedem klatek. W każdej klatce mieszkały dzieci [...] W centralnym miejscu podwórka stał trzepak. Trzepak to była kiedyś poważna instytucja! Spędzało się na nim kilka dobrych godzin na rozmowach, przedrzeźnianiu i przechwalaniu. Służył też za jedną nogę do gry w gumę albo sznura [...] Teraz na podwórku nie ma żadnych dzieci. Nikt się nie bawi. Drewniana buda została rozebrana, a trzepak usunięty – na jego miejscu postawili zamykane na klucz śmietniki do segregacji śmieci. Gdzie bawią się teraz dzieci? Może w ogóle się nie bawią? Siedzą same w domu i oglądają bajki albo biegają z jednych dodatkowych zajęć na drugie. Miałam najcudowniejsze dzieciństwo na świecie i życzyłabym każdemu dziecku, żeby chociaż chwilę mogło spędzić na zabawie na moim podwórku⁸.

Obok sentymentalnego powrotu do czasów dzieciństwa Autorka zwraca także uwagę na przemiany dziecięcych obyczajów. Dzieci już nie bawią się na podwórku, pozbawione często spontanicznych kontaktów z rówieśnikami poza szkolną klasą, spędzają czas przy telewizorze, komputerze, konsolach do gier, a niektóre z nich za sprawą ambicji rodziców biorą udział we współzawodnictwie o najlepszy punkt startowy dorosłego życia.

Opowieści czterech studentek o magii podwórka dostarczają sporo wiedzy o roli tego miejsca w procesie socjalizacji, o pokoleniowej zmianie obyczajów, ale także potwierdzają spostrzeżenia Georges’a Pereca o tym, że miejsca niszczy czas i nic już nie jest takie jak dawniej. Trudno powiedzieć, czy podwórko jako „miejsce magiczne” przetrwa w kolejnej generacji, ale na pewno odegrało ważną w procesie socjalizacji powojennych pokoleń. Pisząc ten tekst, przywołałem wspomnienia mojego dzieciństwa z przed prawie 70 lat w małym podkrakowskim miasteczku. Na podwórku kamienicy, w której mieszkałem, był śmietnik, sławjki i areszt. Pewnego dnia, wyglądając przez okno, zobaczyłem dwóch mężczyzn wychodzących z aresztu, a za nimi niemieckiego żandarma, który oddał dwa celne strzały. Ciała leżały jakiś czas, zanim je uprzątnięto. Tak więc w życiu kilku pokoleń Polaków były różne podwórka.

Magia domu

Większość mieszkańców miast mieszka w mieszkaniach, a stosunkowo nieliczni – we własnych domach. Różnica między mieszkaniem a domem jest oczywista. Oznaczniki domu to: stabilizacja, swoboda, izolacja, wygoda, „u siebie”, przyroda, przestrzeń, cisza, spokój. Mieszkanie w bloku to: koszary, „kołchoz”, tymczasowość, przymus, brak izolacji, niewygoda, „nie u siebie”, beton, ciasnota, hałas, stres⁹. Oto wypowiedź o domu studentki kulturoznawstwa, Z.S.:

⁸ Pisownia oryginalna [przyp. red.].

⁹ Bohdan Jałowiecki, *Percepcja, waloryzacja i przyswajanie przestrzeni*, [w:] *Percepcja, scenariusze i przedsiębiorczość*, pod red. tegoż, seria „Studia z gospodarki przestrzennej”, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1988, s. 52.

Tym szczególnie, „magicznym” miejscem jest moja ukochana Białołęka i rodzinny dom, który zawsze budzi we mnie ciepłe uczucia. Wychowałam się w Warszawie, ale miałam to szczęście, że nie musiałam mieszkać w ścisłym centrum, a w pięknej, zielonej okolicy. Mój dom jest najbardziej ciepłym i serdecznym miejscem, jakie znam. Myślę, że wiele osób mogłoby przyznać mi rację. To miejsce, które samo w sobie jest pełne magii z dzieciństwa i bezpieczeństwa. Mieszkając na obrzeżach stolicy codziennie budzę się w otoczeniu świeżego powietrza. Powiedzmy, że świeżego, bo nie tak bardzo jak bym chciała. Za oknem często roi się od samochodów ludzi pędzących do pracy w centrum. Tutaj wszystko czuć i słyszać wyraźniej... Co czasami bywa uciążliwe, choć nie zamieniłabym tego miejsca na żadne inne. Rano lekkie i rześkie powietrze wpada do mojego pokoju przez okno. Mama pali papierosa na tarasie. Dom pachnie starym drzewem. Z dołu czuć woń świeżo parzonej kawy i bułek prosto ze sklepu. Dom rodzinny zawsze pachnie najpiękniej. To jest moje magiczne miejsce, nie tylko pod względem zapachu, ale całego otoczenia¹⁰.

Nie wiem, czy autorka czytała *La poétique de l'espace* Gaston'a Bachelard'a¹¹, ale znajdujemy u niej podobne klimaty. Oto kilka tytułów z książki francuskiego autora: *Od piwnicy do strychu*, *Duch szalasu*, *Szuflada*, *Ogrom intymności*, *Dialektyka wnętrza i zewnątrz* itd.¹².

Wiele znaczeń

„Miejsca to – jak pisze Lucile Grésillon – przestrzenie określone na mapie, mające swoją nazwę i odróżniające się od innych przez swoją materialność i tożsamość”¹³. Ale co to jest „miejsce magiczne”? Pojęcie to upowszechniło się w ostatnich latach i stało się częstym elementem wspomnień z podróży. Przywołuje się je, by określić to, co niezwykle, ciekawe lub choćby po prostu ładne, ale magia odnosi się także do miejsc ważnych, związanych na ogół z dobrymi wspomnieniami. W Internecie można znaleźć wiele wypowiedzi na ten temat, a także prób zdefiniowania magicznych miejsc. Oto co pisze Anna:

Istnieją miejsca magiczne, tchnące tajemniczą energią, przyciągające czarodziejskim zapachem. To niepowtarzalne, ujmujące „urywki” przestrzeni, do których zawsze się będzie powracać, by odbudować spokój duszy, odzyskać równowagę wewnętrzną, by wyrównać tętno. A każde miejsce ma jedyną w swoim rodzaju pamięć, która owocuje wspomnieniami, wspomnienia te zlewają się w przeszłość, która daje początek legendzie. Tak wytwarza się atmosfera każdego centymetra każdego fragmentu przestrzeni. I nagle pojawia się człowiek, który intuicyjnie kieruje się w określone miejsca, a inne, również intuicyjnie, „odrzuca”¹⁴.

10 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

11 Gaston Bachelard, *La poétique de l'espace*, Edition Quadrige/PUF, Paris 1957.

12 Zob. Philippe Lejeune, dz. cyt., s. 138.

13 Lucile Grésillon, *Sentir Paris. Bien-être et matérialité des lieux*, Ed. Quae, Paris 2010, s. 21.

14 Anna M., *Magiczne miejsce*, www.poezja.org – serwis poetycki, <http://www.poezja.org/debiuty/viewtopic.php?id=17886> [dostęp: 11.07.2011].

A Ulietta dodaje:

Są takie miejsca na świecie, gdzie „moc unosi się w powietrzu”. Miejsca o niesamowitym klimacie, energii, miejsca magiczne. Takie, do których powrót nawet w myślach, powoduje dreszcz emocji. Atmosfera, którą tworzą przyroda, ludzie, sytuacja jest tam niepowtarzalna. Jedne są bardzo daleko, inne tuż tuż [...] Wracam do nich idąc na spacer, oglądając zdjęcia, słuchając muzyki¹⁵.

Zaproponowane przez autorki definicje są, można by rzec, romantyczno-sentymentalne. Większość ludzi określiłaby magiczne miejsca bardziej prozaicznie. Można to np. wyczytać w opublikowanej przed ponad dziesięć laty książce *Moje miejsce magiczne. Przewodnik po Warszawie*¹⁶. Publikacja stanowiła plon konkursu ogłoszonego przez „Gazetę Wyborczą” z inicjatywy Krystyny Pawłowskiej, członka zespołu opracowującego *Studium uwarunkowań i kierunków zagospodarowania przestrzennego Warszawy*. W sumie na konkurs nadeszło blisko 1000 listów, z których do publikacji wybrano 67. Wśród odpowiadających na ankietę było 45 kobiet i 22 mężczyzn, a więc, jak widać, w analizowanym zbiorze wyraźnie przeważały kobiety. Nie podano ani wieku, ani wykształcenia odpowiadających, jednak z treści wypowiedzi, ich stylu i języka można przypuszczać, że większość autorek i autorów to osoby z wyższym wykształceniem bądź studenci. Lektura publikowanych wypowiedzi pozwala przypuszczać, że dobrano je z uwzględnieniem ich walorów literackich, niestety jednak większość tekstów ociera się o grafomanię lub jest czystą grafomanią, co jednak w tym przypadku nie ma znaczenia. Być może jednym z kryteriów była oryginalność wypowiedzi. I tak np. dla jednej z autorek miejscem magicznym był w Warszawie tzw. Pigalak – obszar ograniczony ulicami: al. Jerozolimskie, Poznańska, Nowogrodzka, Pankiewicza, który ponoć jest największym w Warszawie skupiskiem patologii społecznej. Ta miejska egzotyka zachwyca nie tylko autorkę, lecz także odwiedzającą ją znajomą, która mówi: „Boże, jak tu cudownie! Menele piją piwo, jeden usnął w takiej kamiennej donicy z kwiatami, dziwki się ganiają. A u mnie nic!”.

Autorzy wypowiedzi najczęściej wymieniali fragmenty miejskiej przestrzeni: dzielnice, ulice i place, obiekty świeckiej i sakralnej architektury (24), a następnie tereny zielone (14). Kilkunastu autorów (13) wskazywało lokale gastronomiczne i sklepy. W publikowanym zbiorze nie ujawniają się właściwie przestrzenie wspólne większej liczbie mieszkańców Warszawy. Znaczna część wymienionych miejsc ma znaczenie skrajnie zindywidualizowane, jak np. betonowy murek przy ul. Nowolipie, którego „magia” dotyka jedynie autora listu. Brak jest więc wspólnych odniesień

15 Ulietta, *Wiatr, słońce i miejsca magiczne*, blog *Lawendowe sny*, <http://ulietta.blogspot.com/2011/02/wiatr-sonce-i-miejsca-magiczne.html> [dostęp: 11.07.2011].

16 *Moje miejsce magiczne. Przewodnik po Warszawie*, pod red. Anny Gąsiorowskiej, Wojciecha Fuska, wydawnictwo „Piątek Trzynastego”, Łódź 1999.

do przestrzeni kulturowych, jedynie Park Łazienkowski został wymieniony trzy razy, a Wilanów, Park Skaryszewski i lotnisko na Okęciu po dwa razy.

Autorzy w swoich wypowiedziach, określając magię poszczególnych miejsc, odnoszą się przeważnie do przeżyć osobistych, wspomnień z dzieciństwa, młodości, uniesień miłosnych, rodziny, na drugim miejscu znalazły się odnośniki estetyczne, a na trzecim – historyczne, w rodzaju: „miejsce jest magiczne, ponieważ nasyczone jest historią narodu”. Czwarte miejsce zajmują odnośniki sentymentalne, które odwołują się też do indywidualnych, ale mniej osobistych odczuć typu „miło, przyjemnie, uroczo” i bardziej do wewnętrznych odczuć niż do opisywanego miejsca. Znacznie rzadziej występują odnośniki do krajobrazu opisujące panoramę Warszawy widzianą z różnych miejsc, np. z dachu hotelu „Marriott”. Dla pięciu osób miejsca magiczne to „egzotyka miejska”, wspomniany już „Trójkąt Bermudzki” czy ul. Brzeska, a więc to, co zaniedbane, brudne, patologiczne.

Wracając do wypowiedzi studentów, można wyróżnić dwa wątki: egzotyczny i codzienny. W pierwszym przypadku mamy miejsca wyróżnione jako magiczne w trakcie zagranicznych podróży, które znajdują się w przewodnikach turystycznych lub są obecne w kulturze popularnej, np. w filmie. Dwa teksty są pod tym względem charakterystyczne. M.M., student kulturoznawstwa, pisze: „Muzyka nie omija również mojego ulubionego, magicznego placu (Piazza Italia w Perugii). Podczas Umbria Jazz Festival organizowanego corocznie od 1973 roku mówię, że pisałem powiedzieć mało. Cały na chwil kilka stałem się dźwiękową falą i falowatęm miarowo, elastycznie”¹⁷.

Dla studentki socjologii, Magdaleny Łuszkiewicz, magiczna jest Jerozolima, a dla P.N. – Wilno. Oto fragmenty ich opisów:

Droga Krzyżowa, którą szłam to szlak wiodący ciasnymi uliczkami pełnymi sklepów. Czasami bardzo trudno dostrzec tabliczkę informującą o kolejnej stacji. Via – Dolorosa – wijąca się od Dzielnicy Muzułmańskiej do Chrześcijańskiej. Pamiętam jak szliśmy to mijałam muzułmańskie dzieci siedzące na schodkach i próbujące sprzedać różnego rodzaju widokówki, długopisy a nawet wody do picia i wszystko było u nich za 1 dolar.

*Miejsc jest wiele, aczkolwiek każdy z nas ma takie swoje małe miejsce na ziemi, gdzie przestaje myśleć o problemach, zapomina o codzienności i cieszy się po prostu tym, że tu jest. Jedni patrzą na to pod względem krajobrazu, drudzy pod względem rozrywki, a jeszcze inni zabytków i przestrzeni. Miejscem, które miałam okazję zobaczyć i szczególnie mnie zainspirowało było Wilno*¹⁸.

Z kolei dla studenta socjologii, P.W., magiczne miejsce to Corleone na Sycylii, gdzie mieszkał jakiś czas z rodzicami. Opisy zakwalifikowane do nurtu „egzotycznego”

17 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

18 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

pozbawione są emocji i przypominają raczej reportaż z podróży zawierający rzeczowe informacje. Nieco inny klimat mają charakterystyki „codziennych” miejsc magicznych. To zdanie zawiera pewną sprzeczność, ale tylko pozornie, ponieważ dla niektórych autorek i autorów owa magia polega na częstym, codziennym doświadczaniu tych miejsc, które w przeciwieństwie do podwórek są jednak relacjonowane znacznie chłodniej. Wśród tego typu miejsc znalazły się m.in. Plac Trzech Krzyży, ul. Smolna, Park Krasieńskich, miejsce nad Wisłą nieopodal Mostu Siekierkowskiego, pl. Trzeciego Maja w Wołominie, kawiarnia Resort przy ul. Bielańskiej, klubokawiarnia Warszawa Powiśle itp. Wszystkie wymienione miejsca, choć publiczne, są przez autorów przyswojone i uznane w jakiejś mierze za własne. Podobnie było także w wypowiedziach na wspomniany konkurs „Moje miejsce magiczne”.

Następne wypowiedzi wyraźnie różnią się od pozostałych. Jeden ze studentów psychologii, Paweł Kaczyński, uznał za magiczne swoje nowe miejsce pracy, o którym pisze tak:

Tym magicznym miejscem jest dla mnie biuro mojej nowej firmy Procter & Gamble. Nie są to piękne zielone przestrzenie Saskiej Kępy, ani Mokotowa. Mieści się ono przy ulicy Zabranieckiej 20 na warszawskim Targówku... w fabryce pieluch [...] Firma jest amerykańska, a jej kultura zakłada, że wszyscy bez względu na wiek mówimy sobie po imieniu. Poczucie równości umacnia fakt braku zamkniętych gabinetów właśnie, którymi ludzie odgradziliby się od siebie. Mam poczucie bycia częścią zespołu, z którym pracuję, a fakt, że wszyscy siedzimy obok siebie z najważniejszym szefem włącznie, pogłębia moje poczucie równości pracowników¹⁹.

Ten hymn na cześć korporacji w kontekście magii miejsc nieco zadziwia, ale być może jest spowodowany radością z zatrudnienia w dużej firmie, co jest swego rodzaju sukcesem na trudnym warszawskim rynku pracy. Ostatnia wreszcie wypowiedź jest odmienna i dotyczy miejsca-wydarzenia, które choć efemeryczne jest powtarzalne, przyciągając za każdym razem setki widzów i słuchaczy. Wojciech Karmański, student socjologii, pisze:

Głodni muzyki... stoimy przy arenie. Właśnie tego wieczoru odbędzie się widowisko. Teraz nie są istotne codzienne sprawy i zmartwienia. Im bliżej barierek tym ciaśniej. Nieznajomi stają się braćmi i wrogami zarazem. Wszyscy są podekscytowani... mimo to, że każdy wie po co przyszedł i czego się spodziewać. Nie dla każdego będzie przyjemnie. Adrenalina rośnie, krew płynie coraz szybciej... Nagle rozbrzmiewa muzyka. Podniosłe dźwięki jej melodia, chóry, trąby, skrzypce i wiele innych czynników powodują wzrastające napięcie, nadając całości „epicki” charakter. Na scenę wychodzą muzycy. Jak jeden mąż zaczęliśmy wiwatować! Pierwsze brutalne riffy – zaczęło się! Energia, moc i magia zarazem! Teraz tłumione emocje miały swój upust... „Rozpętajcie tu piekło!”²⁰.

19 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

20 Pisownia oryginalna [przyp. red.].

Naznaczanie miejsc

Magiczne miejsca są także przedmiotem, tworzywem artystycznych wypowiedzi w literaturze, filmie, fotografii. Uczą patrzeć, pobudzają naszą wyobraźnię, zanim sami odczujemy magię miejsc, które odwiedzimy jako turyści, albo pozostaną, co zdarza się częściej, jedynie światem wyobrażonym. Można wymienić wiele literackich świadectw magii miejsc, choćby *Barbarzyńca w ogrodzie* Zbigniewa Herberta²¹, *Pejzaże miasta* Roberta Salvadori²² czy *Okruchy miast* Bohdana Jałowieckiego. W tej ostatniej książce, w szkicu o Lizbonie odwołuje się do kultowego filmu Wima Wendersa *Lisbon Story*:

Przed wyjazdem musisz obejrzeć koniecznie film Wima Wendersa, a może już go widziałś i rada jest spóźniona. A może lepiej zamiast filmu zobaczyć najpierw Lizbonę. Później przewijająca się na ekranie taśma filmowa przywoła znane z wędrówek po mieście obrazy, dźwięki, zapachy. Film jest hołdem złożonym miastu, które reżyser kocha, które go fascynuje i do którego powraca w wielu swoich filmach. Obraz jest przewrotny, twórca prowadzi z widzem grę tworząc intrygę, która wciąga, i przykuwa uwagę – na chwilę. Fabuła jest prosta, do miasta przybywa przyjaciel reżysera, aby udźwiękować film w początkowym zamysśle niemy, ale twórca dochodzi do wniosku, że nie można pokazać bezgłośnego miasta. Przyjaciel nie zastaje reżysera, który zniknął, początkowo czeka, a potem zaczyna go szukać rozglądając się po nieznanym mieście, chodzi z mikrofonem i nagrywa spotkań na ulicy ludzi, muzyków z zespołu Madredeus, dzieci, koty, rejestruje szmery, szept, gwary, krzyki i ciszę miasta. Dźwięk znaczy tyle samo co obraz, a zapach trzeba sobie wyobrazić. Reżyser pozostaje nieobecny do ostatnich kadrów filmu, intryga nie zostaje rozwiązana, pozostaje tajemnica – miasto”²³.

Przed kilku laty w Nowohuckim Domu Kultury pokazano wystawę fotografii Jerzego Wygody, jej komisarz Zygmunt Cebula tak o niej pisał:

Jak wygląda miejsce magiczne? Jest dziwne niesamowite! A może nawet piękne! Rzeczywisty świat i jego obraz jest inny. Oko nasze dostrzega różne obrazy, czasem tak inne od realnych, że aż niemożliwe [...] Przywilejem człowieka jest subiektywizm ocen. Aparat fotograficzny i jego soczewka obiektywu działają z większą precyzją aniżeli oko ludzkie. Jest w stanie uchwycić i zarejestrować nastrój jakiejś jednej niepowtarzalnej chwili. Świat widziany oczami fotografa może być inny. Fotograf wyposażony w odpowiedni sprzęt, dzisiaj często sprzęt komputerowy, jest w stanie dać nam fotografię artystyczną, wyreżyserowaną, piękną, niesamowitą. Taką fotografię proponuje nam Jurek Wygoda. Obraz „namalowany” przez niego aparatem fotograficznym i innym sprzętem, jakby pewnego rodzaju technicznym pędzlem abstrakcyjnym jest fascynujący. Prezentowane na wystawie obrazy, zdjęcia „najnowsze”, są wykonane przy zastosowaniu najnowocześniejszej techniki. Ukazują natomiast miejsca, krajobrazy obiekty istniejące. One są, istnieją obok nas, często przechodząc obok nie dostrzegamy ich. Fotograf wrażliwy, zafascynowany swoją pracą,

21 Zbigniew Herbert, *Barbarzyńca w ogrodzie*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2004.

22 Robert Salvadori, *Pejzaże miasta*, Fundacja Zeszytów Literackich, Warszawa 2006.

23 Bohdan Jałowiecki, *Okruchy miast* Bohdana Jałowieckiego, Konsorcjum Akademickie, Kraków – Rzeszów – Zamość 2009, s. 55.

tym co fotografuje, zobaczy obrazy często nie dostrzegane, np. złamany krzyż, umierające drzewo, niezwykłość zjawiska natury. Ta fascynacja sprawia, że wystawa Jurka Wygody „Moje miejsca magiczne” to nie tylko temat, zdjęcia, piękne obrazy, ale też pełne emocji portrety miejsc. Wszystkie łączy niepowtarzalny klimat i ogromny ładunek emocjonalny, co decyduje o ich niezwykłości i daje im tak wielką siłę wyrazu. Są tak niesamowite, tak impresyjne, że aż prawie magiczne. Dzięki nim możemy przenieść się nieco poza rzeczywistość i poznać te magiczne miejsca²⁴.

Zdarzają się miejsca ładne o atrakcyjnym krajobrazie: rzeka, tajemnicze wąwozy, zabytki architektury, które jednak nie nazywamy magicznymi, dopóki wrażliwy artysta nie odkryje uroków miejsca i nie rozpowszechni ich wśród szerszej publiczności. Takim magicznym miejscem stworzonym przez artystów, literatów i malarzy jest Kazimierz Dolny nad Wisłą. Do najwcześniejszych tekstów na temat miasteczka należy powieść Szaloma Asza *Sztetl*²⁵. W 1927 roku Maria Kuncewiczowa, zachwycona kazimierskim pejzażem, pisała o „raju”. Miejsce to sławił również Kazimierz Brandys, Adolf Rudnicki, Waldemar Siemiński. Wśród kazimierskich malarzy można wymienić m.in. Tadeusza Pruszkowskiego, Jana Cybisa, Władysława Śliwińskiego i wielu innych²⁶.

Miejsca i nie-miejsca magiczne

Odczucie magii miejsca jest wynikiem subiektywnego wrażenia, a wielość znaczeń tego pojęcia dodatkowo uniemożliwia jakiegokolwiek teoretyzację. W ostatnich latach pewną popularność, za sprawą Marca Augé, zyskało pojęcie nie-miejsca, które odgrywa ważną rolę w krytyce czasów nazywanych przez Zygmunta Baumana ponowoczesnością. Augé uważa, że miejsce stanowi korelat tożsamości i relacji międzyludzkich, a nie-miejsce – przeciwnie – pozbawione jest tych właściwości. Nie-miejsca to bezosobowe przestrzenie, z którymi jednostka nawiązuje kontakt za pomocą słów, a nawet tekstów. Będą to np. przestrzenie transportu (autostrady, lotniska) czy handlu (wielkie centra i galerie handlowe).

Według cytowanego autora

miejsce można określić tożsamościowo, relacyjnie i historycznie, a przestrzeń, której nie można zdefiniować ani tożsamościowo, ani relacyjnie, ani historycznie jest nie-miejscem. Hipoteza, która jest tutaj uzasadniana, zakłada, że ponowoczesność wytwarza nie-miejsca, to znaczy przestrzenie, które nie są same w sobie miejscami antropologicznymi, i które – przeciwnie do

24 „Moje miejsca magiczne” – Jerzy Wygoda z Rzeszowa, Jastrzębski Portal Informacyjny, <http://www.jasnet.pl/niezalezni/WYGODA/INDEX.HTM> [dostęp: 11.07.2011].

25 Szalom Asz, *Miasteczko* (tyt. oryg. *Sztetl*), oprac. Monika Adamczyk-Garbowska na podst. anonimowego przekładu z 1911 r., Towarzystwo Przyjaciół Janowca nad Wisłą, Janowiec 2003.

26 Zob. Waldemar Siemiński, *Kazimierz Dolny. Les coulisses sociales de la ville spectacle*, „Le Nouveaux Cahiers Franco-Polonais” 2006, nr 6, s. 60 oraz Zofia Mitosek, *Les Juif de Kuzmir*, „Le Nouveaux Cahiers Franco-Polonais” 2006, nr 6, s. 66.

nowoczesności baudelairowskiej – nie integrują miejsc dawnych: te zaś są spisane, sklasyfikowane i promowane, jako „miejsca pamięci”, zajmują pozycje specyficzne i ograniczone²⁷.

Nieco być może nadinterpretując poglądy francuskiego etnologa, można by zauważyć, że współcześnie nie wytwarza się już miejsc, lecz jedynie odhumanizowane przestrzenie – nie-miejsca, a tożsamość i relacyjność zachowują jedynie przestrzenie zabytkowe. Jako przykład nie-miejsc autor ten wymienia lotniska i galerie handlowe. Czy rzeczywiście owe obiekty są tak zdehumanizowane jak się je często przedstawia? Galerie handlowe, zwane nieco ironicznie świątyniami konsumpcji, dla wielu odwiedzających je osób są miejscami magicznymi, które przyciągają nieco tandetnym blightem, obfitością często niedostępnych towarów. Stwarzają wrażenie obecności w świecie jakże odległym od szarej codzienności. Ten kolorowy, bajkowy świat jest na pograniczu rzeczywistości i magii. Pokazuje to niedawno nakręcony film *Galerianki* o młodych dziewczynach, dla których handlowa galeria staje się niemal całym światem.

Port lotniczy to kolejny przykład nie-miejsca przytoczony przez francuskiego autora. Nie zapomnę szoku, jakiego doznałem w 1970 roku, kiedy w drodze do Algieru znalazłem się na lotnisku Orly. Było to olśnienie po szarości przasnego PRL. Wrażenie było tak duże, że w liście do żony opisywałem ten aeroport jako „technologiczną bajkę”. Czy nie-miejsce zastępuje na miano bajki i czy można pisać o nim piosenki? Kolejne pokolenia nucą przecież przebój Gilberta Becaud’a – *Dimanche à Orly*.

Marc Augé jest zafascynowany metrem, a o paryskiej kolei podziemnej napisał dwie książeczki. Metro jest dla niego magicznym miejscem, o którym pisze się wiersze i piosenki, dlaczego więc nie może nim być także lotnisko, a nawet otaczający je płot, jak ten wokół Okęcia, który był wspomniany przez uczestniczkę konkursu „Gazety Wyborczej”? Obie przestrzenie zorganizowane są wszak według tej samej logiki. Metro jest nie tylko środkiem transportu ułatwiającym przemieszczanie się w rozległych przestrzeniach metropolii, ale ma też wartość kulturową. Régine Robin w opisie „swoich metropolii”, ujętym z perspektywy flâneurki, wiele uwagi poświęca metru, a w pewnym miejscu pisze, że chciałaby mieć pokój wytapetowany mapami metra różnych miast²⁸.

W dodatku do „Gazety Wyborczej” znajdujemy krótkie wypowiedzi 21 studentów dziennikarstwa City University London o 21 miastach Polski²⁹. Wielu z nich, nie używając określenia „miejsce magiczne”, zwraca uwagę na niezwykłość różnych miejsc, ale kilkoro mówi wprost o ich magii. Jako miejsca magiczne

27 Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Seuil, Paris 1992, s. 100. Tłumaczenie własne.

28 Régine Robin, *Mégapolis. Les derniers pas du flâneur*, Stock, Paris 2009.

29 „Gazeta Wyborcza”, 2–3 lipca 2011 r.

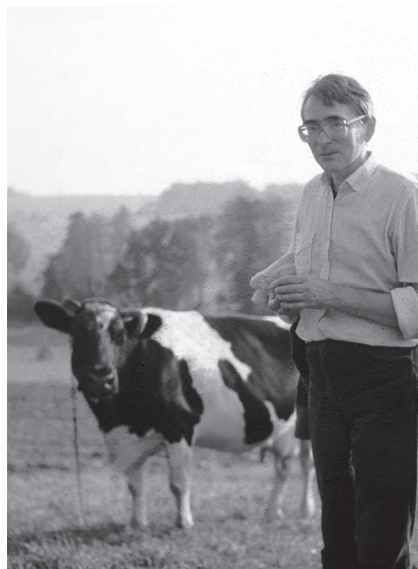
■
wymieniono bydgoskie „Exploseum” – muzeum w poniemieckiej fabryce broni, Muzeum Wsi Lubelskiej, cmentarz żydowski w Częstochowie. W tych przypadkach magia wiąże się z egzotyką, a te i inne przykłady pokazują, że miejscem magicznym może być każdy fragment przestrzeni, który widz postrzega przez pryzmat wyobrażeń i emocji.

DANUTA ULICKA

HUMOR STRUKTURALISTÓW

1. Fotoopowieść¹

W czekającej na napisanie encyklopedii strukturalizmu środkowo- i wschodnioeuropejskiego hasło „humor” musi się znaleźć koniecznie. Są ku temu dwa powody. Pierwszy to sam gatunek „hasło”, który strukturaliści bardzo sobie cenili. Szczególnie upodobał go sobie Janusz Sławiński. Przejrzyste i doskonale uporządkowane, hasło miało obiektywnym chwytniem esencji zjawisk i taką prostotą, że było zrozumiałe nawet dla krowy na pastwisku:



Janusz Sławiński, Paszkówka 1988

1 Jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie zdjęcia pochodzą z archiwum Profesor Anny Martuszewskiej. Za ich udostępnienie i zgodę na wykorzystanie serdecznie dziękuję.

Lubili tę lapidarną narrację i inni polscy strukturaliści, choć „pisanie hasel słownikowych to trudne ćwiczenie literackie, nieustanna lekcja zwięzłości”². Opanowanie gatunku miało ważne konsekwencje także dla innych ich zatrudnień pisarskich, wśród których dominują gatunki „małe” – szkice, interpretacje, a co najwyżej monografie dobrze wykadrowanego problemu. Jest osobnym pytaniem, jak z tymi formami praktyki naukowej pogodzić tak zwaną „wielką” i „mocną” teorię, powszechnie w ostatnim ćwierćwieczu strukturalistom zarzucaną. Nie będę go tu jednak podejmować.

Powód drugi, dla którego hasło „humor” trzeba koniecznie napisać, to funkcjonujący drzewiej i dziś stereotyp strukturalizmu. Nie jest on szczęściem aż tak drastyczny, jak ten ze znanego i trudno wytłumaczalnego utworu Miłosza *Strukturalista* z 1967 r.:

Byłem na odczycie strukturalisty, mówił nadzwyczaj inteligentnie i jego francuskie łapki nadzwyczaj inteligentnie trzymały papierosa.

Chciałem wstać i powiedzieć: ty, na tej ziemi wycia i rzygowin, na tej ziemi drczonego wszelkiego żywego stworzenia i mojej ludzkiej rozpaczy, ty, naukowcu, świnió.

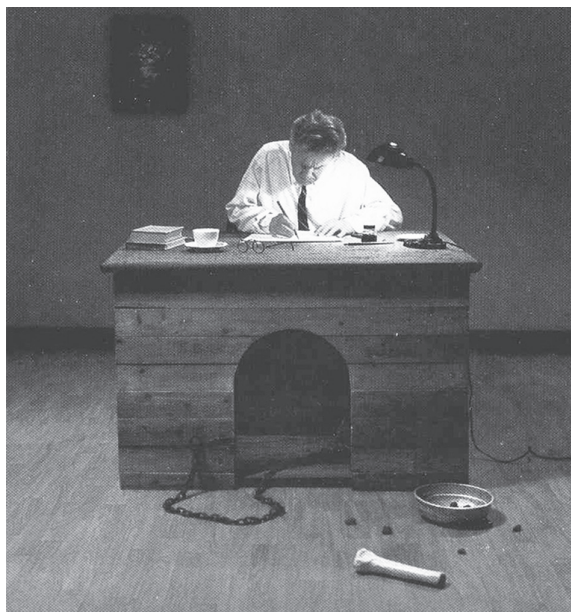
Na pewno jest to jednak wizerunek równie mało pociągający. Strukturalizm był jakoby śmiertelnie poważny i ponury. Pogrążeni w rozmyślaniach uczeni



Rolf Fieguth, Krasieczyn 2001

nawet w zaciszu domowym pozostawali przywiązani do pracy.

2 Michał Głowiński, *Kręgi obcości. Opowieść autobiograficzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2010, s. 360–361.



Przywiązany do pracy

Zamknięci w klatce zakratowanej sztywną siatką nierozrywanych relacji



Zdzisław Łapiński, Goluń 1980

przez dziesięciolecia bujali w obłokach, oderwani od ziemi. Strukturalistyczny obserwator zwykł bowiem patrzeć na świat literacki wyniośle, z góry:

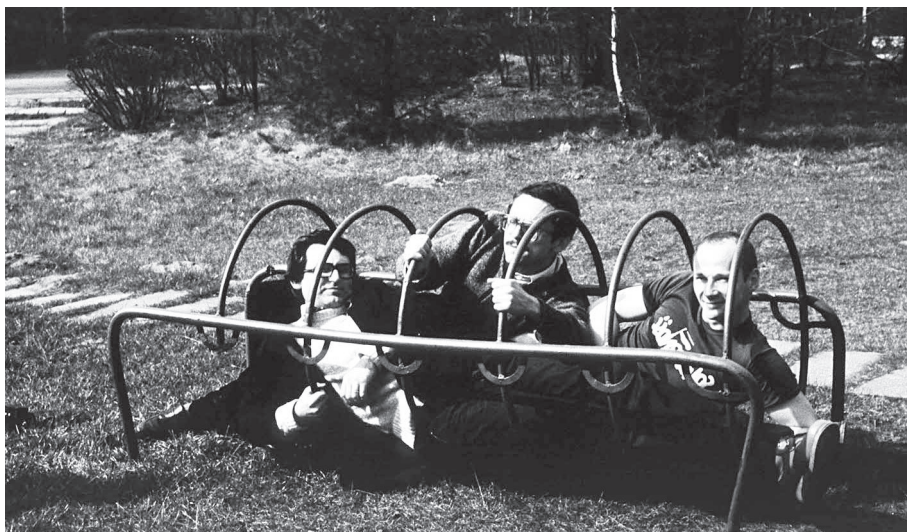


Małgorzata Czermińska,
Świnoujście 1973



Edward Balcerzan i Seweryna Wysłouch,
Rynia 1981

Niekiedy zniżał wprawdzie loty i stawał się bardziej przyziemny, ale nieodmiennie zamykał się we własnej doktrynie



Włodzimierz Bolecki, Marian Płachecki i Piotr Stasiński, Rynia 1981

z której wyrzucić się go nie dało żadną, nawet zdialogizowaną siłą:



Marian Płachecki, Włodzimierz Bolecki, Krzysztof Kłosiński, Rynia 1981

Do klatki wstępu wzbraniał czujny na odchylenia i zbaczanie z kursu kapitanat:



Aleksandra Okopień-Sławińska
i Janusz Sławiński,
Rynia 1981

Nawet gdy już wreszcie strukturaliści postanowili komunikować się ze światem i wypracowali teorię komunikacji literackiej,



Janusz Lalewicz i Kazimierz Bartoszyński, Rynia 1981



wciąż posługiwali się tak niezrozumiałym językiem autystycznego scjentyzmu, że i sam Szklowski żalił się: „Wymyślili skomplikowaną terminologię. Nie rozumiem jej. Nie rozumiem tego, co pisze Łotman. On pisze jak Winogradow. Nie można tak źle pisać o literaturze”³. Co zaś najgorsze, był strukturalizm tak usypiająco nudny,



Jerzy Smulski, Sobieszewo 2006

że nie uwodził nawet samych strukturalistów.



Włodzimierz Bolecki,
Sobieszewo 2006

3 Za: A. Czudakow, *Łożytsia mgła na staryje stupieni*, „Znamia” 2000, nr 10. Nb. przeciw „autystycznemu scjentyzmowi”, jak to określił, protestował nie kto inny, a właśnie Jurij Lotman...

I tak dalej. Niech sobie to widmo strukturalizmu dalej krąży nad podręcznikową teorią literatury. Miał podejmować beznadziejną walkę z upiorem, lepiej opowiedzieć jego inną, mniej oficjalną historię. Profesjonalna i z najwyższą powagą uprawiana działalność naukowa to tylko jedna strona aktywności polskich (i nie tylko polskich) strukturalistów.

2. Opowieść ludyczna

Miał więc strukturalizm swoich dwóch rycerzy śpiących, ale znajdzie się też dwóch walczących.



Kazimierz Bartoszyński,
Kikół 1977



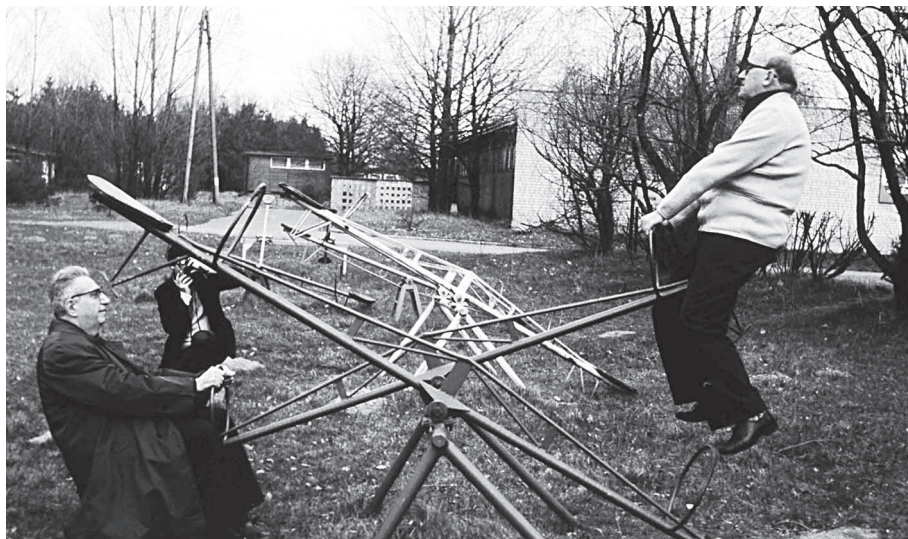
Aleksander Labuda,
Kikół 1977

Muszkietierowie strukturalizmu



Aleksander Labuda, Witkowski, Włodzimierz Bolecki, Wojciech Wielopolski, Kikół 1977

byli nie tylko przywiązani do pracy, ale i do zabawy. Do prostych dziecięcych uciech, których dominantę bez wątpienia stanowi dwoje (lub dwóch) na huśtawce.



Henryk Markiewicz i Jerzy Ziomek, Rynia 1981



Janusz Lalewicz i Bożena Urbańska, Rynia 1981

Oświeceni racjaliści, zawrotu głowy od tych uciech i sukcesów nie dostawali.



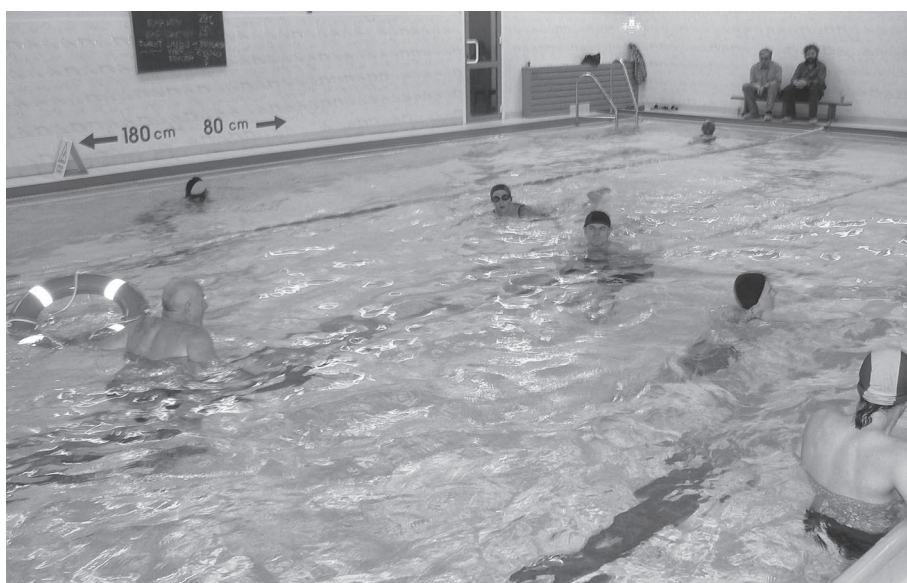
Włodzimierz Bolecki, Ryszard Nycz, Zdzisław Łapiński i inni, Rynia 1981



Od najdawniejszych czasów po ostatnie lata z upodobaniem odwiedzali też baseny.



Karel Teige, Roman Jakobson, Vaclav Nezval,
Brno 1923



W basenie m. in. Bogusław Żyłko, Adela Kobelska, siedzą: Jan Kordys, Igor Pilszczikow, Świder 2010

Nie stronili i od innych przyjemności:



Ryszard Nycz i Małgorzata Czermińska,
Janowice



Włodzimierz Bolecki, Seweryna Wystouch, Stanisław Balbus, Michał Głowiński, Małgorzata Czermińska,
Rynia 1981



Za szkłem Edward Balcerzan i Marian Plachecki,
Świder 2010

Mimo różnic chronotopowych dorosłe uciechy strukturalistów łączy paradygmatycznie jeden element – butelkiem. W porządku syntagmatycznym biesiady dostarczały wszakże powodów do ważkich refleksji naukowych. Nieustającą pracę antropologiczną dokumentuje *Szczupak po polsku* Romana Jakobsona, w którym autor słynnej definicji funkcji poetyckiej, zainspirowany pomysłem Stefanii Skwarczyńskiej podsunęty mu przy kolacji na międzynarodowej konferencji poetyki IBL PAN w r. 1960, by rozważyć „granice między sztuką słowa i estetyką potraw”, podjął przeoczony problem „miejsca sztuki kulinarnej w kulturze różnych krajów”. Po 50 latach jego pracę twórczo kontynuowali najmłodszy uczestnicy międzynarodowej konferencji „Strukturalizm w Europie środkowej i wschodniej” (Świder 2010). Dowodzi tego ich „Uczta ludożerców”, czyli menu strukturalistyczne:

UCZTA LUDOŻERCÓW

POTRAWY SKOMPONOWANE WG PROJEKCJI
ZASADY EKWIWALENCJI Z OSI WYBORU NA OŚ KOMBINACJI



Maurice Henry, *La mode structuraliste*

(od lewej: Michel Foucault, Jacques Lacan, Claude Lévi-Strauss i Roland Barthes)

Śniadania

Jarcho na miękko

Jaja Straussie

Greimaski litewskie z farszem francuskim

Chlebniow ze smalcem i skwarczyńkami

Polivka piwna

Zakąski:

Smażone winokurki

Deska serów

sery twarde (zwane „żółtymi”):

ser Żółkiewski, ser Żółkowski,

Sery miękie:

Iser, Athusser, Sir Gadamer

Oscyp Brik

Szczegle języczki

Grzybki Mayenowane

Zupy:

Żur Muński

Czermina



Dania jarskie:

Kridle po wileńsku
Spaghetti ekologiczne w sosie bolońskim
Leacho

Dania rybne:

Ripka w sosie praskim
Szczupak po polsko-czesku a la Jakobson
Fish „Stanley”
Oto karp Fischer z ryżem Prażanym

Dania mięsne:

Szef kuchni Borys Eichenbaum poleca:
sznyceł Gogoła
Schab z Tymiankiem
Pieczone Rolandki S/Z mięsem
Kotlet de Courtenay z Saussure’em słodko-kwaśnym
Szponder w świetle językoznawstwa
Skazy po Hetmańsku

Dodatki:

Frye’tki smażone w strukturze głębokiej
Kołacze (praski, moskiewski, wileński, warszawski, poznański)

Desery:

Suflet w polowie tartusko-moskiewskiej
Lody poststrukturalistyczne
Wik-tort „Szkłowski”

Napoje:

Kawa dla Uspienskich
Vodička niegazowana
Vodička Gazowa
Kawa Jacobson

Alkohole (dla OPOJ-az –ÓW):

Vódička
Wino Cour
Wino Gradów
Chateau fleur grandchamps – Bourdieux 2002
Trójniaczki warszawskie

Drinki dla pozostałych:

Łot Man (100ml, 1/3 wódka, 1/3 czysta, 1/3 gorzała)
de Man (0 whisky, 1/2 water)

Równie pracowite jak kolacje, były strukturalistyczne obiady. Jeden doczekał się nawet nader szczegółowego opisu, lingwistycznie – jakże by inaczej – nastawionego do świata autora, który doszedł do wniosku, że „na tle przyzwyczajień językowych zdanie »strukturaliści jedzą obiad« brzmi tak samo jak »mistycy jedzą obiad«”⁴. W dziejach strukturalistycznych biesiad rzeczywiście zdarzały się mistyczne posiłki ascetyczne,



Mistyczny obiad strukturalistów, Baranów 1979

a niektóre sympozja odbywały się w PRL-owskich domach wczasowych (jak ta pierwsza, z 1962 r., we „wsi o wdzięcznej nazwie Kielbasa”⁵). Większość konferencyj-

4 Edward Balcerzan, *Perehenia i słoneczniki*, Stowarzyszenie Pisarzy Polskich, Poznań 2003, s. 61.

5 Michał Głowiński, *Dzień Ulissea i inne szkice na tematy niemitologiczne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 194.

nych uczt rozgrywała się jednak w stosownych dekoracjach, w arystokratycznych zamkach i pałacach.



Kikół



Baranów



Paszkówka



Krasiczyn

Nie dziwota zatem, że w oczach prawdziwych marksistów strukturaliści, podobnie jak wcześniej formalisci, należeli do imperialistycznych wrogów i szkodników.

W tych archaicznych dekoracjach rodziły się nowatorskie pomysły naukowe, udokumentowane licznymi publikacjami, przede wszystkim seria „Z dziejów form artystycznych w literaturze polskiej”, na której wychowywały się i wychowują pokolenia badaczy. Gorzej poświadczona jest wiedza o ludyczej aktywności strukturalistów. To wiedza ulotna (Kazimierz Wyka zaliczyłby ją do „ustnego folkloru uniwersyteckiego”), na którą składają się wspomnienia, niekiedy już częściowo spisane – dają jej świadectwa w książkach i wywiadach Michał Głowiński, Janusz Sławiński, Edward Balcerzan, a wieść niesie, że Henryk Markiewicz przygotowuje tom poezyj konferencyjnych⁶ – częściej jednak przekazywane w trybie wieści gminnej, odtwarzane z pamięci wspieranej zdjęciami i prywatnymi zapiskami. Materiał ten należy czym prędzej zebrać i uporządkować, dla historii intelektualnej, historii i socjologii wiedzy w regionie Europy Środkowej i Wschodniej, gdzie rodził się i dojrzewał strukturalizm, jest bowiem bezcenny. Strukturalizm w tym regionie to więcej niż metodologia, doktryna czy teoria, więcej niż szkoła badawcza. To w pełnym tego określenia znaczeniu *f o r m a c j a i n t e l e k t u a l n a*, którą wyróżnia postawa tyleż poznawcza, co społeczna, ideowa i polityczna, a przede wszystkim etyczna. Zespoliła ona badaczy języka, literatury i kultury niekoniecznie wyznających bez zastrzeżeń „twarde” tezy strukturalistyczne. Stworzyli raczej „wspólnotę różnorodności” scementowaną ostatecznie niechęcią do „pomarcowej przeciętności”⁷.

Bez ambicji monograficznego wyczerpania tej różnorodności, zasygnalizuję tylko, co w haśle „humor” przyszłej *Encyklopedii strukturalizmu środkowo- i wschodnioeuropejskiego* znaleźć się powinno.

3. Genealogia. Gatunki i typy

Zacząć by chyba należało od roku 1912, kiedy graf Walentyn Płatonowicz Zubow założył w Petersburgu, we własnym pałacu naprzeciw Soboru św. Izaaka, Instytutu Historii Sztuki, który rychło stał się gniazdem rosyjskiego formalizmu. Tuż po rewolucji graf przebiegle wyprodukował dokument głoszący, iż pałac wraz z całym zgromadzonym w nim majątkiem przechodzi na własność państwa, ostemplował go pieczęcią zrobioną z gumki zwanej myszką i podsunął do podpisu zdezorientowanemu Łunaczarskiemu. Sam mianował siebie dyrektorem placówki, kąśliwie zwanej przez przeciwników w końcu lat 20. Instytutem *Ispugannych Inteligentow*,

6 W polskiej teorii literatury nie ma właściwie utworów, które upowieściowiwałyby jej dzieje, takich jak np.: W. Kawierina, *Skandalista czyli wieczory na Ostrowie Wasiliewskim*, przeł. I. Maślarz i J. Szymak-Reiferowa, Kraków 1985 – powieści z kluczem o rosyjskim formalizmie (tytułowy „skandalista” to Wiktor Szklowski) czy powieści uniwersyteckie Davida Lodge’a. Do wyjątków należy *Zamek* Jerzego Kaczorowskiego, Pax, Warszawa 1978.

7 Michał Głowiński, *Kręgi obcości*, dz. cyt., s. 362–363.

co po polsku dałoby się od biedy wyłożyć jako „Instytut Inkryminowanych Inteligentów”⁸. IHS skrzył się humorem. Pracowała tu i bywała dosłownie cała elita popaździernikowego Piotrogradu-Leningradu, która śmiechem osłabiała ponure czasy:

*W dni głodu, chłodu i rozpaczy
Rozstrzelań, rewizji i bied
Utworzyliśmy – nie inaczej
A sztuki Słowa fakultet*⁹.

Bywały w IHS nawet kobiety, co złośliwie odnotował Ejchenbaum, parodiując – jakże by inaczej – Puszkina:

*I damy były – tak, na Boga,
Nie pomnę, ile było dam.
Ale za jedną męską nogę
I tuzin pięknych dam oddam*¹⁰.

Ale można by też zacząć inaczej, od roku 1913 i kabaretu „Bezpański Pies”, gdzie 24 grudnia Szklowski wygłosił słynne *Wskrzeszenie*, wtedy jeszcze „rzeczy”, a nie „słowa”, rychło uznane za tekst założycielski nowoczesnego literaturoznawstwa. Przyznać trzeba, paradny ten jego kabaretowy fundament...

Niezależnie od umownego początku, niezmienny pozostaje repertuar gatunków ludycznej poezji strukturalistycznej. Jego bogactwo jest nieprzebrane, ale mieści się w jednym typie. Sztuka strukturalistów wykorzystuje wszelkie zastane odmiany słowa dialogowego, przede wszystkim stylizacji, pastiszu i parodii. Kreuje też podobnie (dialogowo) nacechowane gatunki nowe. W poezji polskiej należą do nich limeryki i neolimeryki, moskaliki, nagrobki i antroponimezje (by posłużyć się nazwą gatunkową wymyśloną przez prof. Mirosława Skarżyńskiego na dwuwersy rymowane do imienia). Porządnie, typologicznie rzecz ujmując, powiedzieć trzeba, że:

1. Od zarania strukturaliści parali się poezją okolicznościową.
2. Tradycja ta, głównie w odmianie poezji konferencyjnej, trwa do dziś. W Polsce jej niekwestionowanym wieszczem jest profesor Piotr Michałowski, którego wierszowane podsumowania obrad należą już do rytuału (i poetyki) spo-

8 *Institut Ispugannych Inteligentow* to krytyczne rozwinięcie rosyjskiego skrótu IIS (po polsku IHS) – Institut Istorii Iskusstw. Szczegółowo historię Instytutu przedstawiam w artykule *Komedia nie-ludzka. Wielcy nieobecni – twórcy literaturoznawstwa XX wieku*, [w:] *(Nie) obecność. Pominiecia i przemilczenia w narracjach XX wieku*, pod red. Hanny Gosk, Bożeny Karwowskiej, Dom Wydawniczy Elipsa, Warszawa 2008, s. 291–311.

9 Borys Ejchenbaum, wiersz dla uczczenia 2-lecia IHS, [w:] *Szutocznyje stichotworienija k dwulietiju Fakulteta Słowiesnych Iskusstw*, [w:] *Rossijskij Institut Istorii Iskusstw w miemuarach*, pod red. I.W. Selmana, Sankt-Pietierburg 2003, s. 110 (jeśli nie zaznaczono inaczej, wszystkie teksty obcojęzyczne podaję we własnym przekładzie).

10 Tamże, s. 110 (transakcentacja – D.U.; rym pogłębiony – B. Ejchenbaum).

tkań. Konferencję poświęconą strukturalizmowi w Europie Środkowej i Wschodniej Michałowski obdarzył dwoma limerkami „świderskimi”:

*Gdy strukturalista z Pragi
Na wykładzie snuł uwagi,
Że i ciało ma swój znak,
Spojrzał w dół... i stwierdził brak,
Lecz nie togi, bo był nagi.*

*Raz uczony pewien z Tartu
Mysłał, że do Świdra warto
By się przenieść, bo akurat
Tam nie sypie się struktura.
Szkolę w dziurach więc otwarto.*

We Świdrze z Michałowskim konkurowali poeta-lingwista Edward Balcerzan:

*Tutaj się rozpada mit, że
Strukturalizm wymrze w Świdrze.
Strukturalistycznej hydrze
Serca świdrem nikt nie wydrze.
Ni w Paryżu, ani w Świdrze*

i Tadeusz Komendant w nobliwym gatunku sonetu:

*Niczym dwukropek między służbą celną
A przemysłniczą, my, znawcy Saussure’a,
Zebrani w Świdrze, jesteśmy bezczelną
I podłą akcją wiadomego biura
Czy BOR-u (mordę niech im suka bura
Liże!) wzburzeni. Zrzućcie z oczu bielmo,
Rodacy, zanim uroczyste sermo
Wygłosi Jarek! Oj, czeka nas bura!*

*My, Скифы w Skypie – jak kapitan Nemo
W morzu – ukryci, krzyczymy dopiero,
Gdy coś się zdarzy. Ale dość, gdy demo –*

*Krację się niszczy w imię Zapatero!
Sursum crucifix! Godzina się zbliża!
I pierwsza pomoc Czerwonego Krzyża...¹¹.*

11 Gwoli wyjaśnienia: konferencja odbywała się w (znakomitym) Ośrodku Szkoleniowym Pracowników Służb Celnych, z Warszawy zaś dochodziły echa „wojny krzyżowej”.

3. Trwała jest też rozpoczęta w najwcześniejszym bojowym okresie IHS tradycja poezji biesiadnej. Zainicjował ją hymn formalistów:

*Kopernik cały wiek się trudził
By udowodnić obrót Ziemi.
Kretyn – dlaczego się nie upił?
Wtedy nie byłoby problemu¹².*

Poezja biesiadna przybierała często formę kupletu (była oczywiście śpiewana; nagrania nie zachowały się niestety w żadnym archiwum):

*O formie miłe moje dziecię
Porzuć swe myśli docieklive
W literaturze formę czcząc
W butelkach cenim treści żywe¹³.*

Poezji biesiadnej towarzyszyły nieodłącznie wiersze „dobrym przyjaciołom gwoli”. Z najdawniejszych czasów przetrwało kilka anonimowych utworów napisanych przez formalistów. Jak ten o Szklowskim:

*Idź precz, ciemieżco. Tyś constrictor
Syczący jadem z wielką butą.
Dziś – ave, Szklowski, ave Wiktor
Formalitori te salutant!¹⁴*

Tę poetykę podjęły dwuwersowe absurdalne, byle tylko rymowane antroponimezje (typu pamiętnego *Erazmie, Erazmie... i już po orgazmie*) oraz nekrologi i nagrobki, które utrwały wyraziste konferencyjne cechy bohatera. Jak ten o profesor Annie Martuszeńskiej, wytrwałej dokumentalistce życia teoretycznoliterackiego:

*Tu leży Anna M.
zmrziona wiecznym snem.
Ale przy wielkim święcie
wstanie i zrobi zdjęcie.*

4. Najbardziej znany u nas gatunek ludycznej poezji konferencyjnej (po gawędzie może drugi nasz oryginalny wkład do światowego repertuaru genologicznego) to limeryk. Limeryki powstawały w doborowym towarzystwie, będącym parodią instytucji towarzystwa naukowo-artystycznego, acz często należały do typu tych, które mówi się pod nieobecność dam i osoby duchownej, jak ustanowił Maciej Słomczyński. I niebezpiecznie – limeryków „falicznych” Stanisława Balbusa

12 *Rossijskij Institut Istorii Iskusstw w miemuarach*, dz. cyt., s. 58.

13 Tamże.

14 Tamże, s. 59.

i Jacka Balucha damom faktycznie przytaczać nie uchodzi. Limeryki były i układane, i tłumaczone. Poza Henrykiem Markiewiczem mało kto pamięta zapewne, że to Maria Żmigrodzka jest jedną z autorek przekładu limeryku najbardziej chyba znanego w literaturze światowej *There was a young lady of Riga*. Doczekały się poważnej teorii wypracowanej przez Markiewicza¹⁵ i oczywiście „antyteorii” pióra Piotra Michałowskiego zatytułowanej *Moskaliki i krzyżówki jako zwiastun Awangardy*, powstałej w ramach „prac Instytutu Hodowli i Aklimatyzacji Gatunków Literackich przy Pracowni Poetyki Eksperymentalnej”. A i same zostały rychło sparodiowane (przykładem Henryka Markiewicza *Limeriada*, wystylizowana na *Pana Wierszalińskiego*). Bywały także parodystycznie kontaminowane z innymi gatunkami. Tak powstały Markiewiczowe panegilimeryki:

*Sławna wszędy Maria Janion
To otchłannej wiedzy kanion.
W narodowej kadzi belta
Frenetyczna hermeneut(k)a,
Więc ją czytać – wielu manią¹⁶.*

Markiewicz powołał też metalimeryki (w tym także amplifikowane):

*Pewien wielbiciel na wczasach w Zawoi
Limeryk Teresce ułożyć chciał no i Wędrując wśród lasów Wilcznej czy Wełczy
Gdy brakiem konceptów nazbyt już się zmęczył,
Jak kiedyś Don Kiszot (Cervantes wszak ręczy,
Że taki był objaw jego paranoi) –
Ten metalimeryk w korze pnia wykroił¹⁷.*

5. W dalszej kolejności wyłoniła się następna innowacyjna odmiana ludycznej poezji filologicznej: *m o s k a l i k i*. Wymyśliła je Noblistka, a w każdym razie powstały w „aurze okołoszymborskiej”¹⁸. Z Małopolski rychło przeniosły się do Edwarda Balcerzanowego wielkopolskiego Poznania, zyskując w autorze Mistrza godnego Nobla. *Moskaliki* teoretycznoliterackie występują w dwóch odmianach: onomastycznej i metodologicznej. Onomastyczne upamięniają miasta, w których

15 Henryk Markiewicz, *Odkrywanie Limeryki*, [w:] tegoż, *Zabawy literackie dawne i nowe*, Universitas, Kraków 2003.

16 Henryk Markiewicz, *Panegilimeryki*, [w:] tegoż, *Żartem i pół serio*, Universitas, Kraków 2008, s. 21.

17 Tamże, s. 23. Nb. ten limeryk zawiera dodatkowo parodię naukowego przypisu (nazwę „metalimeryk” autor wywodzi od *matefiction*, lokalizuje – fałszywie – odwołanie do *Don Kichota*, a nadto opatruje poetologicznym wyjaśnieniem „celowe, ekspresyjne załamanie metrum amfibrachicznego” w ostatnim wersie); o parodii przypisu piszę dalej.

18 Edward Balcerzan, *Zuchwałstwa samoświadomości*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2005, s. 93.

odbywały się konferencje. Jak ten „Krasicyński”, powstały z okazji rocznicowego, XXX spotkania „Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze”:

*Kto rzekł, że Krasicynianie
Potomkami są Sapiehów,
Temu niechaj szparąg stanie
W poprzek lub na skos uśmiechu.*

Moskaliki metodologiczne mają oczywistą referencję, wskazaną w tytułowym paratekście. Dla przykładu „Moskalik fenomenologiczny”:

*Kto mi powie, że Ingarden
Używany jest wbrew woli,
Temu wręczę halabardę,
Żeby sobie brodę zgolił.*

I „Moskalik psychoanalityczny”:

*Dzieje psychoanalizy
kto zakończył chce na Freudzie,
mu każę śnić bez wizy
na bezludnej planetoidzie¹⁹.*

Z punktu widzenia nie genologii, a stylistyki, w twórczości strukturalistycznej wyróżnić należy przede wszystkim *p a s t i s z e*. Można wśród nich wyróżnić:

1. Pastisze wierszem, których modelowym i nieprześcignionym przykładem jest Stanisława Balbusa *Daj mi wstążkę błękitną* z r. 1983. Wiersz, utrzymany w poetyce wyraźnie wciąż żywej w Krakowie tradycji Kazimierza Wyki *Duchów poetów pod-słuchanych*, odważnie podejmuje kluczowe problemy teorii komunikacji literackiej:

*Daj mi tę wstążkę błękitną –
Oddam ci ją bez retardacji.
Bo bez-błękitnie trzeba zakwitnąć
W przestrzeni komunikacji –*

*Albo lepiej mi tej książki nie dawaj –
Z-daj sobie sprawę, łaskawco! –
Że nie przystoi ci jednak zostawać
Błękitnej książki n a d a w c ą!*

*A u t o r przemówił, a oni-ć rzeką:
„To – podmiot czynności twórczych!...”
A – A u t o r – gdzie? – Autor – daleko! –
I ciągle jeszcze się kurczy –*

19 Oba moskaliki autorstwa Piotra Michałowskiego.

[...]

*I – oczywiście – jak ciało Orfeja
Tysiąc Pasyj rozdziera go w części;
A każda wyje: „nie ja!...
Nie – ja” zębami chrzęści –
(c.b.d.o.)*

2. Pastisz prozą, które dobrze egzemplifikuje wysmakowany, pełen szacunku dla autorki pastisz rozprawy Zofii Stefanowskiej *Świat owadzi w IV części Dziadów*, czyli *Świat ptasi w poezji Bolesława Leśmiana* Michała Głowińskiego, uznany przez twórcę za „próbę ornitologii poetyckiej”²⁰.

Druga popularna odmiana stylistyczna twórczości strukturalistycznej to *parodia*. Jej obiektem stematyzowanym są literaturoznawcze dyscypliny, ich metody, koncepcje i słowniki. Wyróżnić można:

1. Parodie wersologii i stylistyki. Reprezentuje je *Czwarty system pióra* Jacka Balucha:

*Nie karmili mnie anapestem,
Nie tuliła mnie do snu ekloga
Poetyki uczył mnie western.
Tak wyrasta się na wersologa*

*W zawiązanej przychodzę koszuli,
By teorie prostować mgliste,
Rozstawiając po ziemskiej kuli
Nasz zwycięski, nasz czwarty system!²¹*

2. Parodie historii literatury, takie jak niezrównany *Chack*²² Włodzimierza Boleckiego – wielopiętrowa kpina z metod historycznoliterackich, od tradycyjnej, pozytywistycznej, przez modernistyczną, po ponowoczesną historiografię narratywistyczną i psychoanalityczną.

3. Bolecki z upodobaniem parodiuje także dawniejsze i najnowsze praktyki metodologiczne, nadając im kształt gatunkowy *confessio*. Poza *Wyznaniami członka lokalnej wspólnoty interpretacyjnej* w pamięci teoretycznoliterackiej pozostanie pamflet na krytykę feministyczną, która nie jest dotąd świadoma, że „w polskiej męskości skryta jest kobiecość, słowem, że jej samoidentyfikacja seksualna jest tak głęboko stłumiona, że aż niezauważalna (...). Mówimy na przykład »tapicer«, jakkolwiek [...] poprawna forma powinna brzmieć »ten picer« [...] rzecz jasna kimś

20 Michał Głowiński, *Świat ptasi w poezji Bolesława Leśmiana*, [w:] tegoż, *Monolog wewnętrzny Telimena i inne szkice*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2007.

21 „Dekada Literacka” 2009, nr 5–6.

22 Włodzimierz Bolecki, *Chack*, [w:] *Maski współczesności. O literaturze i kulturze XX wieku*, pod red. Lidii Burskiej i Marka Zaleskiego, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2001.

zupełnie innym [jest] »ta picerka«. Drobny mebel służący do siedzenia nosi [...] nazwę »taboret«, choć oczywiste jest, że chodzi o »ten boret«. Oto »tapczan«. Każdy, kto wie, o co chodzi, wie, że o »ten pczan« się rozchodzi”²³.

4. Parodiowane bywają recenzje rozprawy naukowej (przykładem Henryka Markiewicza *Dziwna przygoda rodziny Żeleńskich, czyli jak by Boy napisał o książce pani Winklowej*) i same ich tytuły (młodziży zadedykować można: „Maciej Włodarski, *Ars moriendi. Bezpłatny dodatek do listy płac asystentów UJ*”)²⁴.

5. Spotkać też można parodię bibliografii, a nawet parodię parodii tego gatunku, jaką jest przywołana poprzednio *Fantazja bibliograficzna* Markiewicza *Z biurek i szuflad pracowników Instytutu Filologii Polskiej UJ*, wzorowana na *Trzynastym numerze „Przewodnika Bibliograficznego, przełamane go z polecenia naczelnego redaktora Szymona Starowskiego”*, wymyślonym w Sylwestra roku 1925, m. in. przez Kazimierza Piekarskiego (mistrz Kazimierza Budzyka – nauczyciela pierwszego pokolenia polskich strukturalistów, w którego gabinecie na UW spotykali się w niedzielne przedpołudnia członkowie Koła Polonistów Studentów UW).

6. Znajdziemy parodię gatunku przypisu, o którym Henryk Markiewicz pisał serio i kompetentnie, ale potrafił też go kompetentnie wykić. Przywoływaną już *Limeriadę* opatrzył więc odnośnikami w stylu: „Proszę zwrócić uwagę na zamierzoną wieloznaczeniowość tego wersu (cezury – przerwy, ale i zarazem średniówki), i jego ikoniczność”²⁵.

7. Dalej idą parodie gatunku dedykacji, jak ta Balcerzanowa:

*Gdyby nad Wartą mieszkała Wisława
Jak by się wtedy zwała: Wartawa?
Z tych dwojga imion pierwsze jest lepsze...
Kończę, bo czuje, że coś popieprzę*²⁶.

8. I parodie aforyzmu, z których jeden z *Dekalogu badacza literatury* Markiewicza mógłby posłużyć za motto nie tylko do niniejszych wypisów: „Nie bądź leniwy i nie wyręczaj się cytatami...”²⁷

23 Włodzimierz Bolecki, *Wyznania feministy*, [w:] tegoż, *Połowanie na postmodernistów (w Polsce) i inne szkice*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1999, s. 393.

24 Henryk Markiewicz, *Dziwna przygoda rodziny Żeleńskich* oraz *Z biurek i szuflad pracowników Instytutu Filologii Polskiej UJ*, [w:] tegoż, *Zartem i pół serio*, dz. cyt., s. 26–28; 29–32. Nb. *Fantazja* została wygłoszona w Piwnicy pod Baranami, co można uznać za twórczą kontynuację tradycji zainicjowanej przez Szklowskiego.

25 Henryk Markiewicz, dz. cyt., s. 18. Zob. też: tegoż, *O cytatach i przypisach*, Universitas, Kraków 2004.

26 Edward Balcerzan, *Zuchwałstwa samoświadomości*, dz. cyt., s. 94.

27 Henryk Markiewicz, *Mój życiorys polonistyczny z historią w tle*, rozmową z autorem uzupełniła Barbara N. Łopieńska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 200–201; przedr. [w:] tegoż, *Zabawy literackie dawne i nowe*, Universitas, Kraków 2003, s. 392.

9. Liczne są wreszcie parodie literaturoznawczych gatunków okolicznościowych:

a) Wstępniaka (dla którego wzorzec ustanowił Janusz Sławiński, nieświadom, że same nadawane im tytuły zmieniają rejestr stylistyczny i przejdą do aforystyki, jak pamiętne *Zwłoki metodologiczne*);

b) Przemówienia jubileuszowego, przekornie nazwanego też przez Sławińskiego „pomyśleniem jubileuszowym”. Pouczającym przykładem służy wystąpienie Markiewicza *Z okazji jubileuszu Jana Błońskiego*, w którym autor wyręczył się dziś brzmiącym jak parodia, a ongiś poważnym wierszem Bohdana Zaleskiego sławiącym Mistrza także Jana, ale Matejkę, a przy okazji powołał jednostkę dyskretną tegoż gatunku, „jubilem”, którą wielokrotnie potem wykorzystywał w autoparodiach mów jubileuszowych²⁸. Te parodie bywają wpisywane w parodie (i niekiedy mistyfikacje) całego ceremonialnego gatunku książ „z okazji”.

c) Gatunków „portret” i „sylwetka badacza”. Przykładem Balcerzana *Sześć początków o Januszu Sławińskim*, które słuszniej może należałoby zaliczyć do grupy gatunkowej „biografiotów” (jak Bogusława Latawiec przetłumaczyła Barańczakowe *clerihew*²⁹).

10. Parodie samego repertuaru gatunków naukowych. Jak Sławińskiego „rzut oka” – cytat z powszechnie znanych tytułów rozpraw wstępnych Skwarczyńskiej i Markiewicza do ich antologii *Teoria badań literackich za granicą*, czy ustanowiony przez Balcerzana „felieton nienaukowy” – jakby felieton w ogóle „naukowy” mógł być – i jego „felieton dymiący”, jak Sławińskiego cykl gatunkowy „bez przydziału”, stylizowany na *Zapiski bez daty* Przybosia, pierwszego bohatera działalności naukowej autora, ale inaczej niż u Przybosia precyzyjnie datowany i układany w cykle tematyczne niezależnie od chronologii, jak wreszcie skomplikowany gatunek niemieszczący się w żadnej wyobrażalnej genologii prozy naukowej – zarazem pastisz, paszkwil, palinodia i panegiryk, czyli *Cztery w jednym* Markiewicza³⁰.

11. Parodiowane są też instytucje życia naukowego, w tym zwłaszcza konferencji teoretycznoliterackich. Niech je egzemplifikuje podsumowanie (pióra Piotra Michałowskiego) spotkania poświęconego sztuce słowa i obrazu, zorganizowanego przez Adama Dziadka, na którym Bolesław Leśmian

*Nie słyszał, jak przemówił – rzecz to nader rzadka –
Nie dziadek do obrazu, lecz obraz do Dziadka!*

Parodii często nie sposób odróżnić od a u t o p a r o d i i . Ich obiektem jest własna poważna działalność naukowa strukturalistów, oglądana z boku, z dołu i z ukosa.

28 Henryk Markiewicz, *Z okazji jubileuszu Jana Błońskiego; Zamiast przemówienia jubileuszowego; Dziesiąty jubilem*, [w:] tegoż, *Żartem i pół serio*, dz. cyt.

29 [w:] Edward Balcerzan, *Zuchwałstwa samoświadomości*, dz. cyt., s. 95–100.

30 [w:] Henryk Markiewicz, *Żartem i pół serio*, dz. cyt., s. 7–8.

Mają długą tradycję, zainicjowaną bodaj przez Jurija Tynianowa, wytrawnego znawcę ody, który nieprzypadkiem parodią tejże uczcił drugą rocznicę powstania Instytutu Historii Sztuki. Za rodzimy ekwiwalent parodii Tynianowa można uznać *Odę do torby (na ramieniu)* Michała Głowińskiego, skorelowaną z jego całkiem już poważnym artykułem *Anty-oda współczesna*, który objaśnia *Odę negatywną* Konstantego Puzyry³¹.

Spośród licznych autoparodii strukturalistycznych w literaturoznawstwie polskim, poza wspomnianymi artykułami wstępnymi Sławińskiego do pierwszych „Tekstów”, bogatą twórczością antyfelietonową Edwarda Balcerzana oraz parodią przypisów Henryka Markiewicza, warto przypomnieć:

1. Autoparodie sztuki interpretacji – takie jak tryptyk interpretacyjny Henryka Markiewicza, w którym autor parodiuje kolejno interpretacje pozytywistyczną, hermeneutyczną i dekonstrukcjonistyczną bajki Mickiewicza *Przyjaciele*³²; *Usta milczą...* Michała Głowińskiego, czyli interpretację fragmentu duetu z *Wesołej wdówki* Lehara z rewelacyjnym odkryciem, iż „Poeta uzyskał dzięki swej sztuce niezwykle poziom kondensacji (...) mistrzowskie wykorzystanie efektu powtórzenia i paralelizmu, oparte na przeciwstawieniach (milczą/śpiewa, milczą/rozbrzmiewa), sięgają do samego sedna naszej egzystencji”³³ i Włodzimierza Boleckiego *O jednym wierszu Mirona Białoszewskiego*, gdzie czytamy:

Dyskretna onomatopeiczność, sugestia monotonii i [...] niewydarzoność jesiennej pogody została [...] oddana za pomocą pojedynczych głosek. Powtórzenie głoski „i” można interpretować jako sugestię rytmu padających kropel, z kolei przejście od dźwięcznych spółgłosek: „z” i „b” [...] do ich bezdźwięcznych odpowiedników „s” i „p” [...] oraz do „f” – jako akustyczny znak niewydarzoności pogody. Często wszak swoją dezaprobatę [...] manifestujemy artykulacją tego jednego dźwięku: „f”³⁴.

Pikantnego smaku tej autoparodii dodaje fakt, że ma za obiekt wiersz napisany przez samego Białoszewskiego, uznany jednak przez wybitne grono znawców (Henryka Markiewicza, Kazimierza Wykę, Jana Błóńskiego) za jego perfekcyjny pastisz, przypisany Jackowi Baluchowi.

2. Autoparodie polemiki naukowej – nawet jeśli ostatecznie niepowstałej, bo, jak wyznaje autor, „nim pomyślałem polemikę, zarówno w głębi *significant*, jak i figurach *signifié*, zostałem zaproszony na spotkanie z przyjaciółmi”³⁵

31 Michał Głowiński, *Oda do torby (na ramieniu)*, [w:] tegoż, *Przywidzenia i figury. Małe szkice 1977–1997*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1998, s. 56–57; *Anty-oda współczesna*, [w:] tegoż, *Monolog wewnętrzny Telimeny i inne szkice*, dz. cyt., s. 381–394.

32 Henryk Markiewicz, *Twórcze zdrady „Przyjaciół” Mickiewicza*, w: jego, *Żartem i pół serio*, dz. cyt., s. 37–46.

33 Michał Głowiński, *Usta milczą... (interpretacja)*, [w:] tegoż, *Przywidzenia i figury*, dz. cyt., s. 61.

34 Włodzimierz Bolecki, *O jednym wierszu Mirona Białoszewskiego*, [w:] tegoż, *Polowanie na postmodernistów (w Polsce) ...*, dz. cyt., 384.

35 Edward Balcerzan, *O interpretacji zabawowo*, [w:] tegoż, *Zuchwałstwa samoświadomości*, dz. cyt., s. 260.

3. Autoparodie własnej działalności antologijno-teoretycznej, choćby tylko sygnalizowane w tytule „zamierzonej” pracy naukowej, jak Markiewicza *Teoria literatury ze skrzydlatych słów innych teoretyków literatury ulepiona. Antologia w ośmiu tomach*³⁶.

Parodie i autoparodie powstawały także w innych rejonach niż sztuka słowa. Były stosowane w teatrze. Znakomitego przykładu dostarcza Tynianow, znawca parodii, zarazem jej teoretyk i praktyk, który w roku 1922 napisał scenariusz widowiska wystawionego przez Fabrykę Ekscentriczeskiego Aktora wsparty na *Ożenku* i opatrzony podtytułem *Elektrofikacja Gogola*. Głównymi rzecznikami zmechanizowanej przyszłości byli tu Albert i Einstein, grani przez dwóch najbardziej wziętych w ówczesnym Piotrogradzie clownów cyrkowych. Jeden z nich, odtwarzający Einsteina wystawiał pod niebiosa... atrakcjony (oczywiście Eisensteina). Tynianow parodiował w tym scenariuszu i Gogola, i swoją własną rozprawę o jego sztuce parodii, poddając ją groteskowej próbie włączenia we współczesne ideologematy. Przykładem parodii i autoparodii w muzyce służy *Antiformalistyczeskij rajok* Dmitrija Szostakowicza. W sztuce typografii – ilustracje Olgi Rozanowej do zbioru Kruczonycha i Jakobsona *Zaumnaja gniga*, książki bodaj czy nie założycielskiej dla parodystycznej i autoparodystycznej twórczości strukturalistów, której sam tytuł jest już parodią poezji futurystycznej.

Tradycję futurystycznego śmiechu i dziś podejmują czytelnicy – jak ten anonimowy, który wreszcie wyjaśnił tajemniczy sens słynnego i dla umysłów poważnych wciąż zagadkowego wersu Kruczonycha „Dyr buł szczył”, pracowicie wyskrobując go na futrynie drzwi w damskiej toalecie w podrzędnej knajpcie Wilnie.



Futryna drzwi w toalecie

36 [w:] tegoż, *Żartem i pół serio*, dz. cyt., s.31.

Nie zamiera także tradycja karykatur



Bartoszyński



Sławiński

fotomontażu





Seweryna Wysłouch – trzy fotomontaże

i zdjęcia pozowanego:



Łukasz Wróbel jako Marylin



Tadeusz Komendant
w wieńcu laurowym



Danuta Ulicka
jako prezydent RP

4. Konkluzje

Dość przykładów, czas na wnioski – choć wiadomo, że nic tak nie niszczy humoru, jak próba jego teoretycznego ujęcia. Konkluzje będą więc zdawkowe i oczywiste:

1. Naukowa działalność profesjonalna strukturalistów to jedna strona ich aktywności. Po drugiej stronie strukturalistycznego lustra było miejsce dla śmiechu, który zresztą wymaga stabilnej powagi – inaczej nie byłby możliwy (jak komedia bez tragedii).

2. Ludyczna postawa w nauce jest jednym z przejawów dystansu do wiedzy, dystansu typowego dla modernisty, powstałego z epistemologicznej świadomości, że nie istnieje żaden przesądzony i uprzywilejowany punkt widzenia, i że każdy inny punkt widzenia wnosi nową wartość poznawczą. Dystans ten zachowywali nie jedynie strukturaliści, ale to oni przestrzegali go wyjątkowo intensywnie (czy można sobie wyobrazić rozprawę o humorze fenomenologów? albo hermeneutów?)

3. Pompatycznie, za Hegłem, trzeba by powiedzieć: humor strukturalistów to znak komizmu, który wyzwala, pozwalając wznieść się ponad sprzeczności egzystencji i klęski własnych przedsięwzięć. Za niemieckimi socjologami należałoby zauważyć: to znak odczarowywanie nauki, coraz bardziej bezradnej wobec świata ideologii, polityki, kultury masowej. W paradygmacie historii idei można by ton ludyczny strukturalistów tłumaczyć zwątpieniem w dotychczasowy etos inteligenta i smutną diagnozę jego nieuchronnego schodzenia ze sceny. Ale cała aktywność społeczna i polityczno-etyczna strukturalistów przeczy takim gotowym podsumowaniom. Byliby więc po prostu modernistami, którzy z dystansem, bo dystansem, niemniej jednak wyznają utopijną wiarę w naprawianie świata?

Jakkolwiek by oceniać, zostaje radość z różnorodności ich dokonań, z bachtinowskiej karnawałowej niepowagi, stanowiącej „swoisty system immunologiczny”³⁷, który wytwarza przeciwciała na dogmaty i stereotypy i jest znakiem wolności – „uświadomionej niekonieczności”³⁸.

37 Jak przy innej okazji określił żywioł parodii i groteski Michał Głowiński, *Skrzydła i pięta Nowe szkice na tematy niemitologiczne*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2004, s. 127.

38 Formuła Jana Józefa Lipskiego.

EKSKLUZYWNI I EKSCENTRYCZNI

Osobliwi, ekstrawaganczy, wyrafinowani, a zarazem hermetyczni, snobistyczni, pewni własnej przewagi. Zawsze w jakiś sposób wyjątkowi. Od wieków podkreślali swoją odmienność, demonstrowali poczucie wyższości, dbali o pozycję lub przeciwnie – uprzejmi, dyskretni, taktowni, dobrze wychowani – ostentacyjnie ignorowali własną nieprzeciętność i miejsce w hierarchii. Kim byli i kim są ludzie należący do elity swoich czasów? Czy do ustaleń Czesława Znamierowskiego¹ można jeszcze coś dodać? Co różni elitaryzm od elitaryzmu? Czy elitaryzm jest zjawiskiem, przez Vilfreda Pareto, inżyniera z zawodu, traktowanym jako niemal naturalna przeciwwaga egalitaryzmu, a elitaryzm² – tylko pojęciem, używanym na określenie poczucia przynależności do grupy darzonej społecznym uznaniem? Dotychczasowe badania nie zdołały jeszcze precyzyjnie odpowiedzieć na pytanie o rolę kulturowego dorobku danej grupy w kształtowaniu specyfiki jej warstwy wiodącej.

Istnieją, jak się wydaje, dwa główne źródła europejskiego elitaryzmu. W zależności od genezy udałoby się wyróżnić elitaryzm naturalistyczny i elitaryzm racjonalistyczny. Elitaryzm naturalistyczny, historycznie starszy, ale nadal często spotykany, był skutkiem utrwalenia przewagi fizycznej. W wersji wcześniejszej, z czasem postopowanej, a mimo to atrakcyjnej, liczyła się przede wszystkim skuteczność siły, umożliwiającej pokonanie i podporządkowanie sobie słabszego. W wersji późniejszej zaczął nabierać znaczenia aspekt etyczny, umożliwiający powolne przekształcanie naturalistycznie rozumianej wyższości na przykład w etos rycerski. Jego znamienne

1 Czesław Znamierowski, *Elita a demokracja*, Aletheia, Poznań 1928.

2 Vilfred Pareto, *Uczucia i działania. Fragmenty socjologiczne*, przeł. Monika Dobrowolska, Magdalena Rozpędowska, Anna Zinserling, PWN, Warszawa 1994. Kwestię elitaryzmu należy, moim zdaniem, rozpatrywać w dwóch przynajmniej zasadniczych aspektach: z jednej strony jest to problem istnienia i funkcjonowania elit społecznych, z drugiej – wyjątkowych wytworów, do których dostęp, z racji ich unikalności, przed długi czas mieli przede wszystkim przedstawiciele elity. W tym wywodzie interesować mnie będą przede wszystkim ludzie zajmujący wyjątkowo wysoką pozycję w hierarchii społecznej.

cechą stało się honorowe współzawodnictwo, w wyniku którego zwyciężać powinien najlepszy. Wzorcem takiego postępowania był w starożytności Aleksander Macedoński, który zdobył uznanie ze względu na to, że nie korzystał wyłącznie z przywilejów swojej pozycji społecznej (wszak był synem królewskim), ale dlatego, że osobistymi zaletami i niekłamana walecznością pokonywał przeciwników. Tak samo postępować miał później mityczny król Artur i rycerze Okrągłego Stołu, a także, jak sugeruje Gall Anonim, królowie z rodu Piastów. Wspomniani władcy, utwierdzający swoją pozycję społeczną przez osobistą dzielność i sprawność fizyczną, w sposób jawny promowali przy okazji elitę militarną, czyli grupę rówieśników, niewiele ustępujących, albo i nie ustępujących pod względem sprawności swojemu przywódcy. Dlatego istotnym elementem wspomagającym przewagę fizyczną stawała się przewaga symboliczna: przynależność do elit uznana została za dziedziczny przywilej, a sam władca uchodził za boskiego pomazańca. Znamienne, że pierwsze próby demokratyzacji w Europie wiązały się z kwestionowaniem lub przynajmniej ujmowaniem w nawias przewagi płynącej z przynależności rodowej – podstawą tworzenia elit obieralnych miały być osobiste uzdolnienia, już nie tylko fizyczne, kandydatów do funkcji i urzędów.

Prawdopodobnie fizyczna siła jako podstawa elitaryzmu naturalistycznego sprawiła, że przez długi czas kobiety bardzo rzadko uczestniczyły w życiu publicznym, a w domu czasami bywały ofiarami krewkości małżonków. Te, które swoją pozycję w rodzinie zawdzięczały pochodzeniu i posagowi (w obronie kobiety mogli stanąć spokrewnieni z nią mężczyźni), należały do elity swoich czasów bez względu na osobiste walory. Tym sposobem urodzenie i fizyczna przewaga mężczyzny, pod którego opieką pozostawała kobieta, utrwały elitaryzm naturalistyczny i generowały rozmaite formy demonstrowania uzyskanej przewagi. Najbardziej oczywiste przejawy takiej demonstracji wzorowane były na świecie zwierząt. Surowo egzekwowane od innych gesty podległości, podobnie jak ostentacyjnie demonstrowane gesty dominacji, zanim jeszcze przekształciły się w skomplikowane zachowania etykietalne, długo nosiły ślady związków ze światem natury. Norbert Elias twierdzi, że dopiero w okresie renesansu świadoma chęć zerwania z prostym naśladownictwem natury zaowocowała tworzeniem wzorów zachowań wysublimowanych, odwołujących się do innej symboliki, ekskluzywnych i niekiedy ekscentrycznych, ale tym samym podtrzymujących wyjątkowy status osób i środowisk, w których takie zachowania obowiązywały³. Przy tym w praktyce do dnia dzisiejszego utrzymał się naturalistyczny w swej genezie element demonstrowania przewagi indywidualnej za pośrednictwem barwnego, zwracającego uwagę stroju. Monotonne kolorystycznie szaty pospółstwa służyły często kamuflażowi (ostentacja narażała na niebezpieczeństwo) albo bywały

3 Norbert Elias, *Przemiany obyczajów w cywilizacji Zachodu*, przeł. Tadeusz Zabłudowski, PIW, Warszawa 1980.

efektem oficjalnych zakazów, które pod groźbą kary zabraniały niższym stanom używania określonych barw lub fasonów czy też tkanin, futer i biżuterii. Natomiast wykwintne ubrania elit, korygowane zgodnie z zasadami sezonowej mody, wyraźnie wskazywały na potrzebę podkreślania strojem wyjątkowości pozycji społecznej. Nie zawsze wiązało się to jednak ze świadomością naśladowania barwnego upierzenia ptaków. Ekscentryczność ubioru jednostki przez długie lata służyła podkreśleniu ekskluzywności uprzywilejowanej społecznie grupy⁴. Ale bywała też narzędziem stygmatyzacji (Bogatyrzew).

Elity naturalistyczne dość szybko przekonywały się, że przewaga zdobyta siłą może też zostać siłą odebrana. Dlatego szukano dodatkowych sposobów legitymizacji zdobytej władzy. Powoływano się na jej „odwieczność”, na nadprzyrodzone znaki bądź wolę Boga, na „prawo naturalne”, na autorytet Biblii i ojców Kościoła. Te argumenty grały coraz większą rolę – zwłaszcza gdy fizyczna przewaga umożliwiała zdobywanie dóbr, wśród których najbardziej liczyły się broń, kosztowności i ziemia. Ochrona wielkiej własności ziemskiej powołała do życia z jednej strony zasadę senioratu, a z drugiej – ideę *glebae adscripti*. Pogłębiające się społeczne rozwarstwienie zaowocowało zróżnicowaniem prawa i przywilejów stanowych, ale także tworzeniem etyki rycerskiej, traktującej ochronę słabszego jako wyraz siły i szlachetności. Idea rycerstwa wiązała się postulatem wykorzystania przewagi do realizacji godnych celów i obrony najwyższych wartości. W Europie coraz wyraźniej zaczęto łączyć przywileje z obowiązkami, w tym z koniecznością respektowania zasad zachowania odpowiedniego do pozycji społecznej. Niemniej fizyczna przewaga nadal pozostawała gwarantem działania całego systemu.

Nawet wówczas, gdy kult zdobywcy szedł w parze z szacunkiem dla „płci słabszej”, nie sposób było uniknąć konsekwencji istnienia hierarchii aksjologicznej ukształtowanej w oparciu o siłę. Powiązanie honoru mężczyzny z czcią kobiety zaowocowało w niektórych krajach europejskich stosowaniem pasa cnoty. Tym bardziej, że coraz bardziej wysublimowane sposoby uwodzenia kobiet były na równi z tymi niewysublimowanymi uznawane za przejaw prawdziwej męskości i wigoru, a jednocześnie za dowód sprytu i odwagi. Uwieść cudzą żonę oznaczało sukces; pozwolić na uwiedzenie własnej – było najdotkliwszą klęską. Utrata „zdobyczy” oznaczała zagrożenie fizycznej przewagi; zdradzony mąż miał zatem prawo w obronie swojego honoru karać niewierną śmiercią i pojedynkować się z jej wybranym, jeśli oczywiście ten także należał do elity⁵. Interesujące, że taki typ reakcji implikowany elitaryzmem naturalistycznym przetrwał praktycznie do naszych czasów. Zanikło jedynie formalnoprawne przyzwolenie na samosąd wobec kochanków schwytych *in flagranti*.

4 Thorstein Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. Janina i Krzysztof Zagórcy, PWN, Warszawa 1971.

5 Nie wnikam tu w konsekwencje kobiecej zdrady i możliwość wprowadzenia do uprzywilejowanej grupy pozamałżeńskiego potomstwa.

Elitaryzm naturalistyczny znajdował znaczące wsparcie w idei prawa naturalnego, zwłaszcza w tych jego interpretacjach, które akcentowały nierówność dystrybucji talentów i uzdolnień oraz potencjału i predyspozycji. Nawet oświeceniowi zwolennicy naturalizmu, odkreślając prawo każdego do wolności i godności, przyznawali, że natura nie jest sprawiedliwa w obdarowywaniu człowieka zdolnościami, a zatem hierarchia społeczna jako element ładu świata jest czymś oczywistym. Tym samym każda przewaga, ale w praktyce przede wszystkim siła fizyczna, stać miała na straży porządku i organizacji życia społecznego. Oświeceniowe rewolucje zakładały odwrócenie istniejącej hierarchii, ale nie uderzały w ideę hierarchii jako takiej. Nowe elity, jakkolwiek traktowane z dystansem przez przedstawicieli starych elit, w praktyce były legitymizacją władzy opartej na hierarchii. Ale podstawa, na której ta hierarchia się opierała, uległa zmianie – przynajmniej w teorii.

Siła fizyczna, utożsamiana z przewagą naturalną, z czasem stopniowo zaczęła ustępować przewadze rozumu, a nawet uczucia. Walory intelektualne, talent, wrażliwość na piękno i dobro, próby podporządkowania normom moralnym siły wynikającej z posiadania pieniądza (etyka Franklinowska) stawały się coraz wyraźniejszym zaczynem formowania elit nowej generacji. Nie oznacza to, że już wcześniej nie było prób neutralizacji skutków przewagi fizycznej. Zarówno sprytny Odyseusz, jak i mądry „kochanek bogów, ów Marek Aureli” byli przykładami tendencji do takiego równoważenia. Ale każdy z nich reprezentował przede wszystkim siebie – własne, niepowtarzalne, jednostkowe walory, wywyższające go ponad przeciętność, chociaż niedające jeszcze prawa do formułowania tezy o społecznym uznaniu społecznej wyższości całej grupy ludzi sprytnych bądź mądrych. Przez długie stulecia ludzie mądrzy często podlegali silnym, a utalentowani wykorzystywani byli do podnoszenia prestiżu władców, na usługach których pozostawali.

Dlatego w praktyce o elitaryzmie racjonalistycznym, tak w wersji utylitarystycznej, jak i idealistycznej, wypada mówić dopiero od oświecenia, chociaż początków teorii elitaryzmu utylitarystycznego szukać można już w pismach Lucjusza Anneusza Seneki⁶. Ten bowiem uważał, że to wiedza powinna być podstawą pozycji społecznej. I – co nie do końca zgadzało się koncepcjami innych stoików – pisał w listach do Lucyliusza: „Nie wzbraniajcież filozofom pieniędzy!”. Sam dysponował ogromnym majątkiem osobistym i śmiało wspinał się po szczeblach politycznej kariery. Sądził, że mądrość jest doskonałością dostępną człowiekowi myślącemu, a jako taka powinna być spożytkowana praktycznie i przełożona na umiejętności. Te z kolei mogą prowadzić do niezależności materialnej, a w efekcie do bogactwa. Pogłósy podobnego myślenia odnaleźć można współcześnie u twórców bolońskiego systemu edukacji, z tą różnicą, że system boloński, na wstępie zakładający powszechność

6 Lucjusz Anneusz Seneka, *Myśli*, wybrał, przeł. i oprac. Stanisław Stabryła, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1989.

kształcenia, z góry zakłada, że nie każdy absolwent uniwersytetu bogactwo zdobędzie. O ile Seneka uważał, że człowiek, z natury zdolny, przy usilnych staraniach może dojść do mądrości, rozumianej jako wyjątkowe połączenie doświadczenia ze zindywidualizowanym sposobem odkrywania i interpretacji prawideł rządzących światem, o tyle system boloński kładzie nacisk na powszechność dostępu do wiedzy już istniejącej i przejrzystość standardów edukacyjnych. Ale w jednym i drugim przypadku to walory intelektualne, a nie fizyczne, mają być podstawą tworzenia elit, a przynależność do nich daje gwarancję konsumpcji na poziomie wyższym niż przeciętny. Ma to fundamentalne znaczenie w społeczeństwie dzielonym na konsumentów i tych, którzy na konsumpcję środków nie mają⁷.

Zdaniem Seneki człowiek mądry to ten, który swobodnie dysponuje swoim czasem, co umożliwia mu prawdziwą niezależność na co dzień. Jeśli natomiast zdarzy się, że mędrcomi zagraża niewola, winien raczej wybrać śmierć niż uwięzienie. Ograniczenie wolności nikomu nie pozwala na swobodne korzystanie z własnego czasu, z własnego rozumu, z przyrodzonych umiejętności czy bogactwa. Wierność tym założeniom doprowadziła filozofa do samobójstwa, co w świetle ówczesnych norm społecznych było prawem ludzi wolnych. Etyka chrześcijańska, aczkolwiek wiele zawdzięcza Senece, pozostawia jednostce wyłącznie prawo do życia. Prawo do śmierci rezerwuje dla Boga, a zarazem częściowo ceduje je na społeczeństwo. We współczesnej kulturze europejskiej upowszechnia się dążenie do całkowitej rezygnacji z kary śmierci oraz współistniejąca z nim tendencja do rozszerzania prawnych ram ochrony życia. Tym samym to właśnie społeczeństwo, a nie jednostka, nadal stać ma na straży ludzkiego istnienia, chociaż w sposób odmienny i w innym zakresie niż uprzednio. Cedowanie takiego obowiązku na grupę sprawia, że pojedynczy człowiek zostaje do pewnego stopnia zwolniony z odpowiedzialności za indywidualny wybór – jego osobiste inklinacje są poddawane społecznej ocenie. Dla Seneki byłoby to niedopuszczalne. Tym bardziej, że był on przekonany, iż mędrzec ma prawo do indywidualnej oceny sytuacji i do indywidualnej moralności – prawa i reguły obowiązywać miały pospólstwo, a więc tych, których z rozmaitych względów nie stać było na podejmowanie indywidualnych decyzji i zarazem przejmowanie za nie odpowiedzialności. Pogłos tych poglądów odnaleźć można w *Księciu Machiavellego* oraz doktrynie oświeconego absolutyzmu.

Senecjańskie założenie, że człowiek mądry umie i powinien korzystać z własnej mądrości, w nowożytnej Europie było rozmaicie interpretowane. Niezwykle silny wpływ na kierunek tych interpretacji wywarł intensyfikujący się zwłaszcza od XVII wieku rozwój nauk przyrodniczych, który sprawił, że kategoria mądrości uległa swoistemu wycofaniu na rzecz kategorii wiedzy. Wiedza stała się tym, co można

7 O kryzysie, lewicy i przyszłości Europy. Z profesorem Zygmuntem Baumanem rozmawiają Przemysław Wielgosz i Stefan Zgliczyński, „Le Monde Diplomatique” (edycja polska) 2011, nr 6 (68).

zdożyć i przyswoić, a nawet – od początków wieku XIX – wymierzyć i ocenić⁸. Od końca wieku XX rozmaite procedury ewaluacyjne, zmierzające do obiektywizacji wiedzy o wiedzy, stały się częścią europejskiego systemu edukacyjnego. Poddawanie (i poddawanie się) elit intelektualnych tym procedurom jest zjawiskiem stosunkowo świeżym kulturowo i niewątpliwie związanym z rosnącym współczynnikiem scholaryzacji oraz zmianą roli elit intelektualnych. Przekształcenie idei mądrości w ideę wiedzy, a idei wiedzy w ideę zdobywania informacji oraz umiejętności niesie ze sobą radykalne przemiany w obszarze kultury społecznej. Wiedza stała się towarem, przedmiotem masowej konsumpcji, którą osiąść można i posiadać należy – w przeciwieństwie do mądrości, której „mieć” nie sposób⁹. Starożytni mędrcy bywali ekskluzywnymi ekscentrykami – ich poglądy niekiedy budziły sprzeciw. Nie tworzyli zinstytucjonalizowanych grup, chociaż otaczali się słuchaczami i uczniami, zdolnymi do weryfikacji lub wręcz współtworzenia wiedzy o świecie i człowieku. Współcześni posiadacze wiedzy tworzą korporacje i stowarzyszenia, instytucje i konSORCJA, niekiedy doraźne zespoły – dbają o to, by ich towar przynosił odpowiednie zyski, przede wszystkim materialne. Oferują produkty dydaktyczne i badawcze, ale nie rezygnują z prestiżu, jaki nadal wynika z przynależności do intelektualnej elity. Jest to swoisty paradoks. Paradygmat modernistyczny, który w Europie legitymizował koncepcję nauki przynajmniej do przełomu antypozytywistycznego, w XX wieku został poddany krytyce. Nauki humanistyczne dosyć boleśnie uświadomiły sobie epistemologiczne uwikłania oraz zależność od konwencji narracyjnych i sposobów używania języka, a nauki ścisłe zostały zmuszone do weryfikacji wielu własnych założeń i ustaleń. Koncepcję prawdy obiektywnej zamieniono na prawdę metody, a tę z kolei na oczywiste prawo badacza do indywidualnej interpretacji. Oznacza to, że sama koncepcja europejskiej nauki uległa daleko idącym przekształceniom, by nie powiedzieć – dekonstrukcji. Zarówno system edukacyjny, jak i organizacja instytucji naukowych pozornie zakrzepły w formach XIX-wiecznych, ale formy te ulegają destrukcji pod naporem nieznannej uprzednio skali osób korzystających z tej oferty. Niemal co trzeci młody Europejczyk studiuje na wyższej uczelni. Stopień doktora nauk, który od zarania istnienia uniwersytetów był świadectwem długiego i skutecznego poznawania jakiegoś fragmentu rzeczywistości, dzisiaj stał się nowym rodzajem szlachectwa, chociaż niekiedy zaściankowego. Dość powszechna opinia na temat radykalnego obniżenia wymagań stawianych rozprawom doktorskim nie idzie bowiem w parze z dewaluacją tytułu – przeciwnie, doktorat, który w szkołach wyższych stał się naturalnym sposobem zwieńczenia edukacji trójpoziomowej, jednocześnie traktowany bywa jako legitymizacja indywidualnego potencjału intelektualnego lub patent formalnie potwierdzający wyjątkowo wysokie kompetencje

8 Neil Postman, *Technopol. Triumf techniki nad kulturą*, przeł. Anna Tanalska-Dulęba, PIW, Warszawa 1995.

9 Erich Fromm, *Mieć czy być?*, przeł. Jan Karłowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1995.

danej osoby. Uzyskanie dyplomu doktorskiego w opinii powszechnej otwiera wrota do świata elity. Jest symbolem statusu, łączy się ze zwiększoną gestią i poszerzonymi możliwościami działania. Ułatwia dostęp do dóbr reglamentowanych i perspektywę dalszego awansu. Jest znaczącym krokiem w karierze indywidualnej, nawet, a może przede wszystkim wówczas, gdy ta kariera nie jest związana z instytucją naukową. Bywa jednak, że młody doktor jest szlachcicem bez ziemi. Stopień naukowy nie gwarantuje ani profitów, ani przynależności do grupy ekskluzywnych intelektualistów. Współcześni doktorzy rzadko też bywają ekscentryczni. Niewątpliwie dysponują większym potencjałem intelektualnym niż ci, którzy nie sięgnęli po ten laur, chociaż jako członkowie społeczności dyslokacyjnej nie mają odpowiedniej mocy, by powołać lobby, które promowałoby wartość ich dorobku. Do powstania grupy elitarniej niezbędna jest wspólnota – zwłaszcza wtedy, gdy system awansowania nie wypromował myślowej samodzielności i nie zbudował solidnych podstaw niezależności intelektualnej. Jednak posiadacze dyplomów nader chętnie korzystają z formalnej mocy statusu.

Zatem współczesny racjonalistyczny elitaryzm utylitarny jest – wbrew rozsądkowi – przynajmniej w Polsce, budowany na indywidualizmie i przeświadczeniu o wartości nie tyle osobistego wysiłku, ile siły koneksji i układów. Można by więc, trawstując myśl Stefana Czarnowskiego, powiedzieć, że współczesny doktor jest indywidualistą, ale bardzo rzadko bywa indywidualnością. Należy do elity społecznej, ale – paradoksalnie – nie tworzy elity intelektualnej, co poniekąd poświadczają światowe rankingi uniwersytetów. W pogoni za zdobyciem środków materialnych odpowiednich do społecznej pozycji zdaje się zapominać o lawinowo rosnącym dorobku światowej nauki. Okopuje się w swojej wąskiej specjalizacji, którą wybrał zgodnie z zasadą, że „doktorat nie musi być genialny, ale dobrze ustawiony”. Pragmatyzm liberalny nie pozostawia tu zresztą wielkiego wyboru: próba napisania w krótkim czasie doktoratu ambitnego, poprzedzonego wnikliwymi badaniami udaje się jedynie najzdolniejszym, ale ta elita elit jest ciągle zbyt wąska, by wywrzeć realny wpływ na rzeczywiste podniesienie poziomu badań naukowych. Zwłaszcza w obrębie humanistyki.

Tym bardziej, że funkcjonującą na marginesie współczesnego życia naukowego odmianę elitaryzmu racjonalnego, za jaką można uznać racjonalny elitaryzm idealistyczny, wypada traktować bardziej jako residuum paradygmatu modernistycznego niż skuteczną próbę przewyciężenia aporii postmodernizmu. Racjonalny elitaryzm idealistyczny opiera się na przeświadczeniu, że wiedza zdobyta w procesie poznawania świata jest wartością samą w sobie. Jej praktyczne spożytkowanie to efekt uboczny procesu poznawczego, ponieważ perspektywa wykorzystania odkrycia naukowego wbrew intencjom badacza może prowadzić do nieobliczalnych przemian w świecie człowieka (*casus* ucznia czarnoksiężnika). *Ergo*: poznawanie jest moralnym obowiązkiem człowieka inteligentnego (*homo sapiens sapiens*),

który jednakowoż musi przejmować odpowiedzialność za skutki upubliczniania własnych odkryć. Nieumiejętne lub, co gorsza, cyniczne korzystanie z efektów poznania może być źródłem zła. Dlatego o publikowaniu kontrowersyjnych wyników badawczych powinien decydować odkrywca oraz naukowy recenzent potencjalnej publikacji. Tymczasem współcześnie funkcja recenzenta najczęściej ogranicza się do umotywowania opinii na temat merytorycznej i formalnej wartości pracy; potencjalne skutki jej upowszechnienia nie są przedmiotem analizy. W praktyce to autor (lub promotor) danej pracy decyduje, czy pozostanie ona w maszynopisie, czy też ewentualnie będzie publikowana. Znamienne, że nawet takiego wyboru nie mają autorzy rozpraw habilitacyjnych i kandydaci do tytułu profesora, którym opublikowane prace są potrzebne do wszczęcia przewodów.

W optyce racjonalnego elitaryzmu idealistycznego wiedza jest sumą doświadczeń oraz wyników postępowania badawczego, które należy poddawać okresowej weryfikacji i falsyfikacji. Odkryte prawidłowości powinny być uzgadniane intersubiektywnie, a podstawą tej intersubiektywności może być jednorodność metody poznawczej¹⁰ i języka naukowego. Zasadniczym celem postępowania metodycznego jest stworzenie szansy na weryfikację uzyskanych daną metodą wyników oraz wypracowanie dyskursu, który pozwoli na wyodrębnienie fragmentu/warstwy badanej rzeczywistości i ustalenie teoretycznego poziomu języka, w jakim badany fragment będzie interpretowany. Zdobywanie i poszerzanie wiedzy jest obowiązkiem badacza. W jego gestii jest także popularyzacja wybranych wyników badawczych, zgodnie z zasadą mówiącą, że największym źródłem zła jest brak wiedzy. Sokrates sądził, że człowiek, który rozumie świat, nie popełnia złych czynów. Ta pewność etyczna mocno straciła na wartości w konfrontacji z ludzkim cynizmem i pomysłowością, niemniej nadal można zakładać, że zrozumienie otaczających nas zjawisk jest wstępem do porozumienia z drugim człowiekiem. Dlatego nie sposób umniejszać wagi popularyzacji wyników pracy naukowej. Ale popularyzacja nie powinna zastępować badań właściwych; bez względu na to, czy dotyczy ona udostępniania cudzych dokonań odległych w czasie (popularyzacja dziejów idei, przedmiotów i zachowań) czy przestrzeżeni (popularyzacja prac obcojęzycznych). Ten rodzaj upowszechniania wiedzy jest ważny i niezbędny, ale badacz nie powinien się do niego ograniczać. Albowiem powołaniem uczonego jest odkrywanie prawidłowości rządzących światem natury i poznawanie człowieka.

Z tym postulatem pozostaje w zgodzie także ta część elit intelektualnych, która niebezpieczeństwo postrzega w ograniczeniu poznania, fundowanym na racjonalizmie kartezjańskim oraz współczesnym „totalitaryzmie technologicznym”¹¹.

10 Kartezjusz, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. Tadeusz Boy-Żeleński, PWN, Warszawa 1980.

11 Wolfgang Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. Roman Kubicki, Anna Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.

Przyjęcie założenia, że relatywizm epistemologiczny stał się symbolicznym punktem¹², w którym rozpoczął się radykalny odwrót od wyłączności procedur poznawczych opartych na racjonalizmie, zrodziło szereg nowych pytań, na które nie zawsze można odpowiedzieć przy pomocy tradycyjnych metod naukowych. Dewaluacja paradygmatu modernistycznego na rzecz postmodernizmu oraz pojawienie się nowych w Europie nurtów poznawczych wzmocniły zainteresowanie elitami humanistycznymi, a zwłaszcza poglądami nowych filozofów oraz ich próbami interpretacji świata. Ale nawet najbardziej postmodernistycznie zorientowani myśliciele zmuszeni są do posługiwania się narzędziami (w tym językiem, a zwłaszcza specjalistycznym aparatem pojęciowym), które odwołują się do konwencji znanych potencjalnym odbiorcom. Ich propozycje, aczkolwiek w wyższym stopniu uwzględniające złożoność nowej rzeczywistości człowieka, w obszarze oceny przeszłości i diagnoz bieżących procesów często bywają radykalne, ale w przypadku (rzadkich z reguły) prób prognozowania przyszłości wyraźnie zatracają idealizmem. Dlatego między innymi nawet najwybitniejszych filozofów współczesnych sytuowałabym w kręgu racjonalnego elitaryzmu idealistycznego.

Racjonalny elitaryzm idealistyczny, chociaż coraz rzadziej spotykany, nie jest dzisiaj postawą wyjątkową. Skupia w sobie szereg znawców i wyznawców wzorców idealnych, które od starożytności towarzyszą w Europie intelektualnemu rozwojowi człowieka. Niekiedy dostarcza też argumentów, doraźnie wykorzystywanych w sporach z pragmatykami. Wówczas bywa traktowany instrumentalnie. Idealiści rzadko próbują zmierzyć się z miazdzącą przewagą pragmatystów oraz biurokracji pozostającej na usługach globalizacji, ale – jak w każdej epoce – istnieją i działają, nawet gdy nie mają nadziei na zrozumienie i akceptację reprezentowanego przez siebie stanowiska. Są jednak w zdecydowanej mniejszości, a indywidualnych różnic między nimi często nie sposób dostrzec w nawale codziennych informacji. Być może jednak tylko wśród nich można szukać inspiracji do nowych sposobów interpretacji naszego świata. I niewykluczone, że współczesność, która na nieznaną uprzednio skalę preferuje postawy konsumpcyjne, wygeneruje dla tak pojętych elit intelektualnych odpowiednie warunki, gwarantujące im niezależność myślenia. Chociaż może taka supozycja to także kolejny przejaw idealizmu, bo losem Europy będzie standaryzacja kulturowa, sterowana technologicznie. Wskazywałyby na to niektóre trendy rozwojowe kultury popularnej.

Nie wnikając w ocenę współczesnych tendencji unifikacyjnych, warto na koniec zauważyć, że istnieje znamieny rozdział między samą koncepcją „wyrównywania różnic” a koncepcją permanentnego kształcenia oraz awansowania („wyścig szczurów”, listy rankingowe, konkursy na stanowiska etc.). Te ostatnie podtrzymują

12 Fritjof Capra, *Punkt zwrotny. Nauka, społeczeństwo, nowa kultura*, przeł. Ewa Woydyłło, PIW, Warszawa 1987.

ideę konkurencyjności i w demokratycznym świecie na razie zapewniają elitom trwałą strukturalnie pozycję¹³. Współczesna cywilizacja, rozdarta między tendencjami globalizacyjnymi i deglobalizacyjnymi, zdaje się poświadczać istnienie ponadczasowej ludzkiej skłonności do wyróżniania się i walki o prymat. Na co dzień mamy do czynienia z jednakowością lub przynajmniej podobną podażą dóbr wszelakich, z intelektualnymi i kulturalnymi włącznie. I ze zmęczeniem, wynikającym z faktu, że w pogoni za pozorną wyjątkowością cywilizacyjnych gadżetów godzimy się na swoisty dyktat kultury popularnej nowej generacji, na celebrytów promowanych medialnie oraz niezauważalność osób pozostających poza centrum medialnej uwagi. Mówimy o demokracji i, jak przed tysiącami lat, zazdrościmy tym, którym się powiodło. Istnienie elit bywa denerwujące, ale niekiedy utwierdza w przeświadczeniu o wartości potrzeb wyższych. Buduje aspiracje, umożliwia osiągnięcie doraźnych celów, ale też inspiruje do tworzenia indywidualnych modeli duchowości, do samorealizacji przez sztukę, do krytycznego myślenia. Rozmaicie oceniamy elity polityczne, społeczne czy intelektualne, ale są one nadal wpisane w pejzaż naszej współczesności. Jeżeli jednak, jak twierdzą zwolennicy holizmu i głębokiej ekologii, człowiek jest tylko elementem systemu świata, a nie „panem stworzenia”, to być może jakakolwiek koncepcja elitaryzmu zniknie niebawem z naszego horyzontu myślowego. W każdym przypadku analiza i interpretacja szczegółowych sposobów legitymizowania elitarności współczesnych elit to nie lada wyzwanie dla socjologów, ale może przede wszystkim dla antropologów kultury.

13 Claude Lévi-Strauss, analizując społeczność Bororo, zauważył, że hierarchia społeczna funkcjonuje już na szczeblu organizacji plemiennej. Zob. Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. Aniela Steinsberg, PIW, Warszawa 1960.

„JEDZA, PIJA, LULKI PALĄ”?

Nierówności konsumpcyjne w socjologicznym zwierciadle

Adam Mickiewicz na początek

*Jedza, pija, lulki palą
Tańce, hulanka, swawola,
Ledwie karczmy nie rozwałą [...]*

Któż z nas nie zna powyższych słów pochodzących z ballady Adama Mickiewicza *Pani Twardowska*, której końcowe przesłanie tyczyło się wprawdzie roli kobiety w walce z diabłem, ale słowa te uczyniliśmy także wstępem do socjologicznej refleksji nad zjawiskiem dawnego i współczesnego komensalizmu – współbiesiadnictwa¹. Termin ten został zapożyczony i przeniesiony na grunt socjologii z ekologii². Ekologia z kolei to nauka o strukturze i funkcjonowaniu przyrody, zajmująca się badaniem oddziaływań pomiędzy organizmami a ich środowiskiem oraz wzajemnie między tymi organizmami. W przypadku ekologii ludzkiej lub społecznej, ufundowanej przez Roberta Ezrę Parka, Rodericka D. McKenzie i Ernesta W. Burgessa, chodziło przede wszystkim o zawłaszczanie przestrzeni, w której człowiek realizować może własne potrzeby. Warto może podkreślić, że traktując literalnie źródłostów, ekologia społeczna to nauka o miejscu i przestrzeni, w której człowiek żyje i pracuje. Tymczasem zapożyczenie terminu komensalizm przez socjologię zredefiniowało jego pierwotne znaczenie. Socjologowie odnoszą komensalizm przede wszystkim do społecznych aspektów przygotowywania i spożywania posiłków oraz do związanych

-
- 1 Łacińskie pojęcie *commensalis* oznacza współbiesiadnika, uczestnika spotkania przy stole.
 - 2 W ekologii „komensalizm” to forma symbiozy, współżycie dwóch organizmów różnych gatunków, korzystna dla jednego – komensala, nieszkodliwe dla drugiego – gospodarza; na przykład odżywanie się owadów żyjących w gniazdach ptasich resztkami pokarmu tych ptaków lub zgubionymi piórami. Encyklopedia PWN – wersja online, <http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3924292> [dostęp: 10.11.2011].

z tym form budowania i podtrzymywania relacji konstytuujących przestrzeń międzyludzką (kontaktów społecznych, interakcji społecznych, stosunków społecznych, więzi społecznych, tożsamości społecznych oraz relacji wirtualnych)³. Tekst, który prezentujemy, to krótka refleksja nad ważnością komensalizmu w życiu społeczeństw i jednostek oraz nad nierównościami w życiu społecznym, spowodowanymi regułami i zasadami zdobywania i spożywania posiłków. Chcemy pokazać, że jedzenie jako najbardziej podstawowa z podstawowych potrzeb człowieka⁴ stanowiło nie tylko ważny element codziennego życia ludzi, ale też wzbudzało zainteresowanie wśród przedstawicieli wielu nauk.

Potłacz: wystawny komensalizm?

Formy zdobywania pożywienia i spożywania posiłków zwróciły uwagę m.in. przedstawicieli oświecenia szkockiego, którzy zaprezentowaną ideę postępu społecznego podporządkowali przemianom sposobu zdobywania środków utrzymania, zgodnie z którą „[...] w każdym badaniu dotyczącym działań ludzi połączonych ze sobą w społeczeństwie pierwszym przedmiotem uwagi powinien być ich sposób zdobywania środków do życia. Wraz ze zmianami w tej dziedzinie zmieniają się także prawa oraz instytucje polityczne”⁵. Prawdopodobny twórca tej koncepcji, Adam Smith, wyróżnił cztery fazy społecznego rozwoju: polowanie, pasterstwo, rolnictwo i handel. Wyróżnionym okresom towarzyszyły właściwe formy zdobywania, przyrządzania i spożywania posiłku. Ważne jest także, iż przemianom sposobu zdobywania środków utrzymania towarzyszyły przeobrażenia stosunków społecznych, form własności, organizacji politycznej, a także świadomości⁶. W podobnym duchu wypowiedział się Adam Ferguson, który opracował trójfazowy schemat społecznego postępu: dzikość, barbarzyństwo i cywilizacja⁷. Taki sam podział, chociaż bardziej skomplikowany wewnętrznie, pokazał Lewis H. Morgan. Według niego ludzkość rozwijała się od dzikości do cywilizacji przez powolne gromadzenie wiedzy doświadczalnej. To pomnażanie i doskonalenie wiedzy dotyczy również żywności i żywienia, których rozwój jest ściśle powiązany z wynalazkami i odkryciami. W okresie dzikości zasadniczą siłą pożywienia stanowiły owoce i orzechy, potem dołączyły do nich pokarmy rybne, a po wynalezieniu łuku i strzały także mięso, którego jedzenie stało się możliwe wraz z pojawieniem się umiejętności użycia ognia. Okres barbarzyństwa, rozpoczynający się wraz z wprowadzeniem sztuki garncarskiej, w kwestii żywienia opiera się na oswojaniu zwierząt i uprawie

3 Piotr Sztompka, *Przestrzeń życia codziennego*, [w:] *Barwy codzienności. Analiza socjologiczna*, pod red. M. Boguni-Borowskiej, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2009, s. 36–37.

4 Zob. Abraham H. Maslow, *Motywacja i osobowość*, Pax, Warszawa 1990.

5 Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, wydanie nowe, PWN, Warszawa 2002, s. 115.

6 Tamże, s. 115.

7 Donald G. McRae, *Adam Ferguson*, [w:] *The Founding Fathers of Social Science*, pod red. Timothy Raison, Penguin, Harmondsworth 1969, s. 20.

ziemi. Stan cywilizacji rozpoczyna się wraz z użyciem alfabetu fonetycznego i piśmiennictwa – i trwa do dzisiaj. Stałe osadnictwo większości plemion, które utrwaliło się w cywilizacji, sprzyjało rozwojowi przedmiotów codziennego użytku, które pozwalały na coraz lepsze i bardziej zróżnicowane przyrządzanie posiłków⁸. We współczesnym świecie możemy odszukać przykłady powyższych stanów, gdyż wraz z krajami o wysokim poziomie cywilizacyjnego rozwoju występują kraje rozwijające się i zacofane, ukazujące różnorodność kultur kulinarnych, których rola i znaczenie w życiu określonej społeczności są odmienne. Przykładów dostarcza chociażby zwyczaj potlaczu zinterpretowany przez Ruth Benedict⁹ i Marviną Harrisa¹⁰ czy też tradycja posiłków w plemieniu Hadza, które skonfrontowaliśmy ze wzorami współczesnego komensalizmu.

Na początku XX wieku antropolodzy odkryli, że pewne żyjące współcześnie pierwotne plemiona uprawiają ostentacyjną konsumpcję i ostentacyjne marnotrawstwo, które jest większe niż marnotrawstwo w nowoczesnych gospodarkach konsumpcyjnych. Ale spektakularny konsumpcjonizm plemion był podyktowany konkurencją o wysoki status społeczny jednostek. Wielkie uczyty (obżarstwo) były rywalizacją gospodarzy biesiad o społeczny prestiż:

[...] ambitni i żądni wysokiego statusu społeczego ludzie konkurowali ze sobą wydając wielkie uczyty. Rywalizujący gospodarze biesiad oceniali się na podstawie liczby podanych potraw, ucztę zaś uważano za udaną tylko wtedy, gdy goście, najadłszy się do otepienia, odchodzili chwiejnym krokiem do buszu, wsadzali palce do gardła, wymiotowali i wracali, by jeść dalej¹¹.

Jest to specyficzny przykład rywalizacji o status zwany potlaczem, którego celem było rozdać lub zniszczyć więcej dóbr niż rywal. W skrajnych przypadkach pogoni za prestiżem dochodziło do palenia własnego domu. Zjawisko potlaczu rozstrawiła Ruth Benedict w książce *Wzory kultury*, w której potlacz wśród Kwakiutłów – pierwotnych mieszkańców wyspy Vancouver – był częścią megalomańskiego stylu życia, będącego wynikiem praktycznych i doczesnych czynników¹². Wystawność potlaczu była uzależniona od sytuacji ekonomicznej i ekologicznej. Gdy ta była zła, ostentacyjne obżarstwo zastępowała cicha konsumpcja, a marnotrawstwo było zabronione. Potlacz był najczęściej organizowany na cześć gościa, który obiecywał zrewanżować się jeszcze bardziej wystawną i ostentacyjną konsumpcją.

8 Lewis Henry Morgan, *Spółczesność pierwotne*, [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, wybór i redakcja: Ewa Nowicka i Małgorzata Głowacka-Grajper, PWN, Warszawa 2007, s. 72–77.

9 Ruth Benedict, *Wzory kultury*, tłum. Jerzy Prokopiuk, Muza, Warszawa 1999.

10 Marvin Harris, *Potlacz*, [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, dz. cyt., s. 683–695.

11 Marvin Harris, *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, przeł. Krystyna Szerer, PIW, Warszawa 1985, s. 110.

12 Ruth Benedict, *Wzory kultury*, dz. cyt.

Przygotowania do tego szczególnego rytuału konsumpcyjnego wymagały „[...] zgromadzenia świeżych i suszonych ryb, oleju rybiego, jagód, skór zwierzęcych, derek i innych dóbr. W oznaczonym dniu goście przybywali czółnami do wioski gospodarza i udawali się do domu naczelnika. Tam objadali się łososiem i dzikimi jagodami, zabawiani przez tancerzy w maskach bogów bobrowych i ptaków prowadzących burzę”¹³. Potlach był z jednej strony formą rywalizacji o status, ale z drugiej zapewniał przepływ żywności i innych dóbr z obszarów bogatszych do ubogich wiosek. Ci, którzy w jednym roku mieli urodzaj ryb czy dzikich jagód, dawali je innym, aby w roku następnym pomoc otrzymać. Ta specyficzna rywalizacja w ucztowaniu zapewniała więc redystrybucję produktów żywnościowych.

Przykładu tradycyjnego komensalizmu dostarcza plemię Hadza, które zamieszkuje północne tereny Tanzanii. Jego członkowie nie uprawiają roślin, nie hodują zwierząt, nie znają praw i kalendarza. Żyją z tego, co upolują i zbiorą w tanzańskim buszu. Wiodą życie podobne to tego, jakie wiedli ich przodkowie 10 tysięcy lat temu. Nie posiadają żadnych dóbr oprócz czterech przedmiotów: łuku, strzały, noża i fajki. Podstawą diety jest mięso pawianów upolowanych w zbiorowych łowach i wspólnie spożywane przez członków plemienia¹⁴.

Powyższe przykłady pokazują dwa tradycyjne, ale i odmienne rodzaje komensalizmu. Jeden, potlach, nacechowany obfitością, a nawet marnotrawstwem żywności – jego fundamentem była rywalizacja o status społeczny. Drugi, właściwy plemieniu Hadza, prosty i bardzo skromny przykład komensalizmu, będący wynikiem tradycyjnego stylu życia i zaprzeczenia istnienia własności prywatnej. Kontrapunktem powyższych obrazów jest dawny i współczesny komensalizm, którego przeobrażenia możemy zaobserwować we współczesnej Polsce, co pozwala dokonać jego socjologicznej interpretacji.

Karpie szlachetne, zupa z wody i pietruszki, sery *gruyère*

W przyjętym przez nas rozumieniu komensalizm to dynamiczna sfera wzorów przygotowywania i spożywania posiłków zarówno w świecie prywatnym, jak i publicznym. Wspólnota stołu – wspólne biesiadowanie – zajmowała i zajmuje umysły nie tylko socjologów czy antropologów. Liczne jej ślady odnajdujemy w polskiej literaturze. Adam Mickiewicz w narodowej eposie *Pan Tadeusz*, a Władysław Reymont w *Chłopach* z niezwykłą starannością i znajomością tematu opisywali zarówno szlacheckie, jak i chłopskie stoły. Z jednej strony mamy więc suto zastawione stoły, uginające się pod ciężarem różnorodności i ilości jedzenia: „[...] Flandry i karpie ćwiki, i karpie szlachetne! W końcu sekret kucharski: ryba nie krojona, U głowy

13 Marvin Harris, *Potlach*, dz. cyt., s. 684–685.

14 Michael Finkel, *Hadza*, „National Geographic Polska” 2010, nr 8, s. 38–58.

przysmażona, we środku pieczona, A mająca potrawkę z sosem u ogona [...]”¹⁵. Z drugiej – niezwykle ubogie stoły chłopskie, którymi szlachta wręcz gardziła: „[...] najbiedniejsze rodziny chłopskie ograniczały się na przednówku do »pożywnej« zupy, złożonej z osolonej wody i pietruszki. W czasach zarazy, gdy śmierć głodowa nie należała do rzadkości, uciekano się do namiastek, takich jak manna, żołądzie, szyszki, lebioda”¹⁶. Sięganie do kuchni poddanych, a czasami sama myśl o chłopskim jedzeniu sprawiała, że

[...] gdyby się kto przypatrzył i dobrze wejźrał w te posty, jakiej też ubodzy ludzie zażywają natenczas warzy, nie tylko by oczyma na to patrzeć, ale nawet dla samej woni zaraz by uciekł: ledwie by pies powąchał, co ci niebożęta z głodem zażywać muszą, bo jeśli się któryś chłop ma dobrze, to sobie i czeladzi śmierdzącym jadło okraśi olejem. Jeśli zaś niedostatni, gdy go i na taką nie stanie okrasę, to tylko z wodą samą jałowu, lada chwasty nagnię, jarzyny z pośladami krup lub grubych klusków zażywają [...]”¹⁷.

To opis wyraźnie poniżający chłopów i chłopskie jedzenie, które zawiera w sobie albo nadgniłe chwasty, albo śmierdzący olej. Jedzenie, które nawet dla psa wydaje się złe. Dwa kulinarne światy: szlachecki i chłopski – to podkreślenie dystansu i różnicy pomiędzy nimi, a jedzenie występuje tutaj jako swoisty stygmat przynależności do bogatych lub ubogich. „Opozycja bogactwo-ubóstwo jest jedną z najpowszechniejszych w kulturze europejskiej metod opisu struktury społecznej. Występuje ona w myśleniu potocznym konkretnego społeczeństwa i tematyzuje się w określonej sytuacji historycznej”¹⁸. W powyższym przypadku dystanse w ramach struktury społecznej są wyznaczane i podkreślane formami przygotowywania i spożywania posiłków. Można więc powiedzieć, że rodzaj komensalizmu przypisany był do określonego stanu społecznego. Zwrócił na ten fakt uwagę Pierre Bourdieu, który zróżnicowanie konsumpcji uznał za ważny element habitusu:

[...] w miarę jak wznosimy się w hierarchii społecznej, odsetek konsumpcji żywnościowych zmniejsza się, bądź że proporcja w konsumpcjach żywnościowych pokarmów ciężkich i tłustych powodujących tycie, lecz także tanich, jak makarony, ziemniaki, fasola, boczek, mięso wieprzowe i wino zmniejsza się, podczas gdy wzrasta proporcja pokarmów jarskich, lekkich (lekkostrawnych) i niepowodujących tycia (mięso wołowe, cielęce, baranina, a przede wszystkim owoce i świeże warzywa)”¹⁹.

15 Adam Mickiewicz, *Pan Tadeusz, czyli ostatni zajazd na Litwie. Historia szlachecka z r. 1811 i 1812 we dwunastu księgach wierszem*, Czytelnik, Warszawa 1973, s. 334.

16 Cyt. za: Katarzyna Łeńska-Bąk, *O pokarmach, smakach i utraconych znaczeniach. Historia kultury sub speciaie culinaria*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2010, s. 119.

17 Cyt. za: Katarzyna Łeńska-Bąk, *O pokarmach...*, dz. cyt., s. 98.

18 Stella Grotowska, *Poza bogactwem i biedą. Granice tożsamości kulturowej*, [w:] *Wokół tożsamości. Teorie, wymiary, ekspresje*, pod red. Ireny Borowik, Katarzyny Leszczyńskiej, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2007, s. 121.

19 Pierre Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. Piotr Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 224

Rozważania francuskiego socjologia potwierdza codzienna obserwacja życia wielu społeczeństw. W społeczeństwie amerykańskim panuje powszechne przekonanie, że ludzie grubi są biedni, a co za tym idzie, źle odżywiają się i są narażeni na wiele chorób. Szczupli – z pieczołowitością dbają o to, co jedzą, a więc są zdrowi.

Zróżnicowania kulinarne silnie rysujące się we współczesnych społeczeństwach wynikają przede wszystkim z pozycji majątkowej jednostki, ale początki tego zróżnicowania sięgają kultury łupieżczej. Wynikały one wówczas nie z pozycji majątkowej, ale podziału na „[...] szlachetną klasę wyższą złożoną ze zdrowych, silnych fizycznie mężczyzn, i niższą klasę złożoną z pracujących kobiet. W myśl panujących wówczas pojęć przywilejem mężczyzn jest konsumowanie tego, co kobiety produkują”²⁰. Współczesne różnice kulinarne również są rezultatem nie tylko zróżnicowania ekonomicznego członków społeczeństwa, lecz także kulinarnej tradycji przekazywanej kolejnym pokoleniom jako ważny element kapitału kulturowego. Ale gust w dziedzinie żywienia zależy również od przekonania o wpływie odżywiania na stan ciała – siłę, zdrowie i urodę: „[...] klasy ludowe, bardziej zainteresowane siłą ciała (męskiego) niż jego kształtem, starają się poszukiwać produktów zarówno tanich, jak i pożywnych, wolne zawody zwracają się w stronę produktów smakowitych, dobrych dla zdrowia, lekkich i niepowodujących tycia”²¹. Ten poziom zróżnicowania przekłada się na sferę sklepów z żywnością czy różnorodność restauracji.

Przykładów takiej różnorodności dostarcza także współczesna literatura, która przedstawia pejzaże zarówno suto zastawionych stołów – na biznesowych bankietach czy przyjęciach weselnych, imienninowych i urodzinowych znanych celebrytów – jak i smutne opisy uświadamiające nam, że pomimo globalnego dostatku dóbr są światy, w których ludzie tęsknią za gorącą zupą czy kromką chleba. I nie dotyczy to jedynie obrazów z krajów Trzeciego Świata, które rzadko przedstawiają opisy dostatku: „[...] Wieczorem w Nyamacie (Rwanda) jacyś młodzi ludzie schwytali kozę, rozpalili ogień, dali mi szaszłyk. Wreszcie skosztowałam pieczonego mięsa, odetchnęłam, jadłam powoli, położyłam się spokojnie na materacu, zamknęłam powieki, wtedy poczułam, że znów jestem sobą [...]”²², ale również sytuacji w krajach o wysokim poziomie rozwoju cywilizacyjnego. Losy głodującego imigranta w Paryżu opisuje chociażby George Orwell w książce *Na dnie w Paryżu i w Londynie*. Smak głodu przybysza do stolicy świata mody Orwell wyraża słowami:

[...] Poznajesz smak głodu. Mając w żołądku chleb i margarynę, idziesz ulicą i oglądasz wystawy. Wszędzie dostrzegasz jedzenie, które ci urąga, ogromne, przeogromne stosy jedzenia: pieczone w całości prosięta, kosze z gorącymi bochenkami chleba, wielkie żółte bloki masła,

20 Thorstein Veblen, *Teoria klasy próżniaczej*, przeł. Janina Frentzel-Zagórska, Muza, Warszawa 1998, s. 57.

21 Pierre Bourdieu, dz. cyt., s. 237.

22 Jean Hatzfeld, *Nagość życia. Opowieść z bagien Rwandy*, przeł. Jacek Giszczak, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2011, s. 145–146.

wieńce kielbas, góry kartofli, olbrzymie, przypominające młyńskie kamienie, sery gruyère. Na widok takich ilości jedzenia płacząliwie litujesz się nad sobą. Zamierzasz porwać bochenek chleba i uciec, porzucasz jednak swój zamiar z czystego tchórzostwa²³.

Dla współczesnego człowieka, dla którego istotną wartością jest konsumpcjonizm, to zapewne szokująca wizytówka Paryża i niektórych jego mieszkańców. Współczesny konsumpcjonizm nie ma więc jednoznacznej wymowy, gdyż obfitości dóbr towarzyszy ich zastraszający brak. Ta dychotomia to rezultat dzisiejszego społeczeństwa, „[...] w którym każdy musi sam zabiegać o swoje sprawy, a troska o innych nie stanowi w nim hamulca działań ani hamulca mobilności [...] To przede wszystkim społeczeństwo rynkowe, którego zasadą organizującą stała się konkurencja, zmuszająca jednostki i grupy do ciągłej rywalizacji o swoje partykularne interesy”²⁴. Nie każdy człowiek dysponuje kulturowym kapitałem, który pozwoliłby mu na skuteczną konkurencję. Wielu więc żyje na marginesie konsumpcyjnego społeczeństwa i nie uczestniczy w kreowaniu wizerunku współczesnego komensalizmu.

Kulinarna tradycja Polski czy światowe mody?

Różnorodności konsumpcyjne wynikające z pozycji majątkowej bardziej się zróżnicowały, kiedy do utrwalonych kulinarnych tradycji dołączyły mody cudzoziemskie z Francji i Włoch, a potem z różnych, nawet najbardziej egzotycznych, zakątków świata. Pomijając kwestię konkretnych kuchni czy zjawisk związanych z żywieniem, takich jak makdonaldyzacja²⁵, zauważamy, iż „[...] otwarcie Polski na świat spowodowało, że zaczęły zanikać rodzime tradycje. Teraz w wielu domach podaje się dużo częściej pizzę czy spaghetti niż ziemniaki z kwaśnym mlekiem czy maślanką”²⁶. Kuchnie z całego świata wpisały się na stałe w pejzaż kulinarny Polski po roku 1989. Po początkowym zachłyśnięciu się przez Polaków kuchnią włoską, grecką czy chińską dzisiaj zauważalny jest powrót do tradycyjnej kuchni polskiej bądź sięganie do skrajnie egzotycznych „przysmaków”, takich jak mięso z psa, sok z dżdżownic oraz wszelkiego rodzaju skaczące czy pełzające robactwo. W polskiej kulturze kulinarnej obserwujemy dzisiaj sytuację, o której Peter Burke pisał: „Aby nie stracić orientacji podczas gwałtownych przemian społecznych, wielu ludzi odczuwa potrzebę powrotu do korzeni i odświeżenia kontaktu z przeszłością, a szczególnie z przeszłością ich własnej społeczności – rodziną, miastem czy wsią, zawodem,

23 George Orwell, *Na dnie w Paryżu i w Londynie*, przeł. Bartłomiej Zborski, Bellona, Warszawa 2010, s. 26.

24 Krystyna Romaniszyn, *Rzecz o pracy i konsumpcji. Analiza antropologiczna*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków 2007, s. 114–115.

25 Zob. George Ritzer, *McDonaldyzacja społeczeństwa*, przeł. Sławomir Magala, Muza, Warszawa 1999.

26 Alicja Paczoska, *Kaszubski stół – na co dzień i od święta*, [w:] *W kuchni i za stołem. Dystanse i przekierowanie kultur*, pod red. Tadeusza Stegnera, Arche, Gdańsk 2003, s. 160.

własną grupą etniczną lub społecznością religijną²⁷. Stąd w polskich miastach coraz wyraźniej zaznaczają swoją obecność restauracje serwujące klientom dania nie tyle polskiej, ile wręcz staropolskiej tradycji kulinarnej:

Menu, jakie przygotowaliśmy opiera się w dużej mierze na zapomnianej obecnie a bardzo bogatej i wartościowej kuchni polskiej. Taki sobie stawiam cel – uświadamiać Polakom ich własną kulturę kulinarną. Potrawą, która cieszy się popularnością ogromną są na przykład policzki cielęce. Inna ciekawa, często wybierana, a przy tym bardzo smaczna to serce jelenia. Bardzo ją osobiście lubię podobnie jak kacze języki. Polacy nauczyli się w PRL jeść ozory i flaki – w każdym barze mlecznym to było. A nie wiedzą, że są inne potrawy, inne możliwości. Współcześnie potrawy te stanowią element kuchni francuskiej – Francuzi pielęgnują swoje tradycje i dbają o podniebienie. Ale, tak jak mówię, takie potrawy jedzono kiedyś w Polsce, chciałbym, żeby to wróciło, żeby Polacy docenili swoją kuchnię i żeby propagowali ją na całym świecie tak, jak czynią to Włosi czy Grecy – mówił w wywiadzie restaurator z Wrocławia²⁸.

Ten powrót do tradycyjnej, ale może w pewnym stopniu zapomnianej kuchni polskiej to w dużej mierze efekt miejsca Polski w globalnym świecie, w którym cenniejsze staje się to, co nas wyróżnia, a nie unifikacje i uniwersalia. Stąd dużą popularnością wśród Polaków cieszy się na przykład sieć restauracji „Chłopskie Jadło”, gdzie jada się: „[...] dania rodem ze świątecznej kuchni bogatego chłopstwa – można zatem zamówić pieczeń zawijaną z wieprza z czosnkiem i śliwą, zrazy z ogórkiem kiszonym i kawałkiem słoniny, kotlet schabowy podawany z kością, pieczony na maśle i smalcu, pierogi wielu rodzajów czy barszcz kiszony na miejscu. W każdym lokalu są też dwa dania charakterystyczne dla regionu²⁹. Jak łatwo się zorientować, jest to jadłospis kuchni charakterystycznej dla bogatych warstw społecznych. Ale w wielu współczesnych polskich restauracjach dużą popularnością cieszą się elementy kuchni ludowej pojawiające się na stole w czasie, kiedy goście czekają na danie główne. Jest to chleb ze smalcem czy kiszony ogórki.

W tym kontekście nie może ująć uwadze zróżnicowanie potraw w odniesieniu do tradycji regionalnej. Zróżnicowanie takie zauważalne jest wśród polskich regionów, z których jedne są bardziej, a drugie mniej tradycyjne. W uznawanym za tradycyjny regionie śląskim wiele restauracji nakierowanych jest wyłącznie na tradycyjne jedzenie: „[...] W naszej restauracji klienci przychodzą na typową kuchnię

27 Peter Burke, *Historia i teoria społeczna*, przeł. Małgorzata Łamacz, PWN, Warszawa-Kraków 2000, s. 31.

28 W tekście odwołujemy się do kilku fragmentów wywiadów przeprowadzonych w Warszawie i na Śląsku w czasie realizacji projektu badawczego BST/WNHiS/06/09 w Wyższej Szkole Psychologii Społecznej w Warszawie: „Współczesne formy komensalizmu czyli przygotowywania oraz spożywania posiłków i ich wpływ na kształtowanie stosunków społecznych w perspektywie socjologii codzienności”. Kierownik grantu prof. dr hab. Marek S. Szczepański. Autorzy badań i raportu końcowego: Marek S. Szczepański, Anna Śliz, Izabela Handzlik, Weronika Ślęzak-Tazbir, Joanna Wojtkun, Warszawa 2010.

29 Cyt. za: Katarzyna Leńska-Bąk, *O pokarmach*, dz. cyt., s. 124.

regionalną” (restauratorka z Katowic), chociaż wiele oferuje mieszane menu: „U mnie w lokalu zazwyczaj zamawiana jest pizza, która stała się już tradycyjną potrawą, ale również z uwagi, że lokal jest na Śląsku, zamawiane są często potrawy typowe dla kuchni śląskiej” (restaurator z Chorzowa). W przeważającej liczbie restauracji i lokali gastronomicznych spotykamy takie właśnie połączenie, gdyż – jak mówią restauratorzy – przyciąga to zdecydowanie większą i bardziej różnorodną grupę klientów. A współczesny świat takiemu argumentowi przyznaje dużo racji.

Komensalizm, ale jaki?

Powyższy tekst został pomyślany jako spektakularny rys historii przeobrażeń zjawiska komensalizmu, które pojawiło się wraz z pierwszym człowiekiem. Ten, zmuszony do zaspokajania potrzeby głodu, zdobywał i przyrządzał jedzenie. Wzory sposobu zdobywania i spożywania posiłków zmieniały się wraz ze zmianą i rozwojem społecznym i szybko stały się ważnym elementem stygmatyzacji człowieka – jego statusu materialnego i społecznego. Pokazaliśmy z jednej strony ostentacyjne obżarstwo i marnotrawstwo potlacz, z drugiej – niezwykle skromne posiłki serwowane w plemieniu Hadza. Skupiliśmy uwagę czytelnika na strukturalnym podziale przeszłego i współczesnego społeczeństwa w kontekście wzorów i reguł komensalizmu: szlachty i chłopów, biednych i bogatych. W końcu zaznaczyliśmy problem powrotu do tradycyjnej kuchni narodowej i regionalnej po okresie zachwyty nad kulinarnymi kulturami z różnych stron świata, gdyż jak pisze Gordon Mathews: „Wszystkie narody do pewnego stopnia wymyślają tradycje kulinarne, by zyskać legitymizację swego istnienia. Wiara we wspólnotę kulturową, zakorzenioną w tradycji, służy do usprawiedliwiania narodu i państwa”³⁰. Polacy nie wymyślają kultury kulinarnej. Oni do tradycyjnej kuchni i tradycyjnych potraw – o których pisali m.in. klasycy polskiej literatury – chcą powrócić.

30 Gordon Mathews, *Supermarket kultury. Kultura globalna a tożsamość jednostki*, tłum. Ewa Klekot, PIW, Warszawa 2005, s. 56

ANTROPOLOGIA NIECODZIENNOŚCI

„Antropolog niczego nie odkrywa, próbuje interpretować to, co wszyscy widzą” – pisał przed laty Roch Sulima¹. Antropolog w ogródkach działkowych dostrzega zróżnicowaną ikonosferę, zbiór komunikatów wizualnych stanowiących ekspresję właścicieli; w pijaczkach z rogu widzi uciekinierów od strukturalnej nadorganizacji społeczeństwa, a w społecznych wybrykach młodzieży – przejawy kształtowania się *communitas*. Brawurowe analizy z *Antropologii codzienności* niosły w sobie poza wszystkim innym ważne przesłanie: apelowały o uwagę i o namysł, bez których trudno dotrzeć do znaczenia rzeczy i zjawisk.

Zakładały właściwie tylko jeden warunek: pewną stabilność zjawisk i ich znaczeń. Gospodarowanie na działkach, aby przekształcić się w czytelną praktykę społeczną, musi trwać całe lata; jałowy bezruch pijaczków i ekscesy młodzieży, nawet jeśli są doraźne, za układ odniesienia mają wyraźnie zorganizowaną zbiorowość. Wraki syrenek (dodajmy: zepsute lodówki, pralki, żelazka) porzucone na złomowisku okazują się znaczące tylko dla tego, kto pamięta, że przez długie lata właściciele nie wyzbywali się ich, „bo się mogą przydać”; tylko ta pamięć pozwala na wniosek ogólny: oto Polska z epoki rękodziela wkroczyła w epokę przemysłową. Innymi słowy antropolog codzienności uwagą i namysłem obdarza przede wszystkim to, co względnie trwałe. I to także w przypadku, gdy przedmiotem jego analiz jest zmiana lub gdy na rozpoznanym wcześniej tle pojawia się zjawisko nowe: na przykład supermarket albo „przemoc akustyczna” ze strony użytkowników nowoczesnych urządzeń nagłośniających.

Ale co uczynić może antropolog ze światem, który wypadł z ram?

Wielka trwoga Marcina Zaremby² jest przede wszystkim pracą historyczną. Obejmuje cztery lata tużpowojenne; ściślej – tylko jeden, wybrany ich aspekt. Autor uprzedza: przedmiotem tej książki nie jest karnawał odzyskanej wolności,

1 Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000.

2 Marcin Zaremba, *Wielka trwoga. Polska 1944–1947. Ludowa reakcja na kryzys*, Znak i Instytut Studiów Politycznych PAN, Kraków 2012; cytaty według tego wydania.

entuzjazm odbudowy, czas wielkich nadziei. Każde z tych zjawisk zachodziło rzeczywiście i zasługuje na odrębne opracowanie; być może nawet w ogólnym rachunku ich znaczenie było dominujące. Wydaje się zresztą, że zostały już nieźle opisane. Miały jednak „swoją rewers, swoją opozycję, swój cień” (s. 15). Właśnie ową tytułową „wielką trwogę” albo, jak pisze autor książki, „panoramę polskich strachów i lęków” (s. 15). A także panoramę uprzedzeń, nienawiści, zbrodni i terroru, współwystępujących w zdziczałej rzeczywistości.

Obierając taki przedmiot badań, historyk rolę antropologa przejmuje z konieczności. Bohaterami jego książki nie są politycy, partie polityczne ani instytucje państwowe. Bohaterem jest społeczność poddana przemożnej presji wojennej i powojennej. A przede wszystkim świat jej zbiorowych wyobrażeń, opinii i emocji. Świat utrwalony najdokładniej w tak zwanych dokumentach osobistych – w pamiętnikach, wspomnieniach, a zwłaszcza w biuletynach Głównego Urzędu Cenzury, który już od jesieni 1944 roku kontrolował prywatną korespondencję i dzięki temu jakąś jej część zachował w swoich raportach. Świat, powtarzam, zdziczały – obraz wyłaniający się z książki Zaremby świadczy o niemal całkowitej dewastacji moralnej, jaką wywołała wieloletnia trauma, wojenna i powojenna.

Za autorem wyliczmy pobieżnie przyczyny traumy. Znamy je na ogół, choć pewne akcenty będą nowe. Zatem śmierć jednej piątej obywateli (żadne państwo – pisze Zaremba – nie poniosło proporcjonalnej straty). Przemarsze wojsk i przemieszczanie się frontów: najpierw z zachodu i wschodu jednocześnie, potem – z zachodu na wschód, jeszcze później – ze wschodu na zachód i w końcu znowu w przeciwnym kierunku powrót Armii Czerwonej do ZSRR (ten wątek, moim zdaniem, stanowi nowość). Partyzantka o nie zawsze czytelnym rodowodzie. Przesiedlenia i wywózki: z Wielkopolski, z Kresów Wschodnich, z popowstańczej Warszawy, a po wojnie znowu z Kresów na zachód. Rozsypanie się struktury państwowej. Zniszczenie elit. Bieda. Głód. Strach. Alkoholizm. A do tego jeszcze cały tłum „ludzi zbędnych”, jak wiadomo, skłonnych do przemocy.

Było ich sporo już przed wojną – wystarczy wspomnieć ówczesne przeludnienie wsi. I znacznie więcej w czasie wojny, kiedy drastycznie zmniejszyła się liczba miejsc pracy i nastąpiła gwałtowna pauperyzacja społeczeństwa. Po wojnie jednak pojawiły się kolejne zastępy: z lasu, z obozów, z wojska po demobilizacji. Setki tysięcy mężczyzn skazanych na bezrobocie (w 1946 roku bez pracy pozostawało dziewięćset tysięcy osób – pisze Zaremba) i najczęściej bez dachu nad głową. Ex-partyzanci, zdemoralizowani i przyzwyczajeni do agresji; bandy inwalidów wojennych bez szans na zatrudnienie i integrację społeczną; żebracy, kaleki, włóczęgi. „Ludzie zbędni” z reguły stanowią bazę zachowań aspołecznych; jak pokazuje autor książki, reszta łatwo się do nich przyłącała.

Największe plagi tamtych lat: szaber, bandytyzm, niepewność. Szaber był wszechobecny i nie tylko oznaczał całkowitą pogardę dla własności, ale rozciągał

ją również na właścicieli. Szabrowano we wrześniu 1939, w lipcu 1941 na Kresach, plądrowano getta (do Jedwabnego – przypomina Zaremba – jeszcze przed pogromem zjechały chłopskie furmanki), a potem na jeszcze większą skalę Ziemie Odzyskane. Po powstaniu i po 17 stycznia 1945 roku rozszabrowano gruntownie to, co jeszcze można było znaleźć w lewobrzeżnej Warszawie. W miastach GG szabrowano mienie poniemieckie, a także wszystko, co zostało po przejściu żołnierzy radzieckich. W poszukiwaniu złota przekopywano tereny po obozach śmierci, dewastowano cmentarze. „Szaber był rodzajem ludowej reakcji na kryzys” (s. 277) – podkreśla autor. Szaber – pisze dalej – w dużej mierze wyrastał z chłopskiej wizji świata, która zakłada, że aby coś mieć, trzeba to coś komuś odebrać. Ale brał się chyba nie tylko stamtąd: w książce znalazł się również fragment z *Wyznań gorszycielki*, w którym Irena Krzywicka z satysfakcją przyznawała się do udziału w plądrowaniu poniemieckich składów w Zalesiu. A we wspomnieniach warszawiaków z tamtych czasów często spotyka się wyciągnięte spod gruzów stołki, garnki czy książki, o których właściciele nikt się nie troszczył. „W Polsce szaber stał się częścią składową powietrza, elementem powojennego stylu życia” (s. 307) – konstatuje Zaremba.

Druuga plaga: bandytyzm. Albo, jak pisze autor, „chłopska wojna upadłych żołnierzy”. To bolesny wątek: splata się w nim historyczna niesprawiedliwość, która dotknęła żołnierzy Armii Krajowej po zakończeniu wojny, a także problem „żołnierzy wyklętych”, dziś rehabilitowanych z rozmachem – z historycznym faktem, że jakaś część partyzantki wcześniej czy później musiała się przekształcać w oddziały bandyckie. I że z kolei wielu zwykłych bandytów podszywało się pod ruch oporu, rabując wsie pod pozorem rekwizycji. Jednocześnie zaś ani podczas okupacji, ani po niej nie było instancji, do której ofiary mogłyby się zwrócić z prośbą o opiekę i obronę; a z kolei samoobrona również łatwo nabierała cech bandyckich.

Zaremba – doceniając heroizm wielu żołnierzy podziemia – zwraca jednocześnie uwagę na pewne strukturalne cechy partyzantki, o których – zwłaszcza w Polsce, kraju wyznającym *liberum conspiro* – nie wspomina się chętnie. Po pierwsze, wszelka działalność konspiracyjna jest – z natury rzeczy – mało transparentna i rzadko podlega kontroli, co dotyczy zarówno sposobu finansowania, jak i poszczególnych przedsięwzięć; różnica między ekspropriacją a rabunkiem zawsze była bardzo dyskusyjna. Po drugie, partyzanci – znowu z natury rzeczy – żyją w oderwaniu od społeczeństwa, poza jego strukturami; mówiąc brutalnie, żyją z tego, co wyszarpią innym, skoro nie uczestniczą w procesach produkcji i wymiany. A po trzecie, sytuacja ta sprawia, że wcześniej czy później część członków społeczeństwa musi obrócić się przeciw działaniom podziemia, nawet jeśli identyfikuje się z jego ideologią. Wypychając tym samym bojowników jeszcze dalej poza zbiorowość.

I jeszcze jedna plaga akcentowana przez autora: niepewność. Wszystko wydawało się doraźne, tymczasowe. Nie było wiadomo, czy koniec wojny jest ostateczny ani w jakim kierunku będzie zmierzał nowy ustrój. Nie było wiadomo, czy uda się

zachować Ziemię Odzyskaną i czy Lwów z Wilnem są stracone na zawsze. Nie było także wiadomo, czy i kiedy pieniądze znowu stracą wartość (pierwsza wymiana była zimą 1945), czy po reformie rolnej nie nastąpi kolektywizacja, która odbierze to, co właśnie rozdano, i czy cudem zachowanego mieszkania nie zajmie kwaterunek. Zarówno historia, jak i poczynania władz wydawały się jednako nieprzewidywalne. W niestabilnych warunkach trudno się dziwić fałom paniki; zwłaszcza że realne zagrożenia – niedostatek żywności, drożyzna, epidemie gruźlicy i tyfusu – nie sprzyjały uspokojeniu. A często wprost pobudzały niekontrolowaną agresję. Zaremba pisze: do zajęć antysemickich w Krakowie w sierpniu 1945 roku doszło, kiedy już niczego nie można było kupić na kartki żywnościowe; pogrom kielecki dokonał się w stolicy głodującego regionu; „nic tak nie uprawdopodobnia wybuchu pogromu czy zamieszek etnicznych, jak groźba bezrobocia czy głodu” (s. 552). Sytuacja psychospołeczna nie sprzyjała ani rozwadze, ani tolerancji, ani zrozumieniu dla bliźnich, zwłaszcza spoza własnego plemienia.

To oddzielny temat *Wielkiej trwogi*: przemoc wobec obcych, często mająca kompensacyjny charakter. Przemoc wobec Niemców, Ukraińców, Żydów. Tę wobec Niemców teoretycznie można jakoś zrozumieć. Zaremba za Helgą Hirsch używa określenia „zemsta ofiar”, ta zemsta zaś bywała naśladowaniem katów. Powszechnie stosowano więc odpowiedzialność zbiorową i za winowajcę uznano cały naród niemiecki. Niemców zamykano w obozach pracy i traktowano jako darmową siłę roboczą; z kolei w niektórych miastach kazano im nosić białe opaski. Były też przypadki linczu, na przykład w Aleksandrowie czy w Nieszawie. Organizowano publiczne egzekucje zbrodniarzy: w Lublinie straceni esesmanów z Majdanka asystowało kilkanaście tysięcy widzów, na egzekucję załogi Stutthofu zwieziono z okolicznych zakładów blisko pięćdziesiąt tysięcy. Dopiero po protestach intelektualistów zrezygnowano z tego barbarzyństwa; Rudolf Höss w Auschwitz zawiśł bez większej publiczności.

Z kolei nad stosunkiem Polaków do Ukraińców zaciążyła rzeź Wołynia. Po stronie polskiej pochłonęła około stu tysięcy ofiar; ofiary po stronie ukraińskiej były jednak mniej liczne. Późniejsze walki na Lubelszczyźnie i Rzeszowszczyźnie kontynuowały okrucieństwo wcześniejszych; akcja „Wisła”, czyli decyzja z 1947 roku o przesiedleniu całej ludności ukraińskiej na północ i zachód, choć drastyczna, miała pewne uzasadnienie. W każdym zaś razie dokonała się z poparciem społeczeństwa polskiego, które widziało w niej rodzaj odpłaty za Wołyń. Dawni deportowani nie wahali się przed deportowaniem następnych.

Trudno jednak w kategoriach zemsty ofiar rozpatrywać ataki na Żydów. Te w *Wielkiej trwodze* zajmują proporcjonalnie najwięcej miejsca, choć pociągnęły za sobą relatywnie mniej ofiar – jak szacują cytowani przez Zarembę historycy, sześciuset pięćdziesięciu do tysiąca zabitych. Ale lista napaści i pogromów jest w tym przypadku wyjątkowo obrzydliwa. Nie tylko dlatego, że ataki kierowano przeciw

ludziom, którzy najczęściej cudem przeżyli; również dlatego, że z listą ofiar splatają się świadectwa archaicznego barbarzyństwa. Detonatorem zamieszek była nagminnie wiara w mord rytualny; powtarza się triada: dziecko (zaginione lub zabite) – Żydzi – pogrom. Zaremba wylicza: w Chełmie wiosną 1945 roku pojawiła się pogłoska o zamordowaniu chłopca, milicja aresztowała kilku Żydów. W Rzeszowie (czerwiec 1945) znaleziono trupa dziewięciolatki, zatrzymano Żydów i rabina. W Krakowie (sierpień 1945) pogrom, w którym zginęło pięć osób, zaczął się od incydentu w synagodze: nieletni chuligani obrzucili ją kamieniami, jeden uciekając wrzasnął, że Żydzi chcą go zamordować, co natychmiast rozwinęło się w pogłoskę o zabitym dziecku. W Lublinie (październik 1945) zaginęła czternastolatka (uciekła z domu) i znowu pojawiła się plotka, że uprowadzili ją Żydzi. We Włocławku (czerwiec 1946) analogicznie tłumaczono zaginięcie dwóch dziewczynek. W Częstochowie (czerwiec 1946) znaleziono zwłoki dziewczyny i oskarżono żydowskiego krawca. Także pogrom kielecki, jak wiadomo, zaczął się od zaginięcia Henia Błaszczaka i jego relacji o rzekomym uwięzieniu przez Żydów w domu na Plantach.

Ale autor książki zwraca uwagę na jeszcze inne powtarzalne motywy tego wyliczenia, tym razem mniej archaiczne. Na rabunek, co oczywiste, ale także na jego pozorną legitymizację. „Kluczową sprawą dla zrozumienia genezy i przebiegu wszystkich powojennych pogromów – pisze – był udział w nich milicji i wojska” (s. 601). Bezprawie ogarnęło wszystkie instytucje, a dodatkowo obecność mundurów pozwalała tłumowi uważać własne działania za prawomocne. W Kielcach do domu na Plantach jako pierwsi wtargnęli milicjanci i żołnierze KBW, jednak, zdaniem Zaremby, motywowani nie wiarą w mord rytualny, lecz prozaiczną chęcią zysku. Do wskazanej triady można zatem dodać czwarty element – podstawowy: zarówno prywatny, jak instytucjonalny rozpad norm, które w normalniejszych warunkach hamują agresję i pazerność. Zaremba cytuje znane zdanie Marka Edelmana: powojenne „mordowanie Żydów to był czysty bandytyzm i ja bym tego antysemityzmem nie tłumaczył” (s. 351). W świecie, który wypadł z ram, każda zbrodnia staje się w końcu zwyczajna.

Szabrem, rabunkiem, mordowaniem „obcych” zajmowali się w większości ludzie, którym powszechny stan anomii ułatwił wyzbycie się zasad. „Wielka trwoga” lat powojennych tylko pobudzała ich do aktywności. Jednak była też cała reszta: ci, których okradano, których przesiedlano, mordowano, więziono albo przynajmniej straszono represjami politycznymi. Oni wprawdzie – czasem – także dawali się porwać panującemu bezhołowi; dużo częściej jednak ponosili jego konsekwencje. A dodatkowym tłem opisywanej przez Zarembę „wielkiej trwogi” była niestychana uciążliwość życia codziennego.

Autor – była już o tym mowa – wybiera trzy obszary tej uciążliwości: głód, drożyznę i epidemie. Niedostatek żywności po wojnie był dojmujący; potęgowały go następujące po sobie powodzie i okresy suszy (na przykład ta w 1947 roku

zniszczyła znaczną część zbiorów); potęgowała go także słabość sieci handlowej i systemu zaopatrzenia, które na dużych obszarach po prostu przestały działać. Zaremba przytacza liczby, z których wynika, że w roku 1945/1946 na statystycznego Polaka przypadało około półtora tysiąca kalorii dziennie, mniej więcej połowa zboża i ziemniaków w porównaniu z rokiem 1938, jedna trzecia mięsa i jedna czwarta tłuszczu. Rzeczywisty brak żywności padał na podatną glebę ludowego, elementarnego strachu przed głodem; propaganda nauczyła się ten strach wykorzystywać, kierując go przeciw „spekulantom” i „paskarzom”. Podobną interpretację próbowano nadawać wzrostowi cen skorelowanemu z inflacją. Tymczasem prasa odnotowywała wybuchy paniki, ilekroć coś zdrożało lub czegoś zabrakło – a drożało i brakowało często.

Niedożywienie – ale także fatalne warunki mieszkaniowe, deportacje i wszelkie odmiany stresu – ułatwiały szerzenie się epidemii. Gruźlica, tyfus i inne choroby zakaźne stanowiły codzienność; choć tu, trzeba przyznać, zdeorganizowane państwo najszybciej zdołało opanować sytuację. Powszechne szczepienie przeciw tyfusowi pamiętam z własnego dzieciństwa; stosowano też kontrolę sanitarną na dworcach, a w niektórych miejscowościach wprowadzano kwarantannę. Zaremba podaje, że jeśli w roku 1945 odnotowano około stu tysięcy przypadków tyfusu, w tym śmiertelnych około dziesięciu procent, to w następnym roku na tyfus zmarło już niespełna trzy tysiące (te dane są jednak nieścisłe, zaledwie orientacyjne, bo chorych i zmarłych poza systemem szpitalnym i w jednym, i w drugim przypadku było oczywiście więcej). Opanowanie gruźlicy trwało dłużej, ale z kolei jej wpływ na nastroje społeczne był paradoksalnie mniejszy: jak zauważa autor, ludziom biednym gruźlica towarzyszyła także przed wojną i podczas wojny, nie była więc szczególnym zaskoczeniem. O panice związanej z chorobami prasa nie pisała, świadectw trzeba szukać w prywatnej korespondencji i we wspomnieniach. Wydaje mi się jednak, że żadna z ówczesnych chorób nie wryła się tak głęboko w świadomość (ale też nie miała tylu ofiar), jak hiszpanka po pierwszej wojnie światowej.

Określenie „ludowa reakcja na kryzys” Zaremba odnosi nie tylko do szabru; używa go również w podtytule całej książki. Używa, myślę, słusznie; masom, które uległy Wielkiej Trwodze i których konwulsyjne reakcje opisuje, odjęte zostały nie tylko dawne normy moralne, ale także wszelka dawna struktura. Obywatele stali się niezróżnicowanym tłumem, który w każdej chwili może ulec panice lub posunąć się do gwałtu i mordy. Zaremba wskazuje na panujący w kraju „szczególny rodzaj zbiorowego napięcia lękowego” (s. 46), które na dłuższą metę jest nie do zniesienia i może w każdej chwili skutkować rozruchami lub pogromem; jako analogię historyczną przytacza rabację galicyjską z 1846 roku. Za Antonim Kępińskim z kolei pisze o nierozłączności lęku i gniewu; za badaczami amerykańskimi przywołuje zespół stresu pourazowego; w ogóle w interpretacji zachowań zbiorowych często sięga po instrumentarium psychologiczne. Ale nie tylko, bo jednocześnie stara

się rekonstruować wojenny i powojenny styl życia, razem z jego pogardą śmierci, przyzwyczajeniem do przemocy, wszechobecnością broni i dymorfizmem wartości: przestrzeganiem norm moralnych wobec najbliższego kręgu i lekceważeniem ich w relacjach z resztą społeczeństwa. Cały rozdział wreszcie poświęca kulturowym konsekwencjom traumy, a wśród nich – szczególnym odkształceniom, jakim uległa więź narodowa. „Polskość – pisze – okazała się wyjątkowo zaborcza; zdominowała wszystkie inne tożsamości i identyfikacje” (s. 130). Zintensyfikowany podczas okupacji patriotyzm w znacznym stopniu przybrał kształt anachroniczny, czysto plemienny, z całej mocy zorientowany przeciw obcym.

Antropologia zdziczenia? Diagnoza postawiona w *Wielkiej trwodze* nie jest ani usprawiedliwieniem, ani oskarżeniem. Jest próbą zrozumienia zachowań zbiorowych, które pamięć chętnie zaciera. Pomaga jakoś ogarnąć akty, które – oddzielnie wydobyte z zapomnienia – wydają się niewiarygodną potwornością. Za zbiorowymi zbrodniami wskazuje ludzi, dla których wieloletnia presja okazała się ponad siły. Marcin Zaremba opisuje odroczoną patologię ofiar, dziedzictwo, które w jakiejś części przeżyje bezpośrednich nosicieli. To nie jest spadek, którym można by się szczyścić. Ale przynajmniej dobrze o nim wiedzieć.

PARKING

Spółeczeństwo (bez)ruchu

Prolog: bezruch

W 1978 roku amerykańska firma SITE, zajmująca się sztuką publiczną oraz designem, stworzyła na parkingu centrum handlowego w miejscowości Hamden, położonej tuż obok Nowego Jorku, *The Ghost Parking Lot Project* – specyficzne dzieło z gatunku *site specific*. Dwadzieścia starych samochodów (wśród nich pick-upy, kabriolety, legendarny garbus i inne) zostało całkowicie zatopionych w asfaltowej masie i wpuszczonych na różnych głębokościach w powierzchnię parkingu. Dzieło uległo naturalnej degradacji. Ostatecznie w 2003 roku usunięto je jako zagrażające bezpieczeństwu klientów centrum i nieestetyczne. Te mikro-Pompeje to dosyć ponura forma unieśmiertelnienia tego, co stanowi najlepszy symbol ponowoczesnego świata – asfalt oraz samochody zaparkowane przed centrum handlowym – ale warto też zauważyć, iż dzieło stworzone przez SITE jest też przepelnione optymizmem: parkingi są tak bezgranicznie pojemne, że znajdzie się na nich miejsce również dla sztuki. Ten optymizm w ostatnich latach znacząco się pomniejsza. Dostrzegamy, iż głównym problemem automobilnych społeczeństw jest to, że brakuje miejsc, w których można się zatrzymać. Deficyt tego typu przestrzeni sprawia z kolei, iż ruch zostaje pozbawiony sensu – po co wyruszać w drogę, skoro nie można dotrzeć do celu?

Nowoczesność utożsamia życie ze zmianą, z ruchem, z przemieszczaniem się – tam, gdzie tego brakuje, pojawia się śmierć. Jednocześnie – tam, gdzie nie można przystanąć, choćby na chwilę, trudno mówić o życiu. Witalność bowiem to funkcja bycia w relacji z innymi, bycia częścią sieci wiążących ze sobą to, co żyje i ożywiająca to, co w ten sposób ze sobą powiązane. Gdy jest się w nieustannym ruchu, ciągle poza domem, tego rodzaju relacje trudno pleść i podtrzymywać. By żyć, musimy się więc czasem zatrzymać, choćby po to, by ponownie wyruszyć w drogę. Chodzi jednak też o to, by przystanek nie trwał zbyt długo, bo bezruch jest równie niebezpieczny jak niemożność przystąpienia na chwilę.

Gdy pociąg jadący z Poznania do Warszawy mija Ursus, po lewej stronie widoczny jest ogromny parking depozytowy, położony w szczerym polu, pełen dogorywających samochodów. Niektóre z nich uległy wypadkom, inne to narzędzia przestępstw i auta porzucone przez właścicieli, których nie sposób odnaleźć, jeszcze inne to miejskie zawalidrogi odholowane przez straż miejską i policję oraz pojazdy a r e s z t o w a n e jako zastaw pod opłacenie mandatu lub dowód w sprawie sądowej. Przy bramie wjazdowej stoją te najnowsze i najmniej zniszczone samochody, często luksusowe i drogie, im dalej od niej, tym parking mocniej przypomina motoryzacyjny cmentarz, na których można obserwować kolejne stadia rozkładu maszyn. Najpierw zaczyna pokrywać je szarobrudny nalot, potem pojawia się rdza, uchodzi powietrze z opon, puszczają nity podtrzymujące konstrukcję i butwieją uszczelki podtrzymujące szyby, aż w końcu trudno rozpoznać markę, a potem też rodzaj pojazdu.

Samochody można z a j e ż d z i ć, jeśli używa się ich zbyt intensywnie i bez troski, ale niszczą się one najbardziej wówczas, gdy stoją w bezruchu – gdy nikt do nich nie wsiada, nie uruchamia ich silnika, nie sprawdza poziomu poruszających je płynów, gdy nikt się przy ich pomocy nie przemieszcza z miejsca w miejsce, nie myje ich ani nie zabezpiecza przed zimą. Samochód żyje, gdy jest w ruchu, ale do tego potrzeba ustanowienia relacji łączącej go z kierowcą – pojazd musi być komuś potrzebny, zarówno jako narzędzie, przyrząd o czysto technicznym charakterze, jak i jako środek komunikowania siebie innym i sobie samemu. Gdy ta relacja wygasa, samochód umiera – jako czyjaś własność, przedmiot dumy, środek transportu, miejsce intymnych spotkań, jako konkretny egzemplarz, jako model, marka, a czasem też jako „automobilowy bożek”, który utracił swoją moc i którego rytualnie się unicestwia¹.

Istnieje oczywiście możliwość ustanowienia tej relacji powtórnie, tak jak ma to miejsce w przypadku muzealizacji i kolekcjonowania samochodów, „drugiego życia”² dawanego im przez tych, którzy przekształcają je w elementy lub nośniki reklam, czy też w przypadku wielbicieli *youngtimerów* zafascynowanych „nowymi antykami” (samochodami z lat 70. i 80.), pieczołowicie je rekonstruujących i używających tego rodzaju aut jako nowego tożsamościowego funkcjoznaku, którego wartość wynika z unikalności znaczącego. Ta odtworzona relacja ma jednak zdecydowanie inny charakter niż te relacje, które kreuje używanie samochodu jako oczywistego elementu codzienności kierowcy i jego rodziny³, jako narzędzia pracy,

1 Niezwykłe studium „rytualnego” mordu przeprowadzanego na popularnych syrenkach (oraz na małych fiatach) stworzył w *Antropologii codzienności* Roch Sulima (zob. tegoż, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 37–52).

2 Zob. Projekt dokumentacyjny Wojciecha Wilczyka *Życie po życiu* (katalog wystawy, pod red. Adama Mazura, CSW Zamek Ujazdowski, Warszawa 2007).

3 Tim Dant, Peter J. Martin, *By Car. Carrying Modern Society*, [w:] *Ordinary consumption*, pod red. Jukka Gronow, Alan Warde, Routledge, Londyn 2001.

bądź jako źródła dochodów. W tych ostatnich przypadkach samochód i kierowcę łączy symbiotyczna relacja odtwarzana i potwierdzana każdego dnia, a realizowana dzięki temu, że auto znajduje się w ruchu i jest do ruchu zdolne – jedzie, pędzi, rusza i zatrzymuje się, wchodzi w zakręty, hamuje. Gdy unieruchamiają je awarie, brak paliwa, korki, zakazy wjazdu lub brak wystarczająco przetartych dróg, ale również gdy nie można go zaparkować lub odjechać z miejsca postoju, samochód się zmienia. Ze zwyczajnego, a przez to przezroczyściego przyrządu staje się przeszkodą utrudniającą realizację zamiarów kierowcy, stwarza problem, który kierowca musi rozwiązać. Unieruchomione auto można oczywiście porzucić, ale oznacza to wyzbywanie się fragmentu konstytuującej nas codzienności oraz uszczuplenie naszego stanu posiadania, a co więcej, jest niezgodne z prawem i tylko namnaża problemy. Porzucony samochód unieruchamia inne pojazdy, niepokoi jako ślad złamania porządku codzienności, degraduje krajobraz i zachęca do aktów wandalizmu. Choć relacja łącząca kierowcę i samochód zostaje nadszarpnięta przez unieruchomienie pojazdu, które zazwyczaj jest skutkiem przyczyn od nas wprost niezależnych (awarie, korki, utrudnienia w ruchu), to za jej ostateczne zerwanie odpowiada zawsze człowiek i to na nim spoczywa odpowiedzialność za właściwe przeprowadzenie do końca tego procesu. To on musi zapłacić za holowanie pojazdu, jego kasację lub naprawę, to on podejmuje decyzję o sprzedaży auta, wyrejestrówuje je, oddaje na złomowisko, podpala, topi w jeziorze lub stacza w przepaść.

Mówiąc jeszcze inaczej, relacje pomiędzy ludźmi i przedmiotami, choć symetryczne i prowadzące do wyprodukowania hybryd, humanizują się na powrót w momencie, gdy przedmiot zawodzi. Usterka przedmiotu nas zawsze ucłowiecza, bo to nas obarcza odpowiedzialnością za poradzenie sobie z nią. To my musimy udroźnić drogi, na nowo zorganizować ruch tak, by był płynniejszy. Zastanowić się nad tym, jak ograniczyć zależność od ropopochodnych paliw, jak rozwiązać najważniejszy dziś problem, z którym borykają się mobilne społeczeństwa, a więc problem braku miejsc parkingowych i ogromnych kosztów, które generuje ich tworzenie i utrzymanie⁴.

To zawieszenie pomiędzy dwiema równie groźnymi sytuacjami – niemożnością zatrzymania się i bezruchem – wyznacza ramy egzystencji zarówno ludzi, jak i przedmiotów w ponowoczesnych zbiorowościach. To sprawia z kolei, iż parking oraz problemy, których przysparza, to zarówno przejaw, jak i metafora tego, jak i czym dziś żyjemy.

4 Dogłębną analizę ukrytych kosztów budowy i utrzymania „bezpłatnych” parkingów (wokół przestrzeni mieszkalnych, centrów handlowych i sportowych, hal widowiskowych, kościołów, cmentarzy itd.) można znaleźć w książce Donalda Shoupa, *High cost of free parking* (American Planning Association, Chicago 2005).

Problem główny: kiedyś trzeba się zatrzymać

Paradoksem społeczeństw w ruchu (który umyka piszącym o kulturze mobilności i samochodach, które są jej najpełniejszym symbolem i medium⁵), jest to, że najważniejszym problemem, z jakim się one borykają, jest niemożność zatrzymania się. Ruch, jak już wyżej wspomniałem, wymaga postojów, bo zawsze odbywa się pomiędzy punktem wyjścia i dojścia, pomiędzy kolejnymi etapami podróży, od jednego przystanku do następnego, pomiędzy domem, szkołą, pracą, sklepem, kinem, parkiem. Nawet tam, gdzie fetyszem staje się maksymalnie daleki zasięg pojazdów (najdłuższa trasa przebyta „na jednym baku”, „bez tankowania”, „z tankowaniem w powietrzu”) i tam, gdzie pojazdy zostają wyposażone w toalety, kuchnie, interfejsy komunikacyjne dostarczające rozrywkę, a statki pływające po morzu niczym się nie różnią od luksusowych hoteli – kiedyś trzeba się zatrzymać.

Problem, o którym tu mowa, polega na tym, że o ile doskonale radzimy sobie z przemieszczaniem się (poruszamy się coraz szybciej⁶, sieć połączeń lotniczych pokrywa dziś cały w zasadzie świat, nasze podróże – zwłaszcza te kosmiczne – są coraz dalsze, sieć dróg – zwłaszcza szybkiego ruchu – stale się rozrasta, a bycie mobilnym staje się coraz tańsze, a przez to bardziej egalitarne), to mamy coraz większe problemy z zatrzymywaniem się. Problem końca drogi i punktu docelowego ma co najmniej dwa aspekty. Warto je tu rozdzielić i uważniej się im przyjrzeć. Pierwszy z nich dotyczy braku miejsc, w których można przystanąć, drugi to kwestia nieracjonalnego gospodarowania przestrzenią potrzebną do tego, by się zatrzymać.

Obydwa powyższe aspekty spróbuję odnieść do kultury automobilności⁷. To w jej kontekście problem braku miejsc pozwalających się zatrzymać i nieracjonalnego gospodarowania przestrzenią staje się bowiem wyjątkowo dotkliwy. Samochody zajmują dużo miejsca; ich ruch zależny jest od tego, jak zachowują się inne pojazdy; liczba aut sięga obecnie około dwu miliardów, a wskaźnik motoryzacji w krajach zachodnich jest bardzo wysoki – prawie każda rodzina posiada jeden lub

5 Literatura antropologiczna i socjologiczna dotycząca samochodu od końca lat 80. jest coraz liczniejsza. Zob. np. R. Hawkins, *A Road Not Taken. Sociology and the Neglect of the Automobile*, „California Sociologist” 1986, nr 9 (1–2); James J. Flink, *The automobile age*, MIT Press, Cambridge 1988; John Urry, *Życie za kółkiem*, przeł. Paulina Polak, [w:] *Socjologia codzienności*, pod red. Piotra Sztompki, Małgorzaty Boguni-Borowskiej, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008; *Car Cultures*, pod red. Daniela Millera, Berg Publishers, Oxford 2001; *Automobilities*, pod red. Mike’a Featherstone’a, Johna Urry’ego, Nigela Thrifta, SAGE, Londyn 2005 i wiele innych.

6 Oczywiście nie dotyczy to prędkości poruszania się w dużych miastach (NaviExpert podaje, iż w dużych polskich miastach we wrześniu 2011 roku wynosiła ona średnio od 20 do 30 km na godzinę; na ten temat zob: <http://www.gisplay.pl/nawigacja-satelitarna/nawigacja-satelitarna-nowosci/2197-srednie-predkosci-w-miastach-po-wakacjach.html> [dostęp: 20.10.2011]), ani też podróży modernizującą się permanentnie polską koleją.

7 John Urry, *Życie za kółkiem*, dz. cyt.

dwa samochody⁸. Są one wreszcie drogie i – wbrew swojej materialności – kruche, gdy dochodzi do zderzenia lub stłuczki, co z kolei sprawia, iż przemieszczanie się nimi i parkowanie na ograniczonej przestrzeni jest wysoce ryzykowne, a więc też wzbudza ogromne emocje. Problem odpowiedniego balansu pomiędzy gęstą siecią dróg i parkingów, które są warunkami rozwoju ekonomicznego, a miejscami zaspokajającymi inne niż przemieszczanie się potrzeby jednostek, stanowi podstawową ramę dla planowania miejskiej przestrzeni oraz główną kwestię, z którą muszą sobie poradzić władze miejskie w większości współczesnych metropolii. Wszystko to kieruje naszą uwagę ku parkingom.

Parking (jako dobro rzadkie) i jego uspołeczniające potencje

Zacznijmy od pierwszej, wspomnianej wyżej, kwestii, a więc od braku miejsc, w których można zaparkować samochód i od konsekwencji tego stanu rzeczy. Zwiększająca się liczba samochodów spowodowała już w latach 20. XX wieku, przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych, wprowadzenie przepisów regulujących parkowanie. Skutkiem tego były pierwsze próby ograniczenia ruchu w centrach miast: wprowadzenie płatnego parkowania, parkowania ograniczonego czasowo lub streficznie, prywatnych miejsc parkingowych oraz parkingów wielopoziomowych⁹. Problem braku miejsc, w których można zatrzymać samochód, próbuje się dzisiaj rozwiązywać również na setki innych sposobów: zamykając dla zmotoryzowanych centra miast; ograniczając czas parkowania do 1–2 godzin; wprowadzając systemy „park and ride” – ogromne parkingi buforowe na przedmieściach, połączone z rozbudowaną siecią komunikacji publicznej, która umożliwia szybkie dostanie się w każdy region miasta; wprowadzając wysokie opłaty za sam wjazd do centrów miast; określając dni, w których mogą poruszać się samochody z parzystymi lub nieparzystymi cyframi na tablicach rejestracyjnych; eksperymentując z takimi formami usług, które nie wymagają wysiadania z samochodu (np. kina *drive-in*), albo nie wymagają jego zatrzymania (restauracje *drive-in*; łączność komórkowa i satelitarna, bankowość elektroniczna, elektroniczne i zdalne systemy pobierania opłat na autostradach itd.).

Równie intensywne są prace nad rozwiązaniami technicznymi, mającymi odpowiadać na deficyty miejsc postojowych. Są to między innymi parkingi wertykalne, pnące się w górę lub wpuszczane głęboko w ziemię, w pełni zmechanizowane, a czasami wręcz zrobotyzowane, przypominające nieco wielkie hale magazynowe, w których na metalowych, mobilnych platformach układane są jeden nad drugim

8 Zob. *Motorisation rate*, strona internetowa Eurostat, <http://epp.eurostat.ec.europa.eu/tgm/table.do?tab=table &init=1&plugin=0&language=en&pcode=tsdpc340> [dostęp: 20.10.2011].

9 Na temat historii parkingów zob. John A. Jakle, Keith A. Sculle, *Lots of parking. Land use in a car culture*, University of Virginia Press, Charlottesville 2004.

samochody, i to bez udziału samego kierowcy¹⁰; teleparkowanie¹¹ czy też te innowacje wprowadzane w samych samochodach, które ułatwiają manewr parkowania, ale też sprawiają, iż jest on bardziej precyzyjny, odbywa się na mniejszej przestrzeni, a więc też prowadzi do bardziej racjonalnego jej wykorzystania¹².

Dużo istotniejsze jest jednak dostrzeżenie, iż miejsca parkingowe – jako dobro rzadkie i pożądane – przeobrażają się z czysto fizycznych przestrzeni, w których można zatrzymać pojazd, w media życia społecznego – w miejsca uspołeczniające i regulujące życie zbiorowości.

Po pierwsze więc, parking jako ograniczony zasób zmusza jednostki do wytworzenia reguł określających dostęp do niego. Początkowo zasady te są każdorazowo negocjowane, ale ponieważ wraz ze zwiększającym się natężeniem ruchu staje się to coraz bardziej czasochłonne, zestalają się one w postaci reguł prawnych, zapisanych w kodeksach drogowych, egzekwowanych przez policję oraz Straż Miejską, które to instytucje, wykorzystując różnorodne technologie nadzoru i system kar, próbują wymóc ich przestrzeganie. Trudno też znaleźć inny aspekt mobilności, w którym można spotkać tyle różnorodnych form *d e l e g o w a n i a* na przedmioty procesów sprawowania kontroli, co w przypadku prostej czynności parkowania.

Specjalne znaki drogowe i poziome linie malowane na jezdni; elektroniczne lub mechaniczne bramki; piloty otwierające bramy odgradzające miejsca postoju od reszty miasta; parkometry, bilety parkingowe, przepustki i plastikowe karty uprawniające do wjazdu; słupki, „pachołki”, zapory, łańcuchy, wysokie krawężniki uniemożliwiające parkowanie; elektroniczne tablice informujące o liczbie wolnych miejsc; automaty, w których można uiścić opłatę; systemy kamer monitorujących zachowania kierowców i ruch pojazdów; podwieszane ograniczniki wysokości określające, jaki samochód może wjechać do podziemnego garażu itd. Wszystkie

10 Na ten temat zob. Shannon S. McDonald, *The Parking Garage. Design and Evolution of a Modern Urban Form*, Urban Land Institute, Nowy Jork 2007; 15 *Creative, Innovative & Hilarious Parking Solutions*, „WebUrbanist”, <http://weburbanist.com/2009/01/22/creative-innovative-and-hilarious-parking-solutions> [dostęp: 20.10.2011].

11 Chodzi tu przede wszystkim o systemy wykorzystujące media geolokalizacyjne, by wskazać kierowcy, gdzie znajdują się wolne miejsca parkingowe. Taki system wprowadzono między innymi w San Francisco. Elektroniczne parkometry wyposażono tam w analizatory natężenia ruchu przekazujące informacje o niezajętych miejscach parkingowych wprost do smartfonów kierowców. Tego rodzaju systemem jest też tworzona oddolnie, australijska parkopedia.com, strona społecznościowa oparta na oprogramowaniu Wiki, informująca kierowców o taniach i wolnych parkingach w pobliżu destynacji, do których się udają. Chodzi tu też o dostępne w każdym kraju usługi rezerwacyjne pozwalające zabukować miejsce parkingowe przez Internet itd.

12 Chodzi tu z jednej strony o zmniejszanie rozmiarów samochodów tak, by zajmowały one mniej miejsca, czego najlepszym przykładem są tzw. mikrosamochody (przeznaczone najczęściej dla 1–2 osób), takie jak Smart, Tata, Th!nk City i inne. Z drugiej zaś strony – o wyposażenie, początkowo wyłącznie luksusowych aut, a dziś również tych z niższych klas w tzw. asystentów parkowania. Występują one w bardzo zróżnicowanych postaciach – poczynając od prostych czujników cofania, aż po elektroniczne systemy wykorzystujące radary, kamery, elektryczne sterowanie kierownicą i parkujące samochód bez udziału kierowcy, którego rola sprowadza się do wydania zgody na zatrzymanie się w tym, a nie innym miejscu.

te materialne pomoce wymuszają właściwe korzystanie z parkingów. Właściwe – to znaczy takie, które zapewnia maksymalnie racjonalne wykorzystanie przestrzeni, sprawiedliwe dzielenie się tym rzadkim dobrem przez kierowców.

Parking rozważany w kontekście swoich regulacyjnych potencji, uświadamia nam także w prosty, przekonujący sposób, po co istnieją systemy prawa i instytucje zajmujące się jego egzekwowaniem – dzięki regulowaniu dostępu do rzadkich zasobów wspólnota może trwać w możliwie pokojowej formie. W tym też sensie przedmioty sprawują nad nami władzę – jako zmaterializowane decyzje dotyczące sposobów uregulowania życia społecznego rozstrzygają one za nas dylematy, przed którymi stawalibyśmy każdorazowo bez ich pośredniczącej roli. Owe reguły są więc, jak przypomina nam w klasycznym tekście z 1959 roku Gunter Anders – predecyzjami¹³, albo – jak powie już bardzo współcześnie Latour¹⁴ – faktami, z którymi się nie dyskutuje i które zamykają dyskusje. Błędem byłoby więc widzieć w tych materialnych ekstensjach władzy wyłącznie narzędzia represyjne. Są one też środkami, dzięki którym realizuje się wspólnota, i ważnymi narzędziami edukacyjnymi pozwalającymi jednostce zrozumieć zasady organizacyjne zbiorowości.

Po drugie, parking, rzadkie dobro, przeobraża się w przestrzeń, w której zostają zmaterializowane różnice oraz nierówności, a na nich opiera się struktura zbiorowości. Początkowo, jak zauważa Sarah Leavitt w artykule *Inside the Lines. Parking and Social Stratification*¹⁵, parkingi odzwierciedlały zróżnicowania płciowe (nie mogły na nich parkować kobiety, ponieważ właścicielami samochodów były stowarzyszenia kierowców skupiające wyłącznie mężczyzn) i rasowe (osobne parkingi dla osób białych i przedstawicieli innych ras).

Dzisiaj zaś parkingi odzwierciedlają przede wszystkim różnice statusu zawodowego i majątkowego (posiadanie własnego miejsca parkingowego lub sam wjazd na parking w miejscu pracy to przywilej zarezerwowany dla kadry kierowniczej, a posiadanie garażu lub miejsca parkingowego w centrum miasta wskazuje na wysoki status materialny – tylko nielicznych stać też na opłacanie postojów auta w ścisłym śródmieściu), ale też nowe typy różnic, które społeczeństwo eksponuje, by nie stawały się one źródłem nierówności (mowa tu przede wszystkim o miejscach parkingowych dla niepełnosprawnych, ale też dla kobiet w ciąży¹⁶), czy też

13 Günther Anders, *Staroświeckość człowieka* [w:] *Kultura techniki. Studia i szkice*, pod red. Erharda Schütza, przeł. Izabela i Sven Sellmer, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2001.

14 Bruno Latour, *Splatając na nowo to, co społeczne. Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*, Aleksandra Derra, Krzysztof Abriszewski, Universitas, Kraków 2010, s. 160; Krzysztof Abriszewski, *Poznanie, zbiorowość, polityka. Analiza teorii aktora-sieci Bruno Latoura*, Universitas, Kraków 2008, s. 335.

15 Sarah Leavitt, *Inside the Lines. Parking and Social Stratification*, strona internetowa National Building Museum, <http://www.nbm.org/about-us/national-building-museum-online/inside-the-lines.html> [dostęp: 20.10.2011].

16 Dostyc dwuznacznym przykładem tego procesu są miejsca parkingowe dla kobiet – nieco szersze i w miejscach łatwo dostępnych. Takie miejsca wprowadzają niektóre centra handlowe.

te, które oznaczają nierówne możliwości decydowania o formach użytkowania przestrzeni wspólnych¹⁷.

Parking jako dobro rzadkie, by być funkcjonalny, musi narzucić formy reglamentacji własnej przestrzeni, które reprodukują istniejące zróżnicowania wyrażające się w terytorializmie i „porządku dziobania”¹⁸; zróżnicowania, których materializacje sprawiają, iż trudno nam dziś znaleźć takie miejsca, które można określić mianem publicznych.

Parking obiektywizuje również inne systemy różnic, przede wszystkim te związane z czasem. Miejsca, w których nie można parkować w ciągu dnia, stają się miejscami postoju, gdy ruch uliczny jest już mniej intensywny; w czasie świąt lub narodowych i religijnych uroczystości w parkingi zamieniają się przestrzenie mające dotąd inne funkcje – tereny zielone, albo po prostu ulice; w trakcie wizyt ważnych osób, festynów, parad ulicznych usuwa się zaparkowane pojazdy, często bez zgody ich właścicieli itd. Za sprawą czasowych stref parkowania abstrakcyjna godzina 18, po której w większości miast nie trzeba płacić za postój, staje się też cezurą oddzielającą czas pracy od czasu wypoczynku, a godzina 10, po której należy wnieść opłatę za postój, staje się momentem, w którym w wielkim mieście zaczyna się codzienność pracy. Interesujące spośród różnic materializowanych przez parkingi są też te, które odnoszą się do podziałów przestrzennych. Wyznaczanie stref parkowania to nie tylko odzwierciedlenie społecznie wytworzonych podziałów w obrębie miasta, ale też ugruntowanie oraz zobiektywizowanie granic pomiędzy jego centrum a peryferiami. Tego rodzaju mapowanie miasta, na pozór niewinne i czysto techniczne, pociąga za sobą, głównie ekonomiczne, ograniczenie możliwości korzystania z jego przestrzeni, a tym samym uczytelnia ją jako miejsce, w którym odzwierciedlają się podziały klasowe.

Po trzecie, parking to też miejsce, w którym materializuje się nasza mentalność oraz obyczaje. Oznacza to, iż jest on przestrzenią, dzięki której doświadczamy tego, co określa specyfikę relacji obecnych w naszej zbiorowości. Obserwując „kulturę parkowania” dostrzeżemy, iż pełnoprawnymi uczestnikami życia społecznego stają się dziś osoby, które dostatecznie opanowały zasady posługiwania się narzędziami (tu samochodami), które to stają się „lustratorami jednostkowej podmiotowości”¹⁹. Jeśli nie potrafimy sobie z nimi poradzić, stajemy się obiektami drwin („niedzielny

17 Mam tu na myśli przede wszystkim parkingi przed sklepami i prywatnymi instytucjami w centrach miast. Miejsca na nich są zarezerwowane wyłącznie dla klientów. Wyklucza się przez to z centralnych rejonów miasta kierowców, którzy nie chcą korzystać z usług tego rodzaju firm, ale tylko ze wspólnej przestrzeni.

18 Na temat tych dwu zasad regulujących dostęp do rzadkich i cenionych zasobów oraz uspołeczniającej roli tych reguł zob. Pierre L. van den Berghe, *Łączenie paradygmatów. Biologia i nauki społeczne*, przeł. Barbara Szacka, [w:] *Człowiek, zwierzę społeczne*, pod red. Barbary Szackiej, Jakuba Szackiego, Czytelnik, Warszawa 1991, s. 321–351.

19 Marek Krajewski, *Postępy i przedmioty*, [w:] *Miasto postępu*, pod red. Michała Staniszewskiego, Wydawnictwo Forum Naukowe, Passat – Paweł Pietrzyk, Poznań 2007.

kierowca”, „jeździ jak baba”), toteż wybieramy takie strategie działania, które zmniejszają prawdopodobieństwo popełnienia „fuszerki” (parkowanie daleko od wejścia; tylko tam, gdzie nie ma „wizdów”; raczej diagonalnie niż równoległe itd.), a więc samoograniczamy się tylko po to, by wywiązać się z zasad regulujących parkowanie, określonych przez przepisy prawa i społeczne umowy.

Interesujące są też przypadki, w których jednostka łamie te zasady w sposób celowy, by maksymalizować osobiste korzyści (staje na miejscu dla niepełnosprawnych; parkuje tak, że jej pojazd zajmuje kilka miejsc lub ogranicza widoczność innym albo tak, że uniemożliwia innym wejście do ich aut lub utrudnia im manewrowanie pojazdami itd.). Tego rodzaju zachowania – dobrze opisane w teoriach racjonalnego wyboru i konceptualizowane jako „wyłamywanie się” i „pułapki społeczne”²⁰ – pozwalają dostrzec, jak groźny dla wspólnoty jest egoizm. Sprawia on, że inni nie są w stanie zrealizować swoich potrzeb, a co więcej, definiuje zachodzące pomiędzy jednostkami relacje jako rywalizację o ograniczone zasoby, w której liczy się spryt, bezwzględność i siła²¹ i w której nie ma miejsca na solidarność czy moralne powinności wobec innych. Jedną z najbardziej wyrazistych scen w słynnym filmie *Smażone, zielone pomidory* z 1991 roku, jest ta, w której główna bohaterka Evelyn Couch, grana przez znakomitą Kathy Bates, mści się na dwu młodych kobietach, które w niedozwolony sposób (zajęły jej drogę i wymusiły pierwszeństwo) zajęły upatrzone przez nią miejsce postojowe na zatłoczonym parkingu przed centrum handlowym. Zemsta polega na uszkodzeniu pojazdu, którym przyjechały kobiety, przez wielokrotne uderzanie weń potężnym autem przez mściwą bohaterkę. Już poza filmową fikcją, sami obywatele próbują wymusić kooperację na wyłamujących się kierowcach, w podobny, choć mniej inwazyjny, sposób.

Również w Polsce upowszechniła się w ostatnich latach strategia zwiększania kosztów egoistycznego parkowania przez naklejanie na szybach lub zderzakach samochodów trudnych do usunięcia naklejek ze stygmatyzującymi napisami: „Parkuj jak idiota”; „Święta krowa parkingowa”; „Karny Wacek za złe parkowanie” (nalepka z wizerunkiem fallusa); „Za chujowe parkowanie otrzymujesz karnego kutasa” itd.²². Inne formy walki obywateli z tymi, którzy parkują egoistycznie, polegają na tworzeniu stron internetowych ze zdjęciami źle zaparkowanych samochodów (każda z fotografii opatrzona jest prześmiewczymi i złośliwymi komentarzami²³), na prowadzeniu

20 Zob. np. Elemér Hankiss, *Pułapki społeczne*, przeł. Tomasz Kulisiewicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 1986.

21 O tym ostatnim aspekcie pisze, charakteryzując przewagę, jaką uzyskują SUV-y w wielkomięskiej dżungli, David Le Breton, *4x4*, [w:] *Nowe mitologie*, pod red. Jérôme Garcin, przeł. Anna Kocot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.

22 Więcej przykładów na jednej z wielu stron propagujących tę strategię działania: <http://parkujezglowa.pl/oferta.html> [dostęp: 20.10.2011].

23 Jedną z najbardziej rozbudowanych akcji tego typu była ta o nazwie *Łoś parkingowy*. Por. <http://www.losparkingowy.pl/> [dostęp: 20.10.2011]

z nimi korespondencji pozostawianej za wycieraczką lub przyklejanej do szyby, a nawet na celowym uszkodzaniu źle zaparkowanych pojazdów²⁴. Trudno ocenić skuteczność tych działań, ale z pewnością wypełniają one też istotną rolę rytualną – są rodzajem symbolicznej zemsty dokonywanej na tych, którzy nic sobie nie robią z reguł obowiązujących we wspólnocie. Podobne praktyki wzmacniają przekonanie, iż zbiorowość jest zdolna do samoregulacji, gdy zawodzą instytucje, które powinny dbać o egzekwowanie reguł dostępu do cenionych, a rzadkich zasobów.

Po czwarte w końcu, parking to też miejsce tylko na pozór zwykłe i nudne. W rzeczywistości przepełnione jest ono emocjami, których źródłem jest bliskość samochodów, obecność licznych przeszkód, które mogą uszkodzić auto, skomplikowane oznaczenia, groźnie wyglądające ślimakowe rampy, klaustrofobiczne, podziemne przestrzenie. Wszystko to sprawia, iż poruszanie się po tej przestrzeni, interakcje z innymi pojazdami budzą skrajne emocje, wściekłość i agresywne zachowania kierowców. Parking staje się tym samym laboratorium życia na przepełnionej planecie, której stopień przeludnienia jest tak wysoki, że moralność przestaje być podstawowym regulatorem naszych działań, a staje się nim wola przetrwania. W takim anomicznym kontekście głównym źródłem działania stają się emocje, wyzwalane przez zbyt dużą bliskość innych (i ich pojazdów) oraz trudne do przewidzenia zachowania zarówno kierowców, jak i pieszych.

Chociaż zaparkowanie samochodu lub wyjechanie z parkingu trwają bardzo krótko, to pozwalają one ćwiczyć nowe formy współczesności, które niosą za sobą zmiany demograficzne; formy, które można określić mianem deindywidualizacji. Kategoria ta oznacza okazjonalne i względnie krótkotrwałe upodobnienie do siebie stosunkowo dużej liczby jednostek, które na co dzień są od siebie różne. Upodobnienie to opisuje zmianę zachowania – ci, którzy się różnili, stają się podobni (ich podobieństwo nie jest wynikiem przynależności do tej samej grupy, kategorii społecznej) pod względem sposobu percypowania rzeczywistości i reagowania na te same lub podobne bodźce. Upodobnienie to ma charakter krótkotrwały i nieregularny, jest reakcją na działanie w sytuacji niepewności i wysokiego ryzyka, co sprawia, iż podstawowym regulatorem zachowań stają się emocje oraz naśladownictwo. Jednocześnie, co warto podkreślić, deindywidualizacja, choć krótkotrwała, pozostaje

24 Jednym z najgłośniejszych przykładów było zarysowanie karoserii źle zaparkowanego samochodu przez Ewę Czeszejko-Sochacką, miejską urzędniczkę i kandydatkę PO do Sejmu, sfilmowane przez kamery przemysłowe i ujawnione przez „Fakt” (zob. *Kandydatka PO porysowała cudze auto. Teraz przeprosza!*, „Fakt”, 06.10.2011). Furorę w sieci zrobiło też wirusowe video przedstawiające burmistrza Wilna Arturasa Zuokasa, niszczącego przy użyciu transportera opancerzonego luksusowego Mercedesa, zaparkowanego źle, bo na ścieżce rowerowej (<http://www.youtube.com/watch?v=V-fWN0FmclU> [dostęp: 20.10.2011]). Podobnie ekstremalny charakter miała akcja przeprowadzona w Krakowie w 2008 roku przez studenta krakowskiej ASP, Łukasza Rotha, zatytułowana *1,5*. Polegała ona na malowaniu linii wyznaczającej półtorametrowej szerokości pas dla pieszych, który zgodnie z kodeksem drogowym powinni pozostawiać parkujący na chodnikach kierowcy. Linia pomarańczowej farby biegła po trotuarze, ale też po maskach samochodów, które parkowały nieprawidłowo.

wia zawsze pewien społeczny osad, przeobraża światopogląd jednostki oraz podstawy, na których opiera ona swoje relacje z rzeczywistością. Osad ten to przekonanie, iż inny to rywal, a świat to przestrzeń walki, i to o wysoce nieprzewidywalnym charakterze.

Problem poboczny: parkingi i irracjonalność tego, co racjonalne

Parkingi dobrze również ilustrują, jak irracjonalna jest nowoczesna racjonalność. Istotą tej ostatniej, jak sugeruje Max Weber, jest poszukiwanie najbardziej efektywnych środków realizacji założonych celów oraz zamykanie tego, co jest najbardziej skuteczną drogą ich urzeczywistnienia, w postaci procedur i reguł organizujących nasze działania²⁵. Słabością tego, co Weber nazywa „racjonalnością formalną”, a co stało się głównym akceleratorem procesów modernizacji, jest nie tylko odłączenie od moralności, ale przede wszystkim fakt, że generuje ono niezamierzone konsekwencje. Źródłem owych konsekwencji jest przede wszystkim to, że poszczególne działania, same w sobie racjonalne, nie rozgrywają się nigdy w próżni, lecz każde z nich zazębia się z innymi, wpływając na ich przebieg i będąc przez nie kształtowanym. Sytuację tę, charakterystyczną dla późnej nowoczesności, John Urry określa mianem „globalnego układu złożonego”²⁶, przez co rozumie całość, której granice są trudne do określenia, całość złożoną z niezliczonej (trudnej do oszacowania) liczby elementów powiązanych ze sobą zaskakującymi oraz najczęściej niezaplanowanymi systemami relacji. W takim układzie to, co na pozór racjonalne, okazuje się zupełnie nieracjonalne ze względu na niezliczone, niezamierzone konsekwencje i skutki, będące efektem sprzężeń zwrotnych.

Najlepszym przykładem jest tu samochód, a dokładnie wybór produktów ropopochodnych²⁷ (oleju napędowego, benzyny, gazu itd.) jako napędzającego go paliwa. Ta racjonalna na pozór decyzja (duże złoża ropy, łatwość jej wydobywania, obróbki, transportu i przechowywania), przyniosła ze sobą cały szereg niezamierzonych konsekwencji: zanieczyszczenie środowiska, katastrofy ekologiczne oraz ogromnie kosztochłonne próby przeciwdziałania im, a także usuwania ich skutków; uzależnianie poszczególnych państw od siebie w stopniu zagrażającym suwerenności każdego z nich; wojny toczone o dostęp do złóż; zależność kondycji gospodarek narodowych od cen paliw dyktowanych przez wielkie koncerny petrochemiczne; ogromne wysiłki

25 Najbardziej wyczerpującej w polskiej literaturze rekonstrukcji tej Weberowskiej teorii dostarcza Anna Pałubicka w książce *Kulturowy wymiar ludzkiego świata obiektywnego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1990.

26 John Urry, *Globalne układy złożone*, [w:] *Kultura w czasach globalizacji*, pod red. Małgorzaty Jacyno, Aldony Jawłowskiej, Mariana Kempnego, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa, 2004; Marian Kempny, *Socjologia ponowoczesnych form społecznych – wspólnoty i kultury „bez korzeni”, czyli o tym, jak próbuje się uchwycić naturę relacji społecznych w świecie ruchu i mieszania się*, „Kultura i Społeczeństwo” 2006, nr 1–2.

27 Na ten temat zob.: Leonardo Maugeri, *The Age of Oil. What They Don't Want You to Know About the World's Most Controversial Resource*, The Lyons Press, Springfield 2007.

inżynierskie na rzecz przeprojektowywania pojazdów tak, by zużywały mniej paliwa; powstanie czarnego rynku paliw sprzedawanych poza państwowymi systemami akcyzowymi; kryzysy energetyczne o globalnym charakterze (1973; 1986 oraz ten najbardziej aktualny związany z wojną w Libii i katastrofą w Zatoce Meksykańskiej); współczesny kryzys przemysłu samochodowego i ogromne koszty społeczne, które za sobą niesie; skażenie „krajobrazów akustycznych” hałasem głośno pracujących silników spalinowych; konflikty związane z lokowaniem stacji benzynowych w pobliżu osiedli mieszkaniowych oraz zagrażające życiu ludzi awarie, którym ulegają stacje paliw itd.

Jednym z takich irracjonalnych skutków racjonalnego, w sensie formalnym, planowania, są parkingi, zwłaszcza te, które przybierają postać ogromnych placów przed centrami handlowymi, stadionami, dworcami i lotniskami, ale też te znajdujące się w śródmieściu, na wydzielonych do tego pasach jezdni lub przed budynkami użyteczności publicznej oraz tymi o komercyjnym charakterze. Ich istotą jest to, że zapewniają dostęp do miejsc, w których realizujemy swoje potrzeby (zakupy, korzystanie z usług oraz załatwianie spraw formalnych w urzędach, praca), ale dostęp ten jest potrzebny tylko przez kilka – kilkanaście godzin w ciągu dnia, po czym miejsca, w których pozostawialiśmy samochody, pustoszeją, zamieniając się w ogromne, pozbawione jakiegokolwiek użyteczności, place, ciągnące się po horyzont puste przestrzenie, wyzywające swoją bezużytecznością i prowokujące jako materialny przejaw potęgi ekonomicznej podmiotów pozwalających sobie na tak daleko idące marnotrawstwo. Ta pusta przestrzeń nieprzypadkowo więc zachęca do, jak powiedziałby de Certeau, „taktycznego” jej wykorzystania przez podmioty, które pozbawione są swego własnego miejsca.

Motywy parkingu – jako miejsca, w którym spotykają się przestępcy, dokonywane są zbrodnie i gdzie odbywają się porachunki gangsterskie, przestrzeni nielegalnych transakcji, przekazywania tajnych informacji, przemocy; sfery, która sama w sobie jest niebezpieczna – należy do najbardziej rozpowszechnionych klisz filmowych, zwłaszcza w kinie hollywoodzkim. Dzieje się tak nieprzypadkowo, bo tego typu miejsca są ogromnie ambiwalentne. Skrajnie użyteczne i urządzone tak, by racjonalizować proces parkowania, ale jednocześnie surrealistyczne i apokaliptyczne, gdy ruch ustaje, gdy przestają się na nich zatrzymywać samochody, ponieważ kończy się czas pracy instytucji, do których są one przypięte.

Miejsca tego typu niekoniecznie muszą być powiązane z przemocą, ale przyciągają one to, co nie mieści się do końca w porządku społecznym. Na pustych parkingach spotykają się zmotoryzowani kochankowie, organizowane są nielegalne wyścigi samochodowe oraz zawody w driftingu²⁸, zbierają się tu miłośnicy „nowych antyków”, o których była mowa wcześniej, ale również wielbiciele „ostrego koła”,

28 Jak głosi definicja zamieszczona na stronie internetowej Drifting.pl: „Drifting [...] polega na celowym zerwaniu przyczepności kół samochodu przy dużej prędkości i kontrolowaniu poślizgu na jak najdłuższym odcinku” [dostęp: 20.10.2011].

by rozegrać mecz bike polo²⁹ albo skaterzy, by doskonalić ewolucje wykonywane na deskorolce. Również tutaj początkujący kierowcy doskonalą swoje umiejętności, zaś rodzice pozwalają swoim pociechom po raz pierwszy prowadzić samochód. Spożywa się tu również alkohol, eksperymentuje z narkotykami, odpala race i pe-tardy, ćwiczy ryzykowne zachowania praktykowane na ekranach przez bohaterów programów z gatunku *jackass*.

Pusty parking swoją irracjonalnością inspiruje artystów – wystarczy tu przywołać słynny cykl fotografii lotniczych jednego z pionierów pop-artu – Edwarda Ruschy – z 1967 roku, zatytułowany *Thirtyfour Parking Lots*, a przedstawiających 34 gigantyczne i opustoszałe parkingi w Los Angeles, przypominające z powietrza abstrakcyjne rysunki stworzone przez przybyszów z innych niż ludzka cywilizacji. Prowokuje on również aktywistów walczących z kulturą samochodu o odzyskanie miasta dla jego mieszkańców. W tym roku po raz kolejny, 16 września, na całym świecie miał miejsce Park (ing) Day, zapoczątkowany w 2005 roku w Nowym Jorku. W jego trakcie w prawie 200 miastach na całym świecie (w tym również w Polsce) aktywiści na dwie godziny zamieniali miejsca parkingowe w centrach miast w mikroparki, wyposażone w zieleni, ławki i stoliki oraz inne urządzenia pozwalające wypocząć przechodniom.

Irracjonalność parkingów nie polega jednak tylko na tym, że wyłączają one z życia miasta ogromne jego połacie, co powoduje ich czasową bezużyteczność, oraz że zasysają wszystko to, czego miasto chciałoby się pozbyć, a co może urzeczywistnić się w tej pustej i okresowo niczyjej przestrzeni. Polega ona również na tym, że czynią one nasze życie mniej bezpiecznym. Nie chodzi tu tylko o to, że parkingi są częstymi miejscami popełniania przestępstw (bo gwarantują anonimowość i pozwalają ukryć się przestępcom w tłumie kierowców, bo nie dziwią tu manipulacje dokonywane przy samochodach, ponieważ ich użytkownicy się nie znają), czy też że, jak wspominałem wyżej, są miejscami, w których wyłączone zostają normatywne regulacje naszych działań, a w ich miejsce pojawiają emocje oraz walka o przetrwanie w rywalizacji z innymi. Chodzi też o to, że parkingi, podobnie jak samoloty, pociągi, dworce i stacje metra, zatłoczone bazy i ogromne biurowce, stają się bronią masowego rażenia i miejscami, w których broń tego rodzaju zostaje użyta.

Nagromadzenie jednostek na niewielkiej przestrzeni, ale też pojazdów, których baki wypełnione są łatwopalnymi cieczami i które zbudowane są z tysięcy części (które wybuch przekształca w śmiertelne pociski), a także to, że parkingi często położone są w pobliżu ważnych budynków lub ulokowane pod nimi, a na większość parkingów może dostać się każdy – wszystko to sprawia, iż stają się one miejscami zamachów i ataków terrorystycznych. Aby wskazać, jak bardzo niebezpieczne

29 Dla przykładu poznańskie środowisko ostrokołowców regularnie rozgrywa mecze bike polo na wielopiętrowym parkingu przy jednym z lokalnych centrów handlowych. Jest to możliwe dzięki nieformalnym porozumieniu z ochroną, która wpuszcza rowerzystów na parking po zamknięciu centrum handlowego (zob. <http://bike-polo.blogspot.com> [dostęp: 20.10.2011]).

są to miejsca, wystarczy przypomnieć ogromną liczbę ofiar i rannych oraz potężne szkody materialne, które wywołał w 1995 roku wybuch przed budynkiem federalnym w Oklahoma City. Ekspłodowała wówczas ciężarówka, wyładowana paliwem i nawozami, zaparkowana tam i zdetonowana przez Timothy'ego McVeigha, który w ten sposób mścił się na amerykańskim rządzie za atak i likwidację farmy sekty Koresha w Waco w Teksasie w 1993 roku.

Używanie samochodów-pułapek, wypełnionych materiałami wybuchowymi i ustawionych na publicznych parkingach – podobnie jak wykorzystywanie samolotów pasażerskich jako narzędzi ataku na publiczne budynki, korzystanie z poczty jako medium przenoszącego listy z pogrózkami, ładunki bombowe i przesyłki z węglikiem, próby zatruwania źródeł wody – objawiają samobójczą omnipotencję „globalnego układu złożonego”. Jego istnienie zależne jest bowiem od stosunkowo niewielkiej liczby podstaw, które łatwo naruszyć, dezorganizując życie milionów osób. Należą do nich przede wszystkim sieci, którymi przemieszczają się energia elektryczna, woda, informacje, towary i ludzie oraz założenie, iż wszyscy będą zachowywać się rutynowo i zgodnie z naszymi oczekiwaniami.

Ponieważ wszyscy do tych sieci jesteśmy podpięci, bo bez nich nie jesteśmy w stanie realizować swoich najbardziej podstawowych potrzeb, tego rodzaju układ – złożony z miliardów elementów, ale funkcjonujący tylko dzięki drożności połączeń – bardzo łatwo zdezorganizować. Wystarczy naruszyć wysoką przepustowość połączeń, aby uruchomić procedury, które mają przeciwdziałać usterce, a które – w imię naszego bezpieczeństwa – jeszcze bardziej tę przepustowość ograniczają (co najdoskonalej widać w przypadku działań będących skutkiem fałszywych alarmów bombowych). Ponieważ wywołują niepokój, generują działania zbiorowe jeszcze bardziej destabilizujące układ (tak jak ma to miejsce w przypadku paniki zbiorowej i przeobrażeń, jakim pod wpływem zaskakującego zdarzenia ulega publiczność masowych widowisk). Mówiąc jeszcze inaczej, życie w obrębie globalnego układu złożonego, którego parking jest i metaforą, i przejawem, sprawia, iż wszystko to, co stanowi fundament naszej codzienności, jest też źródłem katastrof i tragicznych w skutkach momentów destabilizacji porządku. Współczesna nam codzienność egalitaryzuje wszechmoc i nieograniczone możliwości wyborów, ale też uzależnia możliwość ich dokonywania od tego, na co nie mamy wpływu – od zachowań innych, podobnych do nas ludzi oraz od sprawności technologicznej infrastruktury dostarczającej do naszych domów prąd, informacje, towary oraz dającej nam poczucie wszechobecności, a więc też wszechwładzy.

Epilog: potrzeba czujności (i jak ją oddalić)

Z okien mojego mieszkania widać niewielki parking – mogłoby zmieścić się na nim siedem samochodów osobowych, ale zazwyczaj stoi tam tylko pięć albo sześć aut, i to nie dlatego, że brakuje chętnych, by zająć pozostałe miejsca. Wystar-

czy, że któryś z kierowców ustawi swój samochód o kilkanaście centymetrów za daleko od krawężników wyznaczających boczne krawędzie parkingu, by zabrakło miejsca dla kogoś innego i pojawiła się irytująca przestrzeń pusta, na której może pomieścić się tylko jednoślad. Wystarczy, że na pustym w ciągu dnia parkingu ktoś ustawił swój samochód nie w skrajnej części placu, ale pośrodku, by sprawić, iż kolejne auta zatrzymywane obok tego pierwszego wywołają efekt podobny do tego, jak w tym pierwszym przypadku – przestrzeń nie zostanie wykorzystana w pełni efektywnie. Wystarczy, że ktoś z parkujących zachowa się niesolidarnie i ustawi swój pojazd tak, że zajmuje on też część sąsiadującego miejsca postojowego, a skutkiem tego będzie wykluczenie możliwości zaparkowania tu kogoś innego i marnotrawstwo przestrzeni.

Ten niewielki parking i jego codzienne życie są mikroświatem, który reprezentuje „globalny układ złożony” – w tym pierwszym odbijają się wszystkie istotne własności tego drugiego, choć to, co widoczne w tym pierwszym, w tym drugim zostaje zwielokrotnione. Jesteśmy od siebie zależni nie tylko za sprawą podziału pracy, ale też w tym sensie, że wzajemnie uniemożliwiamy sobie zaspokojenie potrzeb, walcząc o ograniczone zasoby; nasze działania, nawet wówczas, gdy nie są bezpośrednio skierowane na innych, wpływają na to, jak im się żyje; nasze życie jest z tego względu wysoce upolitycznione, bo jego sposób zwiększa lub zmniejsza szanse innych na to, by decydować o sobie; deindywiduacja staje się popularną strategią adaptacji do rzeczywistości, której kontrolowanie jest trudne albo niemożliwe. Naśladujemy innych, zakładając, iż większość wie lepiej, a tym samym zwielokrotniamy często błędy popełnione przez innych. Życie dzisiaj, jak dawniej, wymaga czujności, ale nie wobec środowiska czy innych, ale wobec samego siebie; umiejętności nie tyle uważnej obserwacji, ile samoobserwacji; uważności o tyle trudnej do praktykowania, że nie sposób określić, gdzie kończy się to, co mogę nazwać mną, a gdzie zaczyna się to, co mną już nie jest.

Póki co, nie tylko wypróbujemy elastyczność danej nam do dyspozycji przestrzeni, mieszcząc na niej jak najwięcej, lecz także ćwiczymy się w nowych formach adaptacji do świata, w którym robi się tłoczno. Za niedogodności obwiniamy tych, którym puszczają nerwy (termin „road rage” upowszechnił się dopiero w latach 90.³⁰), którzy „parkują jak łosie” i tych, którzy na wszelki wypadek, przewidując radykalizację motoryzacyjnych interakcji, zaopatrzyli się już teraz w potężne SUV-y, by uzyskać adaptacyjną przewagę.

30 Oczywiście brak miejsc do zaparkowania to tylko jedna z przyczyn wściekłości kierowców. Główną jest to, że wraz ze wzrastającą prędkością osiąganą przez pojazdy i intensywnością ruchu rośnie też ryzyko poważnych wypadków, a więc też stres towarzyszący prowadzeniu auta (na ten temat zob. *Bowling, Beatniks, and Bell-Bottoms. Pop Culture of 20th-Century America*, pod red. Sary Pendergast, Toma Pendergasta, UXL, Thomson Gale, Nowy Jork 2002, s. 1212–1214.

CODZIENNA NIECODZIENNOŚĆ W DZIENNIKU TEODORA PARNICKIEGO

Przyczynek do antropologii literatury

Na to, co możemy nazwać codziennością pisarza, składają się, jak sądzę, przede wszystkim trzy elementy. Po pierwsze, codzienność pisarska to cały szereg zwyczajnych czynności, które pisarz dzieli z innymi, którzy nie są pisarzami; czynności takich, jak choćby codzienne zakupy, posiłki, spożywanie alkoholu, palenie papierosów, czytanie gazet i książek, słuchanie radia czy oglądanie telewizji, spacer, kontakty z najbliższymi, radzenie sobie z problemami ze zdrowiem. Po drugie, codzienność pisarska to powtarzalność pewnych praktyk piśmiennych (zwykle także w połączeniu ze specyficznymi praktykami lekturowymi), właściwych pisarzowi, a polegających na tworzeniu tekstu literackiego. Po trzecie, codzienność pisarską określają czynności związane z publikowaniem (czy szerzej: rozpowszechnianiem) napisanego dzieła (przede wszystkim kontakty z wydawcami, z innymi pisarzami, czasami również z zaprzyjaźnionymi krytykami literackimi, na przykład oceniającymi dzieło przed opublikowaniem), a także te wszystkie formy aktywności, które czynią z pisarza osobę publiczną, a więc jej obecność w mediach, działalność w stowarzyszeniach twórczych czy w instytucjach, organizacjach, ciałach doradczych o charakterze państwowym.

Z tych trzech składników codzienności pisarza najważniejszy jest zapewne drugi: posługiwanie się na co dzień pewnymi praktykami piśmiennymi. Można sobie wyobrazić pisarza, który ma całkiem różne od przeciętnych przyzwyczajenia, jeśli chodzi na przykład o codzienne zaspokajanie podstawowych potrzeb żywieniowych czy komunikacyjnych. Można również myśleć o pisarzu, który nie publikuje swoich utworów albo publikuje bardzo mało. Nie sposób jednak nazywać pisarzem kogoś, kto nie pisze (choć w sytuacjach wyjątkowych, na przykład spowodowanych chorobą, może on dyktować to, czego nie może napisać). Z punktu widzenia praktyk piśmiennych pisarza ustanawia to, że posługuje się codziennie niecodziennymi praktykami pisania (związanymi z powstawaniem tekstu/dzieła literackiego), choć zarazem dla pisarzy ważne są zwykle również codzienne praktyki pisania, dalekie od literatury (czego najlepszym przykładem są ich kalendarzowe, brulionowe, notesowe

czy zeszytowe zapiski oraz korespondencja, jaką pisarze zwykle prowadzą). Pisarza wyróżnia to, że niecodzienne praktyki pisania stają się dla niego codzienne. Pisarz musi codziennie (a w każdym razie z pewną regularnością) pisać w pewien określony sposób, aby być pisarzem. Z drugiej strony pisarz może dokonywać transformacji codziennych praktyk pisania w praktyki niecodzienne (zachowujące jednak zwykle w sobie element codzienności), czego najlepszym przykładem są dzienniki literackie Witolda Gombrowicza czy Gustawa Herlinga-Grudzińskiego. Odwołując się do Bachtina i jego słynnego artykułu *Gatunki mowy*, można powiedzieć, że pisarze nie tylko wykorzystują gatunki pierwotne przy konstruowaniu gatunków wtórnych, ale także przekształcają gatunki pierwotne w gatunki wtórne¹. Zdarza się także sytuacja odwrotna, kiedy niecodzienne pisanie literatury zbliża się do codziennych praktyk językowych i z nich czerpie swą oryginalność (tak jak to się dzieje w twórczości Mirona Białoszewskiego).

Chciałbym teraz przyrzeć się krótko codzienności pisarza, analizując dziennik Teodora Parnickiego (tylko w pierwszym i drugim z wymienionych aspektów; trzeci odkładam na później). Dzienniki mogą bowiem stanowić dla nas istotne źródło poznawania pisarskiej codzienności². Zdaję sobie przy tym sprawę, że przyjrzenie się tylko jednemu dziennikowi pisarza, w dodatku pisanemu w szczególnym okresie lat osiemdziesiątych – końca PRL-u, Solidarności i stanu wojennego – nie może być w tej kwestii reprezentatywne. Wierzę jednak, że może stać się przyczynkiem do kształtowania się nowego, antropologicznego rozumienia kondycji pisarza i tworzony przez niego literatury.

*

W dzienniku Teodora Parnickiego codzienne zapiski, które dotyczyłyby spraw niezwiązanych bezpośrednio i w sposób konieczny z kondycją pisarza, są bardzo rzadkie. Ten brak jest znaczący. W dzienniku, na co zwrócił uwagę Philippe Lejeune, ważne jest bowiem zarówno to, co zapisane, jak i to, co niezapisane; dziennik jest „najwyraźniej utkany z większej ilości pustego niż pełnego”³. Nie ma na przykład

-
- 1 Zob. Michał Bachtin, *Problem gatunków mowy*, [w:] tegoż, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. Danuta Ulicka, oprac. i wstęp Eugeniusz Czuplejewicz, PIW, Warszawa 1986.
 - 2 „Nowożytna antropologia codzienności, kiedy nie jest już antropologią »mówioną« (opowiadaną), wywodzi się z codzienności. Narodziła się wraz z gazetą codzienną i w niej się społecznie potwierdza. Antropolog codzienności odnajduje w gazecie to, co tradycyjna etnografia określała źródłem i terenem badań” (Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010, s. 10). W przypadku codzienności pisarskiej takim nieocenionym „źródłem i terenem badań” okazują się zapiski w notatnikach, zeszytach, brulionach, kalendarzach, które zwykle nazywamy dziennikami.
 - 3 Philippe Lejeune, *Ciągłość i nieciągłość. Dziennik jako seria datowanych śladów*, [w:] tegoż, *Drogi zeszyte... „drogi ekranie...” O dziennikach osobistych*, przeł. Agnieszka Karpowicz, Magda i Paweł Rodakowie, wybór, wstęp i oprac. Paweł Rodak, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, War-

u Parnickiego zapisów stanów pogody. Pojawia się one jedynie kilka razy i zawsze dotyczą zimowego śniegu⁴. W dziennikach pisarzy odnotowywane regularnie stany pogody są zwykle – tak jest na przykład w zapiskach Stanisława Rembeka, Zofii Nałkowskiej czy Marii Dąbrowskiej – oznaką bliskości między praktyką pisania dziennika w prywatnej przestrzeni własnego mieszkania a tym, co dzieje się na zewnątrz. Tu takiej bliskości nie ma, a to, co zewnętrzne, pojawia się akcydentalnie. Tak jest również z wydarzeniami historycznymi.

Dziennik Teodora Parnickiego był prowadzony w latach osiemdziesiątych (1980–1988), a więc w okresie bardzo burzliwych wydarzeń historycznych, m.in. strajków z sierpnia 1980 roku, legalnej działalności Solidarności, a potem okresu stanu wojennego. Jednak pierwsza notatka dotycząca wydarzeń o charakterze historycznym pojawia się tu dopiero 13 maja 1981 roku i dotyczy zamachu na papieża Jana Pawła II⁵. Niewiele więcej wydarzeń pojawia się w dzienniku w okresie stanu wojennego, choć zarówno jego wprowadzenie, jak i zniesienie są krótko odnotowywane⁶. Wiadomości dotyczące stanu wojennego są przy tym zawsze zapośredniczone przez media masowe, wraz z ich propagandowym charakterem: albo wprost w zapisie mówi się o „wiadomości z radia i telewizji” (np. o „z a b i t y c h w następstwie starć na Górnym Śląsku”, 17 XII 1981, s. 197; czy o „oddanych strażakach w tramwaju do milicjanta (jest bardzo ciężko ranny)”, 18 II 1982, s. 226), albo stosuje się w zapisie język nowomowy, choć znaki cytowania mogą tu świadczyć o dystansie, jaki pisarz wobec niego zachowuje: „Przerwana znów została łączność telefoniczna – na »mieście« dzieją się – a co najmniej już do niedawna »działy się« – »poważne incydenty«” (3 V 1982, s. 253). „Wiadomości pozaosobiste” (jak nazywa je Parnicki) mają w tym dzienniku w ogóle odrębny status: pojawiają się jako lapidarne, pozbawione komentarza zapisy faktów, choć niekiedy ich znaczenie jest

szawa 2010, s. 56. Warto dodać, że – w odniesieniu do życia codziennego – to, co puste, niezapisane w dzienniku, może być brakiem przynajmniej na trzech różnych poziomach: tego, co się nie wydarza, a przynajmniej można domniemywać, że się nie wydarza, pisarz tego nie robi, nie doświadcza; tego, co się wydarza – w codziennym życiu pisarza i w tym, co stanowi bieżący i historyczny kontekst tego życia, ale świadomie nie jest w dzienniku zapisywane; wreszcie tego, co wydarza się nadzwyczaj często, zazwyczaj codziennie, ale co dzieje się w sposób niezauważalny, a w każdym razie niepoddany refleksji, i co – jako takie – jest niedostrzegane jako coś, co warte byłoby uwzględnienia w diarystycznym zapisie.

- 4 „Wieczorem spadł śnieg!” (29 XII 1982); „Spadł pierwszy śnieg – chyba jeszcze n i e jest to rzeczywisty początek zimy, gdyż śnieg jest mokry i zapewne roztopi się” (12 XI 1983); „Wieczorem spadł p i e r w s z y śnieg – wcześniej niż kiedykolwiek, odkąd pierwszy raz (w roku 1963) przyjechalśmy do Polski Ludowej z Meksyku” (31 X 1988) (Teodor Parnicki, *Dzienniki z lat osiemdziesiątych. Notatki o własnej pracy literackiej*, wstęp Zygmunt Lichniak, słowo o autorze dzienników oraz opracowanie Tomasz Markiewka, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008, s. 326, s. 378, s. 459). Dalej cytaty z dziennika Parnickiego lokalizuję w tekście i podaję stronicę oraz datę zapisu, jeśli ma to znaczenie.
- 5 „W t y m ż e d n i u wiadomość: w Rzymie na placu św. Piotra z a m a c h t e r r o r y s t y c z n y na papieża Jana Pawła II” (13 V 1981, s. 120).
- 6 „Wprowadzenie stanu wojennego w Polsce!” (13 XII 1981, s. 195); „Zniesienie stanu wojennego w Polsce” (22 VII 1983, s. 358).

zaznaczone podkreśleniem, tak jak 5 X 1983 roku: „Lech Wałęsa otrzymał pokojową Nagrodę Nobla” (s. 372).

W każdym dzienniku kalendarz odgrywa istotną rolę, choćby przez niezbywalny dla tej praktyki piśmiennej fakt datowania zapisów. Tak też jest w przypadku dziennika Parnickiego, choć jego kalendarz jest wyraźnie spersonalizowany oraz zdystansowany do tego, co codzienne. O pierwszym może świadczyć liczenie czasu w dzienniku i wpisywanie kolejnych rocznic, które zawsze dotyczą indywidualnych doświadczeń biograficznych, np.: „Mijają 52 lata od mojego wyjazdu z Charbina do Polski./Mija 27 lat od pierwszego przyjazdu Eli do Meksyku” (18 VIII 1980, s. 68); „W dniu tym mija 38 lat od dnia mojego przyjazdu do stolicy Meksyku, gdzie przebywałem – po tym dniu – 23 bez mała lata!” (8 VIII 1982, s. 280). O drugim – choćby brak dni tygodnia przy kolejnych datach, które to dni odsyłają zwykle w dziennikach do cyklicznej powtarzalności i powszedniości bieżących działań i czynności⁷. Wyjątek stanowi tu zamiar odznaczania niedziel, choć dokonuje się to jedynie w sposób graficzny, który przestaje być widoczny w drukowanej wersji dziennika⁸.

Niewiele jest w tym dzienniku tego, co stanowi zwykle osnowę codzienności, a co związane jest z koniecznością zaspokajania najbardziej podstawowych potrzeb człowieka. Nie ma więc codziennego „krzątaństwa”⁹, które stanowiło wyjątkowo istotny składnik życia w Polsce w latach osiemdziesiątych. Musiało również odgrywać ważną rolę w życiu Parnickiego i jego żony, o czym możemy się przekonać z pojedynczych zapisów dotyczących zakupów (często w Peweksie, w więc w specjalnym sklepie dewizowym, gdzie Parnicki kupuje nie tylko alkohol czy papierosy, ale także atrament), czy otrzymywanych z Meksyku paczek, w których oprócz kawy, herbaty, kakao, owoców, a nawet wykałaczek, znajduje się także „rzecz niezmiernie ważna – pasta do zębów i żyłki do golenia” (s. 178), a więc podstawowe produkty codziennego użytku, o które wtedy nie było łatwo. Codziennosc stanu wojennego, która co jakiś czas, jakby na przekór samemu piszącemu, przenika na karty dziennika, to także „chodzenie do pralni, po zakupy, na pocztę” (148), „czekanie na mechanika z ZURT-u celem zrewidowania usterek w telewizorze kolorowym oraz wyjście na pocztę, do apteki i po rybę dla kotów” (s. 180), czy „Dzień głównie poświęcony sprawom wiążącym się ze zdobywaniem mięsa” (7 I 1982, s. 208). To, co dla Parnickiego charakterystyczne, to każdorazowe nazywanie tego rodzaju czynności pejoratywnymi lub sztucznie, „drewno” brzmiącymi określeniami (bliskimi propagandowego języka

7 Jeśli już dni tygodnia wyjątkowo się pojawiają, to w kontekście praktyki pisarskiej: „Dzisiaj jest środa, chciałabym bardzo w sobotę skończyć już definitywnie pisanie powieści o Atanagildzie” (25 XI 1981, s. 189).

8 „Odtąd kolorem czerwonym będę wyróżniał każdą niedzielę” (18 V 1980, s. 37). Na podstawie kilku reprodukowanych stron rękopiśmiennych dziennika nie sposób orzec, czy istotnie Parnicki konsekwentnie stosował takie „wyróżnianie”.

9 Określenie Jolanty Brach-Czajny z książki *Szczeliny istnienia* (PIW, Warszawa 1992).

nowomowy), takimi jak „czynniki »życia zewnętrznego«” (s. 148) czy „okoliczności »zewnętrzne«” (s. 180), które zawsze pojawiają się jako zakłócające, ograniczające lub opóźniające pisanie¹⁰. Tak więc powszednia codzienność, podobnie jak wydarzenia historyczność, których doświadczają się na co dzień, są przez Parnickiego postrzegane jako zagrożenie dla jego praktyki pisarskiej, zagrożenie, które najbardziej daje o sobie znać wtedy, kiedy nie udaje się go już unikać.

Inaczej rzecz się ma z tymi składnikami codziennych zachowań, które związane są z pisaniem. Nie chodzi mi tu jeszcze o same czynności związane z konstruowaniem utworu literackiego, czym zajmę się nieco dalej, ale o czynności niepisarskie, które Parnicki czyni składnikami procesu twórczego. Są nimi tzw. używki: palenie papierosów i picie alkoholu.

„Źle bardzo z papierosami!” – zapisuje Parnicki 7 stycznia 1982 roku, w pierwszym miesiącu stanu wojennego (s. 208). W następnych dniach pisze często o groźbie „wyczerpania się z a p a s u p a p i e r o s ó w!!!” (s. 209). Opatruje takie zapisy każdorazowo podwójnym wzmocnieniem (podkreślenie i wykrzyknik). O problemach z zakupem papierosów pisał także wcześniej, w maju 1981 roku. Również później temat ten będzie nieustannie powracał, zarówno od strony zdobywania za wszelką cenę papierosów (co jego żona nazywa nawet „żebraniem”), jak i próby walki z paleniem. Walka ta okazuje się nieskuteczna, gdyż palenie to w przypadku Parnickiego nie tylko problem nałogu – o którym zresztą sam pisze, że może być przyczyną jego pogarszającego się stanu zdrowia – lecz przede wszystkim kwestia związku palenia z aktywnością pisarską: „Bez palenia w ogóle bym pisać nie mógł!” (s. 284). Nierozłączny związek pisania i palenia wskazuje w dzienniku na fizyczny, cielesny aspekt praktyki pisarskiej.

W stopniu o wiele większym dotyczy to także alkoholu. Odnotowywanie „dni z pićm” i „dni bez picia” to jeden z dwóch najczęściej pojawiających się wątków dziennika (obok pisania kolejnych powieści). W wielu zapisach, zwłaszcza z pierwszych lat prowadzenia dziennika, Parnicki odnotowuje, że bez picia pojawia się u niego „pisanie drewniane”, a picie alkoholu umożliwia mu „pisanie lotne”, choć lotność ta „dość szybko »się ulatnia«...” (s. 74). Alkohol ułatwia pisanie, ale powoduje też brak koncentracji, chaos:

Napisałem ponad 40 (prawie 50) stron, a było to znów pisanie „po pićm”. Małym? Wielkim? Powiedzmy: po „średnim” pićm. Po nim mnie pisze się stanowczo łatwiej, jednakże

10 „Napisałem ponad 50 stron (!!!) (przyczyną tego, że tak dużo napisałem najprawdopodobniej jest to, że dzisiaj, jako w dniu świątecznym, zakupów nie robiło się, ani też głowy nie zaprzętało się sobie myślą, czy – i o ile – udadzą się zakupy) [...]” (22 VII 1981, s. 140); „Napisałem około 45 stron, chyba mógłbym pisać więcej, jednakże przez popołudnie i wieczór wylaniały się przeszkody »zewnętrzne« (dwukrotnie nasze wyjście celem załatwiania pilnych spraw dotyczących »życia codziennego«) – wizyta znajomej u nas – wreszcie: nie czułem się (i dalej jeszcze nie czuję się) dobrze [...]” (4 IX 1981, s. 155).

wtedy ja mniej jeszcze panuję nad swoim materiałem, niż pisząc „bez picia” – powiedziec nawet trzeba, że pi s z ę to wyłącznie, co się w toku pisania wyłania z tajników... czy podświadomości mojej?! (s. 69).

Pisanie bez picia jest także bardziej męczące, „zarówno mentalnie, jak nawet czysto fizycznie” (s. 81). Z czasem Parnicki ustanawia w dzienniku regułę, wedle której najlepiej pisze się mu „w dniu »bez picia« – takim, który następuje bezpośrednio po dniu »z picie m«” (s. 140). I choć w zapisach z ostatnich lat życia coraz częstsze będą „dni bez picia” (na ich oznaczenie Parnicki stworzy sobie prywatny skrót „N.P. A. (Nie Piłem Alkoholu)”, s. 367), to aż do końca alkohol pozostaje w tym dzienniku stałym motywem (w trzech ostatnich zapisach z początku grudnia 1988 roku, dokonanych tuż przed śmiercią, też jest mowa o alkoholu). Widziałbym w tym nie tyle przejaw uzależnienia, ile uczynienia picia alkoholu niezbędnym składnikiem swej kondycji pisarskiej.

Jeszcze jeden wątek codzienny pojawia się w tym dzienniku od początku do końca: stan zdrowia, doświadczane choroby. Zapisy dotyczące codziennej praktyki pisarskiej są tu gęsto poprzetkane zapisami o wizytach u farmaceutów, lekarzy, dentystek. Czasami w obrębie jednego zapisu stan twórczości i stan zdrowia nie tylko sąsiadują ze sobą, ale i warunkują się wzajemnie. Pogarszające się samopoczucie, zarówno fizyczne, jak i psychiczne, źle wpływa na twórczość, a bardzo intensywne pisanie może z kolei źle odbijać się na zdrowiu:

Napisałem ponad 40 stron. Jakość tego, co napisałem? Nie umiem – może, zresztą, i nie chcę – oceniać jakości [...] Groźne błędne koło: palę dużo, a czuję się (w dużej mierze pod wpływem palenia) coraz gorzej – zjawiają się bóle w okolicy lewej łopatki... (s. 67).

Ale chyba za tę wzmożoną intensywność pracy zaczynam p ł a c i ć z d r o w i e m – miałem dzisiaj już przy kończeniu pisania nie znane dotąd sobie „strzyknięcia” bólu u nasady głowy (czyli u góry szyi), a to ze strony lewej (s. 142–143).

Zapisy dotyczące stanu zdrowia stają się coraz częstsze wraz ze stwierdzeniem u Parnickiego choroby nowotworowej. Pisarz odnotowuje wtedy kolejne zabiegi naświetlania, różnego rodzaju badania, pobyty w szpitalu, pomiary temperatury. Pisze o cielesności, która wobec mijającego czasu i postępującej choroby ujawnia swą słabość i w coraz większym stopniu utrudnia codzienne możliwości pracy twórczej. W ostatnich latach życia autor *Opowieści o trzech metysach* odnotowuje wyłamujące mu się zęby, a w ostatnich miesiącach – postępujące problemy ze wzrokiem, które utrudniają pisanie i uniemożliwiają lekturę. Ostatnie, przerwane w pół zdania, słowa z *Epilogu do Ostatniej powieści* napisze Parnicki na dzień przed śmiercią, a w ostatnich tygodniach życia w dzienniku pojawiają się zapisy raz jeszcze ujawniające związek między kondycją cielesną i kondycją twórczą pisarza:

„Nie miałem sił” pisać powieści (12 X 1988, s. 456).

Ni e pisałem powieści Następca – czułem się bardzo zmęczony (!!!) (14 X 1988, s. 457).

*

Jak już wspominałem, w dzienniku Teodora Parnickiego mamy do czynienia z dwiema praktykami pisania: praktyką prowadzenia codziennych zapisków oraz praktyką pisania tekstu literackiego (kolejnych powieści pisarza). Praktyki te są ze sobą związane, choć nie wynika to z jakiejś nadrzędnej konieczności. Można prowadzić dziennik, nie pisząc literatury, i można tworzyć dzieła literackie, nie prowadząc dziennika. W tym przypadku jednak prowadzenie dziennika towarzyszy praktyce *stricte* literackiej, stając się narzędziem codziennego organizowania, dyscyplinowania i dokumentowania pracy pisarza.

Czego zatem dowiadujemy się z dziennika Parnickiego o jego sposobie pisania literatury i jaki jest związek samego dziennika z tym pisaniem? W okresie, którego dotyczy dziennik, powstaje pięć powieści Parnickiego: *Sekret trzeciego Izajasza*, *Rozdwojony w sobie*, *Opowieść o trzech metysach*, *Kordoba z darów* oraz *Ostatnia powieść*. Pisanie każdej z nich jest odnotowywane w dzienniku. Jedna rzecz od razu rzuca się w oczy: dla Parnickiego okresy pisania powieści i przerwy między tymi okresami wyraźnie różnią się od siebie. W dzienniku znajduje to swoje odzwierciedlenie zarówno jeśli chodzi o częstotliwość notowania, jak i charakter notatek. W czasie pisania powieści notatki te są sporządzane każdego dnia i zawsze dotyczą postępów pracy nad powstającym utworem, w okresach „pomiędzy” zapiski pojawiają się rzadziej i dotyczą przede wszystkim kwestii lekturowych oraz spraw wydawniczych. Tak się dzieje na przykład w pierwszych miesiącach 1981 roku, kiedy Parnicki ma za sobą właśnie ukończony *Sekret trzeciego Izajasza*, a następną powieść, kontynuację *Darów z Kordoby*, zacznie pisać w maju 1981. Tę nową powieść będzie mu się pisało tak wolno i z tak wielkim trudem, że po pewnym czasie ją zarzuci, by na początku lipca rozpocząć pracę nad „powieścią o Atanagildzie” (późniejszy tytuł: *Rozdwojony w sobie*), którą będzie kontynuował do 28 listopada 1981, dzień w dzień zapisując w dzienniku postępy swojej pracy. Potem znów następuje przerwa w pisaniu powieści aż do 20 czerwca 1982, kiedy Parnicki rozpoczyna pisać *Opowieść o trzech metysach*. Po pół roku intensywnej pracy i tę powieść zarzuci, aby w ostatnich dniach 1982 roku wrócić do pisania kontynuacji *Darów z Kordoby*. Potem do obu powieści będzie powracał i rękopis obu ukończy pisać w 1986 roku.

Właśnie przede wszystkim na podstawie zapisów dotyczących powstawania „powieści o Atanagildzie” oraz zapisów o *Kordobie z darów* oraz *Opowieści o trzech metysach* chciałbym przyjrzeć się sposobowi pracy pisarskiej Parnickiego i miejscu, jakie zajmuje w niej praktyka diarystyczna. Zacznę od kwestii podstawowej: pisanie kolejnych powieści jest rozciągnięte w czasie. Tej rozciągłości i procesualności

powstawania nie widać w efekcie końcowym stanowiącym jako wydrukowana książka jedną zwartą całość. Świetnie natomiast uwidacznia się to w dzienniku. Parnicki notuje zarówno moment rozpoczęcia pracy nad kolejnym utworem, jak i moment jego ukończenia. Pomiędzy zaś dokonuje obliczeń co do czasu pisania i planowanego zakończenia. Przy czym czasami mamy tu do czynienia z utworem powstającym w sposób ciągły, dzień po dniu od początku do końca rękopisu, innym razem – z porzucaniem pisanej powieści i powracaniem do niej. W obu przypadkach czas, w którym powieść powstaje, odgrywa istotną rolę. Parnicki planuje, kiedy pisany utwór powinien zakończyć i jeśli się to nie udaje, dokonuje na bieżąco kolejnych korekt¹¹. Natomiast realizacja zamierzonego planu temporalnego sprawia mu wyraźną satysfakcję. Przy czym prowadzony dziennik spełnia tu wyraźnie funkcję narzędzia, które pomagają zamierzony plan zrealizować:

Skończyłem pisać część ósmą powieści o Atanagildzie, a więc tym samym też zaczęłam dziewiątą, która powinna być definitywnie ostatnią już... Koniecznie chciałbym też, żeby nad całą w ogóle powieścią praca dobiegła końca za miesiąc od dzisiaj, czyli 28 listopada (28 X 1981, s. 178).

W dniu bowiem tym skończyłem pisać powieść o Atanagildzie o godzinie 11.20 rano. VIDE notatkę z 28/X: wyraziłem w niej życzenie, ażeby praca nad tą powieścią dobiegła końca za miesiąc – czyli 28 XI – i właśnie dobiegła! (28 XI 1981, s. 190).

Jak już wspominałem, w dzienniku Teodora Parnickiego okresy pisania powieści i przerwy między tą pracą znacznie różnią się od siebie. W czasie pisania powieści autor Srebrnych orłów stara się przestrzegać zasady *Nulla dies sine linea*. Dziennik jest w tym bardzo pomocny. To w nim wpisywana jest regularnie, dzień po dniu, liczba napisanych stron (stała formuła dzienna: „Napisałem około... stron”), czasami z zaznaczeniem, że było ich „tylko”, czasami, że „aż tyle”. Parnicki traktuje codzienne pisanie rozpoczętej powieści jako obowiązek pisarza, rodzaj pracy, z której powinien się rozliczać, choćby oznaczało to rozliczanie się przed sobą samym w dzienniku. Z tym wiążą się również obliczenia średniej napisanych stron

11 „Przypominam sobie: pracę nad *Sekretem trzeciego Izajasza* powinienem doprowadzić do końca (albo wycofać się z niej definitywnie, a i nieodwracalnie też) najpóźniej w dniu 5 czerwca 1980/ [Dopisek:] Nie wycofałem się 5 VI, tylko przesunąłem termin zakończenia o 3 dalsze miesiące” (5 II 1980, s. 26); „Postanowiłem rozpocząć pracę nad kontynuowaniem (lub też gruntownym przerabianiem) powieści *Sekret trzeciego Izajasza* za trzy tygodnie, czyli 28 marca 1980” (7 III 1980, s. 29); „postanowiłem nie odwracalnie ukończyć całą pracę nad *Sekretem trzeciego Izajasza* 18 sierpnia, a najpóźniej już 5 września” (3 VII 1980, s. 53); „Dzisiaj mijają cztery miesiące od dnia, kiedy zacząłem pisać część drugą *Sekretu trzeciego Izajasza* – pierwotnie zamierzałem właśnie dzisiaj całą tę pracę zakończyć. Nie zakończyłem” (18 VIII 1980, s. 68); „Dzisiaj mijają pół roku, odkąd zacząłem pisać część drugą *Sekretu trzeciego Izajasza* – przez chwilę dzisiaj myślałem, że dzisiaj jeszcze też całą pracę skończę, ale nie skończyłem...” (18 X 1980, s. 88).

w danym okresie. Dlatego zbyt mały „dorobek dzienny” (s. 178), jest przez pisarza opatrywany stosownymi usprawiedliwieniami. Natomiast duży „dorobek”, choć cieszy, zwykle też jest uzupełniany zastrzeżeniami, albo co do jakości pisania, albo jego okoliczności, albo i tego, i tego:

W sensie „technicznym” pisanie też przedstawiało się raczej niedobrze: w ciągu miesiąca powstało 666 stron rękopiśmiennych, czyli przeciętnie około 22 stron dziennie. Nigdy dotąd „dorobek dzienny” pisania nie był tak mały, w sensie właśnie ilości stron, a poza tym nigdy przez cały miesiąc nie mogłem zdobyć się na to, ażebym pisał dzień nie dłużej niż przez 2 godziny (przeważnie przez 1½ godziny!), a więc także i w tym sensie stwierdzić muszę bardzo duży „upadek sił” (jeszcze rok temu – pracując nad Darami z Kordoby – pisałem przeciętnie 4–5 godzin dziennie) (5 II 1980, s. 26).

Napisałem tylko 20 stron powieści o Atanagildzie, ale mógłbym niewątpliwie pisać także i dalej jeszcze, gdyby nie miała wylonić się „sytuacja specjalna”: mamy iść na kolację do dr Romy Piotrowskiej, gdzie mamy spotkać się z Danką i Wacławem Sadkowskimi oraz Zofią i Zygmuntem Lichniakami (17 VII 1981, s. 139).

Dzień znów – więc także i tym samym pisanie – bez picia. Napisałem około aż 100 stron – takiego tempa pracy nie miałem chyba od przełomu lat 1976 i 1977 (gdym pisał pierwszą część Sekretu trzeciego Izajasza), a może nawet odtąd, kiedy pisałem trzecią część powieści Sam wyjdę bezbronny w lecie roku 1975!!! Z drugiej jednakże strony zdecydowanie mniej mi się podoba to, co pisałem dzisiaj, aniżeli to, co wczoraj, a chyba i przedwczoraj. Jestże to prawda czy złudzenie tylko, że pisze mi się lepiej jednak pod wpływem alkoholu lub – szczególnie – gdy jestem jeszcze „w mocy resztek euforii poalkoholowej?! (13 VIII 1981, s. 146–147).

Podobnie jak czas pisania powieści, również jej objętość poddana jest planowaniu. Czasami jest to wprost związane z umową wydawniczą, tak jak w przypadku powieści o późniejszym tytule *Rozdwojony w sobie*. Pisząc ją, Parnicki na bieżąco sprawdza, na której stronie się znajduje (np.: „W dniu tym przekroczyłem stronę 5000 rękopisu”, s. 172), tak że zamierzoną objętość udaje się ostatecznie niemal idealnie osiągnąć, choć jednocześnie nie udaje się zrealizować planu, że będzie ona podzielona na cztery części równej długości. Części tych, znacznie krótszych od zamierzonych, będzie ostatecznie aż dziewięć:

Tymczasem dzisiaj już zamknąłem (zakończyłem) część drugą! [...] Ma ona stron tylko 1170, zupełnie nie wiem więc, co będzie z dalszymi częściami: ile ich będzie, jakiej objętości każda, czy będą bardzo od siebie różniły się objętościami (początkowo planowałem sobie, że cała powieść będzie składała się z czterech części o równej niemalże objętości – od 1400 do 1500 stron każda), ale ten plan zdecydowanie „prysnął” czy „rozleciał się” – oraz rozdrobnił, na „drzazgi” rozbijając się! (20 VIII 1981, s. 149).

Umowę z PAX-em (z 30 XI 1975!!!) mam na powieść 30-arkuszową. Zaryzykuję to, że powieść o Atanagildzie powinna dotrzeć do 33 arkuszy! (3 X 1981, s. 169).

[...] chciałem mieć 6666 stron rękopisu i mam 6666. Ale te „6666” są osiągnięte w sposób nieco sztuczny, gdyż tekst zawiera około 80 stron podwójnych (tj. np. 6620 i 6620A) [...] W sumie więc rękopis faktycznie musi mieć stron 6730–6750 (?) – tak czy owak muszę się liczyć z tym, że tekst maszynowy mieć będzie więcej niż 660 stron (30 arkuszy), ale wątpię, ażeby więcej niż 682 strony (31 arkuszy) (29 XI 1981, s. 191).

To wszystko pokazuje, że mamy tu do czynienia z praktyką pisarską, która ma z jednej strony charakter metodyczny i zdyscyplinowany, oparty na planowaniu i stałej kontroli postępów pracy, z drugiej – z procesem twórczym, który tego rodzaju metodycznym zabiegom poddaje się jedynie częściowo. Z dziennika dowiadujemy się, że Parnicki przed rozpoczęciem procesu pisania nowego utworu obmyśla go, planuje, szkicuje w myślach, jednak samo pisanie zwykle weryfikuje te plany, tak że kolejne partie powstającego tekstu dla samego pisarza stanowią (przynajmniej do pewnego stopnia) zaskoczenie¹². Czasami nawet zostaje ono zwerbalizowane w postaci ogólnej zasady:

Raz jeszcze się sprawdza, że jestem zawsze improwizatorem czy inaczej jeszcze: nigdy nic mnie nie wychodzi w procesie pisania tak, jak było to zaplanowane (czy też wyobrażane sobie jako dopiero pomysł)!! (2 X 1981, s. 167/168).

Daniel Chandler w książce *The Act of Writing* wyróżnia dwa zasadnicze typy piszących: „Planistów” oraz „Odkrywców”¹³ (traktowanych jako typy idealne; w konkretnych praktykach pisarskich mamy bowiem zawsze do czynienia z różnym natężeniem cech obu z nich). Odwołując się do tej typologicznej propozycji, można powiedzieć, że Parnicki łączy w sobie pewne elementy typu „Planisty”, jeśli

12 „na niespodziewanie już wkracza w treść *Sekretu* August Parnitzki – czyżby to zapowiedź była bliskiego już bardzo ukończenia się *Sekretu*?!“ (s. 68/69); po wpisaniu „alternatywnego zakończenia *Sekretu*”: „A jakie by miało być właściwe? Nie wiem jeszcze i raczej jest to dla mnie »zajmujące«, a nawet »fascynujące«, z tym przecież, że grozi mi niebezpieczeństwo przeciągania pisania naprawdę »w nieskończoność«. Muszę więc narzucić sobie termin POST QUEM NON? Bieżący tydzień do końca, włączając także i niedzielę? Tyle już razy wyznaczałem sobie terminy i ich nie dotrzymywałem, że wolę traktować sprawę jako otwartą“ (s. 89); „...ten właśnie dzień jest b a r d z o w a ż n y dla powieści o Atanagildzie, gdyż dotąd pisałem właściwie zupełnie »na ślepo«, czyli nie mając świadomości ku czemu powieść zdąża [...] Dzisiaj też wczesnym wieczorem (z tym przecież, że raczej niespodziewanie dla siebie) doprowadziłem do końca pisanie części pierwszej »Perspektywy«“ (s. 144).

13 Zob. Daniel Chandler, *The Act of Writing. A Media Theory Approach*, University of Wales, Aberystwyth 1995, s. 21–23. Krótki opis tych typów daje w swojej książce Grzegorz Godlewski: „»Planiści« to ci, którzy dążą do tego, aby akt pisania poprzedziło możliwie precyzyjne wyobrażenie całości, jej plan, na tyle rozwinięty i dopracowany, że jego realizacja polega już tylko na zastosowaniu odpowiednich środków umożliwiających jej materializację. »Odkrywcy« z kolei reprezentują postawę otwartą na to, co może się zdarzyć w dialogu i konfrontacji inicjatyw płynących od nich samych z napotkanymi warunkami i składnikami sytuacji pisania” (Grzegorz Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 227).

chodzi o charakter pracy pisarskiej i jej zewnętrzne wyznaczniki, oraz „Odkrywcy”, jeśli chodzi o samą materię dzieła literackiego. Można by go zatem nazwać metodycznym odkrywcą.

Ten planistyczno-odkrywczy sposób pracy pisarskiej Parnickiego należy jeszcze opatrzeć dwoma istotnymi uzupełnieniami dotyczącymi dwóch rodzajów napięć, jakie ujawniają się w tym dzienniku. Pierwsze to napięcie między ciągłością codziennego pisania (choć i ono może być nieciągłe w sytuacji porzucania pracy nad utworem na pewien czas) a nieciągłością powstającego tekstu (który może być zaczynany nie od początku, mogą w nim powstawać „wyrwy” uzupełniane *ex post*, różne fragmenty mogą być niszczone i pisane na nowo). Drugie to napięcie między względną stabilnością tego, co napisane, a niestabilnością kondycji twórczej piszącego.

Brak odpowiedniości między porządkiem pisania i porządkiem powstającego tekstu powieści ujawnia się w dzienniku na wiele sposobów. Najpierw w samym miejscu rozpoczęcia pracy nad utworem, które często nie jest jego właściwym początkiem¹⁴. Następnie w powstawaniu „wyrw”, czyli opuszczaniu pewnych fragmentów tekstu z niedokończonym wątkiem i przechodzeniu do jego dalszych partii¹⁵ oraz późniejszym dosztukowywaniu i uzupełnianiu wstawkami czy „ogniwami” opuszczonych bądź odrzuconych fragmentów. Wreszcie w przekreślaniu, unieważnianiu, niszczeniu, wyrzucaniu części powstałego rękopisu i pisaniu ich na nowo¹⁶.

14 „Równy rok temu (1 II 1979) zacząłem pisać powieść, która pod tytułem *Dary z Kordoby* została zaakceptowana do druku przez Wydawnictwo Poznańskie. Nie było to pisanie od strony 1 definitywnego tekstu powieści, ale od tej, która w tymże definitywnym tekście stała się 21 albo 22 (mam na myśli strony rękopiśmienne), początek zaś dopisałem dopiero wtedy, gdy był już chyba napisał stron sto albo i więcej jeszcze nawet” (1 II 1980; s. 26); „Rzecz nadzwyczajna! Zupełnie nieoczekiwanie napisałem w dniu dzisiejszym ponad 40 stron [...] powieści o Atanagildzie. A nawet więcej jeszcze: wczoraj, jak było to w wypadkach także pisania i *Darów z Kordoby*, i *Sekretu trzeciego Izajasza*, zacząłem pisać z »był jakiego miejsca«, czyli inaczej jeszcze: zakładając, że początek dopiszę kiedyś indziej (wówczas, kiedy w tej pracy na dobre »rozpedziłbym się«). Otóż już dzisiaj jednak początek napisałem (choć nie jestem pewien, czy go nie zmienię jeszcze), a wczorajsza strona pierwsza przeistoczyła się w stronę 5A” (s. 135–136).

15 „Napisałem nieco ponad 30 stron też »bez picia«, ale było to pisanie zupełnie szczególne – myślałem, że niczego w ogóle nie napiszę, a gdy zmusiłem się, to tylko ażeby być wiernym zasadzie »Nulla dies sine linea«, ale z koncentracją tak czy owak było źle – jak bardzo źle, świadczy to, że podarłem chyba blisko 10 zapisanych stron [...], a nawet uciekłem się do sposobu [...] polegającego na sztucznym tworzeniu »wyrwy«, co jest objawem absolutnej niemożności kontynuowania wątku w »toku« i konieczności przerzucania się na inny wątek... bez żadnego logicznego uzasadnienia” (s. 59); „[...] stała się rzecz »groźna«: zrobiłem tzw. »wyrwę w tekście« (wyrw takich dużo jest w części drugiej *Sekretu trzeciego Izajasza*), a r o b i e n i e w y r w y (niby to treściowo uzasadnionej, jasna rzecz!) to t y p o w y objaw nadejścia już »wielkiego znużenia!“ (s. 149–150).

16 „To był n a j g o r s z y d z i e ń przez cały okres pracy [...] nad nową wersją kończenia *Sekretu trzeciego Izajasza*. Pisałem dłużej (w sensie czasu) niż kiedykolwiek – a i dużo napisałem (około 50 stron chyba), ale późnym wieczorem – z wyjątkiem kilku stron początkowych – wszystko, co napisałem, zniszczyłem... Czyżby znów nadchodziło już »wielkie z m ę c z e n i e«?!“ (s. 43); „W t y m d n i u po raz pierwszy, odkąd zacząłem pisać (20 VI) *Opowieść o trzech Metysach*, zdarzyło mi się, iż wyrzuciłem to, co już napisałem uprzednio – co prawda mało (strony rękopiśmienne 3731–3753 włącznie)” (s. 280); „Bardzo zły dzień! Pierwszy raz, odkąd piszę *Opowieść o trzech Metysach*, nie napisałem ani jednego zdania. Czuję się – bez przesady – straszliwie znużony.

Zarazem dwie ostatnie sytuacje są wyraźnie związane z kondycją psychofizyczną piszącego. Parnicki bardzo często uzupełnia diarystyczne zapisy dotyczące liczby napisanych stron informacją o sytuacji pisania i jakości rękopisu. W pierwszych latach prowadzenia dziennika często pojawiają się notatki o pisaniu „z pasją” (s. 35) czy o pisaniu w „stanie koncentracji intensywnej” (s. 172)¹⁷, stopniowo jednak stają się one coraz rzadsze. Przeważać za to zaczynają, obecne skądinąd od początku dziennika, zapisy dotyczące stanów „wielkiego zmęczenia”, „wielkiego znużenia”, „zniechęcenia”, „wyjąłwienia” (s. 174, 163, 177, 397). Nasilają się one zwłaszcza w okresie pisania dwóch ostatnich utworów – *Opowieści o trzech metysach* i *Ostatniej powieści* – wraz z pogarszającym się stanem zdrowia Parnickiego, między innymi stopniową utratą wzroku. Zapisy te raz jeszcze pokazują, do jakiego stopnia praca pisarska jest zależna nie tylko od komponentu, który możemy nazwać duchowym i intelektualnym, ale również od kondycji psychicznej i cielesnej piszącego. I jak wielki wpływ ma to na kształt powstających utworów. Od wymuszonych skrótów i nieciągłości w tekście, poprzez jego wielokrotne niszczenie i poprawianie, aż do przerw w pisaniu oraz momentów całkowitego zwątpienia i niemożności pisania:

Jestem prawie na 100% pewien, że części drugiej [powieści Rozdwojony w sobie] jeszcze nie zamknąłbym, gdyby właśnie nie ogarnęło mnie „wielkie znużenie” (20 VIII 1981, s. 149).

Zaiste czarny dzień!!! w dziejach przebiegu mojej pracy nad Opowieścią o trzech Metysach. Wrzuciłem do śmietnika ponad 100 stron rękopisu, owoc pracy kilku ostatnich dni. Przez parę godzin miałem też uczucie, że więcej już w ogóle pisać nie mogę. Ale po południu „wziąłem się w garść” i zmusiłem się do napisania nowej wersji stron 4614–4627 (raczej jest to żałobny dorobek dzienny, niemniej – jakiś jednak jest!). Zrobił mi się duży guz koło prawej pachwiny (1 IX 1982, s. 286/287).

Wygląda na to, że niczego więcej już nigdy nie napiszę. Wszelkie próby pisania kończą się w granicach od kilku dni do 2 najwyższej tygodni uświadomieniem sobie stanu wyjąłwienia. Czy powodem mogą być środki czy to nasenne, czy „psychotropowe”? Albo może to, że od roku z powodu choroby oczu czytam zawrotnie aż mało?! A może decyduje sama choroba oczu – niemożność przeczytania tego, co się napisało?! (12 II 1984, s. 397).

Gorzej jeszcze: w tym dniu »wyrzuciłem« z tekstu (częściowo drąc) prawie to wszystko, co napisałem w dniu poprzednim (około 70 stron!). To już jest czwarte »wyrzucenie«, a objętościowo największe! (s. 285); »W dniu Święta Zmarłych samemu sobie urządziłem żałobę nie byle jaką – wrzuciłem do śmietnika ponad 1000 stron rękopisu (odpowiednik mniej więcej 100 stron maszynowych) *Opowieści o trzech Metysach* – zamierzając po raz drugi (czyli na nowo) pisać kontynuację tekstu kończącego się na stronie 4700 (miałem napisanych stron 5734). Czy mnie to w ogóle wyjdzie?» (1 XI 1982, s. 304).

17 U Parnickiego „koncentracja o najwyższym natężeniu” jest związana z pisaniem, które ma „charakter najściślej autobiograficzny” (s. 75). Koncentracja oznacza tu więc nie tyle oderwanie się od siebie, ile właśnie skupienie się na sobie, ale poza kontekstem codzienności, jakby wyjęcie siebie z codzienności. Dla porównania: autobiograficzność pisania Białoszewskiego jest całkiem inna – jest to autobiograficzność bardzo silnie zakorzeniona w codzienności.

Warto zwrócić uwagę na jeszcze jeden istotny składnik praktyki pisarskiej Parnickiego: na ostateczny kształt jego utworów wpływ ma nie tylko praktyka pisania, ale także praktyka czytania napisanych utworów czy ich fragmentów (i to zarówno przez samego autora, jak i przez jego żonę przepisującą tekst powieści na maszynie), w wyniku której Parnicki dokonuje zwykle licznych zmian, skrótów, poprawek. To praktyka lektury jest decydująca, jeśli chodzi o ostateczny kształt powieści:

Maszynopis drugiej części Sekretu czytałem, poprawiałem do strony 100 włącznie. Czytałem też w dalszym ciągu rękopis – odrzuciłem ponad 100 stron [...] Ale ogromnie wiele trudu kosztowało mnie „ukucie małego ogniwa”, mającego zastąpić strony odrzucone (26 X 1980, s. 92).

Ela wciąż mówi, iż druga część Sekretu jest b a r d z o z ł ą k s i ą ż k ą – poza tym najwyraźniej jest bardzo znużona przepisywaniem – postanowiłem więc jednakże tę książkę skrócić – „wyrzuciłem” (czy ściślej jeszcze „odrzucałem”, rękopis bowiem cały chcę zachować) tekst znajdujący się na stronach rękopisu 3215–3763, z tym przecież że musiałem napisać (i napisałem) 3 3 - s t r o n i c o w ą wstawkę, łączącą treść, kończącą się na stronie 3214, a zaczynającą się na stronie 3764. Ela w ten sposób będzie miała przepisywanie zmniejszone o 55 stron mniej więcej (23–24 XI 1980, s. 96).

*

Na koniec trzeba jeszcze raz zaznaczyć, że pisanie tekstu literackiego i prowadzenie dziennika to dwie zupełnie różne praktyki piśmienne (choć istnieją między nimi pewne podobieństwa, np. znaczna rozciągłość w czasie). Można powiedzieć, że w pierwszym przypadku mamy do czynienia z praktyką pisma, w której bardzo wyraźny jest jej tekstowy charakter (powstanie określonego tekstu jest celem tej praktyki); w drugim przypadku jest to praktyka zapośredniczona przez pismo, gdzie piśmienność realizuje się przez pewien typ działania, a powstający tekst dziennika jest korelatem tego działania i tylko w odniesieniu do niego może być zrozumiały¹⁸. Czy jednak pisanie utworu literackiego nie jest również działaniem? Starłem się pokazać, że tak właśnie jest; że pisanie tekstu literackiego jest pewną praktyką, pewnym działaniem osadzonym w codzienności, co ma – moim zdaniem

18 Odwołuję się tu do rozróżnienia dokonanego przez Grzegorza Godlewskiego, który proponuje dzielić praktyki piśmienne na praktyki pisma („oparte na bezpośrednich zastosowaniach pisma do konkretnych celów, podyktowanych wcześniejszymi potrzebami bądź wyłonionych przez same możliwości tego medium”); praktyki zapośredniczone przez pismo („w których teksty, zapiski i inne formy pisemne stanowią tylko jeden z elementów złożonych procesów, pełniąc rolę partnera dla podmiotu działającego, wchodzącego z nimi w interakcje i uwzględniającego ich wpływ w swoim postępowaniu”) oraz praktyki piśmienności („które w ogóle nie obejmują bezpośredniego posługiwania się pismem”, lecz uwzględniają „kompetencje czy dyspozycje podmiotu ukształtowane w środowisku piśmiennym, a przejawiające się również poza sferą obcowania z przekazami pisemnymi”) (Grzegorz Godlewski, *Antropologia pisma. Nowe obszary*, [w:] *Antropologia pisma. Od teorii do praktyki*, pod red. Philippe’a Artières’a, Pawła Rodaka, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2010, s. 52–61).



- istotne znaczenie dla zrozumienia zarówno tego, kim jest pisarz, jak i tego, czym jest literatura. Dzisiaj powinniśmy zacząć patrzeć na literaturę nie tylko od strony samego wytworu (wydrukowanego tekstu literackiego), ale też od strony sposobów jej powstawania, od strony praktyk twórczych rozumianych jako praktyki piśmienne. W każdym razie antropologia literatury bez takiego spojrzenia jest – moim zdaniem – niemożliwa.

PRZEMIANY OPOWIADANIA W PROZIE DWUDZIESTEGO WIEKU

Najgłośniejszą chyba diagnozą kryzysu narracji w dwudziestym wieku była wskazana przez Jeana-François Lyotarda „nieufność w stosunku do metanarracji”¹. „Nieufność ta jest niewątpliwie skutkiem postępu nauk, ale z kolei postęp ten ją zakłada”². Oznaczała ona dla francuskiego filozofa kompleks zmian światopoglądowych i pragmatycznych, które oceniał następująco:

Funkcja narracyjna traci swoje funkcory: wielkiego bohatera, wielkie zagrożenia, wielkie przedsięwzięcia i wielki cel. Rozpryskuje się na ulotne skupiska językowych elementów narracyjnych, także jednak denotujących, preskryptywnych, opisowych itd., z których każdy niesie ze sobą pragmatyczne wartości *sui generis*³.

Warto sprawdzić, do jakiego stopnia owa nieufność wynikająca z postępu nauk znalazła odzwierciedlenie w prozie artystycznej XX wieku i jakie przybrała formy. Chciałbym ten właśnie trop prześledzić na kilku wybranych przykładach narracji literackich, dobierając utwory pochodzące z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku, okresu – jak podkreślają niektórzy badacze – największych eksperymentów artystycznych w prozie tego stulecia.

I

Gra w klasy Julia Cortazara⁴ ukazała się po raz pierwszy w 1963 roku, a jej polski przekład pióra Zofii Chądzyńskiej – w 1968 roku. Powieść składa się z trzech części: *Z tamtej strony, Z tej strony, Z różnych stron*. Istotą utworu jest, jak napisał autor, to, że „książka ta zawiera w sobie wiele książek, przede wszystkim dwie książki”⁵. Pisarz

1 Jean-François Lyotard, *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. Małgorzata Kowalska i Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 20.

2 Tamże, s. 20.

3 Zob. Monika Fludernik, *Towards a „Natural” Narratology*, Routledge, London-New York 1996, s. 306.

4 Zob. Julio Cortázar, *Gra w klasy*, przeł. Zofia Chądzyńska, Czytelnik, Warszawa 1968.

5 Tamże, s. 11.

proponuje dwie lektury swojej powieści, jedną w porządku zwykłej, linearnej kolejności, rozdział po rozdziale, w sekwencji obejmującej dwie części utworu, i drugą – w sekwencji obejmującej wszystkie trzy części utworu w kolejności wskazanej przez autora. Tak więc pierwsza lektura obejmuje 56 rozdziałów, druga zaś – 154. Na całość książki składa się 155 rozdziałów, z których jeden, tj. 55, nie wchodzi do sekwencji drugiej lektury.

Pierwsza lektura skupia się na losach Horacia Oliveiry, młodego argentyńskiego inteligenta, który w Paryżu w gronie cudzoziemskich kolegów – artystów i ludzi bez zawodu – prowadzi ubogie życie emigranta poszukującego sensu dorosłego życia. Rozstanie z przyjaciółmi z Klubu Węża i przyłączenie się do paryskich kloszardów powoduje wydalenie Oliveiry do Argentyny. Dalszy ciąg historii bohatera dotyczy jego pobytu w Buenos Aires w towarzystwie przyjaciela z dzieciństwa, Manuela Travelera i jego żony Tality. Swoje życie w ojczyźnie Horacio wypełnia poszukiwaniem pracy, pokonywaniem absurdów codzienności i długimi dyskusjami z Travelerem o niczym. Sekwencja kończy się atakiem depresji Oliveiry i jego próbą samobójczą.

Pierwsza sekwencja powieści w lekturze chronologicznej ma wyraźną konstrukcję fabularną. Jednoczy ją biograficzny wątek historii Horacia Oliveiry, dramatyzuje kryzys kulminacji, którą stanowi epizod śmierci Rocamadoura, synka Magi, z którą mieszka Argentyńczyk. Wyznaczają ją ramy symetrycznych losów Oliveiry – byt w Paryżu (Z tamtej strony) i życie w Buenos Aires (Z tej strony). Sekwencja chronologiczna *Gry w klasy* ma dość czytelny podtekst polemiczny – wymierzona jest przeciw europejskiej powieści egzystencjalistycznej reprezentowanej przez utwory André Malraux i Jeana Paula Sartre'a. Hasłami kluczowymi w pierwszej lekturze zdają być pojęcia zaangażowania i absurdu egzystencji. Horaciowi wyraźnie brakuje poczucia sensu zaangażowania w jakiekolwiek działanie i przeszkadza stała obecność absurdu. Jeden z przyjaciół (Ronald) radzi mu: „działanie mogłoby ci się przydać, nadać jakiś sens twojemu życiu”⁶. Tymczasem Oliveira skarży się na absurdalność codzienności: „Absurdem nie są rzeczy same w sobie, absurdem jest, że istnieją i uważamy je za absurd”⁷.

Drugą sekwencję lekturową otwiera rozdział 73; panuje w niej swobodny, niechronologiczny porządek wskazany przez kolejność ponumerowanych rozdziałów ze wszystkich części książki. To zasadniczo zmienia układ całości. Przystaje obowiązywać linearna, biograficzna ciągłość lektury fabularnej. Sekwencja drugiej lektury zostaje rozbudowana o materiał części trzeciej (*Ze wszystkich stron*), w której zapoznajemy się ze zdarzeniami w niechronologicznym porządku. Tym razem poza historią Horacia Oliveiry pojawia się w powieści jeszcze jedno centrum – historia Morelliego, pisarza samotnika, który pracuje nad projektem nowej, awangardowej powieści.

6 Tamże, s. 198.

7 Tamże, s. 194.

„Morelliana” wprowadzają do utworu wątek autotematyczny, rozwijający całą filozofię literatury podejmującą na nowo powinności pisarstwa, zadania powieści, nową poetykę i estetykę literatury. „Morelli rozumie, że pisarstwo czyste estetycznie jest kamuflażem i kłamstwem, które wciąga tylko lektora-samicę, poszukującego nie problemów, lecz rozwiązań”⁸. Jednocześnie filozofia Morelliego jest polemika z literaturą zaangażowania, w której pobrzmiewa rozczarowanie lewicowymi ideałami. „Pisanie przeciw kapitalizmowi z całym bagażem myślowym i całym słownictwem kapitalizmu jest stratą czasu. Można osiągnąć rezultaty historyczne jak marksizm czy coś w tym rodzaju”⁹ – mówi jeden z członków Klubu Węża.

Nowy porządek lektury drugiej sekwencji powieści Cortazara zmienia także układ i sens pierwszej, biograficznej sekwencji. Rozdział 28, który opowiada o śmierci synka Magi, w nowej lekturze zostaje przedzielony wieloma nowymi rozdziałami i w nowej konfiguracji nie tłumaczy już bezpośrednio rozstania przyjaciół z Klubu Węża, które w pierwszej lekturze następowało w rozdziale 35. Napaść Babs na Oliveirę nie ma decydującego znaczenia, nie rozwija losu Horacia i nie ma już takiego dramatycznego ładunku fabularnego. Druga sekwencja lektury *Gry w klasy* włącza wątki fabularne, na przykład historię romansu Horacia z Polą, a rozdział 55, który miał pewne kompozycyjne znaczenie dla rozumienia całej historii Oliveiry, nie wchodzi teraz do jej zestawu. W ten sposób druga sekwencja staje się alternatywą dla sekwencji pierwszej, polemiką z jej ideologicznym i filozoficznym sensem. Jest propozycja nowej powieści, projektem literackim, którego bohaterem staje się teraz pisarz Morelli i literatura w ogólności. Jak to określa jeden z przyjaciół Oliveiry, „Morelli nie wierzy w systemy onomatopeiczne. Jemu nie chodzi o to, aby zastąpić składnię automatycznym pisaniem czy inną modną sztuczką. Chce całkowicie wykroczyć poza pracę literacką, poza książki jeżeli wolisz [...] Postępuje jak partyzant – wysadza w powietrze to, co się da, a reszta idzie swoją drogą. Nie myśl, że przez to przestaje być człowiekiem literatury”¹⁰.

Dla literaturoznawcy dekonstrukcja porządku narracyjnego przeprowadzona w *Grze w klasy* ma jeszcze inne znaczenie – zmiana następstwa pojęć i zdarzeń, uwikłanie starych historii w nowe opowieści pociąga za sobą zmianę sensu całości. A teksty literackie są całościami, jeśli nawet z rozmysłem nie zostały ukończone. Uzmysławia nową postać sensu, która ujawnia się w dekontekstualizacji starego porządku i rekontekstualizacji nowego porządku lekturowego. Semiotycy nazywają ją sensem pragmatycznym tekstu, a filozofowie – znaczeniem performatywnym¹¹.

8 Tamże, s. 493.

9 Tamże, s. 502.

10 Tamże, s. 502.

11 Zob. Andrzej Bogusławski, *Semantyka, pragmatyka, leksykografia. Głos demarkacyjny*, Wydawnictwo takt, Warszawa 2008; James Loxley, *Performativity*, Routledge, London-New York 2007; Judith Butler, *Walczące słowa. Mowa nienawiści i praktyka performatywu*, przeł. Adam Ostrowski, Wydawnictwo „Krytyki Politycznej”, Warszawa 2010, s. 163–188.

II

Cabinet kolekcjonera Georgesa Pereca po raz pierwszy został opublikowany w 1970 roku. Po polsku w tłumaczeniu Michała Pawła Markowskiego ukazał się w roku 2003.

Jest to historia tytułowego *Gabinetu kolekcjonera*, obrazu namalowanego przez niejakiego Heinricha Kürtza na zamówienie osiadłego w Stanach Zjednoczonych niemieckiego piwowara i kolekcjonera Hermanna Raffkego. Obraz pokazano po raz pierwszy na wystawie w Pittsburgu w stanie Pensylwania zorganizowanej z okazji dwudziestopięciolecia panowania Wilhelma II. Przedstawiał on Hermanna Raffkego w siedzącego fotelu w gabinecie pełnym obrazów. Stary człowiek spogląda na obraz przedstawiający jego samego oglądającego własną kolekcję obrazów.

Wszystkie te obrazy jeszcze raz przedstawiono i jeszcze raz, i następny. W taki sposób, że żadnym ze swoich odbić nie tracą one nic ze swej precyzji, aż do miejsca, gdzie na płótnie widać już tylko cieniutkie pociągnięcia pędzlem¹².

Wystawa wzbudziła wielkie zainteresowanie, tak duże, że organizatorzy byli zmuszeni ograniczyć do niej dostęp. Rozsierdzony widz, który nie mógł dostać się do Sali, wdarł się tam siłą i oblał *Cabinet kolekcjonera* atramentem. Sam obraz i inne dzieła z kolekcji Raffkego na życzenie właściciela wycofano.

Kilka miesięcy później Hermann Raffke zmarł. Jego zabalsamowane ciało wraz z *Gabinetem kolekcjonera* złożono w przygotowanym na tę okazję grobowcu.

W tym momencie tradycyjne, biograficzno-fabularne opowiadanie mogłoby się skończyć. Tymczasem opowieść jest kontynuowana. Przez następne kilkadziesiąt stron narrator z braku właściwego przedmiotu opowiadania przedstawia różne ślady, jakie pozostały po kolekcji Raffkego. Wspomina o dwóch aukcjach wybranych obrazów z kolekcji piwowara, o biografii kolekcjonera przygotowanej przez dzieci zmarłego oraz o studium naukowym niejakiego Lestera Nowaka o malarstwie Heinricha Kürtza, twórcy *Gabinetu kolekcjonera*.

Jednostronicowe zakończenie przynosi puentę utworu. Humbert Raffke, bratanek właściciela kolekcji, w liście do dyrekcji instytucji organizujących aukcje obrazów wyznaje, że większość dzieł należących do kolekcji została przez niego sfalszowana. Było to jego celowe działanie i część zemsty stryja i właściciela, który sam został oszukany przy wcześniejszych zakupach obrazów w różnych miejscach Europy.

Można by oczywiście stwierdzić, że dwie trzecie opowieści Pereca odracza tylko zakończenie i jest zwykłą, jak powiadają rosyjscy formalisci, retardacją puenty, oraz uznać utwór za zgrabny postmodernistyczny żart literacki, tym bardziej, że ostatnie słowa utworu zdają się to sugerować: „...drobiazgowo ekspertyzy wykazały, że większość obrazów w kolekcji Raffkego była fałszywa, tak jak fałszywe są

12 Zob. Georges Perec, *Cabinet kolekcjonera*, przeł. Michał Paweł Markowski, Michał Paweł Markowski, *Perekreacja*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2003, s. 17.

w większości szczegóły tej fikcyjnej opowiadki, obmyślonej wyłącznie dla przyjemności dreszczyku, jaki wywołuje podrabianie¹³. Ale nie tylko fabuła rozstrzyga o sensie tego opowiadania. Utwór Pereca jednocześnie kształtują dodatkowe tropy interpretacyjne. Przede wszystkim pełen znaczenia jest tytuł opowiadania.

Kryty i teoretyk sztuki, Lester Nowak, który towarzyszy w utworze malarstwu autora *Gabinetu kolekcjonera*, wskazuje na tradycję malarską, do jakiej nawiązuje tytułowy obraz.

Zasada, na której opierały się „gabinety kolekcjonera”, odwoływała się do aktu malarstwa opartego na „zwierciadlanej dynamice” stosunków nawiązanych z innym obrazem¹⁴.

Tradycja, na którą wskazuje Percec, została zapoczątkowana pod koniec XVI wieku w Antwerpii i była produktywna w różnych szkołach malarstwa europejskiego do połowy XIX wieku. Opowieść zwraca uwagę na paradoksalną skłonność „gabinetów kolekcjonera” do swoistego oferowania wraz z portretem bohatera prywatnych muzeów lub galerii obrazów, zebranych razem i kuszących widza do „odkrywania różnic między poszczególnymi wersjami przedstawianych dzieł, przynajmniej w granicach trzech pierwszych powtórzeń¹⁵.”

Z jednej strony autorom „gabinetów kolekcjonera” chodziło o maksymalną wierność kopii przedstawionych obrazów, a z drugiej jedynym ograniczeniem, jakiego się podporządkowywali, była zasada, „by nigdy wiernie nie portretować swych modeli¹⁶”. Opowieść Pereca jest tym samym artystyczną refleksją o naśladowaniu, prawdzie i fałszu w sztuce, o problemach, które nieustannie trapią historię sztuki. Michał Paweł Markowski, tłumacz opowiadania Pereca, jest jednocześnie autorem interesującego studium krytycznoliterackiego o twórczości pisarza, w którym wyraźnie sugeruje taki trop.

U źródeł wszelkiego przedstawiania tkwi poczucie braku, którego nie można wypełnić, choć także nie można go ominąć. Dlatego właśnie kolekcjonowanie i pisanie stało się wspólnym przeznaczeniem Georgesa Pereca¹⁷.

Jest to trop, który prowadzi jeszcze dalej. We współczesnej literaturze filozoficznej problemy Pereca przyjmują dość często postać tzw. Kryzysu przedstawienia,

13 Tamże, s. 65.

14 Tamże, s. 20.

15 Tamże, s. 18.

16 Tamże, s. 18.

17 Tamże, s. 159.

jakkolwiek, zdaje się, był on odwiecznym problemem filozofii oraz historii sztuki i literatury przynajmniej od czasów Platona¹⁸. Współczesny filozof tak opisuje:

Literatura zakwestionowała dwa mity, które konstituowały ją w jej wielowiekowej tradycji. Mity imitacji, naśladowania, reprezentowania rzeczywistości zewnętrznego świata oraz mity ekspresji, indywidualności twórczej, wyrażania rzeczywistości wewnętrznej autora. Zakwestionowała tym samym przedstawieniową wersję języka, postać mowy jako prostego nośnika znaczeń, jako komunikację w ruchu, której przedstawienie stale uobecnia nieobecność¹⁹.

Drugim miejscem *Gabinetu kolekcjonera*, które wzbudza podejrzenie i skupia uwagę interpretatora, jest niewiarygodnie długie odroczenie zakończenia. Dostrzeżenie w nim tylko retardacji jest zbyt naiwne. Sugerowałbym, że opowiadanie poprzez swoją konstrukcję zachęca w tym miejscu do wzmożonej refleksji o sposobie narracji. Problemem musiała się stać zmiana sposobu opowiadania w sytuacji, kiedy już nie ma przedmiotu opowiadania. przypomnijmy, że tytułowy obraz, oblany atramentem, spoczął wraz z właścicielem w grobowcu. Nie była zatem możliwa dalsza fabularna opowieść oparta już tylko na konstrukcji „biografii rzeczy”²⁰. Perek proponuje zmianę środków opowiadania. W miejsce prostolinijnej narracji o bohaterze wprowadza różne dyskursy i narracje drugiego stopnia (m.in. opowiadanie wtrącone), rozwarstwia ją gatunkowo, rozdrabnia przestrzeń opowiadania przy pomocy opisu²¹, dyskursu naukowego i stylizacji dokumentalnej. Mówiąc inaczej, w miejsce nieobecności tytułowego obrazu pisarz inscenizuje fikcję przedstawienia jego „śladów”. W miejsce kontynuowania właściwego tematu uruchamia kompozycję przekazów zastępczych, która, podobnie jak powieści Cortazara, przekształciła opowieść w projekt literacki.

III

Tom krótkich opowiadań Samuela Becketta pt. *Pisma prozą*²² w polskim tłumaczeniu Antoniego Libery zawiera teksty napisane w zdecydowanej większości w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Utwory tam zebrane stanowią ciekawy przykład redukcji języka narracji i elementów przedstawienia. Jednocześnie, co podkreśla Antoni Libera w eseju towarzyszącym utworom, jest

18 Zob. Michał Paweł Markowski, *Pragnienie obecności. Filozofia reprezentacji od Platona do Kartezjusza, Słowo/obraz terytoria*, Gdańsk 1999, s. 201; Małgorzata Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 169–170.

19 Bogdan Banasiak, *Destrukcyjność przedstawiania w literaturze współczesnej (Mallarmé-Roussel)*, „Sztuka i Filozofia” 1993, nr 7.

20 Zob. Siergiej Tretjakow, *Biografija veščī*, [w:] *Literatura fakta*, [red.] N.F. Čużak, Nachdruck der Ausgabe, Moskau 1939, s. 66–70.

21 Zob. Dorota Korwin-Piotrowska, *Problemy poetyki opisu prozatorskiego*, Universitas, Kraków 2001, s. 134. Autorka wyróżnia np. funkcję kompozycyjną opisu.

22 Zob. Samuel Beckett, *Pisma prozą*, przeł. Antoni Libera, Piotr Kamiński, wybór i opracowanie: Antoni Libera, Czytelnik, Warszawa 1982.

w nich stała troska pisarska polegająca na nieustannym poszukiwaniu właściwych środków wypowiedzi, zmieniających i upraszczających tradycyjne znaki narracyjności.

Warto odnotować charakterystyczną, dwukrotną zmianę sposobu opowiadania polegającą na przejściu od narracji w trzeciej osobie (jak np. w *Wattcie* (1944)) do narracji pierwszoosobowej w tekstach pisanych w latach czterdziestych i pięćdziesiątych, i – powtórnie – w powrocie do narracji trzecioosobowej w latach sześćdziesiątych XX wieku. Można by nie zwrócić uwagi na zmianę gramatyki narracji, gdyby nie uważne porównanie napisanych w tym samym czasie utworów takich jak *Dosyć* i *Dzyń*. Okazuje się, że cały szereg różnic i pogłębiający się proces redukcji aparatu przedstawienia jest określony przez tę podstawową różnicę perspektywy narracyjnej. *Dosyć* – jak pisze Libera – „jest ostatnim utworem Becketta napisanym w pierwszej osobie”²³, pisany z perspektywy czasu przez kobietę już dojrzałą, opowiadającą o wspólnej wędrówce z dojrzałym od i starszym od niej towarzyszem drogi. W wyznaniu narratorki widoczna jest zależność intelektualna i duchowa od towarzysza i opiekuna. „Robiłam wszystko, czego pragnął. Pragnęłam tego też. Dla niego. [...] Wszystko, co wiem, pochodzi od niego”²⁴. Kilkakrotnie wspomina o rozstaniu: „Pewnego dnia powiedział, żebym go zostawiła”²⁵. „Żadnych już deszczy, żadnych pagórków. [...] *Dosyć*, moje stare piersi, czuję jego starą dłoń”²⁶. W opowiadaniu jest wyraźnie rozpoznawalna podmiotowa i świadomościowa perspektywa opowiadającej narratorki wyrażona w pierwszej osobie.

Utwór *Dzyń* wprowadza zupełnie inną perspektywę, opowiada inaczej i o innym świecie. Pisarz konsekwentnie z zewnętrznej perspektywy rejestruje wyłącznie rzeczy, wyglądy i ślady. Gramatyczna struktura narracji narzuca zewnętrzny, obiektywny punkt widzenia obserwatora, narrator nie ujawnia się. Język narracji jest przedmiotowy i sprawozdawczy. Zdania narracji notują bliżej niezidentyfikowane „nagie ciała”, „kuliste głowy”, „beźładne znaki”, „stopy”, „oczy”, „ściany”. Pośród ciszy rytmicznie powtarzają się dźwięk „dzyń” i okrzyk „hop”, wskazując jakiś ruch lub podskok. Brak jest segmentacji wewnątrzzdaniowej, sygnalizowane są wyłącznie pauzy zdaniowe przy pomocy kropek. Powoduje to notoryczną płynność i dowolność lektury opowiadania. Pojawia się wieloznaczność w rozczłonkowywaniu tekstu. Powstaje możliwość wielokrotnych i niepowtarzalnych dekontekstualizacji poszczególnych odcinków tekstu w ramach zdania. Zapis opowiadania z następującej sekwencji: „Ślady beźładne znaki bez sensu bładoszaro prawie biało na białym”²⁷ umożliwia wieloraką podzielność tego zdania na różne odcinki, np.: „Ślady, beźładne znaki bez sensu, bładoszaro, prawie biało na białym” lub „Ślady beźładne, znaki bez sen-

23 Tamże, s. 143.

24 Tamże, s. 37.

25 Tamże, s. 36.

26 Tamże, s. 43.

27 Tamże, s. 78.

su, bladoszaro prawie, biało na białym” albo jeszcze inaczej. Zdania narracji tego opowiadania powtarzają się dość dokładnie co jakiś czas, nigdy nie powtarzają się dosłownie, przypominają raczej niepełne permutacje zdania. „Głowa kulista wysoko oczy bladoniebiesko prawie biało nieruchomo na wprost cisza”²⁸. „Głowa kulista wysoko oczy bladoniebiesko prawie biało dzyń pomruk dzyń cisza”²⁹. Ponadtryzonicowy utwór tylko raz wspomina o „wyjściu”, podkreślając tym samym obsesyjny charakter „zamknięcia” i „zamkniętych przestrzeni” w późnych tekstach Becketta. Opowiadanie demonstruje wyraźne zakończenie w postaci sekwencji „dzyń cisza hop skończona”³⁰.

Opowiadanie *Dzyń* jest charakterystyczne dla późnych utworów Becketta zgromadzonych w tomie *Pisma prozą*, ukazuje typowy dla nich sposób narracji. Gdybyśmy chcieli najkrócej określić proces, jaki wyłania się z konfrontacji dwóch utworów, tj. *Dosyć* i *Dzyń*, najlepiej odpowiadałoby mu właśnie pojęcie redukcji sposobu narracji.

*Zauważmy – pisze Jakub Momro – jak daleko Beckett posuwa się w swojej redukcji. Zakwestionowaniu podlega nie tylko zmysłowo przejawiająca się rzeczywistość, ale również podważona zostaje możliwość ustalenia jakiegokolwiek instancji ontologicznej, mogącej potwierdzić istnienie postaci*³¹.

Podstawową różnicą między *Dosyć* a *Dzyń* jest rozpoznawalna obecność osób w pierwszym opowiadaniu i zupełny brak postaci literackich w drugim utworze. Nieobecność postaci w prozie dwudziestowiecznej jest, jak się wydaje, zjawiskiem niezłe opracowanym we współczesnym literaturoznawstwie³². Tym niemniej chciałbym jeszcze raz odwołać się do innego opowiadania Samuela Becketta, *Bez*, napisanego po francusku w 1969 roku i przełożonego na angielski przez autora w 1970 roku. Obfituje ono w ciekawe kontrasty i sprzeczności. Obok zdań rejestrujących przedmiotowe wyposażenie otaczającego świata i wyglądy rzeczy („Tylko wyprostowane małe ciało szare gładkie bez wypukłości kilka dziurek”³³) występują zdania zdradzające subiektywną ocenę otaczającej rzeczywistości – nastrój, nadzieję, uczucia jakby jakiejś osoby, która gramatycznie nie ujawnia się ani nie zostaje opisana („Zawsze tylko sen dniem i nocie snem o innych nocach lepszych dniach”³⁴). W opowiadaniu natrafiamy często na pośrednie znaki zmienności i niestabilności

28 Tamże, s. 78.

29 Tamże, s. 78.

30 Tamże, s. 81.

31 Jakub Momro, *Literatura świadomości. Samuel Beckett – podmiot – negatywność*, Universitas, Kraków 2010, s. 77.

32 Zob. Jean Ricardou, *Pour une theorie du nouveau roman*, Éditions du Seuil, Paris 1971, s. 233–244; *Postać literacka. Teoria i historia*, [red.] Edward Kasperski, Brygida Pawłowska-Jądrzyk, Uniwersytet Warszawski, Warszawa 1998.

33 Samuel Beckett, dz. cyt., s. 88.

34 Tamże, s. 88.

rzeczy, powiadomienia o falowaniu nastrojów i zmienności punktów widzenia. W tekście *Bez* są nimi narracyjne i kognitywne kwalifikacje językowe opisujące określone stany rzeczy („Złudzeniem światło zawsze było tylko szare powietrze bez czasu bez dźwięku”³⁵) lub przekonania („Znowu będzie żył w czasie tego kroku znów nastanie dzień i noc nad nim bezkres”³⁶) przeplatane ocenami kwalifikującymi („prawdziwe schronienie”, „znów”, „nareszcie”, „bez wyjścia” itd.). Uchwycony w procesie opowiadania język bez jasno określonych instancji ontologicznych, gramatycznych i składniowych wskaźników ujawnia proces znaczeniotwórczy, który symuluje fikcyjny podmiot narracji, bezosobowego obserwatora – w taki sposób, że bezosobowa alokucja wytwarza „głos” bezosobowego narratora. W tekstach przyjmuje on często formę jakby gasnącego echa świadomości. Otóż Beckett w zewnętrznej formie beznamiętnej narracji po prostu przedstawia świadomość, która obywa się bez postaci i sygnalizowanego w tekście dyskursu postaci. „W *Nie-nazwanym* postaci już nie ma – pisze Momro – pozostają wyłącznie różnorodnie organizowane funkcje głosu, który potwierdza istotność innej, niedocieczonej, nie-możliwej do oswojenia i uobecnienia rzeczywistości. Głos nie wypływa z jednego źródła, lecz istnieje jako ślad przesunięcia, transpozycji sensu z jednego miejsca w drugie, jest wreszcie eterycznym znakiem upływającego czasu, który – choć nie można go powstrzymać ani podporządkować – w ostatecznym rezultacie przynosi wyzwolenie”³⁷. Autor pokazuje wiele takich „przesunięć sensu” w prozie Becketta – pozwalają mu one określić tę prozę mianem „literatury świadomości”³⁸.

Interpretacja Momro prozy Becketta pomaga inaczej spojrzeć na przedmiotową narrację trzecioosobową w późnej twórczości autora *Molloya*, pozwala uznać ją jako sferę szczególnej aktywności językowej i kognitywnej, która z braku przedstawiania postaci literackich i ich dyskursów umiejętnie korzysta z performatywnej energii języka i wytwarza subiektywną orientację opowiadania.

Ostatecznym rezultatem przedmiotowej redukcji narracji w prozie Becketta pozostaje przestrzeń. Pisma prozą rozgrywają się w „zamkniętych miejscach” i przestrzeniach „bez wyjścia”. Świadczą o tym nie tylko utwory analizowane wyżej, ale też *Miejsce zamknięte*, *Wyludniacz*, *Nieruchomo*. Opowieści sygnalizują napięcia pomiędzy „zamknięciem” samej przestrzeni a ruchami w niej, sprzeczności, jakie powstają między mobilnością a bezruchem wieloma śladami poruszeń, skoków i przenikań („Sufit biały promieniejący metr kwadratowy nigdy nie widziany dżyń może tędy wyjście sekunda dżyń cisza”³⁹). Tradycyjna literatura fabularna przyzwyczaiła nas do tego, że opowiadanie zazwyczaj postępuje się zdarzeniami, aby kształtować historie

35 Tamże, s. 87.

36 Tamże, s. 85.

37 Jakub Momro, dz. cyt., s. 184.

38 Zob. tamże.

39 Samuel Beckett, dz. cyt., s. 79.

i powiadamiać o wewnętrznych stanach świadomości bohaterów. Podsumowuje to Jurij Łotman, stwierdzając, że „zdarzeniem w tekście jest przeniesienie postaci przez granicę pola semantycznego”⁴⁰. W utworach Becketta, jak to wielokrotnie wspominaliśmy, nie ma postaci literackich i nie ma zdarzeń w tradycyjnym sensie. Późne teksty autora *Dosyc* coś jednak opowiadają. Funkcje zdarzeń przejmują w nich inne kompleksy znaków, inne znaki narracyjności, notacje zmian, kontrastów i sprzeczności pomiędzy światłem i mrokiem, dniem i nocą, ciepłem i zimnem lub – jak w *Nieruchomo* – między „zachodzącym słońcem” a „dźwiękiem słyszonym w nocy”. W *Wyludniaczu* wyróżnikiem zmienności doświadczeń jest temperatura „wahająca się bardziej miarowo między ciepłem a zimnem”⁴¹. O zdarzeniach można tu mówić także w innym sensie. Dla późnej prozy Becketta charakterystyczna jest m.in. szczególnie rytmika powtórzeń i permutacji⁴². Zdania i powtórzenia elementów osiągają często rytm cyrkularny, sygnalizujący trwanie w nieokreślonej przestrzeni niekończącej się przemiany skończoności i nieskończoności zarazem. „Zostawić to tak, wszystko całkiem nieruchomo, albo zmienić się w słuch i nasłuchiwać dźwięków, wszystko całkiem nieruchomo, głowa w ręce, czyhając na dźwięk”⁴³.

Późna proza Becketta w krytycznych momentach narracji ujawnia graniczny stan opowiadania. Sugerowane przez pisarza próby opowieści świadczą ostatecznie na korzyść narracji, ale przesłanką jej zachowania są – jak się wydaje – znaczące przekształcenia znaków narracyjności.

IV

Philippe Sollers w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku napisał kilka utworów literackich; chciałbym się zatrzymać nad dwoma z nich. *Drame* został opublikowany w 1965 roku i zwrócił uwagę Rolanda Barthesa⁴⁴, który czyta ten utwór jak opowiadanie – jakiś podmiot i jakiś przedmiot połączone uczuciem – pożądaniami poszukują czegoś lub kogoś. Osobliwością powieści Sollersa jest to, że „opowiada historia ma za podmiot swojego narratora”⁴⁵. Pisarz prowadzi swoistą grę narracyjną, używa zamiennie zaimków „ja” i „on”, naśladując znakomicie tradycyjne konwencje narracji w pierwszej i w trzeciej osobie. Powstaje w ten sposób dość paradoksalny układ, który Barthes charakteryzuje następująco: „...z dwóch tradycyjnych połówek aktora i narratora, połączonych w jednym dwuznacznym »ja«,

40 Jurij Łotman, *Struktura tekstu artystycznego*, przeł. Anna Tanalska, PIW, Warszawa 1984, s. 332.

41 Samuel Beckett, dz. cyt., s. 52.

42 Zob. Antoni Libera, *Kosmologia Becketta*, [w:] Samuel Beckett, dz. cyt., s. 172–173. Libera analizuje opowiadanie *Bez* i ustala w nim powtarzalne rytmy sylabiczne.

43 Samuel Beckett, dz. cyt., s. 100.

44 Zob. Roland Barthes, *Lektury*, przeł. Krzysztof Klośiński, Michał Paweł Markowski, Ewa Wieleżyńska, wybór, opracowanie i posłowie: Michał Paweł Markowski, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 19–41.

45 Tamże, s. 24.

Sollers czyni, dosłownie, jednego aktanta; jego narrator jest całkowicie pochłonięty tą jedną akcją, jaką stanowi narracja, przezroczysta w powieści trzecioosobowej, dwuznaczna w powieści personalnej, narracja owa staje się nieprzezroczysta, widoczna, wypełnia całą scenę⁴⁶. Mówiąc najprościej, narrator usiłuje nam opowiedzieć prawdziwą historię poszukiwania opowieści, w której poszukującym jest sam pisarz. Jeśli więc zagadkowego aktora sprowadzimy do narratora, jak komentuje krytyk, „natychmiast zrozumiemy, że ową prawdziwą historią jest to poszukiwanie, o którym nam się opowiada”⁴⁷. Można traktować utwór Sollersa jako zręczną grę literacką lub krytycznoliteracką demonstrację braku podmiotu w literaturze, która ukazuje w istocie, jak „sam język”, „pisanie”/l'écriture *uruchamia* przygodę opowiadania. Można także potraktować *Drame* jako pisarską radykalizację historycznoliterackiego problemu autotematyzmu, który zakłada, że narrator może opowiedzieć to, jak powstaje opowiadanie, pod warunkiem, że będąc pisarzem, a więc i narratorem, przedstawi także aktora, czyli postać literacką. W rezultacie powieść Sollersa pokazuje, wbrew założeniom, niemożliwość opowieści.

Drugim utworem Sollersa, na który chciałbym zwrócić uwagę, jest powieść *H* wydana w 1973 roku. Jej fragment został przełożony na język polski przez Ewę Pawlikowską⁴⁸. Utwór napisany jest ciągłym tekstem, bez interpunkcji i wielkich liter, bez podziału na wypowiedzi i zdania. Czytany tekst zamienia się w potok mowy o płynnych granicach wypowiedzi, zdań i części zdań. Brak segmentacji składniowej powoduje trudność w rozpoznaniu sensownych sekwencji wypowiedzeniowych i przypisanych im podmiotów. Trudno też podzielić ciągły potok mowy na powiązane ze sobą i sensowne mniejsze odcinki. Prowadzi to do niestabilnych i powierzchownych lektur zaprezentowanego strumienia mowy, wydzielania tylko alternatywnych odcinków lekturowych potoku ludzkich wypowiedzi. Tekst w polskim tłumaczeniu otwierają następujące słowa:

*abstrakcją jest twój refleks sklerotyczna reakcja ze wszystkimi na koniec ruchliwymi problemami świata kto ogląda w danej chwili planetę satelity punkt widzenia obiektywny a nie pozycja rewolucyjna daje ci szerokie widzenie i ruch i kadencję masz rację atakując rewizjonistów słyszysz masy lub nie słyszysz jak pchają się zagrzebują drażą w każdym zakamarku*⁴⁹.

Cytowaną sekwencję możemy zapisać jako następstwo nakładających się wypowiedzi o przybliżonych kształtach: „abstrakcją jest twój refleks, sklerotyczna reakcja ze wszystkimi na koniec ruchliwymi problemami świata, kto ogląda w danej chwili planetę satelity” (wypowiedź A), „punkt widzenia obiektywny a nie pozycja rewolucyjna daje ci szerokie widzenie i ruch i kadencję” (wypowiedź B),

46 Tamże, s. 25.

47 Tamże, s. 29.

48 Philippe Sollers, *H*, przeł. Ewa Pawlikowska, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 246–256.

49 Tamże, s. 246.

„masz rację atakując rewizjonistów słyszysz masę lub nie słyszysz jak pchają się zagrzebią drażną w każdym zakamarku” (wypowiedź C). Można wszakże podzielić tę sekwencję językową jeszcze inaczej, wyodrębniając inne człony składniowe i sugerować dekontekstualizację całej sekwencji w podobny sposób jak proponowałem to w przypadku narracji Samuela Becketta.

W innych miejscach tekstu taka segmentacja jest trudniejsza albo wręcz sztuczna, np. „mój stary to metafizyka we własnej osobie łącznie z pustymi miejscami skandowanie trudno się mówi od tej aktorzy będą się musieli trochę gimnastykować”⁵⁰. Mamy tu, podobnie jak w innych miejscach tekstu, ze zjawiskiem nałożenia się wypowiedzi w taki sposób, że segmentacja jest trudna lub niemożliwa. Może tutaj chodzić po prostu o sugestię zgiełku głosów, w którym trudno rozpoznać sens wypowiedzi. Można natomiast po gramatycznych końcówkach czasowników lub przedmiocie wypowiedzi dość łatwo wyodrębnić wypowiadających poszczególne kwestie, np. „uczmy się wiele od szybko pożeranego czasu”⁵¹, „pokochał kobietę”⁵², „mogłabym z nim przeprowadzić rozmowy”⁵³, „włożyłabym swój piękny kapelusz”⁵⁴ itd.

Stwierdzamy wyraźnie, że konstrukcja tekstu Sollersa pomija całkowicie okoliczności wypowiedzi oraz kwalifikacje i głos narratora. Zmieniające się wypowiedzi reprezentują wyłącznie kwestie postaci, które informują, interweniują, ironizują i tworzą swoisty „teatr głosów” wypełniający tekst powieści Sollersa. Na podstawie zanotowanych wypowiedzi możemy co najwyżej domyślać się tematów i przedmiotów zainteresowań mówiących, lecz nigdy nie możemy poznać ich sytuacji, wyglądu, czasu, w jakim rozmawiają. Wzorem i modelem tekstu francuskiego pisarza jest żywa, ideologiczna, światopoglądowa i potoczna konwersacja wielu osób w nieznanych okolicznościach. Julia Kristeva analizując powieść Sollersa, nazwała ten typ tekstu „polilogiem”⁵⁵. Posługując się pojęciami narratologów, można powiedzieć, że wyłącznym materiałem językowym utworu Sollersa jest dyskurs, a nie opowiadanie⁵⁶.

Sollers pominął w swoim utworze wypowiedzi narratora prezentującego sytuacje i postaci, interweniującego w mowę postaci przy pomocy *verba dicendi* i *verba sentiendi* i w ten sposób odrzucił narrację. Autor *H* już nie opowiada historii, angażuje jedynie czytelnika w lekturę mniej lub bardziej rozpoznawalnych wypowiedzi ujawniających rozproszone i szczątkowe informacje o rzeczach i ludziach, niestanowiących już jednolitej opowieści ani tematu. Podobnie jak Beckett stanął przed granicą opowiadania, ale od innej strony. Beckett usunął mowę i osoby

50 Tamże, s. 247.

51 Tamże, s. 249.

52 Tamże, s. 250.

53 Tamże, s. 250.

54 Tamże, s. 251.

55 Zob. Julia Kristeva, *Polylogue*, Éditions du Seuil, Paris 1977, s. 172–222.

56 Zob. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966, s. 239–242.

postaci, zachowując opisującego obserwatora-narratora, Soller usunął narratora, pozostawiając mowę postaci w formie ciągłego, wieloosobowego i niejednorodnego wielogłosu wypowiedzi o niejasnej podstawie i podmiotowości. Ani składniowe, ani leksykalne wskaźniki wypowiedzi nie odsyłają, co prawda, do wizerunku postaci, ale zostają one wytworzone przez performatywną energię dyskursu. W utworach Becketta i Sollersa zostaje odwrócony tradycyjny sposób narracji. W opowiadaniu zazwyczaj mówią i działają określone przez narratora postaci, a w tym przypadku nieokreślony, anonimowy proces allokucji niejako samoczynnie wywołuje i symuluje „głosy” bezimiennych postaci. Należy dodać, że Sollers praktykując różne możliwości nowoczesnej narracji, stając niejednokrotnie u kresu narracyjnej komunikacji z czytelnikiem, jak pokazuje jego wydana w 1983 roku powieść pt. *Les Femmes*, powrócił do tradycyjnego opowiadania⁵⁷ i tym samym, jak się wydaje, zaniechał eksperymentów z narracją, a w konsekwencji odszedł od prób dekonstrukcji dwudziestowiecznej prozy.

V

Powieść Italo Calvino *Jeśli zimową nocą podróżny* ukazała się w 1979 roku. W polskim przekładzie Anny Wasilewskiej wyszła w 1989 roku⁵⁸. Jej budowa jest zdecydowanie niejednorodna. Jest ona po pierwsze serią niedokończonych, przerwanych w interesującym punkcie akcji – opowieści stylizowanych na gatunki literatury popularnej lub obyczajowej. Po drugie mieści w sobie opowieść ramową, która towarzyszy perypetiom niedokończonej lektury dwojga czytelników – czytelniczki i czytelnika. Opowieść ta próbuje wyjaśnić niedogodności lektury kłopotami wydawniczymi; zawiera zarazem dziennik pisarza – Silasa Flannery’ego – i w końcu zamienia się w historię romansu czytelniczki i czytelnika. W ten sposób antologie niedokończonych opowiadań fabularnych zamyka opowieść ramowa o niejednorodnej tematycznie, stylistycznie i gatunkowo treści.

Niejednorodność budowy utworu narzuca przynajmniej kilka uwag interpretacyjnych. W porządku niedokończonej lektury dziesięciu opowieści fabularnych dokonuje się ciekawa, niepozabawiona ironii i zadumy autorefleksja Calvino nad uwodzicielską siłą literatury, która przejawia się w nieodpartej chęci dokończenia czytanych historii, a która współczesna narratologia wyróżnia jako „opowiadalność”⁵⁹ i czyni z niej jedną z najbardziej interesujących cech opowiadania literackiego. Zdolność do układania fabuł i snucia opowieści jest zresztą niezmienną cechą

57 Zob. Anna Trznadel-Szczepanek, *Prasa francuska o Sollersie*, „Literatura na Świecie” 1983, nr 12, s. 338.

58 Zob. Italo Calvino, *Jeśli zimową nocą podróżny*, przeł. Anna Wasilewska, PIW, Warszawa 1989.

59 Zob. Marie-Laure Ryan, *Possible Worlds. Artificial Intelligence and Narrative Theory*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis 1991, s. 148–156. Opowiadalność autorka wiąże z potencjalną atrakcyjnością lektury opowiadania.

pisarstwa Italo Calvino, widoczną w całej jego twórczości prozatorskiej. W powieści *Jeśli zimową nocą podróżny* uwodzicielska siła literatury przybiera jeszcze inną formę, przeradza się w autotematyczny dyskurs autorski, w którym Calvino opowiada ironicznie, niemal parodystycznie fantastyczną historię romansu czytelniczki i czytelnika. Oddając się zadumie nad losami literatury w dobie kultury masowej, krytycznie odnosi się do różnych manipulacji „producentów” literatury popularnej, nie potępiając jednak popularnych fabuł i opowieści, które – jego zdaniem – odkrywają właśnie odwieczną i zdumiewającą zdolność opowiadania do uwodzenia czytelników. Autotematyczny żywioł analizowanej powieści widoczny jest także w żartobliwej stylistyce historii romansu protagonistów oraz w powadze rozważań psychologicznych i warsztatowych Silasa Flannery’ego zawartych w jego dzienniku. „Przyszedł mi pomysł, by napisać powieść zbudowaną wyłącznie z początków powieści. Bohaterem mógłby być Czytelnik, któremu nieustannie coś przerywa lekturę”⁶⁰. Wyznanie pisarza powieści popularnych z *Jeśli zimową nocą podróżny* przyjmuje rozwiniętą wykładnię autora w jego *Wykładach amerykańskich*:

*Zamierzałem wytworzyć powieściową esencję, skondensować ją w początkach dziesięciu powieści, które na różne sposoby rozwijają wspólny im motyw, oddziałując tym samym na ramy całości, które kształtują owe wtrącone powieści i są przez nie kształtowane*⁶¹.

Swoją projekt literacki Calvino nazywa „hiperpowieścią” i łączy z najważniejszym wyróżnikiem powieści nowoczesnej – wielorakością.

*Wielkim powieściom XX wieku patronuje idea encyklopedii otartej, a przymiotnik ten pozostaje niewątpliwie w sprzeczności z rzeczownikiem „encyklopedia”, którego etymologia wskazuje na chęć wyczerpania wiadomości o świecie i sprowadzenia tej wiedzy do zamkniętego kręgu. Dzisiaj zaś nie do pomyslenia jest całość, która nie byłaby potencjalna, hipotetyczna, wieloraka*⁶².

Przykładami utworów encyklopedycznych są – według Calvino – *Boska Komedia*, *Czarodziejska góra* i *Ulisses*.

Wielorakość tematyczna i aktywność narracyjna opowiadaczy, swoista „hipernarracyjność”, jak można się domyślać, składają się na projekt hiperpowieści. Właśnie *Jeśli zimową nocą podróżny* byłaby modelem takiej powieści i próbą utworu, jaką wielokrotnie podejmowali pisarze spod znaku OULIPO, wśród których Calvino wyróżnia Georges Pereca z jego *Życiem instrukcją obsługi*⁶³.

60 Zob. Italo Calvino, dz. cyt., s. 196.

61 Tenże, *Wykłady amerykańskie*, przeł. Anna Wasilewska, Wydawnictwo Marabut, Gdańsk-Warszawa 1996, s. 106.

62 Tamże, s. 102.

63 Zob. Georges Perec, *Życie instrukcją obsługi. Powieści*, przeł. Wawrzyniec Brzozowski, Fundacja Literatura Światowa, Warszawa 2001.

Projekt Calvino jest wyraźnie różny, wręcz przeciwstawny w stosunku do prób Samuela Becketta, który nie przykładął większej wagi do aktywności protagonistów i nie we wielorakości tematycznej widział istotę narracji, ale – przeciwnie – na redukcji narracyjności i śladów przedstawiania ludzi i rzeczy budował swoje narracje. Gdyby jednak zostawić bez komentarza słowa Calvino wyrażające przesłanie *Jeśli zimową nocą podróżny* („Ostateczne przesłanie wszystkich tych opowieści jest dwojakie: z jednej strony trwanie życia, z drugiej nieuchronność śmierci”⁶⁴), to przeciwstawność ich koncepcji narracyjnych nie byłaby tak widoczna.

Różnice i przeciwieństwa w rozumieniu opowiadania przez obu pisarzy łatwiej jest uchwycić w ich sposobie narracji niż w filozoficznych uzasadnieniach. Różnice są widoczne z jednej strony w dbałości o jednorodność narracyjną u Becketta dążącego do redukcji strony narracyjnej opowiadania i strony zdarzeniowej opowieści, manifestującej bezosobową formę narracji (wykorzystanie bezokoliczników, form bezosobowych i licznych powtórzeń) oraz redukcji przedstawienia osób i sytuacji, a z drugiej strony – kształtowanie niejednorodności narracyjnej przez Calvino. Hipernarracja autora *Jeśli zimową nocą podróżny* wykorzystuje obfitość form i instancji narracyjnych, zarówno w serii niedokończonych opowieści, jak zamykającej te opowiadania opowieści ramowej. Różnica między pisarzami zdaje się więc polegać na przeciwstawności wytworzonych paradygmatów narracyjności, paradygmatu demonstrującego u Becketta redukcję form narracyjnych do koniecznego minimum, przy zachowaniu którego nie wygasa jeszcze funkcja opowiadania, zaś u Calvino ujawniającego obfitość i wielorakość elementów elementów i form narracyjnych składających się na jego projekt hiperpowieści i koncepcję wielorakości opowiadania, którą równorzędnie z narracją organizuje zasada puzzle’a⁶⁵, czyli zasada kompozycji.

VI

Obserwacja eksperymentów z opowiadaniem w pięciu powyższych przypadkach komplikuje jednak obraz przemian prozy XX wieku i w różnym stopniu potwierdza jej skłonność do ludyczności przejawiającą się w żartobliwości, ironiczności, a także zwrotach w stronę autotematyzmu i skomplikowanych gier intertekstualnych, które objawiła – niemniej głośna niż diagnoza Lyotarda – koncepcja „literatury wyczerpania”⁶⁶ Johna Barta, widoczna tutaj w *Cabinecie kolekcjonera* Pereca i *Jeśli zimową nocą podróżny* Calvino. Posługując się dotychczasowymi terminami, można powiedzieć, że w narracjach artystycznych XX wieku następuje nieodwracalny chyba proces defabularyzacji, najbardziej klarownie widoczny w *Grze w klasy*, która

64 Italo Calvino, *Jeśli...*, wyd. cyt., s. 259.

65 Tenże, *Wykłady amerykańskie*, wyd. cyt., s. 107.

66 Zob. John Barth, *Literatura wyczerpania*, przeł. Jacek Wiśniewski, [w:] *Nowa proza amerykańska. Szkice krytyczne*, wybór, opracowanie i wstęp: Zbigniew Lewicki, Czytelnik, Warszawa 1983.

pokazuje, na czym rzeczywiście polega odwrót od „wielkich opowieści”, diagnozowany często w kategoriach „kryzysu przedstawienia”⁶⁷, a opisywany przez nas przy pomocy pojęć osłabiania i zaniku narracyjności. Jest on inaczej widoczny w prozie Samuela Becketta, inaczej na przykład w eksperymentalnych powieściach Sollersa. O ile u Becketta proces ten dokonuje się poprzez redukcję narracyjności, o tyle u Sollersa odbywa się poprzez dyskursywizację powieści i montaż niejednorodnych fragmentów dyskursów postaci. Jeszcze inaczej ten ewolucyjny proces przemian widoczny jest w prozie pisarzy z grupy OULIPO – Pereca i Calvino. Osłabianie narracyjności w *Gabinecie kolekcjonera* dokonuje się poprzez dyskursywizację i przemianę narracji o wydarzeniach biograficznych postaci w opis losów obrazów, czyli przedmiotów artystycznych, które później i tak okazują się mistyfikacją. Tymczasem w utworze Pereca *Życie instrukcja obsługi*, paradoksalnie, narracyjność zostaje zwielokrotniona. Podobne zjawisko Calvino nazywa wielorakością i skłonnością do encyklopedyzmu, jak to widać w powieści *Jeśli zimową nocą podróżny*. Osłabienie narracyjności wydaje się tu problematyczne, wręcz nieprawdopodobne, obserwujemy tu rozrost form narracyjnych oraz elementów przedstawieniowych w postaci wielorakich opowieści. Ten aspekt procesu w prozie Calvino i Pereca wymaga jednak komentarza. W prozie pisarzy OULIPO proces narratywizacji wydaje się w dużym stopniu konstruowany, to znaczy ulega pomnożeniu liczna układów narracyjnych lub narratorów, zaś sam proces narracyjności podlega dyskursywizacji lub samozwrotności/autotematyzacji i ironizacji, powiększając tym samym obszar swojej „literatury wyczerpania”, poddanej zasadzie puzzle’a, czyli zasadzie otwartej kompozycji. Tak jak dzieje się w *Jeśli zimową nocą podróżny*, w której opowiadanie właściwie nie funkcjonuje, a opowieść ramowa jest raczej pretekstem do rozważań na temat literatury. Zwielokrotnienie narracji u Pereca dokonuje się inaczej – pisarz wykorzystuje plan kamienicy, w której mieszkają bohaterowie jego powieści *Życie instrukcja obsługi*, jako swoisty chwyt pomnażający opowieści w ten sposób, że każdemu pokojowi według zasady ruchu konia szachowego odpowiada jeden rozdział powieści.

W tym przypadku kompozycja pomnaża narrację albo ją dubluje. Każdy z analizowanych tutaj utworów próbuje natomiast znaleźć wyjście z kryzysu metanarracji w zaniechaniu wielkich debat epoki i w próbach małych opowieści, w mikronarracjach kontynuować narracyjność i odnajdywać w nich nieutracony sens.

67 Zob. Lorenc Iwona, *Świadomość i obraz. Studia z filozofii przedstawienia*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 210–229.

LUTNIE NA WIERZBACH

O dylematach przekładu *Psalmu 137*

Oto początek *Psalmu 137* w przekładzie polskim w wersji włączonej do *Biblii Tysiąclecia*¹ – a jest to utwór o ogromnym znaczeniu dla kultury polskiej i światowej, uznawany za najwspanialszy tekst w obrębie *Księgi psalmów*²:

- 1 Nad rzekami Babilonu –
tam myśmy siedzieli i płakali,
kiedyśmy wspominali Syjon.
- 2 Na topolach tamtej krainy
zawiesiliśmy nasze harfy.
- 3 Bo tam żądali od nas
pieśni ci, którzy nas uprowadzili,
pieśni radości ci, którzy nas uciskali:
„Zaspiewajcie nam
jakaś z pieśni syjońskich!”
- 4 Jakże możemy śpiewać
pieśń Pańską
w obcej krainie?
- 5 Jeruzalem, jeśli zapomnę o tobie,
niech uschnie moja prawica!
- 6 Niech język mi przyschnie do podniebienia,
jeśli nie będę pamiętał o tobie,

1 *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych (Biblia Tysiąclecia)*, oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tynieckich, wyd. 3 poprawione, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań–Warszawa 1982 (*Psalm 137 [136]* – zob. s. 699).

2 *Psalm 137* i teksty do niego nawiązujące były przedmiotem wielu badań historycznoliterackich. Wymienić tu należy przede wszystkim dwie poświęcone mu prace, które ukazują jego rezonans w kulturze polskiej XIX i XX wieku – zob.: Czesław Zgorzelski, *Dzieje psalmu „Super flumina Babylonis” w poezji polskiej XIX wieku. Szkic historycznoliteracki*, [w:] *Religijny wymiar literatury polskiego romantyzmu*, pod red. Danuty Zamącińskiej, Mariana Maciejewskiego, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1995; Bogdan Burdziej, *Super flumina Babylonis. Psalm 136 (137) w literaturze polskiej XIX–XX w.*, Wydawnictwo UMK, Toruń 1999.

*jeśli nie postawię Jeruzalem
ponad największą moją radość. [...]*

Ten niezbyt udany pod względem stylistycznym tekst kryje w sobie pewną zagadkę, która stanie się oczywista, gdy zestawimy przytoczony fragment z dwoma innymi współczesnymi przekładami *Psalmu 137* na język polski – autorstwa Romana Brandstaettera i Czesława Miłozsa. Pierwszy z nich przełożył początek *Psalmu 137* następująco³:

- 1 *Nad rzekami Babilonu siedzimy i płaczemy,
wspominając o Syjonie.*
- 2 *Na wierzbach owej ziemi
zawiesiliśmy lutnie.*
- 3 *Bo ci, którzy nas uprowadzili,
kazali nam śpiewać,
a prześladowcy żądali od nas pieśni radosnej:
Zaśpiewajcie nam jakąś pieśń o Syjonie.*
- 4 *Jakże mamy śpiewać pieśń Pańską na obcej ziemi?*
- 5 *Niechaj uschnie moja prawica,
jeśli zapomnę ciebie,
Jerozolimo,*
- 6 *niechaj mój język przyłgnie do podniebienia,
jeśli zapomnę ciebie,
jeśli nie wyniosę ciebie,
Jerozolimo,
nad wszelką moją radość. [...]*

Miłosz zaś przetłumaczył tę część *Psalmu 137* w taki sposób⁴:

- 1 *Nad rzekami Babilonu, tam siadaliśmy płacząc * i wspominając Syjon.*
- 2 *Na wierzbach tamtego kraju * zawieszaliśmy nasze lutnie.*
- 3 *Bo którzy nas wzięli w niewolę, tam od nas żądali słów pieśni, * ciemiężyciele nasi chcieli od nas radości: * „Zaśpiewajcie nam którąś z pieśni syjońskich!”*
- 4 *Jakże nam śpiewać pieśń Pańską * na ziemi obcej?*
- 5 *Jeżeli zapomnę ciebie, Jeruzalem, * niech uschnie moja prawica.*
- 6 *Niech przyłgnie mój język do podniebienia, * jeżeli nie będę pamiętał o tobie, * jeżeli nie będę wynosił Jeruzalem nad radość moją. [...]*

3 Por. *Psalterz*, przełożył z hebrajskiego Roman Brandstaetter, układ *Psalmów* według porządku Nowego Breviarza Rzymskiego, ilustrowała Maria Hiszpańska-Neumann, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1973 (*Psalm 137* [Włg *Psalm 136*] – zob. s. 312–313).

4 *Księga Psalmów*, tłumaczył z hebrajskiego Czesław Miłosz, Editions du Dialogue, Paris 1981 (*Psalm 137* – zob. s. 301). Gwiazdki oznaczają pauzy dzielące wersety na człony rytmiczne.

Można by tu przytoczyć kilka innych przekładów tego psalmu, powstałych w ciągu pięciu stuleci obecności psalterza w kulturze polskiej – od *Psalterza floriańskiego* z przełomu XIV i XV w. poczynając. Ale problem, który chciałabym postawić, nie wymaga tak rozległej kwerendy historycznej, a nawet zyskuje większą wyrazistość, jeśli go odnieść do jednego momentu dziejów: do współczesności. Taka perspektywa czasowa jest dogodna przede wszystkim ze względu na możliwość bezpośredniej konfrontacji językowego kształtu tekstu – w jego wersji przekładowej ustalonej przez tłumaczy – ze świadomością językową odbiorcy żyjącego w tym samym czasie i władającego w przybliżeniu tym samym zasobem środków językowych, o tych samych lub podobnie odczuwanych parametrach stylistycznych. Biorąc pod uwagę fakt, iż tłumaczenia wyszły spod pióra autorów o doskonałym przygotowaniu filologicznym, świadomych wagi podjętego zadania, można zakładać, że wybrane przez nich rozwiązania uwzględniają wielorakie czynniki językowe i kulturowe determinujące tekst, postrzegane jako ważne przez współczesnych teoretyków translacji⁵.

Pozostańmy więc przy trzech przytoczonych wyżej wersjach początku *Psalmu 137*, zaczerpniętych z *Biblii Tysiąclecia* oraz z psalterzy tłumaczonych przez Miłosza i Brandstaettera. Zakładając, że cytowane przekłady nastawione są na maksymalną wierność oryginałowi⁶ (co jest warunkiem rzetelnego tłumaczenia każdego tekstu, ale nabiera jeszcze większej doniosłości i staje się imperatywem, gdy chodzi o część księgi o wielkim znaczeniu historycznym, uznawanej przez wyznawców kilku religii za księgę świętą), dziwić mogą zauważalne różnice. Pomijam tu rozbieżności w zakresie użycia form gramatycznych czasowników („myśmy siedzieli i płakali”/ „siedzimy i płacemy”/ „siadaliśmy płacząc”), zamienne użycie wyrażen synonimicznych („zapomnę”/ „nie będę pamiętał”) czy różnych postaci nazwy świętego miasta („Jerozolima”/ „Jeruzalem”) i inne drobne odmiany ujęć („pieśni syjońskie”/ „pieśni o Syjonie”; „niech język przylgnie/przyschnie mi do podniebienia”), ale nie sposób nie zauważyć, że odmowa śpiewania pieśni Pańskiej dla ciemieńczy i poga-nina – wprawdzie zawsze wyrażana znaczącym gestem odwieszenia instrumentów – za każdym razem dotyczy innych instrumentów, wieszanych na różne drzewa.

5 Spośród wielu opracowań reprezentatywnych dla współczesnej polskiej teorii przekładu wymieńmy chociażby prace Stanisława Barańczaka – zob. np.: Stanisław Barańczak, *Ocalone w tłumaczeniu*, Wydawnictwo a5, Poznań 1992; zob. też pracę zbiorową *50 lat polskiej translatoryki*, pod red. Krzysztofa Hejwowskiego, Anny Szczęsny i Urszuli Topczewskiej, Instytut Lingwistyki Stosowanej UW, Warszawa 2009 (książka z serii *Imago mundi* wydawanej przez ILS UW).

6 Wymienione tu wersje przekładowe opracowane zostały na podstawie hebrajskiego oryginału, ale we wszystkich przypadkach sięgano też do innych istniejących przekładów. Charakteryzując pracę translatorską Miłosza, ks. Józef Sadzik, który wspierał poetę w tym dziele, wspomina: „Byliśmy otoczeni mnóstwem przekładów na języki współczesne, a także obiema wersjami łacińskiej Wulgaty, grecką Septuagintą i hebrajskim oryginałem” – zob. słowo wstępne ks. Józefa Sadzika *O psalmach w Księdze Psalmów* w tłumaczeniu Miłosza, dz. cyt., s. 41. Miłosz wspomina też wiele wcześniejszych przekładów polskich, zwłaszcza *Psalterz puławski* i wersję Izaaka Cyłkowa – zob. *Przedmowa tłumacza*, tamże, s. 45 i nast.

Biblia Tysiąclecia mówi tu o zawieszeniu harf na topolach, obaj tłumacze-poeci wprowadzili zaś w swych wersjach przekładowych wieszanie lutni na wierzbach. Z czego wynikają te rozbieżności?

*

Zacznijmy od kwestii instrumentu. Jak wynika z komentarzy ks. Józefa Sadzika na temat sposobu wykonywania psalmów⁷, pojawiający się przy kilku z nich w wersji oryginalnej termin hebrajski *binginot* może być interpretowany jako zalecenie, by je śpiewać z towarzyszeniem jakiegoś instrumentu strunowego z grupy instrumentów strunowych szarpanych, czyli chordofonów. Takie właśnie ogólne określenie instrumentów – *kinnorot* (l.mn. od *kinnor*) – występuje w wersji hebrajskiej psalmu⁸. Zarówno konkretne odniesienie tej nazwy, jak i adnotacja *binginot*, musiały być zrozumiałe w kręgu kultury żydowskiej w czasach, gdy zachowywano żywą pamięć obrzędów świątynnych i znano zasady stosowania akompaniamentu muzycznego przy wykonywaniu psalmów.

Inną wykładnię tego zalecenia przyjmuje, co prawda, Curt Sachs – autor kompendium pt. *Historia instrumentów muzycznych*⁹, potwierdza on jednak równocześnie, że psalmy były wykonywane z towarzyszeniem instrumentów. Dokładne rozpoznanie, o jakie instrumenty w tym wypadku chodzi, nie jest jednak po wiekach możliwe m.in. ze względu na brak hebrajskich świadectw ikonograficznych, ponieważ kultura żydowska nie dopuszczała utrwalania wizerunków osób na reliefach czy malowidłach. Skoro nie ma przedstawień obrazowych, ilustrujących, jak i na czym grali starożytni muzycy izraelscy, pozostają źródła pisane: nazwy instrumentów utwalone w Biblii. Nazwy te z trudem i jedynie w przybliżony sposób, na zasadzie porównań zachowanego nazewnictwa, można powiązać z pewnymi określonymi grupami instrumentów znanych na Bliskim Wschodzie czy w Egipcie, gdzie świadectwa materialne wyrażniej utrwaliły ich obraz i funkcje. Okazuje się, że wśród instrumentów należących do grupy chordofonów były liry, różnego rodzaju harfy i pierwotnego typu lutnie¹⁰.

7 Zob. ks. Józef Sadzik, dz. cyt., s. 33.

8 Zob. Bogdan Burdziej, dz. cyt., s. 38. Zob. też: Leszek Moszyński, *Niezidentyfikowane hebrajskie instrumenty muzyczne Psalterza w interpretacji polskich przekładów renesansowych i współczesnych*, [w:] *Nurt metafizyczny w poezji narodów słowiańskich*, pod red. Leonory Harendarskiej, Adama Bezwińskiego, Filharmonia Pomorska im. Ignacego Paderewskiego, Bydgoszcz 1994, s. 185–186.

9 Zob. Curt Sachs, *The History of Musical Instruments*, W.W. Norton, Nowy Jork 1940; przekład polski: tegoż, *Historia instrumentów muzycznych*, przeł. Stanisław Olędzki, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków 1989 – rozdz. 5: *Izrael*, paragraf pt. *Nagłówki psalmów*, s. 106–107. Autor ten dowodzi, że określenia hebrajskie pojawiające się na początku psalmów oznaczają raczej schematy melodyczne – ustalone wzorce, które należało zastosować przy realizacji danego hymnu.

10 Zob. Curt Sachs, dz. cyt. – rozdz.: *Izrael* (s. 87–108) – oraz fragmenty poświęcone chordofonom sumeryjskim, babilońskim i egipskim (s. 61–86). Ogólną charakterystykę różnych rodzajów instrumentów strunowych szarpanych podaje autor na końcu kompendium – zob. s. 438–441. Zob. też:

Tak więc dostępne opracowania muzykologiczne nie podsuwały tłumaczom jednoznacznego rozwiązania¹¹. Identyfikacji instrumentu strunowego z *Psalmu 137* nie ułatwiają też, niestety, dawne przekłady na język grecki czy łaciński. W tych wersjach językowych wersety drugie psalmu brzmią następująco:

Septuaginta (tekst transliterowany):

epi tais iteais en mesō autēs ekremasamen ta organa ēmōn

Wulgata:

in salicibus in medio eius suspendimus organa nostra

Dwie nazwy instrumentu strunowego pojawiające się w analizowanych przekładach polskich sugerują, że mamy tu do czynienia z sytuacją, w której dawny, nieistniejący we współczesnej kulturze europejskiej obiekt jest reprezentowany przez swoje domniemane najbliższe odpowiedniki, dobierane różnie przez poszczególnych tłumaczy. Tego typu substytucje przekładowe zachodzą w przypadku asymilowania tekstów obcych z odległych kultur. Występujące w nich pojęcia często bywają parafrazowane przy użyciu pojęć swojskich i z odwołaniem do rodzimych realiów. Jak stwierdza Grzegorz Kubies¹², dawne polskie (zapewne i obce) praktyki przekładowe były pod tym względem dość swobodne, czego jaskrawym przykładem jest chociażby pojawienie się w interesującym nas *passusie* w Biblii Gdańskiej określenia „skrzypce”¹³, inni tłumacze mówią tu zaś o organach, lutni lub cytrze. Harfa czy lutnia – instrumenty wymienione w trzech interesujących nas wersjach przekładowych – to instrumenty, które wywodzą się z tej samej rodziny przedmiotów, co inne archaiczne chordofony, ale nie są to instrumenty dokładnie takie same jak ich starożytni protoplaści, w ciągu wieków były bowiem poddawane w różnych kulturach pewnym modyfikacjom i powstawały ich nowe odmiany.

Wybór opisanej tu strategii przekładowej, polegającej na szukaniu rodzimego ekwiwalentu dla niewystępującego współcześnie obiektu, jest uzasadniony ze względu na typ dyskursu, w obrębie którego funkcjonuje tłumaczony tekst hymniczny. W utworach o charakterze modlitewno-poetyckim ważne i pożądane jest odwoływanie się do powszechnie znanych przedmiotów i nazw, nieuzasadnione zaś byłoby wprowadzanie – co prawda precyzyjnej, ale też obcej stylistycznie i utrudniającej skupienie modlitewne – terminologii (która pojawić by się mogła,

Józef Sikorski, *Krótki rys historii powszechnej muzyki*, „Ruch Muzyczny” 1 II 1859 (rozdz.: *Muzyka u Hebrajczyków*).

11 Zob. Curt Sachs, dz. cyt.

12 Zob. Grzegorz Kubies, *Orkiestra króla Nabuchodonozora II czy zespół Antiocha IV Epifanesa? Kilka uwag muzykologa*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny” 2005, nr 2.

13 *Notabene* ta wersja przekładowa motywuje tytuł opowiadania Juliana Strykowskiego, zamieszczonego w tomie *Na wierzbach... nasze skrzypce*, Czytelnik, Warszawa 1974.

wraz z ewentualnymi obcojęzycznymi nazwami instrumentów dawnych, w każdym specjalistycznym tekście naukowym).

Osobną sprawą pozostaje, nazwę jakiego nowożytnego, znanego do dziś instrumentu strunowego szarpanego należałoby wprowadzić w polskim współczesnym przekładzie psalmu. Tłumacze mogli tu brać pod uwagę argumenty rzeczowe, czyli wiedzę na temat zastosowań znanych do dziś chordofonów¹⁴, powinni uwzględnić też konotacje kulturowe wybieranych przez siebie instrumentów – harfy czy lutni. Oprócz tych determinant przedmiotowych, mających swe korelaty językowe w postaci nazw, na wybór określonej opcji wpływać mogły pewne czynniki intertekstualne: oddziaływanie wszelkiego rodzaju tekstów kultury – werbalnych i niewerbalnych. Wyrażałyby się w ten sposób chęć kontynuowania określonej tradycji poetyckiej lub nawiązania do przedstawień obrazowych upowszechnionych w sztuce sakralnej – nawet tej odległej czasowo, ale znanej współczesnym odbiorcom europejskim.

Jakie dane przemawiają za lub przeciw wprowadzeniu do współczesnego polskiego przekładu *Psalmu 137* harfy? Instrument ten, znany obecnie w odmianie koncertowej – ustawianej na ziemi i wyposażonej w 46 strun oraz stosunkowo duże pudło rezonansowe – występował pierwotnie w kilku postaciach, z różną liczbą strun. Znano harfy „łukowe” oraz harfy „kątowe” – trzymane pionowo lub poziomo. Małego rozmiaru harfy w czasie gry przytrzymywano w rękach.

Wśród różnych odmian dawnych instrumentów strunowych szarpanych źródła encyklopedyczne i kompendia muzykologiczne wymieniają – obok małej harfy – takie historyczne chordofony, jak forminga, gitara, cytra, barbiton czy lira. Instrumentów tego typu używano od czasów starożytnych w krajach śródziemnomorskich i bliskowschodnich, co potwierdzają liczne zabytki¹⁵. Harfy były znane w antycznej Grecji – harfa lub lira pojawiały się w wyobrażeniach muzy tańca Terpsychory jako jej atrybut¹⁶. Lira jest również atrybutem Orfeusza, towarzyszy też przedstawieniom Apollina¹⁷. Wyobrażenia harf znaleźć można w sztuce egipskiej i mezopotamskiej z czwartego i trzeciego tysiąclecia p.n.e.¹⁸.

14 Dopiero w ostatnich latach, a więc już po powstaniu analizowanych tu przekładów, muzykolog badający historię instrumentów muzycznych i ich pojawianie się w Księdze Daniela stwierdził autorytatywnie, że w *Psalmie 137* chodzi o lirę – zob. Grzegorz Kubies, dz. cyt. Curt Sachs (dz. cyt.) wyjaśnił wcześniej, że istnienie w Grecji i Mezopotamii lir o kilku lub kilkunastu strunach potwierdzone jest licznymi zabytkami piśmiennymi i ikonograficznymi, co pozwala wnioskować, że te instrumenty znane też były w kręgu jeńców izraelskich w czasie niewoli babilońskiej.

15 Zob. m.in.: Curt Sachs, dz. cyt. oraz Grzegorz Kubies, dz. cyt.

16 Istnienie takiej konwencji potwierdza XVII-wieczny autor Cesare Ripa – zob. Cesare Ripa, *Ikonologia*, przeł. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków 1998, s. 292 (I wydanie: Padwa 1618).

17 Zob. *Leksykon symboli*, oprac. Marianne Oesterreicher-Mollwo, przeł. Jerzy Prokopiuk, ROK Corporation, Warszawa 1992, hasło LIRA – HARFA; zob. też: Władysław Kopaliński, *Słownik symboli*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1991 – hasła: HARFA i LIRA.

18 Zob. *Encyklopedia*, suplement „Gazety Wyborczej”, t. 1–20, hasła encyklopedyczne opracowane przez PWN – t. 6, hasło HARFA; zob. też: Curt Sachs, dz. cyt.

Instrument ten wspominany jest wielokrotnie w Biblii, pojawia się w opowieściach celtyckich oraz w Eddzie¹⁹.

Istotne jest powiązanie tych instrumentów z obrzędami religijnymi i z poezją hymniczną. Związek z dziedziną *sacrum* można odkryć w przypadku harfy w różnych pradawnych kulturach. „Jest to instrument przerzucający most między światami ziemskim i niebiańskim” – pisze Cirlot. Dodaje też, że „bohaterowie Eddy pragnęli, aby do grobu wkładano im harfę (ułatwiająca przejście na drugi świat)”²⁰. Podobny związek harfy z muzyką obrzędową i modlitwą zachodził niewątpliwie w kulturze starożydowskiej, czego dowodzi chociażby fakt, że zgodnie z wielowiekową tradycją harfa lub jakiś inny instrument strunowy to atrybuty twórcy psalmów – króla Dawida. Tradycja ta podtrzymywana była także w czasach nowożytnych: twórca *Psalmów Dawidowych* został przedstawiony z harfą np. na obrazie siedemnastowiecznego malarza Jana de Braya *Dawid grający na harfie*²¹.

Za użyciem określenia „harfa” we współczesnym polskim przekładzie przemawiają też inne świadectwa kulturowe pochodzące z nowożytnej sztuki europejskiej, utrwalające kształt pojęciowy tego przedmiotu – jego potencjał symboliczny oraz towarzyszące jego nazwie konotacje. Malarskie lub rzeźbiarskie wyobrażenia harf znaleźć można w wielu obrazach i rzeźbach sakralnych o tematyce religijnej, np. Lucca Della Robia przedstawił je w scenie muzykowania dzieci-aniołków na reliefie balkonowym w katedrze florenckiej (wykonanie datowane na lata 1431–1434), ukazane też zostały na płaskorzeźbie Agostina di Duccio w Tempio Malatestiano w Rimini (powstałej w latach 1450–1454). Anioł grający na harfie – komentator określa ten instrument jako „małą harfę” – pojawia się wśród innych muzykujących aniołów w słynnym *Ołtarzu gandawskim* Jana van Eycka (ukończonym w 1432 r.)²².

Biorąc pod uwagę wszystkie te świadectwa dawnego pojawienia się harfy i jej związków z kulturą sakralną, zwłaszcza z Biblią i z przedstawieniami ikonograficznymi króla Dawida, użycie określenia „harfa” w przekładzie włączonym do *Biblii Tysiąclecia* wydaje się trafne – o ile odczytamy je jako nazwę niewielkiego instrumentu trzymanego w rękach, bo tylko taki przedmiot można było zawiesić na drzewie.

19 Zob. Juan-Eduardo Cirlot, *Słownik symboli*, przeł. Ireneusz Kania, Znak, Kraków 2000 – hasła: HARFA, HARFISTA.

20 Por. Juan-Eduardo Cirlot, dz. cyt., s. 156; zob. też: Władysław Kopaliński, dz. cyt. – hasła: HARFA i LIRA.

21 Fakt muzykowania króla Dawida na harfie podważa Curt Sachs (dz. cyt. s. 88–89), dowodząc, że instrument hebrajski, o który tu chodzi – „kinnor”, to odpowiednik greckiego chordofonu będącego rodzajem liry (grecka nazwa: „kithara”). Jak podaje Władysław Kopaliński (dz. cyt., hasło: LIRA), świadectwa ikonograficzne nie są jednoznaczne jeśli chodzi o ustalenie typu instrumentu tego króla-poety: Dawid bywał też malowany z lirą. „W średniowiecznych iluminowanych wydaniach *Psalmów* przedstawiano Dawida, zwłaszcza w inicjałach, z wszelkimi typami instrumentów strunowych szarpanych w rękę” (s. 201).

22 Por. *Sztuka świata*, oprac. zespół pod kierunkiem Przemysława Trzeciaka, red. Izabela Kunińska, Arkady, Warszawa 1992, t. 5, s. 127, 335 (na podstawie oryginału: Luciano Berti, Marco Rosci, *Historia del arte*, Barcelona 1970).

Notabene, określenia „harfa dziesięciostrunna” – obok nazwy liry – używa w swoim tłumaczeniu *Psalmu 33* Czesław Miłosz (który, jak wcześniej mówiliśmy, w *Psalmie 137* zdecydował się na wprowadzenie nazwy „lutnia”):

1. *Śpiewajcie z radości Panu, sprawiedliwi. *Godna to rzecz, kiedy chwałą Go ludzie prawi.
*Na lirze wystawiajcie Go, na harfie dziesięciostrunnej*²³.

Rozważmy z kolei argumenty, które mogły przemawiać za wyborem wersji przekładowej Brandstaettera i Miłosza, nazywających w *Psalmie 137* instrumenty strunowe Izraelczyków „lutniami”.

Lutnie należą do tej samej licznej grupy instrumentów, co liry czy różne odmiany harf. Mają charakterystyczny kształt: wydłużoną, złamaną szyjkę i owalne, najczęściej wypukłe pudło rezonansowe. Jest to instrument, którego pierwotne odmiany znane były w starożytności w Azji i w Egipcie²⁴, z czego można wnioskować, że grano na nim również w państwie żydowskim leżącym między tymi krainami. Do Europy Południowej i Zachodniej lutnie zawędrowały we wczesnym średniowieczu z krajów arabskich²⁵, a w jednej ze swych odmian stały się potem szczególnie popularne we Włoszech w XVI i XVII wieku²⁶.

Lutnie są często wymieniane w renesansowej poezji lirycznej. O graniu „w lutnią” przy stole biesiadnym pisze Jan Kochanowski w *Pieśni IX (Księgi pierwsze)*, trzykrotnie wspomina grę na lutni w scenie zalotów w *Pieśni XXI* (z tej samej księgi), do Muzyki poezji – „królowy lutnie złotej” – zwraca się w *Pieśni VI (Książ wtórych)*, gdzie lutnię towarzyszącą opłakiwaniu osoby zmarłej nazywa „lutnią Orfeową”. Można na tej podstawie wysnuć wniosek, że był to instrument towarzyszący człowiekowi w jego różnych przeżyciach, pomagający wyrażać emocje.

Jak dowodzą liczne przedstawienia obrazowe z kręgu sztuki zachodnioeuropejskiej²⁷, lutnie bywały wykorzystywane do uprawiania muzyki świeckiej. W czasach renesansu i w wieku XVII stały się popularne na dworach i w bogatych domach mieszczańskich. Muzyk grający na lutni przedstawiony został w idyllicznej scenie *Koncertu wiejskiego* Giorgione’a (ok. 1500–1510 r.). Lutnię znajdujemy także – wśród kilku atrybutów życia świeckiego osób zamożnych i wykształconych – na znanym obrazie Hansa Holbeina Młodszeo *Ambasadorowie* (1533 r.). *Młodzieńca z lutnią* sportretował Agnolo zw. Bronzino (ok. 1530–1540 r.). Wizerunek efeba grającego na tym instrumencie utrwalił Caravaggio na obrazie *Lutnista* (1596 r.). Mężczyzn

23 Por. Czesław Miłosz, dz. cyt., s. 105.

24 Zob. Curt Sachs, dz. cyt., s. 80, 97, 229.

25 Zob. tamże; zob. też: *Encyklopedia*, dz. cyt., t. 10, hasło LUTNIA.

26 Curt Sachs, dz. cyt., s. 229 i 235.

27 Przywoływane tu i dalej przykłady zaczerpnięte zostały z odpowiednich zeszytów popularnej serii zeszytów „Wielcy malarze. Ich życie, inspiracje i dzieło” (ISSN: 1505-9464, Index: 346063).

grających na lutni malowali Hannibale Carracci (*Portret Giovanniego Gabriele* z 1593–1594 r.) i Bartolomeo Manfredi (*Lutnista*). Lutnistę przedstawił w grupie muzyków Dirck van Baburen w swym dziele pt. *Koncert*. Kobieta z lutnią ukazuje obraz Gerarda van Honthorsta *Lutnistka* (datowany na rok 1624). Jako alegoria słuchu lutnia występuje w *Martwej naturze z szachownicą* XVII-wiecznego malarza francuskiego Lubina Baugin, co zresztą wiąże się z konwencją malarską opisaną na początku tego wieku przez Cesarego Ripę, który podaje, że kobieta grająca na lutni to alegoria słuchu²⁸ (co potwierdzałoby domysł, że dźwięki lutni towarzyszyły ludziom z warstw dobrze sytuowanych częściej niż muzyka jakichkolwiek innych instrumentów).

Związek z życiem prywatnym, z biesiadą i zalotami, sprawił, że lutnia mogła się kojarzyć z rozpustą. Uwodziciela grającego na lutni, spoczywającego na łonie ponętnej kobiety, umieścił w *Tryumfie śmierci* Peter Bosch (obraz powstały w latach 1562–1563). Gra na lutni towarzyszy scenie w karczmie w kompozycji Gerarda van Honthorsta *Biesiada z menestremem i lutnią* (1619–1620 r.). Młodzieniec trzymający lutnię wznosi toast w kompozycji Fransa Halsa *Radosny lutnista* (1625 r.), inny wyraźnie podchmielony muzyk spogląda uwodzicielsko na obrazie *Grający na lutni* tego samego twórcy (dzieło z 1620–1622 r.). W malowidle *Wesoła kompania na werandzie* (datowanym na 1673–1675 r.) Jan Steen przedstawił lutnistę przygrywającego pijanej kobiecie i jej rozochoconym towarzyskom. Niedwuznacznie seksualne implikacje sugeruje gra na lutni w obrazach Dircka van Baburena *Stręczycielka* (1622 r.) i Hendricka Ter Brugghena *Duet* (1628 r.). Niewątpliwie lutnia towarzyszyła zabawie. Jako atrybut sangwinika pojawia się w kompendium Ripy w alegorycznym obrazie przedstawiającym człowieka o wesołym i żywym usposobieniu²⁹.

Istnieją jednak świadectwa potwierdzające fakt, że gra na lutni mogła też towarzyszyć obrzędowi i świętom religijnym oraz kontemplacji modlitwowej. Dzieci-aniółki grające na różnych instrumentach, m.in. na lutni, ilustrują scenę ekstatycznej modlitwy z *Psalmu 150* na wspomnianym wcześniej reliefie Della Robbi dekorującym balkon dla śpiewaków w katedrze florenckiej. Grupa aniołów – wśród nich lutnista – koncertuje na tryptyku Hansa Memlinga (XV wiek) *Muzykujące anioły*, przeznaczonym dla opactwa benedyktynów w Najera w Hiszpanii. Zespół instrumentalny z lutnistą przygrywa Madonnie i dzieciątku na innym obrazie tego artysty. Anioł-lutnista pojawia się np. na fresku XV-wiecznego malarza rzymskiego Melozza da Morli, a lutnistów akompaniujących grupie śpiewaków przedstawia Piero Della Francesca na obrazie *Adoracja Dzieciątka*, namalowanym dla kościoła Santa Maria Nuova (ok. 1483 r.)³⁰. Chłopiec grający na lutni uczestniczy w uroczystej prezentacji Dzieciątka w *Ofiarowaniu* w *świętyni* Carpaccia (1510 r.). Itd., itd.

28 Por. Cesare Ripa, dz. cyt., s. 241.

29 Tamże, s. 188, hasło: SANGWINIK.

30 Zob. *Sztuka świata...*, dz. cyt., t. 5, s. 126, 202 i 230.

Jeśli chodzi o związek instrumentów strunowych z tematyką religijną, lutnia miała, jak widać, równie liczne potwierdzenia w nowożytnych dziełach plastycznych, co harfa. Jednak harfa – w odmianie kątovej poziomej (hebr. *pesanterin*, gr. *psalterion*) – wyraźniej wiązała się pojęciowo z psalmami (por. *psalterion* – *psalm*) i stała się atrybutem twórcy psalmów, króla Dawida. Dlaczego więc obaj interesujący nas poeci-tłumacze zdecydowali się wymienić w *Psalmie 137* lutnię? Czy uznali, że dla człowieka współczesnego bardziej zrozumiałe może być odwieszanie na gałęzi drzewa niewielkiej i lekkiej lutni, niż harfy, którą może on sobie wyobrażać jako wielki instrument koncertowy używany w naszych czasach?

Wydaje się, że Brandstaetter i Miłosz mogli się kierować nie tylko powyższymi względami, ale i faktem, że tym właśnie tropem poszedł w swoim *Psalterzu Dawidowym* ich genialny poprzednik, Jan Kochanowski. Motyw gry na lutni pojawia się kilkakrotnie w jego przekładach psalmów, np. w *Psalmie 150*, gdzie ekstatycznemu tańcowi towarzyszy m.in. wezwanie: „Chwalcie Pana przyjemnymi lutniami”. Początek *Psalmu 137* brzmi zaś u Kochanowskiego następująco (przy czym jest to przekład wierszowany, dokonany trzynastozgłoskowcem sylabicznym, a więc poddany kanonom estetyki renesansowej):

*Siedząc po niskich brzegach babilońskiej wody,
A na piękne syjońskie wspominając grody,
Co nam inszego czynić, jeno płakać smutnie,
Powieszawszy po wierzbach niepotrzebne lutnie?*

Lutnię uważał poeta za instrument towarzyszący radości albo przynoszący pociechę – instrument blisko związany z człowiekiem, wyrażający jego osobiste przeżycia i emocje. W *Pieśni XVIII (Księgi wtóre)* nazwał ją „ucieszną lutnią”, ale w innym swym liryku³¹ ukazuje ją jako towarzyszkę w chwilach radości i smutku, bo był to również atrybut Orfeusza:

*Lutnia – wódz tańców i pieśni uczonych,
Lutnia – ochłoda myśli utrapionych:
Ta serce miękczy swym głosem przyjemnym
Bogom podziemnym.*

Takie postrzeżenie lutni, wpisane w antropologiczne koncepcje renesansowe, uzasadnia, dlaczego w obrazie zarysowanym przez Kochanowskiego to właśnie ten instrument świadomie, a nawet ostentacyjnie odwieszano. Na wygnaniu, po stracie ojczyzny, granie na lutni, i to w dodatku dla wrogów, którzy wykorzystaliby to jedynie gwoli rozrywki, było niemożliwe.

31 *Pieśń XVI (Księgi wtóre)*.

Obraz odwieszonych lutni wydał się, jak widać, przekonujący dwu współczesnym poetom, którzy w tłumaczeniu *Psalmu 137* zdecydowali się kontynuować zamysł translatorski Kochanowskiego. Tak więc w tym przypadku motywacja poetycka, wsparta autorytetem wielkiego twórcy, zwyciężyła, choć byłyby argumenty za wyborem innej opcji przekładowej: wprowadzenia tu nazwy liry, co byłoby bardziej zgodne z obecnym stanem wiedzy o dawnych instrumentach żydowskich³².

*

W psalmie Kochanowskiego uprowadzeni do niewoli babilońskiej Izraelczycy płaczą nad wodami wśród wierzb. Obraz zaiste archetypowy, przemawiający sensami symbolicznymi. Jeśli zestawimy wersję Kochanowskiego z trzema analizowanymi tu współczesnymi przekładami, nasuwa się pytanie: płakali wśród wierzb czy topoli? Na wprowadzenie w tym kontekście wierzb zdecydowali się obaj poeci, Brandstaetter i Miłosz, ale *Biblia Tysiąclecia* ukazuje w tym obrazie topole. Skąd ta rozbieżność? Manifestuje się ona nie tylko w wybranych do analizy tekstach; każda z opcji pojawia się też w innych polskich i zagranicznych przekładach³³.

Rozważmy ten *casus*, biorąc pod uwagę rozmaite czynniki, jakie mogły wpłynąć na wybory tłumaczy – zarówno argumenty językowe, jak i rzeczowe, a także motywacje kulturowe, w tym również związki intertekstualne.

Wahania w zakresie identyfikacji drzew sugerują, że mało precyzyjnie określone w oryginale babilońskie drzewa nadrzeczne musiały być dokładniej zidentyfikowane w przekładzie za pośrednictwem języka, który dysponuje bardziej rozwiniętą siatką pojęciową i wyspecjalizowanym nazewnictwem. Jana Płaniewska zauważa w związku z tym, że: „W *Biblii* nazwy wierzby i topoli używane są zamiennie, co sprawia kłopot tłumaczom i powoduje różnice w przekładach. Przykładem może być werset z *Księgi Izajasza* (44, 4), w którym w jednych tłumaczeniach pojawia się ‘wierzba’, a w innych ‘topola’ [...]”³⁴. Podobna sytuacja zachodzi w analizowanym tu fragmencie *Psalmu 137*.

W świadomości polskiego odbiorcy, którego obraz świata determinowany jest przez język potoczny i funkcjonujące w nim nazwy obiektów, wierzby i topole to odmienne drzewa – inaczej wyglądające, mające inne pnie i liście, różne dające

32 Zob. przypis 10.

33 Np. w *Biblii* wydanej przez Brytyjskie i Zagraniczne Towarzystwo Biblijne występuje w tym psalmie wierzba (por. *Biblia to jest Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu*, nowy przekład z języków hebrajskiego i greckiego opracowany przez Komisję Przekładu Pisma Świętego, Warszawa 1981, wyd. VII, s. 692). Dla porównania przywołajmy tu trzy wersje analizowanego fragmentu, zaczerpnięte ze starannych przekładów anglojęzycznych: „on the willows” (*Wicliffe Bible*), „upon the willows” (*King James Version*), „on the poplars” (*The New International Version*).

34 Zob. jej artykuł pt. *Wierzba – Arawa*, zamieszczony na stronie internetowej stowarzyszenia Wspólnota „Drzewo oliwne” (http://drzewo-oliwne.pl/index.php?option=com_content&view) [dostęp: 20.01.2013].

pożytki, a w konsekwencji inaczej nazywane³⁵. Utożsamianie ich czy branie jednych za drugie wydaje się nieprawdopodobne. Mają one jednak wiele wspólnego nie tylko ze względu na miejsce występowania, ale i pod względem genetycznym. Okazuje się, że dla botanika stanowią gatunki przynależne do jednej rodziny wierzbowatych – *Salicaceae*³⁶ – i być może takie właśnie pojęcie ogólne utrwalone było w świadomości Hebrajczyków, kierujących się w tym przypadku praktycznym doświadczeniem – obserwacją drzew i krzewów rosnących nad rzekami.

Gdyby brać pod uwagę dane o występowaniu tych drzew na różnych obszarach geograficznych i dokonywać wyboru wersji przekładowej z uwzględnieniem współcześnie przyjętej, dokładniejszej identyfikacji rodzajów drzew wierzbowatych, można przyjąć, że spośród odmian topoli do zarysowanej w psalmie sytuacji najbardziej pasowałaby topola „czarna”, rosnąca na łęgach nadrzecznych – odróżniana od topoli „białej” – „włoskiej”. Ale jeszcze bardziej przekonujące wydaje się przywołanie w tym kontekście wierzby, której liczne odmiany (wierzba „iwa”, „łozą”, „wierzba wiciowa” – „witwa”) występują w Eurazji na mokradłach i w dolinach rzek. We współczesnym opisie warunków naturalnych Mezopotamii, czyli dorzecza Tygrysa i Eufratu, gdzie przed wiekami osiedlili się jeńcy izraelscy, znajdujemy informację, że na rozlewiskach rosną tam łęgi – nadrzeczne zarośla utworzone z wierzb, akacji i eukaliptusów³⁷. Inne źródło wymienia karłowate wierzby i topole³⁸. Roślinność taka krzewiła się tam zapewne od wieków.

Przyrodnik lub geograf opowiedziałby się raczej za wprowadzeniem do *Psalmu 137* wierzby, choć druga opcja nie byłaby wykluczona i rzeczywiście wybierano ją w różnych przekładach³⁹. Za wierzbą przemawia jednak fakt, że rośnie ona na mokradłach, podczas gdy topola wyrasta na ziemi suchszej, wykorzystując ciek

35 O roli kategoryzacji i ustalonej w języku hierarchii pojęć jako istotnych czynnikach kształtujących językowy obraz świata (JOS) utrwalonej w danej wspólnotie etnicznej piszą w licznych swych pracach kognitywiści ze szkoły lubelskiej i skupieni wokół tego środowiska badacze – zob. zwłaszcza tom *Językowa kategoryzacja świata*, pod. red. Renaty Grzegorzczakowej i Anny Pajdzińskiej, Wydawnictwo UMCS, Lublin 1996. Zob. też inne tomy z „czerwonej serii lubelskiej” oraz prace opublikowane w serii *Język a kultura* – t. 13: *Językowy obraz świata a kultura*, pod. red. Anny Dąbrowskiej, Janusza Anusiewiczza, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000. Czynniki tego typu uwzględniają teoretycy translacji – por. np. zbiór *Językowy obraz świata w oryginale i przekładzie*, pod red. Anny Szczęsny i Krzysztofa Hejwowskiego, Instytut Lingwistyki Stosowanej UW, Siedlce 2007 (książka wydana w serii *Imago mundi* wydawanej przez ILS UW).

36 Zob. *Encyklopedia...*, dz. cyt., t. 18 i 20 – hasła: TOPOLA, TOPOLA BIAŁA, TOPOLA CZARNA, TOPOLA OSIKA oraz WIERZBA, WIERZBA IWA, WIERZBA ŁOZA, WIERZBA PŁACZĄCA WIERZBA ROKITA, WIERZBA WIKLINIARSKA, WIERZBA WITWA.

37 Tamże, t. 7, s. 114–115 – hasło IRAK.

38 Zob. dane zamieszczone na portalu internetowym portalwiedzy.onet.pl/6096 [dostęp 20.01.2013].

39 Np. w przekładzie ks. Władysława Szczepańskiego, nazywającego topole „eufratejskimi”. Zob. Bogdan Burdziej, dz. cyt., s. 33.

podziemne. Wierzby są pospolite w dorzeczu Tygrysu i Eufratu. Ludność miejscowa wypłata z nich ogrodzenia i maty do umacniania brzegów⁴⁰.

Sugerując ten tok rozumowania, zakładamy, że wybór odpowiedniej nazwy dokonywany byłby na podstawie wiedzy przedmiotowej tłumaczy – ich rozeznania, jakie drzewa występują nad rzekami na terenach Mezopotamii lub w ich własnym środowisku naturalnym. Jednak przekład tekstu, który jest nie tylko świadectwem historycznym, ale i utworem poetyckim, uwzględniać musi jeszcze inne czynniki. Decydująca jest tu cała otoczka kulturowa nabudowana przez wieki wokół wybieranych pojęć, czyli w interesującym nas przypadku – zespoły konotacji i sensów symbolicznych towarzyszących obrazom mentalnym wierzb i topoli. Pod tym względem topola ma znacznie mniej szans niż wierzba. Wierzba zyskała wiele znaczeń symbolicznych, m.in. – zgodnie z tradycją patrystyczną – uznawana jest za symbol czystości moralnej i powściągliwości⁴¹, a więc jej obraz współgra z obrazem odwiezania instrumentów i rezygnacji z zabawy czy z ekstatycznej modlitwy. W polskich przekładach psalmów wierzba wybierana jest rzeczywiście najczęściej; motyw ten stał się toposem i zyskał wielką popularność w literaturze i sztuce⁴².

Jeśli chodzi o topolę – stereotypowe porównania w rodzaju: *smukła/wysoka jak topola* podkreślają kształt i rozmiary tego drzewa oraz determinują jego postrzeganie utrwalone w językowym obrazie świata. Drzewo to jest, co prawda, wiązane z sensami symbolicznymi zestrojonymi z aurą emocjonalną lamentu jeńców hebrajskich⁴³, ale jak podaje *Leksykon symboli*, tylko jedna z odmian topoli – topola-osika – „jest symbolem bólu i skargi”⁴⁴. W folklorze polskim, który mógł w pewnym

40 Zob. Henryk Staniszek, *Krajobraz z wierzbą w tle*, portal internetowy Wiadomości24, 18.02.2008, http://www.wiadomosci24.pl/artukul/krajobraz_z_wierzba_w_tle_58665.html [dostęp: 20.01.2013]. O podobnych pożytkach płynących z sadzenia różnych odmian wierzb pisze botanik polski ks. Krzysztof Kluk w swym dziele *Dykyonarz roślinny, w którym podług układu Linneusza są opisane rośliny nie tylko krajowe dzikie, pożyteczne, albo szkodliwe: na roli, w ogrodach, oranżeryach, utrzymywane [...]*, t. I–III, Warszawa 1811 – por. t. III, s. 43–48. Wymienia plectenie „faszyn na groble” (s. 43), robienie „półkoszków wozowych” (s. 44) i różnych plectonych rzeczy (s. 46 i 47); wspomina, że jedną z odmian wierzb „można zasadzać ulice, płoty” (s. 45). Obserwacje ks. Kluka dotyczą też krajów o gorącym klimacie. Pisze, iż Wierzba Pospolita (*Salix Alba*) to drzewo „z którego w gorących kraich płynie manna, iest iedno z nayızyteczniejszych” (s. 48).

41 Bogdan Burdziej przytacza sąd św. Metodego z Olimpu, który uważał wierzbę za symbol dziewictwa, stąd zawieszona na wierzbach instrumenty wyobrażałyby „ludzkie ciała wiszące na drzewie powściągliwości” – zob. Bogdan Burdziej, dz. cyt., s. 37.

42 Bogatą dokumentację w tym zakresie przedstawia w swej monografii Bogdan Burdziej, dz. cyt.

43 Jak podaje Władysław Kopaliniński (dz. cyt. – hasło TOPOLA), drzewo to ewokuje takie sensy symboliczne, jak „śmierć, świat zmarłych, wspomnienia, wsteczne siły Natury, przeszłość, żaloba, zmartwychwstanie” (s. 426). W *Panu Tadeuszu* (ks. 10, 17–20) znaleźć można obraz poetycki potwierdzający taką symbolikę: „Topole [...] jako płaczki przy grobowym dole, były czołem, długimi kręciły ramiony rozpuszczając na wiatry warkocz posrebrzony”. Nastroj cierpienia i grozy ewokuje cykl grafik Stefana Szmaja *Topole* z 1918 r. (Za zwrócenie uwagi na te przedstawienia plastyczne topól, potwierdzające ich wymowę symboliczną, dziękuję prof. Jerzemu Kandziórze). Związek strzelistych czarnych topól z tematyką cmentarną, ze śmiercią, jest niewątpliwie wzmacniany przez podobieństwo ich sylwetek do cyprysów, które takie funkcje symboliczne pełnią w kulturze śródziemnomorskiej.

44 *Leksykon symboli...*, dz. cyt. – hasło TOPOLA (s. 163).

stopniu determinować wybory polskich tłumaczy, topola ma mniej wyrazisty profil pojęciowy niż wierzba i nie jest wykorzystywana w funkcjach obrzędowych, co mogło też wynikać ze znaczącej różnicy w zakresie liczby odmian (wierzba – *Salix* – występuje w około 30 gatunkach, topola zaledwie w kilku). W *Kulturze ludowej Słowian* wśród drzew ważnych kulturowo na Słowiańszczyźnie Kazimierz Moszyński wymienia wierzbę, pomija natomiast topolę⁴⁵. Topola – jako drzewo wysokie – niesie konotacje wyniosłości, nie ma więc tych kwalifikacji symbolicznych, które predestynowałyby ją do roli drzewa współczującego. Stanowi pod tym względem przeciwieństwo wierzby płaczącej (*Salix sepulchralis*), a opozycja ta znajduje wyraz w jednej z legend średniowiecznych, w której wierzba występuje w podwójnej roli: drzewa związanego z lamentem jeńców żydowskich znad Eufratu i drzewa reagującego na wieść o męczeńskiej śmierci Chrystusa na Golgocie. Drzewo – nazwane w legendzie wierzbą babilońską – wzdycha i zapowiada: „On umarł, teraz smutne moje gałęzie zwieszać się będą zawsze ku wodom Eufratu i płakać łzami jutrzeńki”. Jedynym drzewem, które nie okazało współczucia, była w tej legendzie dumna i zadufana w sobie topola⁴⁶. Przywołana tu legenda poświadcza związek pojęciowego obrazu wierzby, w szczególności wierzby płaczącej, z lamentem Hebrajczyków, ponieważ ta odmiana wierzby bywa nazywana „babilońską”: *Salix babylonica*. Jest to efekt oddziaływania *Psalmu* (136) 137 na wyobraźnię zbiorową, na obraz świata utrwalony w języku. Motyw wierzby płaczącej zyskał wielką popularność w literaturze i sztuce jako nośnik nastroju elegijnego – żałoby osobistej i narodowej⁴⁷.

Wszystkie te fakty językowe i kulturowe sprawiają, że w analizowanych przekładach powinna raczej pojawić się wierzba – i ta opcja przeważa w przekładach polskich, poczynsz od *Psalterza floriańskiego* z przełomu XIV i XV wieku. Tradycja kulturowa przetworzyła ten obraz, poddając go dodatkowej konkretyzacji. W wyobraźni zbiorowej lament Izraelitów zespolił się z obrazem wierzby płaczącej. Ta przebiegająca w sferze pojęciowej, symbolicznej interpretacja jest faktem kulturowym, którego nie mogą pomijać poeci. Nie jest tu nawet istotne, czy wierzby „płaczące” rosyły rzeczywiście nad Eufratem, choć mogły tam rosnąć w czasach niewoli babilońskiej, ponieważ istnieją przekazy potwierdzające ich rolę obrzędową już w cywilizacji Sumeru – na obszarach Mezopotamii. Ten gatunek wierzb – obok czterech innych – występuje też na środkowych i północnych obszarach Izraela⁴⁸, więc znany był zapewne Żydom także w starożytności.

45 Zob. Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa Słowian*, t. 2: *Kultura duchowa*, cz. 1, Polska Akademia Umiejętności, Kraków 1934.

46 Cyt. za: Franciszek Gawętek, *Palma, jasko i śmigus w praktykach wielkanocnych ludu polskiego*, „Lud” t. XVII, 1911, s. 24.

47 Zob. Bogdan Burdziej, dz. cyt. – zwłaszcza rozdz. 3: *Napis na wierzbę zwaną ‘Salix babylonica’*. *Przemiany toposu w poezji klasyków i wczesnych romantyków*.

48 Por. Jana Płaniewska, dz. cyt.

Jednakże nawet proste „wierzby rosochate” wnoszą nostalgiczną aurę emocjonalną. Ich obraz przemawia zwłaszcza do Polaka wychowanego w aurze mazurków Fryderyka Chopina, mającego w pamięci krajobrazy mazowieckie wykorzystywane w ikonografii Konkursu Chopinowskiego. Wierzba o bujnej koronie szarpanej wiatrem została odwzorowana na znanym pomniku tego kompozytora, wzniesionym wedle projektu Wacława Szymanowskiego w Parku Łazienkowskim w Warszawie.

*

Obraz poetycki nakreślony w początkowym fragmencie *Psalmu 137* jest hieratyczny i wzniosły. Poruszył i zainspirował wielu twórców, stał się także symbolicznym wyrazem przeżyć licznych pokoleń na całym świecie – wygnańców, emigrantów, ludzi przeżywających żałobę. Kulturoznawcy i lingwiści, zwłaszcza ci o orientacji kognitywnej, mogą jednak zwrócić uwagę na pomijane dotychczas, bardziej rudymentalne sensy analizowanego tekstu. Okazuje się mianowicie, że pierwszy werset psalmu – ten, w którym występuje motyw siedzenia nad rzekami – można rozumieć nie jako przyjmowanie postawy siedzącej, lecz jako archaiczny sposób wyrażania sensu ‘przebywać, mieszkać’. Pod hasłem *siedzieć* w *Słowniku staropolskim* znajdujemy eksplikację: 2. ‘być, znajdować się, pozostawać, przebywać, mieszkać, esse, manere, commorari, habitare’, co ilustrowane jest przykładem z najdawniejszych polskich źródeł, m.in. z *Psalterza floriańskiego*, i zestawione z identycznym ujęciem w wersji łacińskiej: „Na rzekach babilońskich tamo sedzely gesmy” (super flumina Babylonis illic sedimus), R XXII 238; nad rzekami... tamom syedzeli y plakaly FI 136,1, *sim. Pul. Siedzieć* – w sensie ‘przebywać’ – zostało też potwierdzone przykładem z *Biblij Zofii*: „szedøcz w domv twem [v] (sedentes in domo tua), bødze plakacz otcza y maczerze swey” BZ Deut 21, 13. W tym ostatnim przykładzie „siedzenie w domu” (‘przebywanie’) powiązane jest z płaczem, a więc jest to sytuacja analogiczna do tej, o której mowa w *Psalmie 137*.

W obu cytatach z tekstów staropolskich znajduje potwierdzenie pierwotna wieloznaczność słowa *siedzieć*, widoczna do dziś dzięki świadectwom etymologii (por. *osiąść*, *siedziba* – derywowane od *siedzieć*). To dawne znaczenie utrwalone zostało również we frazeologii – por. zwrot *siedzieć w domu*. Relikty tej wieloznaczności przetrwały także w tekstach „długiego trwania”: w utworach poetyckich i religijnych – stąd biblijne: „siedzieć nad rzekami”.

Zagadkowy pozostaje gest odwieszania instrumentów na drzewa – trudny do wyobrażenia dla muzyka dbającego o cenne narzędzie swej praktyki artystycznej. Przez komentatorów psalmów to zachowanie jest interpretowane jako forma odmowy, ostentacyjny znak zaniechania.

Zauważmy, że podobny sens przerwania na jakiś czas pewnych działań wyrażają utarte polskie zwroty typu: *odłożyć coś na bok* 'przestać się czymś zajmować na pewien czas', *zawiesić jakieś działanie* 'przerwać działanie, przestać działać', *zawiesić kogoś w czynnościach* 'spowodować przerwanie sprawowania przez kogoś jakiejś funkcji'. Zwroty te oparte są na relacji metonimicznej: odłożenie czegoś warunkuje nieużywanie tej rzeczy, zawieszenie sprawia, że rzecz nie będzie używana. Związek ten podległ konwencjonalizacji.

W *Psalmie 137* obraz odwieszania instrumentów na drzewa nie jest, jak się wydaje, zleksykalizowanym zwrotem językowym – ale opisane w ten sposób zachowanie ma swoją wartość symboliczną: jest wyrazem odmowy. Jaka rzeczywistość realna się za tym gestem kryje?

Wchodzę tu w obszar domysłów naruszających utrwalone sensy szacownych tekstów. Ale pytanie jest dręczące, a odwagi dodaje fakt, że badania historyczne potwierdziły istnienie realnych podstaw dla wielu opisywanych w Biblii wydarzeń, które wcześniej uważano za mitologiczne. A więc jak wytłumaczyć tajemniczy gest?

Znajomość realiów życia codziennego podsuwa pewne analogie. Wieszanie lutni na drzewach przypomina przecież zachowania codzienne mieszkańców polskich wiosek, którzy garnki czy kubły wieszają na płotach, a odzież zawieszają „na kołku”. W prostych warunkach wiejskich, gdy nie ma szaf, półek czy regałów, właśnie płot lub żywopłot służyć może za wieszak. Wydaje się, że taki mógł być realny punkt wyjścia obrazu zarysowanego w psalmie. Jeśli wygnańcy z Jerozolimy osiedlili się nad kanałami Tygrysu i Eufratu, mogli korzystać z obfitej roślinności łęgów nadrzecznych. Wiadomo, że od czasów starożytnych wyplatano tam maty i płoty z witek i prętów wierzbowych, być może tworzone też z drzew i krzewów żywopłoty oddzielające domostwa. Do dziś plecionki wykorzystywane są jako materiał budowlany na nadrzecznych terenach Mezopotamii⁴⁹. Rosnące wokół domu drzewa stawały się częścią gospodarstwa, można było wieszać na nich różne, chwilowo nieużywane przedmioty.

Czy taka jest geneza motywu wieszania lutni na wierzbach? Nie chcę tego przesądzać. Ale zarysowane tu możliwości interpretacyjne wspiera istnienie polskiego zwrotu frazeologicznego *zawiesić co na kołku*, używanego w znaczeniu 'przestać się czym w danej chwili interesować'⁵⁰.

49 Zob. *Encyklopedia...*, dz. cyt., t. 7, s. 116. Zamieszczona tam fotografia przedstawia domy Madanów wznoszone na rozlewiskach Eufratu. Budowle te plecione są z gałęzi i trzciny.

50 Zob. *Mały słownik języka polskiego*, pod red. Stanisława Skorupki, Haliny Anderskiej, Zofii Łempickiej, PWN, Warszawa 1988 – hasło: KOŁEK.

NIKIFORMA Z CZASÓW STANU WOJENNEGO

W 1982 roku, w wydawnictwie „Czytelnik”, w nakładzie 40 320 egzemplarzy (bo takie nakłady książek bywały kiedyś w PRL-u), w cenie 130 ówczesnych złotych za egzemplarz, ukazało się pierwsze wydanie *Nikiform* Edwarda Redlińskiego. Naprawdę książki nie napisał Redliński, ale... samo życie, autor *Konopielki* stał się tylko pośrednikiem między tym życiem w czystej postaci a czytelnikami. Z przepastnego i praktycznie nieogarnionego archiwum samego życia Redliński wydobył na światło dzienne kilkanaście – jak sam je określa w przedmowie – „tekstów gotowych” czy też „pism użytkowych”, dokumentów „folkloru ludzi piśmiennych” (choć – chciałoby się dodać – nie zawsze w pełni piśmiennych...). Przepisał je z prywatnych zeszytów, wyciągnął z szuflad albo kartonowych teczek i podał do druku. Stworzył w ten sposób gatunek, który nazwał nikiformą, a który można by równie dobrze określić mianem mikro-dramatów życia, życia tzw. szarego człowieka epoki dojrzałego PRL-u, tj. lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku. Wśród nikiform znalazły się istne różności: fragmenty książek skarg i wniosków białostockich zakładów gastronomicznych, opisy wynalazków kierowane do Młodzieżowego Biura Patentów, korespondencja klienta z producentem mebli w sprawie reklamacji kanapy, wzory inskrypcji nagrobnych z kajetu majstra kamieniarskiego, prośby o ułaskawienie, grypsy więzienne, wpisy do księgi pamiątkowej wystawy aktu fotograficznego i – bodaj największy hit tego tomu – intymny pamiętnik wielkiej, późnej miłości pewnej księżowej.

W *Nikiformach* objawiła się w całej pełni nieprzetworzona codzienność. Została wyniesiona do rangi literatury, tak jak niegdyś przedmioty gotowe, *ready-mades*, koło rowerowe czy pisuar, za sprawą Marcela Duchampa stały się dziełami sztuki.

Podobny proceder można by też wskazać w teatrze: w 1979 roku Akademia Ruchu zrealizowała przedstawienie *Życie codzienne po Wielkiej Rewolucji Francuskiej*, grane, dopełniane i zmieniane potem przez wiele lat (w 1991 roku odbyła się premiera *Życia codziennego... Dwa*). Na spektakl składał się po prostu zestaw

codziennych zachowań Polaków owej dekady, na przykład takie (według notatek reżysera, Wojciecha Krukowskiego):

[...] człowiek kupuje gazetę, czyta ją, dzieli na tę, którą wyrzuca, na tę, którą wyciera ręce, na tę, którą coś opakowuje; człowiek pracuje, pisze transparenty [...] człowiek zajmuje miejsce w kolejce, przesuwają się do przodu; otrzymuje talerz zupy, przechodzi z nią; zdejmuję fartuch, wymienia go na marynarkę [...] idzie „do sklepu”, ma kontakt z drugim człowiekiem [...] wychodzi na ulicę, pyta kogoś o godzinę; ktoś go pyta o drogę¹.

Ten kolaż codziennych zachowań, swoistych dokumentów czasu, nieporównywalny w swym autentyzmie z jakąkolwiek opowieścią o życiu codziennym, wpisany był w całkowicie biały, neutralny sześcian sceny. On stanowił ramy i tło działań, które z samego życia stały się teatrem.

To, co uchodzi w teatrze – a nawet uznawane w nim bywa za odkrywcze² – nie zawsze znajduje jeszcze akceptację w galerii sztuki. O ile do *ready-mades* odbiorcy zdążyli przywyknąć, to *ready-behaviours* – jeśli tak można by je nazwać – potrafią wywoływać kontrowersje. Obieranie przez Julitę Wójcik ziemniaków w Zachęcie 12 lutego 2001 roku zostało uznane za jeden z najgłośniejszych skandali w historii tej instytucji³.

Jeśli dla prezentacji życia codziennego w teatrze rama sceniczna, a dla przedmiotu codziennego użytku lub powszedniego zachowania rama galerii stały się sposobem przekształcenia szeroko rozumianych wytworów codzienności w sztukę, to dla nikiform była to rama literacka. Status tych „tekstów gotowych” został zmieniony nie tylko dzięki zebraniu ich w książce, ale też w wyniku zabiegów podjętych przez Edwarda Redlińskiego: wyboru, zestawienia, wprowadzenia tytułów i śródtytułów. To wystarczyło, żeby – bez żadnych poprawek ortograficznych, gramatycznych czy stylistycznych – owe teksty stały się nikiformami, tj. literaturą.

Wydany w 1982 roku tom Redlińskiego nie obejmował, rzecz jasna, dokumentów piśmienniczych folkloru stanu wojennego (nie tylko z powodów cenzuralnych, ale także czasowych: książka złożona była wcześniej, a sam pomysł realizowany najpierw na łamach białostockich „Kontrastów”). O tym, jak smakowity w odbiorze mógłby być taki – oddzielny, ma się rozumieć – zbiór, przekonuje choćby próba

-
- 1 Wojciech Krukowski, *Notatki do „Życia codziennego po Wielkiej Rewolucji Francuskiej”*, [w:] *Akademia Ruchu*, pod red. Tomasza Platy, Stowarzyszenie Przyjaciół Akademii Ruchu, Warszawa 2003, s. 82.
 - 2 Tadeusz Nyczek pisał o spektaklu Akademii Ruchu, że zespół „podjął się zadania, jakiego domagano się od wielkich, poważnych, prawdziwych teatrów Polskich, Narodowych, Powszechnych, Współczesnych. Pokazać nasze życie. Naturalne, nie zakłamate, nie zmitologizowane”, brytyjski krytyk Phil Hyde oceniał zaś, iż przedstawienie „stało się trafniejszym opisem ludzkich zachowań niż najbardziej wystudiowana sztuka sceniczna i dostarczyło o wiele więcej wymownego wejrzenia w życie dzisiejszej Polski, niż zdolny byłby to uczynić każdy naturalistyczny obraz”. Oba cytaty za: Krzysztof Dużyński, *Akademia Ruchu 1972–1987*, Łódzki Dom Kultury, Towarzystwo Kultury Teatralnej, Łódź 1993, s. 37.
 - 3 Por. *Najgłośniejsze skandale w Zachęcie*, Art.blox.pl, <http://art.blox.pl/2007/01/Piec-najglosniejszych-skandali-w-Zachecie.html> [dostęp 29.09.2011].

podjęta w kabarecie: przez Piwnicę pod Baranami. *Akt abolicji*, oryginalny dokument przesłany w 1983 roku Piotrowi Skrzyneckiemu przez Kolegium Rejonowe do Spraw Wykroczeń przy Naczelniku Dzielnicy Kraków- Śródmieście, w którym szefowi Piwnicy „przebaczone i puszczono w niepamięć wykroczenie z artykułu pięćdziesiątego o to, że w Rynku Głównym nie opuścił zbiegowiska publicznego, pomimo wezwania uprawnionych organów MO”⁴, odśpiewany przez Zbigniewa Raja, stał się jednym z największych przebojów kabaretu w połowie lat osiemdziesiątych.

W oczekiwaniu, że ktoś podejmie jeszcze trud wydania „Nikiform stanu wojennego”, podaję niżej do druku jedną z nich. Mogłaby się ona chyba stać – obok wymienionego *Aktu abolicji* – potencjalnym załącznikiem takiego tomu. Stanu wojennego w niej niewiele (pojawiający się natychmiast patrol milicji bezpardonowo okładający pałką obywatela), życia codziennego A.D. 1982 – sporo. Opisana w *Podaniu* (choć nie wiadomo, o co konkretnie wnosi autor) sytuacja ma pierwiastki obyczajowe, kryminalne oraz ekonomiczne. Rzecz dzieła się w śródmiejskiej kamienicy w Warszawie w czasie, kiedy domofony były jeszcze rzadkością, więc zamykaną na noc bramę wracającym późno lokatorom musiał otwierać dozorca – zwyczajowo wynagradzany za tę nocną usługę jakąś drobną monetą. Tenże dozorca – człowiek skądinąd małowniczy, noszący zresztą rzadkie, a wyjątkowo dźwięczne nazwisko, którego tu jednak nie powinniśmy ujawniać ze względu na jego rzadkość (według portalu moikrewni.pl w Warszawie mieszka obecnie tylko 5 osób o tym nazwisku, zaś w całym kraju – 21), 23 sierpnia 1982 roku – a więc w pełni stanu wojennego, który zawieszony został 31 grudnia tego roku, a całkowicie zniesiony dopiero 22 lipca 1983 roku – opisał swoje kłopoty z jedną z lokatorek i w ten sposób stworzył dramatyczną nikiformę czy też mikrodramat szarego człowieka. Dokument ten wpadł w moje ręce wiele lat temu, by doczekać w szufladzie biurka obecnej chwili, kiedy mogę go zadedykować mojemu nauczycielowi na pierwszym roku studiów, a później starszemu Koledze z Instytutu Kultury Polskiej, Rochowi Sulimie – wybitnemu antropologowi codzienności, etnografowi miasta, autorowi fundamentalnej rozprawy (nazwanej przez niego skromnie „przyczynkiem”) na temat kolegi po fachu „mojego” bohatera, woźnego szkolnego Józefa Tkaczuka⁵.

Oto rzeczona nikiforma w oryginalnym brzmieniu i bez żadnych korekt (usunąłem tylko numer domu, w którym rozegrał się dramat, oraz nazwiska wymienionych osób).

4 Tekst cytuję za stroną internetową Piwnicy, <http://www.piwnicapodbaranami.krakow.pl/piosenki/abolicja.html> [dostęp 29.09.2011].

5 Roch Sulima, *Józef Tkaczuk i inni, czyli o imionach widywanych na murach. Przyczynek do etnografii miasta*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1995, nr 2.



*

W-wa 23 VIII 82 r.

Do Zarządu Spółdzielni
Budowlano-Mieszkaniowej
W-wa Kopernika [tu nr domu]

Podanie

Zwracam się z prośbą do Zarządu w/w spółdz. o decyzję i załatwienie sprawy. Ob. Zdzisława M. przychodzi 2–3 razy w tygodniu o godz. 2–3 w stanie nieważkości. Przy dzwonienu w celu ot[w]arcia bramy wychodzę i otwieram. Lecz ona zawsze z jakimś innym mężczyzną przychodzi i wchodzi na klatkę lecz wraca się ażeby się pożegnać gdyż obcego nie mogę wpuścić więc czekam przy bramie 15–20 minut ażeby weszła. Tak miałem i dziś, przyszła z chłopem o 2³⁰ i też wyszła się pożegnać więc stałem 20 min a była noc chłodna a ja byłem w koszuli, więc powiedziałem pani wchodzi bo zamykam i powiedzieli żeby zamknąć więc zamknąłem i poszedłem do siebie. Po jakieś 20–30 minut słyszę jej płacz, więc doszedłem do okna ale nie mogłem zobaczyć bo zasłaniały mi moje kwiatki w oknie. Milicja stała przy szpitaliku na Świętokrzyskiej. Oni ten płacz usłyszeli i dwóch przyleciało od skwerku Kopernika 25 a jeden od Bartosiewicza. Mężczyzna ten dostał parę gum i jego zabrali a po sprawdzeniu dowodów ją kazali wpuścić do domu. Ona powiedziała im że on chciał ją udusić. Zaznaczam że ona nigdy za bramę grosza nie da. W razie nie wiarygodności wszystko widziała p. Ś.

Dozorca domu
Jan W.

PIEKIELNY KOCIOŁ I MITYCZNY MOLOCH

Redlińskiego niby-marginalia amerykańskie

Przybываяcy z innego kręgu kulturowego emigranci próbujący, głównie z przyczyn ekonomicznych, znaleźć swoje miejsce w nieznanym im świecie, wpisują się na trwałe jako typowy składnik wielkomiejskiego pejzażu, tak w realiach współczesnej Europy, jak i pozaeuropejskich. Zwłaszcza w długiej tradycji emigracji za Wielką Wodę, do Ameryki – „ziemi wolności i możliwości”, jak określił ją papież Benedykt XIV podczas swej pierwszej pielgrzymki do USA (kwiecień 2008 r.) – specyfika tego rodzaju wpisania w odniesieniu do różnych nacji (strumienia amerykańskich narodów) stała się w nauce amerykańskiej przedmiotem wielu interdyscyplinarnych studiów, takich jak *ethnic studies*¹. Zainspirowała też literatów, w tym uznanego prozaika i publicystę naznaczonego piętnem Ameryki – Edwarda Redlińskiego, którego emigracja w latach 1984–1991 stała się formą „obserwacji uczestniczącej”, testem prawdziwości mitu USA („kapitalistycznej puszczy”) w społeczeństwie polskim. Zdaniem Adama Tyszki, pobyt „w »stolicy stolic« w diametralny sposób zmienił pisarstwo »chłopaka z Frampola«, stał się dlań największą przygodą, kulturowym i aksjologicznym szokiem”².

Wpisanie „po polsku” (choć może to być przykład o charakterze paradygmatycznym), czyli motyw „pielgrzymek” Polaków do swego rodzaju emigracyjnej mekki, jaką w odczuciu wielu narodów stanowią Stany Zjednoczone Ameryki, pojawiał się w jego twórczości wielokrotnie. Temat swoistej fascynacji Ameryką („kraj straszno-wspaniały”), a zwłaszcza Nowym Jorkiem i skupionym tam środowiskiem polonijnym, znalazł swoje odzwierciedlenie w jego małej trylogii: *Dolorado*

1 Por. np. Thomas Sowell, *Ethnic America. A History*, Basic Books, New York 1981; Ronald Takaki, *A Different Mirror. A History of Multicultural America*, Little, Brown and Company, Boston 1993; *Creative Ethnicity. Symbols and Strategies of Contemporary Ethnic Life*, pod red. S. Stephena Sterna, Johna A. Cicali, Utah State University Press, Logan, Utah 1991; Ph. Q. Yang, *Ethnic Studies. Issues and Approaches*, State University of New York Press, Albany, NY 2000.

2 Adam Tyszka, *Nowojorski kalejdoskop*, „Nowe Książki” 2007, nr 1, s. 63.

(1984), *Tańczowały dwa Michały* (1985), *Szczuropolacy* (1994) oraz *Bumtarara. Szkice z wyprawy antyamerykańskiej* (2006)³. Rozprawia się w nich autor, właśnie z perspektywy „emic”, z „folderowym mitem Ameryki, drwi z miłośności kultury masowej, konsumpcjonizmu, kiczu, gry pozorów, kultu pieniądza, nadmiaru towarów, »wyścigu szczurów« [...] Kreśli ponury obraz polskiego getta i czyni Amerykę lustrem, w którym dostrzec możemy nasze narodowe wady”⁴. Tym polonijnym gettem jest dla Redlińskiego nowojorski Greenpoint, polska dzielnica na Brooklynie, z główną ulicą o nazwie Manhattan Ave. (określana przez miejscowych jako „mały Manhattan”).

Trzy względy zadecydowały, iż postanowiłam zmierzyć się z tą Redlińskiego wizją „polskiej Ameryki”. Po pierwsze, moje wieloletnie rozpoznawanie, również z autopsji, amerykańskich realiów kulturowych i badań etnicznych przyporządkowanych moim zainteresowaniom zagadnieniem etnokultury w diasporze, badań pozwalających na spojrzenie na owo zagadnienie z trzech perspektyw – polskiej, polonijnej i amerykańskiej; następnie moja fascynacja Victora Turnera teorią liminalności, którą *notabene* zaproponowałam przed laty jako uniwersalny, antropologiczny operator analityczny przydatny nie tylko w studiach folklorystycznych, lecz także w antropologicznie zorientowanych interpretacjach literackich⁵, a którą to teorię Roch Sulima powiązał z kategorią „niezwyčajnej sytuacji”, wprowadzając ją pośrednio do „słownika aksjonormatywnego określonej grupy, społeczeństwa czy kultury”⁶; wreszcie powód trzeci, stanowiący impuls najsilniejszy – błyskotliwe, lecz mało obiektywne opinie o amerykańskiej twórczości Redlińskiego, prowokujące wręcz do polemiki, zamieszczane w chicagowskim „Dzienniku Związkowym” przez również chicagowskiego publicystę Wojciecha Wierzewskiego⁷, pisane z pozycji człowieka stamtąd, który nauczył się, jak żyć w Ameryce, aby nie pozostać na dole drabiny społecznej, zatroskanego o kulturę polonijną, lecz wyłącznie w jej rejestrze wysokiego C⁸. Stąd jego nieukrywany sarkazm w stosunku do obrazoburczych – jego zdaniem – rewelacji Redlińskiego, wynikających z przekonania, iż „Ameryka

3 *Dolorado* oraz *Tańczowały dwa Michały*, wyd. pol. Warszawa 1994 (dalej oznaczone skrótami: D, TdM); *Szczuropolacy*, wyd. 3, *Szczuropolacy*, Warszawa 1997 (cytaty w tekście pochodzą z tegoż wydania, dalej oznaczone skrótami Sz) – na podstawie tej powieści powstała sztuka teatralna *Cud na Greenpoincie* i film w reż. Janusza Zaorskiego *Szczęśliwego Nowego Jorku*, 1997); *Bumtarara*, Warszawa 2006 (dalej oznaczone skrótami B).

4 Adam Tyszką, dz. cyt., s. 63.

5 Anna Brzozowska-Krajka, *Liminalność/liminoidyczność a postmodernistyczna bajka magiczna o szczęściu/nieszczęściu (przypadek Girl Guide)*, „Annales UMCS” 2002/2003, vol. XX/XXI, s. 451–461.

6 Roch Sulima, *Niezwyčajne sytuacje wobec historycznej zmienności kulturowych modeli świata*, „Literatura Ludowa” 2009, nr 4–5, s. 31.

7 Por. artykuły: *Emigracyjna trylogia Edwarda Redlińskiego*, 1994 i *Zaczadzeni mitem Ameryki. Szczuropolacy Redlińskiego na ekranie*, 1997, przedruk [w:] Wojciech A. Wierzewski, *Polskie Chicago. Lata osiemdziesiąte, lata dziewięćdziesiąte*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2002, s. 297–305 (z tej publikacji pochodzą cytaty przywoływane w tekście oraz we frazie tytułowej).

8 Kategorie „high C” i „low C” w odniesieniu do kultury Polonii amerykańskiej zaproponowała Deborah Anders Silverman, *An American Oryginal: the Polka* [w:] tejeż, *Polish-American Folklore*, University of Illinois Press, Urbana and Chicago 2000, s. 125.

jest wręcz biblijną czeluścią piekielną, wytapetowaną fałszywym blichtrzem, ziejącą jednym wielkim kłamstwem, oznaczającą ludzkie zejście do rysztoła”⁹. Celem niniejszego artykułu będzie zobiektywizowana próba podważenia owego sądu o obrazoburczych rewelacjach dzięki spojrzeniu na amerykańską twórczość Redlińskiego przez pryzmat problemów etnicznej Ameryki.

Największą irytację wywołało u polonijnego eseisty sięgnięcie przez uznanego pisarza nie „po prawdziwy temat – emigracji z kraju w zwrotnym momencie historii, z bagażem uczestników zrywu, który przeszedł do legendy”¹⁰, lecz po temat „niski”, niemalże tabu, wstydlivy, bolesny, niegodny literatury wysokiej, a więc sztuki przez duże S, wreszcie, rozumując kategoriami Eugene Obidinskiego, temat mieszczący się w obszarze *profanum*¹¹ – „wakacjuszy” i „turystów” (z lat 80. XX w., podróżujących jeszcze z Polski komunistycznej), choć emocji takich nie wzbudziły publikacje cyklu *quasi*-autobiograficznych opowieści Zofii Mierzyńskiej pod wspólnym tytułem *Wakacjuszka* („literackiej siostry greenpoinckiego *Dolorado*”¹²) ani wystawienie *Polowania na karaluchy* Janusza Głowackiego, które to zdarzenia kulturalne przyczyniły się do literackiego rozgłosu tej szczególnej grupy PRL-owskiej, ale i późniejszej emigracji¹³. Wierzewski uznał kulturę tej grupy za „bardzo wąski i przelotny margines polonijnego środowiska”¹⁴, natomiast Danuta Mostwin społeczność tę określiła jako „hałaśliwą mniejszość”¹⁵.

*Napływ emigracji z Polski w ostatnich latach, a przede wszystkim napływ „odwiedzających” krewnych, znajomych, powinowatych na krótki odpoczynek albo wakacje, co dla wielu z nich równa się, nazywając rzecz po imieniu, „wyprawą na saxy”, stworzył, zdaniem tej badaczki i pisarki, nowy stereotyp „polskiego emigranta”. Mała stosunkowo, ale głośna i widzialna grupa tych tymczasowo koczujących robotników, zatrudnionych w pracach odrzucanych przez Amerykanów, znana jest organizacjom społecznym ze swoich licznych kłopotów zdrowotnych, rodzinnych i nieraz zatargów z prawem amerykańskim*¹⁶.

Rozwija ona ten wątek, przeciwstawiając wartościująco tę „hałaśliwą mniejszość” „nieodkrytej większości” (*silent majority*), młodych ludzi o tożsamości hybrydycznej:

9 Wojciech A. Wierzewski, *Zaczadzeni mitem Ameryki...*, dz. cyt., s. 303.

10 Wojciech A. Wierzewski, *Emigracyjna trylogia...*, dz. cyt., s. 301.

11 Eugene Obidinski, *American Polonia. Sacred and Profane Aspects*, „Polish American Studies” 1975, vol. XXXII, no. 1, s. 5–18.

12 Wojciech A. Wierzewski, *Emigracyjna trylogia...*, dz. cyt., s. 298.

13 Por. Stanislaus A. Blejwas, *Polska diaspora w Stanach Zjednoczonych 1939–1989*, przeł. Tadeusz Kunz [w:] *Polska diaspora*, pod red. Adama Walaszka, Kraków 2001, s. 107, por. też Jarosław Rokicki, „Wakacjusze” na Jackowie i inni. Szkic o sytuacji współczesnych polskich emigrantów zarobkowych w Chicago, „Przegląd Polonijny” 1989, z. 3; M. Smoła, W. Sarapata, *Polska współczesna emigracja zarobkowa w Stanach Zjednoczonych*, „Przegląd Polonijny” 1975, nr 2, s. 131–145.

14 Wojciech A. Wierzewski, *Emigracyjna trylogia...*, dz. cyt., s. 301.

15 Danuta Mostwin, *Przemiany tożsamości u młodego pokolenia emigracji polskiej w Stanach Zjednoczonych*, „Studia Polonijne” 1990, t. 13, s. 52.

16 Tamże, s. 47.

polsko-amerykańskiej. Jej charakterystyka „hałaśliwej mniejszości” jest nie mniej drastyczna niż opisy Redlińskiego:

to osoby rozpoczynające jako tymczasowi robotnicy otrzymujący prace mało płatne, nie wymagające kwalifikacji, zagrażające zdrowiu i bezpieczeństwu. Gnieźdzą się razem, wynajmują jedni drugim miejsce do spania, tzw. floor (podłogę), tworzą pozamałżeńskie stadła. Daleko od opinii społecznej otoczenia, z którym się jednak liczyli, daleko od rodziny są środowiskiem, w którym łatwo rozwijają się problemy społeczne [...] są to ludzie nieszczęśliwi i upatrujący rozwiązania trudności życiowych jedynie w zarobieniu dolara i wyśtaniu go do rodziny, do Polski¹⁷.

Również grzechem Redlińskiego było uprawianie przezeń w pisaniu „prawdziwie chocholego tańca” i wykreowanie tej „spotwornionej emigracji, która nie trzeźwieje, nie jest w stanie zatrzymać ześlizgiwania się na ludzkie dno, potrafi zrobić wszystko – donieść, podłożyć nogę, a nawet zabić, jeśli w grę wchodzi »krzywdą« i »duże pieniądze«, a więc „Ameryki zbrodni i zwyrodnienia”¹⁸. A przecież problem degeneracji społecznej wśród emigrantów i zac zadzenia mitem Ameryki istniał od czasu masowej dziewiętnastowiecznej emigracji za chlebem, na co wskazywali już William Thomas i Florian Znanięcki w *The Polish Peasant in Europa and America* (wyd. I, New York 1918–1920) oraz ich następcy. Owo zac zadzenie podkreślał Kazimierz Wierzyński w *Mojej prywatnej Ameryce*:

W Polsce Ameryka żyje mitem, który trudno obalić. Prawie od stu lat bieda polska jechała transportami do zagranicznych portów i dalej po niewiadomą przyszłość [...] Za morzem zaczął się epos nie opisany dotychczas żadnym piórem. Dobrze jeśli na Ellis Island czekał ktoś na kogoś i zabierał go ze sobą. Gorzej jeśli trzeba było wyjść na ślepo w nieznaną świat i szukać swego losu po omacku. A jednak szli, przechodzili dobre i złe i najgorsze, rozbójniczy wyzysk, oszukaństwa, upokorzenia, niedolę bez żadnej opieki społecznej, którą przyniosły dopiero pierwsze dziesiątki lat obecnego wieku. A jednak, zdumiewająca rzecz jak wielu z nich – a liczą się na miliony – wyszło na swoje. Wtedy w starym kraju zaczął rosnać mit, który nabrał cech romantycznych i sentymentalnych, czasem z pogranicza mistyki, mit, który trudno obalić. Ameryka wyrosła przed światem nagle jak magnetyczna góra. Promieniowanie jej działa na wielkich obszarach naszej planety i niekiedy zdarza się, że z odległości trudno odróżnić prawdę od złudy¹⁹.

To konfrontacji mitu z rzeczywistością służy między innymi osiemnaście opowiadań Eugeniusza Janowskiego z życia „murzynów Północy”, „polskich murzynów”, pt. *Tu i tam* z adnotacją autora, iż „wszystkie opisane fakty są w pełni autentyczne, jakkolwiek niektóre nazwiska i nazwy zostały zmienione”²⁰. Tę

17 Tamże, s. 52.

18 Wojciech A. Wierzewski, *Emigracyjna trylogia...*, dz. cyt., s. 300.

19 Kazimierz Wierzyński, *Moja prywatna Ameryka*, Polska Fundacja Kulturalna, Londyn 1966, s. 9–10.

20 Eugeniusz Janowski, *Tu i tam*, wydane nakładem autora, Chicago 1985, s. 3.

wartościującą, bolesną konfrontację zawiera też zbeletryzowany utwór Danuty Skalskiej *Mózg na ścierce, czyli dwa łyki Ameryki* (Bytom-Chicago 2003), zaś w formie praktycznych rad i przestróg Elżbiety Baumgartner *Poradnik nielegalnego imigranta, czyli jak żyć w Stanach Zjednoczonych bez zielonej karty* (New York 1998) z centralnym akcentem na ideologię pracy dającej poczucie własnej wartości, nie tylko pieniądze. Autorka wspomina o pułapkach na szukających pracy, o nieuczciwych pracodawcach, wielu oszustwach, których konsekwencje ponoszą zwłaszcza „wakacjusze”. Przytacza przykłady z życia, równie powszechne jak w małej trylogii amerykańskiej Redlińskiego. Specyfikę losu polskich „wakacjuszy”, gdziekolwiek by się osiedlili poza Nowym Jorkiem, podkreślają też inni autorzy bardziej czy mniej zbeletryzowanych poradników typu „jak tutaj żyć”, ale – co istotne również z perspektywy Redlińskiego „lekcji” Ameryki – z zachowaniem godności. Z takim założeniem choćby Andrzej Bajkowski wprowadza czytelnika krok po kroku w ten nowy dla przybyłych świat, akcentując istotę „czasu początku” – „narodzenia się na nowo”²¹.

Czy zatem domniemanej profaniczności tematu „wakacjuszy” w literackiej realizacji Redlińskiego – z wyraźnym akcentem na filozofię emigracji, uwypuklenie amerykańskich i polskich „prawd żywych”, które w sposób najbardziej drastyczny uwidaczniają się właśnie w momencie startu w nową, amerykańską rzeczywistość – nie podważa fakt, iż dyskusja na temat różnic aksjologicznych leżących u podłoża kultury kraju wyjścia, czyli polskiej oraz kraju dojścia – amerykańskiej znajduje się w głównym nurcie badań polonijnych? Podejmuje ją między innymi Janice E. Kleeman w swoim porównaniu wartości amerykańskich z wartościami polskich wieśniaków (por. Redlińskiego „Michał-Wsiok”). Badaczka sytuuje na jednym biegunie dramatyczną rozbieżność opozycji: amerykański optymizm i polski fatalizm, na drugim – amerykański osobisty i materialny sukces oraz polską godność osobistą i honor. Między tymi biegunami mieszczą się: po stronie wartości amerykańskich – samodzielność, indywidualne osiągnięcia, samoświadomość, postęp, edukacja, siła polityczna, mobilność zajęciowa; natomiast po stronie wartości polskich – posłuszeństwo, status rodziny, opinia społeczna, zachowanie *status quo*, antyintelektualizm, bierność, dziedziczenie zajęć²². Uogólniając, można stwierdzić, iż amerykański system wartości podkreśla indywidualne działanie oraz gloryfikuje postęp oraz społeczny i ekonomiczny awans. Idealny Amerykanin to ten, który osiąga sukces finansowy sam (*self-made man*). Natomiast system wartości polskich wieśniaków odziedziczony przez polskich Amerykanów został podkreślony przez poczucie obowiązku utrzymania statusu i honoru własnej rodziny, a tym samym

21 Andrzej Bajkowski, *Chicago nago*, Wydawnictwo Fundacji Lubelskiej, Lublin 1992, s. 9, 48.

22 Janice E. Kleeman, *Polish-American Assimilation. The Interaction of Opportunity and Attitude*, „Polish American Studies” 1985, vol. XLII, no. 1, s. 18.

etnicznej wspólnoty. Jednostka rzadko była zachęcana do realizowania swoich własnych, osobistych celów²³.

Wpisanie tych wartości w „amerykańskie” twory Redlińskiego postrzegamy jako nieustanne przeciwstawianie dwóch tak odrębnych systemów kultury (polskiej/słowiańskiej i amerykańskiej) oraz budowanie dialektyki między parą opozycji: „tu” i „tam”, obczyzna- ojczyzna, eksploatowanej już od ponad wieku przez pisarzy i poetów emigracyjnych, składającej się na naczelną siatkę znaczeń pozwalających właściwie zdeszyfrować przesłanie małej trylogii Redlińskiego. Jednakże, co specyficzne dla autora *Dolorado*, dialektyka ta przejawia się nie tylko w konsekwentnym przeciwstawianiu znaków kultury amerykańskiej wzorom kultury przeniesionym z ojczystego kraju (folklor „turystów” i „wakacjuszy”), obejmuje też trzeci element – podkulturę (dziedzictwo) etnicznego getta, czyli prowincjonalną wersję kultury polonijnej (*casus Greenpointu*) i sytuuje nowo przybyłych oraz imigrantów w stanie „między-pomiędzy” (podobnym do liminalności, lecz nie tożsamym z nią²⁴). Stanowią oni swoistego rodzaju „półprodukt” wielkiej przemiany: zawieszeni pomiędzy tradycją kraju pochodzenia a zorientowaną dyskursywnie nową cywilizacją²⁵, podejmują trudny wysiłek ukonstytuowania na nowo własnej, niezależnej osobowości, a także próbę osadzenia samego siebie w rządzącej się innymi prawami rzeczywistości (mechanizm „zakorzenienia”). Sytuacja ta skazuje ich na drugorzędność w kulturze kraju osiedlenia, na status niemalże „egzotycznych okazów”²⁶.

Tę podkulturę getta, zarówno w sensie przestrzennym – tradycyjna polska dzielnica z polskimi sklepami, restauracjami, instytucjami itp. (analogicznie jak np. w Chicago, Detroit), położona *vis-à-vis* Manhattanu, po drugiej stronie zatoki (łącznikiem obu tych światów – amerykańskiego Manhattanu i polonijnego getta jest linia „G” nowojorskiego metra) – jak i językowo-kulturowym, najpełniej odsłonił autor w *Szczurojorczykach*, spopularyzowanych dzięki wersji filmowej. Pozostałe części małej trylogii wzmacniają i różnicują jej obraz. Miejsce centralne w tej podkulturze zajmuje aksjologia przyporządkowana kategorii pracy i fetyszu pieniądza – bycie bogatym to marzenie każdego emigranta, zgodnie z powszechnym przekonaniem, że pieniądze stanowią przepustkę do „amerykańskiego raj”, „klucz do wolności. I szczęścia” (TdM, s. 113). Amerykańskie twory Redlińskiego demitologizują popularne wyobrażenia o polskich emigracyjnych „karierach” oraz

23 Tamże, s. 23.

24 Por. Victor Turner, *Przejścia, marginesy i bieda. Religijne symbole communitas* [w:] tegoż, *Cry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. Wojciech Rusakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 196.

25 Por. Erich Fromm, *Ucieczka od wolności*, przeł. Olga i Andrzej Ziemiński, przedmowa Franciszek Ryszka, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 44.

26 O modelach samoświadomości emigrantów – zob. Józef Olejniczak, *Tożsamość emigranta* [w:] *Wielokulturowość. Postulat i praktyka*, pod red. Leszka Dronga, Wojciecha Kalagi, Katowice 2005, s. 41–53.

powszechną wiarę w mit hojnej i bogatej Ameryki, jaka na miejscu okazuje się dla nowo przybyłych właśnie ludzkim piekłem.

Z perspektywy bohaterów Redlińskiego emigrację postrzegamy jako sytuację właśnie „niezwykłą” (anormalną), którą dobrze ilustruje zwłaszcza los sześciorga polskich emigrantów w *Szczurojorkach*, wywodzących się z różnych środowisk społecznych, a mimo to mieszkających we wspólnym mieszkaniu typu „subway” na Greenpointie. Bohaterowie stanowią wyraźne typy (w stylistyce Wierzeńskiego „odrażające typki”) odwołujące się do charakterystycznych dla „wakacjuszy” i „turystów” pól emigranckiej aktywności na Ziemi Waszyngtona. Identyfikuje się ich za pomocą ksyw: Potejto, Azbest, jego siostra Teriza, Profesor, Pank (ironicznie określane też jako Panko-muzykant) oraz jego brat Lojer, nazywany też Serferem, wykształcony w Stanach Zjednoczonych, a więc człowiek dwu kultur.

To właśnie dzięki Lojerowi i jego hybrydycznej świadomości poznajemy amerykańską filozofię życia, specyfikę *American way of life*, w tym stosunków międzyludzkich (uczenie się Ameryki to motyw przewodni również pozostałych części trylogii, ze wskazaniem na opozycje: „wysokie piętra” a „dno Ameryki”, TdM, s. 109). Bohater przybiera mimowolnie rolę ojca wprowadzającego w życie niewtajemniczonych „wakacjuszy”. Przekazywana przez niego swoista gnoza szokuje „wakacjuszy” poruszających się swobodnie wyłącznie w granicach Greenpointu. Nie mogą oni również zaakceptować wyrażanej przez niego idei, iż „trudny start to brama do tej »lepszey« Ameryki” (Sz, s. 230), do amerykańskiego szczęścia: „Ameryka świat zdobywa, bo światu podoba się amerykańskie szczęście! Ruch, zmiana, przeprowadzki, rozwody! Do niczego, do nikogo nie przywiązywać się na całe życie! Moda, nowości, zabawa! Zmieniać, próbować, wygrywać, przegrywać – i nie popaść w pesymizm! Uśmiech, nadzieja, optymizm!” (Sz, s. 229). On, Lojer, Polak zasymilowany, zdystansowany i krytyczny wobec narodowego dziedzictwa swej pierwszej ojczyzny przeciwstawia etos polski etosowi amerykańskiemu, który zaakceptował jako własny. Sztukę życia w amerykańskiej rzeczywistości określa metaforycznie jako „serfing” (surfing):

Wiecie co to serfing? – Narty wodne? – Azbest. – Sztuka jazdy na desce – po grzywach fall! Coś wspaniałego... Ekwilibrystyka, balansowanie! Nowy Jork to taka kipiela... w której dziesięć milionów uprawia serfing... jedni na drugich. Kto tego nie lubi nie może być w tym mieście szczęśliwy! – Ty jesteś? – profesor. – A jestem! – Tutaj? – Profesor. – Z nami na Grynpojcie? – Tutaj – z wami – na Grynpojcie – też! Serfing! Dziś jestem na dole, jutro będę na górze! (Sz, s. 229–230).

Lojer uświadamia również swoim rodakom inną zasadę amerykańskich stosunków międzyludzkich – „keep smiling”, za którą kryje się amerykańska filozofia optymizmu²⁷:

Już ja moją mordę ucywilizowałem [...] Mam normalną amerykańską twarz. Czy ja na Piątej Alei czy w Carnegie Hol czy w sabweju, nikt – spojrzawszy na moją twarz – nie powie: Polak. A was, moi rodacy, rozpoznają was na kilometr. – Niby po czym? – Potejto. – Po polskości. Na mordzie. – A co to, ta polskość? – Potejto. – Czy ja mam orła białego na czole? – Masz [...] Tyle teorii panowie [...] O szczerłość chodzi. Elementarnym Błędem Polaków... a raczej Słowian, w tym Polaków, jest... szczerłość. Głębiej biorąc: uznawanie szczerłości za cechę dodatnią. Szczery uśmiech, szczerze spojrzenie, szczerze słowa, szczerą prawdą, szczerze intencje [...] Szczera twarz ma, proszę państwa, tylko zwierzę [...] Jak w głowie wesoło, to i na pysku wesołość (Sz, s. 220–221).

Za niemal kliniczny przypadek postawy antyasymilacyjnej, za źródło niepowodzeń w nowym kraju, bohater uznaje poglądy Profesora (wyostrzone w wersji filmowej), według którego Ameryka zaczęła swoją egzystencję jak Kain, od podwójnego grzechu śmiertelnego: „murzyni raz, Indianie dwa”. Szczytem prymitywizmu jest dla niego twarz Profesora: „Ty masz na mordzie wypisane obrzydzenie do świata, nienawiść do Ameryki i do wszystkiego. Od takich ludzi wieją tutaj na kilometr, z takimi nie chcą ani zgubić, ani znaleźć. Oto dlaczego ci się w Ameryce nie wiedzie [...] Gdybyś tę swoją mordę rozkurczył..., uładził, umilił... wiodłoby ci się zarobkowo, życiowo, rodzinie” (Sz, s. 223–224). Lojer przekazuje więc typowe dla nowojorczyków rady i przestrogi, których wiele znajdziemy choćby w *Przewodniku nowojorskim* opracowanym przez Redlińskiego i Bożenną Branicką-Redlińską, a wśród nich jedną z istotnych zasad „amerykańskiego savoir-vivre’u: „człowiek, który dorósł do Nowego Jorku [...] jest aktorem, który lubi swój teatr i sztukę, w której gra”²⁸. Dla Lojera twarz niecywilizowana to twarz szczerą, dlatego apeluje do swoich rodaków: „Ludzie, błagam, skończcie z polską szczyrą gębą! Twarz ma być częścią ubrania! A nie oknem do duszy! [...] Wyraz twarzy ma zasłaniać nas przed widzami... przed wrogami i przyjaciółmi... A najbardziej musicie strzec oczu! Oczy są najzdradliwsze” (Sz, s. 224).

Jednak Profesora nie przekonuje taka forma kontaktów międzyludzkich, ta „ni-by-szczerłość. Niby uśmiechy. Niby-szczęście [...] Maski, maski, maski!” (Sz, s. 228), ani też udawanie szczęśliwych. Riposta Lojera:

27 Twórcą pozytywnej psychologii na gruncie amerykańskim, zwolennikiem tak pojętego optymizmu, jest Martin E.P. Seligman. Zob. np. tegoż, *Helplessness. On Depression, Development and Death*, W.H. Freeman, San Francisco 1975.

28 Edward Redliński, Bożenna Branicka-Redlińska, *Przewodnik nowojorski*, Frampol Books, New York 1991, s. 236.

oni nie udają szczęśliwych – oni są szczęśliwi! Wiesz dlaczego? Bo lubią to swoje szczęście i... – Pauza – Nie chcą innego. A wy Polacy? Wy umiecie tylko małpować czyjeś szczęście. Swoje szczęście wymyślili Szwajcarzy, Czesi, Finowie, nawet – Rosjanie. A wy tylko modlicie się, skomlicie – i włóczycie się po świecie, strasząc swoimi smutnymi mordami! Te wasze obozy, cmentarze... Pomniki, rocznice! A wyburzyć! A porobić parkingi! A wymyślcie wreszcie swoje polskie, niemalpowane szczęście! (Sz, s. 229)

Bohaterowie Redlińskiego prezentują również zdeterminowane „moralnością praktyczną” typowe postawy, które wymusza ta „niezwyczajna sytuacja” (prawo sprytu, tupetu, postawa Lisa, „ohienowanie”) – będąca „rodzajem doświadczenia kulturowego”, właśnie „możliwa do rozpoznania przez odniesienie do paradygmatycznego rdzenia określonej kultury”, w tym przypadku polskiej, polonijnej i amerykańskiej, „ich systemów aksjologicznych i czasoprzestrzennych koordynantów”²⁹ – ta liminalna „święta bieda”, która dzięki potencjalnej możliwości „wskoczenia do amerykańskiego pociągu” może przerodzić się w bogactwo, podniesienie statusu emigranta.

Zatem nie w optyce jednostkowego losu – jak sugeruje Wierzewski – należy postrzegać ów „najczystszy realizm” (w ujęciu Redlińskiego), realizm aż do „ból” we „wgrzaniu się w Amerykę”, lecz jako syndrom „wakacjuszy” z Greenpointu podkreślający ich izolacjonizm, budowanie kręgów solidarności wspólnotowej, opartych na strukturach etnicznego getta: parafię kościoła rzymsko-katolickiego i imitację kręgu rodzinnego w obrębie współmieszkańców.

Na ów izolacjonizm skazywali się zresztą sami emigranci, ponieważ często przybywali do Ameryki jako „głuchoniemi” i pełni najwyższego zachwytu nad Nowym Światem, który nęcił ich swoją dostępnością zwłaszcza dóbr materialnych (których nie było w ojczyźnie) i blichtrzem: „A głuchoniemi? – Czekają ich wstrząs, upokorzenie. To brak kontaktu językowego pogłębia osamotnienie, lękowe zamykanie się w polskim gettcie” (B, s. 109) – czytamy w wywiadzie z Grażyną Bogutą, zamieszczonym w kolejnej amerykańskiej książce Redlińskiego – *Bumtarara. Szkice z wyprawy antyamerykańskiej*, zawierającej rodzaj filozoficznego komentarza dla małej trylogii amerykańskiej, jednakże już w tonacji bardziej optymistycznej. Życie „głuchoniemych” realizowało się zazwyczaj w ramach tradycyjnego schematu: nisko płatna mordercza praca (często na dwóch etatach), w upokarzających warunkach, której towarzyszyło nieustanne poczucie niższości i deklaszacji oraz wybór drogi najłatwiejszej – właśnie zamknięcie się w polskim gettcie. Aby wejść na „amerykański okręt” („wypłynąć w amerykańskie morze”, D, s. 31), należało przekroczyć granicę tego zamkniętego kręgu i drogą kolejnych inicjacji tworzyć nową tożsamość, pokonując egzystencjalny lęk i duchowe niezaspokojenie wywołane sprzecznym na pozór pragnieniem bycia Polakiem przy jednoczesnym przystosowaniu się do

29 Roch Sulima, dz. cyt., s. 31.

egzystencji Amerykanina. A zatem pokonanie drogi długiej i żmudnej z „piekła” do „raju” (zmiana sytuacji niezwykłej na zwyczajną), który *de facto* okazywał się być tylko „rajem” pozornym.

Na bariery antyasymilacyjne wynikające z różnic między etosem polskim a amerykańskim wskazuje Redliński w tytułowym opowiadaniu *Bumtarara*, gdzie ponownie, lecz już po dwudziestu latach, zderza obraz Polaka, któremu udało się zrealizować *American dream* „od pucybuta do milionera”, z greenpoinckimi „boomami”, określanymi przez autora Epikurejczykami. Refleksje, dlaczego nie osiągnęli poziomu „raju”, stanowią główny przedmiot ich dyskusji. Do przyczyn tych należą: traumatyczne przeżycia wojenne jako skaza na psychice do końca życia, poczucie honoru, wysokie specjalistyczne wykształcenie zdobyte w Polsce i związana z tym hardość, szlachecka wrażliwość oraz miejsce urodzenia – piętno Greenpointu. Specyfikę tego piętna wyraża bohater opowiadania:

Mój niefart, panowie, wywodzi się głównie z tego, że ja – Amerykanin polskiego pochodzenia – urodziłem się i wychowałem tutaj. Pólkole oczyma zatoczył: od Bedford i placyku im. Polskiego Księdza, przez Nassau ku Driggs i Metropolitan. – W polskiej dzielnicy [...] mój ojciec Polak miał wszystko polskie! [...] Żonę, Sprzęty. I obyczaje. Polskie! I sąsiadów! Że moi wszyscy kupcy byli Polakami! Że żyliśmy jak na polskiej wyspie! Ja, panowie, całe moje życie przeżyłem na Greenpoincie. Chodziłem do polskiej szkoły na Greenpoincie. Ożeniłem się z Polką z Greenpointu. Pracuję u Polaka – z Polakami – dla Polaków – na Greenpoincie. Gazety czytam polskie. Do kościoła chodzę polskiego. Świątuję po polsku, jem po polsku, mieszkam po polsku, spółkuję po polsku, śnię po polsku, myślę po polsku, nie myślę po polsku!!! Na Manhattanie byłem wszystkiego sześć razy, bo po co? Wszystko można kupić tutaj [...] Panowie! Ja jestem Polak bardziej niż wy wszyscy razem. Was tam odpolszczyli, wy już ni to, ni sio [...] Jestem Polak w stanie czystym! (B, s. 161)

Rozrachunek z życiem spełnionego emigranta (polonijnego miliardera) przynosi kolejne frustracje. Okazuje się bowiem, że tym, co definiuje egzystencję Amerykanina, jest przymus uczestnictwa w odczłowieczającym jednostkę wyścigu szczurów („amerykański *wrestling*”, por. B, s. 151), w który narrator opowiadania dał się świadomie włączyć. Zaakceptował amerykańską filozofię pragmatyzmu, egzystencję pozbawioną *sacrum*, z wektorem czasu nastawionym wyłącznie na teraźniejszość, fazę życia na „tym świecie” (absolutnie bez wartościowania przeszłości), gdyż jak stwierdziła bohaterka innego opowiadania (*Halloween*):

Po co mówić, po co myśleć o śmierci? Chyba że jest się właścicielem domu pogrzebowego... Amerykanie, owszem, wiedzą, że Bóg, że wieczność, że śmierć. Że może jakieś życie pozagrobowe [...] Ale po czubek głowy siedzą w życiu doczesnym. W swoim obłądnie eksploatowania życia doczesnego skreślili inne wymiary [...] Pókim zdrowy, mam działać, szkoda czasu na bezproduktywne rozmyślenia i lęki [...] Jedyne swoje święto zmarłych – Memorial Day – obchodzą w maju [...] Za majowym parawanem nie widać Nicości [...] Ameryka zagłusza wieczysty nasz lęk – praca, produkcja i konsumpcja” (B, s. 171).

Jedyną formą obrony przed dezintegracją jest dla jednostki oddanie się od czasu do czasu jakiejś zastępczej formie mitologii, realizowanej przez uczestnictwo w paradach, piknikach, balach itp., albo, jak w przypadku bohaterki opowiadania *Halloween*, oddanie się zajęciom będącym zaprzeczeniem amerykańskiego wzoru racjonalnego spędzania wolnego czasu: „kiedy wracałam do domu po pięciu dniach takiego kieratu jedyną moją myślą było: a teraz w chaos! Upijałam się, łąziłam po domu w bałaganie, bezplanowo: piłam, żarłam, wylegiwałam się to w łóżku, to w wannie, odpoczywałam [...] Od punktualności [...] nowoczesności” (B, s. 169).

„Wakacjusze” Redlińskiego, z ich negatywnymi w większości doświadczeniami, wpisani w zurbanizowaną rzeczywistość najbardziej przodującej cywilizacji świata kapitalistycznego implikują więc, jak słusznie stwierdza polski recenzent amerykańskich książek Redlińskiego, w równym stopniu surową ocenę amerykańskiego etosu, jak i polskości nasycanej przez wieki romantycznym i katolickim patosem³⁰. Wskazują jednocześnie na żywotność amerykańskiego mitu niekończących się możliwości, opartego na mocnej podstawie: przekonaniu, że człowiek jest silny i wszystko zniesie – największe upokorzenie i największą rozpacz³¹.

W świetle dotychczasowych stwierdzeń, które obejmują tylko część przemyśleń autorki wywołanych amerykańską wizją „polskiej Ameryki” w ujęciu Redlińskiego, właściwie nie musimy się zastanawiać, czy – jak nieustannie podkreśla Wierzewski – autsajderzy Redlińskiego (nowo przybyli, nielegalni) to stereotypy, przerysowane sytuacje, wyolbrzymione idee³² i czy ich status to czyściec, przez który muszą przejść do egzystencji na innych zasadach niż w pierwszej ojczyźnie. Możemy jednak postawić inne pytanie: czy ów czyściec nie dotyczy jednak wszystkich „nowych”, również innych nacji, nie-Polaków, którzy mają trudności z akceptacją norm amerykańskiego stylu życia społecznego, filozofii narodowej, a przez to nie mają szansy agregacji strukturalnej z amerykańską *host society* i nie mogą osiągnąć amerykańskiego szczęścia? Kwestie te w obrazie „etnicznej Ameryki” nie należą do marginalnych, otwierają bowiem pierwszoplanową dyskusję dotyczącą dynamiki zmian w aspekcie emigrant – etnik – Amerykanin; zmian zdeterminowanych przede wszystkim siłą tradycji kraju pochodzenia, ale też klasą społeczną, środowiskiem geograficznym, a w rezultacie stopniem asymilacji. I z tej perspektywy, jak również biorąc pod uwagę słuszne wątpliwości i rozterki Redlińskiego, wynikające z dominującej postawy konfrontacyjnej, jego „lekcja” Ameryki mieści się w głównym nurcie emigrantologii, nie pozostaje tylko ofertą „emocji bezpiecznej jazdy na papierowym tygrysie, nieszkodliwym poprzez kontakt w druku, a przy tym przyprawionym pikantnym kolorytem lokalnym”³³.

30 Zbigniew Bauer, *Bitwin pipl – czyli sceny z życia Jonasza*, „Nowe Książki” 1994, nr 10, s. 12.

31 Tamże, s. 12.

32 Wojciech A. Wierzewski, *Emigracyjna trylogia...*, dz. cyt., s. 301.

33 Tamże, s. 300.

POPIELNICZKA

Dziesięć lat temu Roch Sulima przedstawił wizję zaniku codzienności jako swoistego i przez wieki trwającego porządku ludzkiego życia. Owa anihilacja tradycyjnej codzienności dzieć się ma za sprawą rozwoju epoki cyfrowej, w której „czają się symulakry”, a struktura codzienności „pokrywa się coraz bardziej ze strukturą wirtualną organizowaną przez media”¹. Charakterystycznym symptomem tego procesu może być na przykład powolne odchodzenie przedmiotów. Można je było obserwować już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych ubiegłego wieku, kiedy to różne sprzęty, narzędzia i inne drobiazgi przenoszono z miejskich mieszkań do daczowisk i domków w ogródkach działkowych, gdzie wegetują, przynajmniej niektóre, do dzisiaj, bo ich materialność jest trwalsza niż dzisiejsza supermarketowa tandeta, ale swe dawne funkcje pełnią w coraz mniejszym stopniu i bywają „użytkowane” lub popadają w stan hibernacji w piwnicach czy na strychach, w melancholijnym oczekiwaniu na jakiegoś zbieracza, który je awansuje do rangi staroci i spienięży albo włączy do własnej kolekcji. Dla ilustracji wywodu Autor dokonał spisu z natury i wyliczył 67 rzeczy, które zostały przeniesione z jego warszawskiego mieszkania do domku letniskowego². W inwentarzu tym nie znalazła się ani jedna popielniczka, co nie musi dziwić, kiedy się pamięta, że Roch Sulima jest wolny od tego odrażającego nałogu, z trudem też toleruje niktynistów w najbliższym otoczeniu.

Jeśli z dzisiejszego pejzażu codziennego znika popielniczka, to nie dlatego, że przeniesiono ją w świat wirtualny; jest gorzej – poddana została zaplanowanej i konsekwentnej eksterminacji, wskutek której coraz trudniej ten przedmiot spotkać. Popielniczki zniknęły z przedziałów kolejowych, samolotów, poczekalni, korytarzy, gabinetów, hotelowych pokoi, restauracji i z tysiąca innych miejsc. Ale nie o walce z paleniem i palaczami będzie tu mowa, nie będzie to też podzwonne dla popielniczki,

1 Roch Sulima, *Znikająca codzienność*, [w:] *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.*, pod red. tegoż, Oficyna Wydawnicza Stopka, Łomża 2003, s. 251–255.

2 Tamże, s. 249–251.

lecz krótka opowieść o pewnym pojedynczym i konkretnym przedmiocie, który co prawda jest popielniczką, jako popielniczka został zaprojektowany i wykonany, ale jego popielniczkowość jest niespełniona, zresztą tu zupełnie nieistotna, nigdy bowiem nie strząsano do niej popiołu papierosowego, czyli nie pełniła podstawowej funkcji, jaką porządna popielniczka spełniać powinna. Zapewne pełniła i dziś pełni jakieś inne funkcje, dość trudne do wyeksplikowania, choć mając ją przez wiele lat w zasięgu ręki, powinienem dużo o niej wiedzieć, a przynajmniej się domyślać.

Trzeba też od razu zastrzec, że moja opowieść nie nawiązuje do żywego dziś dyskursu o rzeczach, czekała zresztą na spisanie od wielu już lat, a w każdym razie zamysł jej spisania powstał na długo przed „zwrotem ku rzeczom”, jaki dokonał się w ostatnim czasie³. Spisując ją, nie sięgnę po „teorię aktora-sieci” Bruno Latoura, ani założenia „humanistyki nieantropocentrycznej”, będzie to bowiem – mimo wszystko – opowieść o ludziach, a ludzie, jak wiadomo, zaczęli się otaczać rzeczami już w paleolicie, a może jeszcze wcześniej. Tradycyjna historia kultury od dawna to odnotowuje i od dawna zauważa, jak pierwotne narzędzia i sprzęty uzyskują symboliczne i aksjotyczne naddatki. Nie znaczy to jednak, bym ignorował nowe idee humanistyczne (jakkolwiek przy bliższym przyjrzeniu się im nie wszystkie one zdają się całkiem nowe) i choć na przykład o mojej popielniczce nie można opowiadać jako o przedmiocie podlegającym utowarowieniu, to niewątpliwie da się ją opisać jako przykład „ujednostkowania”, jak je konceptualizuje Igor Kopytoff, czyli wyłączenia z procesów utowarowienia, by mogła się odnaleźć w „uniwersum rzeczy według wartości”⁴.

Tenże Igor Kopytoff zaleca, aby pisząc biografię rzeczy, stawiać pytania analogiczne do tych, jakie stawiamy ludziom, kiedy pytamy o ich życiorys: status, miejsce, czas, otoczenie kulturowe, porównanie z innymi „życiorysami” podobnych rzeczy etc.⁵. Tak właśnie zamierzam opisać rzeczoną popielniczkę, która jest wprawdzie produktem przemysłowej technologii, ale nie była nigdy towarem i być nim nie miała, jest więc i w tym sensie jednostkowa, w jakim jednostkowa jest ręcznie wykonana i ozdobiona a opisana przez Izoldę Topp szkatułka, choć w mojej opowieści zabraknie głębi szkatułkowej tajemnicy⁶. Moja popielniczka nie skrywa żadnej sekretnej

3 Por. przegląd problematyki „zwrotu ku rzeczom”: Ewa Domańska, *Ku historii nieantropocentrycznej*, [w:] tejsze, *Historie niekonwencjonalne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006, s.104–127.

4 Igor Kopytoff, *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przeł. Ewa Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wybór i przedm. Marian Kempny i Ewa Nowicka, PWN, Warszawa 2003, s. 261.

5 Tamże, s. 251–252.

6 Izolda Topp, *Szkatułka. Znaki sekretne i uobecnienie tajemnicy*, [w:] *O kulturze i jej poznawaniu. Prace ofiarowane Profesorowi Stanisławowi Pietraszce*, pod red. Stefana Bednarka i Krzysztofa Łukasiewicza, Silesia, Wrocław 2009, s. 23–32. Oprócz Izoldy Topp do powstania niniejszego tekstu przyczyniły się (nie wiedząc o tym) autorki innych prac powstałych we wrocławskim ośrodku kulturoznawczym: Renata Tańczuk, *Ars Colligendi. Kolekcjonowanie jako forma aktywności kulturalnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011; Anna Dubaniewicz, *Efemeryczne świąty, banalne*

historii, choć jej nieskomplikowana biografia jakoś splata się z wcale ważnymi historycznymi wydarzeniami w ich wymiarze jednostkowym i zbiorowościowym.



Źródło:
archiwum autora



Źródło:
archiwum autora

Jej dane metrykalne są łatwe do ustalenia. Widnieją po prostu na niej, utrwalone w tworzywie, którym popielniczkę ozdobiono, czyli w emalii pokrywającej żeliwny odlew; można więc wypisać metrykę urodzenia: 17 XII 1940, Błachownia, Polska. Błachownia, a ściślej odlewnia i emaliernia żeliwa w Błachowni; na wyrobach przez nią produkowanych widniał skrót HB, czyli Huta Błachownia, co było znakiem fir-

realności. Rzecz o przedmiotach sentymentalnych, niepublikowana praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Pawła Banasia, Wrocław 2012.

mowym nieco grandilokwentnym, bo w sensie technologicznym nie była to huta, a odlewnia właśnie, ale kiedy w różnych miejscach Polski, a i poza nią, spotykałem maszynki do mielenia mięsa i pokrywy studzienek kanalizacyjnych z tym znakiem, czułem niejaką dumę. W moim dzieciństwie nazywano ją gisernią. Jeszcze wcześniej (a ma ponad czterechsetletnią tradycję) była kuźnią, blacharnią, hutą, odlewnią i emaliernią.



Źródło: archiwum autora

Mój ojciec był giserem i pracował w giserni przez 60 lat. Na zdjęciu z lat dwudziestych ubiegłego wieku jego ręka spoczywa na wielkim kole zamachowym, obok stoją i siedzą jego koledzy (niektórych dziś jeszcze rozpoznaję) z innymi wyrobami – mniejszymi kołami, stojakami, osłonami maszyn, armaturą sanitarną. W różnych okresach produkowano w Blachowni inne jeszcze przedmioty z żeliwa: garnki, pokrywy włazów i studzienek, kratki kanałów burzowych, maszynki do mięsa i soków, młynki do zbóż, drzwiczki i ruszty do pieców kaflowych, żeberka grzejników. Nie produkowano popielniczek ani innych drobiazgów, które spotykałem w domach sąsiadów i które też były w moim domu, takich jak: podstawka pod żelazko, pojemnik na kałamarz, stojak choinkowy. Swoistym majstersztykiem był komplet figur szachowych – tak niewielkie odlewy wymagały chyba szczególnej precyzji w konstrukcji form odlewniczych i wypełnianiu ich płynnym metalem. Wszystkie te drobiazgi wytwarzano niejako obok produkcji zasadniczej, na użytek

i ku przyjemności samych pracowników. W czasach PRL-u tego rodzaju działalność nazywano „fuchą”, ale w odniesieniu do wytwarzania tych przedmiotów nazwa to niewłaściwa, „fucha” polegała bowiem na wykorzystywaniu fabrycznych surowców, narzędzi i czasu pracy do produkcji wyrobów i usług na własny rachunek. „Fuchy” były odrażającym procederem, jednak w gospodarce permanentnego niedoboru pełniły się przy pełnym przyzwoleniu społecznym, ułatwiając życie obydwu stronom: wykonawcy i zleceniodawcy/odbiorcy. Tutaj nie było to źródłem dodatkowego zarobku i kierownictwo fabryki zapewne patrzyło na ten proceder przez palce, być może nawet zachęcało doń, może była to forma podnoszenia kwalifikacji lub wykazania sprawności w zawodzie, może pełniły jakąś tożsamościotwórczą i integrującą funkcję w kilkusetosobowej załodze fabryki. Domy zatrudnionych w Hucie były wyposażone w wytwory odlewnictwa, tak jak w domach górniczych na Śląsku spotyka się figurki i ozdoby z węgla, a w Zagłębiu Legnicko-Głogowskim przedmioty z miedzi (żyrandole, kwietniki, świeczniki, popielniczki etc.).

Jeśli były to dzieła sztuki, to raczej sztuki odlewniczej – w klasycznych kanonach piękna, poza nielicznymi wyjątkami, przedmioty te się nie mieściły. Czasem bywały dość topornymi kopiami mosiężnych przedmiotów z epoki Jugendstilu, czasem nawiązywały do dość banalnych wzorów florystycznych, najczęściej jednak pełniły funkcje użytkowe i ich wygląd miał znaczenie drugorzędne, choć używanie wielokolorowej emalii do ozdoby niektórych z nich świadczy, że i on się jakoś liczył. Mojej popielniczce także nie można przypisać szczególnych walorów estetycznych i mniej taktowni goście pytają, dlaczego trzymam w domu coś tak kiczowatego. Także i w domu rodzinnym, skąd ją wzięłem przed półwieczem, nie uważano jej za ozdobę, a ponieważ w domu tym nikt nie palił, zajmowała mało reprezentacyjne miejsce gdzieś na parapecie. Nieużywana, nieekspozowana, zawsze jednak była gdzieś w pobliżu, sam kiedyś włożyłem do niej małą doniczkę z kaktusem, ale jako podstawa pod kwiatek była słabo przydatna. Czasem służyła jako przycisk do papierów, bywało, że rozłupywałem nią orzechy. Teraz trzymam w niej spinacze biurowe.

Kiedy mój dom rodzinny rozbierano, by w jego miejsce postawić nowy, wzięłem z niego niewiele przedmiotów, kilka pamiątek osobistych, kilka drobiazgów, które, jak zwykle w takich okolicznościach, bierze się w intencjach mnemonicznych, by symbolicznie i metonimicznie zastąpiły całość, która uległa zburzeniu. Popielniczkę zabrałem jednak ze szczególnego powodu. Już w dzieciństwie bowiem wiedziałem, że ten mały efektowny przedmiot ma do opowiedzenia coś, co kiedyś z niego wydobędę. Żadna to historia tajemnicza czy dramatyczna, a tym bardziej sensacyjna, mnie się jednak wydawała ważna. Wyobraźnię pobudzała przede wszystkim na trwałe wtopiona w emalię sygnatura. Kiedy popielniczkę odlewano i emaliowano, od piętnastu miesięcy trwała niemiecka okupacja, a Blachownia, którą włączono w granice Rzeszy, stała się siedzibą Kreis Blachstadt i zainstalowano w niej landraturę, gestapo oraz żandarmerię; wszystkie murowane i większe budynki zajęli Niemcy

na urzędy i mieszkania. Okupację rozpoczęli hitlerowcy od zatrzymania dwustu osób, z których kilkanaście bez sądu rozstrzelano. Mieszkańcy mieli status ludności obcej, a przed wywózką na przymusowe roboty chroniło zatrudnienie w hucie, którą przestawiono na produkcję wojenną i wytwarzano korpusy pocisków artyleryjskich.

I w tej to hucie robotnicy pod okiem Niemców produkują sobie drobne przedmioty i ozdabiają je podpisem „Blachownia, Polska”! I ten to przedmiot leży sobie w moim domu, choć w każdej chwili mogą do niego wejść okupanci! O kilku takich wtargnięciach opowiadano w rodzinie, np. kiedy przyszedł żandarm wyegzekwować *Straft* za nie dość szczelnie zaciemnione okno. Był to zresztą żandarm zwykle przyjaźnie usposobiony, mówiący po polsku Ślązak, który w innych okolicznościach przynosił obierki ziemniaków dla hodowanych przez ojca królików, raz przyniósł tłuszcz do smażenia placków ziemniaczanych, który okazał się olejem rycynowym, a bywało, że dziecku przyniósł cukierka i wzdychał, wspominając pozostawione w domu własne pociechy. Od ściągnięcia grzywny jednak nie odstąpił. *Befehl ist Befehl*.

Tę manifestację patriotyzmu na odwrocie popielniczki uważałem za dość sztubacką, a jednocześnie sympatyczną. Podobała mi się. Wyobrażałem sobie Niemca rozpartego przy stole, na którym leży ta popielniczka. Siedzi sobie, gapi się na nią, może strząsa popiół i nie przychodzi mu do głowy zajrzeć pod jej dno, gdzie Polska się schowała (*jeszcze nie zginęła!*). Kiedy nagabywałem rodziców o czasy okupacji, zbywali mnie jakimiś monosylabami. Ojciec stracił w kampanii wrześniowej brata i w rodzinnych rozmowach temat wojenny był przez długie lata poruszany dość ostrożnie. Ale jakieś fragmenty domowej historii tego czasu zdołałem przecież zrekonstruować i wydobędę je z pamięci przy innej okazji. Jeden wart jest przytoczenia, choć z popielniczką wiąże się niebezpośrednio. Kiedy się urodziłem, musiała już być w domu, jestem bowiem od niej młodszy o trzy i pół roku. Rodzice przygotowali dla mnie imię dziadka – Andrzej, ale napotkali na stanowczy sprzeciw mojego siedmioletniego brata, który gwałtownie zaprotestował: „Po co nam Jędrus? Żeby na nas napadał?”. I kiedy po kilkunastu latach na harcerskich obozach śpiewałem smutną piosenkę *Jędrusiowa dola, partyzancka dola*, odzywał się dysonans poznawczy – coś musiało być w tej legendzie Jędrusiów dwuznacznego. Wobec powściągliwości rodziców docierałem samodzielnie do szczątków prawdy o tamtych czasach i, rzeczywiście, dowiedziałem się, że w otaczających Blachownię lasach działał niewielki oddział partyzancki „Brzozy”, miał on na koncie kilka spektakularnych akcji, jakiś rabunek pieniędzy przeznaczonych na wypłaty dla robotników, jakiś wyrok na volksdojczu-delatorze. Mojemu bratu wyraźnie jednak przekazywano jakąś wersję *ad usum delphini* o wydarzeniach, których echa do niego docierały. A w kilka lat po wojnie znalazłem w kącie strychu przykrytą zużytymi sprzętami walizkę z dziwną zawartością: żółtą watą do tamowania krwi, bandażami, jakimś sprzętem medycznym. Były to pozostałości po partyzanckiej

aptece i punkcie opatrunkowym. Punkt ten mieścił się w ostatnim domu naszej uliczki, za nim rozpościerał się las. Ratunkowe utensylia medyczne rozparcelowano – dla iluzorycznego chyba bezpieczeństwa – w kilku sąsiednich domach. Ale i o tym rodzice nie chcieli rozmawiać.

Tą krótką opowieścią o popielniczce i innych drobnych rzeczach pragnę przypomnieć Mądrymu i Pracowitemu Jubilatowi nasze niegdysiejsze rozmowy o kulturze robotniczej. Książka o niej ciągle czeka na napisanie.



Źródło:
archiwum autora

KRZYŻ NA ROCHU

Można powiedzieć, że warszawskie Krakowskie Przedmieście – jak na reprezentacyjne *corso* oraz część Traktu Królewskiego przystało – ma wyjątkowe szczęście do pomników i na tle polskiej czy stołecznej średniej ulica wypada pod tym względem bardzo korzystnie. Gdyby wszystkie ważne polskie aleje i pozostałe odcinki traktu mogły się poszczycić podobnymi monumentami! Znajdziemy tutaj dwie słynne rzeźby Bertela Thorvaldsena („Kopernik” i „Poniatowski”), udany posąg Mickiewicza dłuta Cypriana Godebskiego (znacznie powyżej średniej polskich „Mickiewiczów”) i dość adekwatny, jak na tak niepomnikową postać, „Bolesław Prus” autorstwa Anny Kamieńskiej-Łapińskiej. Nawet sam Andrzej Renes, autor wyjątkowo złych pomników (m.in. „Starzyński” pod kołdrą, „ksiądz Ignacy Skorupka” w koszuli nocnej i tańczący „syn ziemi grójeckiej” – „Piotr Skarga”) spłodził znośnego „Prymasa Tysiąclecia”. Jak to się mogło stać, nie wiadomo. Jakby tego było mało, z obu stron perspektywa ulicy zostaje zamknięta charakterystycznymi obiektami. Można powiedzieć, że Krakowskie Przedmieście rozciąga się pomiędzy dwoma znakomitymi pomnikami: Zygmunta III i Kopernika.

Zauważyć trzeba, że ulica ta przebiega także pomiędzy dwoma krzyżami. Dwa stare, historyczne, pełne symbolicznych odniesień krzyże: dźwigany przez Chrystusa przed kościołem św. Krzyża i trzymany przez Zygmunta Wazę na kolumnie. Obfitości dobrych pomników odpowiada obfitość krzyży. Na Krakowskim zobaczyć można ich kilkadziesiąt, niektórych często się jednak nie zauważa, ponieważ są oczywiste lub trudno dostrzegalne. Te oczywiste znajdują się w wystroju czterech kościołów: św. Anny, św. Józefa, Wizytek oraz św. Krzyża. Podobnie jest chyba z krzyżami górującymi nad fasadą gmachu Caritasu, dawną siedzibą Warszawskiego Towarzystwa Dobroczyńności, między którymi biegnie znany napis o niebanalnej wymowie i Senecjańskim pochodzeniu *Res sacra miser*. Bywają również krzyże trudno dostrzegalne. Niełatwo przecież dojrzeć wszystkie krzyże na złoconych koronach Matki Boskiej Passawskiej i usadowionego na jej ramieniu Dzieciątka. Trzeba także chwili,

by uświadomić sobie, że na herbach Pilawa umieszczonych kilkakrotnie w wystroju elewacji obu pałaców Potockich widnieją heraldyczne półtrzeciakrzyże.

Są jednak dwa krzyże naprawdę trudne do zobaczenia, choć bez wątpienia znajdują się przy tej ulicy. Poza tym, że z perspektywy chodnika obu nie widać, to dzieli je wszystko. Pierwszy postawiono spontanicznie wiosną 2010 roku i stał tylko niecałe pięć miesięcy, drugi stoi od trzystu lat w miejscu, które oznaczone krzyżem być musiało, więc jest to w pewnym sensie urzędowy, a w każdym razie instytucjonalny, krzyż. Tego pierwszego nie widać, ponieważ już go nie ma: został usunięty, choć przez cały czas znajduje się *de facto* na Krakowskim Przedmieściu (najpierw na dwa miesiące przeniesiono go do kaplicy w Pałacu Prezydenckim, a 10 listopada 2010 roku został umieszczony w kościele św. Anny). Drugi stoi jak stał i żadnych zakusów na niego jak na razie nie ma, co może być zadziwiające. Pierwszy to oczywiście tzw. krzyż harcerski sprzed Pałacu Prezydenckiego. Drugi to krzyż na dawnym gmachu szpitala świętego Rocha. O pierwszym i wydarzeniach związanych z próbą jego usunięcia napisano dużo – może nawet już za dużo – artykułów publicystycznych, gorących komentarzy i wyważonych esejów. Nakręcony został również film o wydarzeniach z lata 2010 roku, a krzyżowi poświęcono kilka akcji artystycznych. O tamtym drugim nie napisano nic i niewiele o nim wiadomo, więc o nim właśnie będzie traktował poniższy tekst.

„Całość wieńczy krzyż łaćniński” – pisze lapidarnie jak na historyka sztuki Jarosław Zieliński o krucyfiksie wznoszącym się nad wejściem do budynku od strony Małego Dziedzińca¹. Krzyż umiejscowiono nad wejściem do głównej części szpitala, czyli tam, gdzie jest teraz, od frontu zbudowano bowiem kamienicę dochodową zapewniającą fundusze na utrzymanie instytucji i mieszkania dla lekarzy pracujących w szpitalu. Opis krzyża pozostaje w monografii Zielińskiego bez detali. O samej rekonstrukcji tego gmachu pisze on: „Budynek frontowy odbudowano w l. 1948–49 pod kier. Feliksa Kamlera bez istotnych zmian w wyglądzie, natomiast zabudowę dziedzińca wraz z kaplicą w następnych latach rozebrano, nie podejmując badań architektonicznych, a następnie zrekonstruowano w l. 1957–59 (projekt F. Kamlera z 1950) w pseudobarokowej stylistyce”². Zdanie to jest zagadkowe choćby z tego powodu, że na jedynej znanej mi dziewiętnastowiecznej fotografii szpitala świętego Rocha od strony dziedzińca przypomina do złudzenia obecny wygląd budynku³. Można ubolewać, jak bardzo słowa Tadeusza Jaroszewskiego z 1991 roku o szpi-

1 Jarosław Zieliński, *Atlas dawnej architektury ulic i placów Warszawy. Śródmieście historyczne*, Towarzystwo Opieki nad Zabytkami, Warszawa 2001, t. 7, s. 160.

2 Tamże, s. 158–159.

3 Dobrosław Kobielski, *Warszawa na fotografiach z XIX wieku*, Wydawnictwo Artystyczno-Graficzne „RSW Prasa”, Warszawa 1970, s. 57; zdjęcie zostało wykonane „zapewne w 1862 roku” i widać na nim dużą część zabudowań od strony podwórza (bez parteru). Tadeusz Jaroszewski pisał o powojennej odbudowie szpitala m.in. „skrzydłoma bocznym i kaplicy przywrócono cechy późnego baroku”; Tadeusz Stefan Jaroszewski, *Architektura Uniwersytetu Warszawskiego*, PWN, Warszawa 1991, s. 89.

talu świętego Rocha jako obiekcie niezbadanym pozostają prawdziwe do dzisiaj⁴. Obiekt pozbawiony jest po prostu dobrej dokumentacji ikonograficznej. Porównanie z analogicznymi obiektami zachodnimi nic nie daje – brugijski szpital świętego Jana (obiekt znany powszechnie z powodu mieszczącego się w nim muzeum Memlinga) jest zachowany w znakomitym stanie, a w dodatku dysponujemy jeszcze rysunkami i obrazami sprzed kilku wieków. To oczywiście ideał niedościgły i luksus miast ze szczęśliwą historią (w przypadku Brugii ważne było to, że po średniowieczu nastąpił zastój w jej rozwoju, który trwał przez kilka wieków). W przypadku naszego dziedzina możemy jedynie żałować, że tak mało wiemy o wyglądzie głównego budynku, podczas gdy zachowało się mnóstwo fotografii kamienicy frontowej, które dają nam pojęcie o jej przekształceniach.

Wielu rzeczy o nim nie wiadomo, dlatego niech nikogo nie dziwi, że na dobrą sprawę nie wiemy, czy gmach został odbudowany w końcu lat pięćdziesiątych z krzyżem czy bez niego. Pobieżna kwerenda fotograficzna i archiwalna oraz próbne pytania do kilku świadków nie przyniosły zadowalających rezultatów – nie pamiętają oni niczego albo podają sprzeczne informacje. Jedynym śladem w dokumentacji jest uwidocznienie krzyża na rysunku elewacji budynku w projekcie adaptacji pomieszczeń z jesieni 1989 roku⁵. Można zatem na tej podstawie przypuścić, że albo został on odbudowany z krzyżem w końcu lat pięćdziesiątych, albo krzyż dostawiono później, ale jeszcze przed 1989. Oczywiście obie te możliwości są prawdopodobne, choć równocześnie intrygujące.

To prawda, że w czasach stalinowskich, a zwłaszcza w epoce wojującego socrealizmu walczone z wszelkimi przejawami *sacrum* w architekturze niereligijnej. Sprawa polichromii i detali umieszczonych na kamieniczkach Starego Miasta w Warszawie, które kojarzyły się władzom religijnie i nie zostały przywrócone, jest dobrze znana. Zresztą nie tylko w przypadku budynków świeckich władze walczyły z przejawami „religianctwa”. Pojawiały się pomysły przeznaczenia odbudowywanych budowli sakralnych na cele zgoła niereligijne. Warszawski kościół św. Marcina miał się stać Muzeum Historii Sztuki Średniowiecznej⁶, a zbór ewangelicko-augsburski z placu Małachowskiego miał zmienić się w salę koncertową Filharmonii Narodowej, przy czym zamiast krzyża na szczycie latarni zamykającej kopułę umieszczono błyszczącą złotą kulę (krzyż przywrócono dopiero po oddaniu świątyni luteranom w 1956 roku)⁷. Ingerowano również w dekorację wewnątrz kościołów, zwłaszcza

4 Tamże, s. 88.

5 Informację tę zaczerpnąłem od zastępcy kanclerza Uniwersytetu Warszawskiego, pana Włodzimierza Czyżkowskiego.

6 Józef Sigalin, *Warszawa 1944–1980. Z archiwum architekta*, PIW, Warszawa 1986, t. 2, s. 323. Ideologiczne konteksty odbudowy omawia szczegółowo Piotr Majewski w swojej pracy: *Ideologia i konserwacja. Architektura zabytkowa w Polsce w czasach socrealizmu*, Wydawnictwo Trio, Warszawa 2009.

7 Maria Irena Kwiatkowska, *Kościół Ewangelicko-Augsburski*, PWN, Warszawa 1982, s. 194–198.

gdy chodziło o wybitne dzieła sztuki malarskiej czy rzeźbiarskiej⁸. Wymowne jest zdanie z notatki Sigalina ze spotkania z Sekretariatem KC w roku 1952: „Tymczasem zapobiec postawieniu krzyży”⁹. Zdanie odnosiło się do kościoła św. Marcina, ale równie dobrze mogłoby dotyczyć całości odbudowywanej wtedy Warszawy. Rekonstruowany w pierwszej połowie lat pięćdziesiątych gmach szpitala św. Ducha przy ulicy Elektoralnej pozbawiono rzeźby wyobrażającej anioła pochylonego nad starcem. W jej miejscu został postawiony inny posąg dopiero w połowie lat dziewięćdziesiątych¹⁰. Była to sytuacja w dużej mierze analogiczna do sprawy byłego szpitala na Krakowskim Przedmieściu. Skoro wznosi się budynek z przeznaczeniem na siedzibę instytucji publicznych (pierwotnie związki zawodowe, dopiero potem ośrodek kultury), to nie do pomyslenia są religijne detale. A Elektoralna nie jest przecież ulicą pryncypalną, ważną turystycznie czy propagandowo.

Jeśli pomyślimy o dacie projektu (1950), to oczywiście pomysł, by gmach przy Krakowskim Przedmieściu 24 odbudować z krzyżem, zdaje się nieprawdopodobny. Jednocześnie jego realizacja przypadła na lata poodwilżowe (1957–1959). Jeśli krzyż miałby zostać dostawiony później, to musiałoby się to wydarzyć chyba w czasie odprężenia w relacjach między władzą a kościołem, względnie w okresie autonomii, czyli w latach osiemdziesiątych (w czasie karnawału „Solidarności” lub schyłkowego PRL-u). Nie udało się na to znaleźć żadnych mocnych dowodów. Nie dlatego chyba jednak krzyż jest zastanawiający, że mogło go wcale nie być lub że mógł zostać umieszczony dopiero w ostatnich latach trwania reżimu. Figury religijne i krzyże wienczyły fasadę przybytków szpitalnych i są związane ściśle z jej genezą. To, że gmach przeszedł w używanie innej instytucji publicznej, która ten krzyż zachowała lub go w pewnym momencie przywróciła, jest kwestią ważną, lecz może dotyczyć wielu takich detali w powojennej Polsce (*vide*: były gmach szpitala św. Ducha). Paradoks tego krzyża polega na czym innym. Ważne jest nie to, że mógł być znowu ustawiony nad wejściem do budynku, lecz to, że nikt nie jest w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy był umieszczony w czasach Polski Ludowej, czy nie, i kiedy to się stało. To znaczy, że go nie widać, że istniał słabo w świadomości, że był nieważny.

Samą budowlą nie interesowali się historycy sztuki zajmujący się uniwersytem, lecz nie tylko oni. Niezbyt obszerna bibliografia szpitala z powojennego okresu odbudowy spowodowana jest kilkoma czynnikami. Jego odbudowie nie towarzyszyły wielkie emocje warszawiaków ani zadęcie publicystów i propagandystów, którego nie brakowało przy opisywaniu rekonstrukcji innych ważnych historycznie gmachów. O przejętych przez uniwersytet po drugiej wojnie światowej obiektach należących uprzednio do rodów Czetwertyńskich (Pałac Uruskich) i Potockich

8 Por. sprawę Ołtarza Mariackiego: Piotr Majewski, dz. cyt., s. 147–148, przyp. 198.

9 Józef Sigalin, dz. cyt., t. 2, s. 323.

10 Jarosław Zieliński, dz. cyt., t. 3, s. 85.

(Pałac Potockich; od 1923 roku należał on do Banku Gospodarstwa Krajowego) można było propagandowo z dumą napisać, że „dawne pałace Krakowskiego Przedmieścia” znalazły się „w nowej służbie społecznej” albo jeszcze mocniej, że w byłych „pałacach magnackich” obecnie znajdują się „pomieszczenia UW” i uczynić z tego stwierdzenia retoryczny chwyt dla całego artykułu¹¹. W przypadku kamienicy poszpitalnej i całego kompleksu już tak nie było, bo cóż to za wielki powód do dumy, że szpital zamienia się w Dom Studenta. Dodać do tego należy jeszcze to, że adaptacja reszty zabudowy szpitala przedłużyła się o kilka lat i została zakończona w końcu lat pięćdziesiątych, gdy podobna antyprzedwojenna retoryka nie miała aż tak wielkiego znaczenia (choć oczywiście całkowicie nie zniknęła).

Działka poszpitalna została przekazana zaraz po wojnie Uniwersytetowi Warszawskiemu¹². Obiekt zmienił swoje przeznaczenie. Dzieje szpitala św. Rocha przed 1944 rokiem były przedstawiane raczej wycinkowo, jednak z uwagi na publiczny charakter miejsca zachowało się sporo dokumentów, a także różnorodnych narracji: anegdot, materiałów prasowych i sądowych, wspomnień¹³. Na tym tle dostępne materiały o okresie powojennym wydają się skąpe i jeszcze bardziej rozproszone. Przede wszystkim odrębnie zaczęły funkcjonować wszystkie części szpitala. Jak wspomniałem, w kamienicy ulokowano Dom Studenta (organizacje studenckie, samorząd itd.). Resztę zabudowań przeznaczono na siedzibę innych uniwersyteckich instytucji: w skrzydłach umieszczono m.in. przychodnię uniwersytecką, Akademicki Związek Sportowy, siedzibę uniwersyteckiego oddziału BHP i biuro spraw socjalnych. Budynek szpitalny odbudowano zaś jako uczelnianą stołówkę.

Główna stołówka uniwersytecka przy Krakowskim Przedmieściu w czasie, gdy przez przeszło dwadzieścia lat mieściła się w interesującym nas gmachu, nie gościła na łamach prasy tak często jak np. analogiczne przybytki w akademikach. Mogło to znaczyć, że oferowała usługi na wyższym poziomie i nie wymagała aż tylu interwencji co jej filie, zresztą byłoby to oczywiste z uwagi na jej centralne położenie. Rzeczywiście, w prasie często traktowana była jako wzorcowa. Charakterystyczne, że nie udało się odnaleźć – poza zdawkowymi notkami – tekstów omawiających

11 Zob. Zdzisław Bieniecki, *Dawne pałace Krakowskiego Przedmieścia w nowej służbie społecznej*, „Stolica” 1950, nr 29; *W dawnych pałacach magnackich pomieszczenia UW*, „Trybuna Ludu” 1952, nr 229.

12 W obliczu trudności lokalowych, jakie przeżywał uniwersytet w roku akademickim 1945/46, ówczesny prezydent Warszawy, Stanisław Tołwiński, przyznał uczelni przyległe posesje (Krakowskie Przedmieście 24, 30 i 32, tj. rzeczone pałace i szpital); zob. S. Pieńkowski, *Przemówienia rektora Uniwersytetu Warszawskiego na inauguracji roku akademickiego 1946/47 w dniu 24 XI 1946 r.*, „Roczniki UW” 1965, s. 99.

13 Próbowałem je zebrać i opisać w artykule „Ładna klinika. Roch”. *Gawęda przestrzenna*, [w:] *Sploty kultury*, pod red. Nicole Dołowy-Rybińskiej i in., Warszawa 2010, s. 88–108. Nieocenionym źródłem dziejów szpitala i dziewiętnastowiecznego układu jego wnętrza pozostaje broszura ordynatora szpitala Filipa Czajewicza pt. *Rys historyczny szpitala św. Rocha w Warszawie (Warszawa 1872)*. Poza tym sporo porzucanego materiału znaleźć można w monografiach dotyczących dziejów szpitalnictwa w Warszawie autorstwa Zofii Podgórskiej-Klawe czy Marcina Łyskanowskiego.

jej otwarciu. Kilka wzmianek dotyczących jej funkcjonowania, szczególnie w początkowym okresie, warty jest jednak przytoczenia.

W roku 1961 odbyła się „ogólnokrajowa narada przedstawicieli ZSP i »Żaka« poświęcona kwestii wyżywienia studentów”, która, jak informował „Sztandar Młodych”, „miała niepoślednie znaczenie”¹⁴. Ustalono na niej bowiem, że posiłki „powinny być lepsze, tym bardziej, że stołówki posiadają na to odpowiednie fundusze”. Przy tej okazji jako forpocztą tej zmiany została przedstawiona stołówka studencka na Krakowskim Przedmieściu, wydająca dwa tysiące obiadów dziennie. Jej pracownicy wprowadzili w życie *novum*: „Otóż kuchnia przygotowuje dania dwojakiego rodzaju. Np. w czwartek można było zjeść sznyceł po wiedeńsku albo kotlet mielony, zupy – krupnik albo grochową. Ta innowacja spotkała się z gorącą aprobatą konsumentów, tym bardziej, że i jakość posiłków uległa poprawie”. W ramach opisanej narady przeprowadzono również ankietę „Co sądzisz o swojej stołówce?”.

Jej wyniki podsumowano w sali stołówki przy Krakowskim Przedmieściu, o czym informowało jedno z kolejnych wydań „Sztandaru Młodych”. Z badań płynęło wiele krytycznych wniosków dotyczących jakości posiłków, jadłospisu i estetyki wnętrza jadalnych. Pojawiły się postulaty „polepszenia śniadań i kolacji”, „wprowadzenia we wszystkich stołówkach dwu zestawów potraw do wyboru”, „zapewnienia bhp pracownikom” oraz „podniesienia estetyki sal jadalnych”¹⁵. Nie wiadomo, czy postulaty dotyczyły się w jakiegokolwiek części stołówki z głównego kampusu – w każdym razie wydawano w niej dwie potrawy każdego dnia jeszcze przed przeprowadzeniem ankiety; konkretne postulaty zawarte w owych „badaniach ankietowych” dotyczyły zaś innych oddziałów, np. „zamiana stołówki Anielewicza na bufet” oraz „sprawy stołówki dietetycznej przy Madalińskiego (nieodpowiedni lokal)”. Niektóre postulaty łatwo było zrealizować (były środki np. na bardziej estetyczne wnętrza i bhp), inne były poza kompetencjami władz uniwersyteckich. Odpowiedź ministerstwa i rektoratu na tę ankietę jest symptomatyczna, jej sens zawiera się w twierdzeniu: „należy zlikwidować dwutorowość w zarządzaniu stołówkami”. Kwestie techniczne były bowiem w gestii uniwersytetu, a wyżywienie – spółdzielni „Żak”, co było według władz głównym źródłem bóleczek.

Powołanie jednego zarządu, to jest przedsiębiorstwa SBiS (Studenckie Bufety i Stołówki, choć pojawia się również skrót BSiBS, czyli Biuro Stołówek i Bufetów Studenckich – być może funkcjonowało to w latach sześćdziesiątych pod różnymi nazwami), niestety nie miało większego wpływu na rozwiązanie problemów stołówkowych. Tak można wnioskować z kolejnych artykułów prasowych i nowych ankiet przeprowadzanych w następnej dekadzie. Jeśli jakiś obraz dominuje

14 *Rewolucja w studenckiej kuchni*, „Sztandar Młodych” 1961, nr 106; kolejne cytaty z tego artykułu.

15 A. Daszewski, *Dwóch gospodarzy = złe jedzenie*, „Sztandar Młodych” 1961, nr 112; kolejne cytaty z tego artykułu.

we wspomnieniach indagowanych przeze mnie absolwentów z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, to jest nim obraz ciągnących się kolejek w stołówce przy Krakowskim Przedmieściu. Artykuły prasowe odnotowywały ten problem, nie dotyczył on tylko tej jadalni¹⁶. Nie udało się chyba na trwałe zaproponować szerszej oferty gastronomicznej, skoro wiosną 1967 otwarto w jednej z sal stołówki bufet. Był to postulat wcześniej sformułowany¹⁷ – miało to zaradzić niedoborom i rozładować częściowo kolejki. Nie wiadomo, czy ta propozycja rozwiązała coś na trwałe. Periodyk studencki „Merkuriusz” donosił z oburzeniem, że bufet nie cieszy się wzięciem¹⁸. Prasa opisywała także awarię, jaka zdarzyła się w stołówce w 1963 roku. Zepsuła się winda, którą potrawy wjeżdżały na górę, co zmusiło do noszenia ich po schodach, a w konsekwencji wywołało jeszcze większy zator¹⁹.

Funkcjonowanie niekiedy było na tyle niedrożne, że wymagało ręcznego sterowania. Najbardziej zabawna interwencja władzy miała miejsce pod koniec lat sześćdziesiątych i dotyczyła kwestii piekarnika. Jak pisał Rajmund Cieśliński w 1971 roku w „Itd”: „Zamówiono go [tj. piekarnik] w 1968 roku, dostarczono we wrześniu 1969. Do kwietnia ub. r. urządzenie stało na świeżym powietrzu i niszczało. Tymczasem piekarnik przeznaczony do wymiany wyremontowano i pracuje do dziś”²⁰. Impas został przełamany na szczelbu wojewódzkim, mianowicie „nowy piekarnik dopiero wskutek interwencji KW PZPR został przeniesiony do stołówki przy ulicy Żwirki i Wigury”²¹.

W połowie lat osiemdziesiątych stołówka wyprowadziła się z budynku byłego szpitala. W jej miejscu po kilkuletnim remoncie (rozpoczęto go w roku 1989, a zakończono w czerwcu 1991 roku) zaczęły funkcjonować przeniesione z Pałacu Potockich oddziały Biblioteki Uniwersyteckiej²². Znaleźcie się w szpitalu Działu Gromadzenia, Sekcji Czasopism Bieżących i Oddziału Dokumentów Życia Społecznego wpisywało się w gehennę biblioteczną, jaką przeżywał Uniwersytet Warszawski po II wojnie. Gehenna była spowodowana brakiem miejsca na przechowywanie zbiorów i przedłużającą się sprawą budowy nowej siedziby biblioteki. Z powodu nieszczęśliwego zbiegu okoliczności żadna z działek proponowanych Uniwersytetowi nie nadawała się właściwie do użytku, miasto oferowało kolejne lokalizacje, ale konserwator zabytków zmieniał zdanie w sprawie możliwości wyburzenia znajdujących się na posesjach obiektów. Po rozpoczęciu budowy Biblioteki Narodowej jasne

16 Por. np. „kolejki powtarzają się wszędzie: czekamy na kompot, na ziemniaki, na sztućce” (*Stołówki od kuchni*, „Merkuriusz” 1969, nr 4).

17 D. G., *A bufetów jak nie ma, tak nie ma*, „Sztandar Młodych” 1966, nr 253.

18 *Sami nie wiecie... Tani bigos na Krakowskim*, „Merkuriusz” 1967, nr 10.

19 *Awaria w studenckiej kuchni*, „Sztandar Młodych” 1963, nr 278.

20 R.M. Cieśliński, *Stołówki warszawskie*, „Itd” 1971, nr 3.

21 Tamże.

22 Zob. *Sprawozdanie z działalności Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie w 1988*, s. 2; *Sprawozdanie z działalności Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie w 1989*, s. 10; *Sprawozdanie z działalności Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie w 1991*, s. 9.

było, że na dwie wielkie inwestycje biblioteczne państwa nie stać²³. Konsekwencją niewybudowania nowej siedziby była konieczność dzielenia rozrastającego się księgozbioru²⁴. Duża część zbiorów została przekazana wydziałom (w ten sposób powstały biblioteki wydziałowe), nie zapobiegło to dalszemu rozproszeniu: czytelnicy i bibliotekarze musieli kursować między obiektami kampusu. Do krytycznej sytuacji doszło w drugiej połowie lat osiemdziesiątych, gdy Instytut Historii rozpoczął remont Sali Kolumnowej (zgrupowane tam woluminy musiano przenieść do jednej z sal Auditorium Maximum)²⁵, stąd dawny szpital św. Rocha miał uratować sytuację przynajmniej do czasu wybudowania nowej biblioteki, choć zabiegi adaptacyjne trwały kilka lat. Na szczęście epizod ze szpitalem św. Rocha był w tej bibliotecznej epopei jednym z ostatnich epizodów. W 1999 roku rozpoczęto przeprowadzkę do nowej siedziby BUW i opróżniono budynek. Gmach został oddany w użytkowanie Instytutowi Kultury Polskiej, który mieści się w nim do dziś²⁶.

Te wszystkie sprawy wierzył krzyż, chociaż ich właściwie nie wieńczył. Krzyż ten to bardzo specyficzna odmiana *crux dissimulata*, zatem krzyża zastępczego, ukrytego w innych wyobrażeniach. Popularnymi *cruces dissimulatae* były np. kotwica i wędka, okręt i maszt, trójząb i ryba²⁷. Krzyż na Rochu to jednak krzyż teoretycznie odkryty, jest bowiem i góruje nad wejściem do budynku, w praktyce jednak jest nadal ukryty – wejście główne do budynku pozostaje trwale zamknięte. Mniejsza o powody takiego stanu, skutek jest taki, że krzyż nadal jest słabo obecny w świadomości użytkowników gmachu. Jeśli wrócić do krzyża sprzed Pałacu Prezydenckiego, to zauważyć trzeba, że on również był krzyżem zastępczym, ale *à rebours*: nie był zastępowany, a zastępował. Stał według protestujących zamiast pożądanego monumentu – ku czci Lecha Kaczyńskiego i innych zabitych w katastrofie smoleńskiej

23 Całą tę – w sumie smutną – historię opisuje Anna Romańska: *Sprawy lokalowe. Starania o budowę nowego gmachu*, [w:] *Biblioteka Uniwersytecka w Warszawie w latach 1945–80*, pod red. Andrzeja Mężynskiego, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1998, s. 31–47.

24 Halina Zasadowa, *Działalność biblioteki w zakresie udostępniania zbiorów*, [w:] *Biblioteka...*, dz. cyt., s. 159–180.

25 *Sprawozdanie z działalności Biblioteki Uniwersyteckiej w Warszawie w 1988*, s. 2–3.

26 Jak wspominał Andrzej Mencwel w prywatnej rozmowie ze mną, stało się to w dużej mierze za sprawą ciepłych słów Jerzego Giedroycia wypowiedzianych w trakcie odebrania przez niego doktoratu honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego. Powiedział on wówczas: „Na zakończenie chcę wspomnieć o jednej stronie działalności uniwersytetu, chyba najważniejszej. Mam tu na myśli Katedrę Kultury Polskiej. Prowadzona bardzo dynamicznie przez prof. Andrzeja Mencwela katedra ożywiła polonistykę, wprowadzając nowe metody działań i zainteresowań, a co najważniejsze zajęła się propagowaniem kultury polskiej w świecie.” (cyt. za: *Uroczystość wręczenia dyplomu doktora honoris causa Uniwersytetu Warszawskiego Jerzemu Giedroyciowi, 14 listopada 1998 roku, Biblioteka Polska w Paryżu*, Biuro Informacji i Promocji Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 1999, s. 17). Władze rektorskie zwróciły dzięki temu uwagę na potrzebę nowej siedziby dla utworzonego właśnie instytutu.

27 Stanisław Kobieliński, *Krzyż Chrystusa. Od znaku i figury do symbolu i metafory*, Pax, Warszawa 2000, s. 139–162.

■
– lecz już nim nie jest. Przystał spełniać tę funkcję, gdy stał się fantazmatem. Zastąpił go namiot, który również już zniknął.

Co będzie dalej z krzyżem na Rochu? Czy ktoś go dostrzeże i zapragnie sekularyzacji obiektu? Jeden z pracowników instytutu był na Małym Dziedzińcu świadkiem rozmowy zgubionego mężczyzny, który mówił przez telefon komórkowy: „Nie wiem, gdzie jestem, ale pod jakimś kościołem”²⁸. Może żeby krzyż na serio zauważyć, trzeba się zgubić? Jak się okazuje, krzyż dziś już dezorientuje, więc kto wie, może się jeszcze stać przedmiotem sporu i kontestacji, wpisując się w debatę o świeckim szkolnictwie wyższym. Pod warunkiem, że zauważy go nie tylko zabłąkany przechodzień spacerujący po Krakowskim Przedmieściu.

28 Anegdota opowiedziana mi przez Pawła Majewskiego.

LISTY „SPRAW DO ZAŁATWIENIA”

– szkic o piśmiennych „technikach siebie”

„Na pokawałkowany, piśmienny i wizualny indywidualizm nie ma już miejsca w ukształtowanym przez elektryczność [...] społeczeństwie”¹ – głosił w latach 60. jeden z czołowych teoretyków, a zarazem profetów przemian medialnych kultury zachodniej. McLuhan wieścił koniec prymatu oka jako głównego zmysłu odpowiadającego za organizację doświadczenia. Galaktyka Gutenberga – jako główna odpowiedzialna za „kształt człowieka Zachodu” – miała zostać wyparta przez media audiowizualne, druk – zastąpiony przez obraz, zaś indywidualistyczna kultura samotnej lektury – wyparta przez interaktywną, swoistą dla nowych mediów kulturę uczestnictwa.

Ów spektakularny zmierzch kultury typograficznej miał nieść przyszłym pokoleniom przekształcenie czynności percepcyjnych i intelektualnych, a w konsekwencji – nowe możliwości nie tylko bycia w świecie, ale też jego współtworzenia. Jeśli atrybutami piśmienności miały być w kulturze zachodniej logika, analiza i racjonalność, to nadchodząca epoka miała stworzyć nowe narzędzia intelektualnego opanowywania rzeczywistości, które przestaną wiązać logikę z linearnością, a racjonalność z praktykami charakterystycznymi dla typograficznego dyskursu naukowego. Choć proroctwa nie są ani łatwym, ani częstym gatunkiem naukowej narracji, zorganizowały one wyobraźnię przyszłych teoretyków. Utożsamienie kultury współczesnej z kulturą audiowizualną jest dziś w zasadzie – zarówno w publicystyce naukowej, jak i gazetowej – truizmem. Tymczasem praktyki piśmienne nie są wcale przeżytkiem. Przeciwnie, można uznać, że w dobie Internetu i powszechnej komputeryzacji pismo kolejny raz święci tryumf².

-
- 1 Marshall McLuhan, *Wybór tekstów*, przeł. Ewa Różalska, Jacek M. Stokłosa, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 252.
 - 2 Grzegorz Godlewski, *Konstelacja Teuta: nowe terytoria*, [w:] tegoż, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 199–202.

Praktyką piśmienną, której chciałabym się przyjrzeć, są listy „spraw do załatwienia”. Te niepozorne notatki doraźnego użytku, sporządzane na kartkach, w kalendarzach i coraz częściej w telefonach komórkowych oraz iPadach projektują i organizują – za pośrednictwem pisma – nasz sposób działania. A jednak, jako praktyki niepozorne – codzienne praktyki piśmienności użytkowej – nie wydają się one w świetle teorii piśmienności atrakcyjnym narzędziem wglądu antropologicznego. Zarówno Walter J. Ong, Marshall McLuhan, jak i Eric A. Havelock koncentrowali się przede wszystkim na tekście jako dyskursie autonomicznym, a zatem – na postaciach piśmienności charakterystycznych dla literatury, filozofii i nauki. Ich przekonanie, że zapisane słowa stają się samodzielnymi nośnikami znaczeń, wydaje się wynikiem swoistej dla wysoce piśmiennej kultury „fetyszyzacji tekstu jako podstawowej postaci piśmienności”³. A dokładnie: wynikiem ekstrapolowania na wszelkie praktyki piśmienne wymogów nakładanych na swoiste użycie pisma w dyskursie naukowym.

Nie każdy system znaków umieszczanych na powierzchni – podkreślał Walter J. Ong – zasługuje na miano pisma. Znaki o funkcji mnemoniczej, takie jak nacięcia na kiju lub supełki na chustce, są czytelne jedynie dla swego użytkownika; znaki nie reprezentujące doświadczenia, lecz odsyłające do kontekstu zewnętrznego względem zapisu nie są, zdaniem Onga, pismem⁴. Jak twierdzi badacz, pismo pojawia się wówczas, gdy mamy do czynienia z reprezentacją znaczenia; gdy słowo – umieszczone na powierzchni, a zatem odseparowane od kontekstu jego wypowiedzenia – staje się autonomicznym nośnikiem sensu. Kłopot w tym, że listy „spraw” z trudem spełniają Ongowskie kryteria. Choć korzystają z systemu pisma, ich funkcje trudno sprowadzić do funkcji przedstawieniowych. Tego rodzaju zapiski nie mówią „same za siebie”. Aby je zrozumieć, należy uwzględnić „pełen kontekst ludzki”⁵, a dokładnie – kontekst praktyki, z którą są związane. Ich interpretacja przypomina interpretację znaków niezasługujących, zdaniem Onga, na miano pisma. Dlatego analiza omawianych list pozwala zrozumieć, że utożsamianie pisma z dyskursem autonomicznym oraz z funkcją poznawczą jest krokiem zbyt pochopnym. Listy „spraw” pozwalają rzucić światło zarówno na różnorodne sposoby posługiwania się pismem, jak i na nasze sposoby doświadczania siebie, czasu i własnego życia – jednym z ich podstawowych narzędzi jest pismo.

Jak wiadomo, listy – nazywane przez Jacka Goody’ego niesyntaktycznymi lub nie-tekstowymi formami pisma – towarzyszyły początkom piśmienności⁶. Pierwsze użycia pisma nie wiązały się z tworzeniem obszernych tekstów o charakterze literac-

3 Tamże, s. 251.

4 Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, s. 120–121.

5 Tamże, s. 120.

6 Jack Goody, *Logika pisma a organizacja społeczeństwa*, przeł. Grzegorz Godlewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 98.

kim czy religijnym, lecz z dokonywaniem spisów – ludności, dóbr etc. – służących rozwijającej się w starożytnych cywilizacjach administracji, w tym buchalterii i rachunkowości⁷. W starożytnym Sumerze znano zasadniczo trzy typy list. Poza listą „retrospektywną, służącą rejestrowaniu wydarzeń, funkcji społecznych i osób” oraz listą „leksykalną, czyli zaczątkiem naszych słowników” posługiwano się wówczas listą „inventaryzującą planowane przedsięwzięcia, na której »odfajkowane się« też ich ewentualne dokonanie”⁸. Listy sumeryjskie nie miały zatem funkcji poznawczej czy artystycznej. Służyły przede wszystkim praktykom władzy; zarządzaniu ludnością bądź wykształceniu zarządzającej nią elity urzędników.

Analizując listy, Goody nie tylko uznawał je za ważny przyczynek do badania początków pisma. Uznawał je za zjawisko kluczowe, bo świadczące o tym, że piśmienność organizuje materiał językowy w sposób nieznaną kulturom oralnym. Pismo – twierdził Goody – źródłowo nie służy reprezentacji mowy. Przeciwnie, kształtuje ono nowe formy przedstawienia – oddala się od składni charakterystycznej dla języka mówionego i tworzy nowe sposoby ujmowania materiału językowego. Listy nie tylko stworzyły swoisty dla siebie język: ekonomiczny, pomijający czasowniki, operujący oderwanymi od języka mówionego formułami. Korzystały one również z narzędzi niedostępnych oralności: „z ładu wizualnego oraz tabularności”⁹. Jeśli dyskursem ustnym rządzi zasada ciągłości, tak listy zrywają z tą zasadą – rozbijają informację na ciąg uporządkowanych według jednego klucza elementów. Elementy te zostają ulokowane w przestrzeni w sposób rozłączny i nieliniowy. Umieszczenie ich obok siebie nie jest przypadkowe, lecz poddane rygorowi klasyfikacji, na liście mogą bowiem znaleźć się „jedynie elementy tej samej natury i paradygmatycznie równoważne”¹⁰. Lista nie jest więc jedynie wyliczeniem. Opiera się ona na znalezieniu dla rzeczy, działań etc. wspólnego mianownika. Tabularność listy pociąga za sobą nieliniową praktykę lektury. Listę obejmujemy jednym spojrzeniem, zatrzymując wzrok na wybranym, stosownie do naszych celów, punkcie¹¹. Ten typ „skanującej”, indywidualistycznej – bo dostosowanej do naszych potrzeb, działań i zamierzeń – lektury ugruntowuje się w nowożytności, a dokładniej – w kulturze druku, nadającej użyciu listy skalę nieznaną kulturze rękopiśmiennej¹².

W przeciwieństwie do tekstów, listy ignorują charakterystyczne dla tekstu ciągłego relacje łączące jego części. Należą do nich – według Vandendorpa – relacje przyczynowe (‘bo’, ‘ponieważ’, ‘jako że’ itd.), warunki (‘jeśli’, ‘założywszy że’ itd.), opozycje i ustępstwa (‘ale’, ‘mimo’, ‘zamiast’), skutki (‘a więc’, ‘tak że’ itd.), relacje czasu, celu,

7 Tamże, s. 147.

8 Christian Vandendorpe, *Od papirusu do hipertekstu. Esej o przemianach tekstu i lektury*, przeł. Anna Sawisz, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 113.

9 Tamże, s. 113.

10 Tamże, s. 114.

11 Tamże, s. 39.

12 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 141.

przejścia, porównania, zastrzeżenia etc. Z tego względu, zdaniem Vandendorpa, listy znajdują się na „prymitywnym poziomie komunikacyjnym”. Prymitywnym, bo dalekim od tworzenia tekstu zwanego przez niego „narracyjnym uniwersum”¹³.

Ewolucjonistyczne podejście Vandendorpa, który uznaje, iż listy stanowią „punkt zero”¹⁴ piśmienności, teksty zaś – jej punkt dojścia, jest jednak wątpliwe z antropologicznego punktu widzenia. Podejście to podyktowane jest bowiem medialnym i instytucjonalnym uwarunkowaniem przedstawicieli dyskursu naukowego a jako takie utrudnia ono rzetelną analizę funkcjonowania szeregu naszych praktyk piśmiennych; analizę pozwalającą dostrzec w nich coś więcej niż „prymitywizm”. Rzecz jasna, deprecjacja nie-poznawczych i nie-tekstowych form posługiwania się pismem – form, których przeznaczeniem nie jest autonomiczny semantycznie opis rzeczywistości – jest antropologicznie znacząca. Wiąże się bowiem z hierarchią ukonstytuowaną w kulturze piśmiennej, zgodnie z którą praktyki wysoce piśmiennej elity – cieszącej się dużym prestiżem jako grupa zajmująca się działalnością teoretyczną, wytwarzaniem zdekontekstualizowanych idei – są ukoronowaniem działalności ludzkiej, a praktyki o charakterze pragmatycznym są nie tylko podrzędne, ale też kulturowo marginalne. Trudno uznać, że pismo jest głównym sprawcą wartościującej opozycji między teorią a praktyką; opozycji, która została dobitnie sformułowana w starożytnej Grecji i która znalazła wyraz w przekonaniu Onga, że „pismo rozdziela logikę od retoryki”¹⁵ – separuje instrumenty poznawcze od doraźnych, praktycznych, społecznie uwarunkowanych celów. Z pewnością jednak pismo – odkąd swoista dla elity, rozwinięta piśmienność kojarzona jest przede wszystkim z wysoko cenioną działalnością teoretyczną, refleksyjnością i dyskursem autonomicznym – jest jednym z narzędzi podtrzymywania tej opozycji.

Tymczasem antropologia – jak zauważa Roch Sulima – zaczyna się wówczas, gdy kwestionujemy przyjmowane za „oczywiste” hierarchie, zgodnie z którymi epos czy traktat filozoficzny zasługują na refleksję w przeciwieństwie do gazety czy listy „spraw do załatwienia”. Nawet wówczas, gdy nie tyle odbieramy hierarchiom głos, ile każemy im mówić: nie o tym jednak, co bezwzględnie wartościowe, lecz o tym, co uchodzi za wartościowe w społeczności antropologa¹⁶. Antropolog potrafi „fascynować się banałami”¹⁷, być w obliczu praktyk codziennych nie tyle „profesjonalistą wśród dzikich”, ile „dzikim» pośród zwykłej kultury”¹⁸. Tym samym

13 Christian Vandendorpe, dz. cyt., s. 115.

14 Tamże, s. 115.

15 Walter J. Ong, *Osoba, świadomość, komunikacja. Antologia*, przeł. Józef Japola, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2009, s. 164.

16 Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 8.

17 Tamże, s. 8.

18 Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność. Sztuki działania*, przeł. Katarzyna Thiel-Jańczyk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 16.

przekracza aksjologię, w której został wychowany, i otwiera się na to, co przeoczone przez obowiązujące hierarchie.

Funkcją list „spraw do załatwienia” nie jest reprezentacja autonomicznych znaczeń – stąd ich skrótowość, enigmatyczność, a w konsekwencji częsta nieprzejrzystość dla kogokolwiek, kto nie był osobą je sporządzającą. Nie są one w ogóle tekstem, jeśli przez tekst rozumiemy przekaz, którego intencją jest to, by „mówił sam za siebie”. Nie zawierają one bowiem, w przeciwieństwie do chociażby tekstów naukowych, żadnych instrukcji wskazujących na ich moc illokucyjną: na to, jak je interpretować, a w konsekwencji – jak ich używać. Illokucja omawianych list – czyli intencja stojąca za zapisem „spraw” – nie zostaje sprowadzona do postaci graficznej: nie zostaje tym samym zobiektywizowana i wyartykułowana. Aby ją zrozumieć, należy zrozumieć praktykę, w ramach której listy funkcjonują. Nie są one samodzielnymi nośnikami sensu: listy znaczą przede wszystkim dla osób, które je tworzą. Znaczą też w zasadzie przez chwilę: służą potrzebom bieżącym, a wraz z ich dezaktualizacją stają się nie tylko niepotrzebne, ale też nieznaczące. Odtworzenie na ich podstawie harmonogramu naszych działań staje się wraz z upływem czasu trudne. Rzecz jasna, zapisywane w kalendarzu, mogą służyć dokumentowaniu działań rutynowych i ich utrwalaniu. Nie jest to jednak ich funkcją pierwotną, lecz wtórną, ta zaś nie realizuje się w każdym przypadku ich używania. Nie-tekstowość list podkreślana jest sposobem ich zapisu i lektury. W kulturze zachodniej teksty ciągle zapisujemy i czytamy z reguły w porządku poziomym, wędrując okiem od strony lewej do prawej, a listy zapisywane są i czytane w porządku pionowym, w kierunku góra-dół. Układ ten zarezerwowany jest między innymi dla klasyfikacji i typologii, ściśle związanych – zdaniem teoretyków piśmienności – z pismem, a zwłaszcza – z drukiem.

W przeciwieństwie do niektórych tekstów listy nie są narzędziem poznawczego odnoszenia się do świata, lecz sposobem funkcjonowania w nim; sposobem swoistym, bo współorganizowanym przez pismo. Dzięki planom w nich zawartym dyscyplinujemy i projektujemy siebie. Są one „technikami siebie”¹⁹, prywatnymi narzędziami władzy, skierowanymi – w przeciwieństwie do list sumeryjskich – na rządzenie sobą. Techniki te, według Michela Foucault, „pozwalają jednostkom dokonywać za pomocą własnych środków lub przy pomocy innych, pewnych operacji na własnych ciałach oraz duszach, myślach, zachowaniu, sposobie życia, operacji, których celem jest przekształcenie siebie tak, by osiągnąć pewien stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości czy nieśmiertelności”²⁰. Techniki działania „na własnych duszach i myślach” – dodajmy – są ściśle związane z kulturą pisma. Wymagają bowiem koncepcji samoświadomej, kierującej sobą jaźni, a koncepcja

19 Michel Foucault, *Techniki siebie* [w:] tegoż, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*, przeł. Damian Leszczyński, Lotar Rasiński, PWN, Warszawa 2000, s. 247–275.

20 Tamże, s. 249.

ta oraz towarzysząca jej technika introspekcji pojawiła się dopiero – jeśli wierzyć Havelockowi – z pismem²¹. Wymagają też językowych narzędzi introspekcji: słownika odpowiedzialnego za obiektywizowanie i artykułowanie naszych stanów mentalnych²². Techniki te nie tylko powstają i rozwijają się wraz z pismem, ale też z pisma – jako narzędzia samodoskonalenia – korzystają. Przykładem są tu, omawiane przez Foucault, stoickie praktyki porównywania zapisków na temat własnych zamierzeń oraz tego, co się *de facto* uczyniło. Integralną częścią tych praktyk jest zapis pozwalający na „ujawnianie” i „opanowywanie” siebie oraz pociągający za sobą „administracyjną wizję życia”²³.

Aby zrozumieć „technikę siebie”, jaką jest sporządzanie listy „spraw”, należy uruchomić inną fenomenologię pisma niż fenomenologia obecna w klasycznej teorii piśmienności. Należy spojrzeć na pismo jako nie tyle narzędzie poznania, ile narzędzie władzy. Zapisywanie czystej kartki papieru – pisze Michel de Certeau – zagospodarowywanej przez piszącego, staje się w czasach nowożytnych czynnością paradygmatyczną dla ludzkiego sposobu bycia w świecie.

Autonomiczna powierzchnia jest kontrolowana przez podmiot, który tym samym zapewnia sobie pole własnego działania. To kartezjański gest wycinania zapoczątkowujący, wraz z miejscem pisania, panowanie (i odizolowanie) podmiotu nad p r z e d m i o t e m [...] Innymi słowy, na czystej kartce wędrowną praktyka, postępująca i unormowana – czyli chodzenie – tworzy artefakt innej rzeczywistości, już nie zastanej, lecz wyprodukowanej²⁴.

Za sprawą aktu zapisu piszący staje się zewnętrznym wobec własnych aktywności. Sporządzenie piśmiennej „mapy” planowanych działań opiera się na ich eksterioryzacji, klasyfikacji i uporządkowaniu w poddanej wzrokowi przestrzeni. Piszący listę „spraw” wydziela je z ciągu ich trwania; nazywa, kategoryzuje, szereguje stosownie do własnych celów, nie zaś stosownie do zewnętrznego względem siebie rytmu ich dziania się. Nazywanie/klasyfikowanie zadań jest tu tożsame z podporządkowaniem. Nazwane obowiązki przestają być traktowane jako coś zewnętrznego, narzuconego. Zostają wpisane w określony, stworzony przez podmiot piszący, projekt życiowy. Szeregowanie, a jednocześnie hierarchizowanie ich (bądź chronologiczne, bądź według ich ważności) jest tożsame z „oderwaniem” naszych czynności od „bogatego, lecz chaotycznego kontekstu egzystencjalnego oralnej ekspresji”²⁵. Odtąd

21 Eric A. Havelock, *Psyche czyli oddzielenie podmiotu poznającego od przedmiotu poznania* [w:] tegoż, *Przedmowa do Platona*, przeł. Paweł Majewski, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2007, s. 233–245.

22 Zob. David R. Olson, *Reprezentacja umysłu. Narodziny subiektywności* [w:] tegoż, *Papierowy świat. Poznawcze i pojęciowe implikacje pisania i czytania*, przeł. Marta Rakoczy, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2011, s. 343–374.

23 Michel Foucault, *Techniki siebie*, dz. cyt., s. 262.

24 Michel de Certeau, dz. cyt., s. 136.

25 Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność*, dz. cyt., s. 144.

sprawy nie dzieją się, lecz są „załatwiane”: nasze obowiązki nie są dane z góry, lecz zadawane sobie przez podmiot piszący, sprawujący ścisłą kontrolę nad własnym życiem. Uzewnętrzanie planów za pomocą pisma oznacza przeniesienie ich ze sfery niejasnych, niewymiernych intencji do sfery jasnych instrukcji działania.

Niejednorodności czynności życia zostają na liście sprowadzone do jednorodnej, dwuwymiarowej postaci graficznej; unaocznione piszącemu, a dzięki temu zobiektywizowane. Umieszczone na powierzchni kartki czy ekranu, ogarniane za pomocą jednego spojrzenia, są one przewidywalne i wymierne: jasno poddają się kryteriom „załatwienia ich” lub „niezałatwienia”. Piśmienny podmiot zdobywa w ten sposób poczucie władzy nad własnym życiem. Jednocześnie poddaje się on piśmiennym formom organizacji doświadczenia. Pismo bowiem nie tyle – jak chciał Ong – „podnosi świadomość”, ile wyposaża piszącego w dystans względem własnego doświadczenia i dzięki temu pozwala mu „żyć pełniej”. Owszem, stworzone przez piśmienność „techniki siebie” dają nowe, nieznane kulturom oralnym, możliwości. Jednocześnie jednak warunkują doświadczenie, projektują bowiem i podtrzymują określoną wizję czasu, człowieka i życia.

„Sprawy” należą do dziedziny zrutynizowanych, powtarzalnych działań. Stąd powtarzalność pozycji na liście: „zakupy, dentysta, pralnia” etc. Brak czasowników lub obecność bezokoliczników nie wiąże się jedynie z ekonomicznością i bezosobowością przekazu. Lista zorientowana jest na myślenie o wymiernych i przewidywalnych skutkach działań, nie zaś na myślenie o działaniach jako procesach, w których uczestniczymy w ostatecznie nieprzewidywalny sposób. Z tego względu lista jest narzędziem swoistym dla „umysłu liczącego”, kładącego nacisk na „rachunkową dokładność życia praktycznego”; umysłu, który Georg Simmel wiązał z nowoczesną, kapitalistyczną kulturą wielkiego miasta²⁶.

W liście wpisana jest swoista konceptualizacja podmiotu, który ją sporządza. To wizja człowieka wewnątrzsterownego²⁷, „produkującego swój charakter”²⁸, „aktywne” organizującego podlegający mu czas, sporządzającego bilans przewidywanego doświadczenia; kalkulującego własne życie w kategoriach „zadań do zrobienia”. Jako człowiek wewnątrzsterowny traktuje on pracę i obowiązki w sposób zdepersonalizowany, a zatem „przedmiotowy, urzeczowiony”. Narzędziem tej reifikacji jest właśnie pismo, które materializuje działania w postaci słów na papierze. Dlatego zadania umieszczane na listach rozumiane są raczej jako kontrolowane, nakierowane na społeczną skuteczność „kształtowanie pozaludzkiego świata rzeczy”, nie zaś jako wymykająca się kontroli współpraca ludzi²⁹.

26 Georg Simmel, *Socjologia*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, PWN, Warszawa 2005, s. 307.

27 Zob.: Paul Riesman, *Samotny tłum*, przeł. Jan Strzelecki, PWN, Warszawa 1971.

28 Tamże, s. 173.

29 Tamże, s. 153.

Sporządzanie list wpisane jest w aksjologię charakterystyczną dla nowożytnej *vita activa*, dla życia rozumianego jako przekształcanie świata, nie zaś jako jego kontemplacja³⁰. Człowiek sporządzający listę spraw to nie tylko indywidualista, to także *homo oeconomicus* i *self-made man*. To człowiek działający celowo, projektujący siebie, nadający kierunek i strukturę własnemu doświadczeniu; „racjonalizujący” własne życie. Jednocześnie jest to człowiek, który „racjonalizację” utożsamia z „instrumentalnym wzorcem działania”³¹; z kalkulacją obowiązków oraz z wymierną oceną ich w kategoriach „wykonanych” bądź „niewykonanych” zadań. Z tą koncepcją „racjonalizacji” pismo jest ściśle związane. Wszak pismo w czasach nowożytnych stało się, między innymi, narzędziem sporządzania bilansów. Te zaś stanowiły dla nowożytnego kapitalizmu model organizowania świata; kategoryzowały doświadczenie w kategoriach zysków i strat, pozwalały przewidywać, a zatem porządkować przeszłość i stosownie do tego – przyszłość. „Przedsięwzięcie piśmienne”, którego jednym z przejawów są listy spraw, dokonuje posortowania czynności, a zatem „tworzy instrumenty pozwalające na przywłaszczenie zewnętrznej przestrzeni [...] Ponieważ łączy władzę kumulowania przeszłości z władzą dostosowywania odmienności świata do swych wzorców, jest kapitalistyczne i zdobywcze”³².

Listy spraw wiążą się z określoną kulturową konceptualizacją czasu. Ów czas jest nie tylko matematycznie mierzalny, podzielony na matematycznie określone odcinki, na godziny, dni i tygodnie. Jest czasem kalendarza, którego pojawienie się było ściśle uwarunkowane pojawieniem się pisma; możliwością tworzenia przedstawień graficznych, w tym liczbowych, upływającego czasu³³. A ściślej – czasem „terminarza”; „pokratkowanym”, według określenia Foucault, i „uprzestrzennionym stawaniem się”³⁴. Czas „spraw” jest także czasem zinstrumentalizowanym, traktowanym jako środek do osiągnięcia indywidualnych celów; poddającym się ludzkim praktykom „zagospodarowywania”. W końcu zaś jest czasem świeckim; przynależy do „świata odczarowanego” rozumianego jako „neutralna dziedzina potencjalnych środków do uzyskiwania indywidualnych celów”³⁵. Sporządzając listy – czy to na luźnych kartkach, czy też w papierowych lub elektronicznych kalendarzach – indywidualizujemy dany odgórnie czas kalendarzowy. Wypełniając go planowanymi działaniami, czynimy go czymś zarówno niejednorodnym, podporządkowanym rytmowi naszych zadań i planów, jak i własnym, przez nas „rozporządzanym”. Sporządzanie list jako

30 Hannah Arendt, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, dz. cyt., s. 269–351.

31 Charles Taylor, *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*, przeł. Marcin Gruszczyński i in., PWN, Warszawa 2001, s. 920.

32 Michel de Certeau, *Wynaleźć codzienność*, dz. cyt., s. 137.

33 Jack Goody, dz. cyt., s. 147–148.

34 Michel Foucault, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*, przeł. Tadeusz Komendant, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 125.

35 Charles Taylor, dz. cyt., s. 920.

„technika siebie” byłoby jednak niemożliwe, gdyby nie stały i dokładny „transsubiektywny schemat czasowy”, dzięki któremu wartości „punktualności, wyrachowania i dokładności” mogą być kulturowo artykułowane³⁶.

Sprawy na liście są „załatwiane” albo też „odhaczane”, „odfajkowywane”. Metafory związane z praktyką zaznaczania spraw już „załatwionych” dość dobrze pokazują, jak mocno nasze doświadczenie jest współorganizowane przez piśmienność. Gest zaznaczenia sprawy już załatwionej nie jest znakiem tego, iż ją „załatwiliśmy”; nie ma on funkcji przedstawieniowej. Jest on niemalże tożsamy z jej załatwieniem; nie reprezentuje on naszej czynności, lecz stanowi jej zwieńczenie: zaznaczenie „fajki” lub „haczyka” dopełnia aktu realizacji. Jak widać, lista nie ma jedynie funkcji mnemoniczej. Jej funkcją nie jest jedynie przypominanie o czekających nas zobowiązaniach. Jest ona, przywołajmy termin Bronisława Malinowskiego, „ogniwem działania”. Jeśli zapis jest aktem piśmiennego zobowiązania się do określonych działań, to piśmienny gest „odhaczenia” jest aktem jego dopełnienia.

Choć listy są zapiskami prywatnymi, nie są szczególnie zindywidualizowane. Podobne pozycje czy schematy zapisu mogą powtarzać się u różnych osób, o ile tylko ich tryb życia czy społeczne role będą względnie podobne. Na liście znajdują się z reguły formułowane w bezosobowych kategoriach obowiązki: „sprawy”, których nie postrzegamy jako miejsca ekspresji siebie. „Sprawy” nie wiążą się bowiem z „przeżyciami”, nie należą do doświadczenia, które określilibyśmy mianem „formacyjnego czy transformacyjnego”³⁷. „Sprawy” – sięgając po Turnerowską terminologię – przynależą raczej do struktury, a nie antystruktury: są miejscem, w którym artykułujemy siebie jako nosicieli takich ról społecznych, jak „pracownik”, „rodzic” etc., a więc jako członków uhierarchizowanej *societas*³⁸.

Rozwój omawianych praktyk jest więc, jak widać, ściśle powiązany z charakterystyczną dla późnej nowożytności koncepcją człowieka „prywatnego”, który własne wnętrze, swą prawdziwą naturę realizuje inaczej niż przez obowiązki związane z zewnętrznym względem siebie przymusem społecznego funkcjonowania. Z koncepcją człowieka dysponującego odgórnie narzuconym czasem pracy i czasem wolnym; czasem obowiązków niebędących miejscem realizacji „prawdziwego ja” i czasem braku obowiązków, podczas którego „się realizujemy”. Listy „spraw” rzadko obejmują weekendy, święta, a jeszcze rzadziej wakacje. Czas weekendów, świąt i wakacji, choć zewnętrźnie strukturyzowany przez kalendarz, ma być czasem,

36 Georg Simmel, dz. cyt., s. 308.

37 Victor Turner, *Dewey, Dilthey i gra społeczna: szkic z antropologii doświadczenia* [w:] *Antropologia doświadczenia. Z epilogiem Clifforda Geertza*, pod red. Victora W. Turnera, Edwarda M. Brunera, przeł. Ewa Klekot, Agnieszka Szurek, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2011, s. 45.

38 Victor W. Turner, *Liminalność i communitas*, przeł. E. Dżurak [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, wyboru dokonali i przedmową poprzedzili Marian Kempny, Ewa Nowicka, PWN, Warszawa 2004.

którego nie strukturyzujemy; czasem, któremu pozwalamy płynąć w sposób ciągły, spontaniczny, a nie „punktowany” spisem zadań do wykonania.

W świetle powyższej analizy widać, że listy nie są „taktykami”, lecz „strategiami” w rozumieniu de Certeau³⁹, które – choć głęboko zinternalizowane, będące przedmiotem codziennych, prywatnych praktyk piśmiennych – są sposobami działania związanymi z systemem oficjalnej produkcji kulturowej. Choć osobiste, listy spraw nie są przejawem tworzonej przez jednostkę kultury „indywidualnej”, lecz „obiektywnej”⁴⁰, w którą wpisuje się człowiek – i od której się uwalnia, gdy w czasie wolnym przestaje sporządzać owe listy. Wszak niesporządzanie list jest także ważnym antropologicznie gestem. Nie jest już strategią, lecz taktyką oporu w rozumieniu de Certeau; powrotem do kultury „indywidualnej” jako przestrzeni kultywowania „autentycznego” doświadczenia życiowego, tego, co „naprawdę nasze”. Działaniem antropologicznie znaczącym, choć niepozostawiającym, poza pustymi miejscami w terminarzach, żadnych trwałych śladów.

Odmowa sporządzania list świadczy o tym, że wizja czasu, ludzkiego życia oraz podmiotu piszącego – wizja wpisana w analizowaną praktykę piśmienną i uwarunkowana pojawieniem się pisma – nie jest ani obowiązująca, ani nawet dominująca. Strategiom piśmiennym towarzyszą piśmienne taktyki, miejsca zagospodarowywania własnego doświadczenia w sposób nieprzewidziany przez mniej lub bardziej oficjalne formy produkcji kulturowej. Jeśli pismo jest „agresywnym transformatorem kultury”⁴¹, to nie przekształca jej w sposób niezależny od jego „kłusujących” i „improvizujących” użytkowników, kultywujących za pomocą różnych mediów różnorodne sposoby bycia; „zakłócających, naruszających, atakujących”, wedle słów Simmla, „trwałe formy organizacyjne” społeczeństwa⁴². Oznacza to, że taktyki piśmienne, a dokładniej – taktyczne „techniki siebie” – domagają się analizy antropologicznej. Analizy, która wykracza poza ramy tego tekstu, lecz o którą tekst ten chce się upominać. Taktyk tych nie należy szukać – jak chce de Certeau – tylko wśród ludzi „słabych”⁴³, nieujawniających się poprzez „własne produkty”⁴⁴; wśród przedstawicieli „nie-elitarnej” części społeczeństwa. Taktyki te idą bowiem w poprzek opozycji, której jednym z winowajców jest pismo; opozycji między wysoce piśmienną, produkującą strategię elitą oraz „masą”, która je biernie konsumuje.

39 Michel de Certeau, dz. cyt., s. XLII.

40 Georg Simmel, dz. cyt., s. 314.

41 Marshall McLuhan, dz. cyt., s. 202.

42 Georg Simmel, dz. cyt., s. 233.

43 Michel de Certeau, dz. cyt., s. XLII.

44 Tamże, s. 32.

APOLOGIA PLAGIATU. PATCHWORK

1

„Zaczynamy od rzeczy najprostszych”¹, „Przedstawimy biegunowy, oparty na opozycji binarnej model teoretyczny”², „w którym”³ „mamy tzw. syndrom kiszzonego ogórka. Ze świeżego ogórka jesteś w stanie zrobić kiszzonego, ale już nie odwrotnie”⁴. „Osoba piśmienna nie może w pełni uzmysłowić sobie, czym jest słowo dla człowieka czysto oralnego [...] Myślenie o tradycji oralnej lub o dziedzictwie oralnych wykonań, rodzajów i stylów jako o »literaturze oralnej« przypomina myślenie o koniach jako o samochodach bez kół. Można oczywiście próbować to robić. Wyobraźmy sobie traktat o koniach (przeznaczony dla ludzi, który konia nigdy nie widzieli), który rozpoczyna się nie od pojęcia konia, lecz – »samochodu«, na podstawie bezpośredniego doświadczenia czytelnika związanego z samochodami. Omawiając konia, określa się go zawsze jako »samochód bez kół«, wyjaśniając wszystkie różnice »wysoce usamochodowionym« czytelnikom...”⁵.

„Przez cały wiek XX”⁶ „samochód [...] syntetyzował [...] sprawności i wizje [...] kumulował znaczenia, tworzył legendę i stąd stał się bardziej obiektem kulturowym niż – w rzeczy samej – samochodem. Otwierał nowy kod kulturowy, uzewnętrzniał

-
- 1 Jan Stanisław Bystron, *Komizm*, Książnica-Atlas, Lwów-Warszawa 1939 (reprint Text, Warszawa 1993), s. 9.
 - 2 Andrzej Mencwel, *Antropologia słowa i historia kultury*, [w:] tegoż, *Wyobrażenia antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 76.
 - 3 Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, przeł. Daniela Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1964, I.14, s. 34.
 - 4 *Alkoholik to nie menel. Brosz do Hołowni*, <http://spoleczenstwo.newsweek.pl/alkoholik-to-nie-menel-brosz-do-holowni,75589,1,1.html> [dostęp: 10.12.2011].
 - 5 Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, s. 33–34.
 - 6 *Czy w XX wieku był choć jeden dzień bez wojny?*, <http://www.kulturaiobrzedzy.waw.pl/?czy-w-xx-wieku-byl-choc-jeden-dzien-bez-wojny-,6> [dostęp: 10.12.2011].

i »analizował« kod stary⁷. „Był więc⁸ „wehikułem myśli⁹, „dobrym do myślenia¹⁰, „i to nawet bardziej niż¹¹ „dobrym do jeżdżenia¹². „Myślę, że s a m o c h ó d j e s t d z i ś w y s t a r c z a j ą c o d o k ł a d n y m o d p o w i e d n i k i e m¹³ „cudzysłówów [...] Cudzysłów metaforyzuje, czyli służy zróżnicowaniu i przekładowi szeregów znaczeniowych, ale zarazem »wycina« z potoku codzienności jej kategorie; działa w zgodzie z jej typizującym i koordynującym doświadczenie charakterem. Jest narzędziem dystansowania się; bycia wewnątrz i zarazem »poza«, jest dyskretnym ujęciem świata¹⁴. („Całkiem jak samochód¹⁵ „[który] zabiera nas poza miasto¹⁶, „na wczas¹⁷. „Snać i Sortes¹⁸ „wybiera się wraz z Fajdrosem na spacer poza mury Aten, [gdzie] droga na zewnątrz, ku przyrodzie, jest drogą wiodącą poza ustalone konwencje¹⁹).

2

„Tymczasem²⁰ „kultura oralna nie posiada²¹ „cudzysłówów²². „Wypowiadana myśl musi przybrać kształt silnie zrytmizowanych, równoważnych jednostek, powtórzeń lub antytez²³. „[Wciąż jednak] funkcjonuje na jednym poziomie²⁴ „i nawet jeśli²⁵ „włącza w swój tok także mowę cudzą²⁶, „to zawsze jak gdy-

-
- 7 Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 37.
- 8 Jan Brzechwa, *Szelmostwa lisa Witalisa*, Wydawnictwo E. Kuthana, Warszawa 1948.
- 9 Określenie Wilhelma von Humboldta.
- 10 Claude Lévi-Strauss, *Myśl nieoswojona*, przeł. Andrzej Zajączkowski, Aletheia, Warszawa 2001, s. 94.
- 11 Martin Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwa Naukowe PWN, Warszawa 2005, s. 538.
- 12 http://testy.mojeauto.pl/ocena/Toyota_corolla/104/ [dostęp: 10.12.2011].
- 13 Roland Barthes, *Mitologie*, przeł. Adam Dziadek, Aletheia, Warszawa 2008, s. 190.
- 14 Roch Sulima, dz. cyt., s. 10.
- 15 *Z prokuratorem o czołgach*, „Kurier Południowy”, 29 sierpnia 2008 r.
- 16 Michael. Cunningham, *Dom na krańcu świata*, przeł. Maja Charkiewicz, Dom Wydawniczy „Rebis”, Poznań 2003, s. 29.
- 17 Por. Roch Sulima, dz. cyt., s. 38–39.
- 18 *Rozmowa Mistrza Polikarpa ze Śmiercią*, [w:] *Polska poezja świecka XV wieku*, oprac. Maciej Włodarski, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 1997.
- 19 Gernot Bohme, *Filozofia i estetyka przyrody*, przeł. Jarosław Merecki, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 46–47.
- 20 Rdz 34, 7, przekład Biblii Tysiąclecia. Wszystkie cytaty z *Pisma Świętego* na podstawie tego wydania.
- 21 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 58.
- 22 Tomasz Jastrun, *Wypożyczalnia cudzysłówów*, <http://zwierciadlo.pl/2011/lifestyle/felieton/wypożyczalnia-cudzyslowow> [dostęp: 10.12.2011].
- 23 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 59.
- 24 Agnieszka Rataj, *Cywilizacja docierająca do kresu, czyli Hamlet czytany współcześnie*, „Rzeczpospolita” 9 grudnia 2009 r.
- 25 Lucien Goldman, *Lukács i Heidegger*, przeł. Barbara Markiewicz, Studenckie Koło Filozofii Marksi-stowskiej, Warszawa 2005.
- 26 Por. Michaił Bachtin, *Typy słowa prozatorskiego. Słowo w dziele Dostojewskiego*, [w:] tegoż, *Problemy poetyki Dostojewskiego*, przeł. Natalia Modzelewska, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1970.

by²⁷ „wskutek opętania [...] [przez obcy] Głos. Głos w swoim obscenicznym wymiarze²⁸. „W mowie²⁹ „język mówi nami, historia mówi nami, społeczeństwo mówi nami, w s z y s c y m ó w i ą n a m i³⁰. „Nasze dialogi erotyczne, seksualne, niechby najbardziej intymne, najbardziej osobiste z powodu zupełnie prywatnych i utajonych wyobrażeń, są żałośnie publiczne. Miliony były tu przed nami. Szepty naszych ekstaz są chóralne³¹.

„Można powiedzieć, że³² „pamięć oralna wyraźnie różni się od pamięci tekstowej tym, iż³³ „nie zna polifonii³⁴. „Wszystkie możliwe usiłowania, wzruszenia i objawienia woli, wszystkie owe przebiegi wewnątrz człowieka, które rozum rzuca w szerokie negatywne pojęcie »uczucia«, dają się wyrazić przez nieskończenie wiele możliwych melodii, lecz zawsze³⁵ „tylko jedna osoba mówi na raz³⁶. „Oto paradoks!³⁷ „W mowie, jeśli jest ona rzetelna³⁸ „nigdy nie jesteśmy sami, ale zawsze jesteśmy samotni³⁹.

3

„Cudzysłów daje nam⁴⁰ „świadomość kontrastu między oralnym sposobem myślenia i wyrażania a sposobem narzuconym przez pismo⁴¹. „Powtarzanie cudzych myśli, wyrażań [...] nieważne czy jest to jedno zdanie czy strona [...] bez cudzysłowu i podania źródła jest kradzieżą⁴², „skandalem filozofii i powszechnego

27 *Integrating Quotations from a Literary Text into a Literary Analysis Paper*, [w:] *Madison Writer's Handbook* http://writing.wisc.edu/Handbook/Integrating_Quotes.pdf [dostęp: 10.12.2011].

28 Slavoj Žižek, *Zboczona historia kina*, reż. Sophie Fiennes, Australia–Holandia–Wielka Brytania, 2006.

29 Martin Heidegger, dz. cyt., s. 228.

30 *Jesteśmy tylko kostiumami*. Rozmowa z Dorotą Masłowską, <http://www.krytykapolityczna.pl/Teksty-poza-KP/Maslowska-Jestesmy-tylko-kostiumami/menu-id-129.html> [dostęp: 10.12.2011].

31 George Steiner, *Gramatyki tworzenia*, przeł. Jerzy Łoziński, Zysk i S-ka, Poznań 2004, s. 131.

32 Wincenty Pol, *Powódz (wymyki z dramatu)*, [w:] „Biblioteka Ossolińskich: pismo historii, literaturze, umiejętnościom i rzeczom narodowym poświęcone. Poczet nowy” tom 7, s. 177.

33 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 99.

34 Ryszard J. Wieczorek, *In decimis. O specyfice „niemieckiej” polifonii u schyłku piętnastego wieku*, „*Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*” 2006, vol. 6.

35 Friedrich Nietzsche, *Narodziny tragedii*, przeł. Leopold Staff, Zielona Sowa, Kraków 2000, s. 72.

36 Kevin Wolf, *Co sprawia, że spotkanie jest udane?*, przeł. Bartłomiej Jurkiewicz, <http://jurkiewiczowie.milczenie.pl/manual2002.html> (całkiem interesujący podręcznik mediacji i facylitacji) [dostęp: 10.12.2011].

37 Maria Janion, *Czy będziesz wiedział, co przeżyłeś?*, Sic!, Warszawa 1996, s. 51.

38 Martin Heidegger, dz. cyt., s. 46.

39 Barbara Skarga, *O człowieku* (zapis wywiadu TV), <http://mateusz.pl/rozmowy/bskarga.htm> [dostęp: 10.12.2011].

40 http://artykuly.zyxi.com/czytaj.php/ciagi_tekstowe_w_php [dostęp: 10.12.2011].

41 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 26.

42 *Polityka antyplagiatowa Instytutu Socjologii UJ*, http://www.socjologia.uj.edu.pl/index.php/pl/studia/polityka_antyplagiatowa/ [dostęp: 10.12.2011].

rozumu ludzkiego⁴³. „Dopiero pismo⁴⁴ „poprzez cudzysłów, przypis⁴⁵ „zwraca⁴⁶ „cudze słowo⁴⁷ „właścicielowi⁴⁸ – „a tym samym⁴⁹ „sprowadza jestestwo na powrót ku jego najbardziej własnej możliwości bycia Sobą⁵⁰. „Cudzysłów⁵¹ „przenosi nas w świat, w którym⁵² „*scripta manent*⁵³ – „z całą bezwzględnością zamyka [słowa] na zawsze w polu widzenia⁵⁴. „Ludzie, w chwili, gdy wynaleźli ten sposób komunikowania się, jakim jest pismo, osiągnęli już możliwość⁵⁵ „nie-⁵⁶ „udzielania innym i sobie nawzajem swych myśli⁵⁷. „[Podobnie w nauce] osaczenie obiektu naukowego przypomina wielkie zamknięcie szaleńców i zmarłych⁵⁸.

4

„Ale⁵⁹ „pismo nigdy nie istnieje bez oralności⁶⁰. „Koszmar powraca!⁶¹ „Ten zaprzepaszczonej (»pierwotnie wyparty«) mit, który leży u podstaw rządów *logosu*, jest przeto nie tyle po prostu jakimś przeszłym wydarzeniem, ale widmową obecnością, nieumarłym duchem, który wciąż musi nas nawiedzać, jeśli obecna rama symboliczna ma zachować swą funkcjonalność⁶². „Widmo krąży nad⁶³ „językiem⁶⁴. „Zanim zdążysz coś powiedzieć [...] zanim zdążysz coś pomyśleć,

43 Immanuel Kant, *Przedmowa*, [w:] tegoż: *Krytyka czystego rozumu*, przeł. Roman Ingarden, „Antyk”, Kęty 2005.

44 Agnieszka Krzemińska, *Od liczydła po alfabet*, „Polityka” 2005, nr 42 (2526).

45 *Polityka* antyplagiatowa Instytutu Socjologii UJ, dz. cyt.

46 Rozporządzenie ministra infrastruktury z dnia 27 września 2003 r. w sprawie szczegółowych czynności organów w sprawach związanych z dopuszczeniem pojazdu do ruchu oraz wzorów dokumentów w tych sprawach, Dz. U. Nr 192 poz. 1878.

47 Por. Michaił Bachtin, dz. cyt.

48 Rozporządzenie ministra infrastruktury z dnia 27 września 2003 r., dz. cyt.

49 Karol Marks, Fryderyk Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, przeł. Irena Korbedowa, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.

50 Martin Heidegger, dz. cyt., s. 431.

51 Hasło „cudzysłów” w *Słowniku poprawnej polszczyzny*.

52 Cytat z opakowania herbatki karmelowej „Bio Essence” (3 zł 90gr).

53 Stefan Bring, *Verba Volant, Scripta Manent? Aspects of Early Scandinavian Oral Society*, [w:] *Literacy in Medieval and Early Modern Scandinavian Society*, pod red., wyd., Aberdeen 2005.

54 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 33.

55 Jacques Derrida, *Pismo i telekomunikacja*, przeł. Jerzy Skoczylas (niewydany przekład fragmentu *Marges de la Philosophie*, Paryż 1972) niewydany maszynopis?, strona? – do uzupełnienia/przereadagowania

56 José Saramago, *Historia obłężenia Lizbony*, przeł. Wojciech Charchalis, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2002, s. 49 (choć niewykluczone, że cytowane „nie” znalazło się w tym miejscu przez błąd Redaktora).

57 Jacques Derrida, dz. cyt.

58 Jean Baudrillard, *Precesja symulaków* [w:] tegoż, *Symulakry i symulacja*, Sic!, Warszawa 2005, s. 15.

59 Georg W.F. Hegel, *Fenomenologia ducha*, przeł. Adam Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 49.

60 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 29.

61 Podtytuł i zarazem hasło promocyjne IV części gry komputerowej *Alone in the Dark*.

62 Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute*, Verso, London 2000, s. 65.

63 Karol Marks, Fryderyk Engels, dz. cyt.

64 Antoni Prusiewicz, Bożena Wiskirska-Woźnica, Marta Walczak, *Zaburzenia polykowania – postępowanie diagnostyczne i zasady rehabilitacji*, „Przewodnik Lekarza” 2002, nr 5, s. 103.

widmo zawsze będzie szybsze⁶⁵. „Mowa⁶⁶ „wyjawia sekret, który ją zabija [...] jest nim zemsta zmarłych⁶⁷.”

5

„Za pomocą różnych środków, pośredników potężniejszych technicznie [...] pismo ma⁶⁸ „władzę wypędzać złe duchy⁶⁹. „Cudzysłów zagnieżdżony [ang. *nested quotation*] to cytowanie umieszczone wewnątrz innego cytowania, tworzące wielopoziomą hierarchię⁷⁰. „Cytat w cytacie⁷¹ „to najjaśniejsza gwiazda⁷² „nie tylko w »galaktyce Gutenberga«, ale i w rozleglejszym od niej, świecie pisma – w »konstelacji Teuta⁷³.

„Doświadczamy tego⁷⁴ „czytając *Jądro Ciemności* Conrada⁷⁵. „Jak psychoanaliza [...] reprezentuje ono rodzaj »mówionego lekarstwa«, lecz nie ulega wątpliwości, że do czynienia mamy także z opowieścią o niemożności [...] przełożenia wszystkiego na słowa. Stylistycznie mamy tu do czynienia z n a r r a c j ą o n a r r a c j i, mówionym słowem Conradowskiego opowiadacza, Marlowa, który przywołuje historię swych przygód⁷⁶. „Nas interesują [sytuacje]⁷⁷, „kiedy Marlow⁷⁸ „przywołuje mowę cudzą⁷⁹:

Marlow rzekł wahająco: „Pamiętacie pewno, koledzy, że byłem czas jakiś marynarzem na słodkich wodach” – i wówczas wiedzieliśmy już, że jest nam sądzone, nim zacznie się odpływ, wysłuchać jednej z rozlicznych przygód Marlowa, nie doprowadzających do żadnych konkluzji. „Nie chcę nudzić was długo tym, co spotkało mnie samego [...] – gawęda Marlowa ciągnie się aż do interesującego nas momentu] Oddalili się szepcząc, potem głosy ich podniosły się znnowu: – Te wszystkie nieprzewidziane opóźnienia nie są moją winą. Robiłem, co mogłem. – Grubas westchnął. – To bardzo smutne. – A ta jego głupia, obmierzła gadanina – ciągnął

-
- 65 Elektryczne Gitary, piosenka *Widmo* z albumu *Chałury* (1996 r.), słowa Jakub Sienkiewicz.
 66 Cyceron, *Mowy* przeł. Stanisław Kołodziejczyk, Julia Mrukówna, Danuta Turkowska, „Antyk”, Kęty 2003.
 67 Jean Baudrillard, dz. cyt., s. 15.
 68 Jacques Derrida, dz. cyt.
 69 Mk 3, 15.
 70 http://en.wikipedia.org/wiki/Nested_quotation [dostęp: 10.12.2011].
 71 Michał Mokrzan, *O epigrafii i iteracji. Motto i cytaty w tekście naukowym*, „Zeszyty Etnologii Wrocławskiej” 2007, nr 1 (9), s. 27.
 72 <http://pl.wikipedia.org/wiki/Syriusz> [dostęp: 10.12.2011].
 73 Grzegorz Godlewski, *Słowo – pismo – sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008, s. 202.
 74 Martin Heidegger, dz. cyt., s. 249.
 75 Stuart J. Murray, *Psychoanalysis, symbolization and McLuhan. Reading Conrad’s Heart of Darkness*, „MediaTropes eJournal” 2008, vol. 1, s. 57–70.
 76 Tamże.
 77 [tekst niepodpisany], *Kaczyński: niepoważne propozycje nas nie interesują*, <http://www.rp.pl/artykul-16,707483-Kaczyński-niepoważne-propozycje-nas-nie-interesują.html> [dostęp: 10.12.2011].
 78 Jerzy Franczak, *Conrad i (post) kolonializm*, „Twórczość” 2008, nr 8. Tekst dostępny na stronie: http://www.culture.pl/culture-pelna-tresc/-/eo_event_asset_publisher/Je7b/content/conrad-i-post-kolonializm [dostęp: 10.12.2011].
 79 Por. Michaił Bachtin, dz. cyt.

drugim – dokuczył mi tu porządnie podczas swego pobytu. »Każda stacja powinna być jakby pochodnią na drodze ku lepszemu jutru, ośrodkiem handlu także, rzecz prosta, ale przy tym i humanitaryzmu, ulepszania oświaty«. – Czy wuj to pojmuje? – Co za osio! I ten chce być dyrektorem! Nie, to jest... Zatknęło go z oburzenia. Podniosłem nieznacznie głowę».

„Pierwszoosobowy narrator”⁸⁰ „cytuje”⁸¹ „Marlowa”⁸², „który cytuje”⁸³ „Pana Grubasa”⁸⁴ „który cytuje”⁸⁵ „osła”⁸⁶...

6

„Jako przedstawiciele cywilizacji pisma [...] cywilizacji”⁸⁷ „Księgi Rekordów Guinnessa”⁸⁸, „w której wszystko musi być”⁸⁹ „największe, najdroższe, najwyższe, najlepsze”⁹⁰, „nie możemy oprzeć się pokusie”⁹¹ „zapytania”⁹²: „j a k g ł ę b o k o m o ż e s i ę g a ć”⁹³ „cudzystów”⁹⁴?

„Gdzież mam szukać?”⁹⁵ „Wszelkie słowo i wszelkie poznanie”⁹⁶ „pochodzi od Boga”⁹⁷ „[ale zawsze jednak] Pan przemawia”⁹⁸ „przez swego sługę”⁹⁹

80 Hasło „sternizm” w: *Oświecenie. Słownik literatury polskiej*, pod red. Teresy Kostkiewiczowej, Słowo/Obraz Terytoria, Gdańsk 2007, s. 193.

81 [tekst niepodpisany], *Jak tworzyć cytaty z książek Google?*, <http://books.google.pl/support/bin/answer.py?hl=pl&answer=191154> [dostęp: 10.12.2011].

82 Jerzy Franczak, dz. cyt.

83 [tekst niepodpisany], *Palikot sam zamówił sondaż, który cytuje na swoim blogu*, http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,8116044,Palikot_sam_zamowil_sondaz_ktory_cytuje_na_swoim.html [dostęp: 10.12.2011].

84 Jacob i Wilhelm Grimmowie, *Pan Grubas*, [w:] *Bracia Grimm, Baśnie, Złota Biblioteczka t. 4*, przeł. Bolesław Londyński, Warszawa 1927. Swoją drogą jest to jedna z najdziwniejszych znanych mi bajek i najwyższej próby apoteoza bezinteresownego okrucieństwa...

85 Colin M. Jarman, Catherine A. Davies, *The Quotable Doctor Who: Quotes about Dr Who. Volume One*, The Blue Eyed Books, New York 2010, s. 5.

86 Wj 34, 20.

87 Jędrzej Greń, *Spotkanie Japonii z Europejczykami. Od otwarcia się na świat do wprowadzenia izolacji (1543–1640)*, [w:] *Kulturowe uwarunkowania rozwoju w Azji i Afryce*, pod red. Katarzyny Górak-Sosnowskiej, Jerzego Jurewicza, *Ibidem*, Warszawa 2010, s. 30.

88 Oficjalna strona *Księgi rekordów Guinnessa*, <http://member.guinnessworldrecords.com/pl/history.aspx> [dostęp: 10.12.2011].

89 *Co z tą Grecją? Rosati: Musi upaść*, rozmawiali Patrycja Maciejewicz i Rafał Zasuń, „Gazeta Wyborcza”, 19 września 2011 r.

90 [tekst niepodpisany], *Zwiedzić Dubaj*, <http://dreamcharters.pl/zwiedzic-dubaj/> [dostęp: 10.12.2011].

91 James G. Frazer, *Złota gałąź*, przeł. Henryk Krzeczowski, Wydawnictwo Vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2012.

92 Włodzimierz Sokorski, *Znaki zapytania*, Instytut Wydawniczy Związków Zawodowych, Warszawa 1988.

93 Manfred Balkenohl, *Czy chory jest pasożytem społeczeństwa?*, [w:] *Barwy nauki. Nowoczesne technologie ICT w upowszechnianiu osiągnięć nauki*, pod red. Sławomira Nowosada, Bożeny Żurek, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2010, s. 87.

94 Michał Mokrzan, dz. cyt., s. 21.

95 Nah 3, 7.

96 1 Kor 1, 5.

97 1 Kor 11, 12.

98 1 Iz 1, 2.

99 1 Kr 15, 29.

(„Duch Pański mówi przez mnie i Jego słowo jest na moim języku”¹⁰⁰). Jeremiasz 36, 27–32:

- α *Po spaleniu przez króla zwoju ze słowami, jakie Baruch spisał pod dyktando Jeremiasza, skierował Pan do Jeremiasza następujące słowo:*
- β *Weź sobie inny zwój i spis w nim wszystkie poprzednie słowa, jakie były w pierwszym zwoju, spalonym przez Jojakima, króla judzkiego. O Jojakimie zaś, królu judzkim, powiesz:*
- γ *To mówi Pan:*
- δ *Spaliłeś ten zwój, mówiac:*
- ε *Dlaczego napisałeś w nim:*
- ζ *na pewno przyjdzie król babiloński, zniszczy ten kraj i ogołoci go z ludzi i zwierząt?*
- γ *Dlatego to mówi Pan o Jojakimie, królu judzkim:*
- δ *Nie będzie miał potomka, który by zasiadał na tronie Dawida. Zwłoki jego będą wystawione na upał dnia i na chłód nocy. Ukarzę go, jego potomstwo oraz jego dworzan za ich grzechy i sprowadzę na nich, na mieszkańców Jerozolimy i na wszystkich mieszkańców Judy całe nieszczęście, jakie zapowiedziałem na nich za to, że Mnie nie słuchali.*
- α *Jeremiasz wziął inny zwój, dał go Baruchowi, synowi Neriasza, który spisał w nim pod dyktando Jeremiasza wszystkie słowa księgi, jaką spalił Jojakim, król judzki. Nadto zostały dodane liczne dalsze słowa podobne do tamtych.*

„Aż chce się powiedzieć”¹⁰¹: „U ludzi to niemożliwe, ale nie u Boga; bo u Boga wszystko jest możliwe.”¹⁰²

7

„Zaiste więc”¹⁰³ „cudzysłów”¹⁰⁴ „zasługuje na miano”¹⁰⁵ „Boskiego”¹⁰⁶! „Oddaje w ręce poety rząd dusz”¹⁰⁷ – „panowanie nad głosem”¹⁰⁸, „możliwość”¹⁰⁹ „zatrzymania dźwięku, posiadania dźwięku”¹¹⁰. „Akt cytowania”¹¹¹ „jest niezbędny do rozwoju nie tylko nauki, lecz również historii, filozofii, głębszego rozumienia literatury i sztuki, a na końcu – wyjaśnienia samego języka (w tym mowy oralnej)”¹¹². „Być może

100 2 Sam 22, 31.

101 Joanna Chojko, *Hamlet został aktorem*, „Teatr” 1997, nr 52, s. 46.

102 Mk 10, 27.

103 Z listu Cypriana Kamila Norwida, przedruk w: *Pamięci C. Norwida*, „Chimera” 1904, t. 8, s. 382.

104 Jacques Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek i.in., Aletheia, Warszawa 2002, s. 396.

105 Hasło „przemysł” w: S. Orgelbrand, *Encyklopedia powszechna z ilustracjami i mapami*, t. 21, Druk.Tow. S. Orgelbranda Synów, Warszawa, s. 678.

106 Z listu Cypriana Kamila Norwida, przedruk w: *Pamięci C. Norwida*, dz. cyt., s. 382.

107 Autor, tytuł, „Twórczość” 1979, nr 10(35), s. 64.

108 [tekst niepodpisany], *Przez tremę straciła panowanie nad głosem*, <http://muzyka.onet.pl/plotki/przez-treme-stracila-panowanie-nad-glosem,14570891,wiadomosc.html> [dostęp: 10.12.2011].

109 Anna Łebkowska, *Fikcja jako możliwość. Z przemian prozy XX wieku*, Universitas, Kraków 1990, s. 1.

110 Walter J. Ong, dz. cyt., s. 56.

111 Włodzimirz Bolecki, PWN, Warszawa 1991, s. 17.

112 Walter J. Ong, dz.cyt., s. 36–37.

zatem¹¹³ „cała nasza linearna i akumulacyjna kultura”¹¹⁴ „okazuje się produktem”¹¹⁵ „kumulatywnego charakteru”¹¹⁶ „naszego pisma”¹¹⁷? „Nie tyle”¹¹⁸ „stoimy na ramionach gigantów”¹¹⁹ „ile [...] mówimy nimi jakoś zaczątkowo, ilekroć myślimy”¹²⁰. „Derrida ma rację, gdy podkreśla, że”¹²¹ „pisarz mówi [...] słowami, które kiedyś i przez kogoś zostały użyte”¹²². „Každy tekst jest zbudowany z mozaiki cytatów”¹²³. „Aby tekst był zrozumiały”¹²⁴, „pisząc lub czytając”¹²⁵ „musimy nauczyć się”¹²⁶ „pomijać cudzysłowy”¹²⁷, „udawać, że ich nie ma”¹²⁸. „Gdyby wszyscy autorzy”¹²⁹ „rzetelnie stosowali się do”¹³⁰ „przepisów antyplagiatowych [...] i [...] oznaczali wszystkie cytaty”¹³¹, „tekst wyglądałby jak książka telefoniczna”¹³², „nie sposób byłoby”¹³³ „go [...] czytać z powodu”¹³⁴ „widocznego gołym okiem »nadmiaru« cudzysłowów”¹³⁵.

Na szczęście to tylko koszmarny sen...

113 Halina Kubicka, *Nawiedzony dom – groza metafizyczna czy rzeczywista? Figura przekłętego domu jako metafora społecznych patologii*, [w:] „Gorsza” kobieta: dyskursy, inności, samotności, szaleństwa, pod. red. Daria Adamowicz i in., Satorin, Wrocław 2008, s. 321.

114 Jean Baudrillard, dz. cyt., s. 16.

115 Zofia Lewandowska, *Model konsumpcji w Polsce w okresie industrializacji socjalistycznej*, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. 14.

116 Antonina Kłoskowska, *Kultura masowa. Krytyka i obrona*, wyd., Warszawa 1980, s. 28.

117 [tekst niepodpisany], *Od Redaktora*, „IDO. Ruch dla kultury” 2001, nr 2, s. 7.

118 Hasło „dziejopismo polskie” w: Jędrzej Moraczewski, *Starożytności polskie: ku wygodzie czytelnika porządkiem abecedowym zebrane*, t. 1, Jan Konstanty Żupański, Poznań 1842, s. 265.

119 Bernard z Chartres, XIII w., rozpropagowana przez Izaaka Newtona.

120 Tadeusz Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław 2000, s. 187.

121 Autor, tytuł, „Kultura i społeczeństwo” 1997, nr 41, s. 45.

122 Włodzimierz Bolecki, dz. cyt., s. 15.

123 Julia Kristeva, *Słowo, dialog i powieść*, [w:] Bachtin. *Język. Dialog. Literatura*, pod red. Eugeniusz, Czuplewicz, Edward Kasperski, PWN, Warszawa 1983, s. 396.

124 Kazimierz Trzęsicki, *Elementy logiki i teorii mnogości*, Wyższa Szkoła Finansów i Zarządzania w Białymstoku, Białystok 2006, s. 12.

125 Andrew Wheatcroft, *Habsburgowie*, przeł. Barbara Sławomirska, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2000, s. 7.

126 *Polska-Włochy: „Musimy nauczyć się wygrywać”*. Wywiad z Rafałem Murawskim, „Przegląd Sportowy”, 10 listopada 2011 r.

127 Henri Sivonen *Mozilla Hacks: Firefox 4 – nowy parser HTML5*, <http://blog.marcoos.com/tag/mathml/> [dostęp: 10.12.2011].

128 Lin Carter, *Conan bukinista*, przeł. Marek Masztalerz, Amber, Warszawa 1995, s. 5.

129 *Wszystko jest inspiracją* – wywiad z Joanną Pachłą, [http://www.ksiazka.net.pl/index.php?id=4&txt_news=\[tt_news\]=10759&cHash=e2f4e2f536](http://www.ksiazka.net.pl/index.php?id=4&txt_news=[tt_news]=10759&cHash=e2f4e2f536) [dostęp: 10.12.2011].

130 *Nie odchudzimy cię w miesiąc*, <http://www.farmacjajia.pl/po-godzinach/kuchnia/nie-odchudzimy-cie-w-miesiac.html>. [dostęp: 10.12.2011].

131 Polityka antyplagiatowa Instytutu Socjologii UJ, dz. cyt.

132 *Dzień drukarza, czyli kto gra ten wygra*, http://www.poligrafia.leszno.eu/92_dzien-drukarza-czyli-kto-gra-ten-wygra.html [dostęp: 10.12.2011].

133 Marcin Kula, *Fale*, [w:] *Zrozumieć współczesność*, red. Grzegorza Babińskiego i Maria Kapiszewska., Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne – Oficyna Wydawnicza AFM, Kraków 2009, s. 83.

134 Isaiah Berlin, *Dwie koncepcje wolności*, [w:] tegoż, *Cztery eseje o wolności*, przeł. Daniel Grinberg, PWN, Warszawa 1994, s. 182.

135 Roch Sulima, dz. cyt., s. 10.

WYSZYŃK I GARMAŻ JAKO SYTUACYJNE KOMPONENTY WYWIADU

albo etnograficzny przewodnik po legnickich knajpach

Wielu autorów podręczników prowadzenia badań jakościowych wskazuje, jak dużą rolę odgrywa wybór miejsca przeprowadzenia wywiadu. Krystyna Lutyńska omawia nawet wpływ, jaki miejsce rozmowy wywiera na odpowiedzi respondentów. Przywołuje badania, podczas których osoby pytane o ich udział w kulturze (czytelnictwo prasy, wizyty w teatrze) miały tendencje do wyolbrzymiania swej aktywności na tym polu, gdy wywiad odbywał się w kawiarni. Znacznie skromniej oceniali się wtedy, gdy rozmowa miała miejsce w ich własnym domu. Wybór lokalizacji spotkania z badanym może zależeć od bardzo wielu czynników – jednym z głównych jest to, czy mamy do czynienia ze spotkaniem wcześniej umówionym, czy też spontanicznie zainicjowanym przez etnografa wywiadem. W przypadku rozmów z góry ustalonych istotną różnicę stanowi teren badań – o ile w środowisku wiejskim znacznie częściej można spodziewać się zaproszenia do domu, o tyle w mieście będzie to raczej miejsce pracy, najczęściej zaś jakiś lokal gastronomiczny. Biorąc pod uwagę, że jednym z głównych działań etnografa w terenie jest właśnie prowadzenie wywiadów, w warunkach miejskich może się okazać, że praktycznie całe dnie, od rana do wieczora, przesiaduje ze swymi rozmówcami w kolejnych lokalach.

Takie też jest doświadczenie moje i moich współpracowników, z którymi już czwarty rok prowadzę badania w Legnicy, zbierając opowieści o powojennych dziejach miasta, ze szczególnym uwzględnieniem stacjonowania tam Armii Radzieckiej. Obok samych rozmów jedną z podstawowych czynności badacza jest pochłanianie dużych ilości napojów i pokarmów oraz bieganie z jednej restauracji do drugiej. Wypracowanie sobie knajpianego planu miasta staje się istotnym narzędziem prowadzonych badań. Poniżej scharakteryzuję krótko najważniejsze – najsilniej nasycone semantycznie i najmocniej odciskające się na praktyce działających w Legnicy etnografów – miejsca spotkań badacza z rozmówcą.

Tivoli

Zapraszając rozmówcę do Tivoli etnograf przede wszystkim pokazuje, że zna dobrze miasto. To jedna z najpopularniejszych a zarazem najstarszych restauracji w Legnicy, o charakterystycznym wystroju związanym m.in. z odbywającymi się w niej spotkaniami jury konkursu „Satyrykon”. Napis nad drzwiami głosi, że lokal został założony w 1957 roku. Proponując spotkanie w Tivoli, nierzadko spotykałam się z reakcją: „O, to widzę, że pani zna już Legnicę”. Z kolei rozmówca proponujący wywiad w tym miejscu to zazwyczaj osoba raczej konserwatywna i przywiązana do tradycji – co nieraz idzie w parze z zainteresowaniem dziejami Legnicy i regionu – często pracująca w centrum miasta. Lokal idealnie nadaje się na popołudniowe spotkanie po pracy, połączone z obiadem.

Z punktu widzenia etnografa jest to miejsce stosunkowo dogodne, zapewniające dobrą atmosferę wywiadu. Muzyka nie jest zbyt głośna, a jedzenie bardzo smaczne i w przystępnych cenach – pyszny paszтет i galaretka z kury nadają się na przekąskę o dowolnej porze. Co prawda lokal jest mały, ale lubiany, co oznacza, że w godzinach gastronomicznego szczytu jest tu gwaro. Wystrój wnętrza – m. in. gadzety związane z „Satyrykonem” – pozwala na znalezienie tematu rozmowy w razie szybkiego wyczerpywania się wątków. Zwolennikom traktowania rzeczywistości – zwłaszcza w czasie badań etnograficznych – jako permanentnie znaczącej polecam odczytanie nazwy omawianej restauracji wspak.

Ratuszowa

Jest to kawiarnia znajdująca się w podziemiach Teatru im. Heleny Modrzejewskiej. Zazwyczaj proponują ją osoby starsze, lubiące spokój, częściej kobiety niż mężczyźni. Etnograf wybierze ten lokal, jeśli zależy mu przede wszystkim na spokoju w trakcie rozmowy, a przy tym nie zna dobrze swojego rozmówcy. W odróżnieniu od Tivoli tu odbywają się najczęściej spotkania przedpołudniowe bądź wczesnopołudniowe, którym towarzyszy picie kawy lub herbaty, nie zaś spożywanie posiłku. Gdy rozmówca zaproponuje Ratuszową, można spodziewać się osoby raczej eleganckiej, dbającej o formy towarzyskie, uznającej wywiad za spotkanie o charakterze oficjalnym.

Dla etnografa to dogodne miejsce – jest tam cicho, zazwyczaj pusto, kilka sal daje możliwość kameralnego spotkania, choć przestrzeń jest tu raczej odspołeczna i nie sprzyja zacieśnianiu więzów między etnografem a rozmówcą. Wywiady prowadzone w Ratuszowej rzadko kiedy trwają dłużej niż godzinę.

Modjeska

Ta znajdująca się właściwie w foyer Teatru im. Heleny Modrzejewskiej kawiarnia stanowiła swego czasu artystyczną duszę i knajpiane serce Legnicy. Odbywały się tu różne imprezy artystyczne, a przede wszystkim spotkania legnickiej bohemy,

a zarazem i *milieu*. Propozycja spotkania w Modjeskiej ze strony etnografa oznaczała dobrą orientację w miejscowych modnych lokalach, określała nieformalny, ale nie luzacko-młodzieżowy charakter spotkania i w pewien subtelny sposób wskazywała, że etnograf-naukowiec to wolny duch. Z kolei taki wybór ze strony rozmówcy wskazywał, że jest on kimś, kto ma aspiracje kulturalne, nawet jeśli nie uważa siebie za członka bohemy, to przynajmniej z nią sympatyzuje, spodziewa się rozmowy nieformalnej lub przynajmniej mało sformalizowanej.

Z punktu widzenia etnografa w Modjeskiej można było nawiązać wiele cennych kontaktów i poznać większość spośród tych, których poznać trzeba i warto. Prowadzone tam rozmowy miały zazwyczaj miłą atmosferę, było to wyjątkowo doświadczenie miejsce, a muzyka nie utrudniała pracy. Gdy etnograf zostawał zaproszony za kotarę – do sali dla specjalnych gości, zwłaszcza przyjaciół ówczesnej agentki, pani Małgosi, gdzie nieformalnie wolno było ignorować zakaz palenia – oznaczało to swoistą nobilitację, przyjęcie do grona znajomych. Z drugiej strony doświadczenie Modjeskiej sprawiała, że wywiad łatwo przeradzał się w nieustrukturyzowane spotkanie towarzyskie, a to za sprawą przysiadających się ciągle nowych ludzi – w szczytowej fazie do rozmowy etnografa z badanym dołączało nawet kilkanaście osób.

Wraz ze zmianą agenta lokal stracił wiele ze swego kapitału symboliczno-towarzyskiego.

Rynek 10

Dawni bywalcy Modjeskiej twierdzą, że teraz jej rolę przejęła restauracja Rynek 10. To dość spokojny lokal piwno-obiadowy. Przed przeniesieniem się doń towarzystwa z Modjeskiej proponowali go sporadycznie rozmówcy mężczyźni, traktujący wywiad bardzo oficjalnie. Etnografowie nie wybierali go w ogóle. Obecnie kryteria wyboru tego miejsca, zarówno ze strony etnografa, jak i rozmówcy, są zbliżone do opisanych dla Modjeskiej, choć lokalowi brak tamtego czaru i atmosfery.

W Ryнку 10 można zarówno odbyć spotkanie obiadowe, jak i piwne, co bywa istotną zaletą z punktu widzenia etnografa, zwłaszcza w drugiej połowie dnia. Fotosy z filmu *Mała Moskwa* mogą być dobrym punktem wyjścia do rozmowy, a tęskne westchnienie badacza, że to jednak nie to samo, co „dawna Modjeska”, ustawia go w pozycji „swojego” i niweluje dystans między nim a rozmówcą.

Cubana

Cubana to lokal o zdecydowanie odmiennym charakterze, przyciągający młodszą i bardziej rozrywkową klientelę, dlatego etnograf raczej nie zaproponuje go starszym rozmówcom. Warto go wybrać, gdy chce się wprowadzić możliwie luźną i nieformalną atmosferę, napić się z rozmówcą piwa. Osoba zapraszająca do Cubany to zwykle ktoś, kto sytuację wywiadu traktuje przede wszystkim w kategoriach spotkania towarzyskiego. Warto zwrócić uwagę, że pierwsze spotkanie między

etnografem a rozmówcą rzadko odbywa się w Cubanie, a propozycja przejścia do tego lokalu w czasie rozmowy lub umówienie się tam na kolejny wywiad wskazuje na zacieśnienie się relacji między obiema stronami. Z drugiej strony to dobre miejsce, by znajomy przedstawił etnografowi w luźnej atmosferze potencjalnego przyszłego rozmówcę.

Do zalet Cubany należy zaliczyć to, że jest ona otwarta do późna, więc wywiad może się znacznie przeciągnąć. Można też w środku palić, co jest bardzo istotne z punktu widzenia wielu tak etnografów, jak i ich rozmówców. Największą wadą jest głośna muzyka, utrudniająca niekiedy rozmowę, a zawsze – późniejsze spisanie nagrania (choć niektóre etnografki wykorzystywały z powodzeniem taneczny potencjał lokalu dla pozyskania rozmówców). Cubana przyciąga też osoby szukające towarzyszy libacji, które nierzadko są znajomymi bądź to rozmówcy, bądź etnografa, mogą więc stanowić nieoczekiwany czynnik zakłócający wywiad.

Giovanni

Jest to dość droga restauracja z bardzo dobrą kuchnią i lodziarnią. Etnografowie raczej jej nie proponują, ze względu na wysoki poziom cen. Za to propozycja spotkania w Giovannim ze strony rozmówcy, adresowana do etnografki, może wskazywać na zainteresowanie kobietą i próbę nadania spotkaniu bardziej intymnego charakteru – czemu sprzyjają wydzielone łóża, w których panuje nastrojowy półmrok.

WZ

Ten raczej mroczny, utrzymany w starym stylu peerelowskich lokali przybytek ma swoisty nastrój komuno-retro i grono stałych bywalców przesiadujących w nim nad alkoholem. Nie jest to miejsce, które zaproponowałoby się rozmówcy, ale można tu przysiąc się do kogoś nieznanego i zagaić rozmowę, która rozwinie się w wywiad. Dodatkowym atutem WZ jest to, że w kamienicy nad lokalem doszło kiedyś do strzelaniny, w której żołnierz radziecki zabił polskich cywilów – przywołanie tej historii może skłonić rozmówcę do wspomnień o czasach Małej Moskwy.

Spiz

Ta restauracja o rustykalnym wystroju i wielu gatunkach piwa stosunkowo rzadko bywa miejscem prowadzenia wywiadów. Jeśli tak się dzieje, to najczęściej wtedy, gdy etnograf zaprasza do niej rozmówcę, by dołączył do grona etnografów – wywiad ma wtedy bardzo nieformalny charakter. Czasem też właściciel lokalu, zorientowany w zainteresowaniach badaczy, poleca im któregoś z gości jako ewentualnego rozmówcę.

Znacznie częściej ten lokal staje się miejscem spotkań samych etnografów w celu wieczornego podsumowania dnia badań. Jest bardzo wygodny ze względu na duże stoły, które są w stanie pomieścić czasem kilkunastoosobową grupę, a także

ze względu na dobrą ofertę gastronomiczną. Poza weekendami Spiż ma zazwyczaj niewielu gości, co zapewnia kameralną atmosferę spotkań roboczych.

Mała Moskwa

Jest to mały lokalik na pięterku, powstały na fali popularności filmu Waldemara Krzystka *Mała Moskwa*, niegdyś wystrojem nawiązujący do „radzieckiej Legnicy” – gadżety powojenne, mundury, fotosy z filmu, okna zalepione gazetą „Prawda” – obecnie urządzony po prostu w stylu wschodniosłowiańskim. Doskonała kuchnia rosyjska i białoruska stanowi ważny atut restauracji. Z wyjątkiem sporadycznych wypadków etnograf nie proponuje tego miejsca ze względu na wyjątkowo niedogodne położenie – z dala od centrum miasta, za Kaczawą, wśród warsztatów samochodowych i składów. Mała Moskwa jest za to, podobnie jak Spiż, idealnym lokalem na spotkania robocze w gronie etnografów, dla omówienia badań, zwłaszcza że znajduje się niedaleko schroniska, będącego często bazą badaczy.

* * *

Inne miejsca proponowane są rzadko i to głównie przez rozmówców – co zazwyczaj wprawia etnografa w lekką konsternację i każe mu nerwowo poszukiwać jakiegoś mało znanego lokalu, jak np. Bar u Jara – miejsce zdecydowanie niskiej kategorii.

* * *

Wyciągając z powyższego przeglądu wnioski o charakterze generalnym, należy zauważyć, że na przydatność danego lokalu jako miejsca prowadzenia wywiadu składają się przede wszystkim dwa typy czynników. Po pierwsze są to kwestie niejako obiektywne, związane z wystrojem miejsca, od- lub dospołecznością, rodzajem oraz głośnością muzyki, przedziałem cenowym, ofertą kulinarną i godzinami otwarcia. Te cechy etnograf może zaobserwować, odwiedzając sam lub z innymi badaczami poszczególne placówki gastronomiczne w badanym terenie i wstępnie typując, w których wywiad ma największe szanse powodzenia, a także jaki rozmówca poczuje się najlepiej w danym miejscu. Z praktycznego punktu widzenia nieraz czynnikiem decydującym jest poziom hałasu, a to ze względu nie tyle na samo prowadzenie rozmowy, ile późniejsze odsłuchiwanie nagrań. Drugi typ uwarunkowań ma charakter bardziej subiektywno-semiotyczny i wiąże się ze społecznym postrzeganiem danego miejsca: rodzajem klienteli, jej wiekiem, przynależnością zawodową czy środowiskiem, tradycjami, popularnością bądź jej brakiem, prestiżem przydawanym danemu lokalowi, specyficznym nastrojem miejsca. Wszystko to etnograf odkrywa, rozmawiając z badanymi, obserwując ich reakcje na wzmiankę o danej restauracji czy kawiarni, poznając ich preferencje i skojarzenia z danymi knajpami.

Warto zauważyć, że to, co we wczesnej fazie badań jest uznawane za zaletę danego miejsca, z czasem może stać się jego wadą. Zagłębiając się w życie badanej społeczności, etnograf nawiązuje coraz więcej kontaktów wykraczających poza sferę zawodową, a gdy mu się powiedzie, staje się tubylcem *honoris causa*. Sprawia to, że szczególnie popularne i dospołeczne lokale z czasem tracą swą atrakcyjność jako miejsca prowadzenia wywiadów. O ile w początkowej fazie zależy mu przede wszystkim na poznawaniu jak największej liczby ludzi – zatem te miejsca, gdzie panuje zwyczaj spontanicznego przysiadania się do rozmawiających osób, są z jego punktu widzenia skarbnicą potencjalnych rozmówców – o tyle z czasem nadmiar zagadujących i przyłączających się do rozmowy znajomych może utrudniać przeprowadzenie wywiadu i zamienić go w chaotyczne spotkanie towarzyskie czy zgoła popijawę.

Trzeba też pamiętać, że jako stały bywalec pewnych lokali etnograf staje się osobą rozpoznawalną i traci swą anonimowość. Często personel knajpy zaczyna się interesować jego poczynaniami – w efekcie pracownicy lub właściciele danej restauracji mogą stać się rozmówcami, czasem też polecają kolejne osoby. Z czasem relacje z obsługą mogą wejść w fazę zażyłości – etnograf jest informowany o zmianach w menu, proponuje mu się od progu jego ulubione napoje i dania, dostaje większe porcje. Bywa to czasem krępujące i u mniej asertywnych badaczy wywołuje potrzebę wytłumaczenia się, czemu zamawia się tak mało lub wybiera inny niż zazwyczaj gatunek piwa. Innym problemem może być w takich sytuacjach wymóg zachowania dyskrecji przy jednoczesnej konieczności omówienia całodziennych wyników badań, czasem w gronie kilkunastu osób. Etnografowie wybierają wówczas stół oddalony od baru, milkną też lub zmieniają temat, gdy pojawia się ktoś z obsługi. Szczególnie krępujące może być wypytywanie przez zaprzyjaźnionych członków personelu o szczegóły wywiadu, którego byli świadkami. Jednak podczas dłuższej trwających badań anonimowość etnografów po prostu przestaje być możliwa.

Ostatecznie jednak, mimo powyższych problemów, bez wątpienia poznawanie lokali gastronomicznych i zadomawianie się w nich jest jednym ze sposobów wchodzenia w teren, mającym w dodatku bardzo istotne znaczenie dla dynamiki prowadzonych badań.

„CODZIENNY SEKS POPRAWIA JAKOŚĆ NASIENIA”

Debord i Vaneigem po latach

Dzisiejsza fascynacja codziennością, jaką przejawiają stadnie przedstawiciele nauk humanistycznych i społecznych, została już wielostronnie naświetlona przez samych zainteresowanych tą nowo-starą problematyką. Uzasadnienia kryjące się za koncepcjami „trzeciej socjologii”, „socjologii przedmiotów”, „antropologii rzeczy” i „antropologii codzienności” mówią bardzo wiele tyleż o stanie dzisiejszego świata, co i świadomości badaczy próbujących znaleźć własne nisze w rozedrganej rzeczywistości, umykającej jakimkolwiek bardziej teoretycznym próbom jej okiełznania. Nie będę w tym miejscu rozwijał tego – skądinąd pasjonującego – wątku mód naukowych. Zasygnalizuję jedynie potrzebę nieco bardziej pogłębionej wivisekcji tej kwestii. Warto bowiem przyrzeć się swoistej egzotyzacji owego świata poręczności, w ramach którego dokonują się praktyki codzienności. W dzisiejszej antropologii nastąpiło wręcz odwrócenie perspektywy: to, co jawiło się jako przynależące do „antropologii endotycznej” (by użyć terminu Ivesa Winkina), a więc oswojony świat codzienności, w której sami tkwimy, nabiera cech odmienności, przypisywanej dotąd dalekim peryferiom nasyconym znakami egzotyki. Badacz „dziwi się” zwykłością swojego bytu, ale nie chce przyjąć do wiadomości, że zwykłość to banalność, rutyna i bierne podporządkowanie. Dlatego o codzienności wypowiada się w trybie niecodzienności, dowartościowując tym samym w istocie *status quo* istniejące w rzeczywistości liberalizmu i neokonserwatyzmu. „Zobaczcie, jakie to złożone i niejednoznaczne” – powiada tedy, codzienność jest jak święto!

Wiedzą o tym wszakże również ci, którzy z dowartościowywania codzienności jako nieustającej krzątaniny wokół własnej tożsamości i stylu życia, manifestującego się na wszelkie możliwe sposoby, uczynili świetne źródło kolejnej konsumpcyjnej gry. „Wujek Google”, po wpisaniu hasła „codzienność”, natychmiast podaje niemal milion dwieście odniesień do hasła, z których tylko niewielka część wiąże się z naukową refleksją nad tym fenomenem, a zdecydowana większość odsyła do trendów związanych z modą, zdrowym trybem życia, organizowaniem sobie życia w taki

sposób, by sprawić, że codzienność nabiera pożądanych cech – dzień powszedni to wprawdzie nie święto w tradycyjnym rozumieniu, ale można go nasycić znakami i symbolami sprawiającymi, że „ty, właśnie ty, jesteś inny”. Uprawiając codzienny seks, korzystając z nowej marki, wdzierając taki a nie inny strój i sięgając po kolejny ważny gadżet.

Wtedy

A przecież bywało, że codzienności przypisywano zupełnie odmienny potencjał, sytuując ją w samym sercu możliwych rewolucji w świadomości ludzi, którym – jak nam wszystkim – przyszło żyć z dnia na dzień, mozolnie i w świecie wprzód intencjonalnie dla nas zaprojektowanym. Już na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych ubiegłego stulecia Guy Debord, Raoul Vaneigem oraz mniej lub bardziej efemeryczne grono Międzynarodówki Sytuacjonistycznej zaprojektowało fenomenologię sprzeciwu, skierowanego nie ku wielkim ówczesnym ideologiom, ale ku reformie codzienności. Sprzeciw miał mieć charakter indywidualnej niezgody na postawione nam przez System warunki, co niekoniecznie wiązało się z wprzęgnięciem do tego zadania nauki. W słynnym *Spocieństwie spektaklu* Debord zauważał, że socjologia wprawdzie „odkryła” życie codzienne, ale niewiele z tego wynika:

Socjologia, przede wszystkim amerykańska, zaczęła poddawać krytyce nowe warunki życia, jakie pociąga za sobą obecny rozwój. Przytoczyła wprawdzie wiele danych empirycznych, nie mogła jednak uchwycić swojego przedmiotu w jego prawdzie, nie dostrzega bowiem, że zawiera on w sobie własną krytykę. Tak więc nawet ci spośród socjologów, którzy szczerze pragną zreformować istniejące warunki życia, mogą jedynie wzywać obywateli do opamiętania i pokładać nadzieję, płonną rzecz jasna, w ich zdrowym rozsądku czy moralności. Taka krytyka, jako że nie zna negatywności ulokowanej w samym sercu jej świata, poprzestaje na opisie pewnego negatywnego naddatku, ubolewając, że oblepił on powierzchnię świata niczym irracjonalna, pasożytnicza narośl. Ta oburzona dobra wola, która nawet w swym moralizatorstwie potrafi zresztą ganić jedynie zewnętrzne przejawy systemu, uważa się za postawę krytyczną, niepomna, że zarówno jej założenia, jak i metoda mają charakter z gruntu apologetyczny¹.

Rzecz w tym – zauważał z kolei Debord w wystąpieniu na forum grupy do badań życia codziennego, którą powołał Henri Lefebvre – że badanie życia codziennego jest kompletnym absurdem, jeśli jego celem nie jest transformacja codzienności. Socjolodzy mają zbyt duże inklinacje do rugowania z życia codziennego tego wszystkiego, co przydarza się im osobiście – chcą tworzyć odrębne i nadrzędne sfery życia społecznego. Badacz stawia się tym samym w sytuacji uprzywilejowanego

¹ Guy Debord, *Spocieństwo spektaklu oraz Rozważania o spocieństwie spektaklu*, przeł. Mateusz Kwaterko, PIW, Warszawa 2006, s. 196.

obserwatora, maskuje bowiem fakt, że profesja socjologiczna wynika z podziału pracy, w ramach którego naukowcy „produkują pojęcia”². Lefebvre zdefiniował życie codzienne jako to wszystko, co „zostaje po wyeliminowaniu wszelkich wyspecjalizowanych działań”. Takie ujęcie nie wzbudzało profesjonalnego zainteresowania, jako że – wedle ówczesnej socjologii – specjalizacje są wszędzie, a życie codzienne nigdzie. „Życie codzienne jest zawsze gdzie indziej” – konkluduje Debord³. Specjalizacje oczywiście istnieją, życie codzienne nie jest wszystkim, ale pokrywa się z nimi w taki sposób, iż w pewnym sensie nigdy nie jesteśmy poza codziennością. W metaforze przestrzennej życie codzienne byłoby zatem zawsze w centrum – wszystko się w nim zaczyna i wszystko kończy, nabierając rzeczywistego znaczenia. Życie codzienne jest miarą bytu – relacji (lub ich braku) międzyludzkich, przeżywania czasu, artystycznych eksperymentów i polityki rewolucyjnej. Codziennością, jak tlenem, po prostu oddychamy.

Niezaangażowany obserwator życia codziennego jest ułudą, jest pewną figurą myślową, pomagającą wypisać się badaczowi z rzeczywistości, od której zawodowo się dystansuje. Odnowa nauk społecznych musi się zacząć od kultury i polityki codzienności, rozbić wygodny obraz: badacz przygląda się ludzkiej krzątaninie codziennej, traktując ludzi jak dobrych tubylców w rezerwacie; dzięki ich działaniom świat toczy się dalej, coraz bardziej zawiera technologii i ekspansji rynku. Zorganizowany na co dzień byt jest jałowy, wypełnia się technologicznymi fascynacjami, odciąga od myślenia w kategoriach kreatywności i indywidualizmu. Codzienność ma być zrutynizowana i bezpieczna, oswojona, przechwycona przez takie jej wyobrażenie, które sprzyja pasywności.

Nauki społeczne wiele uczyniły, aby podtrzymywać taki uładowany i zmystyfikowany obraz społeczeństwa jako zatomizowanych jednostek socjalizowanych do roli konsumenta, wiodącego swoje prywatne życie w realiach oddzielenia i spektaklu. Codzienność została skolonizowana przez ideologię konsumeryzmu, a nauki społeczne podążają za nią ku własnej zgubie. Myśli współczesnej nie podtrzymuje już bowiem siła własnych złudzeń. Jak napisał na wstępie *Rewolucji życia codziennego* Raoul Vaneigem – „To, co dawniej wynosiło ją w przestworza, ciągnie ją dzisiaj na samo dno przepaści. Z niecierpliwością rzuca się na spotkanie tego, co ją roztrzaska: c o d z i e n n i e p r e ż y w a n e j r z e c z y w i s t o ś c i [...] W dwudziestu czterech godzinach ludzkiego życia jest więcej prawdy niż we wszystkich filozofiach razem wziętych”⁴. Historia filozofii i nauk społecznych to według

2 Zob. Guy Debord, *Perspectives for Conscious Changes in Everyday Life*, [w:] tegoż, *Situationist International. Anthology*, przełożył i zredagował Ken Knabb, Bureau of Public Secrets, Berkeley 2006, s. 90–99; antologia – jak podkreślają wydawcy – może być reprodukowana, tłumaczona i adaptowana bez ograniczeń, nawet bez podania źródła.

3 Tamże, s. 91.

4 Raoul Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, przeł. Mateusz Kwaterko, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2004, s. 11 (podkr. W.J. B.).

belgijskiego sytuacjonisty historia odkrywania codzienności. Zwłaszcza filozofia oświeceniowa przyspiesza schodzenie do konkretności – „z ruin Nieba człowiek runął w ruiny własnej rzeczywistości”⁵. Za nią podąża socjologia, ale robi to w sposób opisany przez Deborda – miota się między mistyfikacjami obiektywności i nudną kontemplacją rzeczywistości (która badacza nie dotyczy!). Rzeczywistość życia codziennego to rzeczywistość, na którą nie mamy wpływu, powiada się, co jest starym kłamstwem w nowym przebraniu, najwyższym stadium mistyfikacji. Zacytujmy dłuższy fragment z książki Vaneigema:

Sieć dawnych idei kępuje wszystkie dzisiejsze myśli i czyny. Powolnie opadające po eksplozji pyły starego mitu tworzą osadzający się wszędzie kurz świętości – otepiający umysł i dławiący wolę życia. Ograniczenia stały się mniej tajemne, bardziej pospolite, słabsze, ale liczniejsze. Kapłańska magia nie zapewnia już posłuszeństwa. Zadania te spełniają już teraz niezliczone drobne środki hipnotyzujące: media, kultura, urbanizm, reklamy, mechanizmy warunkowania, gotowe służyć każdemu z istniejących lub przyszłych porządków [...] Nadzieja wyzwolenia wyrasta z tego, co bliskie, swojskie. Czy kiedykolwiek było inaczej? Sztuka, etyka, filozofia tylko to potwierdzają: pod skorupą słów i pojęć znajdujemy zawsze żywą rzeczywistość nieprzystosowaną do świata; przyczajoną, gotową do skoku. Ponieważ ani bogowie, ani słowa nie mogą już dłużej ukrywać jej wdzięków, ta stara znajoma włóczy się naga po dworcach kolejowych i opustoszałych placach: zaczepia cię, kiedy odsuwasz się od siebie, chwytą cię za ramię, patrzy ci prosto w oczy – tak rozpoczyna się dialog. Musisz zginać wraz z nią albo ją uratować, ratując siebie⁶.

Świat kapitalistycznej gospodarki proponuje nieustające zmiany, ale są one złudzeniem. Jeśli to zrozumiemy, przestaniemy godzić się na jakąkolwiek zmianę złudzeń. Ekonomia zagrzewa nas do tego, byśmy konsumowali coraz więcej, konsumowali bez wytchnienia – w ten sposób zmiana złudzeń dokonuje się w coraz szybszym tempie, rozwiewając stopniowo złudzenie zmiany:

Pozostajemy osamotnieni, niezmienni, zamrożeni w komorze próżniowej zbudowanej z gadżetów, volkswagenów i pocket books. Ludzie pozbawieni wyobraźni zaczynają już odczuwać znużenie komfortem, kulturą, rozrywkami, tym wszystkim, co niszczy wyobraźnię, a jest dziś tak powszechnie wychwalane. W rzeczywistości to nie komfort, kultura czy rozrywki są nudne, ale sposób korzystania z nich, niepozwalający nam czerpać żadnej przyjemności⁷.

Po trzydziestu latach od powstania *Rewolucji życia codziennego*, w przedmowie do kolejnego wydania tej książki, Vaneigem tak podsumowuje swoje ówczesne poglądy, rozszerzając rozważania na przełom XX i XXI stulecia: w roku 1968⁸ gra się skończyła. Wszystkie hasła znane z ruchów kontrkulturowych, żądania rozkoszy

5 Tamże, s.12.

6 Tamże, s. 13.

7 Tamże, s. 15.

8 Chodzi oczywiście o wydarzenia paryskiego maja 1968.

i przyjemności życia codziennego, stały się oficjalną ideologią konsumeryzmu⁹. Realne życie stało się obiektem porządku towarowego. Chłodna kalkulacja zastąpiła żar uczuć. Wola życia zamieniła się w powierzchowną rynkową definicję wolności. Hasło „Śmierć Eksploatacji” zamieniło się w zawołanie „Najpierw Życie!”¹⁰. Vaneigem przewidywał to już na początku lat sześćdziesiątych (cała późniejsza humanistyka jedynie „obrabia” kilka poruszonych już wówczas tematów do dzisiaj). Przykład:

Już dziś określenie „nastolatek” kryje próbę wyznaczania tożsamości kupującego na podstawie nabywanych przez niego towarów, sprowadzenia różnic pomiędzy poszczególnymi przedstawicielami tej kategorii do zróżnicowanej, choć ograniczonej gamy sprzedawanych produktów (płyty, gitary, dzinsy...). Twój wiek nie zależy już ani od metryki, ani od tego, jak młodo czy staro się czujesz, ale od tego, co nabywasz. Czas produkcji, który był, jak powiadano, „pieniędzem”, ustępuje przed czasem konsumpcji. Ten ostatni odmierza rytm kupowania, żywienia i wyrzucania produktów¹¹.

Krótko rzecz ujmując, rewolucja burżuazyjna przyjmuje wobec życia codziennego postawę kontrrewolucyjną. Od dawna już nie notowano podobnego załamania, takiej dewaluacji ludzkiej egzystencji. Logika konsumpcji to bowiem logika rzeczy, która nie pozwala na jakiegokolwiek różnicowanie jakościowe, uznaje jedynie różnice ilościowe. Tak wygodnie zarządza się codziennością ludzi, wmawiając im, że gospodarka mieć się będzie lepiej, jeśli będą więcej konsumować, skutkiem czego wzrośnie stopień ich samozadowolenia. Słowacy mawiają „kto śpiewa, nie myśli”, co w całej rozciągłości można sparafrazować: „kto jest zadowolony, jest pasywny”.

Perspektywa władzy, szczegółowo omówiona na kartach *Rewolucji...*, musi zostać odwrócona, gdyż wyraża złudzenie szczęśliwości proponowane ludziom zamiast wolności aktywnej: „W odwróconej perspektywie poznanie zostaje zastąpione *praxis*, nadzieja – wolnością, zapośredniczenie – wolą natychmiastowości. Odwrócenie perspektywy oznacza tryumf pewnego rodzaju stosunków międzyludzkich, opierających się na trzech związanych ze sobą zasadach: p a r t y c y p a c j i , k o m u n i k a c j i i s a m o r e a l i z a c j i”¹².

Czym jest owo odwrócenie perspektywy? To przestać postrzegać świat oczami wspólnoty, rodziny, innych ludzi czy ideologii. Uchwycić samego siebie, uznać się za punkt wyjścia oraz centrum rzeczywistości. Wszystko oprzeć na subiektywności i podążać za subiektywną wolą bycia wszystkim. Sytuacjonizm zasłynął właśnie z tego,

9 W *Rewolucji życia codziennego* Vaneigem pisał: „W królestwie konsumpcji obywatel jest królem. Oto założenia »zdemokratyzowanej monarchii«: równość w konsumpcji (1), braterstwo w konsumpcji (2), wolność zgodna z konsumpcją”; tamże, s. 63.

10 Zob. Raoul Vaneigem, *The Everyday Eternity of Life*, [w:] tegoż, *The Revolution of Everyday Life*, przeł. Donald Nicholson-Smith, Rebel Press, London 2006, s. 7–15.

11 Raoul Vaneigem, *Rewolucja...*, dz. cyt., s. 63–64.

12 Tamże, s. 185 (podkr. W.J. B.).

że proponował różne taktyki zmierzające do odwrócenia narzucanej nam perspektywy władzy. Chodzi przede wszystkim o sławne „przechwytywanie” i odwracanie znaku. Ale i tego szybko nauczył się konsumeryzm. Uczynił z pierwotnej taktyki strategię, stąd Vaneigem bardzo szybko stał się sceptyczny wobec idei „krytycznego” przechwytywania. Musimy radzić sobie sami ze skolonizowaną codziennością, jako że „do zdobycia mamy świat rozkoszy, do stracenia – nic oprócz nudy”¹³.

Po latach

Mam pełną świadomość, jak utopijnie brzmią po latach manifesty Deborda i Vaneigema. Żarliwość autorów nie powstrzymała kolonizacji kolejnych obszarów codzienności, a nauka – w taki czy inny sposób – nadal apologetyzuje tę wizję, wpisując jedynie samych badaczy w realia, od których onegdaj się dystansowali. Ale są ruchy, obszary i ludzie, którzy kontynuują ideały sprzed lat. Dajmy jedynie dwa przykłady.

Zglobalizowany, neokonserwatywny porządek zdaje się niepodważalny. Codzienność jest zawłaszczona. Dzisiejsi działacze anarchistyczni zdają sobie z tego sprawę i w większości odrzucają politykę polegającą na apelowaniu do rządzących o zmiany systemowe. Proponują w zamian działania bezpośrednie i tworzenie alternatyw dla istniejącego *status quo*. Chodzi więc nie tyle o atakowanie treści dzisiejszych form dominacji i wyzysku, ile o tworzenie nowych form alternatywnego życia. Anarchizm, podobnie jak wiele dziesięcioleci wcześniej Abbie Hoffman, „pierdoli rewolucję” w marksistowskiej wersji, jest też zdystansowany wobec własnej tradycji¹⁴. Najlepszym tego przykładem jest wyraźny postulat, aby nie nawiązywać już do, skądinąd kanonicznej, koncepcji hegemonii Gramsciego. Anarchizm XXI stulecia jest w swej istocie antyhegemoniczny w mocnym sensie, co oznacza brak zainteresowania zastąpieniem jednej hegemonii inną jej postacią. Co proponuje się w zamian?

Wśród istniejących form protestu i alternatyw warto wymienić przede wszystkim: [1] wypisanie się z istniejących instytucji (*dropping out* nawiązuje bezpośrednio do analogicznego hasła z czasów pierwszej kontrkultury, inaczej wszakże widzi jego realizację), [2] subwersję tych instytucji, np. przy zastosowaniu strategii parodystycznych, [3] wywieranie nacisku na istniejące instytucje (niszczenie własności,

13 Tamże, s. 277; zob. także inne ważne prace Vaneigema: *A Declaration of the Rights of Human Beings*, Pluto, London 2004 oraz *The Movement of the Free Spirit*, Zone Books, New York 1998.

14 Bardziej zainteresowanym tą problematyką polecam następujące prace: David Graeber, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Prinkly Paradigm Press, Chicago 2006; tegoż, *Direct Action. An Ethnography*, AK Press, Edinburgh 2009; *Constituent Imagination. Militant Investigations, Collective Theorization*, pod red. Stephena Shukaitisa, Davida Graebera, Eriki Biddle, AK Press, Oakland 2007; Richard J.F. Day, *Gramsci is Dead. Anarchist Currents in the Newest Social Movements*, Pluto Press, Toronto 2005; *Contemporary Anarchists Studies. An Introductory Anthology of the Anarchy in the Academy*, Routledge, London and New York 2009.

przykładowe działania bezpośrednie, blokady, okupacja budynków i ulic etc.), [4] antycypowanie alternatyw i [5] ich budowanie. Prześledźmy kilka przykładów podobnych praktyk.

Taktyki znane jako „zero pracy” albo „odpadnięcie”, wiążą się zwykle z surrealizmem, Międzynarodówką Sytuacjonistyczną, a najbliższej współczesności – z anarchoprymitywizmem. Najbardziej wpływową pracą, oprócz zawsze obecnych w anarchistycznych *infoshopach* prac Deborda i Vaneigema, jest w tym względzie esej Boba Blacka *The Abolition of Work*, w którym autor dokonuje zjadliwej krytyki feministek, liberałów, marksistów, a także większości ruchów anarchistycznych za to, co nazywa „wykręcaniem się szczegółami” zamiast fundamentalnej krytyki pracy jako takiej. Pomijając wysoce polemiczne hasła zaniechania pracy w ogóle, Black zwraca uwagę na związek ideologii pracy, centralizacji, nadzoru i autorytaryzmu¹⁵. Black nie ma złudzeń co do anarchistycznych nadziei, że niekapitalistyczne formy pracy będą bardziej ludzkie i do przyjęcia; podążając śladem surrealistów i sytuacjonistów uważa wszelką pracę za degradującą. W tle kryje się – oczywiście – prymitywistyczny ideał, że życie nie zawsze ograniczało się do pracy w domu, szkole, fabryce i biurze. Według Blacka, którego argumenty rozwija bardziej szczegółowo guru prymitywistów, John Zerzan, praca, jaką znamy i przeciwko której się buntujemy, jest tworem cywilizacji, niszczącej egalitarny świat mitycznej szczęśliwości¹⁶. I Blackowi, i Zerzanowi patronuje Guy Debord, który w *Spółeczeństwie spektaklu* napisał: „Tak więc dzisiejsze »wyzwolenie pracy«, wzrost znaczenia czasu wolnego, nie stanowi ani wyzwolenia w pracy, ani wyzwolenia świata ukształtowanego przez tę pracę. Nie można bowiem odzyskać nawet części działania skradzionego przez pracę, podporządkowując się jej wytworom”¹⁷.

Anarchoprymitywizm zdobył sobie relatywnie sporą popularność na całym świecie, ale silny jest zwłaszcza w śródmiejskich środowiskach Stanów Zjednoczonych. Według przedstawicieli tamtejszego Northeastern Federation of Anarcho-Communists (NEFAC) w miastach takich jak Baltimore mamy do czynienia właściwie z dwoma anarchizmami – tym w ubogich dzielnicach Czarnych (squatersi związani z muzyką punk i Do It Yourself) i tym, zwanym „anarchizmem stylu życia”, związanym z klasą średnią, eskapizmem i kulturą „feel-good”, sytuującym się na przedmieściach i pozostającym w luźnym jedynie związku z lokalną społecznością. Ten drugi oskarża

15 Bob Black, *The Abolition of Work*, 1985, zob. <http://www.tO.or.at/bobblack/abolishw.htm> [dostęp: 20.03.2012].

16 Zob. John Zerzan, *Running on Emptiness*, Feral House, Los Angeles 2002, s. 49. John Zerzan to amerykański anarchoprymitywista, autor artykułów publikowanych w magazynie *Green Anarchy* oraz kilku książek. Jak sam podkreśla, jest mylnie określany autorem taktyki czarnego bloku i niszczenia mienia („property destruction”) – najprawdopodobniej przypisanie działań „czarnego bloku” Zerzanowi miało na celu pokazać wszystkich anarchistów biorących udział w tej formacji jako prymitywistów. Tym torem idzie film dokumentalny *Surplus – terror of consumption* („Nadwyżka – terror konsumpcji”).

17 Guy Debord, *Spółeczeństwo spektaklu...*, dz. cyt., s. 42.

się wręcz za pierwszą falę gentryfikacji określonych dzielnic, a nie traktuje jako ruchu progresywnego czy alternatywnego w anarchistycznym sensie. Jednakże w ostatnich latach pojawiają się nowe zjawiska, takie jak wspólnoty ogrodowe, warsztaty rowerowe, nauka wolnej sztuki i wiele innych inicjatyw łączących ideę stylu życia z celami politycznymi i edukacyjnymi. Wszystko to składa się na ideę „tymczasowych stref autonomicznych”, które można śmiało określić mianem stref autonomicznych codzienności¹⁸.

Drugi przykład, jak sobie radzić ze skomercjalizowaną i zideologizowaną codziennością, jest całkowicie innego rodzaju. Jedną z taktyk radzenia sobie ze światem może być bowiem styl życia, światopogląd, filozofia i religia znana pod nazwą dudeizmu. Dude, to słynny Big Lebowski, „kolesi” z filmu braci Coen. To on właśnie dał asumpt do powołania The Church of Latter-Day Dude (oficjalnie zarejestrowana religia, mająca dziś 70 tysięcy wyznawców), który jest emanacją ogólniejszego ruchu „wypisania się z codzienności”, zwolnienia i życia po swojemu. Na oficjalnych stronach ruchu ideologia dudeizmu opisana jest w sposób następujący: „Życie jest krótkie, a do tego skomplikowane, i nikt nie wie, co z tym zrobić. Więc nic z tym nie rób. Po prostu się wyluzuj, człowieku. Przestań się zamartwiać na zapas. Napij się z kolegami browarku, rób wszystko, by być szczerym względem siebie i innych. Krótko mówiąc, trzymaj się¹⁹.”

Kto wie, czy dudeizm nie jest kuszącą perspektywą dla tych wszystkich, którzy nie mają już złudzeń, a chcieliby swoją codzienność zorganizować dla siebie, i tylko dla siebie. To już jednak temat na odrębne opracowanie, wymagałoby bowiem opisanie wielkich „kolesiów” w historii: Laozi, Heraklita, Snnopy’ego, Jeffreya Lebowskiego, Quincy Jonesa, Sary Silverman, Buddy, Jezusa Chrystusa (preeklazystycznego, którego Vaneigem nazywał „Kudłaczem z Nazaretu”), Davida Graysona, Jerry’ego Garcii, Joni Mitchell, Mahatmy Gandhiego, Walta Whitmana, Julii Child, Jeffa Spicoli i Kurta Vonneguta.

18 Zob. szczegółową egzegezę tej idei: Hakim Bey (aka Peter Lamborn Wilson), *Tymczasowa strefa autonomiczna i inne eseje*, przeł. Iwona Bojadżijewa i Jan Karłowski, korporacja ha!art, Kraków 2009; na temat anarchizmu zob. Wojciech J. Burszta, *Współczesny anarchizm. Życie i sztuka na ulicach* (w druku).

19 Zob. oficjalną stronę dudeism.com.

O WIEJSKICH FESTYNACH,

czyli ku organoleptycznej koncepcji kultury

We współczesnej humanistyce coraz wyraźniej daje się zauważyć kwestionowanie założeń przełomu antynaturalistycznego, który zdegradował obiektywną rzeczywistość do roli korelatu świadomości. W jego rezultacie socjologia, antropologia i kulturoznawstwo kompletnie zatraciły poczucie fizyczności świata społecznego, materialności wytworów kultury i cielesności (w sensie nieusuwalnej fizjologii) człowieka. Zatriumfował bez reszty paradygmat interpretacyjny: społeczeństwo przeobraziło się w czysto pojęciowe zjawisko¹ zbudowane z działań, które koniecznie muszą mieć jakiś sens, rzeczy stały się zaledwie poręcznymi, uległymi przedmiotami², a żywy człowiek rozpatrywany jest wyłącznie jako aktor wyposażony w zdolność racjonalnej kalkulacji – gra więc z pełną świadomością, wykorzystując do tego perfekcyjnie kontrolowane ciało i bez reszty panując nad emocjami³. Wszelkie deklarowane od czasu do czasu „powroty do rzeczy” sprowadzają się faktycznie do dalszego ich zawłaszczania przez świat kultury, a więc utrwalania podejścia konstruktywistycznego.

Kiedy wreszcie ma się ochotę, aby w równym stopniu spróbować wydobyć na światło dzienne przedmiot – pisze Jean-Claude Kaufmann – postępowanie napotyka znowu na niewidzialną ścianę, która sprawia, że zbacza ono w stronę sfery symbolicznej i poznawczej. W badaniach na temat przedmiotu zwraca się głównie uwagę na wyobrażenia umysłowe, podczas gdy jego siła (ukryta) polega na wcieleniu, które sprawia, że opuszcza on świadomość. Dokonuje się bardzo wielu badań pokazujących, że przedmiot jest manipulowany przez myślący o nim

-
- 1 Czesław Znamierowski, *O przedmiocie i fakcie społecznym*, [w:] *Sto lat socjologii polskiej*, pod red. Jerzego Szackiego, PWN, Warszawa 1995.
 - 2 Janusz Barański, *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2007.
 - 3 Agata Dziuban, *Socjologia i problem cielesnej koncepcji człowieka*, [w:] *Ucieleśnienia. Ciało w zwierciadle współczesnej humanistyki*, pod red. Anny Wieczorkiewicz, Joanny Bator, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2007.

podmiot. Nie zrobiliśmy jednak nic dla przedstawienia innego aspektu historii – tego, w jaki sposób przedmiot kształtuje podmiot⁴.

Tak dalece posunięta jednostronność stała się możliwa dzięki zwycięstwu dualizmu kartezjańskiego. Założenie to, konstytutywne dla nowożytnego myślenia, doprowadziło (jak pisze Bruno Latour) do Wielkiego Podziału na ciało i umysł (rzecz i świadomość, naturę i kulturę), a następnie ukonstytuowało dumny ego-cefalocentryzm pojedynczego, wyłącznie myślącego, lecz już nie doznającego podmiotu, który zdaje się panować nad całą rzeczywistością, lecz sam w żaden sposób jej nie podlega.

Fakt, że nie udało się jak dotąd zakotwiczyć humanistycznej refleksji „w materialnych procesach zachodzących w ludzkim ciele i umyśle, chociaż właśnie z nich, a nie z jakichś astralnych emanacji wyrosła nasza kultura”⁵, powoli przestaje jednak być powodem wyniosłej satysfakcji, a raczej staje się punktem wyjścia dla nowych poszukiwań. Począwszy od lat osiemdziesiątych badacze zaczynają coraz mocniej protestować przeciwko niepomiernemu rozpanoszeniu się reprezentacji, dyskursów i narracji, eliminujących z obszaru refleksji rzeczy, ciała i afekty w ich materialnej (ale też somatycznej i emocjonalnej) bezpośredniości. Zamiast snucia starych opowieści o tym, że wszystko jest językiem, że podmiot zawsze kreuje przedmiot, a kultura to jeden wielki tekst, upominają się o dostrzeżenie milczących, ale za to dotykalnych rzeczy, i o uznanie wszelkich brutalnych trywialności praktycznego świata⁶. Nawet antropologowie, dla których kultura to przede wszystkim misternie i gęsto snuta sieć znaczeń i wartości, zwracają uwagę, że tak uprawiana analiza kulturowa traci związek z „twardą powierzchnią życia”, z „biologicznymi i fizycznymi” potrzebami człowieka, zaś akademickie zamroczenie symetrią formalną i ambicje odkrywania „bezciesnego krajobrazu kontynentu Znaczenia” prowadzą do zapoznania „nieformalnej logiki prawdziwego życia”⁷.

Skoro zatem nie ulega wątpliwości, że w minionym stuleciu podejście fenomenalistyczne zdecydowanie przeważało nad substancjalistycznym, a konstruktywizm wyparł bardziej fundacjonistyczne założenia, warto u progu nowego wieku poszukać nowych rozwiązań, pamiętając o przestrodze sformułowanej przez Mieczysława Wallisa, iż humanistyka powinna wprawdzie unikać Scylli biologizmu, ale również

4 Jean-Claude Kaufmann, *Ego. Socjologia jednostki*, przeł. Krzysztof Wakar, Oficyna Naukowa, Warszawa 2004, s. 167.

5 Edward O. Wilson, *Konsiliencja. Jedność wiedzy*, przeł. Jarosław Mikos, Zysk i S-ka, Poznań 2002, s. 278.

6 Ewa Domańska, *Historie niekonwencjonalne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2006.

7 Clifford Geertz, *Opis gęsty – w stronę interpretatywnej teorii kultury*, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, wybór i przedm. Marian Kempny i Ewa Nowicka, PWN, Warszawa 2003.

Charybdy kulturalizmu⁸. Usprawiedliwieniem wkroczenia na drogę wiodącą od obecnej – skrajnie intelligibilnej – do postulowanej w niniejszych rozważaniach – organoleptycznej – koncepcji kultury może być myśl wyrażona przez Fryderyka Schillera, który w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* zauważał, że o ile Człowiek Natury, opanowany wyłącznie przez zmysły, jest w stanie znaleźć wolność dzięki formie, o tyle Człowiek Cywilizowany, bez reszty już podporządkowany kulturze, powinien szukać dla siebie wyzwolenia, zwróciwszy się ku materii⁹.

Potrzebę uwzględnienia w humanistycznej refleksji nie tylko warstwy kognitywnej czy aksjologicznej dzieł kultury, lecz także ich wymiaru sensualnego, podnosiło wielu badaczy i twórców. I tak Ernst Cassirer w swojej teorii form symbolicznych rozróżnił z jednej strony przedstawianie przez kategorie pojęciowe, a z drugiej – za pomocą form dostępnych zmysłom. Roman Ingarden dostrzegał natomiast jakości „formalne” oraz „materiałowe” dzieła sztuki. Z kolei Tim Edensor zauważa, że filmy (przez swe narracje, tropy, stronę wizualną i dźwiękową) oddziałują na odbiorcę także zmysłowo, odwołując się do jego instynktów i pobudzając go fizycznie¹⁰, a Marek Krajewski twierdzi, iż w ogóle cała kultura popularna jest bardziej doświadczana i przeżywana niż myślana¹¹, w czym Krzysztof Zanussi skłonny jest dostrzegać główne znaczenie jej bardziej współczesnych przejawów: „wierzę, że kultura audiowizualna ma także tę przewagę, że przez swoją zmysłowość jest, być może, bardziej organicznie przystosowana do człowieka”¹².

Dostrzeżenie wagi aspektu sensualnego w obcowaniu z przekazami kultury nie idzie jednak w parze z bardziej systematyczną refleksją na ten temat. Nie zaowocowało to również, jak do tej pory, próbą sformułowania ogólniejszej koncepcji akcentującej ten właśnie wymiar percepcji z tą samą mocą, z jaką podkreślają jej aspekt symboliczny teorie absolutyzujące doniosłość wymiaru semiotycznego. Jedną z przyczyn jest tu zapewne zdominowanie refleksji humanistycznej przez zbyt ni elitaryzm, przypisujący jedynie ekspertom i intelektualistom dysponowanie właściwą kompetencją odbiorczą¹³ i deprecjonujący bardziej „plebejskie” normy gustu. Tymczasem, zdaniem Bogusława Sułkowskiego, zasadnicza odmiennosc nastawień wyobrażeniowych inteligentów i np. pracowników fizycznych właśnie

8 Mieczysław Wallis, *Koncepcje biologiczne w humanistyce*, [w:] *Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestolecia pracy nauczycielskiej w Uniwersytecie Warszawskim profesora Tadeusza Kotarbińskiego* („Fragmenty Filozoficzne”, Seria Druga), pod red. Janiny Kotarbińskiej i in., PIW, Warszawa 1959.

9 Fryderyk Schiller, *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*, [w:] tegoż, *Pisma teoretyczne*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Aletheia, Warszawa 2011, s. 104.

10 Tim Edensor, *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. Agata Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2004, s. 193.

11 Marek Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, Poznań 2003, s. 8–9.

12 Krzysztof Zanussi, *Media motorem tradycji*, [w:] *Media a tradycja*, pod red. Piotra K. Kutego, Fundacja Na Rzecz Rodziny „Nasza Tradycja”, Lublin 1998, s. 116.

13 Marcin Czerwiński, *Przyczynki do antropologii współczesności*, PIW, Warszawa 1988.

na tym się zasadza, że ci pierwsi skłonni są kontemplować wartości intelektualne sztuki, a ci drudzy, ponieważ prezentują iście „renesansową” wrażliwość na konkret, wolą oddawać się „dionizyjskiemu upojeniu” światem przedstawionym. Te całkowicie odmienne, środowiskowo określone, wzory percepcji Sułkowski proponuje traktować jako równorzędne, ale jednocześnie przyznaje, że socjologia kultury wypracowała przede wszystkim perspektywę umożliwiającą analizę kognitywnego aspektu odbioru, a refleksję nad zmysłowym wymiarem percepcji zaniedbała¹⁴.

Przyjrzenie się aktualnej rzeczywistości kulturowej Polski lokalnej pozwala nadrobić ten deficyt, a to dzięki skupieniu uwagi na zjawisku festynów, które – zdaniem wielu badaczy – w realiach tzw. prowincji zdecydowanie dominują na tle innych form obcowania z kulturą¹⁵. Badania w małych miasteczkach i wsiach całego kraju, zrealizowane latem 2010 r. na zamówienie Narodowego Centrum Kultury, wykazały, że największym powodzeniem wśród miejscowej ludności cieszą się właśnie imprezy tego rodzaju. Na ich popularność niewątpliwie ma wpływ fakt, że stały się one poniekąd narzędziem lokalnej polityki – są w znacznej mierze finansowane przez samorządy i mają za zadanie uświetniać kolejne rocznice, obchody „dni” (kartofla, chleba itd.), dożynki i jarmarki oraz konkretne sukcesy władzy: „Ja sobie czytam w gazetce chęcińskiej – relacjonuje zbulwersowany chęcianin – że na każdej stronie był burmistrz i typu właśnie – przecina wstęgę, typu – coś tam, typu kibel imienia burmistrza”. Nie znaczy to, że lokalne instytucje kultury nie proponują innych atrakcji, ale mają one o wiele węższy zasięg i bardzo często są kierowane raczej do przyjezdnych niż mieszkańców. Sytuacja ta ma miejsce zwłaszcza w ośrodkach turystycznych lub sanatoryjnych. Przykładowo, w Węgorzewie „kultura »wydarza się« zgodnie z terminarzem zaplanowanym przez władze i w październiku tutaj wszystko umiera” – ocenia rozmówczyni z firmy iwentowej „Avivar”. W Kudowie – podobnie: liczne imprezy kierowane są głównie pod adresem gości, a więc „trąbi zespół »Kombi«, gra Doda Elektroda itd. Z całym szacunkiem, niech se będzie, ale tylko na to jest parcie, a nie na edukację kulturalną, pracę z młodzieżą” – konstatuje plastyczka z miejscowej fundacji. Zwłaszcza folklor, tak atrakcyjny dla przybyszów z dużych miast, jest zupełnie nieakceptowany przez lokalne społeczności: „Kultura ludowa? – Lud już tego nie kupi; Skansen? – Ludowizna” – tak oceniają sytuację miejscowi działacze w wielu ośrodkach.

Na czym polega fenomen festynów i do jakiego ogólniejszego wniosku upoważnia ich analiza? Otóż wydają się one ważne nie tylko z tego powodu, że stanowią bardzo powszechną formę obcowania z kulturą w małych miasteczkach i wsiach, ale również dlatego, że formuła uczestnictwa, jaką oferują, ma niewiele wspólnego z tra-

14 Bogusław Sułkowski, *Powieść i czytelnicy*, PWN, Warszawa 1972, s. 196.

15 Zob. Anna Szyfer, *Aktywność kulturalna wsi polskiej*, WN WSNHiD, Poznań 2010 oraz *Stan i różnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce*, pod red. Izabeli Bukraby-Rylskiej i Wojciecha J. Burszty, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2011.

dycyjnie rozumianym „odbiorem kultury”, a zatem domaga się ponownego namysłu i re-konceptualizacji podstawowych pojęć z arsenału nauk humanistycznych. Przede wszystkim warto tu zwrócić uwagę, że festyny odbywają się w przestrzeni publicznej, która łączy otwartość proksemiczną z pełną inkluzywnością społeczną – do udziału są z reguły zapraszani wszyscy mieszkańcy, w różnych grupach wiekowych i w dowolnych konstelacjach (całymi rodzinami, w grupach rówieśniczych, indywidualnie, ale też zespołowo, np. wycieczki szkolne czy zamiejskowe). Ta okoliczność rodzi ich specyficzną „relacjogenność”, czyli funkcję socjocentryczną. Młody chłopak z Woli na Śląsku na pytanie, czemu przychodzi na takie imprezy, odpowiada bez wahania: „bo koledzy też przychodzą”. A jak to się odbywa? „Ludzie na zasadzie spaceru idą sobie do tego parku, siadają na ławeczce, coś im tam gra, ktoś śpiewa, mogą sobie kupić jakąś kiełbasę i posiedzieć” – opisuje działacz z Łędzin. Ważne okazują się więc nie występy artysty, ani też to, co on prezentuje, ale „możliwość spotkania się i wspólnego biesiadowania z rodziną, sąsiadami, znajomymi” – taką trafną diagnozę daje rozmówcy.

„Kultura festynowa” jest poza tym zdecydowanie „wielozmysłowa”: daje okazję nie tylko do tak ważnego „bycia razem”, ale też do posłuchania, popatrzenia, skonsumowania czegoś i wypicia piwa. „Ludzie chcą posłuchać, popatrzeć, trocha tych zespołów posłuchać regionalnych, później trocha się zabawić. Jest jakieś wydarzenie. Można się piwa napić, są kiełbaski, jakaś tam muzyczka sobie gra” – deklarowali wielokrotnie respondenci. Widać więc wyraźnie, że w barwnych okolicznościach wiejskiego festynu treści kultury płynące ze sceny nie są bynajmniej najważniejsze. Schodzą wręcz na drugi plan i stają się zaledwie tłem dla spotkań towarzyskich, rodzinnego biesiadowania i konsumpcji dóbr jak najbardziej materialnych, a nie duchowych. Mieszkaniec Tłuszczu stawia sprawę jasno: „nie słuchamy, co na scenie”, a w Kudowie ciekawą skądinąd wystawę w Pijalni kuracjusze oglądają „mimochodem”, przemierzając się „między stoiskiem z pamiątkami i biżuterią a kartą deserów wystawioną obok”. Synkretyczne festyny w Polsce lokalnej oferują zatem taki rodzaj uczestnictwa w kulturze, gdzie komunikowanie „pionowe” (od nadawcy do odbiorcy) ulega zminimalizowaniu, natomiast niepomiernie rozrasta się komunikowanie „poziome” (pomiędzy odbiorcami przekazu). Można nawet odnieść wrażenie, iż hipertrofia tego drugiego typu relacji prowadzi do zupełnego zmarginalizowania i unieważnienia tych pierwszych¹⁶.

Trzecią wreszcie cechą festynów (zrozumiałą na tle dwu powyższych ustaleń) jest zdawkowość reakcji uczestników na to, czego doświadczają podczas takich imprez. W ocenach notowanych przez ankietowanych „na gorąco” – w czasie trwania wydarzeń – powtarzają się niemal wyłącznie określenia: „fajnie”, „super”, „wszystko jest OK”. Ogólnikowość tych opinii ujawnia brak umiejętności wyartykułowania sensu zjawiska,

16 Andrzej Ziemiński, *Publiczność wielkomijska*, „Kultura i Społeczeństwo” 1981, nr 1–2.

w którym badani uczestniczą, niemożność zdekodowania znaczenia płynącego do nich przekazu, niedostępność słownika pozwalającego odczytać treści, z którymi się przy tego rodzaju okazjach stykają. Osoby biorące udział w festynach używają więc określeń nie opisujących, ale raczej „blankietowych”¹⁷: określenia te są wewnętrznie puste, gdyż mają zastosowanie do dowolnego obiektu; ich użycie nie mówi nic o przedmiocie, do którego się odnosi – jest deiktyczne, jedynie wskazuje, lecz nie denotuje, a nie denotuje, bo nie odsyła do żadnej rzeczywistości pozajęzykowej reprezentowanej przez znak¹⁸; zdaje tylko relację z reakcji podmiotu, ale już nie z cech przedmiotu – jest więc emotywistyczne, lecz nie kognitywistyczne.

Można w takim razie zadać następujące pytanie: jakie elementy przekazów kulturowych serwowanych podczas festynów są odbierane przez ich uczestników? Czy odczytują oni i następnie interpretują treści pojawiające się w obiegu lokalnym, starając się dociec zakodowanych tam znaczeń i wartości, czy też raczej stają się podatni jedynie na nieświadomie percypowane jakości zmysłowe zawarte w różnych nośnikach semiotycznych – w słowie, obrazie, dźwięku? Ta druga ewentualność nie jest wcale nieprawdopodobna, zważywszy na często podnoszony mizerny poziom kształcenia szkolnego i jakość edukacji świadczonej przez instytucje kultury, które nie rozwijają kompetencji odbiorczych ani nawet nie nadrabiają wyniesionych ze szkoły deficytów. Skoro wiedza współczesnego Polaka w zakresie kanonu narodowego pozostawia coraz więcej do życzenia, tym mniejsze można mieć nadzieje, że będzie on w stanie rozumieć zaczerpnięte z różnych tradycji treści obecne w obiegu popularnym. W rezultacie jedyną dostępną przeciętnemu odbiorcy warstwą prezentowanego mu tekstu (literackiego, plastycznego czy muzycznego) pozostają owe jakości „organoleptyczne”, lecz już nie „intelligibilne”.

Wielozmysłowa materia festynów dostępnych masowemu konsumentowi w Polsce lokalnej zdaje się zatem wybitnie sprzyjać występowaniu reakcji stymulowanych konstytucją człowieka, głównie somatyczną i sensualną, a nie symboliczną i kognitywną. O takich właśnie reakcjach (fizjologicznych, nie mentalnych) pisał np. Edmund Leach, zastanawiając się nad specyfiką percepcji obiektu kompletnie obcego kulturowo. Jego zdaniem, odbiorca doświadcza wtedy „szczególnych doznań związanych z biologicznym, zwierzęcym aspektem natury ludzkiej”, a odczucia te są „odpowiedzią na mieszaninę przekazów, złożoną z bodźców dotykowych, zapachowych, ruchowych, smakowych i wzrokowych”. U podstaw tych złożonych wrażeń leżą natomiast pierwotne doświadczenia związane z „seksem, pożywieniem, dominacją i podporządkowaniem”¹⁹, nie zaś głęboko zinternalizowane przekonanie, że „Słowacki wielkim poetą był”. W tych warunkach, jeśli już jakieś symbole mogą

17 Leon Petrażycki, *O nauce, prawie i moralności*, oprac. Andrzej Kojder, PWN, Warszawa 1985.

18 Grzegorz Kubiński, *Narodziny podmiotu wirtualnego*, Nomos, Kraków 2008, s. 163.

19 Edmund Leach, *Poziomy komunikacji i problematyka tabu w odbiorze i rozumieniu sztuki pierwotnej*, „Polska Sztuka Ludowa” 1986, nr 3–4, s. 163.

liczyć na mocniejszy odzew, będą to raczej symbole „orektyczne”, odwołujące się – według koncepcji Victora Turnera – do pierwotnych impulsów, uczuć i woli, ale nie do znaczeń kulturowych i ideologicznych, niesionych przez symbole „normatywne”²⁰. Nic dziwnego – te pierwsze są o wiele bardziej nośne i wpływowe, gdyż w nich został zachowany „naturalny” związek między nośnikami znaczeń (*signans*) a znaczeniami (*signata*), w przeciwieństwie do tych drugich, gdzie ten związek został rozluźniony bądź zerwany całkowicie, a „naturalność” powiązania zastąpiona „arbitralnością”.

Jako związane z ciałem, symbole orektyczne są też bardziej uniwersalne, konkretne i zdolne do dużo silniejszego oddziaływania niż symbole normatywne, zróżnicowane i abstrakcyjne, które mają dodatkowo tę słabą stronę, że wymagają dla ich zrozumienia długotrwałej socjalizacji i kulturalizacji. Symbole orektyczne, te biologiczne nośniki znaczeń, przypominają zresztą w swoim działaniu symbole „kondensacyjne” (działające na emocje i podświadomość) i są przeciwstawiane przez Edwarda Sapira symbolom „referencyjnym” (odnoszonym do sfery świadomej). Ich przewaga w obiegu kultury może doprowadzić do dominacji jakości afektywnych, nieświadomych nad bardziej przewidywalnym i dającym się kierować normatywnym biegunem znaczenia. W efekcie możemy mieć do czynienia z niekontrolowanym uwolnieniem pierwotnych znaczeń i ich swobodnym przemieszczaniem się w populacji dzięki wykorzystywaniu coraz to nowszych, efektywniejszych nośników. „W innym czasie i miejscu – pisze Victor Turner – kilka pozbawionych dominacji symboli pęka od nadmiaru wypełniających je znaczeń; uwolnione *signata* wcielają się w nowe nośniki w miarę, jak nowe symbole wiążą się ze sobą pod wpływem interesów społecznych i procesów instytucjonalizacji”²¹. Kultura traci wtedy dotychczas wpisywane w nią sensory, a władzę przejmują atawistyczne instynkty, drzemiące w pobudzanych sensorycznie ciałach.

Na temat wrażeń odbieranych przez zmysły, zanim jeszcze podmiot nauczył się przypisywać im określone znaczenia, rozpisywali się nader wnikliwie filozofowie. Étienne de Condillac zauważał, że „doznawaliśmy w dzieciństwie wrażeń na długo przedtem, nimeśmy umieli wydobyć z nich idee”²². Z kolei Diderot podkreślał, iż „nasza dusza jest jak gość na przyjęciu. Rozmawiając z jednym nie widzi i nie słyszy innych”, ale właśnie dlatego należy przyjąć, że „oddziałują na nas rzeczy, do których nie przywiązujemy wagi”²³. Dla Leibniza było jasne, jak ogromną rolę w kształtowaniu naszych charakterów i warunkowaniu działań mają „mało uchwytnie niezauważalne

20 Victor Turner, *Gry społeczne, pola i metafory. Symboliczne działanie w społeczeństwie*, przeł. Wojciech Usakiewicz, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005.

21 Tamże, s. 42.

22 Étienne de Condillac, *O pochodzeniu poznania ludzkiego*, przeł. Kazimierz Brończyk, PAU, Kraków 1952, s. 8.

23 Marian Skrzypek, *Filozofia Diderota*, IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 88.

postrzeżenia”, które – choć nieświadome – są „o wiele bardziej skuteczne aniżeli się przypuszcza”²⁴. Henri Bergson również wspominał o „nieuważnym postrzeganiu” i dlatego rozróżniał „surowe” wrażenia oraz ich identyfikację przez umysł – w tym kontekście pisał o „ja podprogowym” i „ja świadomym”²⁵.

Niezmiernie ciekawe analizy, wsparte wynikami eksperymentów psychologicznych, przeprowadzał Edward Abramowski. Dowiódł on, że są pobudzenia, które na nas oddziałują, choć umykają uwadze, a zatem, że przechowywanie „śladów fizjologicznych” w pamięci utajonej (kryptomnezji) jest skutkiem biernego, ściśle jednostkowego i czysto somatycznego odbierania wrażeń, a więc czymś zupełnie innym niż aktywne zapamiętywanie – zapośredniczone społecznie, wyuczone kulturowo i w pełni uświadamiane²⁶.

O „schemacie cielesnym” umożliwiającym pierwotną percepcję otaczającego nas świata, o „głuchej refleksji ciała” posiadającego wspólny „miąższ” z rzeczywistością materialną (i dzięki temu zdolnego do odkrywania w niej tego, co nie ma odpowiednika w świecie umysłu), o „łuku intencjonalnym”, łączącym ciało i świat zewnętrzny pisał także Merleau-Ponty. Według niego wrażenia zewnętrzne, zanim jeszcze zostaną stematyzowane i zamienione w abstrakcyjne pojęcia, mają przede wszystkim „wartość motoryczną”: mają sobie właściwe „życiowe znaczenie”, wyznaczają „strukturę bycia” i „rytm istnienia”, jednym słowem – sprowadzają esencję do egzystencji; przykładowo barwa żółta i czerwona miała sprzyjać poruszeniom ciała płynnym, zaś niebieska i zielona – szarpanym²⁷. Ciekawe swoją drogą, jaki wynik dałoby zastosowanie w eksperymentach opisywanych przez filozofa wielobarwnego łowickiego pasiaka?

We współczesnej psychologii odżywa zrekapitulowane tu nader lakonicznie zainteresowanie procesami utajonymi, a więc przebiegającymi latentnie, niemającymi odzwierciedlenia w refleksji i w związku z tym niewerbalizowanymi. Niestety, te niejawne procesy, które sprawiają, że „człowiek wie więcej niż wie”, bo działa nie tylko kierując się umysłem, ale również tym, co podpowiada mu ciało, nie zyskały jak dotąd „powszechnego odzwierciedlenia ani w naukach społecznych, ani w myśleniu potocznym”²⁸.

Nie da się ukryć, że braki w tym zakresie dają się odczuć także na gruncie analiz kulturologicznych. Aby się o tym przekonać, wystarczy zadać sobie pytanie,

24 Gottfried W. Leibniz, *Nowe rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, przeł. Izydora Dąmbska, PWN, Warszawa 1955, s. 15.

25 Henri Bergson, *Materia i pamięć*, przeł. Romuald J. Weksler-Waszkinel, oprac. Marek Drwiega, Zielona Sowa, Kraków 2006.

26 Edward Abramowski, *Metafizyka doświadczalna i inne pisma*, oprac. Stanisław Borzym, PWN, Warszawa 1980.

27 Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński Aletheia, Warszawa 2001, s. 229.

28 Rafał K. Ohme, *Nieświadomiony afekt. Najnowsze odkrycia*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2007, s. 17.

czy w odniesieniu do scharakteryzowanego powyżej fenomenu festynów można zastosować definicje kultury używane powszechnie w socjologii bądź antropologii. Jak się wydaje, żadne z proponowanych na gruncie tych dyscyplin podejść nie jest adekwatne. Utrwalone w socjologii wąskie rozumienie kultury jako sfery zjawisk komunikacyjnych, spełniających kryterium semiotyczne, aksjologiczne i zarazem autoteliczne (propozycja Antoniny Kłoskowskiej) zawodzi w przypadku odbioru obojętnego na znaczenia i wartości, za to podatnego na bodźce zmysłowe i zdominowanej funkcją jak najbardziej instrumentalną, bo socjocentryczną. Niewystarczające okazuje się również szersze podejście – antropologiczne – także ono kładzie bowiem nacisk na aspekt semiotyczny i aksjologiczny kultury (choć nie uwzględnia trzeciego kryterium – autoteliczności), a więc nieuchronnie angażuje procedury rozumienia, których w opisywanym tu przypadku trudno się dopatrzeć. Kultura Polski lokalnej – wielozmysłowa, sprowadzona do uniwersalnej (zakotwiczonej w fizjologii ludzkiego organizmu) i doświadczana grupowo, a nie kontemplowana indywidualnie – wymyka się więc zastanej akademickiej terminologii. Co więcej, chociaż jest kreowana przez oficjalne instytucje i miejscowych animatorów, wymyka się także wszelkim założeniom i przewidywaniom, ponieważ trudno określić, co takiego wyniosą z kontaktu z oferowanymi im treściami odbiorcy, skazani na percepcję jakości zmysłowych, ale niezdolni do odszyfrowania intelektualnej zawartości komunikatu.

Relacjonowane tu badania dowodzą, że współczesne wiejskie i drobnomiejscowe neoplemiona przemieszczają się stadnie z jednej imprezy na drugą, czerpiąc ogromną satysfakcję głównie z cielesnego, osadzonego w proksemicznych ramach, „współbycia” i komunikując się przy pomocy „blankietowych” odzywek, które zdają relację z ich emocji, ale nie procesów poznawczych. Zachowują się zatem jak typowe wspólnoty, szukające okazji dla bycia razem – tak jak to opisuje Michel Maffesoli. Chodzi tu o wzmacnianie „zmysłowego, dotykającego wymiaru społecznej egzystencji. Bycie razem pozwala się dotykać. Wszystkie popularne rozrywki to rozrywki tłumu lub grupy”²⁹. Oczywiście, odbierana w ten sposób kultura nie staje się źródłem bezinteresownych przeżyć estetycznych, nie służy zatem temu, co tak piętnował Stanisław Brzozowski w postawie warstw wyższych: „kulturą nazywa się dzisiaj przetwarzanie pracy dziejowej ludzkości i jej dorobku na czyniące zadość aspiracjom indywidualnym subiektywne sny o życiu umysłów giętkich i wyrafinowanych”³⁰. Rozumiana tak kultura nie służy też kształtowaniu pożądanych postaw patriotycznych czy obywatelskich. Jej funkcję należałoby raczej określić przez „życiową wydajność”, czyli zwracając uwagę na potencjał możliwej do uruchomienia dzięki niej energii, która sprzyja żywiołowej afirmacji istniejących

29 Michel Maffesoli, *Czas plemion*, przeł. Marta Bucholc, red. nauk. Barbara Fatyga, PWN, Warszawa 2008, s. 123.

30 Stanisław Brzozowski, *Legenda Młodej Polski*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1997, s. 10.

wspólnot i służy podtrzymywaniu więzi społecznych na najbardziej podstawowym poziomie – substancjalnym, nie zaś strukturalnym (formalnym).

Ku takiemu rozważaniu tego, co kulturowe, i tego, co społeczne, zdają się zbliżać we współczesnej humanistyce te koncepcje, które podkreślają znaczenie emocji (Randal Collins) i rzeczy (Bruno Latour), rozważają możliwość pojmowania kultur jako niereferencyjnych³¹, dostrzegają znamienne „przekroczenie reprezentacji i ustanowienie ekwiwalencji artystycznej”³², czy też proponują posługiwanie się kategorią refleksyjności estetycznej, zakotwiczonej w zasadzie mimetyzmu, zamiast refleksyjności kognitywnej, ustanowionej przez arbitralną semiozę³³. Intuicje te, choć cząstkowe i rozproszone, warto śledzić, dokumentować świadectwami empirycznymi i fastrygować ogólniejszą refleksją. Powyższa analiza festynów – jako przejawu kategorii organoleptyczności, wypierającej ze współczesnego życia kulturowego i społecznego to, co intelligibilne – miała spełnić właśnie taką funkcję.

31 Ewa Bińczyk, *Obraz, który nas zniewala. Współczesne ujęcia języka wobec esencjalizmu i problemu referencji*, Universitas, Kraków 2007, s. 14.

32 Andrzej Mencwel, *Wyobrażenia antropologiczne. Próby i studia*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2006, s. 307

33 Scott Lash, *Refleksyjność i jej sobowtóry*, [w:] *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, pod red. Ulricha Becka, Anthony’ego Giddensa, Scotta Lasha, przeł. Jacek Konieczny, PWN, Warszawa 2009.

PRZYCZYNEK DO POLSKIEJ DEMOFOBII

Euro koko i „ludowość żywiółowa”

70. urodziny Profesora Rocha Sulimy zbiegły się z mistrzostwami Europy w futbolu (czerwiec 2012). Koincydencja przypadkowa, ale jej efekty nie, bo w ramach przygotowań do Euro zdarzyło się coś, co odnowiło stawiane kiedyś przez Jubilata – w książkach *Folklor i literatura* (1976), *Literatura a dialog kultur* (1982), *Głosy tradycji* (2001) – pytania o ludowość, wiejskość, folklor, o sens tych kategorii w kulturze współczesnej i ich przyszłość. W tym nurcie refleksji znaczące miejsce zajęły też rozprawy Józefa Burszty (*Kultura ludowa, kultura narodowa*, 1974) oraz eseje Wiesława Myśliwskiego (pod wymownym tytułem *Kres kultury chłopskiej*, 1997) i Jerzego Jastrzębskiego (pod ironicznym tytułem *Jak schłopić Polskę*, 1998). Polska kultura narodowa po przełomie roku 1989 bardzo się wewnętrznie zróżnicowała, tym bardziej pytania o jej wewnętrzne nurty, w tym o miejsce nurtu ludowego, stają się aktualne, wracają, i to z nową siłą.

Zwłaszcza trzy wydarzenia ostatnich dwóch lat (2011–2012) – dodajmy od razu: wydarzenia nierównej miary – dają powód szczególny do ponownego zastanowienia się nad ludowością w kulturze czy ludowością kultury:

Po pierwsze, wejście w życie Konwencji UNESCO z 2003 roku o ochronie „niematerialnego dziedzictwa kulturowego”, na podstawie której polski rząd bierze na siebie obowiązek ochrony i rewitalizacji tradycji ustnej, mówionej, więc także (choć, rzecz jasna, nie tylko!) lekceważonej kultury ludowej i wyraźnie nie lubianego folkloru (powstaje pytanie, co, jak i po co chronić i „rewitalizować”, by nie podejmować działań na przekór naturalnym procesom cywilizacyjnym i nie narazić się na zarzut „ożywiania trupa”?).

Po drugie, wydanie kolejnego tomu „Nowego Kolberga” tj. PAN-owskiej serii „Polska Pieśń i Muzyka Ludowa” (jak czytać te zapisy i co z takiej współczesnej dokumentacji może, czy nawet powinno wynikać i dla kogo?).

Po trzecie, początkowy sukces ludowej piosenki na Euro *Koko Euro spoko*, jej recepcja i przyczyny niedoszłej promocji (pytanie, jak daleko sięga miejska pogarda

dla „wiochy” stanowiąca refleks – by użyć formuły Marii Janion – „arystokratycznego gestu polskiej kultury” i jak można przewyżczyć postawę, którą określam mianem „polskiej demofobii”?).

Zacznijmy od tej ostatniej sprawy, drobnej, ale bardzo pouczającej, ujawniającej polskie (nowointeligenckie?) kompleksy na tle folkloru i ludowości.

Historia piosenki jest krótka i pouczająca. W ramach przygotowań do Euro 2012 próbowano na różne sposoby wyłonić przebój dla reprezentacji Polski. Bartosz Kańtoch patronował konkursowi „Moja piosenka na Euro” (wygrał *Euro Hymn 2012* zespołu Imish), a Michał Malinowski wymyślił konkurs na „Piłko-Śpiewkę” (wygrał zespół Jarzębina z Kocudzy). W plebiscycie na „Hit Biało-Czerwonych”, jaki ogłoszono po koncercie 2 maja w Warszawie (koncert zorganizowały: Radio Zet, TVP1 i Stołeczna Estrada) do konkursu stanęło 10 zespołów. Najwięcej głosów w SMS-owym plebiscycie dostała ludowa piosenka *Koko Euro spoko*, która spodobała się bardziej niż propozycja grupy Qumple (pieśń o „Polakach, których serca mają dziś kształt piłki”), twory zespołów stawiających na patos i dumę narodową czy piosenka Maryli Rodowicz (*Idziemy na mecz*).

Promujący piosenkę *Koko Euro spoko* Michał Malinowski, dyrektor Muzeum Bajek, Baśni i Opowieści w Konstancinie-Jeziornie, w wywiadzie udzielonym Bartoszowi Kańtochowi cieszył się ze zwycięstwa (dwa miliony wejść na YouTube w ciągu dwóch dni!):

to jest piosenka, która cieszy i daje dużo radości. Taki był cel, aby nie śpiewać górnolotnie o przeszłości, o orłach Górskiego, o tym, co było kiedyś, nie być nostalgicznym, ale śpiewać o tym, co jest teraz [...] Chodzi też o zgodę. A tu proszę, piosenka zrobiła trochę podziałów. Myślę, że to jest też dobre, bo stymuluje do pewnej dyskusji na temat sztuki, kultury i kultury ludowej, która w naszym kraju jest jeszcze niedoceniona¹.

Wypowiedział się też w kwestii autorstwa:

Jest to piosenka, której powstanie było zainspirowane piosenką ludową, gdzie słowa zostały zmienione. Teraz to „Koko” jest śpiewane jako refren pewnej innej piosenki, którą Jarzębina ma w swoim repertuarze. Mówi się, że może pochodzić od kur lub kogutów. Ja bym bardziej porównał do kogutów i ich zacietrzewienia. Ma zagrzewać naszych piłkarzy i pokazać, że tak jak koguty, potrafią dobrze walczyć².

Niedwuznacznie stwierdził, że dostał tekst od zespołu, ściślej – od kierowniczkii Ireny Krawiec: „Irena do mnie dzwoni i mówi: »Mam utwór!« Przesłała mi słowa

1 *Ta piosenka zagrzeje reprezentację do zwycięstw*, wywiad udzielony Bartoszowi Kańtochowi przez Michała Malinowskiego, Gwizdek24.pl, http://gwizdek24.se.pl/euro-2012/michal-malinowski-autor-utworu-koko-euro-spoko-ta-piosenka-zagrzeje-reprezentacje-do-zwyciestw_254991.html [dostęp: 8.05.2012].

2 Tamże.

i od razu zakochałem się w tekście, który jest prosty. Niektórzy krytykują i tekst, i muzykę, ale ja myślę, że on przemawia do ludzi i jest prosty do zaśpiewania³.

Zespół Jarzębina pochodzi z Kocudzy – legendarnej wsi spod Biłgoraja. Na 45. Ogólnopolskim Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu w roku 2011 dostał Basztę – nagrodę główną w kategorii zespołów śpiewaczych – za znakomite wykonawstwo i ciekawy repertuar obrzędowo-refleksyjny („Dolo moja, dolo, dolo moja mała, nie takij to jo się doli spodziewała”). Sama wieś słynie z bogactwa tradycji i z osobliwej gwary, bo kobiety mówią tam niby po męsku: „byłem”, „robiłem”, „urodziłem” – i „mema” zamiast „mama”, „peni” zamiast „pani”, ale piosenkę zespół zaśpiewał nie gwarą, lecz „nowocześnie”: „Cieszą się Polacy, cieszy Ukraina, że tu dla nas wszystkich Euro się zaczyna. Koko, koko, Euro spoko, piłka leci hen wysoko, wszyscy razem zaśpiewajmy, naszym doping dajmy!”.

Ciekawszy niż sama piosenka był jej odbiór, reakcje krytyki i internautów, zwłaszcza jakość użytych argumentów. Z jednej strony – zaskoczenie, niedowierzanie i radość, z drugiej – ironia, kpina, szyderstwo, pogarda dla wiejskiego środowiska, przy okazji też (co stało się modne) atak na premiera. Epitetom nie było końca: „Żenada i kompromitacja, kraj kartofla i kapusty, wstyd i to na własne życzenie przed całym światem!”; „...o nieeee... Zawsze te wsiowe sentymenty, a potem się obrażają, że Polacy się tylko z kartoflami kojarzą”; „Już widzę podchmielonych kibiców śpiewających »Koko, koko...«”.

Zwolennicy byli w mniejszości, choć przecież to oni zdecydowali o zwycięstwie piosenki, głosując spontanicznie w SMS-owym plebiscycie. Pojawiły się parafrazy tekstu (podaję w zapisie oryginalnym): „Smucą się Polacy! Śmieje Ukraina, że nam zespół jarzębina, wioche zrobiła, że nam zespół jarzębina, wioche nam zrobiła!”; „płaczą dziś polacy, krzyczy ukraina że nasza piosenka wioche przypomina”; „koko koko tusk miernoto ceny lecą w h*j wysoko wszyscy razem zaśpiewajmy tuska odwołajmy, razem wszyscy zaśpiewajmy tuska odwołajmy”⁴.

Jest rzeczą godną uwagi, że kiedy podobne zdarzenie miało miejsce niedawno w Rosji, gdzie także grupa starszych pań – pod nazwą Buranowskije Babuszki – śpiewająca ludową przyspiewkę dostała w wyniku internetowego głosowania zaszczytu reprezentowania kraju na festiwalu Eurowizji, Rosjanie wybór zaakceptowali. Polacy (decydenci) nie. Do publicznego występu kocudzanek w czasie mistrzostw nie doszło. Podobno z powodu nieustalenia tytułów własności między zespołem a autorem tekstu (Michał Malinowski?) oraz twórcą i aranżerem melodii (Artur Stępiński? Grzegorz Urban? Michał Malinowski?)⁵. Sam Malinowski

3 Tamże.

4 Wpisy internetowe. Cyt. za: http://www.youtube.com/watch?v=cTUmOw_SNa [dostęp: 17.05.2012].

5 Zob. Paweł Reszka, Karol Adamaszek, „Koko spoko” nie ma w mediach. Obciach czy pieniądze?, „Gazeta Wyborcza”, 15 czerwca 2012 r., artykuł dostępny w internecie: <http://wiadomosci.gazeta>.

rozmowy z zespołem Jarzębina skwitował krótko: „Kłótniwość i zwykła wiocha!”⁶. Jednak liderka zespołu Jarzębina, Irena Krawiec, widzi przyczyny w niechętnym promowaniu w mediach „kobiet w średnim wieku i starszych, z mało znaczącej, biednej miejscowości”⁷, a Tomasz Rakowski, dyrektor lubelskiego oddziału TVP, wręcz wyraża opinię, że „wcale nie chodzi o kwestie prawne i spór o prawa do piosenki, bo do czasu decyzji sądu nie ma przecież zakazu emisji. Wynika to raczej z jakichś kompleksów estetycznych ludzi decydujących o tym, co jest promowane na antenie. Tak jakby bali się, że puszcza obciach”⁸. To wyjaśnienie wydaje się najbardziej przekonujące, jeśli przyjrzeć się reakcjom i komentarzom od strony używanych argumentów.

Większość opinii na facebookowej stronie „Gazety Wyborczej” była delikatnie mówiąc mało przychylna. Zwolennicy, którzy w plebiscycie spontanicznie zareagowali SMS-ami, pisali rzadziej, prawie zamilkli. Politycy (Tusk, Miller, Kalinowski) byli niepewni. Grzegorz Miecugow w „Szkle kontaktowym” (6 maja) docenił poczucie humoru pań z zespołu Jarzębina („Podobno napisały to dla jaj” i jego zdaniem „to może być jedno wielkie jajo”), ale tego poczucia zabrakło dziennikarzom lamentującym nad wyborem „durnej” (ich zdaniem) piosenki. Skwitował to przytomnie Robert Sankowski, pisząc: „Zamiast obrócić wszystko w żart i cieszyć się, że w porównaniu z rosyjskimi babciami nasze panie śpiewają równiej i lepiej prezentują się na scenie, wolimy uderzać w najwyższe tony”⁹. Mariusz Czubaj w „Polityce” skonstatował, że

*autoironiczna nuta (pomijając wyjątki) jest nieobecna w polskim kibicowaniu – ciężkim jak zbroja husarii, monumentalnym jak spaghetti westerny Sergia Leone. Na tym kibicowskim odcinku mamy jeszcze więcej do zrobienia niż na autostradzie A4, czego świadectwem jest choćby lament nad Koko Euro spoko – artystycznym wkładem zespołu Jarzębina do spuścizny europejskiego futbolu*¹⁰.

Już dotychczasowe komentarze (będą pewnie dalsze) pokazały starcie dwóch typów wrażliwości i oczekiwań: żywiołowej oddolnej chęci zabawy, cieszenia się z okazji imprezy sportowej organizowanej na taką skalę po raz pierwszy w Polsce oraz ambicji podporządkowania występu sportowego programowi narodowemu, idei „patriotyzmu stadionowego” (*notabene* niecofającego się przed zamiarem stosowania wobec reprezentacji swego rodzaju „czystek etnicznych”). Scenariusze – ludowy i oficjalno-narodowy (tylko ten drugi był wspierany przez hurra-patriotyczne media) – tym razem znalazły się w konflikcie. Ludowość ze swoim ludycznym

pl/wiadomosci/1,114883,11935314,_Koko_spoko__nie_ma_w_mediach__Obciach_czy_pieniadze_.html [dostęp: 3.07.2012].

6 Tamże.

7 Tamże.

8 Tamże.

9 Robert Sankowski, *Koko? Naprawdę spoko*, „Gazeta Wyborcza”, 5 maja 2012 r.

10 Mariusz Czubaj, *Jak tak wszyscy rykną*, „Polityka” 2012, nr 23.

nastawieniem z trudem torowała sobie drogę w przestrzeni publicznej, przebiła się (także w tętniących życiem „strefach kibica”) dopiero, gdy program patriotyczny zakończył się stadionową porażką przy niewątpliwym sukcesie organizacyjnym.

Jaka zatem jest współczesna ludowość? Drugi dobry powód skłaniający do redefinicji (i rehabilitacji?) tej kategorii stwarza wydanie kolejnego, czwartego tomu „Nowego Kolberga”. Określenie „Nowy Kolberg” pojawiło się po wydaniu w roku 1974 pierwszego tomu PAN-owskiej serii zatytułowanej „Polska pieśń i muzyka ludowa. Źródła i materiały”, pod red. Ludwika Bielawskiego. Seria zapowiadała się szumnie, bo wiadomo było, że po wielkiej ogólnopolskiej akcji zbierania folkloru w latach 1950–1954 archiwa Instytutu Sztuki PAN pękają w szwach i będzie z czego składać, po kolbergowsku, regionalne tomy. Tom pierwszy z roku 1974 obejmował *Kujawy*, drugi – *Kaszuby* (1997–1998), trzeci – *Warmia i Mazury* – ukazał się w roku 2002, a czwarty, *Lubelskie*, wydano dopiero w 2011 roku, po 37 latach od zainicjowania serii. Niebawem ma się ukazać *Podlasie*. Wydawane są też płyty kompaktowe z muzyką ludową *in crudo*.

Dlaczego seria rozwija się tak powoli? W dużym stopniu tłumaczą to okoliczności, oficjalna polityka państwowa wobec nauki i zmienny poziom oczekiwań społecznych. Niewątpliwie klimat gierkowskiego okresu budowania drugiej, nowoczesnej Polski nie sprzyjał hołubieniu tradycji ludowej, a niezmiennie dominujący – także w kulturze – centralizm, nawet po solidarnościowym przełomie roku 1989 nie od razu ustąpił na rzecz większej swobody prowincji i regionów. Lepszy klimat polityczny dla ludowości niosła idea samorządnych regionów, a także koncepcja łączenia europeizacji i globalizacji kultury z pielęgnowaniem miejscowych tradycji zarówno narodowych, jak regionalnych i lokalnych. Dziś mamy wysyp lokalnych publikacji, także nagrań płytowych, sponsorowanych przez gminy jako sposób autopromocji. Ale wciąż w szerszej opinii ciąży na ludowości pamięć oficjalnego licencjonowanego folkloryzmu z czasów PRL-owskich, zinstytucjonalizowanej „Cepelii”, piętno rozrywkowo-komercyjnego disco polo oraz zamię nastawionej na masowość (więc z założenia emblematycznej i emocjonalnej) katolickiej religijności. Wszystko to w kręgach opiniotwórczych zostało w którymś momencie skojarzone z budzącymi opór etyczny sukcesami Samoobrony, PiS-u i Radia Maryja. W efekcie ludowość została na długo zepchnięta na margines życia publicznego. Folklorystyka jako dyscyplina naukowa uwiędła, zanim zdążyła z etapu projektów i planów przejść na etap tworzenia rozwiązań prawnych i organizacyjnych (zbliżonych do tego, co mają sąsiedzi – Rosjanie, Litwini, Słowacy, Bułgarzy). Kulturoznawcy akademicy, podejmujący badania np. nad antropologią słowa, odwołują się raczej do kultur egzotycznych niż praktyk na gruncie polskiej kultury ludowej¹¹.

11 Przykładem znakomita skądinąd książka Grzegorza Godlewskiego *Słowo, pismo, sztuka słowa. Perspektywy antropologiczne*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2008.

Wrocławska „lingwistyka kulturowa” odżegnuje się od polskiego folkloru piórem jej inicjatora, choć jej amerykańskie początki opierały się właśnie na badaniu ustnej kultury Indian¹². Słabo przebijają się na antenie programy Radiowego Centrum Kultury Ludowej i organizowane przez nie konkursy pod nazwą „Nowa Tradycja”. Przykłady współczesnej polskiej „demofohii” można mnożyć.

Są jednak oznaki zmian na lepsze. Kulturową wartość autentycznej tradycji wiejskiej odkrywają od nowa na coraz większą skalę folkowcy: Orkiestra św. Mikołaja, Chudoba, Drewutnia, Dzieci z Brodą, Golec uOrkiestra, Kapela Polska Marii Pomianowskiej, Kapela ze wsi Warszawa. Wikipedia w 2012 roku odnotowała istnienie ponad setki takich zespołów, przy czym, co znamienne i optymistyczne, w wielu z nich muzykuje młodzież urodzona w mieście. Część miejskich zwolenników muzyki folkowej po fascynacjach egzotyką sięga do wypróbowanego źródła, jakim jest polska muzyka ludowa – podhalańska, kurpiowska, mazowiecka, lubelska. Idą najprostszą drogą, jaką jest pobieranie nauk u starych wiejskich mistrzów, z którymi młodzi muzycy nawiązują osobiste kontakty. Na 46. Ogólnopolskim Festiwalu Kapel i Śpiewaków Ludowych w Kazimierzu (29–30 VI 2012) znalazło to swój bardzo spektakularny wyraz w tym, że nagrodę (Basztę) w kategorii tradycyjnych kapel dostała kapela 90-letniego Tadeusza Kubiaka, a w grupie kapel „rekonstruowanych” – zespół młodzieżowy z Łodzi (z rewelacyjną 22-letnią skrzypaczką Marią Stępień, studentką konserwatorium), występujący pod nieco osobliwą nazwą Gęsty Kozuch Kurzu, który naśladował styl gry i repertuar starych, znakomitych kapel wiejskich.

Jak długo jednak żywe źródła będą jeszcze dostępne, kiedy ostatecznie zostaną przytłumione falą nowoczesności? Co udaje się etnomuzykologom i folklorystom zachować, pokazać, udokumentować i udostępnić w ramach wspomnianej serii PAN-owskiej, „Nowego Kolberga”?

Ostatnio wydany tom tej serii, którego zredagowanie przypadło mi w udziale, *Lubelskie*, pokazuje przyspieszone tempo zmian w środowisku wiejskim. Mamy do czynienia z wygasaniem całych fragmentów tradycji, ich przetwarzaniem, a także napływem elementów nowych, popkulturowych. Na 4700 pieśni, wierszy i przemów w *Lubelskiem* tylko 20% ma swoje odpowiedniki, bliższe lub dalsze w zapisach Kolberga, pozostała część, prawie 80%, to twory nowe, nienotowane (z tego terenu) przez XIX-wiecznego etnografa. „Wielka dusza ludowa” nie śpi, przetwarza i tworzy. Stare utwory obrzędowe od zawsze były przystosowywane do czasu i miejsca, poddawane modyfikacjom, w tym m.in. chrystianizacji (przykładem pieśni „dyngusowe” czy sobótkowe), a na przykład pieśni pogrzebowe, zapożyczane z obiegu kościelnego, podlegały folkloryzacji. Bolesław Bartkowski (1987) nie wahał się mówić o „folklorze religijnym”, choć nie wszystkim teologom się to podoba.

12 Zob. Janusz Anusiewicz, *Lingwistyka kulturowa. Zarys problematyki*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 1995.

Najciekawszym przejawem tych dwukierunkowych procesów są gatunki u Kolberga słabo udokumentowane – apokryficzne kolędy bożonarodzeniowe, kolędy życzące noworoczne i wielkanocne, pieśni kolędnicze, pieśni żniwne i dożynkowe. Dotyczy to też pieśni sobótkowych i chrzciniowych, a także kołysanek. Region lubelski okazał się prawdziwym zagłębiem kolędowym, co pokazał już zbiorowy tom *Kolędowanie na Lubelszczyźnie* (1986) i co potwierdzają kolejne nowe zapisy.

Nową falę w ludowym pieśniarstwie tworzą maryjne pieśni towarzyszące peregrynacji jasnogórskiego obrazu Matki Boskiej i pieśni o polskim papieżu czy o księdzu Popiełuszcze. Dla diagnozowania stanu współczesnej kultury ludowej niezbędne są zarówno badania socjologiczne¹³, jak i analiza jakościowa samego repertuaru wokalnno-muzycznego.

Jaka jest kulturowa wartość zgromadzonej dokumentacji, jakie świadectwo tomy „Nowego Kolberga” wystawiają aktualnemu stanowi tradycji wiejskiej, ludowej? Profesor Roch Sulima w swojej życzliwej rekomendacji lubelskiego tomu do druku podkreślał, że publikacja ma „fundamentalne znaczenie dla kulturowej tożsamości mieszkańców regionu”, że

stanowi niezbywalny „kapitał kulturowy”, znak orientacyjny o dużej sile scalającej i kodyfikującej. W czasie, kiedy zaczynają ważyć „tradycje wynalezione”, tom Lubelskie przynosi „tradycję odnalezioną” (aktualizowaną). W „Europie ojczyzn” mamy coraz częściej do czynienia z „wytwarzaniem lokalności”, która zdaje się kompensować skutki nieuchronnej globalizacji. W kontekście Lubelskiego, przypomniane wyżej kategorie, przestają brzmieć jak liczmany epoki współczesnej, odsyłają do kulturowych realiów, do faktów partycypacji w kulturze.

Badacz stwierdził, że „jest to publikacja niezbędna na warsztacie współczesnego etnografa, folklorysty, antropologa słowa, etnolingwisty, socjologa i historyka kultury”. I nie tylko – może z niej czerpać „kultura akademicka i popkultura, ale też samorządowcy, animatorzy kultury, miłośnicy polskiego słowa”.

Te opinie Profesora Sulimy – który od lat obserwuje, co się dzieje w Polsce na polu folklorystyki oraz etnolingwistyki i dokonuje ocen z perspektywy antropologii kulturowej – wpisują się znacząco w kontekst współczesnych dyskusji na temat tzw. niematerialnego dziedzictwa kulturowego. Jak wspominałem na wstępie, Polska w roku 2011 (jako kolejne, 135. państwo) oficjalnie podpisała Konwencję UNESCO z roku 2003, podjęła odpowiednie, zawarte w tej konwencji, zobowiązania i wprowadziła stosowne regulacje prawne. Do ich wdrożenia daleka droga, bo znowu dały o sobie znać stereotypowe wyobrażenia o kulturze ludowej i o folklorze, kształtowane na podstawie prezentacji estradowych z minionego czasu, podczas gdy życie kulturalne współczesnej wsi i małych miejscowości podlega nie tylko

13 Zob. *Stan i zróżnicowanie kultury wsi i małych miast w Polsce*, pod red. Izabeli Bukraby-Rylskiej i Wojciecha J. Burszty, NCK, Warszawa 2011. W raporcie tym podkreślono żywotność i hybrydalność kultury polskich wsi i miasteczek.

urbanizacji, pluralizacji, europeizacji, instytucjonalizacji, inwazji nowych technologii itd., itp., ale też rozwija się w kierunku szukania nowych form wyrazu. Asymilowanie nowości idzie w parze z ocalaniem i eksponowaniem lokalnych tradycji, co służy idei harmonijnego rozwoju i budowaniu więzi społecznych.

Ocena tych nowych form nie jest prosta. Sądzę, że można je sytuować i definiować, korzystając z inspirującej, zaproponowanej swego czasu przez Rocha Sulimę, koncepcji „ludowości żywiłowej”¹⁴. Ta czekająca na aktualne rozpoznanie ludowość żywiłowa stanowi bez wątpienia znaczącą część „niematerialnego dziedzictwa kulturowego”, którego ochronie jest właśnie poświęcona ratyfikowana Konwencja UNESCO 2003. Ochrona jest pojęciem o szerokim zakresie, w Konwencji rozumie się przez nią „identyfikację, dokumentację, badanie, zachowanie, zabezpieczenie, promowanie, wzmacnianie i przekazywanie, w szczególności poprzez formalne i nieformalne nauczanie, jak również rewitalizację różnych aspektów tego dziedzictwa”. Ogrom działań. Dlatego w pracach nad sposobami wdrażania zaleceń Konwencji, przy ustalaniu kryteriów identyfikacji, dokumentacji, układaniu „list” chronionego dziedzictwa niematerialnego itd. nie może zabraknąć kulturoznawców i antropologów kultury, ale przede wszystkim ludzi wolnych od uprzedzeń i od stale dającej o sobie w Polsce znać demofobii.

14 Roch Sulima, *Literatura a dialog kultur*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1982, s. 26–31.

ŻYWE SŁOWO I KULTURA ORALNA

jako temat i forma artystycznej wypowiedzi w *Na wysokiej połoninie* Stanisława Vincenza

Ludzie delikatni, gazdowie chrzczeni, pobratymi z dawien dawna! Dziedzic, dziedziczka, panna i ja, prosimy was wszyscy na wesele, które zacznie się na Pokrowę. Kto przyjdzie z daleka, pomieszczenie znajdzie, niech go o to głowa nie boli. Będą wielkie muzyki huculskie z Żabiego, z Jasienowa i z Hołów [...] Będą gazdy zewsząd, ludzie bogaci i biedni [...] Każda wiara według starej prawdy, każda na swoim miejscu, jak godzi się w rodzinie. Temu to grzecznie, czemnie was prosimy, zapraszamy! Kogo zobaczycie, proście, całe góry proście¹.

Przytoczony fragment wypowiedzi Foki – obszernej, bogatej w szczegóły, ale też w różnego rodzaju stylistyczne ornamenty i grzecznościowe formuły – ujęty w całości w świat przedstawiony w *Na wysokiej połoninie*, wykracza znacznie poza rolę fabularnego epizodu, który na planie obyczajowo-obrzędowym stanowi zwyczajową zapowiedź mającej się odbyć uroczystości weselnej. Wypowiedź ta oznacza bowiem sięgnięcie przez Vincenza do samej istoty prezentowanej przez niego na kartach huculskiej tetralogii kultury ufundowanej na żywym słowie. Służy ono, jak powiedziałby Ong, nie „bezosobowej” w istocie informacji o określonych stanach rzeczy, lecz *sensu stricto* komunikacji, rozumianej jako pełna humanistycznych treści wymiana znaczeń między pełnowymiarowymi osobami uczestniczącymi w akcie komunikacyjnym *face to face*, używającymi wspólnego dla nich systemu symboli².

Taki typ komunikacji w formie „czystej” odnalazł Vincenz w reprezentowanej przez „Huculszczyznę pierwotną” kulturze pierwotnej oralności³, w której

-
- 1 Stanisław Vincenz, *Na wysokiej połoninie*, pasmo I, *Prawda starowieku. Obrazy, dumy i gawędy z Wierchowiny Huculskiej*, Pax, Warszawa 1980, s. 21–22; wszystkie cytaty w tekście według tego wydania.
 - 2 Zob. Walter J. Ong, *Osoba – świadomość – komunikacja. Antologia*, przeł. Józef Japola, WUW, Warszawa 2009, s. 271.
 - 3 Por. Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. Józef Japola, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1992, gdzie czytamy m.in.: „Oralność kultury nie zmienionej znajomością pisma lub druku nazywam »oralnością pierwotną«. Jest ona »pierwotna« w stosunku do oralności »wtórnej« dzisiejszej kultury wysokiej technologii, której nową oralność podtrzymują telefon, radio,

wszelkie teksty społecznie istotne powierzane były ludzkiej pamięci – a więc od-
twarzane i powtarzane w zrytualizowanych sytuacjach komunikacyjnych, a także
praktykowane na co dzień w różnego rodzaju społecznych interakcjach. Czynności
„techniczne” wiążące się ze sferą społecznej praxis były w tym typie komunikacji
harmonijnie łączone z elementami natury symbolicznej, estetycznej, rozrywkowej
i rekreacyjnej. Wymagało to niejako żywej obecności drugiego człowieka, jego
akceptacji, a także potwierdzenia gotowości do stałej „negocjacji znaczeń”, wyra-
żającej swoistą dbałość o kształt przekazywanej tradycji⁴. Każde takie zdarzenie
komunikacyjne wpisywało się w uniwersalny paradygmat oparty na powtarzalności
egzystencjalnych sytuacji oraz towarzyszących im przeżyć i emocji, ale było ono
przy tym na swój sposób niepowtarzalne.

Foka – jeden z głównych protagonistów *Prawdy starowieku*, a zarazem najwybit-
niejszy spośród działających postaci reprezentant rekonstruowanej przez Vincenza
tradycyjnej kultury Huculów – zaproszenie na wesele kieruje więc do każdego z osob-
na. Powtarza zwyczajową formułę „uroczyście, z naciskiem i poważnie”, „łagodnie
wciągając ludzi do karczmy lub podchodząc z wysoką szklanicą do przechodzących”
(*Prawda starowieku*, s. 29)⁵. Podobnie zachowuje się też jako przewodnik w obrzędzie
kolędowania (tzw. bereza) – dba o to, by każdy mieszkaniec odwiedzanego domo-
stwa (nie wyłączając nawet małych dzieci) uhonorowany został stosowną pieśnią,
a przy tym każdy inną, „inną dla gazdy, inną dla gazdyni, inną dla chłopca, inną dla
dziewczyny” (Ps, s. 131), albowiem „tak jest po chrześcijańsku”: „każdemu inaczej
życzenia złożyć, inaczej płasać, inne powieści powiastować, inne żarty wymyślać,
a jak trzeba, błazeństwa płatać. Ale ze wszystkimi zaprzyjaźnić się!” (Ps, s. 130).

W realiach wskrzeszanej na kartach *Na wysokiej połoninie* kultury huculskiej
sprostanie warunkom takiej językowej (i obyczajowej!) etykiety wymagało kom-
petencji i cech osobowości wykraczających poza sferę swoiście pojętej retoryki.
Jest więc Foka człowiekiem, który układa swe relacje z otoczeniem na zasadzie
partnerstwa i zawierzenia, unika przy tym wszelkiej zdawkowości oraz instrumen-
talizacji międzyludzkich kontaktów. „Ludzie czytali na jego obliczu: człowiecze,
mów śmiało, czego ci potrzeba. Dawniej do obrzędów wkładano maski, a niektórzy
tłumaczyli, że takie fałszywe oblicza potrzebne dopiero od kiedy ludzie zniżyli się
i pomieszali. Lecz Foka bez maski przewodniczył w obrzędach” (Ps, s. 44). „Bez
maski”, a więc „prawdziwie”, „twarzą w twarz”, z szacunkiem dla aktualnego roz-
mówcy, z atencją należną każdemu człowiekowi. Każdy bowiem, niezależnie od
swego statusu i miejsca zajmowanego w lokalnej społeczności, jest niepowtarzalną
osobą i indywidualnością.

telewizja oraz inne środki elektroniczne, których istnienie i funkcjonowanie wsparte jest piśmem i drukiem”.

4 Por. Włodzimierz Pawluczuk, *Perspektywy kultury ludowej*, „Regiony” 1975, nr 2, s. 30–32.

5 Dalsze cytaty z *Prawdy starowieku* oznaczam w tekście skrótem Ps.

Niezależnie jednak od wyjątkowości tej postaci jako niekwestionowanego autorytetu, swego rodzaju depozytariusza rodzinnej i, powiedziec można, plemiennej tradycji, rozpoznać można w artystycznej kreacji Vincenzowskiego bohatera charakterystyczne cechy użytkownika i współtwórcy kultury pierwotnej oralności, wiążące się przede wszystkim z kwestią jej swoistej psychodynamiki. Jak powiada Ong,

pierwotna oralność przychylna jest takiej strukturze osobowości, która ma charakter bardziej społeczny i zewnętrzny, natomiast mniej introspekcyjny, niż to na ogół ma miejsce u osób piśmiennych. Komunikacja oralna łączy ludzi w grupy. Pismo i czytanie są czynnościami samotniczymi, zmuszają psychikę do zagłębienia się w siebie⁶.

Z tego też powodu rekonstruowana przez Vincenza kultura Hucułów jest przede wszystkim kulturą żywego kontaktu i towarzyszącej mu rozmowy. Charakterystyczne wydaje się przy tym, że – jak wspomina Andrzej Vincenz – poszczególne fragmenty utworu powstawały jako przekazy ustne, mówione, dyktowane na żywo, w wyniku czego „*Na wysokiej połoninie* jest tekstem mówionym, jednym wielkim opowiadaniem, rozmową z czytelnikiem”⁷. Godne podkreślenia jest też, że oralność rozumiana, jak powiada Roch Sulima, jako „sposób bycia w świecie”, „autonomiczny humanistycznie typ egzystencji”⁸, okazała się dla pisarza nie tylko intelektualnym odkryciem, metodą opisu archaicznych kultur typu ludowego, lecz także – w jego życiu i twórczości – najbardziej „naturalnym” własnym sposobem ekspresji, wynikającym z osobistych upodobań i preferencji. Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, badaczka różnych obszarów zainteresowań i fascynacji Vincenza (m.in. literaturą artystyczną), stwierdza więc:

Tylko z braku możliwości utrwalenia swego dzieła w inny sposób miłośnik Homera godził się na zapisywanie za pomocą liter, choć oczyma Platona patrzył na wszystkie niedostatki pisma. Doceniał znaczenie książek dla rozwoju kultury, marzył jednak o odrodzeniu żywego słowa, choćby przez odpowiednio kreowany program radiowy oraz przez powrót do recytacji poezji, do wygłaszania utworów literackich⁹.

Marzenie to wyraziło się między innymi także w *Na wysokiej połoninie*, w nostalgicznych w swej wymowie scenach spotkań wędrowców przemierzających bukowińskie płaje, w kreśleniu sylwetek słynnych gawędziarzy i powiastunów, w barwnych obrazach tradycyjnych obrzędów i zwyczajowych zgromadzeń (tołoka,

6 Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność...*, dz. cyt., s. 101.

7 Andrzej Vincenz, *Posłowie*, [w:] Stanisław Vincenz, *Na wysokiej połoninie*, pasmo III, Barwinkowy wianek, Pax, Warszawa 1983, s. 555.

8 Roch Sulima, *Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, pod red. Doroty Simonides, Instytut Filologii Polskiej UO, Opole 1995, s. 58.

9 Mirosława Ołdakowska-Kuflowa, *Stanisław Vincenz wobec dziedzictwa kultury*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1997, s. 95–96.

wieczorne „posiady” rębaczy w „butynie”), generujących swoiste „strumienie mowy” – serie opowieści łączące elementy tradycji i improwizacji, których współwystępowanie i wzajemne relacje określają kolektywny charakter procesów twórczych zachodzących w folklorze¹⁰.

Te fragmenty dzieła, dzięki erudycji, kulturowemu doświadczeniu pisarza, a także niewątpliwym ambicjom dokumentarnym potraktować wręcz można jako niezwykle cenne uzupełnienie gromadzonej przez etnologów i folklorystów wiedzy na temat życia tradycyjnych ludowych tekstów, ich miejsca w szeroko rozumianej kulturze. Należy do nich obfitujący w obyczajowe szczegóły, wspomniany już, opis obrzędu kolędowania, zaprezentowanego tu jako skomplikowany, wielotworzywowy tekst kultury, wymagający pieczołowitych i długotrwałych przygotowań, o specyficznej rozbudowanej dramaturgii (składanie życzeń i wykonywanie stosownych kolęd trwało zwykle wiele godzin), angażujący całą lokalną społeczność i będący źródłem głębokich przeżyć – indywidualnych i zbiorowych.

Warto przy tym zwrócić uwagę na charakterystyczną dwutorowość prezentowanego na kartach *Na wysokiej połoninie* dyskursu na temat osobliwości kultury oralnej: jej swoiste egzemplifikacje stają się więc z jednej strony składnikami fabuły utworu, wpisują się w wewnętrzną logikę świata przedstawionego, z drugiej zaś wyzwalają jak gdyby metatekstową refleksję nad przedstawianymi fenomenami, co sprawia, że narracja epicka uzupełniona zostaje niejako fachowym komentarzem odnoszącym się na przykład do mechanizmów przechowywania ważnych dla wspólnoty przekazów w zbiorowej pamięci, a także do charakterystycznej dla folkloru wariantowości tekstów czy też reguł szczególnego rodzaju językowej etykiety obowiązującej w tym typie kultury.

Nad warstwą zdarzeniową dzieła nadbudowywane więc zostają wypowiedzi utrzymane w stylistyce erudycyjnego eseju, a nawet bogatej pod względem merytorycznym naukowej rozprawy. Niejako z etnograficznego obowiązku autor dokumentuje przy tym swe rozważania swoistymi folklorystycznymi cytatami, tradycyjnymi pieśniami – epickimi i obrzędowymi, bajkami magicznymi i zwierzęcymi, ludowymi modlitwami, opowieściami wierzeniowymi i wspomnieniowymi, anegdotami, zagadkami i przysłowiami¹¹.

Punktem wyjścia do filozoficznej refleksji nad mechanizmami komunikacji językowej stają się także w dziele Vincenza wypowiedzi, wydawałoby się, całkowicie

10 Zob. Roch Sulima, *Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa 1985, s. 17; por. „To co dla badacza bywa tekstem [...] dla nosiciela folkloru jest procesem, przebiegającym według określonego wzoru [...] Mówiąc metaforycznie, teksty te skłonne są tworzyć pewne *continuum*, określone ciągi form, »odszukiwać« teksty »przyległe«, a jednocześnie nosić w sobie »pamięć« poprzednich użyć”, tamże, s. 16.

11 Zob. Jolanta Ługowska, *Folklorystyczne formy gatunkowe w strukturze literackiego dyskursu. Na przykładzie cyklu „Na wysokiej połoninie”*, [w:] *Studia o Stanisławie Vincenzie*, pod red. Piotra Nowaczyńskiego, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1994.

banalne, formułiczne, o funkcji przede wszystkim fatyczno-grzecznościowej. One to jednak stanowią podstawę do rozwinięcia przez autora filozofii „dobrej rozmowy”, która wzbogaca wewnętrznie rozmówców i zaspokaja ich istotne potrzeby psychiczne. Jej warunkiem jest nieinstrumentalny stosunek do drugiego człowieka, dostrzeżenie w nim integralnej, pełnej osobowości: „»Rąk roboczych« nie ma. Nie ma w ogóle ani samych rąk, ani nóg, bo nie ma przyzwolenia na niewolę [...] U nas, w braku cywilizacji, są tylko sąsiedzi i ludzie. Im bardziej samotni, nawet opuszczeni, tym bardziej skłonni, ba, nawet stęsknieni »nabyć się« z ludźmi, nacieszyć się rozmową i zabawą” (Ps, s. 103).

Te dialogi – ubogie pod względem semantycznym, a w sferze praktyki językowej małych wspólnot komunikacyjnych wysoce przewidywalne – na które składają się zwyczajowe pytania i odpowiedzi dotyczące realiów znanych rozmówcom, a także pozdrowienia, dobre życzenia i błogosławieństwa mają jednak głęboki humanistyczny sens, znacznie wykraczający poza informacyjną zawartość poszczególnych wypowiedzi. Sprawia to właśnie tradycyjna etykieta nakazująca okazanie interlokutorowi należnego mu zainteresowania i uszanowania. Stąd swoista ceremonialność tych spotkań, obecność w nich, odczuwanych już jako archaiczne, gestów kulturowanych jedynie przez najstarszych członków wspólnoty, jak wspomniany przez Vincenza zwyczaj wzajemnego całowania rąk przez spotykających się gazdów:

Gdy spotykają się, zawsze znajdują czas na powitanie. Powitanie jest tym bardziej uprzejme, w im większą serdeczność się rozsnuwa. Grzeczność jest w wielkiej cenie u ludzi samotnych, którzy tyle czasu przebywają na odludziu puszcзовym i w pustkowiu połonińskim. Na grzeczność powinno się mieć czas. Może także dlatego, że w dawne groźne czasy już najmniejsza nieuprzejmość była podejrzana [...] Bezpieczniej było być grzecznym. Grzeczność przejawia się w wielkiej ilości powitań, wykrzykników i potakiwań. Ludzie małomówni nie muszą mówić, ale powinni postać i posłuchać, pogwarzyć tak słuchając, a nie przecząc (Ps, s. 79–80).

Fascynacja Vincenza żywym słowem jako najbardziej elementarną, pierwotną pod względem filo- i ontogenetycznym formą porozumiewania się między ludźmi wyraziła się jednak w *Na wysokiej połoninie* nie tylko w dokumentacji tradycji oralnej oraz prowadzonej z punktu widzenia „kulturoznawcy” i „etnologa” refleksji nad swoistymi gatunkami folkloru wpisanymi w kontekst kultury ludowej. Kontakt *face to face*, fizyczna obecność interlokutorów w miejscu „zdarzenia mownego” i związana z tym możliwość reagowania na gorąco na cudzą wypowiedź to także, zdaniem autora *Dialogów z Sowietami*, optymalna droga do swoistej negocjacji znaczeń wszelkich używanych w przestrzeni społecznej tekstów, a zarazem wzajemnego poznawania się rozmówców, akceptacji różnych punktów widzenia i możliwych aspektów omawianych kwestii. Mogą się one jednak także przekształcić niekiedy w swoisty agon – oratorskie popisy uczestników spotkania, świadczące o ich kulturowych kompetencjach, wiedzy i umiejętnościach retorycznych. W świecie *Na*

wysokiej łaoninie w tego typu zdarzeniach komunikacyjnych uczestniczą, co warto podkreślić, nie tylko członkowie huculskiej wspólnoty, dysponującej – używając określenia Onga – szerokim residuum oralnym¹², ale również inteligencji, przedstawiciele tzw. wolnych zawodów, którzy w pełni już zinterioryzowali pismo.

Warto przyrzeć się nieco dokładniej jednej z takich scen. Jest ona utrzymana w konwencji szczególnego rodzaju polilogu. Jej właściwym tematem i swego rodzaju punktem wyjścia okazuje się zachowany w tradycji ustnej, a także w „starych księgach”, tekst o żydowskim krawcu, który ocalił świat przed zagładą.

Protagonista tej opowieści – Pinkas – był pobożnym Żydem, przykładnym ojcem rodziny, człowiekiem skromnym, a zarazem niezwykle utalentowanym rzemieślnikiem, który zdobył szeroki rozgłos dzięki wytwornym strojom szytym dla bogatego polskiego szlachcica spokrewnionego z hiszpańskim królem. Król ów poprosił swego polskiego kuzyna o przywiezienie Pinkasa do Hiszpanii, albowiem, jak pisze w liście, „u nas już od dawna nie ma Żyda na lekarstwo, a jest nam właśnie potrzebny” (*Barwinkowy wianek*, s. 204)¹³. Pojawienie się „prawdziwego Izraelity” w królestwie Hiszpanii budzi entuzjazm tubylców. Nie znajdują oni w sobie nienawiści do niezwyklego przybysza reprezentującego „tradycyjnych” wrogów chrześcijan, dzięki niemu stają się bardziej pewni swego zbawienia. Obsypują więc Pinkasa kosztownymi podarunkami i starają się gościć u siebie jak najdłużej. Momentem przełomowym w dziejach Żyda z Ostrej staje się przybycie do Hiszpanii papieża, do którego także dotarły wieści o niezwykle przybyszu. Zetknąwszy się z krawcem, człowiekiem dobrym i łagodnym, papież kwestionuje jednak jego żydowskość, niejako *ex definitione* oznaczającą, jego zdaniem, wrogość wobec nie-Żydów. Oskarża go więc o oszustwo: „To nie sztuka pokochać takiego, jak ten. Gdybyście zobaczyli Żyda prawdziwego, prawdziwego wroga, wtedy zrozumielibyście, co to znaczy kochać nieprzyjacioły” (Bw, s. 209), w związku z czym zbawienie hiszpańskich chrześcijan wciąż stoi pod znakiem zapytania. Pinkas musi więc udowodnić, że należy do narodu wybranego, a może to zrobić jedynie pod warunkiem, że wdrapie się na najwyższą górę, a po powrocie opowie papieżowi o tym, co tam zobaczył. Na szczycie niebotycznej góry, pogrążony w modlitwie nad grobem arcykapłana Arona, bohater dostrzegł „groźną, straszną fałdę, która zagięła się i wisiąta nad Hiszpanią całą i nad światem” (Bw, s. 213), wówczas „przeraził się, zapłakał, modlił się i jęczał i prosił aby Pan Bóg oddalił tę fałdę” (Bw, s. 214). Bóg wysłuchał prośby Żyda, on zaś sam, zakończywszy tę niezwykle wyprawę, prosił jedynie króla i papieża o zezwolenie powrotu do swego ubożego miasteczka i rodziny, zrzekając się otrzymanych darów.

12 Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność*, dz. cyt.; zob. rozdz. *Od pamięci do pisanych dokumentów*, s. 134–141.

13 Stanisław Vincenz, *Na wysokiej łaoninie*, pasmo III, *Barwinkowy wianek...*, dz. cyt., s. 204; dalsze cytaty według tego wydania oznaczam w tekście skrótem Bw.

Szczególnie zaskakujące jest jednak zakończenie tej historii: po powrocie do Ostrej Pinkas odwiedza Rabina, który jego opowieść komentuje następująco: „Czemuś jeszcze nie czekał? Czy nie wiesz, że gdy ta fałda nad światem, Mesjasz jest wtedy najbliższej świata?” (Bw, s. 215).

O źródle tej, tak pobieżnie streszczonej, opowieści Vincenz skrupulatnie informuje w opracowanym przez siebie przypisie, świadczącym o dokumentarnym zamysle i warsztatowych kompetencjach autora:

Legenda ta opowiadana przez górskich chasydów jest pochodzenia dawniejszego niż chasydyzm. W swoim czasie prof. Szejnerson zwrócił mi uwagę, że należy ona do kręgu opowiadań zgrupowanych wokół wielkiego Rabina z Ostrej z XVII wieku i że znalazła swój wyraz w ówczesnym żydowskim piśmiennictwie. Czerpiąc z tych ksiąg prof. Szejnerson podał mi wiele szczegółów nie znanych naszym opowiadaczom (Bw, s. 216).

Autor *Na wysokiej połoninie* stara się zatem przybliżyć czytelnikowi interesujący go tekst jako myślową i artystyczną całość, swoistą syntezę składników niezbędnych dla zachowania wewnętrznej logiki wątku, a więc jako swego rodzaju inwariant będący w istocie konstruktem porządkującej myśli badacza – znawcy ludowej tradycji narracyjnej. Wchodzący w jego rolę główny narrator huculskiej epopei „wie” zatem o historii żydowskiego krawca więcej niż przekazujący ją fikcyjni bohaterowie dzieła, dysponujący jedynie znanymi sobie wersjami opowieści. Pisarz ma przy tym świadomość wzajemnego zazębiania się i uzupełniania (w społecznej transmisji) tekstów zakorzenionych zarówno w tradycji oralnej, jak i piśmiennej. Utrudnia ono lub czasem wręcz uniemożliwia odnalezienie przekazu pierwotnego i jednoznaczne określenie, czy należał on do porządku folkloru czy literatury¹⁴.

Rozwinięciem a zarazem uszczegółowieniem frapujących folklorystę kwestii związanych z ludową tekstologią i mechanizmami komunikacyjnymi obecnymi w systemie folkloru okazuje się więc w *Na wysokiej połoninie* ożywiona, przechodząca niekiedy w polemikę, rozmowa bohaterów na temat głębszego sensu oraz filozoficzno-etycznych znaczeń tej świeżo zasłyszanej historii, scenerią zaś zaprezentowanego zdarzenia jest jaworowska karczma wypełniona weselnymi gośćmi. Tam też zagadkowa i wieloznaczna legenda o żydowskim krawcu zostanie opowiedziana zgromadzonym uczestnikom mającej się odbyć uroczystości przez – i na tym między innymi polega niezwykłość tego zdarzenia – dwu narratorów wywodzących się z odmiennych społecznych i kulturowych światów. Są to żydowski bałagufa Bjumen, gawędziarz znany i ceniony także przez „panów”, częsty bywalec karczmy, zabawiający gości dowcipnymi opowiastkami i anegdotami, oraz praktykant

14 Zwrócił na to uwagę Piotr Bogatyriew w słynnym studium napisanym wspólnie z Romanem Jakobsonem, zob. tychże, *Folklor jako swoista forma twórczości*, przeł. Fryderyka Wayda, [w:] Piotr Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, oprac. Maria Renata Mayenowa, PIW, Warszawa 1979.

sędziowski zwany Karolciem, młody, dobrze zapowiadający się prawnik, z racji towarzyskich talentów popularny przede wszystkim wśród młodzieży.

Inicjatywa przekazania gromadzącym się w karczmie weselnym gościom intrygującej opowieści podjęta zostaje w sposób dość przypadkowy: jeden z młodzieńców, chcąc sprowokować Bjumena do zabrania głosu, nazywa go pochlebnie rarytasem, ten zaś, w zamian za poczęstunek obiecuje opowiadanie o „prawdziwym rarytasie”, „nad którym niejedna mądra głowa się kiwała” (Bw, s. 202). Ten „pierwszy”, powieździeć można, „naiwny” narrator wyłaniającej się „z pomroki dziejów” opowieści zachowuje się przy tym jak wytrawny ludowy gawędziarz, świadomy swych retorycznych możliwości, a zarazem ograniczeń wynikających ze swoistej etykiety tego rodzaju opowiadań. Zapowiada intrygującą historię o tym, że „i bałagula robi się mądrzejszy od panów” (Bw, s. 202; temat wyzyskiwany często w ludowej anegdocie i humoresce). Świadomie przy tym rezygnuje z szerszego rozwinięcia motywów wiążących się z postacią wielkiego Rabina z Ostrej, odsyła słuchaczy do innych, godniejszych od niego informatorów, a także przypomina, że nie jest to „gadanie [stosowne] dla karczmy i do piwa” (Bw, s. 202). Konwencjonalnie niejako dopomina się też o stosowną gratyfikację, będącą zwyczajowym uhonorowaniem „występów” popularnego gawędziarza zabawiającego tradycyjną publiczność – zarówno ludową, jak i złożoną z przybyszów z zewnątrz, głównie z miasta.

W trakcie jego opowiadania do karczmy przybywa wraz z kompanami Karolcio, który również zna tę historię (zarówno od Bjumena, jak i od różnych znawców tej specyficznej „literatury”). Poproszony przez aktualnego „opowiadacza”, kontynuuje narrację, nieco inaczej jednak rozkłada akcenty ważności i gdzie indziej dopatruje się jej głębszych znaczeń:

Moim zdaniem, w tej historii [...] zastanawiające jest nie tyle, że Żyd raz był rarytasem. Chodzi tu raczej o coś zupełnie innego, o to, że istnieją jednostki niemiłe [...] wprost złe, których sama obecność zmusza innych do tylu opanowań, do ciągłego tykania goryczy [...] że ci, którzy to znoszą, stają się niemal święci. Tak właśnie wyobrażał sobie ów cesarz i całe jego rycerstwo – Żyda. Roilo się im, że Żyd – to musi być jakaś istota straszna, jakiś potwór. Potrzebowali go do umartwienia (Bw, s. 205).

Fragmety przedstawione przez obu narratorów nie stanowią jednak mechanicznego „podziału na głosy” – Bjumena i Karolcio, niezależnie od zewnętrznych okoliczności związanych z przebywaniem w zatłoczonej karczmie, spożywaniem posiłku czy raczeniem się piwem, demobilizujących niejako i osłabiających uwagę słuchaczy, pozostają przecież ze sobą w stałym mentalnym kontakcie. Narrator „naiwny” na prośbę młodego prawnika pomaga mu w porządkowaniu kolejnych ogniw prezentowanej opowieści: na pytanie „i jak to dalej, Bjumenuku?” podrzuca mu więc na przykład stosowną kwestię – dba tym samym o klarowność i kompletność wypowiedzi.

Żywe opowiadanie prezentowane „tu i teraz” konkretnej publiczności znanej mówiącemu może też obfitować w zdarzenia nie do końca przewidziane, świadczące o aktywnym stosunku aktualnych słuchaczy do przekazywanych treści (przypomina to znaną tezę Piotra Bogatyriewa o swoistym „sprzężeniu zwrotnym” między mówiącym a słuchaczem i swoistej wymienności ról pełnionych przez nich w procesie komunikacyjnym, w konsekwencji czego wygłoszony tekst staje się „faktem folkloru” dopiero „z chwilą przyswojenia go przez społeczność”¹⁵). Takim indywidualnym wkładem w powstający zbiorowy wysiłek twór mowny okazuje się inspirujące wykonawców pytanie Januńcia – dotychczas jedynie słuchacza opowieści o żydowskim krawcu – sugerujące jeszcze inny jej wątek: „to nas by jeszcze od strony krawca korciło wiedzieć, co myślał sobie krawiec?”.

Pytanie Januńcia uświadamia przy okazji narratorom ich zróżnicowane kompetencje i punkty widzenia: najbardziej „oczywistym” w zarysowanej sytuacji narracyjnej znawcą psychiki „prostego człowieka” (któremu *notabene* niektórzy słuchacze odmawiają w ogóle zdolności logicznego rozumowania) okazuje się więc oczywiście Bjumen, w odróżnieniu od „inteligentkiego” opowiadacza, który rzecz całą przedstawia z punktu widzenia „panów i władców”, choć koryguje przy tym niekiedy terminologię używaną przez żydowskiego bałagulę (graf z introdukcji opowieści to tak naprawdę, jak wynika z „uściślenia” Karolcia, polski szlachcic). Z tego też powodu finalną część opowiadania przedstawia słuchaczom ten, kto ją rozpoczął, czyli Bjumen.

Warto jednak przyjrzeć się w tym miejscu nieco dokładniej postaci szczególnie dociekliwego słuchacza opowieści o Pinkasie i jego misji – owego Januńcia, który zgodnie z lapidarną, lecz rzeczową prezentacją narratora *Na wysokiej połoninie* był wprawdzie prostym rzemieślnikiem, ale zarazem człowiekiem czytany, skłonny do filozofowania, który podjął „bolesny wysiłek samodzielnego myślenia” (Bw, s. 211). Swoje myśli formułuje on z trudem, ale mimo to jego komentarze robią wrażenie na wykształconych słuchaczach.

– Proszę-ż ja i przepraszam w honorze pana akademika. My garncarze nie jesteśmy panami akademikami, a panowie akademicy nie są garncarzami, a jeszcze mniej krawcami. Pan akademik jest uczony, wciąż uczy się, śpieszy się, nie ma czasu myśleć. Garncarz już ma trochę więcej czasu, przy lepieniu garnków. Potem musi dąć w miech, skakać, barwić, uważać – myślenie przepadło. A krawiec? – zapadnie się na ławce, siedzi i siedzi jak sowa na pokucie. Krawiec to główna myśl. Któż inny ma myśleć, proszę-ż w honorze i przepraszam” (Bw, s. 212).

Z tego upornego a nieśpiesznego namysłu nad ludźmi i światem rodzą się refleksje czasem niepokojące samego Januńcia, jak między innymi ta, którą dzieli się on z lepiej od siebie wykształconymi słuchaczami opowieści o Pinkasie: „Ładnież

15 Tamże, s. 309.

by to było [...] gdyby Izraelita dał nam nauczkę [...] Kto to naprawdę porządnymi bliźni i te nieprzyjaciół [...] kto miłuje” (Bw, s. 270). Wypowiedziawszy tę kwestię, po dopełnieniu stosownego rytuału pożegnania – z kujawiakiem i toastem – garncarz opuszcza zgromadzone towarzystwo, podobnie jak Bjumen.

Teraz zaczyna się jak gdyby druga odsłona teatru „zbiorowego uczestnictwa” z licznymi aktorami i statystami, którzy wezmą udział w ożywionej rozmowie (folklorysta powiedziałby „polilogu”). Jej swoistym zaczynem okazuje się uwaga Januńcia o miłości nieprzyjaciół. Charakterystyczne, że wezmą w niej udział jedynie inteligenci – weselni goście gromadzący się w karczmie i ogródku. W trakcie przedweselnej krzątania „falami” powraca jednak intrygujący problem „wywołany” żydowską opowieścią oraz wygłoszonymi do niej komentarzami. Zrazu spontaniczne wypowiedzi zaczynają w pewnym momencie układać się w uporządkowaną wymianę myśli, przypominającą pod względem formalnym zaimprovizowane zebranie z przewodniczącym udzielającym głosu i czuwającym nad przebiegiem dyskusji. Spotkanie, cechujące się charakterystycznym dla spontanicznych aktów mowy (związanych zazwyczaj z sytuacjami ludyczno-rekreacyjnymi) rozgwarem, a także pewnego rodzaju chaotycznością – spowodowaną równoległością różnych zdarzeń, obecnością wątków niedokończonych czy jak gdyby zaniechanych – przekształca się teraz w formalne zebranie, w trakcie którego słuchacze w ciszy i skupieniu wysłuchują poszczególnych wystąpień, proszą o głos, czasem korygują wypowiedzi przedmówców. W kwestii miłości do nieprzyjaciół wypowiadają się, poza znanym nam Karolciem, adwokat Haczewski, doktor Jeziernicki – filolog klasyczny i filozof zajmujący się Platonem, Iwan Franko (jak przedstawia go narrator: „znany już wówczas uczonej i wybitny pisarz” – Bw, s. 272), a także zaproszony na uroczystość zaślubin ksiądz.

W wypowiedziach, ściśle związanych z zainteresowaniami i kompetencjami mówców, pojawią się na przykład kwestie etyczne (czy możliwa jest w życiu społecznym miłość do nieprzyjaciół?), społeczne (Franko dopatruje się w opowieści idei rewolucyjnych), podjęte zostają wreszcie specjalistyczne problemy związane ze sposobem istnienia tradycyjnych tekstów, ich źródłami, wyzyskanymi genotypami (problem: czy opowieść jest podaną do wierzenia legendą, czy jak sugeruje Karolcio – satyrą), z tekstologiczną wiarygodnością przekazów, a także z granicami i warunkami poprawnej interpretacji. W końcowej części dyskusji, podczas wypowiedzi znawcy kultury antycznej pojawia się też charakterystyczna wzmianka o walorach artystycznych tekstu, przenosząca całą zaprezentowaną tu sytuację wymiany myśli i opinii na poziom akademickiej dysputy. „Właśnie w tej legendzie uderza artyzm wstrzeźliwości i dystansu. Dyskretnie poddaje myśli, które wypowiedziane głośno stają się interpretacją” (Bw, s. 273).

Dyskusji tej przysłuchuje się pan Władysław, przyjaciel gospodarza wesela, któremu przypadnie w udziale swoista *coda* – efektowne zamknięcie i podsumowanie rozważań prezentowanych przez poszczególnych interlokutorów. Jak zwykle

w utworach Vincenza postać ta wprowadzona jest na scenę powieściowych zdarzeń w sposób niezwykle staranny, z uwzględnieniem niezbędnych realiów biograficznych (choć z zachowaniem towarzyszącej mu aury tajemniczości, pewnej niejasności i zagadkowości), a także z elementami swego rodzaju charakterystyki psychologicznej:

Pana Władysława rzadko widywano poza Żabiem, poza Krzyworównią i z tej strony przełęczy. Jego zjawienie się przynosiło nie znaną u nas podówczas atmosferę wielkiego dworu, grzeczność najlepszego towarzystwa, tak uważną i wyteżoną, na którą może sobie pozwolić może ktoś tylko, kto ukazuje się ludziom rzadko i na krótko. Jest ona widocznie zbyt dla osób czy to bardzo możnych i bogatych, czy niezależnych od nikogo, w każdym razie wprawionych aż do samozaparcia w tym, by nie zważając na przeszkody wnosić wszędzie ze sobą to promieniowanie swobody, które wyczarowuje w ludziach zwierciadła odbijające radość, a pozostawia chociażby jako zastępczy odbłask tęsknotę do jakiegoś wyższego człowieczeństwa (Bw, s.267).

Przedstawiona tu charakterystyka pana Władysława przypomina, mimo oczywistych różnic, sposób prezentacji głównego protagonisty *Prawdy starowieku* Foki. Obaj więc odznaczają się w kontaktach z innymi ludźmi niezwykłym taktem i delikatnością, celebrytują, powiedziec można, międzyludzkie spotkania, nadając im wymiar głębokiej humanistycznej prawdy. Podobnie jak Foka, który zwracał się z tekstem zaproszenia na wesele do „każdego z osobna” (adaptując do niepowtarzalnej sytuacji formułiczny tekst), pan Władysław w imieniu przyjaciela „przywitał się ze wszystkimi, a porozmawiał z każdym inaczej” (Bw, s. 269), mimo że nie dysponował przecież „prospołecznymi” predyspozycjami typowego członka wspólnoty komunikacyjnej opartej na pierwotnej oralności, a wręcz odwrotnie – przez osobliwy sposób życia zasłużył sobie na opinię otoczonego mądrymi księgami odludka.

Z ust tego bohatera płynie opowieść, która ma w intencji wykonawcy stanowić pointę i ostatni niejako głos w dyskusji na temat możliwości miłości do nieprzyjaciół. Władysław wpisuje się więc w konwencję opowieści „prawdziwej” i przekazuje swym słuchaczom swoisty memorat – opowieść wspomnieniową związaną z postacią jego znajomego, pana Kołaszki, do pewnego stopnia ekscentryka i oryginała, o poglądach politycznych odczuwanych przez jego otoczenie jako co najmniej kontrowersyjne. Ten uczestnik powstania listopadowego był bowiem gorącym wyznawcą idei słowianofilskich, orędownikiem wzajemnego poznania się i przyjaźni Polaków i Rosjan. Finałem tego opowiadania jest opis ostatniego spotkania pana Władysława z Kołaszką, podczas którego bohater ten, poważnie zraniony na polu walki przez Rosjan, z całym przekonaniem potwierdza głoszone przez siebie wcześniej opinie i przemyślenia: „My nie możemy inaczej żyć. Poznać ich, a pozostać sobą. Widzisz przecież, żeśmy sprzężeni z nimi jak dwa półkole obręczy. Oni kiedyś to zrozumieją. [...] Nienawidzić musi ten, kto nie całkiem pewny swej sprawy. Także – kto chce ocalić siebie a nie sprawę” (Bw, s. 285).

Opowieść o Kołaszce, ujęta przez mówcę w formę typowej szlacheckiej gawędy, odznacza się luźnym, rozlewnym tokiem narracji, obfituje w liczne, czasem drugorzędne szczegóły dotyczące między innymi tego, co w czasie odwiedzin autora tego wspomnienia jedzono w domu Kołaszki na podwieczorek, jakie śpiewano wtedy pieśni i wygłaszano wiersze. Co więcej, sam mówiący powściąga się jak gdyby przed kolejnymi dygresjami, usiłuje zachować jasny i konsekwentny dukt opowiadania, reflektuje się, że jakiś dość przypadkowy wątek czy wspomnienie „nie należy do rzeczy”. Opowiadanie o patriotcie-słowianofilu w przekonujący sposób zostaje przy tym wkomponowane w kontekst i realia sytuacji wykonawczej: pan Władysław upewniwszy się, że obecni dysponują wystarczającą ilością czasu niezbędną do wysłuchania całej opowieści, prosi o głos, a słuchacze zachowują się w sposób podobny do widzów spektaklu teatralnego. Pan Karolcio zaś jako spontaniczny „organizator widowisk” „gromi wzrokiem hałasujących”, zanim oficjalnie poprosi o przedstawienie opowieści. Skojarzenie z pewnym rodzajem spektaklu teatralnego nie wydaje się przy tym przypadkowe. Powiedzieć można: przysłuchując się dyskusji, pan Władysław obmyśla jej efektowną a zarazem przekonującą pointę, w jego umyśle rodzi się zatem swoisty plan opowiadania, łączący, co warto podkreślić, żywioł gawędowy – z jego swoistą epizodycznością, dygresyjnością, a nawet perseweryacyjnością – z intelektualną i warsztatową dyscypliną wywodzącą się z doświadczeń człowieka, który w pełni zinterioryzował pismo i z całkowitą swobodą posługuje się charakterystycznymi dlań formami wypowiedzi. Nieprzypadkowo więc, przystępując do opowiadania, nadaje pan Władysław „produktowi swego mówienia” tytuł, co jest przecież całkowicie obce tradycji oralnej: „Jak widzę, mamy tu dość czasu. Więc jeśli pozwolicie, opowiem panom jak tu jesteście jedno wspomnienie. Nazwijmy je: Nasz rarytas czyli wspomnienie o Panu Kołaszce” (Bw, s. 274).

Całe zdarzenie komunikacyjne, tak precyzyjnie opisane przez Vincenza – z uwzględnieniem wszelkich szczegółów zachowania się mówiących, ich wzajemnych interakcji (adwersarze po przedstawieniu własnych racji podają sobie ręce „na zgodę”), a nawet ich usytuowania w przestrzeni (Iwan Franko przed zabranieniem głosu podchodzi do stołu, za sprawą czego wpisuje się jak gdyby w swoistą retorykę zebrania czy wręcz wiecu), sformalizowanych procedur zgłaszania się do głosu, udzielania go oraz nawiązywania (aprobatywnego bądź polemicznego do wypowiedzi przedmówcy) – przypomina również „biesiadę”, formę spotkania towarzyskiego głęboko zakorzenioną w tradycji kultury. Charakterystyczne są dla niej oratorskie popisy, przemowy, efektowne monologi uczestników, które pojawiają się zamiast typowych, spontanicznych, sytuacyjnie umotywowanych dialogów.

Janusz Maciejewski lokalizuje jej źródła w czasach dość odległych, bo jeszcze przed XVIII wiekiem. Przypomina, że w odróżnieniu od dominującej w ciągu ostatnich trzech stuleci żywej konwersacji, w której mniejszy lub większy udział biorą wszyscy obecni, w tych dawnych czasach „dominowały raczej popisy nielicznych

gawędziarzy (czasem tylko jednego!) zabawiających opowieściami słuchaczy”¹⁶. Takim właśnie tradycyjnym – pod względem kulturowych kompetencji oraz swoistej manieri wykonawczej – gawędziarzem, przeniesionym w czasy, w których rozwija się akcja huculskiej tetralogii Vincenza, wydaje się właśnie pan Władysław. Ta barwna i sugestywnie zaprezentowana sylwetka nie sprawia jednak wrażenia obcości czy kulturowego anachronizmu. Za jej pośrednictwem ukazuje bowiem pisarz tak bliską mu swoistą filozofię i antropologię kontaktu *face to face*, opartego na żywym słowie. Wypowiedziany w ten sposób w tekst jest w stanie wygenerować całą serię innych przekazów, co zbliża go do urzeczywistnienia idei „dobrej rozmowy”, która wydobywa człowieka z samotności, chroni – jak mówi Vincenz – „by coś nie wlaźło w człowieka, by z tych pustkowi nie wstała jaka groźna tęsknota, by mara nie ugrzęzła w sercu” (P, s. 459). Mówiąc mniej patetycznie – ukazuje, co można zrobić ze słowem i jaka może być jego moc, jeśli towarzyszy mu postawa szacunku dla drugiego człowieka oraz zrozumienia jego potrzeb i kulturowej odmienności.

16 Janusz Maciejewski, *Literatura i jej formy mówione*, [w:] *Żywioł słowa. Literatura i jej formy mówione*, pod red. tegoż, Instytut Badań Literackich PAN, Fundacja Akademia Humanistyczna, Warszawa 2007, s. 13.

O KONTEKSTACH ELEKTRONICZNEJ LOGOSFERY SŁÓW KILKA

Nie da się uciec od językowego charakteru poznania.

Roch Sulima

Już ponad 30 lat temu Alvin Toffler zapowiadał gruntowne przeobrażenia kultury współczesnej, a przecież nie mógł jeszcze wtedy zdawać sobie sprawy z konsekwencji pojawienia się Internetu. W swojej koncepcji nadchodzącego wieku – koncepcji odmasowionych środków komunikacji – przewidywał jednak, że zmiany zachodzące na rynku mediów nasilą podział „masowej telewizyjności” na mniejsze zróżnicowane grupy („minitelewidownie”),

a każdy taki podział nie tylko zwiększa naszą kulturową różnorodność, ale głęboko podważa potęgę wielkich sieci telewizyjnych, które do chwili obecnej tak niepodzielnie władały naszymi wyobrażeniami [...] Wraz z nową technologią zaczyna się rozwijać nowa infosfera. Musi to wywierać ogromny wpływ na sferę ważniejszą od wszystkich innych; tę, która mieści się w ludzkich głowach. Albowiem wszystkie zachodzące przeobrażenia razem wzięte rewolucjonizują nasz obraz świata oraz naszą zdolność jego rozumienia¹ – przede wszystkim dlatego, że – „umożliwiają każdemu konsumentowi przejęcie dodatkowo funkcji producenta własnych wyobrażeń i idei²”.

Bez wątpienia były to zdania prorocze, czego dowodzi koncepcja społeczeństwa sieci Manuela Castellsa, według którego pod wpływem multimediów postępuje szerokie zróżnicowanie społeczne i kulturowe społeczeństw, prowadzące „do segmentacji użytkowników/widzów/czytelników/słuchaczy. Przekazy są nie tylko segmentowane przez rynki [...] ale są też coraz bardziej dywersyfikowane zgodnie z zainteresowaniami użytkowników mediów, wykorzystujących interaktywne

1 Alvin Toffler, *Trzecia fala*, przeł. Ewa Woydyłto, PIW, Warszawa 1997, s. 260.

2 Tamże, s. 259.

zdolności”³. Bo czymże jest też, analizowana przez Lva Manovicha w połowie pierwszego dziesięciolecia XXI wieku, „internetowa eksplozja treści medialnych tworzonych przez użytkowników”, jeśli nie realizowaniem przez nich własnych potrzeb czy ambicji twórczych. Zjawisko to słynny badacz określił jako proces przechodzenia „od masowej konsumpcji do masowej produkcji kulturowej”, kiedy to „użytkownicy Internetu, w większości korzystający z zasobów wyprodukowanych przez znacznie mniejszą grupę profesjonalnych twórców, zostają zastąpieni rosnącą grupą użytkowników szukających dostępu do treści tworzonych przez innych, nieprofesjonalnych użytkowników”⁴.

W ten oto sposób wykrystalizowała się kultura uczestnictwa, szczególnie fascynująca dla folklorysty. Dzięki dynamicznie pojawiającym się serwisom społecznościowym, grupującym ludzi podobnie myślących, czujących i zafascynowanych podobnymi zjawiskami, dzięki grupom dyskusyjnym lub grupom wsparcia, powstała przestrzeń inspirująca ludzi do twórczej aktywności. Albowiem, co podkreśla Małgorzata Jacyno, „nowe technologie sprzyjają wyłanianiu się nowego modelu życia, o którym można powiedzieć, że jest życiem prywatno-publicznym. Prywatny wymiar tworzonej przez nich przestrzeni wykorzystywany jest do budowania »wyp prywatności« – »rodziny zewnętrznej« lub relacjonowania perypetii związanych z poszukiwaniem i tworzeniem opakowań tożsamościowych”⁵.

Opublikowany w 2010 roku raport z realizacji projektu badawczego pt. *Młodzi i media. Nowe media a uczestnictwo w kulturze*⁶ nie tylko jednoznacznie i przekonująco udowodnił, iż „w praktykach angażujących nowe technologie wyłaniają się nowe rodzaje wspólnot i nowe rodzaje podmiotowości [...] nowe sposoby myślenia, czucia i działania w społeczeństwie”, lecz także (dzięki wprowadzeniu pojęcia w s p ó ł - i n t e r n e t u) wyeksponował „zarówno grupowy charakter korzystania z nowego medium, jak i związek między znajomością obecnych we współ-interneecie treści a znajomością przeżywaną jako bliskość w grupie rówieśników”⁷. Dzięki terenowym badaniom etnograficznym autorzy raportu po prostu udokumentowali, że Internet służy również intensywnemu podtrzymywaniu kontaktów funkcjonujących w przestrzeni realnej a komunikowanie typu *interface to interface* bywa zamiennym z komunikowaniem typu *face to face*. Teza ta jest do podtrzymania nie

3 Manuel Castells, *Społeczeństwo sieci*, przeł. Mirosława Marody i in., pod red. Mirosławy Marody, PWN, Warszawa 2007, s. 376.

4 Lev Manovich, *Praktyka (medialnego) życia codziennego*, „Kultura Popularna” 2008, nr 4, s.71.

5 *Technologie cyfrowe a techniki self*, z Małgorzatą Jacyno rozmawia Agata Nowotny, „Kultura Popularna” 2010, nr 1, s. 80.

6 Projekt ten realizowany był w 2009 roku w trzech miejscowościach w Polsce przez Centrum Badań nad Kulturą Popularną SWPS. Raport opublikowany został w całości na stronie internetowej <http://wyborcza.pl/mlodziimedia>; natomiast we fragmentach, opracowanych przez Mirosława Filiciaka, Michała Danielewicza, Mateusza Halawę, Pawła Mazurka i Agatę Nowotny – w tekście pt. *Młodzi i media. Etnografia cyfrowego świata*, „Kultura Popularna” 2010, nr 1, s. 4–65.

7 Tamże, s. 11.

tylko w odniesieniu do ludzi młodych, o czym świadczą przeróżne grupy społeczne integrujące się za pośrednictwem sieci.

Nic zatem dziwnego, że zaistnienie Internetu było jednoznaczne z wyodrębnieniem się wspomnianej przestrzeni kultury uczestnictwa, a tym samym – z powstawaniem nowych zjawisk folklorystycznych. Z czasem także powstały zróżnicowane grupy użytkowników sieci poszukujący za jej pośrednictwem kontaktu z innymi użytkownikami. Wśród nich pojawiła się i grupa opisana poniżej.

Przykład pierwszego: wirtualna społeczność pro-ana⁸, skupiająca młode dziewczyny gloryfikujące anoreksję, która ich zdaniem nie jest chorobą, a pożądanym stylem życia. Na zamkniętych forach i blogach wspierają się w utrzymywaniu głodówek i niskokalorycznych diet, konkurują w utrzymaniu jak najniższej wagi. Co ciekawe, ruch pro-ana początkowo skupiał dziewczyny chore, które wymieniały informacje o leczeniu zaburzeń w odżywianiu i wspierały się w cierpieniu⁹, dopiero po 2000 roku nabrał on cech parareligijnych. „Pojawiły się modlitwy do Any, dekalog pro-ana i tzw. „thinspiracje” – zdjęcia wychudzonych celebrytek, z których układano ołtarzyki mające przypominać o celach głodówek”¹⁰. Kult szczupłego ciała, dominujący w globalnej kulturze współczesnej, nie mógłby istnieć bez internetowego obiegu przeróżnych informacji, inspirujących dążenie dziewczyn do osiągnięcia fizycznej doskonałości. Jest to typowa społeczność z wyboru, grupująca osoby wyznające te same wartości, a ponieważ „w sieci łatwiej nam znaleźć osoby, które w różnych kwestiach skłaniają się ku temu samemu stanowisku co my, niezależnie od tego, jak osobliwe by ono było”¹¹, to grupy takie podlegają silnej polaryzacji, „przesuwając się coraz bardziej ku skrajnościom”¹². Analiza blogów zwolenniczek pro-ana dowodzi, że eksponują w nich nienawiść do jedzenia, ale jednocześnie marzenia o szczęściu i pięknie. I modlą się do Any, owej nierealnej przyjaciółki: „Pomóż mi być chudą, perfekcyjną, pozwól mi być częścią Ciebie... Tego potrzebuję... Daj mi siły... Wiary w chudość i piękność”¹³. Najczęściej nazywają siebie szklanymi lub porcelanowymi motylkami, definiują się przez własne ciało, wyobrażają sobie, jak będzie ono wyglądało po osiągnięciu wymarzonej wagi. Z drugiej strony, dzielą się między sobą informacjami o konfliktach z rodzicami, osamotnieniu, braku zrozumienia, np.: „Jak

8 Ujawniająca się m.in. na forach: <http://proanamotyle.pun.pl>; <http://chudeszczescie.mojeforum.net> [dostęp: 22.10.2011].

9 Tego typu portali społecznościowych jest więcej, grupują one ludzi przeżywających traumę związaną z chorobą (np. nowotworami), co dowodzi, że emocjonalne wsparcie, nawiązanie więzi *online* (zadawanie pytań, których nie zadaje się bliskim, refleksje, których się z nimi nie dzieli) odgrywa współcześnie znaczącą rolę w życiu człowieka.

10 K. Szmyrska, *Ponowoczesne konteksty kobiecego ciała szczupłego i jego społeczno-kulturowe konsekwencje*, praca magisterska, promotor Janina Hajduk-Nijakowska, Uniwersytet Opolski, 2010.

11 Patricia M. Wallace, *Psychologia Internetu*, przeł. Tomasz Hornowski, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 2004, s. 108.

12 Tamże.

13 Ćma, *Modlitwa do Any*, <http://chudeszczescie2008.republika.pl/wier.html> [dostęp 22.10.2011].

będę chuda, to będę miała więcej siły, żeby nie bać się ojca. Żeby się przeciwstawić, że krzyczy na matkę [...] Bardzo się go boję. Często bałam się go bardziej niż Boga [...] Bardzo was proszę powiedzcie mi, co mam zrobić, żeby się go nie bać. Myślę, że najlepszym sposobem na to jest bycie chuda, to wtedy będzie bał się mnie uderzyć. Nie chcę się wam żalić. Po prostu nie mam przyjaciół w mojej miejscowości. Zostałyście mi tylko Wy”¹⁴. I tak oto snują opowieści, najczęściej w konwencji bajki o dobrych dziewczynkach – szczupłych i pięknych – i o złych ludziach dorosłych.

Komunikowanie się dziewcząt na internetowych forach i blogach odbywa się przede wszystkim za pomocą tekstów, które są hybrydą ustnej i literackiej wypowiedzi: z jednej strony używają one potocznych, mocnych, a nawet wulgarnych słów, z drugiej – szukają metafor, silą się na poetyckie porównania, piszą wiersze. Ponieważ odczuwają brak parawerbalnych elementów, typowych dla ustnej komunikacji bezpośredniej, używają elementów zastępczych, emotikonów, wykrzykników, zmieniają czcionkę i oczywiście umieszczają na stronie własne zdjęcia. W ślad za Zuzaną Panczową, można współczesną komunikację internetową, zwłaszcza na portalach umożliwiających publikowanie własnych przeżyć, uznać „za skuteczny substytut, czyli alternatywę nieformalnego, ustnego opowiadania”¹⁵. Do podobnych wniosków doszły Larisa Fialkova i Maria N. Yelenovskaya¹⁶, które prowadziły folklorystyczne badania komunikacji internetowej, śledząc na forach opowieści o duchach i dyskusje na ten temat. Z ich badań wynika, że pomimo „wyobrażonej anonimowości” uczestników takich forów internetowych charakteryzuje silna wzajemna solidarność i przyjacielskie powiązania. Do kontaktu drogą internetową skłania ich możliwość wypowiedzenia się na różne tematy, której w codziennym życiu nie mają, szansa opowiedzenia o zdarzeniach, których bali się w dzieciństwie lub o zjawiskach, z którymi zetknęli się współcześnie, a także, co jest również znaczące, potrzeba rozrywki.

* * *

Sytuacje, w których mamy do czynienia z elektroniczną rejestracją żywego słowa, które *de facto* staje się słowem pośrednim, analizował już przed laty Walter J. Ong. Jak twierdził,

oralność wtórna jest zarówno uderzająco podobna, jak i uderzająco niepodobna do oralności pierwotnej. Oralność wtórna generuje, tak jak oralność pierwotna, silne poczucie wspólnoty, słuchanie bowiem słowa mówionego czyni ze słuchaczy wspólnotę, prawdziwe

14 Jeden samotny kwiatek, *Ósmy dzień pro-ana*, <http://pro-anorexia-nervosa.blog.onet.pl> [dostęp 22.10.2011].

15 Zuzana Panczová, *Súčasn  povesti a f my vo svetle folkloristick ch v skumov*, [w:] *Folklor a komunik cia v procesoch globaliz cie*, pod red. Evy Krekovi ovej, SAP, Bratislava 2005, s. 28.

16 Larisa Fialkova, Maria N. Yelenovskaya, *Ghosts in the Cyber Word. An Analysis of Folklore on the Internet*, „Fabula” 2001, Band 42, s. 64–89.

*audytorium. Oralność wtórna generuje wszakże poczucie wspólnot nieskończenie większych od grup pierwotnej kultury oralnej*¹⁷.

Refleksję tę należy przywołać zwłaszcza w kontekście przywrócenia słowom dźwięku we współczesnej kulturze audiowizualnej oraz – za sprawą np. programu Skype – także w Internecie.

*Wtórna oralność – podkreślał Roch Sulima – wydobywa logosferę na nowo, zmienia pierwotne sytuacje mówienia [...] Oralność włącza się do elektronicznej audiowizualności. W ten sposób następuje ponownie odkrycie (przywrócenie) świata oralnego, a raczej wielości światów oralnych, wielości podmiotów »głośnomówiących«, z ich rolami i statusami społecznymi*¹⁸.

Wszak podkreślany przez badaczy nowych mediów konwersacyjny charakter Internetu skłania do zwrócenia uwagi na sposób funkcjonowania w nim słowa, a przede wszystkim kontekstu, w jakim się ono ujawnia. Steven Stanley wprost stwierdza: „Internet jest zbiorem rozmów i tekstów jako praktyk społecznych. Konwersacja jest fundamentalną rzeczywistością życia społecznego i Internet nie istniałby, jeśliby nie służył konwersacji”¹⁹. Pewnie dlatego tak szybko „miękkim ostrzem” wbił się w społeczny organizm, że zdołał skutecznie wchłonąć w siebie wszelkie codzienne „paplaniny” i „gadalininy” pojawiające się w trakcie popularnego „słuchania głupot”²⁰. Owe internetowe rozmowy, postrzegane są jako symulujące rozmowy bezpośrednie²¹. Nic zatem dziwnego, że specyfika funkcjonowania „naturalnego”, bezpośredniego przekazu treści, realizowana przecież głównie z aktywnym udziałem kontaktu werbalnego, staje się ważnym punktem odniesienia, by móc jednoznacznie stwierdzić, iż konwersacja w sieci „nie jest to konwersacja face-to-face, to oczywiste, ale różnorodne formy jej przypomnienia i symulowania”²². Internetowe spotkania konwersacyjne, nawet jeśli odbywają się w trybie asynchronicznym, nie tracą więc swego wymiaru narracji bezpośredniej.

17 Walter J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, tłum. Józef Japola, Redakcja Wydawnictwa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1992, s. 185.

18 Roch Sulima, *Słowo mówione w audiowizualnym świecie*, „Literatura Ludowa” 2005, nr 6, s. 22–23.

19 Steven Stanley, *Discursive Cyberpsychology. Rhetorics, Repression and the Loneliness of Talking the Internet*, [w:] *Toward Cyber Psychology. Mind, Cognitions and Society in the Internet Age*, pod red. Giuseppe Rivy, Carlo Galimbertiego, IOS Press, Amsterdam 2003, s. 7, Cyt. za: Monika Górską-Olesińską, *Słowo w sieci. Elektroniczne dyskursy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, s. 33.

20 Określenia Rocha Sulimy, których użył w trakcie analizy niejawnych funkcji folkloru. Zob. tegoż, *Funkcje przekazów folklorystycznych*, „Literatura Ludowa” 1982, nr 1, s. 10.

21 Specyfice rozumienia oralności wtórnej wiele uwagi poświęcił m.in. Eugeniusz Wilk. Podkreślał, że „nie jest [ona] oralnością pierwotną, która została »zainstalowana« w nowej rzeczywistości medialnej [...] Oralność jest pojęciem bardzo złożonym, bardziej niż wynikałoby to z prostego przeciwstawienia sobie »mówienia« i »pisanie« oraz z naiwnego powrotu do sytuacji, gdy nie było druku”. Zob. tegoż., *Nawigacje słowa. Strategie werbalne w przekazach audiowizualnych*, Rabid, Kraków 2000, s. 23.

22 Wojciech J. Burszta, *Różnorodność i tożsamość. Antropologia jako kulturowa refleksyjność*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2004, s. 144.

Wojciech Burszta jednoznacznie skomentował sytuację uczestnika rzeczywistości wirtualnej: „nie mogę widzieć rozmówcy jako osoby z krwi i kości, ale widzę ją poprzez to, co zapisała i przesłała do mnie, do innych, w cyberprzestrzeń. Język wirtualny jest zatem także zastępnikiem nie tylko języka naturalnego, ale i wyrazem nadziei, że spotkanie z drugim człowiekiem zawsze jest możliwe”²³. Podobny optymizm dostrzegam u Arjuna Appaduraia, który w rozwoju elektronicznej komunikacji widzi „zaczątek procesu wytwarzania sąsiedztw wirtualnych”²⁴, którym „pozornie brakuje więzi typu *face-to-face*, przestrzennego skupienia i złożonych form interakcji społecznej, cech tak ważnych dla koncepcji sąsiedztwa”²⁵. Ich siła polega tak naprawdę na umiejętności mobilizowania i przekształcania relacji między ludźmi w realnych sąsiedztwach życiowych. Przejawia się to przede wszystkim w nieustannym „wytwarzaniu” lokalności i poczucia wspólnoty, tworzenia owej „rodziny zewnętrznej”, jak to nazwała Małgorzata Jacyno.

A zatem przykład drugi: „Dzięki sieci możliwe jest nawiązywanie kontaktów ze środowiskiem kaszubskim rozproszonym po całym świecie. Organizacje i społeczności kaszubskie z USA, Niemiec, Kanady, tworząc własne strony, dają tym samym świadectwo, że duch kaszubski żyje w odległych zakątkach planety”²⁶ – stwierdza z dumą badacz tradycji kaszubskich Cezary Obracht-Prondzyński. Ludzie rozproszeni po świecie po prostu poszukują kontaktu z innymi członkami społeczności²⁷, wywodzącymi się z ich rodzinnych miejscowości czy regionów. Z powodzeniem udaje się zatem miejscowym działaczom organizować corocznie Ogólnoświatowy Dzień Kaszubów (w lipcu 2011 roku już po raz trzynasty).

Środki elektronicznej komunikacji „stwarzają warunki do dyskusji, dialogu i nawiązywania stosunków między różnymi jednostkami, rozproszonymi wprawdzie terytorialnie, ale tworzącymi jednak wspólnoty wyobraźni i zainteresowań związanych z ich rozproszonymi w diasporze głosami i umiejscowieniem”²⁸. Ów proces wytwarzania sąsiedztwa wirtualnego Arjun Appadurai przeanalizował między innymi na przykładzie hinduskiej społeczności żyjącej poza granicami kraju. Wyeksponował proces przekształcania diaspor pod wpływem internetowej komunikacji i dowiódł, iż „lokalność nieprzerwanie wyrasta z praktyki lokalnych podmiotów w konkretnych sąsiedztwach”²⁹.

23 Tamże, s. 145.

24 Arjun Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, przeł. Zbigniew Pucek, Universitas, Kraków 2005, s. 288.

25 Tamże, s. 289.

26 Cezary Obracht-Prondzyński, *Kaszubi dzisiaj. Kultura – język – tożsamość*, Instytut Kaszubski, Gdańsk 2007, s. 31. Zob. też www.institutkaszubski.pl/pdfy/polski.pdf [dostęp: 15.10.2011] oraz inne strony poświęcone amerykańskimi i kanadyjskim Kaszubom.

27 Np. na portalu Nasze Kaszuby (www.naszekaszuby.pl) znajduje się forum dyskusyjne cieszące się dużą popularnością.

28 Arjun Appadurai, dz. cyt., s. 288.

29 Tamże, s. 293.

Rzec można, że to wyobraźnia kieruje ludzkimi działaniami, inspiruje do marzeń i zacieśnia więzy między ludźmi żyjącymi w diasporach i tworzącymi wartość wspólnotowego, choć wirtualnego sąsiedztwa. Można by w ślad za Rochem Sulim³⁰ odnaleźć tu swoistą „geografię emocjonalną”, w której urealnia się metaforyczna kategoria „małej ojczyzny”, postrzegana także jako „wzorzec pamięci kulturowej”. Według autora *Głosów tradycji* „ideę małej ojczyzny należałoby wiązać z próbami radzenia sobie z doskwierającą teraźniejszością”³¹. Opracowana przez Sulimę teoria małej ojczyzny jako figury myślenia antropologicznego wzbo-gaca koncepcję Appadurai’a tworzenia lokalności przez wirtualne sąsiedztwa. Roch Sulima pisze wszak:

*Figura małej ojczyzny nie tylko modeluje myślenie antropologiczne, ale ożywia również współczesny dyskurs aksjologiczny (aksjologia źródeł i aksjologia pionu); rewaloryzuje np. kategorię autentyczności, wiążąc ją z różnorodnością lokalnych odmian języka, systemów imion, kodów muzycznych czy kulinarnych, wielością lokalnych stylów życia, z dialogiem kultur w przestrzeni małej ojczyzny. Przywraca antropologiczną i aksjologiczną realność takim kategoriom, jak rodowód, genealogia, biografizm; przybliża historyczną treść pojęciom rodzimości, swojskości, obcości i inności*³².

Zmityzowane obrazy „małych ojczyzn” funkcjonują oczywiście w publicystyce oraz w mediach, a zwłaszcza w Internecie³³. Z jednej strony są to żywiołowo podejmowane na forach dyskusje na temat własnej tożsamości, eksponujące walory wspólnotowej (lokalnej) wyobraźni; z drugiej – przemyślane kreowanie obrazu lokalnej społeczności, obrazu „wytworzonego” i promowanego przez tę społeczność w celu „pozyskania” sympatyków. Analizę podobnego portalu przeprowadził Paweł Schmidt, który udowodnił, że

*forum wsi Laliki stało się dodatkowym obszarem intencjonalnego współdziałania społeczności lokalnej. Nadało społeczności Lalik nowy wymiar – dyskusje prowadzone na co dzień w bezpośrednich kontaktach zostały przeniesione w bardziej formalny aspekt komunikacji internetowej – zostały zarchiwizowane w zasobach sieci, a co za tym idzie, upublicznione. Upublicznienie działań powoduje, że nie można się z nich wycofać bez narażenia na kompromitację*³⁴.

30 Roch Sulima, *Głosy tradycji*, DiG, Warszawa 2001, s. 129–150.

31 Tamże, s. 140.

32 Tamże, s. 149.

33 Na przykład na forum www.mysomstond.pl czytamy: Śląski dom niekoniecznie musi być wybudowany w naszym regionie. Domy Franciszka Pieczki, Kazimierza Kutza i wielu, wielu innych są w Warszawie, Krakowie, w USA, w Australii, ale zawsze można o tych domach powiedzieć „śląski dom”. Atmosfera, zwyczaj i „godka”, którą posługują się mieszkańcy, jednoznacznie wskazuje na Śląskie korzenie. Więzy rodzinna, konieczność i chęć utrzymania kontaktów, dzielenie się radościami i smutkami codzienności jest dla Ślązaków bardzo ważne.

34 Paweł Schmidt, www.laliki.masternet.pl oraz *Nowy wymiar społeczności lokalnej* [w:] tegoż, *Homo interneticus? Etnograficzne wędrówki w głąb Sieci*, pod red. Ewy A. Jagiełło, Pawła Schmidta, Wiedza

Ten fakt bez wątpienia ma istotny wpływ na przebieg wszelkich dyskusji w przestrzeni wirtualnej, o czym nie zawsze uczestnicy dyskusji pamiętają, ale z drugiej strony dzięki temu możliwe stają się „etnograficzne wędrówki w głąb sieci”, jak to określili w podtytule autorzy tomu *Homo interneticus?*, opublikowanego wyłącznie na portalu www.wiedzaiedukacja.eu.

Jesienią 2011 roku mogliśmy zatem nie tylko śledzić w internecie zażartą dyskusję na temat Ślązaków, sprowokowaną przez nieprzemysłane wystąpienie lidera opozycji, ale również powrócić po kilku tygodniach do wielu zarchiwizowanych opinii. Na forach, głównie mediów lokalnych, w komentarzach na blogach „niezależnych” publicystów lub amatorów dziennikarstwa, trwała bowiem ostra wymiana poglądów, która dostarczyła zadeklarowanym Ślązakom (sympatyzującym z Ruchem Autonomii Śląska) kolejnych argumentów do opowiedzenia się za własną etniczną (narodową) i administracyjną niezależnością. Jednym z przejawów owej mobilizacji – już w realnej przestrzeni – były trzydniowe obchody Pierwszego Światowego Zjazdu Ślązaków, który odbywał się we wrześniu w kilku miastach Górnego Śląska z udziałem ponad 300 osób, w tym także Ślązaków z USA i krajów europejskich.

Jednak promowanie w Internecie własnej, niepowtarzalnej lokalności, może przybrać postać zupełnie odmienną. O t o p r z y k ł a d t r z e c i: strony internetowe wspólnot zakonnych. Przeanalizowała je Agnieszka Poźniak i udowodniła, że mają one przede wszystkim charakter perswazyjny – zabiegają głównie o pozyskanie potencjalnych kandydatów do wstąpienia do zakonu. Strony internetowe zakonów „starają się zaprezentować tę formę życia jako niezwykle atrakcyjną, dającą udział w tajemnicy, której nie dostąpi żaden »zwykły« śmiertelnik, a z drugiej strony dostępną dla każdego kto potrafi dać się wybrać, usłyszeć głos Boga”³⁵. Obfitują one przede wszystkim w interesujące przykłady internetowych „rozmów” na czatach z ludźmi świeckimi, różnorodne opowieści mityczne (obok legend są też informacje o cudownych ocaleniach, męczeńskich ofiarach), a także osobiste opowieści zakonnic o przeżywanych uniesieniach religijnych i niezwykłości powołania do życia zakonnego. Wszystkie relacje kreujące wizerunek zakonu czy autoprezentacje zakonnic (pozornie szczerze i często infantylnie), podporządkowane są nadrzędnemu celowi: skutecznego dotarcia do potencjalnych nowicjuszy i zyskania ich emocjonalnej akceptacji. Bez wątpienia służy temu również wykorzystanie formatu internetowego forum.

i Edukacja, Lublin 2010, s. 54, www.wiedzaiedukacja.eu [dostęp: 15.10.2011].

35 Agnieszka Poźniak, *Za klasztornym murem... Wspólnoty zakonne i ich wizerunek w Internecie*, [w:] *Homo interneticus?*, dz. cyt., s. 66.

* * *

Współczesna kultura uczestnictwa charakteryzuje się przede wszystkim wyjątkową aktywnością fanów, którzy dzięki możliwościom technicznym, jakie stwarza Internet, nadali jej nowe oblicze. Henry Jenkins zdiagnozował ten stan jako *konwergencję oddolną* – jednoznacznie dostrzegł w niej paradygmat kultury ludowej (interaktywność, wspólnotowość, twórcza aktywność amatorów, „miksowanie” tradycji, synkretyczność), kultury wprowadzanej „zepchniętej do podziemia” przez komercyjne media masowe, ale na tyle żywotnej, że doprowadziło to w efekcie do powstania kultury popularnej.

Innymi słowy – dopowiada Jenkins – kultura popularna jest tym, co zdarza się, gdy kultura masowa znów staje się kulturą ludową [...] Wiele spośród tego, co tworzy publiczność, jest modelowane na wzór materiałów zaczerpniętych z kultury popularnej, wchodzi z nimi w dialog, reaguje na nie lub sprzeciwia się im i/lub jeszcze zmienia ich przeznaczenie³⁶.

I co najważniejsze: „Konwergencja zachodzi w umysłach pojedynczych konsumentów i poprzez ich społeczne interakcje z innymi konsumentami. Każdy z nas tworzy swoją własną osobistą mitologię z części oraz fragmentów informacji wyłuskanych ze strumienia mediów i przekształconych w zasoby, dzięki którym nadajemy sens naszemu życiu codziennemu”³⁷. Internet wprowadza inspiruje tworzenie nowych zjawisk, ale zawsze krążą one w sieci i podlegają społecznej akceptacji, zyskując tym samym wymiar wspólnotowej aktywności.

Dla autorów przywołanego już wyżej raportu pt. *Młodzi i media* zjawisko to okazało się kluczowym elementem praktyk społecznych realizowanych w kontekście nowych technologii; współ-internet uznali oni za ważny element tworzenia tożsamości grupowej i indywidualnej. I co ważne, jak się okazuje, korzystanie z sieci globalnej ma zawsze jednak wymiar lokalny, na co zwracali uwagę już wcześniej medioznawcy: „Internet sprzyja raczej *glokalizacji* niż McLuhanowskiej *globalnej wiosce*. We wspólnocie i w pracy internet ułatwia zacieśnianie, zarówno opartych na bliskości więzi lokalnych, jak i więzi na odległość”³⁸.

Komunikacja za pośrednictwem komputera stwarza nowe możliwości prowadzenia konwersacji oraz posługiwania się elektronicznym słowem, a przede wszystkim ściśle wiąże słowo z działaniem. Analizując tę sytuację, Martin Jacobsen wprowadził kategorię *cyberdyskursywności*, określając ją w opozycji do wtórnej oralności oraz kultury druku jako równoległą, trzecią płaszczyznę komunikacyjną,

36 Henry Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, przeł. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s. 135.

37 Tamże, s. 9.

38 Barry Wellman, Bernie Hogan, *Internet w życiu codziennym*, przeł. Mirosław Filiciak, „Kultura Popularna” 2005, nr 2, s. 42.

posługującą się przede wszystkim dynamicznym hipertekstem³⁹. Ów dynamizm wynika głównie ze „stałej teleobecności” uczestników konwersacji, prowadzonej przy użyciu komputerów, kiedy elektroniczne słowo podlega nieustannej aktualizacji, a jego znaczenie – nieustannej zmianie: „teksty elektroniczne opierają się zamknięciu i otwierają się na modyfikację i aktualizację [...] media cyfrowe cechuje wariantowość”⁴⁰. Możliwość linkowania, łączenia wielu różnych fragmentów, modyfikowania nie tylko tekstów pisanych, ale też dźwiękowych i wizualnych lub animacji, inspiruje użytkowników sieci, pobudza ich aktywność w sieci, co skłoniło na przykład Olię Lialinę i Dragana Espenschieda do wprowadzenia pojęcia *c y b e r f o l k l o r u* (*Digital Folklore*), który w ich rozumieniu „włącza (wciąga) w siebie obyczaje, tradycje i elementy wizualnej, tekstowej i audialnej kultury, powstające w rezultacie współdziałania użytkowników z programami, zainstalowanymi na ich indywidualnych komputerach w okresie ostatniego dziesięciolecia XX wieku i pierwszego dziesięciolecia XXI wieku”⁴¹.

Może więc Roch Sulima zbyt szybko zawyrokował, że „folklorysta milknie wobec audiowizualnej wrzawy współczesności [...] Folklorysta w tak silnie zmediatyzowanym typie kultury traci teren własnych eksploracji badawczych”⁴². Czy tak jest? Czas pokaże.

39 Zob. szczegółowe zreferowanie koncepcji Martina Jacobsena w: Monika Górską-Olesińska, *Słowo w sieci*, dz. cyt.

40 Tamże, s. 153 i 157.

41 *Digital Folklore. To computer users, with love and respect*, pod red. Olii Lialiny, Dragana Espenschieda, Merz & Solitude, Stuttgart 2009, s. 9.

42 Roch Sulima, *Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy antropologii kultury*, „Etnolingwistyka” 2006, nr 13, s. 127.

TAM, CZYLI WSZĘDZIE

Freddy Kruger a piłka nożna na Podkarpaciu

W upalne dni czerwca 2010 roku – gdy na afrykańskich stadionach, przy zgiełku wuwuzeli, w chłodzie i przy siąpiącym deszczu piłkarze rozpoczynali mistrzostwa świata – znalazłem się w Bieszczadach. Albo: prawie w Bieszczadach, jak powiedzieliby ci, dla których Lesko i Sanok są co najwyżej ich przedsiönkiem i przedsmakiem. Wieczór w Lesku, gdy we wciąż stojącym powietrzu drgały dziesiątki komarów, spędziłem pomny dyrektywy, jaką sformułował zbliżający się wówczas do dziewięćdziesiątki Raymond Firth. „Skoro – powiadał – możemy się problemami antropologicznymi zajmować gdziekolwiek, to równie dobrze możemy udać się tam, gdzie będzie nam wygodnie”¹. Autor klasycznej monografii *We, the Tikopia* nie mógł się mylić. Udałem się zatem tam, gdzie wygodnie – do ogródka piwnego.

Dwa stoliki obok mojego zajmowała, by użyć klasycznego już w polskiej etnologii określenia, „grupa napowietrzna” wyróżniająca się pewnością siebie (jaka zwykle w takich sytuacjach i takim miejscu charakteryzuje miejscowych) oraz podobieństwem stroju. Zarówno mężczyźni, jak i obejmowane przez nie dziewczyny mieli na sobie koszulki w poprzeczne białe i czerwone pasy. Młodzi ludzie dopili piwo i wstali od stolika. Nie miałem szansy, by przysłuchać się ich rozmowie i w ten zapewne sposób dowiedzieć (ciekawość taka zżera nie tylko antropologa, ale też każdego kibica), jakie barwy klubowe – co do tego nie było wątpliwości – miałem przed sobą. Wszystko wyjaśniło się pół godziny później, gdy między jednym i drugim kuflem udałem się tym razem tam, gdzie musiałem.

Na rogu lustra w toalecie zobaczyłem wlepkę – jeden z podstawowych i uniwersalnych atrybutów kultury fanowskiej (piłkarskiej także), na niej zaś postać w koszulce ze znanymi już barwami. Wlepka przedstawiała Freddy’ego Krugera,

1 Raymond Firth, *The Future of Social Anthropology*. Ten fragment wykładu wygłoszonego w Oslo w 1989 roku przytaczam za Thomasem Hyllandem Eriksenem, [w:] tegoż, *Małe miejsca, wielkie sprawy. Wprowadzenie do antropologii społecznej i kulturowej*, przeł. Joanna Wołyńska, Volumen, Warszawa 2009.

bohatera *Koszmaru z Ulicy Wiązów* Wesa Cravena z nieodzownymi dla tej postaci akcesoriami: starym zniszczonym kapeluszem (tym razem także w białe i czerwone pasy) oraz nożami zamiast palców. Wizerunkowi Freddy'ego towarzyszył podpis: „Na wasze nieszczęście Sanovia jest wszędzie”².

Następnego dnia byłem oprowadzany – przy wciąż tropikalnych okolicznościach przyrody – po Sanoku. Gdy opowiedziałem przewodnikowi o moim pierwszym zetknięciu z klubem piłkarskim Sanovia, ten uśmiechnął się.

– W takim razie, skoro lubisz takie klimaty, pójdziemy do baru. Ale nie usiądziemy pod parasolami.

Weszliśmy w uliczkę sąsiadującą z rynkiem, następnie w bramę, po czym zeszliśmy po schodach do mrocznego pomieszczenia wypełnionego zawieszoną papierosowego dymu oraz zapachem potu. Pod ścianą stał czterdziestocalowy telewizor, trwał mecz pierwszej rundy mistrzostw między Serbią i Ghaną. Przy okrągłym stoliku, mimo dość wczesnej pory (było około południa) siedziało ośmiu mężczyzn mocno tutejszych (jak zapewnił mnie mój *cicerone*) oraz mocno wczorajszych. Czasami, jak to bywa, dyskusja się zaogniała, głosy podnosiły, by znów wrócić do neutralnego natężenia.

– Wiesz, o czym oni rozmawiają?

– Jak to: o czym? – wzruszyłem ramionami. – O piłce nożnej.

Mój przewodnik uśmiechnął się.

– Nie. Oni rozmawiają o rozgrywkach ligi hokejowej.

Tym razem mnie zamurowało. Wyobraźcie to sobie. Jest czerwiec. Temperatura przekracza grubo trzydzieści stopni, w Republice Południowej Afryki trwają mistrzostwa świata, a w barze w Sanoku ośmiu facetów omawia transfery, które czekają drużynę hokejową w nowym sezonie. Bowiem Sanok żyje hokejem, a nie piłką. Dopiero wtedy dotarło do mnie, że żaden z biesiadników nie obserwuje tego, co dzieje się w telewizorze. Żaden z nich nie zawiesił spojrzenia na ekranie nawet wówczas, gdy piłkarz z Bałkanów otrzymał czerwoną kartkę.

Oto na czym polega siła „wiedzy lokalnej” i kształtowanej wokół niej zbiorowości oraz jak zakłócają wgląd w nią odmienne praktyki. Ot, choćby trening kulturowy polegający na oglądaniu meczów piłkarskich w warszawskich pubach³.

2 Ludowy Klub Sportowy Sanovia powstał w 1923 roku. Obecnie gra w V lidze piłkarskiej.

3 Jeden z takich pubowych meczów na peryferiach Warszawy między Legią Warszawa oraz Lechem Poznań oglądałem w towarzystwie wybitnego antropologa z Poznania, który po każdej z dwóch bramek strzelonych przez drużynę z Wielkopolski wydawał z siebie okrzyk triumfu. Ja zaś, otoczony przez młodych ludzi w szalikach Legii, musiałem tłumaczyć, że to mój dobry znajomy i „naprawdę fajny facet”. Legia na szczęście ten mecz wygrała, a ja, po czasie, uświadomiłem sobie, że sam wystąpiłem w roli mediatora i, w zasadzie, informatora terenowego dokonującego czegoś w rodzaju kulturowego przekładu. Niechaj będzie to przyczynek do rozważań Jamesa Clifforda, George’a E. Marcusa, Paula Rabinowa i wielu innych, którzy zajmowali się kwestią rozszczepienia tradycyjnego podmiotu prowadzącego badania terenowe. Coraz częściej bowiem skazani jesteśmy na wymiennosc ról badacza,

* * *

Niemal rok po tamtej przygodzie trafiłem do pubu ultrasów Zagłębia Sosnowiec. Dwa powody sprawiły, że zdecydowałem się wejść do środka. Pierwszy stanowiły plakaty – którymi oklejono drzwi wejściowe – informujące o odbywającym się tego dnia meczu trzeciej ligi. W taki więc dzień w klubowym pubie, nawet w środku tygodnia i środku dnia, mogą dziać się ciekawe historie. Drugi powód jest może istotniejszy. Kibice Zagłębia Sosnowiec są żywym przykładem uosabiającym, co to znaczy konstruowanie tożsamości kulturowej. Bywały bowiem takie momenty, gdy ten zasłużony klub trwał nie tyle na boisku (tam bowiem praktycznie nie istniał), ile, przede wszystkim, w pamięci kibiców, kreując w ten sposób wspólnotę wyobrażoną⁴. O tym, że ta kreująca moc nostalgii działa i dziś, miałem się wkrótce przekonać.

W pubie panowała odświętna atmosfera nie tylko z powodu meczu. Tego dnia bowiem właściciel i barman w jednej osobie obchodził czterdzieste urodziny. Gromkie „sto lat” rozległo się niemal w tej samej chwili, gdy, niczego nieświadom, w zasadzie wprosiłem się na imprezę. Na okrągłych blatach stołów pomalowanych w czerwone, zielone i białe pasy stały tacki z kieliszkami wódki. Na miejscach znajdujących się pod ścianą – wymalowaną takimi samymi trzema kolorami i przypominającą olbrzymią klubową flagę – siedziało czterech czterdziesto-pięćdziesięcioletnich mężczyzn. Rozmawiali o ostatnich wydarzeniach, czyli o finale Pucharu Polski w Bydgoszczy, podczas którego kibice Legii Warszawa oraz Lecha Poznań zdemolowali stadion⁵. A równocześnie – na tym polega siła sentymentu – wspominali dawne czasy. „Pamiętasz – docierał do mnie głos z prawej strony – z »gieksą« [GKS Katowice – przyp. M.Cz.] mieliśmy to samo. Kiedyś, jeszcze w latach osiemdziesiątych złapali mnie, wywieźli samochodem do granic miasta, a potem wyrzucili do rowu”. Opowieści te, jak łatwo się zorientowałem, były nie tyle przechwałkami służącymi budowaniu autorytetu opowiadającego, ile zadawały kłam wyobrażeniom, wbrew którym futbolowe animozje – których medialną emanacją stał się „kibol” – są jeśli

obiekty badań, informatora lub – by przywołać określenie Stephena J. Greeblatta użyte przy innej okazji – na transmigracje tych punktów widzenia jako równoprawnych perspektyw etnologicznych.

4 Pisał o tym Jerzy Duduła w książce *Fani-chuligani. Rzecz o polskich kibolach*, Żak, Warszawa 2004.

5 Pojedynki kibiców tych dwóch klubów (podobnie jak np. w Holandii walki między kibicami Ajaksu Amsterdam i Feyenordu Rotterdam, gdy ci pierwsi konstruują rękodzielnie ładunki wybuchowe i podkładają je na tory, gdy przejeżdża pociąg z fanami wrażej drużyny) mają charakter rytualny. Najbardziej spektakularny pojedynek – który do dziś syci legendę obu klubów – odbył się w maju 1980 roku także podczas finału Pucharu Polski. Częstochowa (tam odbywał się mecz) zamieniła się w obszar całonocnych walk, a rozmaite źródła odmiennie szacują liczbę zabitych (*sic!*) i rannych. Na te formy zrytualizowanego pojedynku spojrzeć można jako ważne nie tylko dla kultury fanowskiej akty „wymiany negatywnej”, o której pisał m.in. Marshall Sahlins.

nie stare jak świat, to przynajmniej trwalsze niż mogłoby się zdawać tym, którzy dali się uwieść panice moralnej⁶.

Przy wejściu do pubu wisiały szaliki zaprzyjaźnionych klubów: Legii, z którą Zagłębie „od zawsze” trzyma sztamę, Startu Bielsko-Biała, ale także globalnych potęg AC Milanu oraz Arsenalu Londyn. Nie mogło też zabraknąć barw Millwall – wprawdzie „Lwy” grają dziś tak sobie, ale ich fanatyczni kibice uznawani są powszechnie za wzór protochuligaństwa stadionowego na Wyspach. Na półce przy barze puchary. Oraz, w ramce, zdjęcie. Właściciel pubu na tle płyty boiska obejmujący się z czarnoskórym (mnie nieznanym, ale dla kibiców Zagłębia w pełni rozpoznawalnym) piłkarzem. Ponadto automat do gry, który izolował od świata, ale i telewizor pozwalający obcować z globalną piłką.

Złożyłem barmanowi życzenia, wyjaśniłem, że jestem tu przypadkiem i przyjechałem z Warszawy. I wówczas musiałem przejść inicjacyjny test. Mężczyzna przechylił się przez kontuar i szepnął:

– Ale nie kibicujesz Polonii, co?

Zaprzeczyłem. A chwilę później stał przede mną kieliszek ciepłej wódki. A zaraz kolejny. Po mniej więcej pół godzinie doświadczyłem kolejnego progu inicjacji, który tak mistrzowsko opisał Clifford Geertz w interpretacji walki kogutów na Bali: przez trzydzieści minut nikt nie odezwał się do mnie słowem, byłem po mistrzowsku ignorowany, ale i obserwowany. I wreszcie ktoś ze stolika pod ścianą zapytał mnie, co tam w Legii Warszawa.

Atmosfera rozluźniła się, a ja poznawałem kolejnych kibiców. Pan Marek, pubowy autorytet, dwa razy wygrał „Wielką grę”. Leszek, pięćdziesięciolatek w koszulce klubowej oraz klapkach, opowiadał o amatorskich meczach w hali. Co jakiś czas przychodził ktoś z bazaru i dopytywał się barmana o bilety na „bardzo ważny mecz”. Dowiedziałem się, że wejściówka na Zagłębie kosztuje osiem złotych – mniej więcej tyle, ile paczka najtańszych papierosów (relacja między ceną biletu i papierosów – przyjemności alternatywnych – odgrywała tu chyba ważną rolę). Większości petentów barman odmawiał („człowieku, trzeba było przyjść wczoraj”), podkreślając swoją rolę i wzmacniając autorytet.

Wreszcie, koło godziny 16, do pubu zaczęli ścigać mężczyźni w stroju odświętym – przyodziani w koszulki klubowe. Gdy wychodziłem, zbierali się na mecz. I wtedy pożegnał mnie Leszek:

– Pamiętaj – powiedział – jeśli będziesz w Sosnowcu, zawsze pytaj o Antonia. Wszyscy mnie tu znają.

Zona pana Leszka patrzyła na mężczyznę z politowaniem.

6 W nieodległych czasach, ale nim nastąpiła era kiboli i Starucha, medialnymi figuracjami zła w polskich mediach byli pedofile (jako rodzime echa Josepha Fritzla) oraz właściciele sklepów z dopalaczami (echo dilerów). W tej samej roli ostatnio mogliśmy z kolei widzieć Nergala.

* * *

W rozkwitającej antropologii sportu można wyróżnić kilka powracających wielkich tematów. Po pierwsze więc – historycznie zapewne najwcześniej – kształtowała się refleksja nad praktykami sportowymi i kwestią dystynkcji społecznych. Punkt wyjścia badań stanowiły analizy klasy próżniaczej Thorstaina Veblena. Z czasem pole owych dystynkcji poszerzało się, swoją rolę w tym procesie odegrały gwiazdy sportu. Trudno zignorować takie postaci jak Muhammad Ali lub Martina Navratilova, gdy mówi się o przemianach dyskursu etnicznego lub genderowego.

Po wtóre, mniej więcej w tym samym momencie, gdy zaczęło się mówić o sporcie i zróżnicowaniach społecznych, pojawiła się kwestia, którą Michael Billig nazwał „banalnym nacjonalizmem”. Sport w służbie etnocentryzmu ma rzecz jasna umocowania historyczne, niezależnie, czy będziemy wspominać gimnastykę wprowadzaną jako obowiązkowy przedmiot do szkół w XIX wieku, by wyszkolić sprawnego i zdyscyplinowanego rekruta, czy też – kronikę olimpiady w Berlinie – *Olympię* Leni Riefenstahl. Gdy jednak mowa o banalności nacjonalizmu, akcentuje się przede wszystkim jego uwikłanie we współczesne praktyki kultury popularnej. I właśnie sport, jako jedna z najważniejszych (a z pewnością najpowszechniejszych) praktyk kulturowych tenże etnocentryzm – kreowany wokół napięcia między „naszymi” a „tamnymi”, „swoimi” oraz „obcymi” – wznieca. Przykładów podawać możemy bez liku, poczynając od „dekolonizacji hinduskiego krykieta”, zinterpretowanej przez Arjuna Appaduraia. Skoro zaś koncentrujemy się tu na piłce nożnej (zdecydowanie bliższej naszemu doświadczeniu niż krykiet), przywołajmy tabloidowe wizerunki polskich piłkarzy przedstawianych ze skrzydłami husarii oraz odcięte głowy „zdrajców” (Klosego i Podolskiego) przed meczem z Niemcami podczas mistrzostw Europy w 2008 roku lub tak zwaną awanturę o orzełka (a właściwie jego brak) na reprezentacyjnych koszulkach z końca roku 2011.

Trzecim z zasadniczych motywów podejmowanych przez antropologię sportu są jego związki z rytuałem. Tu można mówić o dwóch co najmniej ujęciach tej kwestii. Po pierwsze więc, umieszcza się sport w kontekście antropologii widowisk, gdy mundial przywraca czas święty i znosi kulturowe przeciwieństwa. Sprawą osobną (i z naszego punktu widzenia drugorzędną) jest już to, czy wydarzenie takie osadza się w analitycznym kontekście Schechnerowskiej zabawy, czy też Turnerowskiego procesualnego dramatu (nie wspominając o innych jeszcze ujęciach). W perspektywie drugiej sport traktuje się jako metaforę modelu kulturowego, w duchu „pokaż mi, w co grasz (jak rywalizujesz), a powiem ci, kim jesteś”. Aby mówić o tej „głębokiej grze” kulturowej, nie trzeba udawać się za Cliffordem Geertzem na Bali. Skojarzenia bywają zresztą zaskakujące. I tak w ujęciu Michaela Mandelbauma, profesora stosunków międzynarodowych, historia Ameryki jest ściśle powiązana z dominacją określonych dyscyplin:

Baseball miałby odpowiadać Ameryce wciąż jeszcze wiejskiej: gra się w miesiącach ciepłych, w nieograniczonym czasie [tu poprawka: ograniczanym przez rytm przyrody, czyli schyłek dnia – przyp. M. Cz.], do gry wystarczy drewniany kij i skórzana rękawica, mecz rozgrywa się na trawie – wykorzystuje się tak wiejski spryt graczy. Apogeum zainteresowania futbolem miałoby się pokrywać z nadejściem ery industrializacji: brutalnego, zuniformizowanego, zhierarchizowanego świata pracy zespołowej. Po drugiej wojnie światowej mówiono, że Amerykanie ćwiczyli ponoć lądowanie w Normandii na boiskach futbolowych. W końcu koszykówka: indywidualistyczna, szybka, byłaby charakterystyczna dla społeczeństwa postindustrialnego. Potem zaczyna się obecna era informacji, kiedy gry zespołowe miałyby ustąpić miejsca indywidualnemu uprawianiu sportu⁷.

Wariant kolejny wskazuje właśnie na postępującą prywatyzację doświadczenia sportowego. Akcentuje się więc tu rolę tak zwanej rewolucji fitnessowej lat 70. z Jane Fondą w roli głównej, „kalifornizację” kultury (z obowiązkowo wyrzeźbionym ciałem à la Arnold Schwarzenegger), kult *Słonecznego patrolu* itp. Ujęcia teoretyczne bywają rozleglejsze (jak to Fredericka Jamesona, wedle którego cechą postkapitalizmu jest rozwój potrzeb już nie egzystencjalnych, lecz esencjonalnych) oraz te, które są, by tak rzec, bliżej ciała. W tym drugim przypadku wspomnijmy znakomitą książką Loïca Wacquanta *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. Współpracownik Pierre’a Bourdieu doświadczył na własnej skórze – gdy po godzinach wykładów na Uniwersytecie Chicago przychodził na trening do boklerskiego *gymu* – na czym polega budowanie przez czarnoskórych adeptów boksu „kapitału cielesnego”, gdy nic, poza sprawnym ciałem, nie daje szansy na godziwe życie.

Skoro mowa o Bourdieu: ten też na temat sportu swoje powiedział. Udział autora *Dystynkcji* w kongresie historyków sportu w 1978 roku stał się zaczynem dogłębnych badań nad sportem jako systemem instytucji. Romantyczne wyobrażenia o rywalizacji w duchu *fair play* zostały wyparte przez analizę marketingu, reguł zarządzania, rynku reklamowego, słowem: tych pierwiastków współczesności, które czynią ze sportu jedną z dziesięciu gałęzi światowego przemysłu generującego najwyższe zyski. W przypadku piłki nożnej konwergencja między rozgrywkami a wielkim kapitałem zaczęła się dokonywać już w latach 70., gdy Coca-Cola oraz Adidas stały się partnerami światowych władz piłkarskich. Dziś kibiców elektryzuje, powiedzmy, gra Leo Messiego oraz Cristiano Ronaldo, ale równie wiele mówi się o tym, że władze Manchesteru załamują ręce po klęsce obu „galaktycznych” drużyn – United i City – w fazie grupowej Ligi Mistrzów. Obliczono bowiem, że każdy z kibiców przybywających do angielskiego miasta na mecze z tymi drużynami wydaje średnio około 780 funtów, a to kolosalny zastrzyk dla miejscowej gospodarki nie

7 Por. Guy Sorman, *Made in USA. Spojrzenie na cywilizację amerykańską*, przeł. Wojciech Nowicki, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005, s. 73.

tylko w czasach kryzysu. Czy chce się tego, czy też nie, rozpędzonej maszynierii GPS – Globalnego Przemysłu Sportowego – nie da się zatrzymać⁸.

* * *

Jest wreszcie jeszcze jedno ujęcie, które z poziomu *Gran Derbi*⁹ pozwala powrócić do Sanovii lub Zagłębia Sosnowiec. Współczesny sport dostarcza ciekawych przykładów paradoksów zachodzących między tym, co lokalne, i tym, co globalne. Najważniejszym procesem jest tu sposób odczuwania „centrum”, odmienny od tego, do którego przywykliśmy. W klasycznym ujęciu tej opozycji zwykło się bowiem przeciwstawiać to, co lokalne i peryferyjne, modelowi dominującemu, promieniującemu na satelickie ośrodki. Nie twierdzą, że nie bywa tak do dziś. Gdy więc na przykład kibice Olimpii Elbląg, miast udać się na mecz rozgrywany tego dnia przez miejscową drużynę, jadą do Gdańska, by wesprzeć zaprzyjaźnioną Legię w meczu z Lechią, to mamy do czynienia z odtwarzaniem typowej relacji.

Coraz częściej jednak „centrum” nie jest już punktem odniesienia, ponieważ takich „centrów” może być jednocześnie wiele. Zgoda: kibice Zagłębia Sosnowiec akcentują związki z Legią, ale też podkreślają więź z wielkim piłkarskim światem. To prawda, że w cenach biletów możemy odnaleźć lokalną, papierosową „przebitkę”, ale równie istotne jest to, że ich pub wygląda tak jak każde podobne miejsce dla świata dedykowane, jak to się teraz mówi, klubowi piłkarskiemu¹⁰, zaś kibice na chwilę przed pierwszym gwizdkiem sędziego prezentują się w nienagannym fanowskim rynsztunku, jak na każdym porządnym europejskim stadionie. Zapewne nikt – poza kibicami z Leska – nie zna nazwisk piłkarzy Sanovii, ale produktywność kibiców nie ustępuje tej, którą znamy na przykład z warszawskich przystanków oraz środków komunikacji, będących miejscem wlepkowej wojny pomiędzy Legią a Polonią. By odwołania do centrum uczynić jeszcze bardziej złożonymi, kibice Sanovii sięgają nie tylko po praktykę wielkomiejską (wlepki właśnie), ale też eksponują dodatkowo, na poziomie symbolicznym, element globalnej wyobraźni. Freddy Kruger, jeden z ikonicznych czarnych charakterów popkultury, jest po stronie klubu z Leska

8 Więcej na ten temat: Wojciech J. Burszta, Mariusz Czubaj, *Miasto – stadion – kultura. Globalny przemysł sportowy i lokalne aspiracje*, [w:] *Stadion – Miasto – Kultura. EURO 2012 i przemiany kultury polskiej*, pod red. tychże, Fundacja Obserwatorium, Instytut Badań Przestrzeni Publicznej, Warszawa 2011, http://www.obserwatoriumkultury.pl/files/2012-02-13/fundacja_obserwatorium_euro_2012_report_copy3.pdf [dostęp: 20.10.2012].

9 Szacuje się, że wiosenne mecze Realu z Barceloną w 2011 roku obejrzało na świecie około 800 milionów widzów.

10 Na temat etnografii zarazem pubowej i piłkarskiej pisze Mike Weed, *The Story of an Ethnography. The Experience of Watching the 2002 World Cup in the Pub*, „Soccer and Society” 2006, nr 1. Artykuł ten jest z kolei jeszcze jedną wariacją na temat badań prowadzonych „tam, czyli wszędzie”, jakkolwiek owo „tam”, jak dowodzi Weed, nie zawsze bywa przyjazne. Dzieje się tak na przykład wtedy, gdy kibice wrażej drużyny otoczą pub, by wymierzyć sprawiedliwość przesiadającym w nim rywalom.

i sprawia, że przyjezdnym – na myśl o ostrych jak brzytwa i bezlitosnych kibicach Sanovii – ciarki przechodzą po plecach. No, przynajmniej powinny przechodzić.

Bywa, że globalizacja praktyk piłkarskich realizowana w wymiarze lokalnym prowadzi do niezamierzonego efektu parodystycznego (skądinąd jednak w tej parodii ujawnia się magnetyczna siła centrum). Oto stadion Marymontu Warszawa – robotniczego klubu, który tradycjami sięga jeszcze Warszawskiej Spółdzielni Mieszkaniowej. Klubu tyleż zasłużonego – dodajmy – ile zapomnianego. Betonowe, nierówne płyty robią za trybunę. Spomiędzy nich wyrastają gęstwiny chwastów. Ale jednak i tu dotarł wielki świat meczowych opraw. Oto bowiem kibice przygotowali napis, którym stadion wita przybyszów. Hasło brzmi: „Witamy w piekle”¹¹.

I znów: niezależnie od humorystycznego akcentu jedna sprawa wydaje się godna podkreślenia. Meczowe oprawy, które są codziennością nie tylko Ekstraklasy, ale i niższych (znacznie) klas rozgrywek, są świadectwem dokonującego się na polskich stadionach (wbrew prasowym enuncjacom) cywilizowania, pojętego w duchu Norberta Eliasa, oraz zmiany *habitusu* kibicowskiego. Przemiana ta polega, najogólniej mówiąc, na wypieraniu agresji fizycznej i zastępowaniu jej walką na symbole (oprawy są bowiem taką wojną znaków). Warto podkreślić, że proces cywilizowania traktuje się na ogół jednokierunkowo, w zgodzie z duchem postępu: to z centrum cywilizacja spływa zazwyczaj na dzikie i nieokrzesane peryferie. W przypadku praktyk piłkarskich sprawa jest bardziej złożona: oprawy „lokalne” inspirowane były przez centrum, ale zadziałał także mechanizm zwrotny – to na peryferiach kształtował się często wzór opraw, który cywilizował te rejony, które zwykliśmy uznawać za dominujące. Można by rzec w zgodzie z Ulfem Hannertzem oraz jego projektem makroantropologii, że centrum traci swój statyczny wymiar i przestaje być obszarem przyszpilonym do kulturowej mapy. Centra mentalne nawarstwiają się, podobnie lokalność traci swoje kontury, ale właśnie te zmiany są – paradoksalnie – oznaką pewnej trwałości.

Żegluga po praktykach codzienności (choćby praktykach stadionowych i pubowych, o których była mowa) jest bowiem niezmiennie istotą antropologicznej przygody, ta zaś na szczęście nie ma końca. Być może podróż ta będzie przebiegać bez pojęć, do których przez niemal cały XX wiek się przyzwyczailiśmy: bez magii słów „tu” oraz „tam”.

Być może w czasach kultury wszędobylstwa należy je po prostu pożegnać cicho i bez wielkiego sentymentu.

11 Próbowałem ustalić, któremu z europejskich klubów należy przypisać autorstwo tego sloganu. Rzecz nie jest pewna, wiadomo natomiast, że takim hasłem witają przyjezdných kibice Galatasaray Stambuł. Kto był na meczu w Turcji, wie, że w tym określeniu nie ma nic na wyrost.

„MUMINKI-SKURWYSYNKI”

Kilka głosów tradycji z Doliny

Zaskoczyła Cię zima i wpadłeś jak śliwka w kompot? Popraw sobie nastrój i wskocz pod gorący prysznic ze śliwką i syropem klonowym! ORIGINAL SOURCE Plum & Maple Syrup skutecznie przegoni Bukę, Królową Śniegu i inne rutynowe problemy¹.

We wrześniu 1994 roku w jednym z biur w Krakowie znaleziono podejrzaną konstrukcję składającą się z rury, kabli i puszki aluminiowej. Choć wyglądała dość groźnie, okazała się prymitywną atrapą bomby. Pirotechników zdziwił dołączony do niej list. Zawierał żądanie okupu w wysokości trzech milionów złotych – przed denominacją nie była to jakaś zawrotna suma – oraz postulat skrócenia czasu pracy w firmie do godz. 15:30. Papier został podpisany przez... Muminki. Policja szybko ustaliła, że za zajęciem stały dwie młode pracownice krakowskiego biura, które zupełnie nie zdawały sobie sprawy ze skutków bezmyślnego postępcu². Wszyscy bohaterowie książeczek Tove Jansson poczuli się wtenczas skompromitowani i oburzeni. Tatuś Muminka odłożył gazetę, nie doczytawszy jej do końca, niewidzialne dziecko stało się jeszcze bardziej niewidzialne, a Mała Mi dała desperackiego susa do tekturowego pudełka z dziurami na powietrze. Ale już poważnie kwestię tę ujmując, pisarstwo Tove Jansson to szczególnie wdzięczny *genus* do naśladowania, tak jak nęcące dla wyobraźni potocznej są wszelkie muminkowe skojarzenia, nawet jeśli Muminki zamieniają się nagle w rzekomych terrorystów³.

1 Zamiast tuzinkowego motta cytuję formułę z etykiety żelu pod prysznic (2012).

2 Jerzy Sadecki, „Gumisie” *zamilkły*, „Rzeczpospolita”, 20 września 1994 r.

3 Inspirującym przykładem stylistycznego odrysowania od szablonu są „kondolencje” złożone przez „Gazetę Wyborczą” osieroconym Muminkom w dzień po odejściu ich „Mamy”. Zob. Michał Wojtczuk, *Osierococone Muminki*, „Gazeta Wyborcza”, 28 czerwca 2001 r.: „Wieść o opuszczeniu Doliny Muminków przez Tove Jansson rozniosła się już wśród rodziny Muminków i jej przyjaciół. Muminek, mały troll o wielkim sercu, dzielnie starał się nie okazywać rozpacz. Tatuś Muminka uronił kilka łez, wygłaszając uroczyste przemówienie. Mama Muminka ocierała oczy chusteczką wyciągniętą z nieodłącznej torebki i pocieszała dziecinnego Ryjka. Panna Migotka, wielka miłość Muminka, nie wstydziała się płakać, choć – jak sprawdziła w lusterku – nie wyglądała korzystnie. Włóczył nad rzeką

W zaangażowanym mimetyzmie, o ile nie skłania się on ku infantylnym falsyfikacjom czy zwykłym wulgaryzmom (np. amatorskie komiksy, strony internetowe, jakie określa się teraz modnym mianem „fanowskich”), nie ma niczego zdrożnego. Tego samego nie da się jednak powiedzieć o rozlicznych przedsięwzięciach z pogranicza handlu i sztuki, prowadzących wprost do utowarowienia (*commodisation*) Muminków, czy o niektórych trywialnych formach ich uobecnienia w serwisie YouTube. Śledczy „dziennikarze obywatelscy” wychycili ostatnio prowokacyjne miejsce w polskim dubbingu do japońskiej dobranocki: „Ciekawe, co powie panna Migotka. Pamiętasz? Obiecałeś jej codziennie całować muszelkę” – zwraca się Mała Mi do Muminka, ciągnąc go w dodatku za ogonek⁴. Jest chyba rzeczą drugorzędną, czy autorzy tekstu polskiego zamysłili podwójnego odbiorcę, czy dopuścili się Freudowskiej niezgrabności językowej. Recepcyjna i rynkowa przyszłość skandynawskich bohaterów, źródłowo literackich, jest wciąż otwarta, a troska o nią – pozostaje pytaniem o inne obiegi twórczości Jansson, o przydanie nowego znaczenia „niewyczerpalności” delikatnych literackich istot, którą przed laty stwierdzał z pobłażliwym lekceważeniem Jarosław Iwaszkiewicz⁵. W czerwcu 2011 roku minęło dziesięć lat od śmierci Tove Jansson. W roku 2014 obchodzić będziemy stulecie jej urodzin. Tymczasem Muminki, doprawdy wytrwałe, mają się nieźle – nigdy nie opuściły półek w Empikach, w odróżnieniu od „zstępującego medium”, płyt CD z muzyką rozrywkową.

Proces „wyczerpywania” Muminków, intensywniej eksploatacji ich wizerunku i „filozofii egzystencjalnej”, rozpoczął się wcześniej i za przyzwoleniem samej Tove Jansson. Pisarka miała znacznie bardziej merkantylny stosunek do swojej twórczości, także plastycznej, aniżeli różne grupy odbioru – w tym kościelna wspólnota Muminków i Paszczaków, o jakiej piszę dalej – chciałyby się spodziewać po autorce znanych na całym świecie książeczek dla dzieci. Już jako nastolatka Tove Jansson odkryła, że sprzedając swoje prace, może dokładać się do utrzymania swojej rodziny, artystycznej, więc nie za bogatej⁶. Wykreowane przez Jansson postacie na dobre oddzieliły się od literackiego źródła w latach pięćdziesiątych, gdy to w ramach kontraktu z angielską gazetą „The Evening Post” powstały komercjalizowane komiksy z ich udziałem. Co w dobrej wierze ortodoksyjni admiratorzy cyklu książkowego próbują przemilczeć lub nie dostrzegać, autorka nie zawahała się przed podjęciem mniej ambitnej działalności. Zresztą Muminki do literatury trafiły prosto ze świata plastyki użytkowej. Ich pośledni protoplaści, znacznie chudsi, bez ogonków, za

grał smutne melodie na harmonijce. Mała Mi udawała, że niewiele ją to obchodzi, ale ci, którzy ją znają, wiedzieli, że to nieprawda. Migotek wzruszony zapisał smutną datę w notesie, Homek milczał, Filifionka szlochała, leśny drobiazg łkał na cały las”.

4 Zob. http://www.youtube.com/watch?v=S8N_dNWMao0 [dostęp: 28.10.2011].

5 Jarosław Iwaszkiewicz, *Szkice o literaturze skandynawskiej*, Czytelnik, Warszawa 1977, s. 115.

6 Zob. Boel Westin, *Tove Jansson. Mama Muminków*, przeł. Bogumiła Ratajczak, Marginesy, Warszawa 2012, s. 61.

to z nieprzyjawnymi minami, pojawiali się początkowo w roli sygnaturek rysunków satyrycznych, o tematyce czysto politycznej, które Jansson regularnie dostarczała lewicującemu, pacyfistycznemu fińskiemu magazynowi „Garm” w latach czterdziestych. Umowa z Brytyjczykami obowiązywała natomiast aż do 1975 roku. Większa część komiksów nie jest autorstwa samej Tove Jansson. Ponieważ pisarka szybko znudziła się rutynowym rysowaniem „na zamówienie”, po niedługim czasie odstąpiła to zajęcie swojemu młodszemu bratu Larsowi, zezwalając mu jednocześnie na podrabianie własnego charakterystycznego stylu. Widać Lars robił to udanie, skoro Muminkowe komiksy bardzo długo cieszyły się powodzeniem. W ciągu tych samych trzech dekad Muminki zawojowały rynki na całym świecie, od USA po Japonię, przez presję podaży, a więc wtórnie, oddziałując na wyobraźnię dzieci i dorosłych.

W wydawanych w latach dziewięćdziesiątych przez Egmont Polska w formie miesięcznika zeszytach z komiksami zatytułowanymi po prostu „Muminki” – urozmaiconych rebusami, sprawdzonymi zabawami rysunkowymi typu „wyteż wzrok” oraz namiastkami oryginalnych opowiadań – w Dolinie zjawili się bohaterowie wyjęci wprost z uniwersalnej bajkowej skarbnicy, lecz w żadnym razie nieprzystający do poetyki książek Jansson, realizmu fantastyki, by użyć trafnego określenia Anny Kamieńskiej⁷. Z tradycyjnymi antagonistami i protagonistami, królewnami i czarnoksiężnikami, rywalizowały postacie zakrojone na miarę amerykańskiej opery mydlanej, najpełniej reprezentowane przez palących cygara Paszczaków, tworzących zamiast kółka filatelistycznego jakąś zdegenerowaną elitę. W jednym z surogatów finoszwedzkich fabuł, historyjce jakoby opowiedanej Małej Mi przed zaśnięciem przez Tatusia Muminka, biednej Śnieżce dorobiono gębę współczesnej słodkiej idiotki. Natomiast krasnoludki, najpewniej przez wzgląd na cywilizacyjną presję doskonalenia ciała, zastąpiono figurami małych herosów. „Postawni mężczyźni” wrócili do domu, zastali w nim chrapiącą Śnieżkę, która w kuchni zdążyła upichcić smrodliwą zupę fasolową.

Na długo zanim nazwa rodzajowa dzisiejszych „ikon kultury”, czyli wdzięczne spolszczenie szwedzkiego *Mumintrollen* (literalnie „trolle Muminkowe”) dokonane przez Irenę Szuch-Wyszomirską, została zaliczona przez filologów w poczet skrzydlatych słów, Muminki musiały pokonać trudną drogę z Finlandii do polskich księgarń i w Polsce Ludowej uzyskać debiut⁸. Dopomógł im w tym pisarz kojarzony przez moich rówieśników w dzieciństwie z opowieścią *Porwanie w Tiutiurlistanie*, nie zaś *Kamiennymi tablicami* ani tym bardziej zde gustowaniem środowiska literackiego po ich wydaniu. Z laudacją na łamach trójmiejskiego „Czasu” wystąpiła Janina Wiczerska: „Szczera wdzięczność należy się temu, kto wprowadził Tove Jansson do naszych bibliotek, kto przekonał, że te osobliwe książeczki mają nieocenioną wartość

7 Anna Kamieńska, *Traktat o historii Muminków*, „Twórczość” 1971, nr 3.

8 Zob. Henryk Markiewicz, Andrzej Romanowski, *Skrzydlate słowa. Seria druga*, PIW, Warszawa 1998.

pedagogiczną – także dla rodziców. Tym kimś był Wojciech Żukrowski, President of the Polish Section of the International Board on Books for Young People, co niniejszym na światło podaję, iżby sprawiedliwości stało się zadość. Niech będzie wiadomo, od kogo ten prezent dla paru pokoleń⁹. Żukrowski, korzystając z przychylności władz komunistycznych, podróżował w służbie dyplomatycznej po szerokim świecie. Przez jakiś czas zabawił także w Finlandii. Gościnni gospodarze podarowali pisarzowi kilka breloczków do zawieszenia w samochodzie przy lusterku. Z początku nic w nich nie przykuwało uwagi Żukrowskiego. Kiedy jednak identyczne hipopotamowate figurki ujrzał ustawione w gromadkę na jakiejś bibliotecznej półce, a potem wymalowane na tapecie w dziecięcej sypialni, zdumiał się ich olbrzymią popularnością. Dziesięć lat po ukazaniu się u nas pierwszej książeczki (było nią akurat *W Dolinie Muminków*, znacznie bardziej bajkowa opowiadka od filozoficznej *Komety nad Doliną Muminków*, otwierającej cykl w oryginale) Żukrowski wyjaśniał czytelnikom „Płomyka”: „Dowiedziałem się, że [Tove Jansson] ma swoją własną wysepkę, na niej w lasku świerkowym mały domek. Ma także własną malutką przystań i jacht, a wszystko dzięki Muminkom, bo książka zrobiła się bardzo popularna i ma wiele tłumaczeń. [...] Kupiłem jej powieści, przeczytałem po angielsku i przywiozłem do Warszawy, do »Naszej Księgarni«. I dalej już wiecie...”¹⁰.

Krocie modnych Muminkowych gadżetów w Finlandii zaczęto sprzedawać w latach sześćdziesiątych dwudziestego wieku. Dzisiaj, niczym Marksowskie widmo, obiegły kulę ziemską. Asortyment jest niewiarygodnie olbrzymi i zaliczyć do niego trzeba również artykuły użytkowe, takie jak japońskie karty telefoniczne z wizerunkami mieszkańców Doliny, jedwabne chusteczki do nosa, amerykańskie rękawice bokserskie czy plasterki samoprzylepne dostępne w polskich aptekach (w 2008 roku) i lizaczki w supersamie „Fala” w podwarszawskiej Falenicy (w 2011 roku). Tym bardziej z wakacyjnej podróży na północno-wschodnie wybrzeże Bałtyku niepodobna wrócić bez przynajmniej małego pluszowego trolla w walizce. Wyżej notowane w popularnej kulturze codzienności będą jedynie zdjęcia ze specjalnego Muminkowego parku rozrywki. *Muumimaailma* powstała w latach dziewięćdziesiątych w kurorcie Naantali, rangą odpowiadającym Sopotowi czy Międzyzdrojom. Wszystko zbudowano tam w zgodzie z rysunkami Tove Jansson, wiernie odtworzono najdrobniejsze szczegóły topograficzne. W parku można „zwiedzić”, między innymi, naturalnej wielkości dom Muminków, szopę Paszczaka, kabinę kąpielową Tatusia. W ich pobliżu spacerują ożywione postacie z książeczek – w ten sposób do stypendiów dorabiają fińscy studenci.

By sprawić sobie sympatycznego Muminka czy Filifionkę z pluszu bądź plastiku, nie trzeba wcale wyruszać w podróż do Finlandii. Wystarczy „pożegłować”

9 Janina Wieczerska, *Prezent dla paru generacji*, „Czas” 1977, nr 24.

10 Wojciech Żukrowski, *Jak dostały się Muminki do Polski?*, „Płomyk”, 25 marca 1974.

w Internecie na stronę jednego z międzynarodowych „moominshopów”¹¹. Oferują ona bodaj wszystkie wynalazki Muminkowego przemysłu zabawkarskiego, oprócz nich książki, chociaż wypatrzenie ich tytułów (linków do stosownej podstrony) w natłoku kolorowych fotografii rozmaitych zestawów promocyjnych nastęrcza niemałych kłopotów i wymaga samozaparcia. Trudno więc nie dać wiary relacjom Wojciecha Cejrowskiego, który przed dekadą zwierzył się czytelnikom dziennika „Rzeczpospolita” z pewnego rozczarowania: „Zaskakujące to i smutne, ale w firmowym sklepie, handlującym wyłącznie Muminkami, nie znalazłem książek o nich. I to w ich ojczyźnie, Finlandii, gdzie Muminki są traktowane podobnie jak u nas *Pan Tadeusz*. Aż się sprzedawczynie dziwowały. Myszkowały po półkach i na zapleczu, lecz w końcu stwierdziły, że definitywnie nie ma i raczej nie będzie, bo odkąd prowadzą ten sklep, jestem pierwszym klientem, który pyta o książki”¹². Cejrowski nie tylko tuziemców z Ameryki Południowej lustrował, przeto sklepu w parku rozrywki *Muumimailma* koło Turku nie ominął.

W obiegach pozaliterackich Muminki żyją – na szczęście – nie tylko w sferze „spożywania kultury”. Humanitarne aspekty świata przedstawionego w opowiadaniach Tove Jansson dostrzegli i zręcznie wyzyskali, między innymi, pedagogowie, opiekunowie duchowi i terapeuci działający w polskich wspólnotach kościelnego, ekumenicznego ruchu „Wiara i Światło”. Z założenia niesie on wieloraką pomoc dzieciom ograniczonym umysłowo oraz ich rodzicom. Do Polski ruch ten dotarł w 1978 roku za sprawą Teresy Brezy, matki upośledzonej dziewczynki. Po spotkaniu we Francji z Marie-Helene Mathieu Breza stworzyła we Wrocławiu pierwszą wspólnotę. Jednocześnie zaraziła swoim zapałem działaczy warszawskiego Klubu Inteligencji Katolickiej. Pierwsze spotkanie stołecznej wspólnoty odbyło się jeszcze w tym samym roku w kościele Świętej Trójcy na Solcu. Tam też skojarzono usposobienie skandynawskich małych istot, tworzących bardzo udaną, kochającą się rodzinę, z postawą osób odnajdujących swoje powołanie w zespołowym służeniu bliźnim dotkniętym inwalidztwem¹³. Podobno nazwę Muminki, która w krótkim czasie przyjęła się także z dala od kościelnych murów i dusznych sal w domach parafialnych jako omowne określenie podopiecznych wspólnoty, spontanicznie podsunęła matka jednego z jej animatorów z Powiśla. Książki Jansson pięły się wówczas na szczyty popularności. Rozróżnienie na Muminki (upośledzonych) i Paszczaki (opiekunów) okazało się zaś niezwykle poręczne, mimo że od zarania budziło sprzeciw niektórych rodziców, uważających je za obraźliwe. Opory wobec tej nazwy pojawiły się również wśród samych dzieci, zdających sobie sprawę z istnie-

11 Na przykład: www.moominworldshop.fi/epages/GPL.sf [dostęp: 28.10.2011].

12 Wojciech Cejrowski, *Dolina Tove*, „Magazyn Rzeczpospolitej”, 21 sierpnia 2001 r. (tam też opowiadanie *Łobuz w domu Muminków* w przekładzie Teresy Chłapowskiej, przedtem w Polsce niepublikowane).

13 Por. Danuta Wolska, *Jak pomóc osobie upośledzonej umysłowo wejść w dorosłe życie?*, „Światło i Cienie” 1999, nr 1.

nia nieprzekraczalnego podziału. Małgorzata Lipczyńska podkreśla: „Mój przyjaciel Tomek, z zespołem Downa, mówi, że nie chce być Muminkiem. Denerwuje się, jeśli ktoś nazywa osoby niepełnosprawne Muminkami. Inni niepełnosprawni mówią, że chcą być Paszczakami”¹⁴. Problemy tego rodzaju, jak wolno sądzić, stanowią uboczny skutek „utowarowienia” Muminków, upowszechnienia ich powierzchownego wizerunku, zatem biorą się z nieznamośności cyklu i promowanych w nim idei miłości, przyjaźni, tolerancji dla inności. Osoby, które *nie doczytały*, sugerują się zazwyczaj tylko plastycznym wizerunkiem trolli i niesłusznie utożsamiają go z wyglądem osoby z zespołem Downa.

Humanitarne przesłanie finoszwedzkich książeczek spodobało się również świeckim psychologom i pedagogom zawodowym, którzy wraz z nadejściem czasów rosnącego społecznego zapotrzebowania na psychoterapię i poszukiwania doskonalszych jej metod zaczęli otwarcie mówić o bez mała uzdrawiającej funkcji opowiastek o Muminkach. Jednym z ciekawszych przykładów ich utylitarne wykorzystania jest projekt sesji terapeutycznej, scenariusz zajęć przeznaczonych dla ośmio-, dziewięcioletków lub trochę starszych dzieci przedłożony przez Olę Tokarczuk podczas konferencji „Terapeutyczne funkcje literatury” w Wałbrzychu w 1993 roku. Obecnie uznana pisarka, wtedy jeszcze odnosząca sukcesy głównie na polu psychologii stosowanej, ujrzała w Muminkach swego rodzaju typologię czy też zbiór kategorii, za pomocą których niezwykle łatwo da się opisać ludzkie doświadczenie świata. „Dla umysłu dziecka, które przecież konkretnej wiedzy o świecie nie posiada, Muminki – zauważyła Tokarczuk – stają się nośnikami ludzkich cech psychicznych *a priori*. Przyglądając się im, obcując z nimi, uczestnicząc w ich przygodach, dziecko otrzymuje jakby opis rzeczywistości psychicznej »w pigułce«”¹⁵. Dolina Muminków w oczach specjalisty przyjmuje postać złożonej metafory rozwoju psychicznego dziecka, a także wszystkich trudności i uroków, które proces ten ze sobą niesie. Olga Tokarczuk wybrała kilka najżywiej zarysowanych przez Jansson postaci o najbardziej sprecyzowanych postawach, bohaterów sprawiających określone kłopoty lub władających utrwalonymi sposobami ich rozwiązywania. Zabieg ten miał na celu usymbolizowanie problemów osobowościowych w bohaterach książeczek Jansson, a w perspektywie terapeutycznej – oswojenie kompleksu poprzez zainscenizowanie wybranych wątków fabularnych. Na przykład: pełne zaangażowania odczytanie na głos *Opowiadania o niewidzialnym dziecku* z tomu *Opowiadania z Doliny Muminków* służy w projekcie dolnośląskiej pisarki za pretekst do rozmowy z dziećmi i zabaw w „otwieranie” Nini. Uczestnicy terapii starają się

14 Małgorzata Lipczyńska, *Ruch Muminków*, „Guliwer” 1994, nr 4.

15 Olga Tokarczuk, *Muminki. Droga do dojrzałości*, „Guliwer” 1994, nr 4 (fragmenty referatu zatytułowanego *Droga do dojrzałości* wygłoszonego na konferencji „Terapeutyczna funkcja literatury” – Wałbrzych 27–28 kwietnia 1993). Zob. także te same, *Literatura dziecięca w pracy wychowawczej. Muminki – droga do dojrzałości*, „Problemy Opiekuńczo-Wychowawcze” 1993, nr 10.

odpowiedzieć na pytanie prowadzącego, kto i dlaczego najbardziej pomógł niezrozumianej przez własnych opiekunów, powierzonej troskliwej opiece Mamusi Muminka, dziewczynce stać się na powrót widzialną, tj. ekstrawertyczną, pogodną, asertywną, a dzięki temu mają zwerbalizować własne lęki i zastanowić się nad tym, co im samym pomaga w nawiązywaniu kontaktu z otoczeniem i przełamywaniu nieśmiałości.

Plastyczność Muminków powoduje, że można je swobodnie wikłać także w konotacje społeczno-polityczne. Agnieszka Osiecka uczyniła to w *Szpetnych czterdziestoletnich*, pół żartem, pół serio przypisując sławne książeczki dla dzieci różnym polskim generacjom literackim i światopoglądowym. *Mały książę* odpowiadał tedy „topornym w miłości i szorstkim w pieszczocie” uczestnikom wyjazdowych kursokonferencji z pokolenia „Pryszczatych”, podczas gdy aktywistom z ZMP, na wieczorkach tanecznych wygarniającym swoim wybrańcom drobnomieszkańskie odchylenia, szczególnie przypadł do gustu *Kubuś Puchatek*. A niezastąpione Muminki? O „niewyczerpywalnych” skandynawskich trollach, których przodkowie mieszkali w domowych piecach kaflowych, Osiecka pisze jeszcze bardziej ironicznie od autorytatywnie oceniającego dzieła literackie Jarosława Iwaszkiewicza. Nazywa je „straszными zwierzątkami”, zaś „syndrom Muminka” łączy sarkastycznie z młodzieńcami zbliżonymi wiekiem i temperamentem do „Nowofalowców”.

Jeden z nich miał podobno nieomal zamęczyć Muminkami swoją ukochaną:

Otóż niewiasta ta, choć wybitnie przystojna, była niegdyś ogromnie chorowita. Po prostu wpadała z anginy w anginę. Jej wielbiciel, znany nadgorliwiec, godzinami przesiadywał w tak zwanych nogach jej tapczaniku i czytał na głos co? Oczywiście księgę o Muminkach. Zrozpaczona dziewczyna żyła tylko tym, że książka kiedyś się skończy. Niestety. Z roku na rok zaczęły pojawiać się dalsze tomy i końca nie było widać. Rada nierada, z ciężką gorączką, zwłókła się z łóżka i pognała do pierwszego lepszego ogonka. Dziś, ogorzała na słońcu i wysmagana wiatrem, jest okazem zdrowia. Cóż, nie było wyjścia, musiała zaryzykować. Spytacie – co na to amant, czy bardzo rozpaczal? Otóż dokładnie nie wiadomo. Zniknął. Raz pewien Muminek spod Sopot – z gotówką gdzieś przepadł za mgłą. Dziś każdy kto znał go, ma kłopot – bo Muminki-skurwysynki straszne są¹⁶.

Na to *dictum* można by zacząć żywić podejrzenia, że to właśnie jeden z tych podejrzanych Muminków, gdy podziemna Solidarność rzuciła sławne hasło „zima wasza, wiosna nasza”, rozwinął je natychmiast: „...a lato Muminków!”. Ale z pewnością nie przypuszczał, ani w najpiękniejszym śnie nie zobaczył tego, że trzy dekady później będzie mógł przeganiać Bukę spod prysznicza za pomocą fioletowego żelu o zapachu śliwkowo-klonowym z certyfikatem „akceptowane przez vegan”.

16 Agnieszka Osiecka, *Szpetni czterdziestoletni*, Iskry, Warszawa 1987, s. 94.

Dla mojego pokolenia (końcówka lat siedemdziesiątych, początek osiemdziesiątych) językowy towarzyski kod Muminkowy łączy się najściślej ze słuchowiskiem *Lato Muminków* z oprawą muzyczną Tadeusza Woźniaka (piosenkami do słów Bogdana Chorażuka). Frazy wypowiedane na nośnikach takich jak płyty winylowe czy kasety magnetofonowe przez śmietankę polskiego aktorstwa (Gustawa Holubka, Zygmunta Kęstowicza, Ryszardę Hanin, Mieczysława Czechowicza i innych) zapadły tak głęboko w pamięć, że same cisną się na język w różnych kontekstach codzienności: „W to, że jesteś wyjątkowo piękna, nie potrzebujemy się bawić, bo jesteś piękna. Ale wolałbym cię porwać raczej jutro” (Muminek do Migotki).

* * *

Szkic ten jest fatamorganą pracy magisterskiej, która na samym początku dwudziestego pierwszego wieku miała powstać na seminarium Rocha Sulimy. Podstawowy materiał faktograficzny wprawdzie zgromadziłem, lecz rychło Muminki okazały się zbyt dobrotliwe, niedostatecznie szorstkie i grząskie pod względem interpretacyjnym, by zaliczyć je do tematów, które Inni prawdziwie odradzałyby antropologowi codzienności. Na tym samym seminarium zacząłem więc pisać o ściekach, śmieciowiskach, sptuczkach i prysznicach oraz dużym mieście stołecznym Warszawie, za przychylnością ku czemu Mojemu Promotorowi jeszcze raz bardzo dziękuję. W czas Jubileuszu i wspomnień przyszła jednak stosowna pora na odwrotną sublimację – przeniesienie się z miejskich podziemi w niezły kanał Doliny Muminków.

Do tego przepastnego kolektora wpadła właśnie książka profesor Boel Westin, literaturoznawczyni z Uniwersytetu Sztokholmskiego. W oryginale nosi tytuł *Tove Jansson. Ord, bild, liv – Tove Jansson. Słowo, obraz, życie*. Natomiast polski wydawca (oficyna „Marginesy”) nie oparł się pokusie marketingowego pozycjonowania i wymusił tytuł *Mama Muminków*. Okładkę wydania szwedzkiego zdobi portretowe zdjęcie pisarki; na okładce polskiego przekładu aż roi się od Muminków. Chociaż zawartość pracy profesor Bestin i analiza biografii Jansson kazałaby poważnie się nad tym zastanowić: „Związek Tove z Muminkami, jak każda prawdziwa historia miłosna, zmieszony był z wściekłością i napadami nienawiści”¹⁷. By tak rzec: kwita. „Muminki-skurwysynki” dają się we znaki miłośnikom sztuki jako marka (*brand*), a „Mama Muminków” okazała się nieco wyrodna.

17 Boel Westin, dz. cyt., s. 331.

ELŻBIETA SZEWCZYK I SKOK DO KRÓLESTWA WOLNOŚCI

W niewielkiej wsi Broniów na przedgórzu świętokrzyskim działanie i myślenie polityczne jest tym, co pochłania ludzi niemal w każdym wieku. Jeden z mieszkańców, młody człowiek, który w swoim warsztacie przerabia „angole” (przekłada w samochodach kierownice z prawej na lewą stronę), został sołtysem w wieku dwudziestu jeden lat. Teraz już od kilku lat jest samorządowcem, zasiada w gminnej radzie. Podobnie jedna z kobiet z tej wsi jest założycielką zespołu pieśniarskiego i przewodniczącą koła gospodyń wiejskich, a ledwie dwa lata temu kandydowała na sołtysa i niewiele brakło, aby nim została (przegrała ze swą zaprzysięgłą konkurentką i zarazem – swą bratową).

Osoba, o której chciałbym napisać jednak najwięcej, to Elżbieta Szewczyk, rolniczka, mleczarka, hodowczyni krów, mieszkanka krańca wsi, o którym mówią „Kolonisty” (nazwa pochodzi od ziem zbankrutowanego dworu, gdzie przesiedlano przed wojną gospodarzy). Kiedy spotkałem się z nią po raz pierwszy, dowiedziałem się, że to wieloletnia radna, budowniczyi spółdzielni i kótek rolniczych. Przedstawiła się nam wtedy jako „zwierzę polityczne”. Co zrobić z tym, co wspólne? O tym myślała przez całe życie. We wsi razem budowano remizę, świetlicę, teraz ma powstać plac zabaw. „Działo się to – jak mówiła – samo. Samo to powstawało. Był materiał, z gminy dali pustaki, worki z cementem. Ludzie przychodzili”. Im dłużej słuchałem jej słów, tym bardziej dostrzegałem, iż jej opowieści układają się w pewną niezwykłą konfigurację. Po trzech latach znajomości z panią Elżbietą zorganizowałem wczesną jesienią w centralnym punkcie Broniowa – świetlicy wiejskiej – wystawę „Historia broniewskiej myśli socjologicznej”¹. Zaangażowali się w to również towarzysze moich badań i prac animacyjnych, w tym moi dawni studenci z Instytutu Kultury Polskiej. Na oświetlonym podwyższeniu, w centralnym

1 Projekt składał się z wielu osobnych działań; był realizowany w roku 2011 pod tytułem *Prolog. Nierozpoznane wymiary rozwoju kulturalnego*.

punkcie, postawione zostały tomy *Historii myśli socjologicznej* Jerzego Szackiego². Na pokrytych białych płótnem kubikach umieściliśmy głowy uformowane z folii stretchowej, podświetlone na czerwono, obok wisiały tablice ze spójnym wykładem myśli socjologicznej pochodzącym od pięciorga mieszkańców, „odruchowych aktywistów”, w tym od Elżbiety. Było to pięć stanowisk uzupełnionych tablicami z głównymi hasłami poszczególnych myślicieli, a tło stanowiła ścieżka dźwiękowa zbudowana z haseł tej „myśli socjologicznej”, myśli, która wpisywała się w klasyczną pracę Szackiego, ba, może była nawet jej uzupełnieniem. Te hasła przewodnie to ciąg asocjacji – „wspólnota”, „rada”, „straż”, „ludzie”, „ziemia”, „sołectwo”, „rytm”, „akcja”, „interes wspólnoty”, „prawo do upominania się o swoje”, „uprawa”, „wartość działania”, „coś, co po nas zostanie”.

Roch Sulima pisał, iż na wsiach polskich słowa istnieją podsłownie³. Są niewystarczające w sensie opisowym, ale jednocześnie mocne, mocne w sensie samego istnienia, do którego się odnoszą. Chociaż w roku dwutysięcznym badacz pokazywał, że pasjonuje go przede wszystkim codzienność, sfera dyskretna, wymagająca wykrawania poprzez cudzysłów, który „wycina» z potoku codzienności jej kategorie”⁴, to wcześniej całe swoje lata pracy poświęcił właśnie na poznawanie rzeczywistości mocnej albo jeszcze inaczej: umocowanej w słowach. Chociaż cudzysłów jest dla niego w takim przypadku narzędziem dystansowania się, jest „dyskretnym ujęciem świata”⁵, to dzięki jego wcześniejszym pracom, takim jak m.in. *Słowo i etos*, można zrozumieć, że są takie miejsca, takie mikroklasy, w których słowa znaczą trochę inaczej, bo ten, kto je dobiera, dobiera je jako niewystarczające do opisywanego bytu. Proponuję więc tutaj wrócić do badania słów, które również wykrawać można z rzeczywistości, budując delikatny dystans. Dotyczą one jednak takiego bytu – bytu społecznego, życiowego, politycznego i ideologicznego – który oddala nas od samego poznającego antropologa i na powrót oddaje nas we władanie mocnego słowa i bardzo specyficznego świata wsi.

Dlaczego jest to tak tutaj istotne? Sądzę, że wówczas bardziej wyraziste może stać się zadanie poznania świata społecznego, o którym możemy uczyć się od początku, na nowych zasadach. To świat, w którym mocne nieraz słowa przylegają nie dość dokładnie do nieuchwytniej z pozoru myśli socjologicznej, ale przede wszystkim myśli własnej, odruchowej, namiętnej, stającej „sam na sam ze światem”⁶.

2 Jerzy Szacki, *Historia myśli socjologicznej*, t. 1 i 2, PWN, Warszawa 1981.

3 Roch Sulima, *Słowo a wartości kultury*, [w:] tegoż, *Słowo i etos*, Fundacja Artystyczna Związku Młodzieży Wiejskiej „Galicja”, Kraków 1992.

4 Roch Sulima, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 10.

5 Tamże.

6 Roch Sulima, *Słowo a wartości...*, dz. cyt., s. 31.

Idee i działania: od utopii mleczarskiej do „zwrotu wewnętrznego”

Uważam więc, że myśl ludzi ze wsi Broniów jest na swój sposób niezwykle istotna. Co więcej, jestem nawet zdania, że nauka społeczna jest wobec niej, rzekłbym, niewystarczająca. Z jednej strony mamy tu bowiem sytuację, w której chciałoby się przyłożyć do tej myśli interpretację życia społecznego, które w instytucjach akademickich, rządowych czy pozarządowych wyznaczają kierunki myślenia i wprowadzają obowiązujące definicje życia politycznego, intelektualnego czy kulturalnego. Z drugiej strony jednak „ludzie – jak pisał Emilé Durkheim – nie czekali na pojawienie się nauki społecznej, by wytworzyć sobie idee prawa, moralności, rodziny, państwa, a nawet społeczeństwa, ponieważ bez tych idei nie mogliby się w życiu obejść”⁷. I to właśnie ten moment – kiedy ktoś, kto jest członkiem wspólnoty, nie może się obejść bez działania, bez pragnienia zmiany – jest może tutaj najbardziej interesujący. Można więc zbudować perspektywę wręcz przeciwną, w której poszukiwane jest zjawisko myśli bardziej oddolnej, trudnej do pełnego uchwycenia – a może nawet głosu „organicznych intelektualistów”, jak chciałby Gramsci – i podejmowany jest wysiłek „odzyskiwania” historii myśli społecznej, jej „dekolonizacji”⁸.

Taka praca – odzyskiwanie własnych, oddolnych artykulacji, pragnień i aspiracji wydobywających się ze światów bardziej peryferyjnych – sprowadza jednak też często zagrożenia, niweczące niemal całe wcześniejsze zamiary. Można powiedzieć, że ta walka o odzyskanie głosu oddolnego czy lokalnego wikła się wciąż we własne założenia. Po pierwsze, sam podział na obiegi dominujące (kolonizujące) i zdominowane (skolonizowane), centralne i peryferyjne, „inteligentkie” i „ludowe” jest mocno problematyczny, a linie podziału i napięć pomiędzy dyskursami są bardzo płynne i wzajemnie mogą z siebie czerpać i wynikać. Z jednej strony autorzy tacy jak Arif Dirlik i Aijaz Ahmad wskazują na sytuację izolacji krytyków broniących myśli „niecentralnych”, z drugiej strony sama Leela Gandhi, autorka *Teorii postkolonialnej*⁹ pokazuje, że ów podział na myślenie krytyczne (zaawansowane teorie korzeniami tkwiące np. w literaturoznawstwie) i realne działania społeczne jest tylko pozorny i niepotrzebnie mylący – zaciera bowiem realny spłot idei, działania i codzienności. Jak jest w przypadku Elżbiety Szewczyk? Jak plasuje się jej wiedza społeczna w „historii myśli socjologicznej”? Czy ten głos wnosi coś własnego, coś, co dzieje się poza głównym nurtem intelektualnym? Sądzę, że przede wszystkim wiedza taka może przekraczać różne sprzeczności układu centrum – peryferie i przeprowadzać nas w inny zupełnie świat – świat, który był udziałem wielu innych lokalnych postaci, zachłannie spisujących i budujących swą wiedzę, takich jak opisywani przez Sulimę

7 Émile Durkheim, *Zasady metody socjologicznej*, tłum. Jerzy Szacki, PWN, Warszawa 1968, s. 46. Cyt. za: Jerzy Szacki, *Historia myśli...*, dz. cyt., s. 18.

8 Ewa Domańska, *Badania postkolonialne* (postowie), [w:] Leela Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 159.

9 Leela Gandhi, dz. cyt., s. 56–62.

Michał Więcko¹⁰ czy Tomasz Skorupka¹¹. „Dlatego, że umiem pisać – to na przykład słowa Michała Więcki, odruchowego kronikarza – wszystko piszę”. „Dlatego, że mam zdolności polityczne – zdaje się mówić Elżbieta Szewczyk – biorę całe życie udział w naradach i zebraniach”. Jak to się jednak stało, że Elżbieta została na wsi „działaczką”, „społeczniką”, „zwierzęciem politycznym”?

Początkiem jej drogi była szkoła. Trafiła do szkoły z internatem, gdzie woźny, a także palacz i klucznik w jednej osobie, był pierwszym imponującym przykładem działania: opowieści niosą tu obrazy dzieci śpiących na siennikach, które rano zwijano, potem wymiatano podłogę, stawiano ławki szkolne, a woźny, jeszcze przed szóstą salę wymiatał i gotował olbrzymi garnek herbaty. Wieczorem nadzorował rozkładanie pościeli, gasił światło. Według pani Elżbiety pożyczał dzieciom książki. „Ten człowiek – mówiła kilkakrotnie – nauczył mnie szacunku do porządku i tego, że jak ludzie są razem, to wszystko działa, wszystko jest tak, jak trzeba”. Z drugiej strony ten „dar polityczny” ma po ojcu, najzaradniejszym mężczyźnie z jej rodzinnej wsi, który przez długie lata był sołtysiem. Mieszkali wtedy, w latach czterdziestych, w solidnej chałupie z dużym obejściem, na skraju wsi. Wójcik był człowiekiem znanym, wielu pomógł, wiele potrafił załatwić, uwielbiał spotkania. We wsi proszono go na chrzestnego, chrześniaków miał aż ponad dwudziestu. Na chrzcinach, spotkaniach, przy dyskusjach pito w dużych ilościach mocną wódkę, skończyło się to źle – najpewniej z tego powodu ojciec zaczął chorować, źle wyglądał, z obrzękami, zmarł, kiedy dzieci były jeszcze dziećmi. Pani Elżbieta twierdzi że te umiejętności przekonywania ludzi ma po ojcu, ale swoją drogę zaczęła budować wbrew temu, co stało się z ojcem – jako młoda kobieta na przekór wszystkim odmawiała alkoholu na zabawach i weselach. „Ludzie się schodzili – mówiła nam – żeby mnie zobaczyć... zachęcali, podsuwali, a ja, lat 20, nie piłam. Zrobiłam się znana”. Od tamtego czasu rzeczywiście – w okolicy wszędzie ją rozpoznawano.

Jej „opowieść polityczna” o organizowaniu życia na wsi to jednak przede wszystkim obrazowanie przejścia od „wsi biednej”, „ciasnych izb”, i „pieczenia ziemniaków na polach” do „wsi oświeconej”, do „klas podstawowych”, gdzie w wymiecionych izbach uczono już chłopskie dzieci. W jej historii bieganie bez butów pomiędzy chałupami, pasanie krów, to było „marnowanie życia”. Po wojnie, nastąpił przełom, opowiadała, na wsi w latach sześćdziesiątych zamiast pastwisk i ognisk – szkoły. „To wszystko było wtedy pomyślane i zorganizowane – mówiła – we wsi nauka w wysprzątanym izbach, a potem najważniejsze szkoły zawodowe i technika”. Ludzie „jechali”, „uczyli się”, „mieli swe łóżka”, mieli „rytm pracy i nauki”. Ta peerelowska odmiana człowieka jest tu pasjonująca i dająca sens, tworzy ona porządek społeczny, który – jak się dobrze przyjrzyć – jest autarkiczny, wewnętrzny, skupiony na pracy

10 Roch Sulima, *Narodziny chłopskiej księgi*, [w:] tegoż, *Słowo i etos*, dz. cyt.

11 Roch Sulima, *Między oralnością a piśmiennością. Strategia kolekcjonera a ludowa kultura rękopisu (XIX-XX wiek)*, „Mazowieckie Studia Humanistyczne” 1997, nr 1.

i edukacji. Wciąż wraca tutaj motyw sprzątnięcia zamkniętej powierzchni, gdzie jednocześnie się pracuje, je i śpi, a przede wszystkim uczy – to sala w internacie w Radomiu, szkoła w wiejskiej chałupie czy dom rodziców; wszędzie tam zawsze porządkowane i odtwarzane („zamknięty obieg”) jest otoczenie.

Elżbieta jest indywidualistką i aktywistką. Zawsze była inna – jak twierdzi – wbrew temu, co było wtedy uznaną drogą awansu. Nie chciała przenieść się do miasta, chciała wracać na wieś, a o jej charakterze wiedzano dookoła. Wiedzano, że nie piła, a ludzie zbierali się, żeby ją oglądać, widzieć, „jak nie pije”. Została wybrana do rady gromadzkiej w wieku dziewiętnastu lat, odtąd pracowała już „społecznie”. Dostała zeszyt do protokołowania zebrań, bilet miesięczny, czuła się dumna, mówiła – „to był zaszczyt”. „Wtedy Polska była opleciona siecią spółdzielczości” – twierdzi – „były kółka rolnicze, które miały za zadanie pomóc tym drobnym rolnikom”. Jej myśli krążyły zawsze wokół drobnych gospodarzy i prawie zawsze opowiadała o powłaszczeniowych gospodarstwach z Kongresówki, gdzie nie opłacało się trzymać nieraz ani koni, ani maszyn, bo pola było zbyt mało, a ludzie z wiosek pracowali w zakładach czy na kolei. To, co ją więc fascynuje, to „wioski zwarte, dom przy domu”, gdzie „powstać musiały” kółka rolnicze. Kółka rolnicze, geesy, skupy: te słowa padają najczęściej. Szczególnie kółka rolnicze, „ciała społeczne” – to tutaj znakomicie pomyślany park maszynowy dostępny dla każdego, komu tylko było potrzeba do obrobienia splotka ziemi, „każdemu – można się było zapisać”. Na placu (przed jej domem – pokazuje – tym, w którym mieszka teraz wraz z rodziną) stawiano młocarnie i tam przyjeżdżali ze zbożem – „był tam plac wiejski” i tam się gromadzili. To dzięki jej staraniom, jak mówi, pociągnięto drogę asfaltową na „Kolonisty”, pociągnięto oświetlenie, linię elektryczną. Później jako radna w Chlewiskach w latach dziewięćdziesiątych walczyła o budynek biurowy należący do kółka rolniczego, by przynosił korzyści wspólnocie, a nie „prywatnemu”.

Były kółka, „ciała społeczne”, prezes wybierany uczciwie przez delegatów terenowych – opowiada działaczka Elżbieta – „był sprzęt, było wszystko, budynki, obory, skupowali byki w Chlewiskach, a jak ludzie ziemię za rentę oddawali do państwa, to co jakiś czas była komasacja, dobrowolna, chwała Bogu”. Sama zaś Elżbieta, wraz z mężem (pracował jako zawodowy kierowca), postawiła w latach osiemdziesiątych wzorcową, nowoczesną oborę, którą oglądamy nieustannie przez okno, siedząc w dużej kuchni – okno wychodzi prosto na oborę.

Po drugiej stronie domu okna wychodzą na drogę i zakrzaczone pola ciągnące się aż do Pawłowa. Jest to miejsce, którego nienawidzi. „Tam teraz widzicie te krzaki”, mówi Elżbieta. To zarośnięte pole jest w jej wizji świata najsilniejszą chyba negacją tego, co być tam miało – placu wiejskiego i działającego skupu. Zakrzaczenie to coś, co uwiera Elżbietę, to coś, przeciwko czemu jako wieloletnia radna, zastępczyni wójta, członkini rady nadzorczej „Rolmleczu” walczyła przez całe życie. „Ja się tu ludzi nie boję – mówiła kilkakrotnie – ja się nie boję łobuzów

czy bandytów, co się tu rzekomo kręcą. Ja się boję raczej, że zwierzęta wyjdą z tych krzaków. Że dziki tu siedzą”.

Zakrzaczenie wiąże się tu bardzo silnie z jej wizją pracy na wsi. Jak to się dzieje? Otóż według jej wizji „wieś zwarta”, świętokrzyska czy południowomazowiecka to zawsze będzie miejsce, gdzie nie tyle powinny powstawać wielohektarowe gospodarstwa, ile raczej przeważają i będą przeważały gospodarstwa małe i drobne. Mogą one mieć ledwie kilka krów (nawet jedną), ale przy działających kółkach rolniczych i przy działających spółdzielniach już to pozwala na ich funkcjonowanie. Ludzie, twierdzi Elżbieta Szewczyk, mogą sprzedać niewielkie ilości mleka, dostać podstawową zapłatę, obrabiać drobne ziemie, pastwiska. „Wsie zaczynają działać!”, „to mleko – entuzjazmuje się Szewczyk – nie jest niepotrzebne”, jest najlepsze, jest najlepsze na „rynek wewnętrzny”. To, co przyszło na wieś wraz z przemianami lat dziewięćdziesiątych, to „zniszczenie spółdzielczości”. „To stąd te krzaki”, powtarza z goryczą Elżbieta. Każda rozmowa jest właściwie kompletną wizją drogi do działających kótek, do uprawianych, potrzebnych pastwisk, a następnie do pustych przestrzeni i pustych życiorysów zniechęconych, drobnych gospodarzy, pijących pod dawnym geesem. Ta utrata odstania jednak wizję pracy „właściwej”, „pełnej”, pracy mleczarskiej. Przedstawia ją obrazy wielości – wielości drobnych mleczarzy, „bańkowców”, czyli tych, którzy dostarczają mleko w bańkach, którym opłaca się prowadzić drobne gospodarstwa. Ich przeciwieństwem i zarazem powodem ich nieopłacalności są nowe gospodarstwa i nowe „normy” skupowanego mleka: to produkcja na wielką skalę, bycie „zbiornikowcem”, czyli posiadanie zbiornika chłodzącego mleko zaraz po udoju (zresztą takie gospodarstwo prowadzi obecnie syn Elżbiety i jej rodzina oraz kilku zaledwie gospodarzy w pobliskim Ostałowie i Ostałówku). Mleko najlepsze, podkreśla Szewczyk, to jednak właśnie mleko od „bańkowców”. Jednocześnie to ono właśnie „nie opłaci się”, „nie spełnia normy” – a zarazem jest przecież „najlepsze”, „na rynek wewnętrzny”, daje zajęcie, pozwala na pracę przy gospodarstwie. Niesie ono jakby ogólnospołeczne „uzdrowienie” („odkrzaczenie”). Samo mleko staje się przy tym substancją jakby zupełnie wyjątkową. W domu Elżbiety jej liczna rodzina, jej dzieci, wnuki, mają, jak zauważyłem, obowiązek raz dziennie wypić kubek mleka, schodzą oni posłusznie do niej o tej samej porze, mają osobne, przeznaczone do tego celu naczynia („mamo, ja mleko już dziś piłem”, powiedział kiedyś przy mnie, usprawiedliwiając się, jej dorosły już syn i gospodarz)¹².

Wizja Elżbiety jest wizją namiętną. Jest realizowana na każdym poziomie, wydobywa się przy każdej rozmowie, jej opowieść zaczyna się toczyć, powraca do

12 Mleko, według Elżbiety, dostarcza wszelkich niezbędnych składników, witamin, soli mineralnych itd. Jest to jednak też wizja związana głęboko z jej wspomnieniami wsi tuż po wojnie, wsi „biednej i ciemnej”. Wspomina dzieci chore na krzywicę – mleko wraz z powojenną przemianą wsi (szkoły, „zajęcie”, edukacja) tworzą tu wspólnie siły świata uspołecznionego i odmienionego.

początku, potem zatacza coraz większe koła, jest spójna, logiczna. Nie sposób się od niej uwolnić, to droga myślenia obecna w słowie, które jest słowem mówionym i zarazem chyba czymś, co Roch Sulima określał „literaturą konieczną”, czyli żarliwą artykulacją wyrastająca z podań, skarg, testamentów chłopskich, czy wreszcie – z działania społecznego, choćby w mikroskali rodziny, swojej wsi czy siebie samego. To rodzaj twórczości słownej, jednocześnie wyobraźniowej i pamięciowej, ale zaspokajającej potrzeby własnego świata – twórczość bardziej „na obstalunek” niż „na zbyt” (Piotr Bogatyriew i Roman Jakobson pisali tak o różnicy pracy folkloru i pracy literatury¹³). Zaiste, Elżbieta Szewczyk żyje swymi poglądami, przerabia je na co dzień, a całe lata, jak wspomina, walczyła o nie na gminnych naradach. Jest w tym coś w rodzaju działania zarazem chłopskiego i zbiorowego, w którym zbiorowość poprzez jedną postać jest naraz twórcą i odbiorcą własnych idei, choć jest to jednocześnie narracja osobista, prywatna. Co więcej, wydarzenia te mogły mieć oczywiście inny przebieg niż słyszymy – konflikty i projekty gmin, spółdzielni czy zebrań wiejskich są przecież wiązką najróżniejszych stanowisk. To jednak, co jest tu chyba najistotniejsze, to pewna „droga biograficzna”. To bowiem figura przekraczania siebie i zarazem uwewnętrznionego „mijania siebie” (*passing*), mijania swej roli, sięgania ku niespodziewanym społecznie, zaskakującym sposobom działania. To jakby „zwrot wewnętrzny”, moment wyjścia poza własny świat i jednocześnie narodziny człowieka wolnego, nieprzypisanego i pozakulturowego, „Każdego z Nas”, o którym pisał Nigel Rapport¹⁴. Ten wewnętrzny punkt przemiany i zrazem pewna droga historiozofa (od historycznego „wyzwolenia” wsi do zbudowania jej na nowo) jest w ten sposób pragnieniem dotarcia w miejsce, gdzie przez spółdzielnie i drobną, zapobiegliwą pracę następuje jakby engelsowski „skok do królestwa wolności”¹⁵ – do królestwa, w którym obowiązują wreszcie ludzkie prawa, a nowe, antagonizujące ekonomie ustępują miejsca wielorakiej współpracy „bańkowców”.

Polityka, słabnięcie świata i „mała rewolucja”: myśli, które uwierają

Elżbieta jest osobą „wrażliwą, ale nie drażliwą”, jak sama mówi. Jest przy tym niezwykle czuła na niepowodzenia. Jako członek rady nadzorczej „Rolmleczu” broniła zawzięcie jakości mleka od gospodarzy, tłumaczyła, że mleko spełnia te normy z nadstatkiem. Wprowadziła nawet własną, obywatelską akcję kontroli jakości mleka od drobnych mleczarzy – wbrew presosowi przedsiębiorstwa, które miało

13 Pëtr Grigor'ewič Bogatyriew, Roman Jakobson, *Folklor jako swoista forma twórczości*, [w:] Pëtr Grigor'ewič Bogatyriew, *Semiotyka kultury ludowej*, PIW, Warszawa 1975.

14 Nigel Rapport za Kantem widzi tu zarówno formę przynależności („polis”), jak i różnorodność i możliwość wolnego uczestniczenia w globalnym świecie („kosmos”), zob. Nigel Rapport, *Apprehending “Anyone”. The Non-indexical, Post-cultural, and Cosmopolitan Human Actor*, „Journal of Royal Anthropological Institute” 2010, nr 1.

15 Andrzej Walicki, *Marksizm i skok do królestwa wolności. Dzieje komunistycznej utopii*, PWN, Warszawa 1996.

zaniżyć jakość mleka, tylko po to, by je taniej skupować. Po serii konfliktów i walk z zarządem publicznie zrezygnowała z członkostwa w radzie nadzorczej – przegrała batalię o „bańkowców”. Przyznaje, że jej porażką była również walka o istnienie geesu z przylegającą do niego świetlicą wiejską. Jako radna wywalczyła, by budynek trafił do gminy, a nie pod skrzydła straży ochotniczej, przez co skonfliktowała się z frakcją „strażaków” (aktywiści OSP), którzy chcieli i chcą nadal zarządzać budynkiem. Uważała, że straż zmarnuje budynek („może będą tam pili”), a tak będzie tam świetlica domu kultury (w której zresztą pracuje jej synowa) i sklep geesu, czynny tylko do szesnastej. Tymczasem gmina wydzierżawiła sklep „prywatnemu”, jest on odtąd czynny do późna, sprzedaje tanio wino i piwo, na kredyt. Pod sklepem zbierają się pijani, byli gospodarze, potencjalni „bańkowcy”. Przeszkadza to już niemal wszystkim we wsi, pod sklepem pije się od rana, tuż obok świetlicy, na oczach dzieci i młodych, a sklepu nie ma jak zamknąć. Elżbieta czuje się winna, nie chodzi tam nigdy, omija to miejsce, nawet w czasie „broniowskiej myśli socjologicznej” je omijała, odmawiała zaproszeń. Powtarza, że jak widzi pijanych, to ogarnia ją rozpacz. Rzeczywiście, to obraz zniszczenia wsi i jej wszystkich idei.

Jest osobą wrażliwą. „Jak mnie coś zdziwi lub zasmuci, jak się zirytuję – przeczytała nam kiedyś – to chwytam myśl i ubieram ją w słowa”. Po kilku rozmowach okazało się, że wraz z kilkoma osobami spotyka się na wiejskich warsztatach poetyckich. Czyta wtedy to, co pisze, co przychodzi jej do głowy, gdy fragmenty układanki i obrazy jej wymarzonego świata rozsypują się. Tam, gdzie „kwiaty różne”, pisze pani Elżbieta, teraz „osty i krzaki”, „kikuty traw”. Jej pragnienie społeczniczki to zatem droga do wolności metaforyzowanej poprzez mleko, „bańkowców”, spółdzielnie, ludzi. „Ja trzymam to w sobie”, mówi, „później piszę”, pisze więc o świecy, w którym myśli ją uwierają, nie dają jej spokoju. Jej myśl socjologiczna wydaje się jakby pełna, już od samego początku – kiedy zaczyna swą opowieść, nie potrafi przestać rozwijać swojej wiedzy. Polega to, w najogólniejszym ujęciu, na tworzeniu warunków dla wielości pracujących drobnych, aktywnych podmiotów w wielkim, nowoczesnym świecie; to skok ponad siłami wielkich, ponadlokalnych rynków ku temu, co „wewnętrzne” („przecież wszystko można sprowadzić – to poufny fragment jej pisanie – można nauczyć się ryż jeść pałeczkami”). To, o co walczy, to zatem wolność pełna, w sensie marksowskim. To, mówiąc wprost, siła współlbycia przeciwstawiona „wsi ciemnej”.

W niewielkiej wsi Broniów osoba taka jak Elżbieta organizuje to współlbycie od zawsze. Obecnie niesie pomoc po cichu, bardzo prywatnie – wiesz na bramie torby z żywnością, a przed świtem schodzą się po nie sąsiedzi. Kupuje w większych ilościach pieczywo, masło, sery, wszystko to dystrybuje pomiędzy ludźmi. W starej chałupie ma nawet sklep, półki, wagę, dużą ilość towaru. Prowadzi niewidoczny sklep, przed swym wielkim, niedokończonym domem z pustaków od rana codziennie czeka na „nabywców”. Wprowadza więc jakby w życie idee, które sama wciąż

wypracowuje. Tworzy wizję tak domknietą i tak silną, że aż utopijną i millenarystyczną; obecną tu i teraz, a jednocześnie niezwykle pesymistyczną. Niedawno słyszała w kościele słowa, które potwierdzają jej przypuszczenia. „Dziś, kiedy mam dużo czasu na myślenie – powtarzała kilkakrotnie – doszłam do wniosku, że tak się musiało stać [nadejście rewolucji – T.R.]. Że to nie jest dzieło szatana... że to nie Stalin. To raczej było już... pisane.... Usłyszałam w kościele »Głodnych nasycił hojnie i w dobra spanoszył. Bogaczów z torbą puścił i nędznie rozproszył«. Zastanówcie się, co znaczą te słowa... »Głodnych nasycił hojnie i w dobra spanoszył. Bogaczów z torbą puścił i nędznie rozproszył«. To obecne zmiany, jak delikatnie wskazuje, mają źródła niszczycielskie, by nie rzec – lucyferyczne.

Roch Sulima twierdził, że słowa w świecie chłopskiej wsi „uwierają”, bo jest ich niewiele w stosunku do samej rzeczywistości. Że autorzy muszą się przeciskać pomiędzy słowami, albowiem nie pokrywają one tego, co mają oznaczać. U Elżbiety Szewczyk nie tyle słowa, ile idee podobnie „uwierają”, istnieją mocniej w działaniu i w świadomości samej autorki niżli w samych jej wywodach, teoriach, wizjach. Działanie i przemiana ludzi to coś, co ma u niej charakter żaru czy płomienia, który, jak u Przybosia, „tańczy nad ziemią”¹⁶. Pani Elżbieta od zawsze chciała działać. Zbudowała z mężem wielki, choć nieukończony dom, zbudowali dzieło – gospodarstwo, oborę. Widać, że nie zmieniała historii, zarastającej ziemi czy zakrzaczonych pól, ale walczy wciąż o coś w rodzaju zasad współbycia – i o „królestwo wolności”. To perspektywa pesymistyczna, bo po pierwszej przemianie już nadciąga druga, obracająca w proch to, co udało się stworzyć. To, co wciąż zostaje, to może jedynie ów nieformalny sklep, ukryty w starej chacie; to może nawet jej codzienna „mała rewolucja”. Kiedy tam poszliśmy, opowiadała mi znów o świecie – świecie jako „produkcie pracy”, na własny sposób tworząc obraz „myśli socjologicznej” – obraz życia społecznego. Tworzyła opowieść o uspołeczniającej pracy, na którą nie może się doczekać, o ludziach, którzy gotowi są do działania, o jej codziennym oczekiwaniu na „nabywców”, o myśleniu, które nie daje jej spokoju.

16 Artur Sandauer, *Syn ognia – syn ziemi*, [w:] tegoż, *Matecznik literacki*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1972.

JAK ROZPOZNAĆ CZŁOWIEKA, GDY SIĘ GO WIDZI

(sto lat temu w Anglii)

Postać Josepha Merricka rozślawił David Lynch, gdy w roku 1980 nakręcił o nim film *The Elephant Man*. Kreował ją John Hurt, a w rolę lekarza, który opiekował się Merrickiem, wcielił się Anthony Hopkins. Nie będzie mnie tu jednak zajmować ani sam film, więcej może mówiący o Lynchu niż o Merricku, ani inne wizerunki Człowieka-Słonia w dwudziestowiecznej kulturze, ani też naukowo-medyczne próby precyzyjnego określenia etiologii jego przypadku¹. Chcę przyjrzeć się tekstowi, od którego zaczęły się pośmiertne dzieje Merricka i bez którego jego legenda prawdopodobnie nie powstałaby – wspomnieniom jego lekarza, Fredericka Trevesa.

Sir Frederick Treves, pierwszy baronet Treves (1853–1923) był modelowym przedstawicielem grupy społecznej, którą można dziś określić jako „późnowiktoriańskich elitarnych pozytywistycznych ludzi nauki” – i jest to kwalifikacja mówiąca nam w dobie krytyki postkolonialnej bardzo wiele na temat wizji rzeczywistości tych ludzi, a zwłaszcza na temat środków językowych, jakich używali do wytworzenia i podtrzymywania tej wizji. Treves był synem tapicera, do elit społecznych wszedł dzięki własnym zdolnościom jako wybitny chirurg specjalizujący się w zabiegach jamy brzusznej. Przeprowadził pierwszą w Anglii operację wycięcia wyrostka robaczkowego, a w roku 1901 powtórzył ją na osobie Edwarda VII – już jako Chirurg Królewski – na kilka dni przed jego koronacją, za co otrzymał tytuł baroneta.

Treves zobaczył Merricka w roku 1884 jako „osobliwość” (w ówczesnej angielszczyźnie używano w tym kontekście słowa „freak”, które jednak w relacji lekarza nie pada ani razu) wystawianą na płatny widok publiczny w okolicach

1 Istnieje spora liczba tekstów poświęconych Merrickowi. Do najważniejszych należą – Michael Howell, Peter Ford, *The True History of Elephant Man*, 3rd ed., Penguin, London 1992; Peter W. Graham, Fritz H. Oehschlaeger, *Articulating the Elephant Man. Joseph Merrick and His Interpreters*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1992; Ashley Montagu, *The Elephant Man. A Study in Human Dignity*, Allison & Busby, New York 1971; F. Drimmer, *The Elephant Man*, New York 1985; Nadja Durbach, *Monstrosity, Masculinity, and Medicine. Reexamining „the Elephant Man”*, [w:] teje, *The Spectacle of Deformity. Freak Shows and Modern British Culture*, University of California Press, Berkeley 2009.

Szpitala Londyńskiego, gdzie pracował. Dwa lata później, po ponownym spotkaniu w dramatycznych okolicznościach, umieścił go w Szpitalu jako rezydenta. Merrick mieszkał tam do śmierci w roku 1890, kiedy to uduślił się we śnie pod ciężarem własnej zniekształconej głowy. Wiele lat później Treves napisał o nim esej wspomnieniowy². Tekst ten zbudowany jest głównie z chwytów fabularnych, epitetów i metafor pochodzących z zasobów językowych, jakimi mógł dysponować wykształcony – jednak bez nadzwyczajnych zdolności ani ambicji intelektualnych lub artystycznych – Brytyjczyk przełomu XIX i XX wieku. Za ich pomocą lekarz zbudował człowieczeństwo swojego podopiecznego.

Jeśli zrezygnujemy z abstrakcyjnego humanistycznego dyskursu i zapytamy, co decyduje o człowieczeństwie człowieka w pierwotnym zmysłowym oglądzie fenomenalnym – okaże się, że są to dwa elementy. T w a r z i g ł o s.

O epifanii Twarzy pisał Levinas, że to ona stanowi najbardziej fundamentalny impuls wzywający „Ja” do podjęcia dialogu i etycznego wyzwania związanego z „Innym”. „Brak” twarzy – jej ciężka deformacja lub uszkodzenie – wywołują wrażenie makabry i monstrualności o wiele silniej niż brak lub deformacja innych części ciała ludzkiego. Chirurgia plastyczna rozwinęła się jako samodzielna gałąź medycyny w pierwszych latach po zakończeniu pierwszej wojny światowej – kiedy wśród weteranów na tysiące liczonego tych, którzy wyszli z pola walki ze zmasakrowanymi twarzami i w odczuciu „szerokich kręgów” stali się potworami. Przestali być ludźmi, przynajmniej w aspekcie wizualnym (jednakże to ten właśnie aspekt decyduje najsilniej w pierwszym spontanicznym oglądzie, co „mądrość ludowa” wieki temu ujęła w szeregu przysłów typu „jak cię widzą, tak cię piszą”)³. Kolega po fachu Trevesa, Sir Harold Gillies (1882–1960), wyspecjalizował się wówczas w rekonstruowaniu twarzy tych żołnierzy, a owocem jego prac stała się wydana w roku 1920 książka *Plastic Surgery*, zawierająca kilkaset opisów i zdjęć poszczególnych przypadków. Medyczna praca Gilliesa potwierdza filozoficzne tezy Levinasa jak gdyby „z drugiej strony” – ukazuje ludzi, którzy przestali „wyglądać jak ludzie”, a przeto i być postrzegani przez innych jako ich bliźni, po utracie twarzy. Dosłownej utracie twarzy⁴.

2 Frederick Treves, *The Elephant Man*, [w:] tegoż, *The Elephant Man and Other Reminiscences by Sir Frederick Treves*, Cassell and Company, London, New York, Toronto and Melbourne, 1923, s. 1–37. Wszystkie cytaty według tego wydania.

3 W literaturze wojennej z okresu obu wojen światowych możemy odnaleźć sceny ilustrujące takie paniczne reakcje „zwykłych ludzi” na widok „weteranów-potworów”. Zob. np. Nicholas Monsarrat, *Okrutne morze*, przeł. Maria Boduszyńska-Borowikowa, wiele wydań (oryg. ang. Nicholas Monsarrat, *The Cruel Sea*, Cassell, London 1951).

4 Zob. Jacek Leociak, *Doświadczenia graniczne. Studia o dwudziestowiecznych formach reprezentacji*, IBL PAN, Fundacja Akademia Humanistyczna, Warszawa 2006, zwłaszcza rozdział *Twarze in extremis*; Harold D. Gillies, *Plastic Surgery of the Face. Based on selected cases of war injuries of the face, including burns, with original illustrations*, H. Frowde [etc.], London 1920; Paweł Majewski, *Lem fantastyczny czy makabryczny? O możliwym źródle pisarstwa nie-realistycznego*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, 2009, nr 1, s. 127–154. Tekstem założycielskim dla nowoczesnego rozumienia ekspresji twarzy i jej ról kulturowych jest rozprawa Charlesa Darwina *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* (1872).

„Brak głosu” w potocznym doświadczeniu kojarzony jest głównie z niemotą. Może jednak przybrać formę o wiele bardziej nieludzką – wtedy, kiedy głos wprawdzie istnieje i rozlega się, lecz jest „obcy”. Kiedy ktoś mówi „nieswoim” głosem. Z takimi sytuacjami nie mamy zazwyczaj do czynienia w rzeczywistym doświadczeniu (najbliższe są mu przypadki słuchania osób, które posługują się syntezatorami mowy po ciężkim uszkodzeniu lub chorobowym zniekształceniu strun głosowych). O podstawowej dla fenomenalnego odczucia człowieczeństwa roli głosu można więc przekonać się na przykład, oglądając filmy grozy, w których bohaterowie zaczynają mówić „nie-swoimi” głosami. Najbardziej może wyrazistym przykładem jest *Egzorcysta* – opętana mała dziewczynka w jednej ze scen zaczyna mówić głosem demona. Kontrast zachodzący między jej wyglądem a tonem wydobywającego się z niej głosu prowadzi do „efektu nieludzkości”, który jest jednym z bardziej skutecznych środków budujących nastrój niesamowitości i grozy w tym filmie. W bardziej akademickim ujęciu problem głosu w doświadczeniu człowieczeństwa analizowali w ostatnich latach na przykład Junzo Kawada i Mladen Dolar. „Nieludzkość głosu” jest również istotnym wątkiem niektórych fabuł Stanisława Lema, w szczególności tych, w których Lem przedstawia empatyczne relacje zachodzące na linii człowiek – maszyna⁵.

Joseph Merrick, „Człowiek-Słoń” (1862–1890), pozbawiony był obu tych atrybutów. Jego twarz była nieruchomą maską o kształcie daleko odbiegającym od wszelkich norm kulturowych związanych z „ludzkim wyglądem”, jego głos był prawie niezrozumiały⁶. Sam Treves zobaczył w nim z początku przypadek ciężkiego niedorozwoju umysłowego – kojarząc niejako automatycznie jego wygląd zewnętrzny z domniemanym stanem wewnętrznym⁷. Dopiero kiedy poznał go lepiej, przekonał się o pełni jego władz umysłowych. Jak w tej sytuacji zbudował jego człowieczeństwo? Jakich środków językowych i perswazyjnych użył, aby pokazać, że Merrick – mimo braku „twarzy” i „głosu” (ujętych tu w cudzysłowy jako określenia samopotwierdzających się w procesie społecznym konstruktów kulturowych) – był naszym bliźnim?

W całej swojej opowieści Treves posługuje się metaforami i skojarzeniami, w których znajduje dla Merricka jakieś „punkty zaczepienia” w tradycji kulturowej

5 Zob. Junzō Kawada, *Głos. Studium z etnolingwistyki porównawczej*, przeł. Radosław Nowakowski, Universitas, Kraków 2004; Mladen Dolar, *A Voice and Nothing More*, MIT Press, Cambridge 2006; Paweł Majewski, *Człowiek z maszyną. O pewnej formie obiegu wiedzy w twórczości Stanisława Lema*, [w:] *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, tom II, pod red. Pawła Bytniewskiego, Mirosława Chałubińskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2010, s. 139–161.

6 „The face was no more capable of expression than a block of gnarled wood” (s. 4), „Moreover, his speech was almost unintelligible” (s. 7).

7 „I supposed that Merrick was imbecile and had been imbecile from birth. The fact that his face was incapable of expression, that his speech was a mere spluttering and his attitude that of one whose mind was void of all emotions and concerns gave ground for this belief” (s. 8).

– tak, aby jego bohater uzyskał humanizujące analogie w oczach czytelników⁸. Punktem zwrotnym narracji jest rozpoznanie człowieczeństwa Merricka przez samego Trevesa po nawiązaniu między nimi bliższego kontaktu – od tego momentu Treves konsekwentnie buduje obraz „pięknej duszy” uwięzionej w monstrualnym ciele i wynikający z tego skrajnego przeciwieństwa tragikomiczny wizerunek Merricka na tle społeczeństwa i kultury.

Treves stwierdza jasno, że tym, co wzbudzało w Merricku największy lęk, były spojrzenia innych ludzi w przestrzeni publicznej⁹. Merrick był przedmiotem spektaklu potworności – koncentracja spojrzeń innych ludzi na jego postaci równała się odmowie jego prawa do bycia człowiekiem „jak inni”. Był więc – podobnie jak inne przypadki „monstrów” – rodzajem antywzoru, radykalnym antybohaterem autoreferencjalnych narracji kulturowych, w których uczestnicy kultury opowiadają sobie o własnej tożsamości. Zdając sobie we własnym doświadczeniu sprawę z tej ekstremalnej pozycji, Merrick popadł prawdopodobnie w ciężki stan nerwiczny, o czym świadczą jego reakcje i zachowania w początkowym okresie pobytu w miejscu „cywilizowanym”. Wkrótce potem zaszedł proces „remisji człowieczeństwa” – Merrick zaczął przejawiać wysoki stopień „cywilizacji obyczajów”, stał się towarzyski i rozmowny¹⁰, zaczął wiele czytać¹¹ (nie odróżniał jednak fikcji literackiej od rzeczywistości¹², co – jak zobaczymy – wpłynie mocno na jego widzenie samego siebie), a w końcu stał się ulubieńcem elity, zakreślając pełny krąg pod władzą ludzkich spojrzeń.

Ale zanim to nastąpiło, pytał Trevesa, dokąd zostanie przeniesiony z obecnego miejsca pobytu i reagował bardzo nerwowo na wszelkie gwałtowniejsze bodźce zewnętrzne. Nade wszystko jednak bał się cudzych spojrzeń. Pewnego dnia zapytał Trevesa – „When I am next moved can I go to a blind asylum or to a lighthouse?” (s. 19). Treves objaśnia – „He had read about blind asylums in the newspapers and was attracted by the thought of being among people who could not see. The lighthouse had another charm. It meant seclusion from the curious” (s. 19). Innymi słowy, zaszczuty odczłowieczającymi spojrzeniami tłumu, Merrick marzył o tym,

8 Tylko na samym początku opowieści Treves stosuje wobec Merricka określenia wskazujące na dehumanizację swojego bohatera wystawianego na pokaz jako „potwór” – „this hunched-up figure was the embodiment of loneliness” (już tu zaznacza się jednak u Trevesa-widza empatia współczłowieczeństwa), „the thing arose slowly”, „the most disgusting specimen of humanity that I have ever seen” (tu przypisuje się Merrickowi miejsce na „estetycznej” granicy człowieczeństwa) (s. 3); potem następuje szereg wspomnianych metafor „kulturowych”, a wśród nich „he was as secluded from the world as the Man with the Iron Mask” (s. 6); „the figure of a Venetian bravo” (s. 7); „was shunned like a leper, housed like a wild beast” (s. 8); „He was a wanderer, a pariah and an outcast” (s. 19).

9 „What most he dreaded were the open street and the gaze of his fellow-men” (s. 11).

10 „curiously enough, he had a passion for conversation, yet all his life had had no one to talk to” (s. 14).

11 „He had learnt to read and had become a most voracious reader” (s. 14).

12 „These tales [romanse i powieści] were very real to him, [...] so that he would tell them to me as incidents in the lives of people who had lived” (s. 14–15).

aby znaleźć się w miejscu, gdzie nikt nie będzie na niego patrzył. Trudno wyobrazić sobie świadectwo silniejszej stygmatyzacji, mocniej odczuwanej obcości. Kiedy Kafka w jednym z listów do Mileny pisał, że chciałby być zamknięty w piwnicy, w której mógłby pisać, a odżywiałyby się tym, co by mu przyniesiono, być może stawiał się w podobnej pozycji – absolutnego *outsidera*, uciekiniera przed wzrokiem Innego. Ów „Inny” nie oznacza w tych przypadkach „wezwania do wspólnoty”, przeciwnie – relacja między dwoma podmiotami jest tu relacją całkowitej obcości, jest w pełni negatywna, destrukcyjna i alienująca.

Treves odkrywał człowieczeństwo Merricka w jego życiu wewnętrznym, podkreślając i starannie punktuąc wszystkie te cechy, które w ówczesnym systemie kulturowym uchodziły za wyjątkowo pozytywne. Efektem tych zabiegów jest wizerunek, w którym Merrick jawi się jako egzaltowany romantyk – funkcję klimatyczną w narracji Trevesa pełnią epizody wizyty w teatrze i wyjazdu na wieś. Widoki przedstawienia teatralnego i krajobrazu wiejskiego wywierają na Merricka piorunujące wrażenie, które podtrzymuje on w sobie i podsyca przez całe tygodnie, nie przestając mówić o „cudach”, jakie zobaczył. Można zauważyć, że świat zewnętrzny, widziany rzadko i z ukrycia (ponieważ każde wyjście Merricka poza obręb Szpitala wymagało skomplikowanych zabiegów logistycznych), był dla niego takim samym spektaklem, jakim on sam był przedtem dla innych ludzi – lecz z przeciwnym znakiem wartości, jako że doświadczane przez niego widoki („teatr”, „arkadyjski krajobraz”) stawały się źródłem radości, zachwytu i poczucia spełnienia, podczas gdy widok, jaki stanowił on sam, dla jego widzów oznaczał lęk, wstręt i przerażenie.

Pracując nad „ucywilizowaniem” Merricka, Treves, poza osobistymi kontaktami z nim i poza troską o uprzejme jego traktowanie przez personel Szpitala, zapewnił mu również napływ osób „z zewnątrz”. Anonse prasowe z prośbami o sfinansowanie pobytu nieszczęśliwego kaleki w placówce nieprzeznaczonej do celów hospicyjnych zaowocowały nie tylko zgromadzeniem odpowiednich funduszy, ale również zainteresowaniem postacią Merricka wśród londyńskiej „socjety”. Tak zaczął się ostatni ze spektakli, jakimi wypełnione było całe jego życie i jakimi samo się stało.

Do „wzięcia” Merricka u arystokracji przyczyniła się przede wszystkim ówczesna księżna Walii, późniejsza królowa Aleksandra (1844–1925), synowa królowej Wiktorii, żona Edwarda VII i córka króla Danii Chrystiana IX. Po tym, jak odwiedziła go w Szpitalu, powstało coś w rodzaju mody na takie wizyty. Damy i lordowie konwersowali z Merrickiem i ofiarowywali mu upominki, co – jak twierdzi Treves – sprawiało mu dziecięco-bajkową radość¹³. Merrick stał się kimś, kogo dziś nazwalibyśmy celebrytą – i znów wielu ludzi patrzyło na niego w szczególny sposób, ponieważ do kondycji „celebryty” należy stan permanentnego „bycia na widoku”, bycia widowiskiem, spektaklem. Jednak tym razem „władza spojrzeń” nie była dla niego źródłem udręki

13 „Merrick was transported with delight” (s. 24).

i przerażenia, ponieważ nie były to spojrzenia skrajnie degradujące, lecz skrajnie nobilitujące. W krótkim czasie przebył drogę między krańcowymi punktami skali człowieczeństwa – przedtem „władza spojrzenia”, której podlegał, należała do niskich warstw społecznych. Ich członkowie umieszczali go jeszcze niżej, poza skalą, jaką mierzy się udział w kulturze i społeczeństwie (poza tą skalą znajdowali się wszyscy „freaks” – determinowali w pewnym sensie jej dolny pułap; na tym polegała jedna z istotnych funkcji „pokazu potworności” w XIX-wiecznej Europie).

Natomiast na drugim końcu tej drogi Merrick znalazł się w orbicie „władzy spojrzeń” należących do najwyższej warstwy społeczeństwa, w którym żył. Opinia członków tej warstwy w kwestii „człowieczeństwa” była dla niego najważniejszą z możliwych, ponieważ to właśnie oni uosabiali ostateczną formę człowieczeństwa obecną w swojej hierarchii kulturowej. Skoro więc patrzyli na niego i traktowali go jak równorzędnego partnera w procesie komunikacji społecznej, skoro nobilitowali jego status symboliczny przez upominki i przychylną uwagę, jaką mu okazywali – oznacza to, że Merrick na tym etapie swojej biografii zajął w systemie społecznym i kulturowym pozycję będącą zwierciadlanym odbiciem pozycji poprzedniej. Znow był poza porządkiem, poza normą, poza siatką ról systemu – lecz teraz ów *outsiding* nabrał cech jednoznacznie pozytywnych, co przyniosło Merrickowi przynajmniej nadzieję na udział we wspólnocie ludzkiej – a to było, jak się zdaje, największym marzeniem Człowieka-Słonia. I tak pozostało aż do jego śmierci.

Lecz w jego życiu-spektaklu pojawiła się jeszcze jedna, może najbardziej osobliwa, odsłona. Merrick stał się bowiem również przedmiotem pokazu przedstawianego samemu sobie.

Treves pilnował, aby w bliskim otoczeniu Merricka nie było luster¹⁴. Zarazem dostrzegał w nim wielką siłę imaginacji¹⁵, która w połączeniu z wymuszonym oddaleniem od czynności i kategorii mentalnych właściwych codziennemu życiu większości ludzi oraz z rolą obsypywanego prezentami „celebryty”¹⁶ spowodowała intensywny rozwój sfery fantazmatycznej w psychice Merricka. Jego ciało nie pasowało do kultury¹⁷ i tę dysproporcję próbował przezwyciężyć w swojej wyobraźni. Tak więc na pytanie Trevesa o prezent gwiazdkowy poprosił o ekskluzywną torbę po-

14 „He was beginning, moreover, to be less conscious of his unsightliness, a little disposed to think it was, after all, not so very extreme. Possibly this was aided by the circumstance that I would not allow a mirror of any kind in his room” (s. 23).

15 „Just as a small girl with a tinsel coronet and a window curtain for a train will realize the conception of a countess on her way to court, so Merrick loved to imagine himself a dandy and a young man about town” (s. 26–27).

16 „His mantelpiece and table became so covered with photographs of handsome ladies, with dainty knicknacks and pretty trifles that they may almost have befitted the apartment of an Adonis-like actor or of a famous tenor”. (s. 25–26).

17 „He could not adapt his body to the trimly cut coat. His deformity was such that he could wear neither collar nor tie, while in association with his bulbous feet the young blood’s patent leather shoe was unthinkable” (s. 27).

dróżną z akcesoriami kosmetyczno-galanteryjnymi, której reklamę zobaczył w jakiejś gazecie. Zawartość tej torby stała się dla Merricka rekwizytornią widowiska, które odgrywał sam przed sobą w teatrze własnej wyobraźni. Oddajmy głos Trevesowi –

So the bag was obtained and Merrick the Elephant Man became, in the seclusion of his chamber, the Piccadilly exquisite, the young spark, the gallant, the "nut". When I purchased the article I realized that as Merrick could never travel he could hardly want a dressing-bag. He could not use the silver-backed brushes and the comb because he had no hair to brush. The ivory-handled razors were useless because he could not shave... (s. 28).

Treves kontynuuje to wyliczenie jeszcze przez kilka zdań, jak gdyby chciał wyczerpać repertuar cech fizycznych, które nawet po wyniesieniu Merricka do najwyższych obiegów kultury brytyjskiej końca XIX wieku wciąż skutecznie uniemożliwiają mu wcielenie się w człowieka. W następnym akapicie okazuje się jednak, w jaki sposób wszystkie akcesoria świadczące o przynależności do „prawdziwej wysokiej kultury” zostają przez Merricka pożytkowane –

Still the bag was an emblem of the real swell [tu: duma, godność] and of the knockabout Don Juan of whom he had read. So every day Merrick laid out upon his table, with proud precision, the silver brushes, the razors, the shoe-horn and the silver cigarette-case which I had taken care to fill with cigarettes [kształt ust Merricka uniemożliwiał mu nie tylko mimikę, ale i palenie]. The contemplation of these gave him great pleasure and such is the power of self-deception that they convinced him he was the "real thing" (s. 28).

Poza opisami „paniki skopicznej” jest to może najbardziej przejmujący fragment relacji Trevesa, a skądinąd również bardzo znaczący. Zdaniem Trevesa, który wyraża je w wielu miejscach tekstu, imaginacja Merricka zasilana była w sporym stopniu lekturami. Czytał wiele powieści, głównie – jeśli wierzyć lekarzowi – romantycznych lub wręcz romansowych. Z nich czerpał prawdopodobnie przeświadczenia co do natury bytu społecznego i kulturowego, a ponieważ nie miał możliwości skonfrontowania ich z życiem codziennym, zaszedł w jego świadomości proces podobny trochę do ewolucji duchowej Don Kichote’a czy Emmy Bovary – Merrick uwierzył w realność typów idealnych i chciał samodzielnie je zrealizować. Przy czym jego wymarzoną formą idealną był najwyraźniej typ romantycznego dandysa, do czego przyczyniały się jego wspomniane już cechy charakterologiczne¹⁸.

Ponieważ jednak nie miał nawet najmniejszej możliwości zaistnienia w tej roli w sferze rzeczywistych interakcji społecznych (o ile było możliwe, by arystokraci odwiedzali go w Szpitalu, o tyle rewizyty nie mogły już wchodzić w grę – przekroczyłyby granice wytrzymałości ówczesnych konwencji społecznych; w opowieści

18 „Here was a being with the brain of a man, the fancies of a youth and the imagination of a child” (s. 31).

Trevesa w ogóle nie pojawia się tego typu wątek, a jedyną „wizytą” Merricka jest wizyta w domu samego Trevesa, która zresztą również pozostawia głęboki ślad w naszym bohaterze), „zaprojektował się” jako dandys przy pomocy czystej fantazmatycznej imaginacji wspomaganej jedynie rozkładanym z pietyzmem na stole zestawem przedmiotów symbolizujących upragnioną tożsamość kulturową. Samo obchodzenie się z nimi, samo ich dotykanie i układanie, ich widok i dotyk wystarczały Merrickowi do tego, by móc poczuć się światowcem. Mając w zasięgu ręki rekwizyty wymarzonej roli społecznej, odgrywał ją w teatrze wyobraźni. Nieprzekraczalną granicę własnej zewnętrzności omijał w najprostszy sposób – i najbardziej skuteczny. Zwracał własne spojrzenie w głąb siebie.

Był więc „dandysem”, mimo że był też „potworem” – w krzywym lustrze ślepej fizjologii, w wykrzywionym przerażeniem i wstrętem zwierciadła pokazu w jarmarcznej budzie, w łaskawym wzroku członka Izby Lordów, w fantazmatycznym samowrotnym spojrzeniu własnej imaginacji. W tych czterech odsłonach przejawia się, tylko lekko wyolbrzymiony, los każdego z nas. Bo nikt z nas nie uniknie cudzych spojrzeń i nikt nie wyrzeknie się własnych.

PACHNIDŁO PATRICKA SÜSKINDA

– propozycja interpretacji „ikonograficznej”

Ponieważ książkę Patricka Süskinda *Pachnidło. Historia pewnego morderstwa* (*Das Parfum. Die Geschichte eines Morders*, 1985) znają wszyscy – odniosła ona jeden z największych sukcesów wydawniczych XX w. – rezygnuję ze szczegółowego przedstawiania jej treści (powtórzonej w przekładach na 25 języków oraz w filmie Toma Tykwera z 2006 r.)¹. Przypomnę tylko, że Jean-Baptiste Grenouille (urodzony wśród nadpsutych warzyw i ryb na paryskim targu w upalny dzień 1738 roku) jest ludzką bestią, „genialnym potworem” potrafiącym przetrwać w najbardziej nawet niesprzyjających okolicznościach, obdarzonym nadzwyczajnym zmysłem powonienia, pozbawionym jednak własnego zapachu. Dzięki nie- i nadludzkim zdolnościom olfaktycznym osiąga on absolutne mistrzostwo w perfumiarstwie sztuce destylacji i utrwalania zapachów. Pozwala mu ono sporządzać nie tylko najwspanialsze aromaty, ale także wierne im i t a c j e olfaktyczne człowieka – „zapachowe dusze” („Pachniało nie jak zapach, tylko jak człowiek, który pachnie”). Pod osłoną rozmaitych woni, „które dowolnie zmieniał jak ubrania”, Grenouille dąży do realizacji swojego największego marzenia, mianowicie panowania nad ludźmi: pragnął stworzyć zapach tych ludzi, którzy wzbudzają miłość. Osiąga wreszcie cel: tworzy destylat, *essence absolue*, nie z kwiatów jednak, ale z ciał 24 zamordowanych przez siebie pięknych dziewczyn – i jeszcze tej jednej, najpiękniejszej. Zostaje schwytany i skazany, ale dzięki jednej kropli cudownych perfum nie tylko ratuje sobie życie, ale i zamienia publiczną egzekucję w monstrialną orgię. Mimo tego sukcesu ogarnia go zniechęcenie; nadzwyczajna moc „performatywna”, którą zdobył dzięki swojej sztuce, nie pozwala bowiem rozwiązać jego podstawowego dylematu egzystencjalnego: „nie mógł poczuć sam siebie, a przeto nigdy nie wiedział kim jest”. Odczuwa rozczarowanie, ponieważ – tak bym to ujął – porządek p e r s a z j i nie

1 Patrick Süskind, *Pachnidło. Historia pewnego morderstwa*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Zysk i S-ka, Poznań 1998.

może jednak zastąpić w jego mniemaniu epistemologicznego porządku *p r a w d y*. Dlatego wykonuje ostatni, samobójczy gest – wylewa na siebie cały flakon pachnidła i ginie zjedzony przez tłum oszalałych z miłości żebraków cmentarnych.

Narracja *Pachnidła* jest dość konwencjonalna i w żaden sposób nie utrudnia czytelnikowi dostępu do świata realistycznie opowiedanej historii (przedstawia ją narrator wiarygodny i wszystkowiedzący, ekstra- i heterodiegetyczny). Mimo to krytycy dość zgodnie dostrzegli w książce przykład literackiego postmodernizmu, uznając konwencjonalność konstrukcji narracyjnej za rodzaj stylizacji. Służy ona przede wszystkim grze literackiej, na którą składają się niezliczone zapożyczenia, aluzje i nawiązania do znanych tekstów, gatunków czy toposów. Manfred Jacobson mówi wręcz, że autor książki dokonuje „grabieży zmarłych poetów”, a zarazem podkreśla świeżość realizacji tego proceduru i wpisana weń ironię². Zdaniem Neila Donahue „*Pachnidło* tworzy gęsty montaż aluzji do niemieckich tradycji narracyjnych – do groteski, niemieckich lęków, witalizmu i *Übermenscha*, do mitów ludowych traktowanych jako krytyka rozumu, do romantycznej fascynacji zbrodnią, psychologii estetycznej dekadencji i obsesji”, a ponadto jest satyryczną krytyką Petera Handke i antyhistoryzmu w niemieckiej literaturze lat 70.³ Judith Ryan pisze o *Pachnidle* jako pastiszu – zarówno na poziomie stylu, jak i intrygi – rozumianym jako siła pozwalająca zrewidować wartości literackie powstałe po roku 1800: pojęcie geniuszu, oryginalności, uniwersalności⁴. Także Bruce Fleming widzi w Grenouille’u parabolę romantycznego artysty i pokazuje związki *Pachnidła* z opowiadaniem Tomasza Manna *Tonio Kröger*⁵. Podkreślany bywa też często „parodystyczny dialog” (określenie Manfreda Jacobsona) między utworem Süskinda a *Panną de Scudery* (*Das Fräulein von Scuderi*), opowiadaniem E.T.A. Hoffmanna o artyście-mordercy⁶. *Etc., etc...*

W tym krótkim przyczynku chcę jedynie dorzucić jeszcze jeden kontekst interpretacyjny, poszerzający ów transtekstualny zasięg opowieści. Umknął on uwadze literaturoznawców pewnie dlatego, że ma w pewnej mierze charakter „transmedialny” – odnosi się raczej do źródeł malarskich niż literackich. Na dodatek chodzi o sprawę, którą w ogóle mało kto się interesował, ja zaś akurat poświęciłem jej kiedyś nieco uwagi.

2 Manfred R. Jacobson, *Patrick Süskind's „Das Parfum”. A Postmodern Künstlerroman*, „The German Quarterly” 1992, nr 65, 2, s. 201–211.

3 Neil Donahue, *Scents and Insensibility. Patrick Süskind's New Historical Critique of „Die Neue Sensibilität” in „Das Parfum” (1985)*, „Modern Language Studies” 1992, nr 22, 3, s. 36.

4 Judith Ryan, *The Problem of Pastiche. Patrick Süskind's „Das Parfum”*, „The German Quarterly” 1990, nr 63, 3–4, s. 397.

5 Bruce E. Fleming, *The Smell of Success. A Reassessment of Patrick Süskind's „Das Parfum”*, „South Atlantic Review” 1991, nr 56, 4, s. 71–86.

6 Manfred R. Jacobson, dz. cyt., s. 202; zob. też R.G. Whiting i M. Herzog, *Hoffmann's „Das Fräulein von Scuderi” and Süskind's „Das Parfum”. Elements of Homage in a Postmodernist Parody of a Romantic Artist Story*, „The German Quarterly” 1994, nr 67, 2, s. 222–234.

* * *

Kim jest Jean-Baptiste Grenouille? Otóż w mozaice szczegółów realistycznej narracji bez większego trudu odnajdziemy nie bardzo nawet ukrywany zarys jego tożsamości: jest to diabeł. Mówią o tym *expressis verbis* inne postacie opowieści (określenia takie jak „pomiot diabła”, „opętany przez diabła”, „czort” etc. w ich ustach są bardziej diagnozą, deskrypcją, niż tylko emocjonalnie nacechowaną metaforą); charakterystyczne są też jego cechy fizyczne, na przykład kulawość (utykał z powodu lekko szpotawej nogi – niczym czart z ludowych opowieści), a także nazwisko, Grenouille⁷ (św. Euchariusz, biskup Lyonu w V w., powołując się na tekst Apokalipsy Jana, stwierdza jednoznacznie: „Żaby są demonami”⁸).

Z drugiej strony, na co zwraca uwagę Hans-Jürgen Greif, imię Jan-Baptysta „przypomina tego, który zapowiadał Chrystusa”, należy zatem także do świata dobra⁹. Wydaje się jednak, że powstałe w ten sposób napięcie między imieniem a nazwiskiem podkreśla jeszcze bliźniaczy charakter poczynań Grenouille’a, rywalizującego ze Stwórcą artysty-zbrodniarza, buntownika usiłującego przejąć władzę nad światem – za pomocą własnej, by tak rzec, p r z e m o c y m i ł o ś c i. Jest niczym Miltonowski Szatan, upadły anioł z *Raju utraconego*, którego świetliste piękno Grenouille osiąga w ostatniej scenie opowieści, gdy natężenie cudownej woni zamienia ją w doznanie wizualne – oczom żebraków „nagle objawił się w łunie promiennej piękności”.

Dość zaskakujące jest jedynie to, że za cechę diabelską w opowieści uznaje się inną ułomność Grenouille’a, mianowicie brak własnego zapachu. O ile bowiem nadzwyczajny węch, zmysł raczej zwierzęcy niż ludzki, bardzo często przypisywano rozmaitym stworzeniom „nie z tego świata” (jak choćby Baba Jaga u braci Grimm), o tyle sam szatan, zgodnie z tradycyjną demonologią, powinien wydzielać *odor diaboli*, przypominający siarkę lub kozła. Nic więc dziwnego, że ojciec Terrier w *Pachnidle*, zakonnik znający się na teologii (i noszący ponadto „psie” nazwisko), starając się uwolnić małego Grenouille’a od podejrzeń mamki, stwierdza: „Gdyby był opętany przez diabła, musiałby śmierdzieć”. A jednak, właśnie tę niespodziewaną modyfikację tradycyjnej charakterystyki diabła należy uznać za ciekawy trop interpretacyjny.

* * *

W *Pachnidle* cała sfera zapachu i węchu funkcjonuje w dwóch naraz porządkach. Z jednej strony należy ją traktować dosłownie jako element realistycznie

7 *La grenouille* to po francusku ‘żaba’ [przyp. red.].

8 *Formulae spiritualis intelligentiae*, rozdz. IV. Por. Ap. 16, 13–14, a także Wj.

9 Hans-Jürgen Greif, *Être Dieu et diable. Questions identitaires dans „Le Parfum” de P. Süskind*, [w:] *Poétique du divin*, pod red. Roberta Hurleya, Pierre’a Marie Beaudé’a, Les Presses de l’Université de Laval, Sainte-Foy, Québec 2001, s. 29–42.

przedstawianego świata – węch funkcjonuje tu obok innych zmysłów i pośród wszelkich zwykłych kategorii tworzących ludzką rzeczywistość, jego hipertrofia dotyczy zaś wyłącznie postaci Grenouille’a. Z drugiej strony, powieść Süskinda (narracja przyjmująca punkt widzenia głównego bohatera) dokonuje swoistego przesunięcia czy też przeniesienia znaczeniowego, które sprawia, że osmologia (nauka o węchu) przejmuje i zawłaszcza całą aktywność poznawczą i artystyczną, zarezerwowaną zwykle dla wzroku bądź słuchu. Mówiąc inaczej, „perfumiarstwo” jest tu nie tylko jedną ze sztuk, ale także metaforą i polem tematyzacji sztuki jako takiej. Dlatego też zapach (*odor*) zostaje w *Pachnidle* utożsamiony z indywidualnym bytem człowieka, zastępując inne fizyczne właściwości określające jego tożsamość, na przykład rozpoznawaną wzrokowo, ale i metaforyzowaną etycznie twarz (*vultus*), którą, jak wiadomo, z powodu nieetycznego uczynku niekiedy tracimy.

Grenouille uprawia sztukę podobną do praktyk kabalistów lub alchemików, usiłujących w artycyfjalny sposób przekroczyć granice s z t u k i – naśladować dzieło Boga, a zarazem rywalizując z nim – stworzyć (w retorcji, zaklęciami) p r a d z i w e życie (homunkulusa czy golema). Robi to też bohater *Pachnidła*, ale spłaszczając niejako swoją kreację do jednego wymiaru – ludzkiego zapachu.

Ten koncept nie jest tak zupełnie bezzasadny. Zapach ludzkiej skóry stanowi dość powszechnie na świecie uznawaną oznakę zdradzającą rasę, płeć, wiek, zdrowie, dietę, stan nerwowy etc., a nawet wykonywany zawód¹⁰. Nic dziwnego, że ta woń służy też jako ważne kryterium podziałów społecznych, etycznych i duchowych. Należy przy tym pamiętać, jak złudna bywa granica między opisem przyrodoznawczym lub medycznym, opartym rzekomo na empirii, a dyskursem dążącym do zdiagnozowania subtelniejszych stanów. Możemy się na przykład domyślać, że pachnący fiołkami pot Aleksandra Wielkiego jest nie tylko skutkiem właściwej diety (chyba że była to dieta bogów...), ale i przypisywanej mu kondycji duchowej; podobnie jak smrodliwy odór „Obcych” – Żydów, Murzynów, czy nawet Peruwiańczyków, za którymi, jak pisał Humboldt, można było podążać kierując się jedynie węchem¹¹.

Woń miła dla nosa uchodzi najczęściej za znak dobrej kondycji fizycznej i moralnej, a nawet świętości. Jak wiadomo, przenikający z nieba słodki *odor sanctitatis*, przypominający fiołki, jaśmin czy irysy, niczym blask otacza ciała świętych, zarówno za ich życia, jak i jeszcze wiele lat po śmierci. Z drugiej strony – św. Filip Neri (sam, jak się później miało okazać, wydzielający cudowny aromat z za grobu) potrafił znakomicie rozpoznać po odpychającym zapachu duszę przeznaczoną piekłu¹².

10 Zob. Ernest Monin, *Essai sur les odeurs du corps humain dans l'état de santé et dans l'état de maladie*, Paris 1880.

11 Tamże.

12 Alain Corbin, *Le Miasme et la Jonquille*, Paris 1982.

Rozkoszny zapach jednak – jak każda rozkosz! – może być też niebezpieczny moralnie. W wielu tradycjach odgrywa on na przykład ważną rolę w kobiecej strategii łowieckiej. Starożytni Grecy kojarzyli tę strategię z przebiegłym zachowaniem pantery – jedyne go według nich dzikiego zwierza, które ponętnie pachnie i które ma też zwyczaj, by swym zapachem przywabiać ofiary¹³.

* * *

Jak zatem rozumieć – zgodnie z jakim kodem odczytywać – bezwonnosc Grenouille’a? Ten szczególnie mankament można oczywiście potraktować jako znak moralnego niedostatku, analogiczny do utraty twarzy lub imienia (a nawet cienia). Jednak Grenouille swojego zapachu wcale nie traci, brak mu go bowiem od samego początku, co konotowanemu w ten sposób złu nadaje sens bardziej zasadniczy, ontologiczny raczej niż etyczny. Wydaje się, że *Pachnidło*, będące „parabolą” romantycznego artysty, stanowi zarazem „parodystyczny dialog” z metafizyką zła, do której nawiązuje pewna stara koncepcja egzegetyczna i zarazem – jak wspominałem – konwencja malarska.

Metoda ikonograficzna, mówiąc w uproszczeniu, widzi w obrazie reprezentację pewnej tradycji intelektualnej, dającej się zidentyfikować dzięki źródłom pisanim. Tutaj proponuję niejako odwrócenie tej metody: za kontekst interpretacyjny interesującej nas fabuły literackiej można uznać, jak sądzę, motyw znany przede wszystkim z dawnej sztuki (przy czym bardziej mnie interesuje kontekst możliwej *lektury Pachnidła* niż świadoma inspiracja autorska¹⁴). Mam na myśli mianowicie szczególnie sposób przedstawiania postaci szatana w scenie *Kuszenia – jako pół węża, pół kobiety*. Ponieważ kiedyś pisałem już o tym dość obszernie, tutaj zreferuję temat w kilku dosłownie zdaniach¹⁵.

Otóż w okresie między XIV a XVII wiekiem ta formuła malarska (wąż-kusiciel z głową lub całym torsem kobiety) była tak popularna, że John Milton w *Raju utraconym* czuje się w obowiązku zaznaczyć: szatan wyruszył na spotkanie z Ewą „postać węża zwykłego przybrawszy” (*Meer serpent in appearance*)¹⁶. Malarskich bądź rzeźbiarskich przykładów tej *naturae biformae* jest tak wiele, że wystarczy przypomnieć najbardziej chyba znany: fresk Michała Anioła z Kaplicy Sykstyńskiej.

13 Marcel Detienne, *Les Jardins d’Adonis. La mythologie des parfums et des aromates en Grèce*, Gallimard, Paris 1972. Por. Arystofanes, *Lizystrata* (zwl. 1014–15).

14 Jeśli szukalibyśmy źródeł, na których zapewne opierał się Süskind, to bez wątpienia byłaby wspomniana wyżej praca Alaina Corbina *Le Miasme et la Jonquille*, opisująca relacje między zapachem i francuską wyobraźnią społeczną w XVII w.

15 Zob. m.in. Wojciech Michera, *Kompleks Echidny. (Bestia wizualna)*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 2006, z. 1, s. 47–67; tegoż, *De la féminisation du mal*, „Bien Dire et Bien Apprendre. Revue de Médiévisique” 2006, nr 24, s. 71–80.

16 *Paradise Lost* 9, 413 (tłum. Słomczyńskiego: 9, 525). Hybrydyczną postać wężokobiety przyjmuje jednak w dalszej części *Raju utraconego* (2, 648 n.; Słomcz.: 2, 790 n.) kobieca figura Grzechu.

Skąd malarze zaczerpnęli ten pomysł? Odpowiedź na to pytanie jest już konwencjonalnie zgodna z metodą Panofsky'ego: źródło inspiracji stanowiły popularne dzieła egzegetyczne, służące przez całe średniowiecze jako kompendia wiedzy biblijnej. Jednym z nich była *Historia scholastica* Piotra Comestora (zmarłego w 1173 roku teologa związanego z paryską katedrą Notre-Dame), w której czytamy:

*Ponieważ Lucyfer obawiał się, że mężczyzna mógłby przejrzeć [jego zamiary], naszedł kobietę, mającą mniej rozsądku i bardziej skłoną do grzechu, i zrobił to przez węża; gdyż wąż wówczas wznosił się jak człowiek, a poniżyło go [dopiero] przekleństwo [...] Wybrał więc taki rodzaj wężowy, jak powiada Beda, który ma twarz dziewicy [virgineum vultus habens], gdyż podobne wspiera podobne [quia similia similibus applaudunt], i pobudził do mówienia język jego*¹⁷.

Takie utożsamienie kobiety i węża szokuje nas w pierwszej chwili. Mamy tu jednak do czynienia z czymś więcej niż tylko – jak to podsumowała pewna historyczka sztuki – świadectwem, że „[w średniowieczu] grzech był doświadczany i przedstawiany z czysto męskiego punktu widzenia”¹⁸. Feminizacja rajskiego węża to przede wszystkim (choć sformułowana w języku mizoginii) kwalifikacja. Czym zatem jest zło zdiagnozowane jako kobiece?

Zauważmy przede wszystkim, że w tej egzegetycznej narracji wąż wyobrażający zło ma oblicze dziewicy nie ze względu na psychologiczne założenie, że w takiej postaci miałby większe szanse na wzbudzenie w Ewie grzesznego pożądania seksualnego. Jeśli zacytowana przed chwilą Chiara Frugoni pisze: „Jest tu jednak pewna niekonsekwencja: czyż dla Ewy nie byłaby bardziej pociągająca twarz jakiegoś młodego mężczyzny niż młodej dziewczyny?”, to w tym słusznym skądinąd stwierdzeniu należy widzieć przede wszystkim odruch interpretacyjnej bezradności¹⁹. Mamy tu bowiem do czynienia z dyskursem posługującym się logiką rebusu, tworzącym znaczenia poza psychologicznym prawdopodobieństwem anegdoty. Najważniejsze wydaje się więc to, że w sytuację kuszenia, w relację między diabłem i kobietą, wpisana zostaje kategoria „podobieństwa” (*similitudo*). Jasno wynika to ze słów innego jeszcze teologa epoki, Aleksandra z Hales (*Summa Theologiae*, 119), według którego wąż „oblicze miał dziewicy [*vultum habuit virgineum*], aby przez podobne łatwiej zwiódł, podobieństwo jest bowiem matką kłamstwa [*similitudo enim mater est falsitatis*]”. Nie chodzi jednak o stwierdzenie, że diabeł i kobieta są po prostu do siebie podobni (choć na obrazach są niczym odbicie w lustrze). Kategoria „podobieństwa” („matka kłamstwa”) stanowi tu kwalifikację ontologiczną

17 *Patrol. Lat.* CXCVIII, 1072 (podkr. W.M.).

18 Zob. Chiara Frugoni, *The Imagined Woman*, [w:] *A History of Woman in the West*, T. II: *Silences of the Middle Ages*, pod red. Christiane Klapisch-Zuber, Belknap Press of Harvard University Press, Harvard, 1994, s. 343.

19 Tamże, s. 359.

na, zaprzeczenie egzystencjalnej „tożsamości”. W *similitudo* widzieć trzeba zatem pierwszy przejaw uruchomionego właśnie procesu Upadku, warunek Grzechu – jest to niejako szczelina w prostocie bytu, którą wypełnia retoryczna perswazja i pożądanie; niekończąca się „suplementarność” zastępująca źródłową prawdę „tożsamości”; „ekran” zastaniający pierwowzór i podsuwający zamiast niego złudzenie.

Taka wykładnia zła – jako fantazmatu (w ścisłym, ontycznym znaczeniu tego słowa, *ta phántasma*) – ma bogatą tradycję. Tworzy ją, mówiąc najkrócej, cały główny nurt starożytnej metafizyki filozoficzno-teologicznej – od Platona i Arystotelesa, przez gnostyków, neoplatoników i neoplatońskich Ojców Kościoła. Utożsamia ono zło z „materią” (*hyle*), rozumianą za Arystotelesem jako rodzaj „niebytu”, jako czysta potencjalność, źródłowa nieokreśloność, pełna receptywność; metaforyzowaną też jako pożądająca „męskiej” formy (*morphe*) „kobieta”²⁰.

* * *

Mamy tu do rozwiązania dość prosty w istocie sylogizm. Jeśli *z a p a c h* jest niczym Arystotelesowska „forma” (*morphe*) określająca tożsamość bytu, to *b e z - w o n n o ś ć* musi być ową pożądającą formy materia-niebytem (*hyle*), z którą zarówno Plotyn, jak i Ojcowie Kościoła, utożsamiali zło.

Zauważmy, że brak zapachu, jako cecha diabelska, pracuje zupełnie inaczej niż najbardziej nawet odrażający smród piekielny. Ten ostatni (jako „coś”) pozwala zbudować solidną opozycję, która – w ramach określonej struktury narracyjnej (na przykład hagiograficznej) – ułatwia człowiekowi zachowanie bezpiecznego wobec niego dystansu (dystansu wobec zła). Bezwonność natomiast (jako „nic”) – w sytuacji, gdy to zapach stanowi podstawową cechę dystynktywną dyskursu etycznego – oznacza zło radykalniejsze w swej odmienności, bo niesystemowe, ale właśnie przez to *b e z p o r ó w n a n i a* bardziej niebezpieczne. Jako *peccatum originale* ta nieograniczona potencjalność przenika świat niepostrzeżenie i nieodwołalnie, jako warunek możliwości jego istnienia.

Dzięki bezwonności Jean-Baptiste Grenouille przemyczał między ludźmi niezauważony i przenikał, dokąd chciał. Dostrzegano go tylko wtedy, gdy przybierał jakąś, ale zawsze cudzą, postać zapachową. Jego obecność była więc iluzją (prawdziwej tożsamości). Ale zarazem była to też „obecność iluzji” („podobieństwa”), która

20 Doktryna chrześcijańska dokonała oczywiście niezbędnych modyfikacji tego konceptu: materii, skoro stworzył ją Bóg, nie można było tak po prostu nazwać złem. Gdy jednak Orygenes pisze, że „zło jest brakiem dobra”, to należy pamiętać, że formuła ta nie łagodzi wcale radykalizmu poglądu gnostyków: ponieważ dobro to Bóg, Bóg zaś jest „Tym, który jest”, ów „brak” oznaczać musi katastrofę odnoszącą się do samego bytu. Zob. np. Henri Crouzel, *Origène et Plotin. Comparaisons doctrinales*, Téqui, Paryż 1992.

wpisując w każdą „tożsamość” ową zdradliwą relację „jako”, „jak gdyby”, zmienia „byt”, „prawdę” i „poznanie” w „nawiedzenie”, „fascynację” i „pożądanie”.

Zastanówmy się więc na koniec, jakie miejsce w tej konstrukcji konceptualnej, nałożonej na fabułę *Pachnidła*, zajmują kobiety – te, które zamordował Grenouille – i sama zbrodnia. Otóż na „realistycznym” poziomie opowiadania jest on sądzony za morderstwo, tym bardziej odrażające, że popełnione na młodej i niewinnej dziewczynie, i to nie jednej, lecz wielu. W kontekście wspomnianej metafizyki zła zmienia się jednak zarówno kwalifikacja czynu, jak i rola ofiary. Ponownie należy wystrzegać się łatwej psychologizacji: choć stawką jest tu pożądanie, nie mamy wcale do czynienia ze zbrodnią na tle seksualnym – dopiero jej celem jest wzbudzenie miłości. Warto zresztą pamiętać, że zgodnie z ustabilizowanym w tradycji poglądem woń kobieca osiąga doskonałość dzięki męskiej spermie²¹, w *Pachnidle* zaś swój zapach oddają istoty bardzo młode, niemal dziewczynki, w chwili, gdy osiągają dojrzałość, pozostając wciąż jednak dziewicami. Mowa jest zatem o „kobiecości” niejako w stanie czystym, co jednak nie ma nic wspólnego z moralną niewinnością ofiary. Chodzi o jakość ponadosobniczą (dlatego można ją zbierać z wielu różnych dziewcząt). Kobiecość byłaby tu figuracją najczystszej fantazmatyczności, „podobieństwa” (*similitudo*), które jako zasada miłosnej perswazji narusza opartą na tożsamości ontyczną kondycję świata.

Oto więc konkluzja wynikająca z użycia proponowanego przeze mnie klucza interpretacyjnego: Jean-Baptiste Grenouille to postać konstruowana na podobieństwo diabła kusiciela, a opowiedziana tu jego historia (bez względu na to, w jakim stopniu ironiczna) ma cechy etiologii zła. Dlatego też można przyjąć, że gdy bohater polewa się kroplą kobiecej *essence absolue*, wzbudzając w każdym, bez względu na płeć, nieopanowane pragnienie miłosne, powtarza znany z niezliczonych obrazów malarskich, ale przeniesiony w sferę innego zmysłu, gest Lucyfera, który przybrał w Raju podwójnie łudzące oblicze dziewicy (*vultus virgineus*).

Pozostaje jeszcze pytanie dotyczące końcowego samobójstwa. Czy istotnie należy je uznać (idąc za sugestią narratora opowieści) za rodzaj filozoficznej ekspiacji – ostateczne opowiedzenie się po stronie raczej „czegoś” niż „niczego”, tożsamości i prawdy niż perswazji i pozoru „bycia każdym”? Czy też może właśnie za eksplozję ekstatycznej nicości, która – bez względu na domniemane intencje Grenouille’a – rozlewa się po świecie, przemieniając go niczym ponowiony grzech pierworodny? W tym drugim wypadku ostatnie zdanie powieści, odnoszące się ironicznie do czynu cmentarnych kanibali („Po raz pierwszy zrobili coś z miłości”), należałoby potraktować jako bardzo poważną diagnozę ludzkiej kondycji.

21 Alain Corbin, dz. cyt., s. 46.

WŁOSY HIPISA

Znakiem rozpoznawczym hipisa, a zarazem symbolem rewolty młodzieżowej „cudownych lat 60.” były włosy. Długie włosy jako zaprzeczenie przywiązania do porządku. Jako wybór wolności i buntu przeciw podporządkowaniu się narzuconej normie. Długie, rozpuszczone włosy nosiły we wspólnotach hipisowskich dziewczęta, aczkolwiek najsilniejszym „policzkiem smakowi powszechnemu” okazały się, rzecz jasna, niepokorne fryzury męskie. Hipis stał na przeciwległym biegunie w stosunku do żołnierza, policjanta czy polityka. Nietąd na jego głowie, a niekiedy też zarost na twarzy należało odczytywać jako manifestację nonkonformizmu.

„Pierwsze grupy hipisów – pisała Aldona Jawłowska – pokazały się w USA w latach 1964–1965, a więc wtedy, gdy ruch kontestacji zaczął narastać na uniwersytetach i gdy wyraźnie zaktywizowała się młodzież kolorowa”¹. Bunt stał zatem u początków zjawiska, choć hipisowską odrębność niekoniecznie wiązano z polityką. Najbardziej zauważalna okazała się estetyka wyglądu i zamieszanie, jakie amerykańscy hipisi wywoływali w sferze obyczajowej:

Specyficzny, przyciągający młodzież folklor hipisowskich społeczności, powodował, że przejmowano wiele zewnętrznych atrybutów stroju i zachowania hipisów, co nie zawsze łączyło się z pełną akceptacją ideowych założeń ruchu. Między innymi dzięki tej popularności zewnętrznych oznak hipisi stali się bardziej „widoczni”. Zainteresowanie tymi społecznościami wynikało także z faktu, iż propagowały one w sposób manifestacyjny kulturę narkotyków i nowe wzory kontaktów seksualnych, obrażając tym podstawowe przekonania moralne „przeciętnych Amerykanów”, pozostających nadal w kręgu oddziaływania purytańskiego światopoglądu².

Długowłosy młody człowiek był więc w oczach konserwatysty nie tylko rebeliantem, ale też osobą grzeszną, zdemoralizowaną i demoralizującą. Trudno

1 Aldona Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, PIW, Warszawa 1975, s. 149.

2 Tamże, s. 148–149.

wyobrazić sobie lepszego bohatera zbiorowej wyobraźni, który mógłby wskrzesić nowe wersje *Buntownika bez powodu* czy *Buszującego w zbożu* i z pewnością dlatego tak wielki sukces odniósł musical *Hair*, spektakl, który wyniósł hipisów i długie włosy do rangi najbardziej wyrazistego znaku czasu w epoce wojny wietnamskiej i rewolucji obyczajowej.

Broadwayowska premiera musicalu *Hair* w kwietniu 1968 roku zbiegła się z apogeum amerykańskiej – i zarazem światowej – kontrkultury, ruchu społecznego utożsamianego przede wszystkim z polityczną, obyczajową i artystyczną ekspresją hipisów. Ciekawe, że wciąż powraca się do tamtych czasów i tamtych faktów, a młodzieżowa rebelia lat 60. wciąż stanowi ważny układ odniesienia zarówno dla badaczy zbiorowych zachowań, jak i dla przekonanych, że warto burzyć konwencje i ignorować siłę autorytetów. Tytułowe „włosy” w słynnym musicalu są oczywiście – jak w znanej piosence Zbigniewa Hołdysa – „symbolem pokolenia”, ale w jeszcze większym stopniu symbolem romantycznego idealizmu i niezgody na niedoskonałość świata. Bohaterowie *Hair* wierzą, że mogą zmienić ten świat w sposób magiczny – powtarzając jak mantrę „Make love, not war”.

Mitologiczna wersja ruchu hipisowskiego podsuwa przed oczy obrazy dobrze znane z filmów. Nagie pary kochające się w skalistym plenerze w *Zabryskiej Point* Antonioniego. Naga dziewczyna na motocyklu w *Znikającym punkcie* Sarafiana. Taniec na stole w filmowej wersji *Hair* Formana. Hipisowski karnawał w dokumencie *Woodstock*. Albo jeszcze coś innego – tępawy, krótko ostrzyżony farmer strzelający do Petera Fondy w *Easy Rider* Hoppera, krwawe zamieszki uliczne w *Chłodnym okiem* Wexlera.

Z jednej strony Lato Miłości, wyzwolenie ciała, sielskie lub miejskie komuny rządzące się zasadą braku zasad. Filozoficzno-ezoteryczne teorie orgazmu Wilhelma Reicha, intelektualnego ojca hipisowskich ideologów z ich hasłem „Make love, not war”. Poeta Allen Ginsberg rozdający wraz psychiatrą Timothy Learym działki LSD podczas wielkiego mitingu w Golden Gate Park w San Francisco. Piosenka Scotta McKenzie o tym, że kiedy zmierzasz do San Francisco, nie zapomnij wpiąć we włosy kwiat. Z drugiej strony wojna w Wietnamie, policja brutalnie pałująca długowłosych demonstrantów, palenie kart powołania do armii, cyniczni politycy przemawiający w imieniu „milczącej większości”, długoletnie wyroki więzienia za posiadanie i palenie marihuany. Miłość i wolność przeciw wojnie i opresji, niepokorna młodość przeciw konformizmowi starszego pokolenia.

Późną jesienią 1964 roku James Rado i Jerome Ragni, aktorzy występujący w nowojorskich awangardowych teatrach, zaczęli pisać tekst spektaklu, który zatytułowali *Hair*, czyli włosy. Po latach Rado ujawnił, że inspiracją była dla nich grupa młodych ludzi z East Village uczestniczących w akcjach przeciw poborowi do armii, a także opisywane przez prasę coraz liczniejsze przypadki wyrzucania ze szkół uczniów ze zbyt długimi włosami. „A poza tym – wspominał Rado – na ulicach, w parkach, w miejscach gdzie spotykali się hipisi czuło się atmosferę niezwykłego podniecenia”.

Wkrótce stało się jasne, że cele polityczne, mniej lub bardziej doraźne i konkretne, wpisują się w szeroki ruch społeczny na rzecz radykalnej zmiany panującego porządku. I to nie tylko w obszarze polityki, ale też kultury, obyczajów, stosunków międzyludzkich. Rozwija się subkultura hipisowska. Długie włosy, kloszowe spodnie, paciorki na szyi. Koszule, kurtki i luźne sukienki w „ekologicznych kolorach ziemi”: zielone, brązowe, szare. Pacyfizm i anarchizm. Komuny zamiast rodzin, „alternatywne społeczności” zamiast tradycyjnych *neighborhoods*.

Długie włosy, które na przykład u muzyków rockowych osiągały ekstremalną długość w końcówce lat 60. (warto zobaczyć choćby fotografie zespołu The Cream z 1968 roku), stały się atrybutem niepokorności i stylu kultury młodzieżowej na długo przed wspomnianym tu apogeum kontrkulturowej rewolty. Właściwie należałoby brać pod uwagę nawet odległe lata 50. ze spontanicznym, a czasem wystudiowanym niechlujstwem amerykańskich beatników czy osobliwą estetyką fryzur artystów bohemy hamburskiej tudzież ich akolitów.

Na przełomie lat 40. i 50. grupa młodych Amerykanów zapoczątkowała coś, co po kilku latach objawiło się jako jeden z najbardziej intrygujących i wpływowych nurtów artystycznych. Był to ruch Beat Generation, który stawał się potem wzorcem dla kolejnych pokoleń „poetów przeklętych”, wyrzutków i buntowników. Powiada się, że współcześnie przeżywa swój renesans. Nie tylko na Zachodzie, ale też w Polsce. Na starych fotografiach Ginsberga i jego przyjaciół widzimy młodych ludzi z brodami i fryzurami, które według standardów z epoki tanecznego swingu uchodziły za antyfryzury. Prasa tak zresztą opisywała to towarzystwo: niechlujni, ekstrawaganccy, nieostyrzyżeni. Potem dokładnie tak samo będzie opisywać hipisów.

Ruch Beat Generation wygenerował coś na kształt pierwowzoru kontrkultury. Pojawiły się wtedy w dużych miastach amerykańskich wcale liczne grupy młodych ludzi otwarcie kwestionujących styl życia typowy dla społeczeństwa dobrobytu. Nieogolone twarze, połatane džinsy, luźne, przeważnie czarne swetry. Wizyty w klubach muzycznych, gdzie grano bardzo wtedy nowy cool jazz i bebop. Marihuana i inne, mocniejsze używki. Całkowite odejście od powściągliwości w seksie. Zafascynowanie kulturą Czarnych i pierwsze fascynacje religiami Wschodu. Pogarda dla starszego pokolenia i jego wyniesionego z czasów II wojny światowej patriotyzmu. Jeszcze większa pogarda dla komiksów i telewizji. Tych młodych ludzi dziennikarze nazwali „beatnikami”, przy czym konotacje wokół tej nazwy były zbliżone do tych, jakie u nas wywołuje słowo „chuligan” albo „degenerat”.

Amerykańscy komentatorzy tego zjawiska zauważają, że jego odpowiednikiem w Europie była w latach 50. moda na egzystencjalizm. Możemy to potwierdzić też i na polskich doświadczeniach. Po 1956 roku „egzystencjalistą” nazywano potocznie brodatego bywalca jazzowych piwnic, ubranego w czarny golf i palącego extra mocne, polski odpowiednik gitane'ów.

Swoisty etos beatnikowski odradzał się kilka razy, przeważnie jednak wtedy, gdy zastane formy kultury w oczach wielu jej twórców i uczestników traciły na atrakcyjności. Wówczas właśnie beat stawał się nadzwyczaj poręcznym wzorem, gdyż był bliską i żywą tradycją „kultury niepokornej”. Przyczyn należy szukać w stałej od pewnego czasu tendencji do rekonstruowania i przyswajania dawniejszych mód i fascynacji. Bardzo długo utrzymywała się moda „na lata 60.”, czego jednym z przykładów jest postbeatlesowski nurt w muzyce rockowej, czyli wymyślony w latach 90. w Anglii britpop. Zespoły britpopowe pojawiły się też w Polsce (między innymi Myslowitz, Big Day czy Rotary), a do inspiracji beatlesowskich przyznawali się tak różni muzycy, jak Tymon Tymański i Lech Janerka. Warto jednak pamiętać, jak bardzo wzorotwórcza dla owej mody lat 60. była Beat Generation, która *notabene* zaczęła się popularyzować wraz z początkami amerykańskiego rock’n’rolla, czyli w 1955 roku. Są to zarazem światowe początki kultury młodzieżowej.

Beatnicy byli tej kultury forpocztą. Nieprzypadkowo za każdym razem, gdy któryś z późniejszych artystów chciał się odnieść do wzorca młodzieżowego undergroundu, musiał się natknąć na Beat Generation. Bynajmniej nie tylko dlatego, że beatnicy byli starszymi braćmi hipisów, lecz dlatego, że udało im się wypracować specyficzną, lecz jak się potem okazało, niezwykle nośną formułę twórczości i stylu życia. Formułę, która programowo zaciera granicę między sztuką i życiem. Niemal każdy pisarz kręgu Beat Generation rezygnował z budowania świata literackiej fikcji na rzecz eksplorowania własnej biografii, zarówno w prozie, jak i w poezji. Ale byli też w tym kręgu, tacy jak Neal Cassady, „artyści życia”. U nas podobną formułę próbował tworzyć Edward Stachura. Nazwał ją „życiopisaniem”.

Stachury nie ma już dawno między żywymi, za to ciągle istnieje silna potrzeba zacierania wspomnianej granicy, tak jak istnieje wśród naszych młodych twórców potrzeba zacierania granic między różnymi sposobami artystycznej ekspresji. Poeta Marcin Świetlicki pisze wiersze i wydaje tomiki, ale równie ważne są dla niego występy z zespołem rockowym Świetliki. Inny artysta z Krakowa, Maciej Maleńczuk jest jeszcze bardziej kojarzony ze sceną rockową, a przecież to, co śpiewa, to nie są tak zwane typowe teksty rockowe, lecz najzupełniej teksty poetyckie, czasem liryczne, czasem mroczne, czasem agresywne.

Beatnicy atakowali zastaną rzeczywistość z perspektywy, by tak rzec, oddolnej, za to jak najdalej od dyktatu przemysłu kulturalnego nazywanego czasem kulturą masową.

Fenomen Beatlesów polega właśnie na tym, że od momentu uzyskania popularności nigdy jej nie utracili. Co nie znaczy, iżby utrzymywała się ona ciągle na tak wysokim poziomie, jak w latach 60., kiedy byli nie tylko rockowym zespołem, ale też kreatorami i propagatorami nowego stylu kultury młodzieżowej. W Polsce tamtych lat jeden z „bigbitowych” zespołów śpiewał: „nie bądź taki bitels, mów do mnie mama, nie bądź taki bitels, do fryzjera idź!”. No właśnie – długie włosy

u chłopców jako wyraz młodzieżowej mody swój pierwszy wzór miały w Beatlesach, podobnie jak męskie buty na wysokich obcasach. Mało tego. Gdy do Polski zaczęły docierać pierwsze płyty zespołu, każdy niemal co bardziej światowy licealista chciał być repliką kogoś z Beatlesów. Kupowało się, niekoniecznie z powodu krótkowzroczności, druciane okulary zwane „lennonkami”, nosiło kiczowate sygnety jak Ringo Starr w filmie *Help*, a szczytem szyku były oczywiście dopasowane marynarki naśladujące te od Pierre’a Cardin, w jakie odział Beatlesów, mimo oporów Johna Lennona, ich menedżer Brian Epstein. Poza tym każdy chciał grać i śpiewać, i pod tym względem wiele prawdy mówi film *Yesterday* Radosława Piwowarskiego. Sława Beatlesów docierała do najdalszej polskiej, i nie tylko przecież polskiej, prowincji.

Już w połowie lat 60. jednym z problemów w polskich szkołach stała się walka nauczycieli ze zbyt długimi włosami uczniów. Wiadomo, każdy chciał wyglądać jak któryś z Beatlesów.

W latach sześćdziesiątych pokolenie rodziców ze zgrozą przyglądało się wydłużającym się włosom i grzywkom swoich synów. I choć dziś wiemy, że fryzury do szyi nie były rekordem długości włosów, wtedy wydawały się przejawem kompletnej degradacji młodzieży i chuligaństwa. Jako przykład warto przypomnieć chociażby problemy rodziców nastoletniego Pawła, bohatera [...] Wojny domowej. Paweł nieustannie nękanym był zarzutami, że wygląda jak dziewczyna, a przecież chłopcu nie przystoi nosić długich włosów. Fryzjer, do którego rodzina ciągle go wysyłała, był dla niego najgorszą karą³.

Krzysztof Kosiński w książce o życiu młodzieży w PRL pisze:

Od połowy lat 60. przez łamy prasy młodzieżowej przewinęły się dziesiątki (jeśli nie setki) listów i debat redakcyjnych na temat długich włosów [...] Miłośników dłuższych włosów nazywano „bitelkantropusami”, „kudłaczami”, odwoływano się do ich męskiego honoru (który miał ponieść uszczerbek z powodu „damskiego” uczesania), zmuszano do wizyt u fryzjera [...] Jedną z dziewcząt, biorąc udział w debacie redakcyjnej „Filipinki” w 1966r. mówiła: każdy chłopak marzy o fryzurze na beatlesa. Niektórzy zapuścili włosy i hazardują się – który dłużej uchowa swoje loki. Bo te uczesania są tępione i w szkole, i w domu⁴.

Długowłose fryzury męskie na rodzimym scenie muzycznej również wzbudzały emocje. Największe – chyba ta eksponowana przez Czesława Niemena. Do końca nie wiadomo, dlaczego Niemen nie nosił włosów do ramion. Chodziło chyba o „całokształt”: uchodził za postać generalnie kontrowersyjną, w wokalną ekspresję włączał krzyk, no i ubierał się jak na standardy epoki gomułkowskiej bardzo niekonwencjonalnie. Na okładce płyty *Sukces* widzimy artystę w haftowanym kożuszku i z włosami à la młoda Coco Chanel. Był w tym spory ładunek prowokacji,

3 Anna Pelka, *Teksas-land. Moda młodzieżowa w PRL*, Trio, Warszawa 2007, s. 66.

4 Krzysztof Kosiński, *Oficjalne i prywatne życie młodzieży w PRL*, Rosner & Wspólnicy, Warszawa 2006, s. 123.

a jednocześnie ta słynna Niemenowska fryzura nie do końca przecież mieściła się w antyestetyce hipisowskiej. Była wszak równo przecięta, uporządkowana, daleka od wszelakiego nieładu. Dopiero po wielu latach okaże się, że Niemen używał peruki. Było to koniecznością o tyle, o ile za normę środowiskową uznaloby się silny związek długich włosów z kulturą rocka, tymczasem Niemenowi włosy zaczęły się przerzedzać w bardzo młodym wieku, na długo przed epoką hipisów. W książce Marka Gaszyńskiego czytamy takie oto wspomnienie: „Gdy jeździliśmy gdzieś z Akwarelami, pierwszym pytaniem było: Czy to rzeczywiście peruka? – wspomina Paweł Brodowski, basista zespołu Akwarele. – Miał ich kilka, pierwsza przypominała chyba pazia, a potem nosił takie dłuższe, z włosami do ramion”⁵.

Sam Niemen po latach korygował zrodzony w końcówce lat 60. obiegowy pogląd na temat swojego wyglądu:

*Prowokacja nigdy nie była moim celem. Powiedziałbym wręcz, że w stosunku do tego, co przeżywała wówczas Europa, na co napatrzyłem się np. w Paryżu, moje stroje i fryzura były niezbyt nonkonformistyczne. Zwłaszcza, że nigdy nie kopiowałem bezkrytycznie modnych fasonów, starając się je zindywidualizować, dodać coś własnego. Połączenie elementów archaicznych, słowiańskich, z feerią barw epoki flower power było dla mnie swego rodzaju wyzwaniem estetycznym, któremu starałem się sprostać także w muzyce*⁶.

W rzeczonych kwestiach Niemen rzeczywiście szedł pod prąd. Wymogi rodzimej estrady były takie, by wykonawca nie szokował publiczności, a tym bardziej partyjnych działaczy i urzędników. Tymczasem długie włosy wraz z beatlemianą i całą zachodnią kulturą młodzieżową stawały się coraz wyraźniejszym symbolem niezależności czy wręcz buntu. W dodatku kontrastowały z podstawowymi wyobrażeniami ideologów PRL o zaangażowanej w budowę socjalizmu młodzieży. Oto dlaczego każda publiczna eskpresja artysty estradowego stawała się przedmiotem bacznej obserwacji. W takiej atmosferze animator tak zwanej muzyki bigbitowej Franciszek Walicki napisał w 1964 roku piosenkę *Nie bądź taki bitels*, która miała być wyrazem międzypokoleniowej zgody, choć tak naprawdę można ją było odczytywać jako nawoływanie do rezygnacji z postawy niepokornej, symbolizowanej przez długie włosy. Wiele mówi choćby ten fragment tekstu:

*Zetnij bracie kudły!
Nie rób na złość mamie!
Wiemy, że to trudno,
Sami mamy mamę.
Zetnij bracie kudły!*

5 Marek Gaszyński, *Czas jak rzeka*, Prószyński i S-ka, Warszawa 2004, s. 46.

6 Cyt. za: Piotr Szarota, *Od skarpetek Tyrmanda do krawata Leppera. Psychologia stroju dla średnio zaawansowanych*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2008, s. 105–106.

*Nie ulegaj modzie!
Naśladować łatwo
– trudniej modę tworzyć.*

Spróbujmy się wczuć w sytuację i emocje adresata takiego apelu. Jako fan anglosaskiego rocka ma on przejrzystą wizję świata: Zachód jest obszarem swobody, matecznikiem nowej muzyki, no i młodzi ludzie wyglądają tam tak, jak chcą. Polska Ludowa chce natomiast swoją młodzież wychowywać zgodnie z przekonaniem komunistycznej władzy i wyobrażeniami po chłopsku konserwatywnego starszego pokolenia. Polska muzyka młodzieżowa, gdy tylko staje się obiektem fascynacji, od razu jest „korygowana pedagogicznie”. Tworzy się totalny front wychowawczo-represyjny, na który składają się działania szkoły, milicji, często rodziny i mediów. Przesłanie owego frontu jest jasne: tu jest Wschód, a nie Zachód, będziemy tępić wszelką obcą zgniliznę moralną z hałaśliwą muzyką i „kudłami” włącznie. Aliści „kudły” wydają się owemu młodemu Polakowi bardzo atrakcyjne, wszelkie ataki na tę atrakcyjną estetykę traktował zaś jako ideologiczną, wredną ingerencję i upokorzenie.

W 1967 roku w warszawskiej Sali Kongresowej odbyły się dwa koncerty Rolling Stonesów. Oto jak opisał ów występ Krzysztof Teodor Toeplitz:

Refrenistą tego zespołu jest facet z lwią grzywą, o twarzy troglodyty, odziany w złotą marynarkę, malinową, lejącą się koszulę, szalik barwy nieokreślonej, lecz pokryty fantazyjnymi wzorami i żółte niewiarygodnie obcisłe spodnie [...] Ruch solisty nawiązuje przejrzysto do tradycji Madame Artur, znanego paryskiego kabaretu pederastów. Sekunduje mu gitarzysta, w którego ubiorze agresywny kolor wiśniowy walczy o lepsze z granatowym. Po bokach, jak dwa słupy obojętności, stoją dwaj następni muzycy, z których jeden zwłaszcza, w żółtej koszuli, czarnym oblamowanym złotem kusym kubraczku i białych spodniach wydał mi się godny uwagi. Długie, jasne włosy, puszczone prosto na twarz i ramiona nadały mu wyraz starej kobiety z epoki kamienia łupanego⁷.

Felietonista warszawskiej „Kultury” miał wtedy 34 lata, był więc o 10 lat starszy od Micka Jaggera, ale dość młody by rozumieć sens i atrakcyjność rocka oraz nowej ekspansywnej kultury młodzieżowej. Co więcej, prasowe i telewizyjne wypowiedzi Krzysztofa Teodora Toeplitza pozwalały w nim widzieć człowieka bywałego w świecie, hołdującego poglądom liberalnym tudzież otwartego na wartości kultury Zachodu. Zacytowane uwagi o koncercie Stonesów, najważniejszego wówczas zespołu rockowego na świecie, stawiają go jednak zdecydowanie po stronie „skwerów” (w slangu hipisowskim skwer to stary konserwatywny nudziarz i hipokryta). Kpiny z angielskich szarpidrutów mogły oznaczać, że Toeplitz nie ceni tej muzyki

7 Cyt za: Piotr Szarota, dz. cyt., s. 109.

i jej estetyczno-obyczajowego folkloru, przedkłada nad nią na przykład jazz (taka była między innymi postawa innego felietonisty – Daniela Passenta z „Polityki”), ale mogły też być elementem ideologicznej niezgody na „styl długowłosych” i tym samym wpisywały się w szerszy front polityczno-wychowawczy konstruowany przez władzę i jej agendy.

W 1967 roku temat „długowłosej młodzieży” był przez polską prasę podejmowany często i przeważnie w tonie napastliwej interwencji. Zaczęło się parę lat wcześniej – od Beatlesów, ale to w roku wizyty Rolling Stonesów w Warszawie zapoczątkowano rodzimą medialną debatę nad hipisami. Długie włosy stały się zatem w dyskursie publicznym użyteczną metaforą obyczajowej aberracji właściwej zachodniemu rozpasaniu.

Głównym symptomem debiutującego hipizmu w Polsce było oczywiście rozpowszechnienie się obyczaju noszenia długich włosów przez chłopców i młodych mężczyzn. O ile wcześniej, na fali beatlemarii lat 1964–1966 sensację wzbudzały fryzury nieco tylko dłuższe od tych, jakie można było zobaczyć na wczesnych zdjęciach „czwórki z Liverpoolu”, o tyle w końcówce dekady stało się jasne, że nie chodzi już o żadne modelowanie fryzur, ale o wygląd, który radykalnie odróżni jego eksponenta od całego społecznego otoczenia. W niektórych przypadkach włosy sięgać mogły do połowy pleców, albo i niżej. Nie musiały też być pielęgnowane.

Najpowszechniejszy był styl „naturalny”, co polegało na tym, że włosom po prostu pozwalało się rosnąć, rozdzielając je równo po obu stronach głowy przedziałkiem pośrodku. Tak nosili się zwykle ci z prostymi włosami. Zdarzało się, że tego typu fryzury uatrakcyjniano opaską, co przywoływało na myśl znany z westernów wizerunek Indianina (*notabene* metafora Indianina i indiańskiego plemienia była nader często stosowana przez uczestników i zwolenników kontrkultury w USA). Włosy kręcone dawały efekt nieregularnie uformowanej „szopy”, ale można było je równie dobrze wystylizować na niby-murzyńskie afro. Każdy przypadek miał swój odpowiednik, a często pierwowzór, w wyglądzie któregoś z idoli ówczesnej światowej sceny rockowej. Prosty blond z przedziałkiem pośrodku to na przykład Leon Russel albo Johnny Winter, falująca naturalnie fryzura swobodnie opadająca na plecy to Eric Clapton albo Jack Bruce z grupy Cream, afro to oczywiście Jimi Hendrix, włosy nieco krótsze, ale obowiązkowo nieuczesane to mógł być Joe Cocker albo Mick Jagger.

Negatywnym układem odniesienia dla fryzur hipisowskich nie musiały być wcale starannie wygolone głowy żołnierzy czy urzędników partyjnych, lecz także całkiem długie włosy członków rodzimych zespołów muzycznych, których twórczość miała być w założeniach propagandowych konkurencją dla rocka zachodniego. Przykładem – zespół No To Co. Chłopcy z tego zespołu nosili włosy dość długie, za to bardzo schludne, trochę stylizowane na „Piasta Kołodzieja”, co miało podkreślać ich związek z ludowym folklorem. Fryzury tego typu (bardzo też popularne

w Czechosłowacji i NRD), eksponowane na piosenkarskich festiwalach w Opolu czy Kołobrzegu, mogły śmiało uchodzić za symbol uporządkowania i *de facto* konformizmu, podczas gdy hipisowskie „kudły” odsyłały do anarchicznego ducha niczym niekrępowanej wolności. Schludność, nawet długowłosa, stała po stronie kultury oficjalnej, śmiało manifestowane niechlujstwo było zaś wyrazem przynależności do zbuntowanej kontrkultury.

Wiedzę o tym, jak ma być, czerpano z mediów, głównie z prasy. Najbardziej przydatny był tygodnik „Dookoła świata”, który stosunkowo często zamieszczał ilustrowane materiały o zachodniej kulturze młodzieżowej, ale przydawało się też (mimo marnej jakości czarno-białych fotografii) „Forum” oraz miesięcznik „Jazz” zawierający stosowną sekcję poświęconą rockowi, tytułowaną nazwą „Rytm i piosenka”. Z wielką częstotliwością i w niemal wszystkich tytułach prasowych wizerunki hipisów zaczęły ukazywać się po zabójstwach dokonanych na Sharon Tate i innych przez bandę Mansona, ale też z okazji coraz słynniejszego, wspomnianego wcześniej musicalu *Hair* czy festiwalu w Woodstock. W samej końcówce dekady styl hipisowski znany był w najdrobniejszych szczegółach każdemu zainteresowanemu, nawet bez konieczności sięgania po źródła zagraniczne.

PUSTE MIEJSCE PO PISUARZE

W kwietniu 2011 roku w internetowej blogosferze zaczęła krążyć fotografia przedstawiająca rząd pisuarów w publicznej toalecie. Jednego z nich brakuje, a na pustym miejscu na ścianie widnieje wykonany czarnym sprejem napis „Duchamp was here” („Duchamp tu był”). Ten internetowy mem zdobył w sieci sporą popularność – fotografia z tym podpisem była powielana i komentowana na wielu stronach społecznościowych, blogach i forach dyskusyjnych¹. Nie wywołała ona oczywiście żadnej głębszej refleksji ani o sztuce, ani o stanie publicznych szaletów, rozbłysła jedynie na chwilę i zaraz popadła w zapomnienie, jak większość tego typu zjawisk w przestrzeni Internetu.

Pomimo „niepoważnego” kontekstu tej fotografii warto zapytać, z jakiej pozycji i w jaki sposób problematyzuje się w ten sposób pracę, która została ochrzczone najważniejszym dziełem sztuki XX wieku² – czyli *Fontannę* (1917) Marcela Duchampa. Nie chodzi tu, rzecz jasna, o „autora” tego żartu – memy internetowe funkcjonują najczęściej anonimowo, nie zawierają informacji o swoim pochodzeniu. Spróbuję tu jednak odczytać to zdjęcie wbrew jego intencjom, zwracając uwagę na to, że z pewnego punktu widzenia pokazuje ono więcej, niż wydaje się to na pierwszy rzut oka.

Badacze dyskursu artystycznego koncentrują się zazwyczaj na wpływie dzieła Duchampa na rozumienie i uprawianie sztuki (w sensie zarówno estetycznym, jak i instytucjonalnym), a także analizują jego recepcję i dalsze dyskursywne funkcjonowanie. Nie ma jednak wśród nich zgody co do „artystycznej” oraz „historycz-

1 Fraza „Duchamp was here” daje w wyszukiwarce Google prawie 46 tysięcy wyników [dostęp: 20.12.2012].

2 W taki sposób określili *Fontannę* Marcela Duchampa brytyjscy krytycy sztuki w badaniu sondażowym z 2004 roku. Za: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/entertainment/4059997.stm> [dostęp: 20.12.2012].

no-instytucjonalnej” istotności tej pracy³. Ja natomiast chciałbym – w kontekście przywołanego na początku memu internetowego – zinterpretować *Fontannę*, jej repliki i fotografie, a także podejmowane do dzisiaj artystyczne interwencje na tym obiekcie z perspektywy kategorii codzienności, a także praktyk życia codziennego. Aby tego dokonać, należy zacząć od rekonstrukcji oraz uporządkowania faktów, domysłów i legend otaczających dzieło Duchampa w jego powszednim historycznym funkcjonowaniu.

* * *

W 1916 roku, w proteście przeciwko polityce prowadzonej przez National Academy of Design, modernistyczni artyści amerykańscy utworzyli Society of Independent Artists. Głównym celem nowo powstałego stowarzyszenia, wzorowanego na paryskim Salonie Niezależnych, było organizowanie corocznych wystaw sztuki nowoczesnej, w których każdy artysta, po opłaceniu wpisowego i rocznej składki, mógł pokazać swoje prace – na wystawach miało nie być ani jury, ani nagród. Duchamp zasiadał w liczącym kilkanaście osób zarządzie stowarzyszenia. Pierwszą decyzją podjętą przez zarząd było przegłosowanie uchwały o wieszaniu prac artystów według alfabetycznego porządku, wyznaczanego przez nazwiska autorów, rozpoczynając od losowo wybranej litery. Nowojorska wystawa z 9 kwietnia 1917 roku była największą zorganizowaną do tej pory w Ameryce wystawą sztuki współczesnej – 1200 artystów zaprezentowało 2125 prac. Można tam było znaleźć każdy rodzaj sztuki – kubistyczne martwe natury na płótnie, akademickie pejzaże, kompozycje ze sztucznych kwiatów czy abstrakcyjne rzeźby; większość wystawionych prac nie była awangardowa.

Fontanna powstała na tydzień przed otwarciem wystawy Society of Independent Artists, kiedy Marcel Duchamp udał się do mieszczącego się przy 5. Alei 118 w Nowym Jorku salonu artykułów żelaznych J.L. Motta, wytwórcy urządzeń hydraulicznych. Artysta zakupił tam model porcelanowego pisuaru o nazwie Bedfordshire i zabrał go do swojej pracowni. Przygotowując dzieło, namalował na brzegu urządzenia czarnymi literami „R. MUTT 1917” oraz obrócił je o 180 stopni. Dwa dni przed oficjalnym otwarciem wystawy zarząd stowarzyszenia otrzymał przesyłkę, zawierającą wpisowe od niejakiego pana R. Mutt z Filadelfii oraz pracę o tytule *Fontanna*.

Spotykamy się w tym momencie z pierwszą legendą na temat pisuaru w galerii sztuki – otóż oryginalna praca Duchampa, przesłana pod fikcyjnym nazwiskiem w celu sprawdzenia deklarowanej egalitarności stowarzyszenia, nigdy nie została pokazana publicznie, ani podczas nowojorskiej wystawy w kwietniu 1917 roku,

3 Przegląd stanowisk w tej sprawie zawiera książka Williama Camfielda, *Fountain*, Houston Fine Art Press, Houston 1989.

ani kiedykolwiek później. Po burzliwych obradach, które zakończyły się na godzinę przed otwarciem, odmówiono zaprezentowania pracy, argumentując, że jest ona „nieprzyzwoita” oraz że „w żadnym razie nie jest dziełem sztuki”. Na wieść o tym Duchamp oraz kilkoro jego przyjaciół zrezygnowało ze swojego stanowiska w zarządzie⁴.

Co więcej, *Fontanna* zaginęła i do dziś nie wiadomo, co stało się z tym obiektem – mamy do czynienia z wieloma wykluczającymi się wzajemnie i niedokładnymi relacjami na ten temat, mówiącymi o jego zniszczeniu, zagubieniu lub ukradzeniu. Praca nie figuruje również w żadnym z katalogów wystawy. Dysponujemy jedynie fotografią, wykonaną rzekomo niedługo po opisywanych wydarzeniach. Słynne zdjęcie, zrobione przez Alfreda Stieglitza, przyjaciela Duchampa, zostało opublikowane w miesiąc po otwarciu wystawy w drugim (i zarazem ostatnim) numerze czasopisma „The Blind Man” i opatrzone odredakcyjnym komentarzem pt. *Przypadek Richarda Mutt*. Redakcja stwierdza w nim, że „jedyne dzieła sztuki, jakie stworzyła Ameryka, to instalacje hydrauliczne i mosty” oraz że „zwykłe urządzenie hydrauliczne nie może być niemoralne”⁵.

Brak materialnego dzieła nie jest niczym nadzwyczajnym w twórczości Duchampa – wiele jego prac zaginęło w niewyjaśnionych okolicznościach. *Fontanna* należy do sporej grupy obiektów określanych mianem *ready-mades*⁶, czyli zwyczajnych, „gotowych” i produkowanych przemysłowo przedmiotów, które artysta wybierał, modyfikował i przedstawiał jako dzieła sztuki. Marcel Duchamp rozpoczął tworzenie *ready-mades* około 1915 roku, a pierwszymi dziełami tego nurtu były *Suszarka do butelek* oraz *Szufla do śniegu*. Los większości z tych przedmiotów jest nieznanym – do naszych czasów zachowały się najczęściej jedynie ich fotografie. Choć uważał ideę *ready-mades* za swoje najważniejsze artystyczne osiągnięcie, Duchamp nigdy nie podał jej pełnej definicji⁷. Wybierał zwyczajne przedmioty codziennego użytku, posługując się kryterium „obojętności” – pragnął, aby nie posiadały one żadnych właściwości estetycznych czy artystycznych. Chciał w ten sposób, między innymi, „od-bóstwić” artystę i przywrócić go codziennemu życiu⁸.

Interpretatorzy Duchampa stawiali jednak pytanie o to, dla kogo, z myślą o kim *ready-mades* były znajdowane, nazywane i interpretowane⁹. Już w przytaczanym wyżej wydaniu „The Blind Man” *Fontanna* została poddana estetyzującej interpretacji

4 Za: Calvin Tomkins, *Duchamp. Biografia*, przeł. Iwona Chlewińska, Zysk i S-ka, Poznań 2001, s. 167–172.

5 Tamże, s. 170.

6 Polskie piśmiennictwo pozostawia to sformułowania nieprzetłumaczone. Pewnym odpowiednikiem, choć o specyficznych konotacjach, mogłoby być słowo „gotowiec”.

7 Katharine Kuh, *The Artist's Voice. Talks with Seventeen Artists*, Harper & Row, Nowy Jork 1962, s. 92.

8 Pierre Cabanne, *Dialogues with Marcel Duchamp*, przeł. z francuskiego Ron Padgett, Thames and Hudson, Londyn 1971, s. 48.

9 Zob. np. Marie Ann Caws, *Partiality and the Ready Maid, or Representation by Reduction*, „The Journal of Aesthetics and Art Criticism” 1984, nr 1, s. 256 i nast.

(m.in. określona mianem „Łazienkowego Buddy”), wbrew anty-estetycznym deklaracjom artysty. Calvin Tomkins twierdzi natomiast, że „nie trzeba zbyt naciągać wyobraźni, aby w odwróconym do góry nogami pisuarze zobaczyć delikatnie zarysowane kształty ozdobionej welonem głowy renesansowej Madonny lub siedzącego Buddy, lub też, co bardziej prawdopodobne, jedną z wygładzonych erotycznych form Brancusiego”¹⁰. *Fontanna* została również okrzyknięta emanacją Kantowskiej wzniosłości, za pomocą której artysta dokonał kopernikańskiego przewrotu w sztuce¹¹. Ten pojedynczy gest Duchampa miał wynaleźć sztukę konceptualną i raz na zawsze zerwać tradycyjny związek pomiędzy pracą artysty a wartością dzieła¹².

„Rzuciłem im w twarz pisuar, a oni podziwiają go za estetyczne piękno” – powiedział po pięćdziesięciu latach Duchamp¹³. Artysta, krytyk i widz zawsze zrazu już funkcjonują w sieciach interpretacji oraz dyskursu historii sztuki. W tym przypadku transformacja obiektu znalezionej w dzieło sztuki (czyli przedmiotu codziennego użytku w przedmiot estetycznej kontemplacji) dokonuje się niezależnie od indywidualnych intencji i wynika zarówno ze specyfiki systemów instytucjonalnych otaczających sztukę (galerie, czasopisma, stowarzyszenia), jak i mediów jej opisu (recenzja, katalog, fotografia). Trawestując kategorie Jurija Łotmana i Borisa Uspienskiego, można powiedzieć, że *Fontanna* mogła stanowić jedynie anty-sztukę, nigdy zaś nie-sztukę (codziennosc), jak pewnie chciałby Duchamp. Świetnie widać tę prawidłowość w dalszych dziełach jego pracy.

Pierwsza kopia *Fontanny* (sporządzona na polecenie Duchampa na podstawie fotografii Stieglitza) powstała w 1950 roku, kolejne pojedyncze w 1953 i 1963. Najszlachetniejsza seria ośmiu replik została stworzona w 1964 roku – jedna z nich osiągnęła cenę 1,7 miliona dolarów na aukcji w 1999 roku¹⁴. Kopie dzieła znajdują się obecnie w wielu prestiżowych galeriach świata, w tym w londyńskiej Tate Modern czy nowojorskim Museum of Modern Art. Repliki *Fontanny* – jako wykonywane ręcznie i na zamówienie – nie są już oczywiście *ready-mades*. Nie mając aury „oryginału”, mogą funkcjonować co najwyżej jako ikony konceptualnego gestu¹⁵.

10 Calvin Tomkins, dz. cyt., s. 171.

11 Jerry Saltz, *Idol Thoughts. The Glory of Fountain, Marcel Duchamp's ground-breaking 'moneybags piss pot', 'The Village Voice'*, 21 lutego 2006 r.

12 Philip Hensher, *The loo that shook the world. Duchamp, Man Ray, Picabi*, „The Independent”, 20 lutego 2008 r.

13 Za: Michael Betancourt, *The Richard Mutt Case: Looking for Marcel's Duchamp Fountain*, <http://www.artscienceresearchlab.org/links/betancourt.htm> [dostęp 20.11.2012]

14 Alice Goldfarb Marquis, *Marcel Duchamp. The Bachelor Stripped Bare. A Biography*, MFA, Boston 2002, s. 5.

15 Warto na marginesie zauważyć, że w przypadku *Fontanny* brak Benjaminowskiej aury oryginału stanowi raczej zaletę niż wadę, ponieważ pozwala wyrazić tęsknotę za nią, co jest jednym z konstytutywnych elementów legendy Duchampa. Na ten paradoksalny aspekt pojęcia aury zwraca również uwagę Andreas Huyssen, interpretując postawę Billa Gatesa, który na przełomie wieków zakupił największą w historii kolekcję drukowanych fotografii – oto w dobie reprodukcji cyfrowej reprodukcja mechaniczna odzyskała aurę (zob. Andreas Huyssen, *Present Pasts*, Stanford University

Skoro oryginalna praca nigdy nie została pokazana publicznie, to od początku funkcjonowała wyłącznie jako „dzieło dyskursywne”, które uruchomiło późniejszą praktykę wystawienniczą. Kopie *Fontanny* nie są *Fontanną* – zaświadcza ją jedynie o historyczno-artystycznej istotności pracy Duchampa, konstruuja jego legendę, która z czasem uległa inflacji i przejawia się już nawet w internetowych memach.

Ten „falsz” nie przeszkadzał jednak artystom performerom, którzy od początku lat 90. XX wieku dokonywali różnego rodzaju interwencji na wystawianych w galeriach sztuki kopiach *Fontanny*. Deklarowanym celem tych aktów było przywrócenie pisarowi jego powszedniej, codziennej funkcji i odarcie go z „artystycznej czci” – co próbowano uzyskać, oddając na tę pracę mocz, nie bacząc nawet na chroniącą ją szklaną gablotę. Tego typu „artystyczne gesty” nie miały jednak żadnego powszedniego wymiaru, były niecodziennością *par excellence* i doskonale wpisywały się w oswojone pod koniec XX wieku pozornie subwersywne praktyki performerskie.

Warto również przyjrzeć się jednemu dostępnemu nam materialnemu świadectwu pracy Duchampa, czyli opublikowanej w „The Blind Man” fotografii autorstwa Alfreda Stieglitza. Bliższe oględziny tego zdjęcia wskazują bowiem, że jest ono fotomontażem, kolażem złożonym z kilku fotografii pisuaru – uzyskanie takiej perspektywy z wykorzystaniem jednego ujęcia byłoby niemożliwe¹⁶. Co więcej, mimo szeroko zakrojonych poszukiwań nie udało się odnaleźć pasującego do zdjęcia masowo wyprodukowanego egzemplarza tego urządzenia. *Fontanna* nie istnieje więc *de facto* jako dzieło – nie ma rzeźby, nie ma jej dokumentacji fotograficznej, nie ma także przedmiotu codziennego użytku, który stanowił podstawę tego *ready-made*. Fotomontaże, symulakryczne kopie niedokonanego gestu oraz wzajemnie wykluczające się i beletryzowane narracje uczestników ówczesnych wydarzeń stanowią podstawę legendy o narodzinach współczesnej sztuki konceptualnej – co wydaje się zresztą w zupełności zrozumiałe¹⁷.

* * *

Anonimowa fotografia z 2011 roku składa się właściwie z trzech następujących po sobie gestów, z których każdy rozgrywa się w ramach ugruntowanych praktyk

Press, Stanford 2003, s. 20). Z tej perspektywy aura jawi się jako pojęcie na wskroś sentymentalne – jest możliwa do pomyślenia tylko wtedy, kiedy już została utracona, co świetnie dowodzi, że nigdy jej nie było; przejawiałaby się więc wyłącznie jako skonstruowany brak.

16 Rhonda Roland Shearer, *Why the Hatrack is and/or is not Readymade*, „Tou-Fait: The Marcel Duchamp Studies Online Journal”, http://www.toutfait.com/issues/issue_3/Multimedia/Shearer/Shearer01.html [dostęp: 20.11.2012]. Poza zdjęciem z „The Blind Man” istnieje jeszcze kilka innych fotografii *Fontanny*, które w ciągu kilku dziesięcioleci stopniowo odkrywano w różnych archiwach. Są dzisiaj znane właściwie jedynie specjalistom; co istotne w tym kontekście, są one również fotomontażami. Nie udało się dotychczas odnaleźć negatywu choćby jednego z ujęć.

17 Niektórzy badacze wprost konstatują, że mamy tu do czynienia z obiektem „mitologicznym”, a nie „historycznym” – zob. np. Michael Betancourt, dz. cyt.

życia codziennego oraz w przestrzeniach najbliższych powszedniemu doświadczeniu. Mamy więc, po pierwsze, napis na ścianie publicznego szaletu (realizujący dobrze rozpoznany schemat znakowania miejsca – „tu byłem”), po drugie – amatorską fotografię i wreszcie jej opublikowanie w Internecie. Trudno zresztą stwierdzić, czy mem ten również nie jest fotomontażem – choć, podobnie jak w przypadku pracy Duchampa, właściwie nie ma to znaczenia, ponieważ konceptualność dominuje tu zarówno nad wizualnością, jak i nad konkretem historycznym. Sam Marcel Duchamp powtarzał zresztą, że widzenie „siatkówkowe” jest zwodnicze, że konceptualność jest istotniejsza od wizualności¹⁸.

Mamy więc do czynienia z dwiema fotografiami – z 1917 i 2011 roku – które się w pewien sposób dopełniają. Na pierwszym zdjęciu widzimy niezamontowany pisuar, leżący w nienaturalnej i niemożliwej pozycji, z „fałszywym” podpisem. Drugie prezentuje natomiast puste miejsce na ścianie, kontekst (zarówno sytuacyjny, jak i infrastrukturalny) braku pisuaru oraz „prawdziwy” podpis. W potocznej świadomości pisuar stanowiący podstawę *Fontanny* musiał zostać zdjęty ze ściany publicznego szaletu, ponieważ to urządzenie kojarzone jest przede wszystkim w użyciu, w swojej zwyczajnej i skontekstualizowanej funkcji. Pisuar w sklepie z artykułami hydraulicznymi nie istnieje w powszednim doświadczeniu, stanowi zaledwie pozbawioną poręcznych odniesień i wyjętą ze światowości świata rzecz; jego dyskursywne funkcjonowanie możliwe jest wyłącznie w kontekście toalety. Ten obrazek pokazuje jednak, że pytanie o rolę pisuaru w „galerii sztuki” można odwrócić – i zapytać o puste miejsce, jakie zostało po zabranym przez Duchampa uryśle w „codziennym świecie”. Cóż ono oznacza?

Otóż *Fontanna* nie tylko nie była nigdy dziełem w sensie ścisłym, nie była również nigdy pisuarem – między innymi dlatego, że została zmontowana inaczej niż w powszednim życiu, co odbierało jej zwyczajną funkcjonalność. Zanim jednak ten „konceptualny obiekt” stał się dziełem sztuki, był – przynajmniej potencjalnie – przedmiotem codziennego użytku. W ten sposób codzienność – wraz z zawłaszczającym gestem Duchampa – utraciła pewien fragment, po którym pozostało puste miejsce, „uwiecznione” na fotografii krążącej w przestrzeni wirtualnej. Nowojorscy dadaiści, próbując podważyć pozycję sztuki za pomocą kategorii codzienności, zapoczątkowują prąd artystyczny wykorzystujący na różne sposoby przedmioty codziennego użytku. Mimo składanych deklaracji sztuka konceptualna pozostaje jednak zaprzeczeniem codziennego życia – albo rozciąga swe panowanie na wszystko, zagarniając życie codzienne do galerii (miejsca świętego, niecodziennego), albo wchodzi nawet do publicznej toalety, aby w „niskim”, materialno-cieleśnym kontekście przekazywać swoje niecodzienne idee.

18 Pierre Cabanne, dz. cyt., s. 38.

Za pomocą gestu Duchampa sztuka zagarnęła i unieważniła powszedniość, roszcząc sobie prawa do totalności. Skoro każdy obiekt codziennego użytku może, po spełnieniu pewnych warunków, trafić do galerii jako eksponat, to znaczy, że każdy jest potencjalnie dziełem sztuki. Zanegowanie podziału na „zwyczajne” i „nie-zwyczajne” czyni problematycznymi oba człony tej relacji, a nie tylko ten związany ze światem artystycznym. Poszerzone w ten sposób pole oddziaływania sztuki zagarnęło obszary, który dotychczas funkcjonowały jedynie w powszednim doświadczeniu. Choć motywacja do takiego działania pochodziła przede wszystkim z wewnątrz dyskursu artystycznego, to jednocześnie problematyzowano w ten sposób codzienność jako taką.

Z pozoru *ready-mades* wydają się uwzniośleniem powszedniości, jednak wprowadzenie przedmiotów codziennego użytku do dyskursu sztuki stanowi jednocześnie docenienie i zniesienie codzienności. Gest Duchampa zaprojektował bowiem życie codzienne w taki sposób, który zmusza do bezustannej podejrzliwości. Wszystko może nagle okazać się dziełem sztuki, a podstawowe zadanie brzmi teraz: „nie daj się nabrać”. Marcel Duchamp, chcąc tworzyć obiekty niebędące dziełami sztuki, w rzeczywistości powiększył obszar panowania artysty, który może od teraz natchnąć swoim duchem każdy przedmiot, nie ponosząc przy tym ryzyka popadnięcia w sprzeczność lub w konflikt ze zdrowym rozsądkiem.

Nie sposób jednak bez przerwy funkcjonować w modusie podejrzliwości w stosunku do powszedniości, ponieważ warunkiem możliwości życia codziennego jest ufność, nieproblematyzowanie i niepoddawanie w wątpliwość założeń leżących u podstaw otaczającej nas rzeczywistości. Dlatego gest uwieczniony na fotografii stanowi próbę stępienia ostrza podejrzliwości. Życie codzienne – które w XXI wieku odbywa się w dużej mierze w przestrzeni wirtualnej – próbuje odzyskać utracone terytorium i zapęłnić puste miejsca, na powrót inkorporując przestrzenie, które zostały mu niegdyś zagarnięte. Interpretowana fotografia dokonuje gestu prowadzącego idee Duchampa do żartu, obraca dzieło sztuki w anegdotę, którą być może zawsze było. Inskrypcja, „podszywając się” w taki sposób pod Marcela Duchampa, ustawia jednocześnie artystę w pozycji zaledwie tylko figlarza, a nie – twórcy, co zresztą w pewien sposób zgadza się z deklarowanymi pragnieniami autora *Fontanny*. Codzienne życie odzyskuje swój powszedni wymiar, pokonując „niezwykłość” sztuki konceptualnej jej własną bronią – ironią i dystansem.



Źródło: <http://www.tumblr.com/tagged/duchamp%20was%20here> [dostęp 20.12.2012].



Źródło: <http://www.marcelduchamp.net/Fountain.php> [dostęp 20.12.2012].

UPADŁE TAKSONOMIE

Na marginesie pewnej wystawy

Logotyp warszawskiej Królikarni dyskretnie zaleca się uszkami, przywodzącymi na myśl „Playboya” i skutecznie odganiającymi wspomnienia o odległej saskiej przeszłości, która dała nazwę miejscu służącemu jako strzelnica z żywymi królikami. Dziś, w ekologicznym otoczeniu Parku Rzeźby, dzieła mniej i bardziej znanych artystów, z których Xawery Dunikowski dał imię i Parkowi, i Muzeum, wtapiają się organicznie w środowisko; ulegają erozji, mineralizacji, wtapiają się w drzewa, kamienie i ziemię. Krótki spacer przez parczek prowadzi do niewielkiego budynku; przez moment można ulec złudzeniu, że w nim także dokonuje się jakiś naturalny proces rozpadu, że mury pałacyku to tylko chwilowe, łatwe do podważenia alibi dla ludzkich działań. W pozornym nieładzie, zwłaszcza w dwu pierwszych pomieszczeniach, w nagromadzeniu, natężeniu, namnożeniu prezentowana jest rzeźba ze zbiorów Muzeum Narodowego. Dzieła klasyczne skonfrontowane zostały z nowymi pracami, mieszają się motywy, style i materiały.

Ustawiamy obok siebie tyle figur, ile wytrzymają stropy pałacu: chrześcijańskich świętych, bohaterów mitologicznych, arystokratów, mężów stanu i alegorie pojęć abstrakcyjnych. Zbieramy destrukty i ułamki, osobne ręce, torsy, nosy. Odkurzamy projekty pomników i maski pośmiertne

– piszą w autoprezentacji kuratorzy tej wystawy, zatytułowanej „Skontrum”¹. Zza wydobytych z magazynów zestawień i skupisk wystają niekiedy prace nowe – między innymi Pawła Althamera, Anny Baumgart, Zuzanny Janin – komentujące formę rzeźby, nagle

1 „Skontrum. Kolekcja rzeźby ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie oraz prace Nicolasa Grosppierre’a, Agnieszki Polskiej i Jana Szewczyka”, kuratorzy: Agnieszka Tarasiuk, Aleksandra Janiszewska, Michał Suchora, Królikarnia, Oddział Muzeum Narodowego w Warszawie, 4 grudnia 2011–31 grudnia 2012. Por. <http://krolikarnia.mnw.art.pl/index.php/pl/aktualnosci/skontrum/> oraz Marcin Krasny, *Przekraczanie środowiskowych granic. Rozmowa z Agnieszką Tarasiuk*, „Obieg”, 10.01.2012, <http://obieg.pl/rozmowy/23598>, aktualizacja 12.01.2012 [dostęp 10.09.2012].

zatrzymujące oko błakające się po złomowisku. Towarzyszą temu prace trójki artystów (Nicolas Groszperre, Agnieszka Polska, Jan Szewczyk) na temat tworzenia wystaw.

To w istocie wystawa o wystawianiu, wystawa o kolekcji, wystawa krytyczna wobec muzeum. Jedną z kuratorek, Agnieszka Tarasiuk, to zarazem od roku nowa dyrektorka Muzeum Rzeźby; wykonała zatem gest dwuznaczny, może nawet paradoksalny – biorąc pod opiekę muzealne zbiory, chcąc rozpoznać sytuację, wykonać inwentarz, jednocześnie zadała pytanie o sam sens kierowanej przez siebie instytucji, przynajmniej w jej tradycyjnym kształcie.

Zgodnie ze słownikową definicją, „skontrum” to inwentaryzacja zbiorów muzealnych, polegająca na porównaniu spisu z natury z zapisami w księgach inwentaryzacyjnych, której celem jest ustalenie stanu faktycznego i ujawnienie ewentualnych braków. W pierwszym sensie wystawa w Królikarni pełni funkcję inwentaryzacyjną dosłownie: okazanie dzieł w porządku spisu jest potwierdzeniem ich bytu oraz statusu dzieła; podczas skontrum obecność dzieła potwierdza się w księdze pieczętą z datą i słowem *est*. W drugim kroku jednak przy tym znaku afirmacji pojawia się znak zapytania. Jak jest, skoro nie ma? Dzieła liczy się na sztuki, ale w istocie magazyny muzeów wypełniają tony substancji, zwałowiska minerałów, nigdy niewystawiane, skazane na ciemność. Autorzy wystawy także odwołują się do metaforyki naturalnej, tworząc mitologię kryjących skarb podziemi:

Nazywając wystawę terminem wywodzącym się z praktyki muzealnej, chcemy zwrócić uwagę na funkcjonowanie instytucji muzeum. To, co widzi publiczność – wystawy, wydawnictwa, lekcje muzealne – jest wierzchołkiem góry lodowej. Pod powierzchnią, ukryte przed publicznością, toczy się sekretne życie zabytków.

Sekretne życie kamieni zostaje jednak odślonięte i wystawione na pokaz. A sekrety bywają wstydlive: odcięte członki, obite nosy, rysy na twarzy, żenujące podobieństwo do czegoś, co już widzieliśmy, nieprawe pochodzenie z depozytów Milicji Obywatelskiej. Wystawiony zostaje proces zbierania, włączania dzieł – często przypadkowych lub niechcianych „darów” – w kolekcję narodową, ale też proces ich niszczenia i ich stan zapomnienia.

Ustawowym zadaniem muzeów jest między innymi ochrona dzieł, nawet tych – a może zwłaszcza tych – które pozostają schowane. Część z nich, większa część – z różnych powodów, takich jak niedostatek przestrzeni ekspozycyjnej lub estetyczna czy przypisana historyczna marność płótna bądź rzeźby – nie nadaje się do pokazania, zwykle nie jest także do sprzedania. Być może należałoby wymyślić dla nich jakiś sposób pochowania, właściwy dziełu sztuki rytuał żałobny. Albo, jak już proponowałam w innym miejscu², można te zepchnięte na margines kawałki rzeźb,

2 Iwona Kurz, *Goł, kicz, ojczyzna*, „Dwutygodnik. Strona Kultury” 2012, nr 85, <http://www.dwutygodnik.com/artukul/3719-gołkicz-ojczyzna.html> [dostęp: 10.09.2012].

zbierane przez narodową instytucję kultury – wszystkie te stopy, dłonie, łożki i kadłubki – rozesać do urzędów gmin i powiatów, parafii i sołectw w całej Polsce. Sztuka narodowa dla całego narodu: wystawiana, używana, okazywana, zamknięta w gablotach lub umieszczona na wolnym powietrzu.

Tyle marzenia, na razie można jedynie te zbiory poddać pod namysł. Tak pomyślana wystawa staje się bowiem rodzajem tekstu otwartego, wobec którego i obok którego każdy może konstruować swoje własne narracje. Mogą one dotyczyć i historii muzeum, mogą dotyczyć samej sztuki, jej działania lub kapryśnego biegu zmieniających się mód, hierarchii i ocen. Z jednej strony, jak pisałam, podważają obowiązujące taksonomie i prowokują do odczarowania modernistycznego muzeum i pokazania tej instytucji jako samokrytycznej. Z drugiej – przywołują prahistorię muzeum, prywatne kolekcje i gabinety osobliwości. W tych zbiorach spotykało się zwykle to, co stworzone przez naturę, z dziełami ludzkiej ręki, zgodnie z tą samą logiką, którą kierował się na przykład ksiądz Benedykt Chmielowski, gdy dzielił magię na białą, czarną i „artificialną” (jej przykładem był zegar z kukułką) – ta logika chciała ogarnąć cały świat, jak pisał w dziele *Starożytności, Osobliwości, Rosliny, Minerale i inne rzeczy godne uwagi w mieście i hrabstwie Castres* Pierre Borel (1620–1671). Przywołuje go Krzysztof Pomian, cytując dalej fragment katalogu rzeczy rzadkich z gabinetu Borela zatytułowany *Inskrypcja na drzwiach wymienionego Gabinetu skierowana do ciekawych*. Muzeum zostaje tam zdefiniowane jako „mikrokosmos albo zestawienie wszystkich rzeczy rzadkich” lub – jak dalej tłumaczy Pomian – „cmentarzysko, gdyż zawiera liczne zwłoki”³.

„Błąd jest życiem, a wiedza jest śmiercią”, znajduję zapis na marginesach notatek z Simmlowskiego seminarium prowadzonego przez profesora Rocha Sulimę. Moja wiedza o kontekście tego zapisu niestety umarła. Kultura ciekawości, o której pisze Pomian, może zostać zinterpretowana jako proces, w którym to, co żywe, zamieniane jest w swój obraz, a zatem uśmiercane. Podwójna dialektyka obrazu pozwala jednak mieć nadzieję, że obraz ma siłę wywoływania czy odradzania życia. „Skontrum” zachęca także do wyjścia poza ściany muzeum. Jego historia i rola, kwestionowana pośrednio przez wystawę, jest także częścią historii kultury kraju, w którym powstało (gdzie jeszcze do niedawna zbiory dzielono na polskie i „obce”), a na przykład Agnieszka Polska w swojej pracy subtelnie, ale zdecydowanie polemizuje z mitem o naszej „niewinności”, ujawniając perspektywę kolonialną w korespondencji dotyczącej pozyskiwania obiektów muzealnych w Egipcie.

Powotywanie się na wielkie projekty w kontekście niewielkiej wystawy jest zapewne nadwymiarowe, jednak jej konstrukcja prowokuje takie „wielkie podboje”⁴.

3 Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości. Paryż–Wenecja XVI–XVIII wiek*, przeł. Andrzej Pieńkos, PIW, Warszawa 1996, s. 63.

4 Por. Roch Sulima, *Wstęp*, [w:] tegoż, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 8.

Narzucają się Heideggerowskie czasowniki *stellen* (stawiać), którymi filozof wykuwał swoją wizję ludzkiego poznania w świecie: wy-stawić, przed-stawić, ze-stawić, od-stawić, pod-stawić, nad-stawić, u-stawić. Narzuca się Foucaultowska krytyka rozumu wyrażona w *Słowach i rzeczach*⁵. Choć Foucault na tyle przenikliwie przejrzał porządek świata, że być może to on właśnie mógłby się stać – jako obsesyjny krytyk porządku wiedzy i władzy – tym Cortazarowskim bohaterem, który postrzega rzeczywistość jako kolekcję kolekcji: szkoła jest kolekcją uczniów, więzienie – osadzonych, szpital – pacjentów⁶. Muzeum jest, rzecz jasna, kolekcją dzieł, tyle że w świetle „Skontrum” trudno jeszcze wierzyć w jego porządek, czy to estetyczny, czy inwentaryzacyjny.

Wystawa, w ciągłym procesie, zmieniająca się – tu przede wszystkim przywołuję jej pierwszą odsłonę – jest też znakomitą demonstracją krytycznych zdolności sztuk przedstawiających. Dowodzi, że nie tylko język zdolny jest do mówienia o sobie, że obraz (zbiór obrazów) ma moc wskazywania na siebie (tak, efekt przemysłu trzeba wyrazić w słowach), a rama (od biedy) jest – jak cudzysłów – nie-tak-bardzo-ale-jednak narzędziem „bycia wewnątrz i zarazem »poza«, dyskretnym ujęciem świata”⁷.

Błąd jest życiem. Największym, jak dla mnie, zyskiem ze „Skontrum” są jednak „małe podboje”, na które pozwala. Wynikają one ze zdjęcia ze sztuki osłonek porządkujących języków. Konkret wystawy artystycznej nie jest oczywiście konkretem codzienności – nie ma w nim uroku butelkowego szkła czy nostalgicznej aury ogródkowego krasnala – z definicji jest niecodzienny i nieoswojony. Dzięki jednak zaburzeniu hierarchii i rezygnacji z taksonomii, przed widzem nagle odsłania się dzieło jakoś nagie: wydobyte wzrokiem z tłumy innych ukazuje się w swojej materialności, substancjalności, prowokujące do dotyku, nagle odzyskujące własną postać i formę. Przy całym zdyscyplinowaniu i otwartości na konteksty intelektualne, dokonuje się tu zatem emocjonalna, zmysłowa afirmacja rzeczy – i możliwości ich poznania na nowo.

5 Por. Iwo Zmysłony, *O „Skontrum” w Królikarni. Postmodernistyczna świadomość rzeźby*, „Art & Business”, 2.08.2012, <http://www.artbiznes.pl/index.php/zmyslony-o-skontrum-w-krolikarni-swiadomosc-rzezby> [dostęp: 12.09.2012].

6 Por. Krzysztof Pomian, *Zbieracze i osobliwości...*, dz. cyt., s. 31.

7 Roch Sulima, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 10.

O KICZU, NIE TYLKO OGRODOWYM

Ponieważ tytułowy kicz – bez względu na pogląd purystów estetycznych – jest formą twórczości, sięgnijmy najpierw po wypowiedź twórcy na jego temat:

W krainie kiczu panuje dyktatura serca. Ale uczucie, które budzi kicz, musi być takie, aby mogły je podzielać masy. Dlatego kicz nie może się opierać na sytuacji wyjątkowej, ale na podstawowych obrazach, które ludzie mają wbite w świadomość: niewdzięczna córka, odrącony ojciec, dzieci biegnące po trawniku, zdradzona ojczyzna, wspomnienie pierwszej miłości. Kicz wyciska dwie łzy wzruszenia. Pierwsza łza mówi: jakie to piękne, dzieci biegnące po trawniku! Druga łza mówi: jakie to piękne, wzruszyć się wraz z całą ludzkością dziećmi biegnącymi po trawniku! Dopiero ta druga łza robi z kiczu kicz¹.

Milan Kundera uważał kicz za rodzaj twórczości najbardziej zrośniętej ze światem polityki. Nie tylko tej spod znaku totalitarnych reżimów, gdzie panuje „kicz totalny”, z których jeden posłużył jako tło powieści (pochodzi z niej powyższy cytat), prezentującej wydarzenia lat 60. minionego wieku, lecz także wszelkiej polityki i polityków. „Kiedy znajdą się w pobliżu aparatu fotograficznego, zaraz łapią najbliższe dziecko, aby je podnieść do góry i całować w policzki. Kicz jest estetycznym ideałem wszystkich polityków, wszystkich politycznych partii i ruchów”². Najbardziej istotne w tych opiniach jest związanie kiczu z domeną publiczną, tutaj – polityką. Tę należy jednak rozumieć nader szeroko – nie tylko przez pryzmat partyjnych (autokratycznych, totalitarnych, demokratycznych) reprezentacji, lecz także w znaczeniu greckiej *polis*, wspólnoty niekoniecznie posiadającej instytucje i agendy państwa, posługującej się natomiast jakimś językiem, praktykującej jakieś wierzenia religijne, wyznającej jakieś wartości, mającej jakąś strukturę społeczną. To uprawnia Kunderę do stwierdzenia, że są różne kicze: „katolicki, protestancki,

1 Milan Kundera, *Niezdolna lekkość bytu*, przeł. Agnieszka Holland, Aneks, Londyn 1984, s. 170.

2 Tamże, s. 171.

żydowski, komunistyczny, faszystowski, demokratyczny, feministyczny, europejski, amerykański, narodowy, internacjonalistyczny”, a u jego źródła leży „autorytatywna zgoda na byt”³ – bezkrytyczna afirmacja pewnego zbioru idei i reprezentujących je atrybutów.

Można by zauważyć, że tak rozumiane „kiczowe partykularyzmy” stoją w jawnej sprzeczności z uniwersalnym wymogiem odczucia i oddziaływania w skali całej ludzkości, na co wskazuje Kundera w przytoczonej wypowiedzi. To patetyczne kryterium należy jednak rozumieć aspektowo, choć w kategoriach „niepodważalnej prawdy bytu” – innej dla katolików, innej dla demokratów, a jeszcze innej dla narodowców czy internacjonalistów. W każdym bowiem z wymienionych przypadków chodzi o w pełni metafizyczny projekt świata – jedyny możliwy z punktu widzenia jego wyznawców. Stąd katolicy modlą się za jedność Kościoła – oczywiście pod ich przewodnictwem; demokraci uchwalają prawa, żyrowane przez takie organizacje jak ONZ, którym mają się podporządkować wszyscy ludzie bez względu na rasę czy kulturę; narodowcy usiłują narzucić globalnej populacji obraz wybraństwa ich nacji; internacjonalisci zaś dawniej próbowali rozniecić płomień braterstwa na całym świecie (czasem wspierani bagnetami), dziś ową jedność usiłują osiągnąć poprzez wyzbycie się wszelkich partykularnych wartości. W każdym z powyższych przypadków „wszystko, co narusza kicz, jest eliminowane z życia: każdy przejaw indywidualizmu (dlatego, że każda odrębność jest plunięciem w twarz uśmiechającemu się braterstwu), każda wątpliwość (dlatego, że kto zaczyna wątpić w drobiazgi, musi skończyć na zwątpieniu w życie jako takie), ironia (dlatego, że w krainie kiczu wszystko należy traktować ze śmiertelną powagą)”⁴.

Mamy oto rozumienie kiczu jako niezaburzonego, jednolitego obrazu rzeczywistości, którego nie wyczerpuje inkarnowana forma materialna: gipsowe figury świętych, uśmiechy i inne grymasy optymizmu przyklejone do twarzy kandydatów do parlamentu, pomniki bohaterów narodowych czy pełne zbratania poklepywanie się po plecach mężów stanu na międzynarodowych mitingach. Kunderowa „śmiertelna powaga” wydaje się tutaj trafnym emblematycznym określeniem charakteru idei stojących za tymi obrazami i wytworami. Dotyczy to zresztą i tych najbardziej potocznych, codziennych, będących w udziale szerokich rzesz, pośród których wskażmy klasycznych już – chciałoby się powiedzieć – reprezentantów idei kiczowego piękna/dobra: makatkę z jeleniami na rykowisku, gipsowego krasnala czy romans Danielle Steel. W każdym z powyższych przypadków – i „kiczu wysokiego”, politycznego, ukrytego za pompacyjną ideą i retoryką, zstępującego niejako z góry, i tego „niskiego”, powszedniego, wyrażającego poglądy niejako od dołu, *grassroots people* – nie sposób takich reprezentacji zrozumieć oddzielonych od ich ideowych

3 Tamże, s. 174.

4 Tamże, s. 171.

i społecznych kontekstów: politycznych, narodowych, rodzinnych, genderowych itd. Uwaga ta nie jest czymś absolutnie nowym, ponieważ taki całościowy charakter wszelkiej twórczości podkreślały nauki etnologiczne od zawsze, a ostatnio ten pogląd znalazł wyraz w koncepcji sztuki Clifforda Geertza⁵.

Ojczyzną kiczu wydaje się kultura Zachodu. To w jej obrębie obiektami estymy są nie tylko owe Leonardy, van Goghi i Picassa, lecz także wspomniane jelenie u wodopoju uwiecznione na makatkach w pokojach gościnnych, krasnale wychylające się zza krzaków w przydomowych ogródkach, *harlequiny* czytane przez dorastające panienki i dojrzałe matrony, *Taniec z gwiazdami* oglądany przez całą rodzinę i przez nią też nawiedzane Złote Tarasy i inne „galerie” handlowe pełne marmurów, fontann i śmiertelnie poważnego narcystycznego tłumu, skrzętnie skrywającego ową Kunderowską śmiertelną powagę sytuacji pod ludyczną maską. Ta zachodnia lokalność kiczu w ostatnich dekadach zyskuje wymiar zgoła globalny, co widać nawet w takiej niegdysiejszej ostoi rodzimej kultury, jaką są Chiny, w których „import” w tym zakresie jest na porządku dziennym. W szczególności liczne Mikołaje, renifery, choinki zapełniają miejsca publiczne w końcu roku, bez szczególnej wiedzy tubylców o ich znaczeniu czy genezie – donosi Adam Leszczyński. „To chyba jakaś postać z historii o Jezusie” – powiedział o Świętym Mikołaju Zhang Guoyang, właściciel chińskiej firmy, która co roku zarabia ponad 100 milionów dolarów, sprzedając na całym świecie sztuczne drzewka, Mikołajów z włókna szklanego i renifery z posrebrzanego kartonu⁶. Oczywiście, te i inne względnie zuniformizowane obiekty i tematy wykazują jednak zróżnicowany stopień podzielenia: nie wszystkim miłośnikom *Tańca z gwiazdami* podobają się ogródkowe krasnale.

Powyższy fenomen skłonił niektórych badaczy do poszukiwania takich i innych tematów lub przedstawień, które cieszą się największą popularnością wśród odbiorców. Jeśli chodzi zatem o przedstawienia plastyczne, międzynarodowo zakrojone badania wykazały, że ulubiony typ obrazu to utrzymany w zieleni lub błękicie krajobraz z kilkoma niewielkimi osobami i dzikim zwierzęciem (lub dwoma)⁷. Wersje takich nostalgicznych nastrojów znajdziemy nie tylko w przypadku wspomnianych jeleni na rykowisku, wiszących w domostwach gminu. Zapotrzebowanie na takie „proste” obrazy rzeczywistości znajdziemy i w obrębie twórczości uznanej. Niech za przykład posłuży obraz z uchodzącego za sztandar hermetyczności i wyrafinowania filmu Ingmara Bergmana *Tam, gdzie rosną poziomki*. Oto główny bohater,

5 Clifford Geertz, *Sztuka jako system kulturowy*, [w:] tegoż, *Wiedza lokalna. Dalsze eseje z zakresu antropologii interpretatywnej*, przeł. Dorota Wolska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, s. 101–125.

6 Adam Leszczyński, *Koniec kiczu*, strona internetowa miesięcznika „Wiedza i Życie”, <http://www.wiz.pl/8,71.html> [dostęp: 14.08.2012].

7 *Painting by Numbers. Komar and Melamid's Scientific Guide to Art*, pod red. JoAnn Wypijewski, Farrat, Strauss and Giroux, Nowy Jork 1998. Cyt. za: Esther Pasztory, *Thinking with Things: Toward a New Vision of Art*, University of Texas Press, Austin 2005, s. 23.

78-letni Izaak Brok, znajduje odskocznę od życiowych rozterek we wspomnieniu – idyllicznym obrazie, ukazującym jego rodziców nad brzegiem jeziora, odzianych w białe stroje, spoglądających w niebieską dal. Wędkujący ojciec każe przypuszczać, że są i owe dzikie zwierzęta, choć z oczywistych względów nieuchwytnie dla oka kamery. Czyżby takie landszaftowe wzorce oznaczały (niezbyt dalekie) echo znanego starotestamentowego przedstawienia ogrodu Edenu?

Historia i obraz owego ogrodu odsyła do dziecięctwa człowieka, stanu pierwotnej niewinności z jego poczuciem bezpieczeństwa w/na tle matki natury, nieskalanej jeszcze grzechami człowieka, a zarazem jest to wyraz eschatologicznej tęsknoty za światem znanym z Proroctwa Izajasza, gdzie „wilk zamieszka wraz z barankiem, pantera z kozłębem razem leżeć będzie, cielę i lew paść się będą społem i mały chłopiec będzie je poganiał” (11,6). Wspomniane „niewielkie postaci” z obrazowego prawzorca niekoniecznie są tym samym, co ów „mały chłopiec” w wizji Izajasza, niemniej takie i inne konwencjonalne/archetypiczne przedstawienia epatują nastrojem harmonii, sielanki, nostalgii, szczęścia. W szczególności harmonijna koegzystencja człowieka i natury, człowieka i zwierzęcia, nie mówiąc już o zgodzie międzyludzkiej (co w szczególności eksponowały dawniej makatki z wyszywanymi sentencjami, np. „Gdzie miłość i zgoda panuje, tam szczęście swe gniazdo buduje”), to w istocie wyraz przekroczenia „tradycyjnych” granic, restytucja pierwotnego mitycznego niezróżnicowania, które może uosabiać tyleż biblijna wizja raj, co obraz współczesnej galerii handlowej, w której na równych prawach spotykają się ludzie różnych klas, ras, wieku czy płci kulturowej. Oto wizja społecznego/kosmicznego stanu idealnego, która stanowi wspólny mianownik nie tylko dla owych landszaftów i ich pochodnych. Łączy ona również dawniejsze wyobrażenia ideologów i inżynierów społecznych spod znaku sierpa i młota, a także współczesnych piewców konsumpcji jako wyzwolenia nie tyle od ograniczeń społecznych, ile od ogólniej pojętych ułomności ludzkiej kondycji.

Na jeden z przypadków tworzenia takich przestrzennych „małych mitów arka-dyjskiej szczęśliwości”, ogródków działkowych, zwrócił swego czasu uwagę Roch Sulima⁸. Nie tylko zatem mamy w tym mikroświecie do czynienia z czasoprzestrzenią liminalną, która „rozmywa granice między Naturą i Kulturą”. Można tu również dostrzec – jak zauważa Sulima – wzrastającą obecność kiczu ogrodowego. Figurki owych „niewielkich osób” (krasnali, siusiących chłopców, aniołków), zwierząt (lwów, żab, psów), stylizowane na antyk gazony czy – odwrotnie – „dzikie” oczka wodne, po których płyną plastikowe łabędzie i kaczkę, zobaczymy we współczesnych ogródkach działkowych, ogrodach przydomowych, ale także w otoczeniu dacz zwykle całkiem niezłe wykształconych mieszkańców miast, którzy praktykują

8 Roch Sulima, *Między rajem a śmietnikiem. Smutek warzywnych ogródków*, [w:] tegoż, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 13–35.

taki oto „rytuał wycofania” – w pierwotność, wiejskość, ludyczność. Warto jednak podkreślić, że rewersem tego ostatniego jest zakorzenienie. Taki „mikroświat stworzony” to bowiem nie tylko szansa na okresowe opuszczenie codzienności pełnej cywilizacyjnego zła i chwilowe przynajmniej przeniesienie się do idyllicznej niecodzienności, lecz także zgoła całkiem trwałe antidotum na owo zło, zaklęte w paroarową przestrzeń wypełnioną atrybutami szczęśliwości. I nie dotyczy to wyłącznie takich naturalnych („naturalnych”?) kontekstów jak owa działka/ogród, w których wspomniana pierwotna harmonia człowieka i jego otoczenia zyskuje widowiskowy oraz dojmujący ikoniczny wyraz. Elementy inkarnujące idee i znaczenia, które uprawomocniają kicz, mogą pozostawać w rozproszeniu, znajdować wyraz w wystroju wnętrz, ubiorze, lekturze, muzyce, wierze religijnej, polityce – wracamy znów do szerokiej perspektywy Kundery.

Rzecz jest bowiem o szerokiej skali, czego pośredni dowód znajdziemy w poglądzie Anthony’ego Giddensa o „wykorzenieniu” społecznych instytucji nowoczesności. Na użytek poniższych uwag można by owe „instytucje społeczne” zastąpić po prostu kulturą – jakością w istocie nadrzędną. Pomijając możliwy spór zakresowy między socjologią a etnologią, istota sprawy polega tutaj na utracie przez kulturę nowoczesną/ponowoczesną rysu całościowości, harmonijnego zakorzenienia poszczególnych sfer ludzkiego życia w jednolitej całości, jaką stanowiła kultura przednowoczesna. Instytucje, systemy wiedzy, idee polityczne, sztuka nowoczesności zostają mianowicie pozbawione związku z uprzednimi kontekstami, autonomizują się, specjalizują, zyskują wąsko określone funkcje, w obrębie których względnie sprawnie poruszają się już tylko eksperci. Prowadzi to w konsekwencji do pozbawienia jednostek ochronnego „kokonu” tak rozumianej całościowo dawniejszej kultury, regulującej stosunki społeczne, wartości czy sprawy pozaziemskie; prowadzi do utraty bezpieczeństwa ontologicznego. Zwłaszcza w dobie kultury konsumpcyjnej jednostka skazana jest w konsekwencji na samą siebie, zmuszona do szukania owego bezpieczeństwa na własną rękę – narażona na rozmaite potknięcia, niepewnie poruszająca się po zatamizowanych dziedzinach ludzkiej aktywności, zdana na wiedzę ekspercką innych⁹. Wskazując na sferę najbliższą poniższym rozważaniom, zauważmy, iż również sztuka/plastyka w czasach przednowoczesnych stanowiła element owego zakorzenienia, uwikłania i usankcjonowania przez konteksty wszelkiego autoramentu, zwykle zresztą niewyodrębniana jako osobna sfera ludzkiej aktywności. Dotyczyło to i sztuki sakralnej, uwikłanej w teologię, obrzęd czy eschatologię, i tej ludowej, która prócz tego, że była źródłem przesłania religijnego (często pogańskiego), stanowiła zarazem narzędzie regulowania spraw społecznych czy duchowych (np. praktyki magiczne).

9 Anthony Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa 2001, s. 25 i nast.

Sam Binkley uczynił koncept wykorzeniaenia centralnym dla zrozumienia istoty znaczenia i funkcji kiczu. Kicz w jego ujęciu służy mianowicie ponownemu zakorzeniu, powrotowi ontologicznego bezpieczeństwa i poczuciu koherencji świata, ale zarazem odrzuca indywidualistyczną perspektywę uczestnictwa w świecie, narzuconą przez nowoczesność. W szczególności sentymentalizm kiczu jest wyrazem restytucji powtarzalności, konwencjonalności, bezpieczeństwa, komfortu, a jednocześnie oznaką detronizacji nowości, niepewności, dyskomfortu. Jest obietnicą, że to, co ma nadejść, będzie przypominać to, co już było; że niebezpieczeństwa nowości zostały okiełznane¹⁰. Kicz to zatem jedna z odmian Frommowskiej ucieczki od wolności, uporządkowany świat dający poczucie przewidywalności, zamkniętości, pewności, spokojna przystań skończonego zbioru tematów, motywów, wartości, w której człowiek może schronić się przed terrorem oryginalności, wyjątkowości, konieczności podejmowania wyborów. Świat kiczu oferuje w zamian gotowe odpowiedzi, których udzielają uśmiechnięte krasnale, szepcząc, że bajkowa idylla jest możliwa; bohaterowie *harlequinów* utwierdzają zaś w przekonaniu, że prawdziwa miłość jest w zasięgu ręki; westernowi herosi przypominają o kanonach etyki. To tutaj ujawnia się bodaj najważniejszy – moralny – kontekst kiczu: zasady etyki można osiągać i kultywować poprzez estetykę w myśl reguły, iż piękne życie jest życiem dobrym. Te kryteria określają zarazem pewną prawdę bytu, co w całości oznacza rodzaj „prawdy aletheicznej”, od prawieku towarzyszącej człowiekowi w jego zmaganiach ze światem¹¹.

Okazuje się przy tym, że możliwa definicja kiczu jest w sposób nieunikniony skazana na historyczność: dziś jest nim często to, co nie było nim kiedyś i *vice versa*, a granice tej kategorii twórczości są zmienne, rozmyte i dalece bardziej rozciągnięte, niż mówią o tym potoczne wyobrażenia o kiczu. Kryterium śmiertelnej powagi Kundery przypisać bowiem można i Giottowi, i Boticellemu, Wagnerowi i Szymanowskiemu, Cervantesowi i Sienkiewiczowi¹², a głoszone przez nich wartości wykraczają poza lokalne sfery religii czy narodu – stwarzają same fundamenty aksjologii o uniwersalistycznych aspiracjach. Ponadto dzieła i utwory wymienionych twórców, jak również całego legionu tych niewymienionych, zawierają recepty na dobre życie jednostek i grup. Co więcej, prawomocność tych reguł usankcjonowana jest odwiecznością mitów, z których wyrastają. Są to jednak przypadki kiczu genialnego, dlatego skutecznie zakorzeniają się one w lokalnych i uniwersalnych kanonach historycznej twórczości. Ów twórczy walor trudniej przypisać codziennym

10 Sam Binkley, *Kitsch as a Repetitive System. A Problem for the Theory of Taste Hierarchy*, „Journal of Material Culture” 2000, nr 2, s. 134.

11 Zob. Andrzej P. Kowalski, *Symbol w kulturze archaicznej*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii UAM, Poznań 1999, s. 117.

12 Zob. Marek Hendrykowski, *Kłopoty z kiczem filmowym*, [w:] *Niedyskretny urok kiczu. Problemy filmowej kultury popularnej*, pod red. Grażyny Stachówny, Universitas, Kraków 1997, s. 15.

i powszechnym, reprodukowanym jego przypadkom, a jednak można go wskazać w typowych dla niego kontekstach. Nie chodzi tutaj o „dzieła” same – na przykład seryjnie produkowane na wtryskarce do tworzyw sztucznych owe plastikowe kaczki czy odlewane gipsowe krasnale – lecz o ich aranżację, zastosowanie w obrębie ludzkiej ekosfery. Jest nią choćby wspomniana działka czy ogród przydomowy, które – według Beaty Gawryszewskiej – wyczerpują czasem znamiona sztuki – „sztuki ogrodowej”. Pomijając ich funkcję rekreacyjną, najczęściej wskazywaną w tym przypadku, nie może umknąć uwadze fakt, że:

Ogród przydomowy ma wiele wspólnego z uznanym gatunkiem współczesnej sztuki – z performance. Zarówno sztukę performance jak funkcjonowanie ogrodu przydomowego można określić jako indywidualistyczne działanie (w przestrzeni). Ogród rodzinny jako część przestrzeni egzystencjalnej rodziny jest miejscem, gdzie odbywa się działanie, gospodarowanie przestrzenią oparte na relacji pomiędzy członkami rodziny i wspólnoty. Nie tylko ogrodnictwo uprawiamy bowiem w ogrodzie, uprawiamy w nim życie, z całą masą zachowań i przyzwyczajzeń charakterystycznych dla nas i tylko dla nas. Można więc powiedzieć, że definicja ogrodu jako przestrzeni – dzieła sztuki, w której odbywa się heideggerowski proces zamieszkiwania miejsca, oparty na relacji między ludźmi i polegający na estetyzacji poprzez nadawanie struktury warunkowanej wyznawanym światopoglądem (bądź trendami w sztuce) wydaje się najbardziej uprawniona¹³.

Podkreślenie społecznego wymiaru ogrodowej twórczości, analogicznie do performansu, jest tutaj szczególnie uprawnione. To w tej przestrzeni w wiosenne i letnie popołudnia celebrytuje się i pielęgnuje więzi rodzinne, sąsiedzkie, przyjacielskie. Odbywa się tutaj rytuał wzmacniania wspomnianego zakorzenienia, któremu towarzyszą – od zawsze – stosowne potrawy i napitki, wspomnienia z przeszłości, dowcipy, plotki, słowem – materia periodycznie niezbędna do utrwalania związków międzyludzkich i pielęgnowania wartości. Wychylające się zza krzaków krasnale lub gipsowy góral pykający fajeczkę i popasający gipsowe owce nie mogą się równać – w rozumieniu krytyki sztuki – z butnymi harnasiami Szymanowskiego, których tęsknym zawodzeniem przysłuchują się bywalcy opery. Jeśli jednak zgodzimy się na pragmatyczne i kontekstualne rozumienie sztuki, wedle którego jej kryterium leży wyłącznie w rękach twórców i/lub użytkowników, to okaże się, że właśnie funkcja społeczna jest dalece bardziej określona niż enigmatyczne reguły estetyczne, formalne czy stylistyczne, którymi posługują się zwykle teoretycy i krytycy sztuki. Wówczas harnasie ogrodowi okażą się równi *Harnasiom* Szymanowskiego:

Sztuka pomaga utrzymaniu poczucia wspólnoty w społeczeństwie dzięki przyjemności estetycznej, której dostarcza, zwłaszcza gdy ludzie gromadzą się w dużych grupach. Jest to rodzaj

13 Beata J. Gawryszewska, *Definicja ogrodu przydomowego*, strona internetowa Sztukakrajobrazu.pl, http://www.sztukakrajobrazu.pl/Sownik_sztuki_krajobrazu.pdf [dostęp: 14.08.2012].

przyjemnościowej więzi (*pleasure bond*), ważnej w podtrzymywaniu poczucia wspólnoty, „*communitas*”. Znaczenie konstytuuje się poprzez rozległe asocjacje – znaczenie kontekstualne. Zależność pomiędzy formą (sztuki) a funkcją (społeczną) nie ujawnia się w sposób oczywisty, tzn. to nie symbolika jest ważna, lecz towarzysząca jej przyjemność estetyczna¹⁴.

Symbolika jest jednak ważna, choćby w obszarze nawiązań do jakiejś tradycji, wszelako rację ma Evelyn Hatcher, by nie przypisywać jej nadmiernej roli. Jeśli bowiem zgodzimy się z poglądem Kundery, że kicz ma uniwersalistyczne aspiracje, to i konkretne znaczenia podlegają rozmyciu. Czy współczesny miłośnik krasnali ogrodowych wie cokolwiek na temat początków ich kariery w XIX-wiecznej Bawarii, ich tamtejszej genezie mitologicznej, szczegółach *Eddy poetyckiej* czy *Eddy prozaicznej*, z których wywodzą się opowieści o tych duchach Natury? W istocie ich współczesne folklorystyczne/popkulturowe funkcje wyczerpują się głównie w sferze ozdobo-ludycznej. Tak może stać się i z rzeczonymi całkiem lokalnymi góralami/harnasiami, którzy dziś zaludniają głównie ogródki Podhala i regionów przyległych, ale można je też spotkać coraz częściej w całej Polsce. Dotyczy to zresztą również innych importów kulturowych, jak na przykład stylu podhalańskiego w architekturze, który zdaje się reprezentować zgoła styl narodowy, a góralszczyzna jako taka staje się wręcz synonimem polskości. Tylko patrzeć, jak te już całkiem polskie reprezentacje kiczu zaludnią może nie ogródki Bawarii, bo dyfuzja kulturowa przebiega w tej części Europy w innym kierunku, lecz przynajmniej Ukrainy czy Białorusi.

Znamienne jest jednak w opinii Hatcher nade wszystko nawiązanie do koncepcji *communitas* Turnera. Sztuka w tym rozumieniu jest jednym ze środków utrzymywania tożsamości grupowej, a ukazujące ją symbole są jej zbiorowymi reprezentacjami, które poprzez swą formę i treść podtrzymują określony porządek społeczny, wartości, idee i ideały, ale i ów porządek składa się na określony repertuar symboliczny. Mamy bowiem tutaj relację zwrotną, działanie struktur ustrukturuowanych, które są zarazem strukturami strukturującymi, „dialektykę wnętrza i zewnątrz” – jak by powiedział Pierre Bourdieu¹⁵. Użyty przez Hatcher dosyć enigmatyczny termin „przyjemność estetyczna” współbrzmi z Turnerowską *communitas*, to zaś pojęcie, oznaczające antystrukturę społeczną, lepiej konweniuje z zakresem pojęciowym kiczu, niż struktura społeczna, którą raczej należałoby odnieść do twórczości uznanej. Należałoby zatem wprowadzić korektę do tego poglądu i stwierdzić, że twórczość uznana raczej reprezentuje – wzorem struktury społecznej – sferę normatywną i znaczeniową świadomie rozpoznawaną i stosowaną w danym społeczeństwie, natomiast kicz – wzorem antystruktury – to raczej dziedzina nieokreśloności,

14 Evelyn P. Hatcher, *Art as Culture. An Introduction to the Anthropology of Art*, University Press of America, Nowy Jork 1985, s. 113.

15 Pierre Bourdieu, *Szkieł teorii praktyki*, przeł. Wiesław Kroker, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 193.

spontanicy, uniwersalności¹⁶. W szczególności w przypadku tej ostatniej cechy kiczu chodzi o ową uniwersalność w rozumieniu Kundery, potencjał przekraczania granic kulturowych, jak w przypadku Mikołajów, którzy równie doskonale się mają w Europie, co w Chinach. Inaczej niż uznane kierunki sztuki, które na tyle mocno zanurzone są w lokalnych tradycjach kulturowych, że – wbrew powszechnemu zapewne mniemaniu – ich uniwersalny potencjał estetyczny jest o wiele niższy. Dotyczy to zarówno tak odległych okresów w sztuce europejskiej jak renesans, jak i XX-wiecznego modernizmu, nie mówiąc już o kierunkach najnowszych, które są na tyle hermetyczne kulturowo, że wydają się nie do przyjęcia na przykład w kręgu szerokich rzesz najnowszych miłośników Świętego Mikołaja z Kraju Środka, wychowanych na monochromatycznym malarstwie symbolicznym czy klasycznej poezji lirycznej shi.

A zatem owa „przyjemnościowa więź”, której głównym korelatem jest dosyć nieokreślona „przyjemność estetyczna”, emanująca ze wskazanych wyrywkowo dzieł, przynależy – w obrębie wyeksponowanej tutaj funkcji społecznej – nade wszystko do owej jakości *communitas*, antystruktury. Uznane formy twórczości mają bowiem zwykle względnie dookreślony program czy wypracowaną stylistykę, które stanowią pewną względnie homogeniczną całość; podobnie jak reprezentowane przez nie i reprezentujące je formy społeczne: sakralne, mieszczańskie czy kontestujące. W przypadku kiczu i *communitas* należy mówić raczej o heterogeniczności, pierwotnym zroście rozmaitych sfer, na przykład tego, co jednostkowe ze zbiorowym, etyki z estetyką, kumulacji środków i treści pochodzących z różnych porządków, percepcyjnej spontanicy itd.¹⁷. W konsekwencji w wymiarze społecznym prowadzi to do bardziej lub mniej ekstatycznych form poczucia wspólnotowości celebrowanej w owym ogródku z harnasiami, gdy w biesiadnej atmosferze cementują się więzi rodzinne lub przyjacielskie. Dzieje się to również podczas indywidualnej lektury romansu, pełnej empatii wobec bohaterki, co daje silne poczucie wspólnoty genderowej. Podobnie zresztą jak w przypadku lektury i kolekcjonowania kart pocztowych/świętecznych, zwykle ilustrowanych motywami i przedstawieniami wywołującymi uczucia dla samych uczuć, które służą podtrzymywaniu więzi rodzinnych czy przyjacielskich, przynależnych raczej sferze antystruktury.

Reprezentacyjność uznanych form twórczości – które są zwykle przedmiotem krytyki, z czym wiąże się z kolei obecność kodów interpretacyjnych, umożliwiających przekład dzieła nie tylko na inne języki przedstawieniowe (w tym werbalne), lecz także na „język” aksjologii, stosunków społecznych itd. – pozostaje tutaj w opozycji do prezentacyjności kiczu. Zresztą i reprezentowane treści pierwszego przypadku

16 Zob. Edith Turner, Victor Turner, *Obraz i pielgrzymka w kulturze chrześcijańskiej*, przeł. Ewa Klekot, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 220–221.

17 Zob. Abraham Moles, *Kicz, czyli sztuka szczęścia. Studium o psychologii kiczu*, przeł. Anita Szczepańska, Ewa Wendel, PIW, Warszawa 1978.

komplikuja się, multiplikują, otwierają na możliwe interpretacje – również na skutek ich względnej eksplicytności, w drugim natomiast mają tendencję do implicytnego prezentowania nieproblemetyzowanych jakości szczęścia, nostalgii czy piękna. W pierwszym przypadku – jeśli by posłużyć się semiologią Peirce’a – dominuje semantyka umowy i konwencji, symbolu, w drugim – indeksu i znaku ikonycznego. Tryb komunikowania z pierwszego porządku ma charakter zapośredniczony, metaforyczny, drugi porządek cechuje natomiast bezpośredniość, metonimiczność, gdzie da się zauważyć tendencję do utożsamienia formy i treści¹⁸. (Nic zatem dziwnego, że na przykład ze względu na ową ikoniczność etykietkę kiczu niektórzy teoretycy i krytycy skłonni są przypinać XIX-wiecznemu akademizmowi). Galina Lindquist ten drugi tryb komunikowania wiąże z magią, działającą na zasadzie następstwa/przyległości i podobieństwa, automatyzmu znaczeń, których skuteczność nie wynika z jakiegoś aktu deszyfracji, lecz bezpośredniego oddziaływania, ewokacji, podzielanych we wspólnocie stanów emocjonalnych i doświadczeń. Owa pierwotna wspólnota – czy to skali wiecu w państwie totalitarnym, jak by chciał Kundera, czy skali ogródka przydomowego – wzbudza silne uczucia, które mają charakter populistyczny i popularny, pragmatyczny i synkretyczny¹⁹. Określeniem bodaj najlepiej opisującym ten syndrom uczuć i wyobrażeń jest sentymentalizm, taki też jest wielokanałowy, emotywny charakter odbywającej się wokół niego socjalizacji z porządku *communitas*.

Specjaliści i laicy skłonni są umieszczać na antypodach świata estetyki wskazane powyżej dwie odmienne formy twórczości, przypisywać je z jednej strony temu, co elitarne, wysokie, oryginalne w kulturze, z drugiej zaś temu, co niskie, popularne, wtórne. Nie ma wątpliwości, że do pewnego stopnia kwalifikacje te są uprawnione, choć granica pozostaje płynna, tym bardziej że wspomniana magiczność leży u początków wszelkiej sztuki²⁰. Poświadczają to wskazane wcześniej przykłady „kiczu wysokiego”, elitarnego, którego pompatyczny, śmiertelnie poważny styl i treść może dotyczyć spraw religijnych (Giotto, Botticelli), narodowych (Sienkiewicz, Matejko) czy samej natury (Turner, Chełmoński). Szczególnie ilustracyjna jest tutaj kariera Williama-Adolphe’a Bouguereau, francuskiego akademisty, który w swoich czasach uważany był za geniusza, by wraz z początkiem XX wieku popaść w niełaskę aż po czasy współczesne²¹. Dzieła wspomnianych wcześniej twórców oparły się jednak zasadniczo próbie czasu i przynajmniej w jednym aspekcie nie dzielą części wspólnej z popularnym „kiczem niskim”. Ten często karmi się bowiem nastrojem,

18 Zob. Saul Friedländer, *On Kitsch*, „Salmagundi” 1990, nr 85–86, s. 203. Cyt. za: Galina Lindquist, *Spirits and Soul of Business. New Russians, Magic and the Esthetics of Kitsch*, „Journal of Material Culture” 2002, nr 3, s. 340.

19 Tamże.

20 Ernst Gombrich, *Sztuka i złudzenie. O psychologii przedstawiania obrazowego*, przeł. Jan Zrański, PIW, Warszawa 1981.

21 Zob. Esther Pasztory, dz. cyt., s. 10.

tematyką, aksjologią „kiczu wysokiego”, elementy te upraszczając jeszcze bardziej, powielając, konwencjonalizując. Przekształca jednak konwencjonalność i powtarzalność w znak trwałości, pewności, zakorzenienia, a nieograniczona estetyzacja zyskuje rys humanistycznej misji – wiecznego piękna, które jest zarazem dobrem, którego łaknie jednostka we wspólnocie z innymi. Taki oto tautologiczny „ontologiczny kokon”²² jest lekarstwem na zagrożenia wykorzenienia, alienacji w atomizującej, specjalizującej się coraz bardziej rzeczywistości. Bywa, że niepostrzeżenie wkłada się w łaski swych krytyków, przyoblekając ironiczną maskę kampu, lecz dzięki temu może realizować swą misję nawet pośród prześmiewców kiczu.

22 Sam Binkley, dz. cyt., s. 141.

KICZ JAKO KULTURA

Świebodziński Chrystus i trąbki z Gućy

Termin „kicz” krąży nad światem (nie tylko humanistyki) już półtora stulecia. Wzbudzał w tym czasie różne emocje i skale zainteresowania, angażował badaczy i komentatorów rozmaitych dyscyplin. Ostatecznie jednak próby jego precyzyjnego zdefiniowania spełzły na niczym. Wypada zgodzić się z rumuńskim badaczem literatury Matei Calinescu, że jest to jedno z najbardziej płynnych pojęć nowoczesności, które on sam zaliczył w poczet pięciu obliczy postmodernizmu¹. Być może zamiast silić się na dokładną wykładnię tego, czym kicz jest, lepiej opisywać i rozumieć ten termin przez inne bliskoznaczne pojęcia, jak uczynił to Thomas Kulka². Jakkolwiek Theodor Adorno, Abraham Moles, Walter Benjamin, Hermann Broch czy Clement Greenberg wiązali zjawisko kiczu najczęściej ze sferą artystyczną oraz estetyczną, to taka wąska delimitacja współcześnie traci sens. Z tej perspektywy ma rację kijowska badaczka Tamara Gundurova³, która stwierdza, że kicz jest obecnie wszechobecny i trudno wskazać jakkolwiek wymiar kultury, który byłby wolny od jego wpływu.

Przełomem w myśleniu o kiczu jako kategorii wartościującej okazały się lata 60. Susan Sontag⁴ zwróciła wtedy uwagę, że kicz można traktować jako specyficzny typ wrażliwości, zmieniający to, co poważne, w formy rozrywkowe i zabawowe. Tak pojmowany, kicz okazał się doskonałym narzędziem manifestacji i obrony określonych wartości, postaw czy światopoglądów. „My żyjemy!”, „To są nasze wartości”, „Tak rozumiemy świat/kulturę/historię” – kicz umożliwiał wyrażanie tożsamości, zwłaszcza tych w jakiś sposób zagrożonych i kwestionowanych (albo na takie się

1 Matei Calinescu, *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*, Duke University Press, Durham 1997.

2 Thomas Kulka, *Kitsch and Art*, Pennsylvania University Press, Pennsylvania 1996.

3 Tamara Gundurova, *Kicz – nowy metafizyk kultury. O czym mówi współczesny ukraiński kicz w dobie globalizacji?*, przeł. Agnieszka Matusiak, „Porównania. Czasopismo poświęcone zagadnieniom komparatystyki literackiej oraz studiom interdyscyplinarnym” 2010, rocznik VII.

4 Susan Sontag, *Zapiski o kampie*, [w:] tejsze, *Przeciw interpretacji i inne eseje*, przeł. Małgorzata Pasicka, Anna Skucińska, Dariusz Żukowski, Wydawnictwo Karakter, Kraków 2012.

kreujących). W rezultacie tej konceptualnej zmiany badacze zaczęli skupiać się na performatywnym wymiarze kiczu. Okazało się bowiem, że kicz jest przede wszystkim działaniem. Ta konstatacja odesłała z kolei zainteresowanych do Victora Turnera i jego ujęcia performansu⁵. Brytyjski antropolog społeczny udowodnił, że performans oddziałuje na cały szereg rytuałów i gier, ale także na taniec, muzykę i politykę – pełni funkcję mediatora. Pojęcia kiczu i performansu łączy zatem to, że ujawniają się w sytuacjach kryzysów i niepewności, związanych głównie z głębokimi transformacjami społecznymi, kulturowymi, ekonomicznymi i politycznymi.

W swoim tekście chciałbym zastosować tak zarysowaną perspektywę do opisu i interpretacji dwóch współczesnych kulturowych performansów. Pierwszy z nich dotyczy budowy figury Chrystusa Króla Wszechświata w polskim miasteczku Świebodzin oraz związanego z tym programu ideowego. Drugi performans wiąże się z serbskim festiwalem zespołów trębaczycy w Gućy, który odbywa się od 1961 roku, ale swoje nowe oblicze zyskał po roku 1993.

* * *

W listopadzie 2010 roku światowe media przekazywały tę samą wiadomość – w Polsce zbudowano największą na świecie figurę Chrystusa. Donosiły o tym BBC, CNN, RTL, telewizje rosyjskie, japońskie, hinduskie, informacja pojawiła się w serwisach internetowych największych światowych gazet i telewizji, takich jak „Daily Telegraph”, CBN, „La Republica” czy „Die Welt”. Początkowo przeważał ton niedowierzania, że tak gigantyczne przedsięwzięcie udało się doprowadzić do końca. Zjeżdżające na dawne pole rzepaku ekipy dziennikarzy zadawały też pytania o fenomen figury i miejsca. Dla antropologa nie ma ciekawszych rzeczy, niż te dziejące się na jego oczach, nabierające sensu w praktykach, które można na bieżąco obserwować i próbować zrozumieć.

Pełna nazwa monumentu brzmi: Figura Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata. Oficjalnie pomnik stał się częścią krajobrazu wizualnego i ideologicznego podczas mszy świętej w dniu 21 listopada 2010 roku. Budowa figury została zakończona dwa tygodnie wcześniej, 6 listopada 2010 roku o godzinie 15.57. Wtedy na korpusie osadzono ramiona i głowę, a całość uzyskała ostateczną formę. Dwa tygodnie później, 21 listopada 2010 o godzinie 16.00, odbyła się msza z poświęceniem Figury Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata. Mszy przewodniczył kardynał, homilię wygłosił metropolita szczeciński, a figurę poświęcił lokalny biskup.

Całkowita wysokość monumentu wynosi 52 m, w tym: 16 m to sztucznie usypany kopiec ziemi, gruzu i kamieni; 33 m przypadają na figurę Jezusa; 3 m wysokości oraz 3,5 m średnicy liczy w całości połączona korona umieszczona na skroni figury. Głowa

5 Victor Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti Structure*, Walter De Gruyter Inc. 1969.

Chrystusa ma 4,5 m wysokości, waży 15 ton. Każda z dłoni ma po 6 m długości, a odległość między końcami palców rąk wynosi 24 m. Monument swoim wyglądem nawiązuje do figury Chrystusa Zbawiciela (Cristo Redentor) z góry Corcovado w Rio de Janeiro. Ten odsłonięty w 1931 roku pomnik liczy wraz z postumentem 38 m wysokości.

Figura Jezusa Chrystusa Króla Wszechświata ustawiona została w Świebodzinie. Jest to miasto na zachodzie Polski, liczy 22 tysiące mieszkańców. Po II wojnie światowej opuściła je ludność pochodzenia niemieckiego. Świebodzin zasiedlili polscy osadnicy. Dzisiaj jest miastem prowincjonalnym, bez wielkich zakładów przemysłowych. Do jego postępującej marginalizacji przyczyniła się także budowa obwodnicy drogowej.

Pomysłodawcą monumentu jest ksiądz Sylwester Zawadzki. Urodzony w 1932 roku, w 1970 roku trafił do Świebodzina, początkowo jako wikariusz w parafii świętego Michała Archanioła⁶. W kolejnych latach zyskał sobie przydomek „księdza budowniczego” – zainicjował i doprowadził do ukończenia prace nad budynkiem kościoła i plebani w miejscowości Radnica, przeprowadził liczne remonty, postawił dom parafialny w Świebodzinie, zbudował drogę procesyjną. W 1987 roku rozpoczął działania zmierzające do wzniesienia nowego świebodzińskiego kościoła pod wezwaniem Miłosierdzia Bożego. Nowy Kościół otwarto 11 lat później. Decyzję o budowie figury ksiądz Zawadzki podjął w roku 2001. Po 10 latach monument był gotowy. Za zasługi dla Kościoła ksiądz Zawadzki otrzymał godność prałata oraz funkcję kustosza nowego sanktuarium, a miasto Świebodzin w 2006 roku nadało mu tytuł Honorowego Obywatela Gminy Świebodzin.

Ksiądz Zawadzki sformułował bardzo konkretny program ideowy świebodzińskiego monumentu. Stoi on pośrodku drogi między Berlinem a Poznaniem, na skrzyżowaniu ważnych tras, gdzie codziennie przejeżdżają tysiące ludzi. Pomnik ma stać się dla nich rodzajem *memento*, przypominać o rzeczach innych niż tylko cel najbliższej podróży⁷. Nieprzypadkowe są też wymiary pomnika: 33 m wysokości to odwołanie do 33 lat życia Jezusa, trzymetrowa korona nawiązuje do trzech lat nauczania Chrystusa. Zgodnie z niezrealizowaną jeszcze częścią projektu odwiedzający to miejsce będą mogli dojść do stóp figury drogą wijącą się po pięciu pierścieniach symbolizujących pięć kontynentów. W cokole ma znaleźć się miejsce na ołtarz polowy, Drogę Krzyżową i mały wodospad. W planach jest ponadto budowa parkingu, zaplecza gastronomiczno-sanitarnego, a także parku rekreacyjno-pielgrzymkowego. Generalnie, zdaniem księdza Zawadzkiego, mamy tutaj do czynienia z 400-tonowym znakiem wiary.

Od samego początku monument przyciągał nie tylko dziennikarzy, ale i pielgrzymów. Na mapie Polski pojawił się – raczej niespodziewanie – nowy cel pielgrzymek

6 *Who is who w Polsce*, wydanie VII, 2008, s. 4600.

7 Łukasz Kaźmierczak, *Chrystus na skrzyżowaniu*, „Przewodnik Katolicki” 2007, nr 47.

religijnych. W sklepiku z dewocjonaliami jest księga zachęcająca do składania wpisów. Znajdziemy tam specyficzne „prośby do Pana Boga” (jak trafnie określił te inskrypcje Piotr Kowalski⁸). Od wieków prośby tego rodzaju opowiadają historię ludzkich niepokojów, zagubień, potrzeby bezpieczeństwa. Świebodzińskie wpisy hołdują tej tradycji, ale są też przy okazji świadectwem aktualizacji charakteru lęków. W rzeczowej księdze można na przykład przeczytać: „Jezu Chryste Królu Wszechświata. Miej w opiece mojego synka, broń go od złych duchów”; „Prośba do Chrystusa Króla ze Świebodzina o zdrowie dla Piotrusia, mojej mamy, ratunek dla Arka i Sylwka i pomoc rodzinie. Również za Polskę”; „Prosimy o błogosławieństwo o wsparcie w zdrowiu”; „Proszę Chrystusa Króla o zdrowie dla mojej rodziny. Niech Jezus Chrystus ma w swojej opiece cały świat”.

Ciekawe jest to, że prośby do Chrystusa ze Świebodzina są nie tylko wyrazem zgrzyot i trosk. Wiele z nich ma wyraźnie afirmatywny charakter – wyraża nie smutek, ale radość: „Dziękuję Panu Bogu za rodzinę i że dane mi było zobaczyć dzieło stworzone dla Pana Boga”; „Jesteśmy dumni, że powstał taki wspaniały pomnik, dziękujemy Bogu, że mogliśmy tu być”; „PIĘKNY WSPANIAŁY – b. się cieszę, że tu byłem – ja i moja rodzina”. Świebodzińskie „prośby do Pana Boga” dokumentują zatem wielorakie doświadczenia współczesnych Polaków, od ich lęków po radości, od trosk po marzenia. Ujawniają również kalejdoskopowość wartości i pomieszanie porządków: „Panie Jezu proszę o to, abym był z Martą do końca życia i żeby WIDZEĆ ŁÓDŹ w następnym sezonie zdobył mistrza Polski!!”.

W większości komentarzy powtarza się stwierdzenie, że figura ze Świebodzina stała się elementem krajobrazu religijnego Polski, symbolizuje katolicyzm nowego wieku. Ksiądz Andrzej Sapięha, rzecznik lokalnego biskupa, oświadczył: „Traktujemy ten pomnik jako znak wiary. Wierni w Świebodziźnie chcieli pokazać całemu światu, że Bóg w ich życiu jest bardzo ważny”⁹.

Przeprowadzone przeze mnie badania sondażowe pokazują jednak inne oblicze monumentu. Otóż figura Chrystusa Króla Wszechświata funkcjonuje obecnie przede wszystkim jako atrakcja turystyczna, obiekt do sfotografowania, miejsce znane z mediów, przedmiot zaspokajający ciekawość. Tylko nieliczni indagowani rozmówcy kojarzyli figurę z miejscem modlitwy – w sensie dosłownym musiałaby ona być praktykowana na parkingu okalającym monument. Wśród odwiedzających świebodziński „znak wiary” zdecydowanie dominuje spojrzenie turysty żadnego nowych atrakcji, najlepiej podniesionych do jakiegoś wysokiego stopnia istnienia, choćby dzięki swoim rozmiarom. Część gości jest tego świadoma, inni kierują się intuicją: „Komercja, komercja, komercja – kwitowała jedna z osób – nie nadaje się do

8 Piotr Kowalski, *Prośby do Pana Boga. Rzecz o gestach wotywnych*, Towarzystwo Przyjaciół Polonistyki Wrocławskiej, Wrocław 1994.

9 Maja Sałwacka, *Chrystus ze Świebodzina. 400-tonowy znak wiary*, „Gazeta Wyborcza. Zielona Góra”, 7 listopada 2010r.

modlenia, atmosfera temu nie służy. Figura jest przystankiem w podróży”. „Pewnie za jakiś czas to będzie konkurencja dla Lichenia – dodał inny odwiedzający – tylko bardziej musi rozwinąć się zaplecze gastronomiczne”. „Mój syn – podpowiadał starszy mężczyzna – zna okolice i mówi, że są tu piękne jeziora. To mógłby być pakiet turystyczny: Chrystus plus modlitwa plus relaks nad jeziorem”.

Jan Kurowicki – filozof wychowany w Świebodzinie, dokąd przybył ze wschodu jako kilkuletnie dziecko postępujące się jedynie językiem stanowiącym mieszaninę ludowej polszczyzny i białoruskiego – twierdzi, że tylko w jego mieście mógł zdarzyć się ksiądz-wizjoner. „Jego pomysł wpisywał się w od lat istniejącą aurę kulturową: obiecywał nowe korzenie i pełnię”¹⁰. Poczucie zakorzenienia w Ziemi Lubuskiej, która dla większości przesiedleńców stanowiła tylko namiastkę „prawdziwej” Polski, było przez długi czas poczuciem wyobrażonym, deficytowym. Gdy w latach 70. zbudowano obwodnicę wokół miasta, jego peryferyjność stała się jeszcze wyraźniejsza. Stąd ideę budowy figury Chrystusa można traktować jako specyficzny projekt rewitalizacyjny, nadający miejscu i jego mieszkańcom nowej wartości, tym bardziej uniwersalnej, że nawiązującej wszak otwarciem do innego sławnego monumentu. „To zaś, co ważne dla mentalności prowincjonalnej – dodaje Kurowicki – zyskuje wartość przede wszystkim przez porównanie z tym, co już istnieje w jakiejś metropolii lub jest w świecie jedyne”¹¹.

* * *

Pierwszy Dragačevski Sabor Trubaca odbył się w sobotę, 14 października 1961 roku, w dniu święta Matki Boskiej Orędowniczki w Guči¹². Miasteczko to leży w niewielkim regionie Dragačevo, w południowo-zachodniej części obecnej Republiki Serbii. Pierwszy sabor był niewielką imprezą: na placu przy cerkwi pod wezwaniem Archaniołów Michała i Gabriela zagrały tylko cztery orkiestry pochodzące z najbliższej okolicy. W roku następnym zespołów było sześć, w 1963 roku – już szesnaście. Sława festiwalu rosła z roku na rok. Lokalne wydarzenie szybko stało się cyklicznym, prestiżowym i największym festiwalem wirtuozów trąbki nie tylko w Serbii czy na Bałkanach, ale także w całej Europie. Liczba słuchaczy w roku 2010 wynosiła 800 tysięcy. Belgradzki dziennik „Politika” orzekł, że festiwal jest „największym zgromadzeniem ludzi w całej historii Serbii”¹³.

Dla antropologa najbardziej interesująca jest kulturowa historia festiwalu. Jej sedno zawiera się w przejściu od lokalnej imprezy folklorystycznej do ogólnonarodowego

10 Jan Kurowicki, *Chrystus Król: witajcie w telenoweli*, „Le Monde Diplomatique” 2010, nr 12, s. 23.

11 Tamże.

12 Miloš Vujović, *Guča. Serbia Jazz Folk Festival*, Belgrade 2004, s. 18–25.

13 Gvozden Ostašević, *U Guči potrošeno 40 miliona evra*, „Politika”, 22 września 2010 r. (www.politika.rs, dostęp: 20.10.2010).

(nawet jeśli kontestowanego przez elity intelektualne) święta. Można przyjąć, że przejście to zaczęło się w 1993 roku – to wtedy właśnie festiwal stał się imprezą zdecydowanie masową, a jego znaczenie jako elementu polityki kulturowej, historycznej i etnicznej uległo redefinicji. Ta redefinicja ściśle wiąże się z istotnymi wydarzeniami historycznymi: rozpadem Federacji Jugosłowiańskiej oraz ukształtowaniem się w kwietniu 1992 roku tzw. III Jugosławii, złożonej z Serbii i Czarnogóry. Niezwykle ważnym czynnikiem było także intensywne ożywienie serbskiego mitu narodowego związanego z bitwą na Kosowym Polu. Zapoczątkowana w ten sposób retradycjonalizacja oraz folkloryzacja społeczeństwa serbskiego doprowadziła wkrótce – zwłaszcza w obliczu wojny toczonyj po rozpadzie Jugosławii – do ukształtowania się „kultury neofolkowej” oraz „trash-patriotyzmu”¹⁴, a belgradzki etnolog Ivan Čolović pisał o „kulturowym Kulturkampfie”¹⁵. Festiwal w Gućy stał się elementem tej polityki.

Na uwagę zasługuje stosunek Serbskiej Cerkwi Prawosławnej do saboru w Gućy, tym bardziej że uległ on przeobrażeniu. Od 2000 roku przedstawiciele Cerkwi oficjalnie błogosławią festiwal. Od tego czasu przed rozpoczęciem saboru organizuje się *predsaboro bdenje*, w której uczestniczą chóry cerkiewne. To bardzo specyficzny, właściwy dla współczesnej Serbii, wyraz ludowego prawosławia, wiary sfolkloryzowanej i zetniyczowanej¹⁶. Dzięki temu orientalne tańce i brzmienia, alkohol, jedzenie, erotyka dają się podczas saboru połączyć z liturgią i śpiewem cerkiewnych chórów. Z tych także przyczyn minister kultury Republiki Serbii Miodrag Đukić deklarował, że Guća stanowi „jądro serbskiej kultury”, a „trąbka jest duchowo-historyczną spuścizną narodu serbskiego”¹⁷. W podobnym tonie wypowiadał się jeden z najbardziej znanych organizatorów festiwalu Branko V. Radičević: „nasz sabor jest świętowaniem pielgrzymów przybywających do sanktuarium narodowej tradycji”¹⁸. Dragačevski sabor zyskał w ten sposób miano wizytówki kultury Serbii, to tam prezentowano prawdziwą kulturę serbską i istotę „serbskości” wyrażającą się w muzyce i wspólnej zabawie.

Proces redefinicji znaczenia festiwalu silnie wspierały władze w Belgradzie. Z jednej strony przeznaczano wysokie kwoty na wsparcie kolejnych edycji festiwalu: lista sponsorów i patronów edycji z 2010 roku obejmuje wiele kluczowych dla kraju firm, jak Naftna Industrija Srbije, Jelen Pivo, Dunav Osiguranje, Telecom Serbia Belgrade, Western Union Belgrade i kilkunastu innych przedstawicieli prasy, telewizji

14 Milena Dragičević-Šešić, *Neofolk kultura. Publika i njene zvezde*, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojadinovića, Novi Sad 1994, s. 183–207.

15 Ivan Čolović, *Kultura, nacija, teritorija*, „Republika” 2008, nr 288–289, s. 26.

16 Dorota Gil, *Serbska kultura początku XXI wieku w karnawałowym zwierciadle „święta na opak”*, [w:] *Kultury słowiańskie między postkomunizmem a postmodernizmem 1989–2004*, pod red. Marii Dąbrowskiej-Partyki, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2009, s. 114.

17 Ana Vučković, *Šumadijski izlaz*, „NIN”, 15 sierpnia 2002 r.

18 Novica Zatežić, Velimir Illić, *Pucaj tubo*, „Večernje novosti”, 12 sierpnia 2007 r., s. 16.

oraz sektora bankowego. Z drugiej strony wysocy urzędnicy chętnie odwiedzali Gucę osobiście. Dobrze ilustruje to przykład z 2007 roku. Patronat nad imprezą objął wtedy minister infrastruktury Velimir Ilić, wspierający ją niebagatelną dotacją w wysokości 100 milionów dinarów (dla porównania, międzynarodowy festiwal Exit, goszczący dziesiątki zespołów, twórców filmów, didżejów i przedstawicieli teatrów, otrzymał trzy razy mniej pieniędzy). Co więcej, osobiście festiwal odwiedzili premier Republiki Serbii Milorad Dodik oraz premier Vojislav Koštunica. Politycy zapewniający się o współpracy z organizatorami imprezy wspólnie stwierdzili, że „jeśli kocha się Serbię, trzeba kochać także Gucę”¹⁹, która w czasie trwania festiwalu jest najważniejszym miastem całego kraju.

W efekcie festiwal stał się żywym imaginariem serbskości. Sprzedawcy masowo wystawiają na sprzedaż t-shirty z podobiznami herosów kulturowych – Slobodana Miloševića, Dragoljuba (Draży) Mihailovića, Radovana Karadžića oraz generała Radko Mladića – opatrzone podpisami „serbski bohater”, a także wizerunki flagi i godła Serbii oraz znaki prawosławia, takie jak krzyże, ikony, różańce czy świeczniki.

Podczas 50. jubileuszowej edycji festiwalu prowadziłem tam badania. Bardzo interesowała mnie kwestia motywacji. Pytanie o to, co najbardziej przyciąga nań widzów, przynosiło powtarzalne odpowiedzi: „wielkie party”, „fajni ludzie”, „specjalna atmosfera”, „możliwość poznania innych ludzi”, „zabawa bez stresu”, „wolność”, „odpoczynek od pracy”; „seks”, „wolny seks”, „dziewczyny”, „przyjemność”; „rozrywka”, „jedzenie”, „piwo”, „rakija”; „muzyka”.

Skojarzenia ludyczne nie wykluczyły tego, że większość rozmówców jednoznacznie łączyła sabor w Gućy z tradycyjną kulturą serbską:

„Guca to Serbia [...] To najważniejszy festiwal, który promuje Serbię, symbol zabawy, szczęścia... festiwal jednoczy ludzi, dlatego przyjeżdżają z całego świata” (24-letni mężczyzna, Banja Luka);

„Ten festiwal promuje serbską kulturę, bo orkiestry trębaczy grają naszą narodową muzykę [...] Możemy być dumni z tego festiwalu, bo to najbardziej znany festiwal w Europie” (26-letni mężczyzna);

„Ten festiwal przez muzykę opowiada o historii naszego narodu” (36-letni mężczyzna, Belgrad);

„Mamy tutaj wszystko: trąbka to narodowy instrument, a rakija to narodowy alkohol” (24-letnia kobieta, Kraljevo);

„Festiwal promuje serbskość w szczególności przez muzykę i zabawę, która jest charakterystyczna i wywodzi się z naszej tradycji [...] Ten festiwal przynosi nam prestiż w całej Europie” (42-letni mężczyzna).

Zwracano ponadto uwagę na inne walory festiwalu:

19 Martin Mikeska, *Krátce a aktuálně ze Srbska*, „Navýchod” 2007, ročník 7, no 2, s. 28.

„Ludzie tutaj mogą zapomnieć krwawą wojnę...Wielu ludzi ma kłopoty wynikające ze zmiany systemu politycznego i trwającego kryzysu, dla nich festiwal to kilka dni bez stresu... Serbowie mają problem ze swoją kulturą, to jest jedyne miejsce, gdzie mogą ją prezentować” (42-letni mężczyzna, Belgrad);

„Tu wszyscy są zjednoczeni – oprócz Albańczyków i Chorwatów, bo oni nas nienawidzą” (19-letni mężczyzna, Šabac).

* * *

Dla obu opisanych wyżej przypadków zastosować można różne tropy interpretacyjne. Dogodnym punktem wyjścia dla analizy kulturowych znaczeń monumentu ze Świebodzina jest w tym wypadku teoria sformułowana przez Alfreda Gella²⁰. Przekonuje on, że badając obiekty sztuki – także sakralnej – antropologowie powinni zajmować się społecznym kontekstem jej powstawania, cyrkulacji i odbioru. Najbardziej istotne są procesy budowania i krążenia znaczeń. Gell postanowił odejść od definiowania „przedmiotu sztuki” w ścisłe estetycznych ramach, w kontekście wartości formalnych czy artystycznych, skłaniając się w stronę pojmowania jej w kategoriach performatywnych, jako sieci działań społecznych. W jego ujęciu dzieło jest właśnie formą praktycznego działania, która wpływa na myśli i działania innych, ucieleśniając określony zbiór społecznych „sprawczości”. Antropologiczna teoria sztuki – konkluduje badacz – jest teorią relacji społecznych, które zachodzą wobec dzieła sztuki. Kolejne kluczowe założenie to przekonanie o istnieniu „empirii symbolu”²¹, która ma charakter zarówno polisemantyczny, jak i wielowarstwowy. Wstępna analiza dyskursów dotyczących figury ze Świebodzina wskazuje wyraźnie na to, że istnieje duża rozbieżność między programem ideowym twórców monumentu a sposobami jego oceny i rozumienia przez mieszkańców Świebodzina oraz przybywające pod figurę osoby. Specyfika tego „miejsca” przesądza ponadto o istnieniu atmosfery sprzyjającej folkloryzacji znaczeń, zdarzeń i zachowań, czego wyraz znaleźć można na przykład we wpisach dokonywanych w specjalnie wystawionych księgach.

Festiwal w Gučy natomiast można odczytywać w kontekście „banalnego nacjonalizmu”²². Ten typ nacjonalizmu to nie flaga, która powiewa nad oddziałem ekstremistów, ale flaga, jaką ma na swojej koszulce spokojny uczestnik oficjalnego festiwalu; to nie dźwięk pieśni bojowej, lecz przyjemny rytm zachęcającej do zabawy

20 Alfred Gell, *Art And Agency. An Anthropological Theory*, Clarendon Press, Oxford 1998.

21 Zob. np.: Zbigniew Benedyktowicz, *Symbol w etnografii*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa” 1988, nr 3; Czesław Robotycki, *Symbole dają do myślenia*, [w:] tegoż, *Etnografia wobec kultury współczesnej*, nakładem UJ, Kraków 1992.

22 Michael Billig, *Banalny nacjonalizm*, przeł. Maciej Sekeredej, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 2008.

muzyki, granej przez sympatyczny zespół trębaczy na oficjalnej, popieranej przez rząd i wielki biznes, imprezie etykietowanej jako folklorystyczna.

W jaki sposób do obu performansów – polskiego i serbskiego – zastosować kategorię kiczu? Przywoływany już Thomas Kulka twierdzi, że trzeba wyróżnić trzy niezbędne warunki dla jego zaistnienia: (1) kicz bazuje na emocjonalności; (2) obiekty, wartości i tematy prezentowane przez kicz mają charakter trwały, dają się bez trudu rozpoznać; (3) kicz nie wzbogaca naszej wiedzy ani asocjacji związanych z tym, co akurat prezentuje²³. Wydaje się, że w obu przypadkach da się wskazać wiele elementów realizujących te właśnie progowe warunki kiczu.

Zarówno w przypadku figury Chrystusa, jak i festiwalu muzycznego mamy do czynienia z kiczem w działaniu, kiczem manifestującym określone wartości i postawy, które kreują się na zagrożone. To kicz zbudowany na emocjonalności. Wspólne jest ponadto odwołanie się do przesady kiczu i jego ludycznej natury, tym widoczniejsze, że dokonywane w sytuacji (rzekomego) transformacyjnego kryzysu, związanego z regresem religijności katolickiej w Polsce albo zagrożonym poczuciem dumy narodowej w Serbii. Te argumenty uzasadniają, jak sądzę, interpretację obu – tak różnych – zdarzeń w kategoriach kiczu.

Na zakończenie należy wspomnieć o jeszcze jednym wymiarze opisywanych zjawisk. Otóż zarówno polski Chrystus, jak i serbskie trąbki tworzą bardzo wyraźny dyskurs sprzeciwu. Dla wielu Polaków figura ze Świebodzina jest przejawem gigantomanii. Na Facebooku powstał specjalny profil pod nazwą „Rio de Świebodzineiro”, którego warstwa ikoniczna wypełniona jest ironicznymi wizerunkami figury. Najczęstsze są odwołania do *Władcy pierścieni* Tolkiena, jest też Batman, Lord Vader, zapaśnik i wiele innych postaci popkultury. Komentarze na profilu układają się w bardzo krytyczną ocenę samego monumentu, a zarazem pewnej wersji katolicyzmu. Użytkownicy strony o nazwie bryla.pl przyznali figurze tytuł Makabry (ty) 2010.

Podobny dyskurs krytyczny dotyczy także serbskiego saboru. Nie myślę w tym miejscu jednak o zwolennikach festiwalu Exit z Nowego Sadu, który prezentowany jest jako wolnościowa opozycja wobec Gućy. Bardziej znacząca dla mnie jest wypowiedź dwóch młodych Romów, zapytanych podczas badań, czy ich zdaniem festiwal zespołów trębaczycych promuje serbskość. Obaj odpowiedzieli przecząco. Ich zdaniem tym, co naprawdę promuje sabor, jest „cygańskość” i ich kultura. 25-letni Serb z Belgradu spotkany na festiwalu miał podobny pogląd: „Ten festiwal nie ma nic wspólnego z serbskością. 90% prawdziwych Serbów nie identyfikuje się z saborem... Serbia jest biała”. Nie trzeba dodawać, że tego rodzaju interpretacje rzeczywistości natychmiast odsyłają badacza do kategorii „geografii emocjonalnej”, czy też – jak pisał Roch Sulima – „geografii pamięci, ale też geografii współczucia,

23 Thomas Kulka, *Kitsch and Art*, dz. cyt., s. 37–38.

■

nieszczęścia, czy nawet bezradności”²⁴. W proponowanej tutaj optyce geografia ta jest również topografią kiczu, który staje się coraz popularniejszym i coraz bardziej akceptowanym językiem nowych identyfikacji, zarówno w Polsce, jak w i Serbii. Kicz jako kultura? Konstatacja tego rodzaju – dotycząca oczywiście także wielu innych miejsc – nabiera znamion powszechności.

24 Roch Sulima, *Małe ojczyzny. Powrót lokalizmu*, [w:] tegoż, *Głosy tradycji*, DiG, Warszawa 2001, s. 129.

ALKOHOL W ŚWIECIE POSTAPOKALIPTYCZNYM

Nawet pobieżny przegląd dzieł kultury popularnej uświadamia, że apokalipsa i świat, który w jej wyniku powstaje, to tematy ogniskujące uwagę konsumentów. Kultura masowa pełna jest książek, filmów, komiksów, gier komputerowych i innych tekstów dalekich od religijnej ortodoksji. Przedstawiają one świat i ludzkość w przededniu katastrofy oraz po niej. Są to zarówno produkcje największych wytwórni filmowych, wchodzące do światowego obiegu, wspierane przez marketingowe zagony amerykańskiego przemysłu kulturalnego, jak i domorośłe produkcje publikowane na YouTube. Mimo powszechnie diagnozowanej sekularyzacji wyobrażenia na temat apokalipsy i postapokalipsy pełne są symbolicznej siły i plenią się bujnie w bardzo różnych ekosystemach kulturowych.

Po co jednak w ogóle zaprztać sobie głowę kulturą popularną? Otóż dlatego, że w społeczeństwach późnej nowoczesności stała się ona zbiorową świadomością i podświadomością społeczną. Jako system łączący różnorodne teksty – w szerokim semiotycznym sensie tego słowa – masowo konsumowane przez szerokie rzesze obywateli zmediatyzowanego świata, kultura popularna nie tylko oddaje treści ważne dla ludzi, lecz także współkształtuje społeczne wyobrażenia. Ludzie myślą o sobie, posiłkując się dziełami kultury popularnej. Co jednak ciekawsze, w tekstach kultury popularnej ujawnia się głębsza prawda o tworzących je i konsumujących społeczeństwach. Dostrzec tam możemy wyparte strachy i lęki, figury obcego, formy dominacji i represji, do których świadomie nikt nie chciałby się przyznać. Przykładem płodności tej strategii może być hermeneutyka kultury popularnej w wydaniu Normana Denzina, dla którego nowoczesne narody to „społeczeństwa kina”, poznające się i strukturujące za pośrednictwem aparatu kinowego¹. Nie ma czytelnej granicy między światem przeżywanym a światem kina – zarządza nimi

1 Norman K. Denzin, *The Cinematic Society. The Voyeur's Gaze*, SAGE Publications, London, Thousand Oaks, New Delhi 1995.

ten sam „reżim epistemologiczny”. Należy przy tym podkreślić, że strategia ta jest także skuteczna w odniesieniu do najbardziej gorących tematów debaty publicznej, co czyni hermeneutykę kultury popularnej częścią projektu krytycznego².

Spośród różnorodnych dzieł to właśnie te skupiające się na świecie, który podniósł się z popiołów świeckiej apokalipsy, zasługują na szczególną uwagę. Wzrost potęgi nowoczesnych społeczeństw nie wyeliminował bowiem lęków właściwych tradycyjnym społeczeństwom. Poznanie natury „morrowego powietrza” czy komet zmieniło strukturę społecznych wyobrażeń, ale nie usunęło strachu przed apokaliptyczną katastrofą. Co więcej, o ile kiedyś globalna katastrofa była dopustem Bożym, to wraz z wynalezieniem broni atomowej, a później termojądrowej, i rozwojem systemu wzajemnego odstraszenia człowiek był w stanie sam na siebie sprowadzić „atomowy Holokaust”, jak zaczęto określać totalną wojnę jądrową. Przypomnijmy, że natychmiast po zrzuconiu bomby atomowej na Hiroszimę ukazała się książka pastora Wilbura Mooreheada Smitha, który dowodził, że Bóg używał już w przeszłości siły płynącej z rozczepienia atomu, aby zmieść z powierzchni ziemi Sodomę i Gomorę³.

„Apokalipsa” odsyła jednoznacznie do tradycji chrześcijańskiej. Wizja końca świata w innych religiach różni się nieraz znacząco. Z czego wynika zatem dominacja wizji chrześcijańskiej w kulturze masowej? Przede wszystkim z tego, że globalna, skomercjalizowana kultura popularna narodziła się w Stanach Zjednoczonych, które nadal sprawują hegemonię kulturalną. Amerykańscy twórcy narzucili ludzkości mityzacje nawiązujące do chrześcijańskich wyobrażeń i takiej doktryny. W szczególności tematyka apokaliptyczna znalazła szczególnie podatny grunt w Ameryce, czego szczególnym wyrazem jest wielość ruchów milenarystycznych⁴. Nie jest przypadkiem, że to w Ameryce powstawały i święciły tryumfy takie filmy jak *Dziecko Rosemary* czy seria *Omen*. Dlatego to właśnie potocznie rozumiana apokalipsa stała się symbolem końca świata lansowanym przez przemysł kulturalny XX i XXI wieku. Tym samym nawet w społeczeństwach, których wyobraźnię wyznaczają idee transmigracji dusz, samsary, karmy i nirwany, w pełni zrozumiała stała się idea apokalipsy. Jednocześnie apokalipsa utraciła swój zasadniczy religijny wymiar. Dla ludzi wierzących, mimo grozy sądu Bożego, oznaczała ona nadejście nagrody dla żyjących zgodnie z nakazami religii chrześcijańskiej. „Apokalipsa jest tekstem ukierunkowanym na pełną nadziei przyszłość”⁵. W zsekularyzowanej kulturze masowej została jednak zredukowana do wielkiej katastrofy. Zwrócił na to uwagę Mircea Eliade: „W społeczeństwach zachodnich nie znajdziemy nic, co moglibyśmy porównać z optymizmem,

2 Por. Carl Boggs, Tom Pollard, *The Hollywood War Machine. U.S. Militarism and Popular Culture*, Paradigm Publishers, Boulder, 2006. Polskie tłumaczenie wstępu do tej książki, autorstwa Kariny Gašiorowskiej, ukazało się w 8. numerze „Przeglądu Anarchistycznego”.

3 Anna Peck, *Teleewangelizm, apokalipsa i polityka. Współczesna prawica protestancka w Stanach Zjednoczonych*, Wyższa Szkoła Społeczno-Gospodarcza w Tyczynie, Tyczyn 2005, s. 180.

4 Tamże, s. 171.

5 Gianfranco Ravasi, *Apokalipsa*, przeł. Krzysztof Stopa, Jedność, Katowice 2002, s. 7.

którego świadectwem są zarówno eschatologia komunistyczna, jak i pierwotne milenaryzmy. Wręcz przeciwnie, w obrębie kultury zachodniej panuje obecnie coraz bardziej złowrogi lęk przed apokaliptycznym Końcem Świata wywołanym przez broń termojądrową⁶. W kulturze popularnej apokalipsa została zredukowana do kilku pojęć, postaci, miejsc i toposów – przede wszystkim czterech jeźdźców, Armageddonu, siódmej pieczęci, Niewiasty i Smoka, tysiącletniego królestwa Chrystusa itd. – zwykle bardzo powierzchownie powiązanych z istotą tekstu religijnego.

Popularne postapokalipsy późnej nowoczesności, bardzo zróżnicowane gatunkowo⁷, są zatem soczewką skupiającą rozproszone strachy i lęki, nadzieje i marzenia, frustracje i kompleksy społeczeństw ryzyka. „Doświadczanie ryzyka powoduje, iż niezależnie od tego, jak dalece ono sięga, powstaje, mimo różnych sprzeczności, wspólnota” – podkreśla Ulrich Beck⁸. Ta nowa „wspólnota zagrożenia” manifestuje się w tekstach postapokaliptycznych, które ucieleśniają jej lęki, ale zarazem nadają im konkretną postać.

Człowiek – dwunóg pijący

Pozostaje jeszcze odpowiedzieć na pytanie, dlaczego akurat status alkoholu w postapokaliptycznym świecie uczynić przedmiotem osobnego studium. Człowiek nie jest jedynym zwierzęciem, które z radością spożywa substancje psychoaktywne, ale jest na tym polu bezdyskusyjnym liderem. Nie tylko bowiem zadowala się tym, co natura zapewniła mu w „apteczce Pana Boga” (nasz gatunek na tym polu zdaje się konkurować z permanentnie odurzonymi liśćmi eukaliptusowymi misiami koala), ale zaprzęga do pracy nad nowymi substancjami najtęższe umysły, a z odurzania czyni akt kulturowy, obrosły głębokimi archetypami i symbolami⁹. W szczególności upajanie się alkoholem zasługuje na uwagę. Pojawia się on jeszcze wcześniej niż pierwsze cywilizacje, ale od samego początku traktowany jest jako kluczowy element życia społecznego. Jego halucynogenne właściwości sprawiają, że był i nadal jest uznawany za jeden z najważniejszych środków mediacyjnych. „Osiągnięty dzięki alkoholowi stan ekstatyczny łagodzi ostrą granicę między porządkiem zaświatów a taksonomicznie uporządkowanym światem ludzi; upojenie alkoholowe należy zaś traktować jako jedną z metonimii podróży w zaświaty”¹⁰ (podkreślmy, że nie

6 Mircea Eliade, *Aspekty mitu*, przeł. Piotr Mrówczyński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 76.

7 Szerzej: Lech M. Nijakowski, *Popularne postapokalipsy późnej nowoczesności*, [w:] *Mit, prawda, imaginacja*, pod red. Piotra Kowalskiego, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2011, s. 247–251.

8 Ulrich Beck, *Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności*, przeł. Stanisław Cieśla, Wydawnictwo Naukowe SCHOLAR, Warszawa 2002, s. 61.

9 Por. Richard Davenport-Hines, *Odurzeni. Historia narkotyków 1500–2000*, przeł. Agnieszka Cioch, Wydawnictwo W.A. B., Warszawa 2006.

10 Piotr Kowalski, *Leksykon znaki świata. Omen, przesąd, znaczenie*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa – Wrocław 1998, s. 15.

wszyscy z tej alkoholowej podróży wracają...). W szczególności wino obrośło niezliczoną liczbą tekstów i znaczeń.

W Starym i Nowym Testamencie wielokrotnie pisze się o winie. Jedyne wprost ustanowione przez Chrystusa rytuał nakazuje spożywanie wina („To jest bowiem moja krew przymierza, która będzie wylana za wielu na odpuszczenie grzechów”, Mt 26,28¹¹). Tam również mamy archetypowy opis roli alkoholu w świecie „postapokaliptycznym”. Gdy opadły wody potopu „Noe rozpoczął [...] pracę jako rolnik; zasadził także winnicę. Gdy pewnego razu napił się wina, odurzył się i obnażył się w swoim namiocie” (Rdz. 9,20–21). Odbudowa cywilizacji nie mogła się zatem odbyć bez wina. Zresztą, tekst jest pobłażliwy dla Noego – nie mówi się tu o jego winie za nadużycie wina. To biedny Cham, ze wszystkimi potomkami, płaci wysoką cenę za pijaństwo ojca (karanie gadatliwości Chama to jak bicie żony za to, że ma się kaca). Co istotne, chrześcijański dyskurs skrywa przed szerokimi kręgami wcześniejsze, „pogańskie” źródła wielu biblijnych toposów i mitów, na przykład poza specjalistami mało kto pamięta, że również Dionizosowi zdarzało się ku uciesze wyznawców zamieniać wodę w wino¹².

Alkohol stał się wiernym towarzyszem człowieka. Sprawcą jego radości, jednym z pierwszych antydepresantów, ale i powodem zguby. Jak pokazały wieki: *in vino veritas*, ale i *in vino feritas*. Alkohol zapewniał odwagę w boju, popychał do heroiczych czynów, niekłaniania się kulom i nieuchylania od ciosów miecza, ale zarazem był przyczyną porażki przedsięwzięć i degeneracji bohaterów. Łatwo przywoził do pasji. Jak biadał Kasjo: „Podobało się biesowi pijaństwa ustąpić z pola biesowi gniewu; jedno lichy przerodziło się w drugie”¹³. To nie jedyny bies, który ściągany był przez biesa pijaństwa na ucztę, nieraz przez to stającą się ostatnią wieczerzą. Potok ludzkich dziejów bez wątpienia ma swoje procenty.

Przy całej swej spontaniczności i transgresywności spożywanie alkoholu – od okazjonalnej lampki wina po wielodniowe libacje alkoholowe – stało się szczególną instytucją życia społecznego, obrośłą wieloma zwyczajami, obyczajami i tekstami. Doskonale pokazują to badania kulturoznawcze. Jednocześnie zasoby wiedzy podręcznej ludzi, w tym ujęte w przysłowia, oddają złożoną strukturę zjawiska oraz samoświadomość wspólnoty pijących: „W Nowej księdze przysłów polskich możemy przeczytać: »Biesiada rzadka bez błazna«, co wskazuje na problem lidera grupy; dalej: »Siedm biesiada, dziewięć zwada«, co można odczytać jako przykład ludowej socjometrii grupy biesiadnej; oraz: »Gdzie biesiada, tam bies siada«, co może być wskazaniem na »szczelinę metafizyczną«, mogącą pojawić się w czasie »spotkania«

11 Cytaty za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych ze wstępami i komentarzami*, t. I–IV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 2000.

12 Piotr Kowalski, *Leksykon...*, dz. cyt., s. 16.

13 Wiliam Szekspir, *Otello*, przeł. Józef Paszkowski, [w:] Wiliam Szekspir, *Tragedie*, t. 2, PIW, Warszawa 1964, s. 397.

alkoholowego”¹⁴. Doświadczenie pokoleń oddaje sprzeczną naturę alkoholu: łączy on ludzi, ale jednocześnie prowokuje do zwady; pozwala przełamywać bariery społeczne, ale i trwale wyklucza pewne grupy; jest czynnikiem kulturotwórczym, ale i źródłem degeneracji i symbolicznego uwiądnienia. Ciemną i jasną stroną spożycia alkoholu oddają sprzeczne przysłowia, które jednak wspólnie tworzą spójny system, oddający dialektyczny charakter obecności alkoholu w życiu społeczeństw. Dialektyczny, gdyż wspólne spożywanie alkoholu jako fenomen kulturowy jest formą jedności przeciwieństw, mediuje między przeciwstawnymi biegunami porządku społecznego, między ładem a chaosem, intymnością a dystansem, miłością a nienawiścią, zagęszczoną semiozą a półsenną alienacją, celebracją norm a anomią.

W świecie przedstawionym tekstów postapokaliptycznych stosunek do alkoholu pozwala dostrzec ciągłość i zmianę w społeczności ocalonych. Wyolbrzymienie pewnych obyczajów i praktyk ukazuje w nowym świetle preapokaliptyczną normalność. Nawet brak alkoholu jest ważnym znakiem. Udajmy się zatem w tę postapokaliptyczną epopeję alkoholową.

Świat się skończył, pijmy dalej

Bez wątpienia w wielu tekstach „koniec starego świata” to powód, aby się napić. Zwłaszcza gdy nie można zrobić nic poza obserwowaniem rozszalałej apokalipsy, jak w przypadku odciętych od świata meteorologów zmuszonych śledzić następującą w ekspresowym tempie nową epokę lodowcową¹⁵. Niektórzy przespiają wręcz w pijackim śnie apokalipsę, a potem budzą się w świecie, który potęguje ich kaca¹⁶. W kultowym serialu *Jerycho*¹⁷ przedstawione są Stany Zjednoczone po tym, jak w głównych miastach zdetonowano bomby atomowe. Ludzie sądzą, że to sprawka terrorystów, jednak okazuje się, że to wynik spisku amerykańskich Jastrzębi, chcących na gruzach demokratycznej Ameryki zbudować silne, bezkompromisowe imperium. (Co nie przeszkadza dzielnym Amerykanom spalić głowicami termojądrowymi Iranu i Korei Północnej). Akcja serialu toczy się w małym miasteczku Jerycho w stanie Kansas. Po pierwszym szoku jedną z instytucji najszybciej podejmujących swą społeczną służbę jest lokalny bar. Ludzie piją samotnie i razem z przyjaciółmi, starając się „zalać smutki” i pocieszyć nawzajem. Nawet gdy na miasto ma spaść radioaktywny – jak wówczas sądzono – deszcz, bywalcy baru odmawiają udania się do schronu. Przez oba sezony bar jest ośrodkiem lokalnego życia.

Gdy wypite zostają zapasy alkoholu, sytuację ratuje pędzenie bimbrowa, zgodne z lokalną tradycją. – Co pijesz? – pyta w jednym z odcinków bohatera znajomy.

14 Roch Sulima, *Semantyka libacji alkoholowej*, [w:] tegoż, *Antropologia codzienności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2000, s. 97.

15 *Pojutrze*, reż. Roland Emmerich, USA 2004.

16 Stephen King, *Bastion*, przeł. Robert Lipski, Wydawnictwo Albatros, Warszawa 2009.

17 Nakręcono dwa sezony serialu (2006–2008).

– Nie wiem, chyba naftę – odpowiada zagadnięty. W czasie smutnego remanentu ukazującego skąpość zapasów słyszemy następujący dialog:

- Zostały 3 skrzynki whisky i 3 piwa.
- Plus 13 butelek musztardy.
- A bimber z destylarni?
- Smakuje jak rozpuszczalnik, ale wszyscy pili, więc dopóki nie ślepną, to żyjemy.

Obniżenie się jakości alkoholu nie przekłada się na rozpad wspólnoty pijących – wręcz przeciwnie. Ocalałe butelki markowego alkoholu stają się cenionym dobrym luksusowym. Jedna z bohaterek pocieszana jest przez koleżanki (w tym właścicielkę baru) w dniu niedoszętego ślubu (jej narzeczony – jak wówczas sądzi – zginął) „ostatnią butelką szkockiej w Kansas”:

- Kiedy ją otworzymy, nie wyjdziemy, dopóki nie będzie pusta.
- A zatem faza druga [pocieszania] to picie na umór?
- Tak.

Dodajmy, że bohaterki walczą z butelką w czasie, gdy inni mieszkańcy bronią miasta przed oddziałem najemników z Ravenwood, którzy chcą zarekwirować zasoby miejscowości.

W bestsellerowej rosyjskiej powieści *science-fiction* Dmitry’ego Glukhovskiy’ego *Metro 2033*¹⁸ ludzie są gotowi wyprawiać się po alkohol na powierzchnię (a żyją w moskiewskim metrze), skażoną promieniotwórczo i pełną krwiożerczych mutantów. Również w filmie *Księga ocalenia*, ukazującym Amerykę po wojnie jądrowej, centrum miasteczka będącego próbą odbudowy cywilizacji jest bar¹⁹. Mimo problemów z wodą, która jest dobrem strategicznym, można kupić alkohol. Dyktator miasteczka kontroluje swe zbrojne zagony z baru, nad którym mieszka. Bohaterowie wielowymiarowego filmu postapokaliptycznego *Kwintet*²⁰, którzy całe dni spędzają, grając w kasynie, ochoczo raczą się deficytową gorzałką. Ma ona zresztą wielorakie zastosowania:

- Skąd pochodzą materiały wybuchowe?
- Materiały wybuchowe? Och... Alkohol. Tak długo, jak będzie rósł mech, będzie produkowany alkohol. I tak długo, jak będzie alkohol, będą produkowane materiały wybuchowe.

Mech to bynajmniej nie najbardziej cudaczne źródło alkoholu. W postapokaliptycznej Rosji alkohol produkowano z... jaj zmutowanych kur: „I to jakie kury były:

18 Dmitry Glukhovskiy, *Metro 2033*, przeł. Paweł Podmiotło, Wydawnictwo Insignis, Kraków 2010.

19 *Księga ocalenia*, reż. Albert Hughes, USA 2010.

20 *Kwintet*, reż. Robert Altman, USA 1978.

zgrabne, duże, jak dobrane! Jajca niosły czarne i dropiate – aże miło popatrzeć! Kwas z tych jajec od razu do głowy uderzał. Wypijesz kubetek takiego kwasu i od razu – uuuch! Chcesz pokazać, jakiś dziarski. Patrzysz dokoła – a wszystko podwójne. O tam, dziewczucha poszła, a wygląda jak dwie dziewczuchy²¹. Zmutowane kury z cudacznymi jajkami, ale efekt jakże swojski i znany – nie tylko ze wsi rosyjskiej.

Alkohol nie tylko zatem jest antydepresantem, który pomaga ocalałym zmagać się z postapokaliptyczną rzeczywistością, ale również służy utrzymaniu, odbudowie lub stworzeniu nowych więzi społecznych. Nawet w sytuacji, gdy ocaleni utracili zdolność wydawania artykułowanych dźwięków, jak w filmie *Ostatnia walka*²², *wspólne celebrowane posiłki z butelczyną wiążą ludzi należących do odmiennych kategorii społecznych. Ślady alkoholowej libacji mogą też ukazywać łączność między pokoleniami, stanowić element pochwalanej tradycji, co dobrze oddaje spostrzeżenie bohatera Seksmisji, który odnalazł pustą butelkę po winie marki Wino: „Hej! Nasi tu byli!”²³. Z tej perspektywy apokalipsa nie zmienia wiele – choć miasta wyparowują w jądrowych eksplozjach, a instytucje społeczne rozpadają się jak domki z kart, libacje alkoholowe nadal wiążą losy ludzi ze sobą.*

Spotkanie alkoholowe służy wzmaganiu wzajemnych więzi – podkreśla Roch Sulima w swoim legendarnym szkicu – ma swój określony, choć zapewne szczątkowy, wymiar obrzędowy i rytualny. Ustanawia i odnawia więzi: człowiek – człowiek i człowiek – Kosmos. Nadaje więziom grupowym charakter transgresywny, zespala dozwolone i zakazane, jasne i ciemne, przekłete i uświęcone, przekracza narostę hierarchie i konwencje kulturowe²⁴.

W postapokaliptycznym świecie relacje zredukowane zostają do najbardziej pierwotnych podstaw. Prym wiodą silni i agresywni. W tej sytuacji to residua kulturowe okazują się ośrodkiem socjalizacji ocalałych. Wśród nich wspólne odurzanie się alkoholem staje się kluczowym sposobem na tkanie od nowa porzrywanej siatki społecznej.

Świat postapokaliptyczny, w którym nadal zdarzają się libacje, bez wątpienia uspokaja. Umberto Eco podkreśla, że istotą popkultury jest reprodukcja społecznej i symbolicznego *status quo*: „produkty masowej komunikacji posługują się toposami znanymi już użytkownikowi i [...] czynią to w formie iteratywnej”²⁵. Czytelnik dzięki lekturze nie tylko ma się zabawić, ale również odtworzyć swą narację tożsamościową. Odbiorca nie powinien przejść głębokiej przemiany w wyniku lektury popularnego tekstu. Po zaspokojeniu głodu powinien szybko poszukiwać

21 Tatiana Tolstoj, *Kyś*, przeł. Jerzy Czech, Polityka, Spółdzielnia pracy, Warszawa 2011, s. 26–27.

22 *Ostatnia walka*, reż. Luc Besson, Francja 1983.

23 *Seksmisja*, reż. Juliusz Machulski, Polska 1984.

24 Roch Sulima, *Semantyka libacji alkoholowej...*, dz. cyt., s. 99, 100.

25 Umberto Eco, *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna. Między retoryką a ideologią*, przeł. Joanna Ugniewska, Wydawnictwo ZNAK, Kraków 2008, s. 5.

kolejnego lekkostrawnego posiłku. Popularna postapokalipsa w tej perspektywie to pocieszenie dla czytelnika, inaczej niż powieść problemowa, proponująca rozwiązania wieloznaczne²⁶. Choć grozi nam koniec naszego świata, to w istocie również w czasach postapokaliptycznych można się urządzić, odnaleźć bezpieczeństwo ontologiczne. Walka dobra ze złem rozstrzygnie się w każdym przypadku. Znajdzie się alkohol, który pozwoli nadal biesiadować, kojąc lęki egzystencjalne i zbliżając ludzi do siebie.

Dla niektórych postapokaliptyczny świat może wręcz być wybawieniem od kontroli społecznej. Alkoholowe libacje są przeważnie wyrwą w świecie społecznych obowiązków i nakazów. Uwolnione z pętów biesy mogą zaszkodzić nie tylko upojonemu bohaterowi, lecz także zbiorowości. „Szampańska zabawa” spotyka się z potępieniem, pijacy zaplątani są w sieci kontroli społecznej i dozowanego potępienia. Po apokalipsie alkoholowe ekscesy nie robią już wrażenia. Jeśli codziennością jest mordowanie słabszych, a nawet polowanie na ludzi, aby ich zjeść (*Droga*²⁷), to burdy pijackie wydają się wręcz uroczą rekonstrukcją preapokaliptycznej zabawy. Odtwarzają wspólnoty zabawy i śmiechu w czasach, gdy królują posępne twarze ludzi walczących o byt. Racja pijacka, nieraz będąca elementem racjonalizacji nadmiernego spożycia alkoholu, w postapokaliptycznym świecie zyskuje na znaczeniu. Wystarczy anonimową anegdotę z przełomu XVII i XVIII wieku osadzić w kontekście postapo: „Kiedy pijanicy perswadowano, że przez pijaństwo i zdrowie ginie, i fortuna maleje, odpowiedział: »Nieprawda to, bo ja, kiedy trzeźwy, mało co w domu widzę, a kiedym pijany, to mi się przecię dwoi«”²⁸. Praktyki społeczne i ich słowne otoczki po rekontekstualizacji rzucają światło także na naszą codzienność.

Apokalipsa, anomia, alkohol

Alkohol w świecie postapokaliptycznym to jednak także – często jednocześnie – czynnik rozkładu społecznego, atakujący niczym rak ocalałą tkankę społeczną. Zdruzgotani ludzie zapijający lęki nie mają siły i ochoty na odbudowę zniszczonego świata. Alkohol niszczy resztki moralnych hamulców, potęguje ekscesy, atomizuje wspólnoty ocalonych. Jego produkcja marnotrawi cenne zasoby żywności. Walka o niego zastępuje symboliczne zmierzenie się z postapokaliptycznym Kosmosem. W tej odsłonie postapo tabuny ocalałych nie wzmagają optymizmu co do odbudowy cywilizacji. Wydostawszy się ze swych schronów i piwnic, ciągną do nowych miast. Parafrazując Adama Ważyka (*Poemat dla dorosłych*), można powiedzieć:

maciora wódki i ambit na dziewczki,

26 Tamże, s. 16–20.

27 Cormac McCarthy, *Droga*, przeł. Robert Sudoł, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2008.

28 *Anegdoty, facje i sensacje obyczajowe XVII i I-szej poł. XVIII wieku*, oprac. Zbigniew Kuchowicz, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 1962, s. 107.

*dusza nieufna, ze schronu wyrwana,
wśród rozbudzona i wśród obłąkana.*

Szczególnym przykładem destrukcyjnej roli alkoholu jest świat przedstawiony w serialu *Żulicho*²⁹. Jest to polska chałupnicza produkcja, daleka od profesjonalizmu czy reguł sztuki aktorskiej. W tym przypadku alkohol jest nie tylko źródłem apokalipsy, lecz także degrengolady postapokaliptycznego świata. Pilotażowy odcinek otwiera następująca opowieść:

Wojna nigdy się nie zmienia. Nie pamiętam, jak to się zaczęło, ale ludzkość pogrążyła się w alkoholu. Kraje czerpiące zyski z dystrybucji trunku zaczęły prowadzić wojny celne. W rzeczywistości przyrost cen doprowadzał do pogłębiającego się kryzysu na świecie, gdzie główną stawką był alkohol. Ludzie sięgnęli po broń. Od wojen domowych poprzez konflikty terytorialne. Oto człowiek wkroczył w wiek nałogu. Inni nazywali to końcem, który my sami sobie stworzyliśmy. Upadły mocarstwa, a świat po nuklearnym oczyszczeniu rodzi się na nowo...

W powojennym świecie alkohol został zakazany, a ludzie starają się zwalczyć wszechobecny nałóg.

Dwie frakcje rządzące Europą i dwa różne pomysły na nową wizję świata. „Eden” pod rządami Oskara Świętoszka pracuje nad substancją tłumiącą zmutowany nałóg, natomiast „Apokalipsa Odnowienia” z Ivanem Krwistobrodym dąży do całkowitego oczyszczenia ze świata pijaków i stworzenia nowej rasy ludzkiej. I gdzieś w tym chaosie znajduje się jeden człowiek, ludowy bohater, który powie dość i przeciwstawi się władzy³⁰.

Tytułowe „Żulicho” to mała osada niedaleko brzegów Odry. To w nim zamieszkuje pozytywny bohater, który „sam nie ma pojęcia z jakiego powodu, większość jego akcji dzięki którym został sławny, kończy się powodzeniem, a przecież uczynił je będąc kompletnie nawalonym”³¹. Świat tego serialu nie jest nazbyt spójny. Twórcy chcieliby, aby ich przedstawienie nałogu alkoholowego można było uznać za metaforę wszelkich plag nękających ludzkość. Nie wychodzi im to najlepiej. Jednak świat, który wykreowali, dostarcza wielu sugestywnych obrazów pijackiej dekadencji.

Czasami postapokaliptyczne pijaństwo łączy się z orgiami i krwawymi igrzyskami. Szczególnym przykładem jest swoista „religijna postapokalipsa” przedstawiona w książce Jamesa Morrowa *Pióro archaniola*³², a rozwinięta w dwóch kolejnych tomach³³. *Opowiada ona o świecie, w którym Bóg umarł i spadł do oceanu. Jego*

29 Serial można obejrzeć na stronie projektu: <http://www.zulich.com/odcinki> [dostęp: 2.11.2011].

30 http://www.zulich.com/o_filmie [dostęp: 2.11.2011].

31 <http://www.zulich.com/bohater> [dostęp: 2.11.2011].

32 James Morrow, *Pióro archaniola*, przeł. Marcin Wawrzyńczak, Prószyński i S-ka, Warszawa 1997.

33 Drugi tom – *Niewinni w piekle* – ukazał się w tłumaczeniu na język polski, trzeciego tomu (*The Eternal Footman*) nie przetłumaczono.

gigantyczne ciało dryfuje, atakowane przez morskie drapieżniki. Umierający z rozpaczy archaniołowie wynajmują ludzi, aby doholowali trupa do wydrążonej w lodowcu krypty i godnie pochowali. Sprawa okazuje się jednak wielce złożona. W szczególności bohaterowie przeżywają światopoglądowe rozterki związane ze śmiercią Boga.

- *Martwe ciało przejmuje nad nami władzę – wyjaśnia naszą sytuację [ksiądz] Ockham.*
- *Nie samo ciało jako takie, ale jego idea. Oto nasz największy wróg, oto źródło tego chaosu. W dawniejszych czasach – mówi ojczulek – bez względu na to, czy byłeś człowiekiem wierzącym, niewierzącym, czy niezdecydowanym agnostykiem, zawsze czułeś, że Bóg patrzy na ciebie, intuicja trzymała cię w szachu. Teraz zaczęła się całkiem nowa era.*
- *Nowa era? – pytam.*
- *Anno Postdomini I – odpowiada.*
- Idea Trupa. Roku Popańskiego Pierwszego³⁴.*

Bohaterowie topią smutki w alkoholu. Czy też raczej, uprawiają regularne pijactwo: „Naszemu bosmanowi, Eddie’emu Wheatstone’owi, powiedziałem, żeby trzymał na wodzy swój pociąg do alkoholu, bo zakuję go w łańcuchy. I co robi ten idiota? Upija się do nieprzytomności i rozwala elektroniczny bilard w świetlicy, zmuszając mnie w ten sposób do zamknięcia go w karcerze”³⁵. W końcu zbuntowana załoga dezertuje i urządza sobie na wyspie alkoholową libację połączoną z krwawymi gladiatorскими walkami (giną ludzie) i orgiami. Ale to nie koniec. W pewnym momencie pozbawiona zapasów – na skutek alkoholowych orgii – załoga tankowca głoduje. Przywiezieni na skraj rozpaczy postanawiają zjeść... kawałki martwego ciała Boga. Okazuje się ono prawdziwą ambrozią. Krew zaś idealnym... kompostem („On wspaniale nadaje się na kompost, kapitanie” – mówi radośnie jeden z bohaterów³⁶). Wyrastają na niej dorodne warzywa i owoce. Ta szczególna hodowla nie byłaby konieczna, gdyby nie wcześniejsze destrukcyjne działanie alkoholu.

Serial *Żulicho* podpowiada jeszcze jeden trop interpretacyjny. Świat postapo pogrążony w oparach alkoholu często nie różni się od świata sprzed apokalipsy. Schronienia ocalałych alkoholików przypominają pijackie meliny naszego świata. Nawet gdy ocaleni piją w świecie po wojnie jądrowej. Zmarginalizowane pijackie światy preapokaliptyczne to często skutek społecznego i klasowego wykluczenia, skumulowania patologii społecznych. Apokalipsa dokonana, pełna zdegenerowanych relacji międzyludzkich i zaniku norm społecznych. Empatia wobec ocalonych mieszkańców świata po apokalipsie może pozwolić zrozumieć mieszkańców współczesnych przestrzeni dotkniętych „małą apokalipsą”.

Kreślona w wielu tekstach postapokaliptycznych anomia społeczna bez *happy endu* nakazuje powrócić do przywołanej wcześniej bezkrytycznie tezy Umberto

34 James Morrow, *Pióro archanioła*, dz. cyt., s. 139.

35 Tamże, s. 138.

36 Tamże, s. 258.

Eco, oczywiście przy założeniu, że chcemy ją odnieść nie tylko do powieści, ale również do innych tekstów kultury popularnej. Według niego

jeden stały element pozwoli odróżnić powieść popularną od powieści problemowej; w pierwszej toczyć się będzie nieodmiennie walka dobra ze złem, rozstrzygająca się zawsze i w każdym przypadku (nawet jeśli rozwiązanie przynosi mieszaninę szczęścia i cierpienia) na korzyść dobra [...] Powieść problemowa natomiast proponuje rozwiązania wieloznaczne [...]»³⁷.

Bez wątpienia omawiane wyżej *Żulicho* dobrze wpasowuje się w zaproponowany podział. Ale co na przykład z takim filmem jak *Nazajutrz*³⁸? Nie jest to film, który pociesza widza. Sytuacja Ameryki po wojnie jądrowej jest dramatyczna, szerzy się anomia, a w finałowej scenie jeden z głównych bohaterów ginie w bezsensownej konfrontacji. Czy zatem mamy z definicji do czynienia z dziełem problemowym? Jest to film dobry, który wstrząsnął amerykańską opinią publiczną, ale daleko mu do dzieł choćby Cormaca McCarthy'ego czy Piotra Szulkina (mowa tu i o powieściach tych autorów, i nakręconych na ich podstawie filmach). Teksty postapokaliptyczne mogą być pełne pesymizmu, niesprawiedliwości i cierpienia, mogą pozostawiać widza z uczuciem ciężaru emocji wywołanych przez fabułę (bez *katharsis*), ale to nie czyni z nich automatycznie dzieł kultury wysokiej. To zresztą bardzo szczególnie przypadek, gdy masowo konsumowane produkty kultury popularnej nie wpisują się w dominujący huraoptymistyczny schemat.

Świat bez alkoholu

W świetle tego, co do tej pory napisano, nieobecność alkoholu w postapokaliptycznym świecie budzi zdziwienie. Mniejsze, gdy idzie o cukierkowe filmy z lat pięćdziesiątych, gdy o wielu tematach nie wypadało mówić, większe, gdy chodzi o współczesne filmy pełne okrucieństwa i degradacji człowieczeństwa.

Przykładem pierwszego typu filmów jest amerykańska produkcja *World Without End* z 1956 roku³⁹. Amerykańscy astronauta lecą na orbitę Marsa. Tam statek ulega usterce. Przenoszą się w przyszłość i trafiają na Ziemię. Okazuje się, że jest to świat wiele lat po wojnie jądrowej. Ludzie podzielili się na żyjących na powierzchni dzikusów i cywilizowanych, zamieszkujących podziemne miasta. Pomiędzy w tym miejscu fabułę opowieści. Ważne jest to, że film ten jest klasycznym przykładem na to, jak *science-fiction* może służyć reprodukcji konsensusu moralnego społeczeństwa widzów. Amerykańscy astronauta uosabiają dynamizm i męskość. Biegają zresztą ciągle z rewolwerami, które były standardowym wyposażeniem statku kosmicznego, niczym pionierzy na Dzikim Zachodzie, i zabijają zdegenerowanych ludzi. Gdy odkrywają prawdę, chcą poszukać kontaktu z innymi ocalałymi wspólnotami, założyć

37 Umberto Eco, *Superman...*, dz. cyt., s. 20.

38 *Nazajutrz*, reż. Nicholas Meyer, USA 1983.

39 *World Without End*, reż. Edward Bernds, USA 1956.

obóz na powierzchni. Cywilizowani ludzie przyszłości im w tym przeszkadzają. Są zadowoleni ze *status quo*. Mężczyźni przyszłości zobrazeni są jako tchórzliwi i zniewieściali. Z kolei kobiety przyszłości kochają ciała i zachowania Amerykanów. Ochoczo im służą i się dla nich poświęcają, dzięki czemu stają się pozytywnymi bohaterkami opowieści. Wartości cenione w społeczeństwie amerykańskim stają się antywartościami w dystopijnej społeczności postapokaliptycznej. Tym samym krytyka ekspansywności i agresywności Amerykanów przez dekadencją społeczność (na skutek życia pod ziemią rodzi się coraz mniej zdrowych dzieci) jest w istocie pochwałą amerykańskiego stylu życia. Zwycięstwo przybyszów z przeszłości nad bardziej rozwiniętymi technicznie pokoleniami jest dowodem, że mentalność pioniera jest ważniejsza niż wysublimowana organizacja społeczna.

Aktywny, ekspansywny, myślący o dobru wspólnoty bohater męski nie mógł być w tym okresie przedstawiany jako pijak. W tym filmie abstynencja sprawia, że postaci stają się niepokalanymi rycerzami słusznej sprawy. Męska agresja przejawia się w walce o odbudowę cywilizacji i eliminowaniu zdegenerowanych wrogów. W finałowej scenie jeden z głównych bohaterów walczy wręcz z przywódcą agresywnych zdegenerowanych postludzi. Stosunek do kobiet i obyczajność są zaś niepokalane. Nieobecność alkoholu rzuca się w oczy. Przemilczenie jego znaczenia dla społeczeństwa jest ważnym składnikiem konstruowanego ostatecznie makrosądu.

Przykładem drugiego typu filmów może być *Mad Max II*⁴⁰. Choć fabuła pełna jest dramatycznych krwawych pojedynków, a świat zaludniają zdegenerowani moralnie i psychicznie ludzie – brak jest odurzania się alkoholem czy jakkolwiek inną psychoaktywną substancją, którą być może cenią bardziej (jak choćby wielu bohaterów prozy Philipa K. Dicka⁴¹). A możliwości technologiczne są, gdyż obiektem ataku jest osada, której mieszkańcy wydobywają ropę naftową. Skoro zatem radzą sobie z tak skomplikowanym przedsięwzięciem, to co dopiero z założeniem destylarni. W postapokaliptycznej Australii benzyna jest dobrem strategicznym, nic dziwnego zatem, że ocaleni mozolą się, aby produkować paliwo. Ale jak poprawiają sobie nastrój, otoczeni przez zmotoryzowane okrutne gangi? Film tego nie wyjaśnia. Nieobecność alkoholu nie jest wyjaśniona, prowadzi do utraty spójności przez świat przedstawiony filmu.

Co innego w przypadku *Władcy Much* Williama Goldinga⁴². W powieści (w ekranizacjach różnie to wyglądało) chłopcy trafiają na wyspę, ewakuowani po wybuchu trzeciej wojny światowej. Tworzą brutalny świat, pełen przemocy, prymitywnego kolektywizmu i pastwienia się nad kozłami ofiarnymi. Do tego świata idealnie pasowałby alkohol i pewnie chłopcy ochoczo przeszliby również ten próg „doromości”,

40 *Mad Max II*, reż. Georg Miller, Australia 1981.

41 Por. np. Philip K. Dick, *Doktor Bluthgeld*, przeł. Tomasz Jabłoński, Dom Wydawniczy Rebis, Poznań 1997.

42 William Golding, *Władca Much*, przeł. Waclaw Niepokólczycki, Czytelnik, Warszawa 2001.

ale pech chciał, że na wyspę trafili bez zapasów alkoholu. W tym postapo w mikroskali nieobecność alkoholu jest zrozumiała. Nieobecność alkoholu może być także spowodowana tym, że książka nie tylko opisuje losy dzieci, ale i do nich jest adresowana, jak w przypadku książki *Świt 2250* Andre Norton⁴³, będącej klasyczną opowieścią drogi, w czasie której młody bohater pokonuje trudności i dojrzewa – tyle tylko, że jest mutantem i czyni to w świecie po wojnie jądrowej.

Popijawy egzystencjalne

Teksty postapo nie tylko jednak opisują społeczne funkcje i dysfunkcje alkoholu, ale również ukazują, jak samotny bohater mierzy się z samym sobą. W świecie postapokaliptycznym samotność jest czasami poszukiwanym luksusem (na przykład w zatłoczonych schronach przeciwoatomowych, jak w pesymistycznym *Obi-oba*⁴⁴), a czasami ciężarem człowieka pozbawionego towarzystwa (dialogi prowadzone przez głównego bohatera z manekinami w *Jestem legendą*⁴⁵) lub chowającego się przed innymi, stanowiącymi śmiertelne zagrożenie (jak na początku filmu *Ostatnia walka*). W każdym z tych przypadków alkohol nie tylko uśmierza ból i łagodzi depresję, ale również ułatwia egzystencjalne zmagania z samym sobą. Samotne picie jest silnie osadzone w kulturze popularnej. Jego interpretacji, ale i racjonalizacji służą liczne przysłowia i anegdoty⁴⁶.

Apokalipsa może się wydawać doświadczeniem pogrążającym wszystkich w bezdennej rozpacz. Ale reakcje są bardzo różne. Niektórzy czują się wreszcie naprawdę wolni od społecznych przymusów. Inni zachowują optymizm mimo wszystko, poświęcając się odbudowie cywilizacji. Ocaleni w postapo są różni – tak jak ludzie przed apokalipsą. W świecie preapo bez problemu odnajdziemy bohaterów rozdzieranych rozpaczą, topiących smutki w alkoholu, a w świecie postapo – subarytów folgujących wszelkim swym potrzebom i rozkoszujących się życiem mimo świadomości końca ludzkości (jak popijający szampana na wyspie z placówką meteorologiczną bohater ekranizacji *Ostatniego brzegu* Julian Osborne⁴⁷). Wczuwając się w egzystencjalne lęki bohatera świata po apokalipsie, odnajdujemy podobną strukturę uczuć i emocji jak przed katastrofą. Człowiek mierzy się przy kieliszku ze sobą w każdej sytuacji. Gdy subiektywny świat się rozpada, stan świata realnego nie ma znaczenia. Apokalipsa może wręcz uradować chorego na duszy, tchnąć w niego nowe życie.

Zmaganie się ze sobą to naturalnie także wyciszenie burzy myśli, odepianie się, redukcja nadmiernej kompleksowości naszego wewnętrznego świata.

43 Andre Norton, *Świt 2250*, przeł. Grzegorz Woźniak, Versus, Lublin 1990.

44 *Obi-oba. Koniec cywilizacji*, reż. Piotr Szulkin, Polska 1985.

45 *Jestem legendą*, reż. Francis Lawrence, USA 2008.

46 Roch Sulima, *Semantyka libacji alkoholowej...*, dz. cyt., s. 103.

47 *Ostatni brzeg*, reż. Russell Mulcahy, Australia, USA 2000.

Preapokaliptyczna codzienność „społeczeństwa spektaklu” wypełniała czas bohaterów tysiącem mało znaczących czynności, „tititainment”, konsumpcją zapychającą percepcję bez konieczności nadmiernego wysiłku interpretacyjnego. Świat po apokalipsie przestaje bombardować zmysły ludzi nieskończonością bodźców. Trzeba zmierzyć się ze swą narracją tożsamościową. Dla wielu to zbyt wielkie wyzwanie egzystencjalne. Stąd alkohol jako „reduktor” nadmiernej kompleksowości życia wewnętrznego. W pierwszej części *Matrixa*⁴⁸ jedna z postaci pyta głównego bohatera Neo: – Chcesz... się napić? – Pewnie – odpowiada bez wahania. Superbohater, krztusi się jednak napitkiem. – Dobry, co? – pyta z uśmiechem towarzysza. – Pędzi go Buldożer. W dwóch celach... do mycia silników i zabijania neuronów.

Choć mało który tekst postapo poświęca wiele uwagi zmianie struktury i znaczenia czasu społecznego (nawet jeśli opisuje kilka wieków postapokaliptycznego świata, jak głośna i nagradzana *Kantyczka dla Leibowitza*⁴⁹), to jednak mieszkańcy świata po apokalipsie muszą zrewidować nie tylko sposoby ustalania i mierzenia czasu, ale także jego wypełniania. W wielu przypadkach świat postapo pełen jest codziennego mozołu, walki o pożywienie od świtu do zmierzchu, jak w przypadku bohaterki dokudramy BBC⁵⁰. Ocaleni niczym chłopi pańszczyźniani zostają zredukowani do podstawowych funkcji życiowych. W takich sytuacjach alkohol staje się naturalnie – jak na XIX-wiecznej wsi polskiej – antydepresantem, sposobem na ucieczkę od okrucieństwa codziennego bezmyślnego mozołu. Ale w innych tekstach ludzie mają za dużo czasu – dotyczy to zwłaszcza ocalonych w bunkrach lub innych wysepkach cywilizacji na morzu zniszczenia. Wtedy alkohol staje się także wehikułem czasu, pozwalającym przelecieć nad codzienną nudą i zwątpieniem.

* * *

Kultura popularna traktowana jako system zdaje sprawę ze społecznej dialektyki alkoholowej. Wspólne biesiadowanie łączy, ale i dzieli, czasami nawet w czasie tego samego spotkania, jak w facecji:

*Przyjaźń, którą chmiel zawiera,
Nigdy z ludźmi nie umiera,
Dobra co trwa do godziny,
Bo tam wojna bez przyczyny.
Ale taka nie ustanie,
Którą jedna zachowanie*⁵¹.

48 *Matrix*, reż. Andy Wachowski, Larry Wachowski, USA 1999.

49 Walter Miller, *Kantyczka dla Leibowitza*, przeł. Adam Szymanowski, Wydawnictwo Fronda, Warszawa 2009.

50 *Threads* by Barry Hines, BBC 1984.

51 *Anegdoty...*, dz. cyt., s. 108.

W skali całego społeczeństwa procesy te dokonują się jednocześnie, choć przesłaniane oraz wzmacniane/osłabiane są przez inne działania, związane z rozbudowanymi sieciami społecznymi. Dyskurs alkoholowy przeplata się z wieloma innymi dominującymi dyskursami, umieszczającymi niejednokrotnie pijackie opowieści w manipulatorskim kontekście. Świat postapokaliptyczny jako świat zdegradowany wydobywa na wierzch prymarne sieci społeczne, połączone residualnymi mechanizmami i praktykami. Wśród nich na prowadzenie wysuwa się wspólne produkowanie, zdobywanie i spożywanie alkoholu oraz przeżywanie psychoaktywnych uniesień.

Nawet gdy świat przedstawiony tekstu postapokaliptycznego pozbawiony jest alkoholu, to nieobecność ta niejednokrotnie – acz nie zawsze – pełni określone funkcje: służy charakterystyce bohaterów, w tym zbiorowych, radykalizuje ich sytuację, ukazuje wymiary „ubóstwa” po apokalipsie. Świat przeżywany i kultura popularna są tak nasyczone wspólnym biesiadowaniem, że nieobecność tej praktyki w świecie przedstawionym tekstu postapokaliptycznego jest zauważalna i domaga się interpretacji. Nawet w przypadku bardzo uproszczonej fabuły czy kina klasy „D”.

To, co zaskakuje, to nikła sakralizacja alkoholu w świecie po apokalipsie. Rzadko przedstawia się msze z wykorzystaniem wina czy czyni z alkoholu element jakiegś synkretycznej religijności. Libacje alkoholowe nie mają najczęściej charakteru „uroczystego pijaństwa”⁵², celebracji zakończenia ważnego rytu. W tym sensie alkohol, choć w niejednej opowieści pełni kluczowe funkcje, został całkowicie zeświecczony.

Analizując libacje alkoholowe w postapokaliptycznym świecie, sporo możemy się dowiedzieć o współczesnych. Nie tylko o codziennych mechanizmach więziotwórczych i transgresywnych, ale również o wykluczonych społecznie alkoholikach zamkniętych w światach, które – sfilmowane bez cyfrowej obróbki – mogłyby stać się częścią filmu postapo. Dzisiejszych stalkerach podróżujących po zdewastowanych fabrykach, kopalniach i hutach, walczących o przetrwanie w codziennej i conocnej walce bezdomnych.

52 Claude Lévi-Strauss, *Smutek tropików*, przeł. Aniela Steinsberg, PIW, Warszawa 1964, s. 163.

MARTWA NATURA Z TUŃCZYKIEM

„Dopóki nie mam w lodówce jakichś resztek jedzenia, nie czuję się, jakbym była w domu” – pisze w swojej książce *Feast* Nigella Lawson¹, brytyjska autorka programów kulinarnych i książek o jedzeniu, absolwentka literatury na Oxfordzie. Czym, poza metaforą „domowości”, mogą być resztki? Przemocą, poezją, obrazem? Dowodem na istnienie, dowodem zbrodni? Wspomnieniem łączącym nas z dzieciństwem? Jak pisarze wykorzystują w swoich książkach resztki?

W drugiej scenie dramatu Tony’ego Kushnera *Anioły w Ameryce* Joe Pitt chce porozmawiać ze swoim przełożonym – Royem Cohnem. Podczas gdy Roy Cohn rozmawia przez telefon (prowadzi rozmowy na kilku liniach), Joe czeka na moment uwagi. Roy rzuca mu czasem jakieś zdanie, nie czekając na odpowiedź Joego. W ten sposób proponuje mu także coś do jedzenia:

Roy: (Wskazując na talerz małych kanapek z delikatesów, stojący na biurku) Masz ochotę na lunch?

Joe: Nie dziękuję, już... [...]

Roy: To trochę potrwa, zjedz coś, co my tu mamy, to – (odgryza kawałek kanapki) mmm, chyba wątróbka, albo... Proszę.

Podaje Joemu tę samą kanapkę, Joe ją przyjmuje, po czym odkłada z powrotem².

Przekazanie nadgryzionej kanapki jest aktem przemocy – upokarzającą propozycją zjedzenia resztek po kimś, kto stoi wyżej na drabinie społecznej. Przypomina to rzucanie resztek służbie, choć znamy przecież sytuacje odwrotne – w których służący, a w każdym razie ktoś stojący niżej w hierarchii, próbował jedzenia lub alkoholu podawanego władcy, żeby sprawdzić, czy nie są zatrute.

1 Nigella Lawson, *Feast. Food that celebrates life*, Chatto and Windus, London 2007.

2 Tony Kushner, *Anioły w Ameryce*, przeł. Jacek Poniedziałek, TR, Warszawa 2007, s. 14–15.

Jedzenie resztek może być świadectwem niskiego statusu społecznego. Jednym z przykładów, które to ilustrują, jest kilkakrotne parzenie herbaty z jednej torebki przez emigrantów zarobkowych w Irlandii, opisane w kontrowersyjnej pod względem artystycznym książce Edyty Szalek *Kamieniczka*:

*Dlaczego jej matka nie potrafi docenić, jak wiele odwagi i pracy kosztował ją ten wyjazd? Ona parzyła sobie herbatę po dwa razy z jednej torebki, a jej matka w tym czasie popijała krönunga przed telewizorem. Kto tak naprawdę miał gorzej?*³

Krzysztofa Vargę można by nazwać pisarzem malującym w swoich książkach martwe natury z możliwości, kolorów, smaków. Jego powieść *Karolina* zaczyna się od wyznania wiary w ocalającą moc smaku, kiedy narrator opisuje swoją odyseję po opustoszałej w wakacje Warszawie, odyseję w poszukiwaniu idealnego smaku lodów:

*[...] celowałem czasami w odważniejszych zestawieniach, sprawdzając przy tym nowe smaki: śliwkowe lub ananasowe, cynamonowe i truflowe, badałem nowe kompozycje, z niezwykłą wprost zaciekłością wcielałem się w rolę kiperę, choć to wymaga przecież spokoju i namysłu. Byłem niespiesznym przechodniem, który nigdy nie może zdążyć, wiecznie spóźnionym filâneurem [...] Poszukiwałem świata wysublimowanych esejów o włoskich muzeach [...] Chwile spokoju przychodziły w jasnych lodziarniach, gdzie lekką ręką wydawałem niewielkie pieniądze na tak obiecujące nazwy: stracciatella, tiramisu, zabaione [...] Idąc w ślad zbieraczy białej broni i cennych monet, kolekcjonowałem smaki i konsystencje lodów, zachowując je w wiernej pamięci kubków smakowych, tak jak trzyma się na twardym dysku komputera bezcenne pliki*⁴.

Jeśli smaki są rodzajem informacji, to resztki tych smaków mogą stać się poezją – i tak się faktycznie dzieje w *Karolinie*:

*Podczas tych degustacji zdarzały się chwile, gdy dowiadywałem się, co to znaczy artystyczny eklektyzm, gdy po cienkim, chrupkim waflu ściekały, przeplatając się w kolorowym warkoczu, strużki rozpuszczających się lodów jagodowych i czekoladowych i dołączała do nich nagle strużka miętowa, a ja szybkim ruchem języka zwracałem je na swoje miejsce, tamowałem wszelkie próby ucieczki z wafla inną drogą niż ta prowadząca wprost do moich ust. Tak oto łączył się banal lodów waniliowych i ekstrawagancja bakaliowych, tak spletały się w mleczno-owocowym tańcu truskawkowe z morelowymi, tak biły się pistacjowe z pomarańczowymi, tak gonily się kawowe z karmelowymi*⁵.

W książkach Heinricha Bölla jedzenie jest ważnym kanałem komunikacyjnym. Jedną z jego piękniejszych książek to nowela zatytułowana *Chleb najwcześniejszych*

3 Edyta Szalek, *Kamieniczka*, Wydawnictwo Anea, Budzyń 2009, s. 45.

4 Krzysztof Varga, *Karolina*, Czarne, Wołowiec 2002, s. 9–13.

5 Tamże.

lat. W książce *Nie strzeżone progi* babka głównego bohatera jest zamożną kobietą, która wychowała się w biednej rodzinie. Obecnie może sobie pozwolić na dobre jedzenie, często jada mięso, wyszukane słodycze, pije dobre wino. Czasem posyła do restauracji po potrawę, a nawet po kawę. W jej domu mieszka Bolda, jej przyjaciółka z dzieciństwa, z którą wzajemnie „uważają się za wariatki”:

*Powodem kłótni był przeważnie prywatny jadłospis Boldy: brukiew, na słodko rozgotowana papka zmieszana z kartoflami, polana odciągającym mlekiem i roztopioną margaryną, albo mleczne zupy, które Bolda – według twierdzenia babki – „umyślnie przypalała”.
– Och, ona je umyślnie przypala, ta swinia, żeby mi przypominać moje nędzne dzieciństwo. Wypędzę ją z domu. Dom należy do mnie, mam prawo decydować, kto w nim będzie mieszkał, wypędzę ją z domu!⁶*

Resztki biednego, kryzysowego jedzenia stają się w tym przypadku elementem historii, ogniwem łączącym bohaterkę z jej przeszłością, co pięknie opisuje Böll:

Ale nie wypędzała Boldy [...] babka czasem zakradała się potulnie do kuchni i kosztowała potraw Boldy: papki z brukwi, zupy z odciąganego mleka i kwaśnego czarnego chleba, który Bolda zdobywała gdzieś w mieście. Wtedy po kwitnącej twarzy babki spływały łzy na talerz, z którego jadła, a po wąskiej, białej jak papier twarzy Boldy przebiegał dziwny, pełen dobroci uśmiech, który ją odmładzał⁷.

Z resztkami zazwyczaj kojarzy się jedzenie dla psa, jednak może być odwrotnie – to jedzenie dla psa może być priorytetem, a to, co zjada człowiek – pochodną konieczności nakarmienia zwierzęcia. Taki poetycki obraz znaleźć można w wierszu Marcina Świetlickiego, pochodzącym z tomu *Schizma*:

*Zupełnie na kość zamrożone mięso z martwą zamrożoną krwią w torbie z plastyku,
To dla psa. A kolorystycznie nic nie gra. Dobrze jest nie mieć gdzie iść i iść gdzieś. Pies jest głodny, czeka na to mięso. Więc jakiś tam dalszy ciąg jednak będzie. Pies zje, to i ja zjem.
Będę jadł, jest powód⁸.*

Resztki mają także swoje znaczenie estetyczne – mogą być obdarzone melancholijnym pięknem martwej natury, jako że są zapisem istnienia, czasem jedynym, jak to bywa w narracji Michela Houellebecq’a:

Późnym wieczorem moje poczucie osamotnienia stało się prawdziwie dojmujące. Stół kuchenny pokrywały kartki papieru, lekko poplamione resztkami tuńczyka po katalońsku marki Saupiquet. Znajdowały się na nich notatki do bajki zwierzęcej: bajka zwierzęca jest

6 Heinrich Böll, *Nie strzeżone progi*, przeł. Teresa Jętkiewicz, Czytelnik, Warszawa 1957, s. 183–184.

7 Tamże.

8 Marcin Świetlicki, *Schizma*, Czarne, Czarne 1999.

gatunkiem literackim takim jak inne, może nieco wyższym od innych, czymkolwiek by zresztą była, piszę bajki zwierzęce⁹.

Michel Houellebecq i jego książka *Cząstki elementarne* są tematem eseju Kazimiera Szczuka *Matka jest tylko jedna*, opublikowanego w 2004 roku w „Krytyce Politycznej”. Zwraca ona uwagę na uverture powieści, dla odczytania której – tak jak i dla odczytania całości – istotne jest antropologiczne spojrzenie na resztki. Jest ono dość drastyczne, jak to bywa w książkach Houellebecqa. Kazimiera Szczuka pisze tak:

[...] początkowy, niewielki fragment powieści kończy opis śmierci jedyne go domownika Michela – kanarka, którego trupek ginie w czeluściach zsypu: „Przyśniły mu się [...] gigantyczne śmietniki, pełne filtrów po kawie, ravioli w sosie i pociętych narządów płciowych. Ogromne robaki wielkości ptaka atakowały dziobami zwłoki kanarka”. W ten sposób rozpada się – i w istocie o tym będzie ta historia – ostatnia nadzieja na życie rodzinne. Na seks z kobietą i spłodzenie dziecka jest za późno, resztki przywiązania, jakie można żywić do żyjącej istoty giną w higienicznym anus mundi, wśród robaczywych odpadów, produkowanych przez konsumentów marzeń o ciepłym domowym ognisku, zapachu kawy i rozkoszach włoskiego stołu. Sam Michel spożywa gotowe dania, reklamowane w supermarketach jako erzacze przytulności i zadowolenia¹⁰.

Jest to pejzaż turpistyczny. Podobną estetyką posługuje się Sławomir Shuty w powieści *Bełkot* z 2001. Tutaj resztki są nie tyle diagnozą całego społeczeństwa zachodniego, jak u Houellebecqa, ale raczej oskarżeniem sarmackiego polskiego kapitalizmu lat 90. Przedstawiciele tego „sarmackiego kapitalizmu” mają swoje istotne miejsce w książkach Sławomira Shuty. Niezdrowe, a przede wszystkim nadmiarowe, jedzenie jest jedną z ich cech charakterystycznych. Jedzenie, a raczej pożeranie nie ogranicza się do produktów spożywczych, obejmuje także m.in. zegarki oraz – jak u Houellebecqa – sutki:

Codziennie około pierwszej udaje się do restauracji na pomyslnie sałatki. Smakują jak ulał. Wdupca je jak zółw, popijając lampką białego, a przede wszystkim kosztownego wina [...] Dzwoni telefon. Ciepłe kraje, gorące dupy, zimna wódka. Dzwoni telefon. Przelew przyjdzie jutro. Hurtownia Bozbi opanuje rynek. Oleje, smary, margaryna. Wyroby hutnicze i czekoladopodobne. Koszty niewielkie. Minimum ryzyka. Opinia nienaruszona. Drobne zadowolone. Gadające narzędzia pracy pod nieustannym pręgierzem zwolnienia grupowo-warunkowego. Na deser zaś? Torcik? Lody? Wszystko jedno. A potem ta wykwinna martwa natura znajdzie się na chodniku. Na pół strawiona tylko.. a to i tym lepiej dla nas.. dobrze jest bowiem przyjrzeć się z bliska resztkom przeżutego pokarmu.. poznać zachowania żywieniowe grubych ryb.. skórki z pomidora.. skórki z ogórków.. obierki inne.. kapucha.. płotki.. zepsute ziarna.. zegarki.. resorki.. kości.. sutki.. najskuteczniejszym lekiem na całe zło jest dobrze skomponowana dieta.. widać

9 Michel Houellebecq, *Poszerzenie pola walki*, przeł. Ewa Wieleżyńska, WAB, Warszawa 2005, s. 11.

10 Kazimiera Szczuka, *Matka jest tylko jedna*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.

wszystko jak na dłoni – dobrze jest wiedzieć z kim ma się do czynienia.. na jakich utworach społecznych spasa się robaki – co leży u podstaw łańcucha pokarmowego.. żywe kultury bakterii są mniejszością etniczną w tym jogurcie.. reszta to pozorne wartości.. wypełniacz.. abonenci.. wywołują demony po to, by zapytać o szóstkę w totolotka¹¹.

Być może jednak kontemplacja resztek, próba czytania z nich, pewna ich celebrowanie – należą do odchodzących w przeszłość, nostalgicznych zachowań? Amerykańska terapeutka Louise L. Hay, w swojej bestsellerowej książce *Możesz uzdrowić swoje życie* daje między innymi taką wskazówkę: „Zrób miejsce dla nowego. Oczyszczyć lodówkę, pozbać się wszystkich resztek jedzenia owiniętych w folię”¹².

11 Sławomir Shuty, *Bełkot*, Ha!art, Kraków 2001, s. 58–59.

12 Louise L. Hay, *Możesz uzdrowić swoje życie*, przeł. Teresa Kruszewska, Paulina Remiszewska-Drażkiewicz, Wydawnictwo Medium, Warszawa 1994.

NIECODZIENNY SOJUSZ EKSTREMÓW,

czyli co ma wspólnego maoizm z faszyzmem

O sojuszu staje się głośno w 2010 roku, zaraz po ogłoszeniu przymierza. Rewolucyjna Lewica Komunistyczna im. Kazimierza Mijała, ugrupowanie wówczas marksistowskie i maoistyczne, decyduje się na współpracę strategiczną z nacjonalistyczno-tradycjonalistyczną Falangą. W oficjalnych oświadczeniach obie organizacje podkreślają raczej to, co ich łączy, nie zaś to, co dzieli: wrogi stosunek do systemu imperialno-kapitalistycznego.

Zbliżenie między naszymi środowiskami podyktowane jest głównie negatywnym ustosunkowaniem i zdecydowaniem przeciwdziałania wobec kompleksu zjawisk i procesów składających się na współczesną „cywilizację zachodnią” – pisał rzecznik prasowy Falangi – Negatywnie oceniamy konsumpcjonizm, indywidualizm i spustoszenia społeczne i kulturowe szerzące się w państwach liberalno-demokratycznych [...] [N] aszym przeciwnikiem jest amerykański demoliberalny imperializm, niosący za sobą zarówno wyzysk ludów i narodów europejskich, jak i pozaeuropejskich, ponadto zaś odzierający je z ich tożsamości i uniformizujący na jankeską modłę. [...] [D] ostrzegamy wspólne cele z tymi wszystkimi siłami na świecie, które występują w imię zachowania swojej tożsamości¹.

Falanga czyni więc ukłon w stronę najistotniejszej dla maoistów kwestii wyzysku Trzeciego Świata przez Pierwszy Świat. Z kolei maoiści w swym oświadczeniu podkreślają swe nacjonalistyczno-patriotyczne nastawienie i dystansują się wobec innych formacji radykalnej lewicy oraz samego podziału lewica – prawica jako „spróchniałego przeżytku społeczeństwa burżuazyjnego”. „Czy komunizm jest lewicowy? – stawia pytanie sekretarz RKL ds. ideologicznych – Lewicowość wymieszana z komunizmem wypacza kompletnie jego znaczenie. Komunistyczne okazuje się poparcie dla obscenicznych parad homoseksualistów, walka o nieograniczoną

1 Ronald Lasecki, *Oświadczenie Falangi w sprawie nawiązania stosunków z maoistami*, cytata za wydrukiem na www.konserwatyzm.pl, [dostęp: 11.07.2010].

aborcję, zwiększenie demokratycznych uprawnień, o społeczeństwo obywatelskie – czyli *de facto* postulaty liberalne². RKL opowiada się więc za wartościami bliskimi Falandze – konserwatywnym porządkiem, hierarchią („dyktatura proletariatu” rozumiana jako pozbawienie mas ludowych wpływu na proces polityczny) – przeciw demokracji („wszystko dla ludu, nic przez lud” – to jedno ze stwierdzeń cytowanych niekiedy przez Falangę).

Porozumienie o współpracy między RKL i Falangą wywołuje oburzenie zarówno radykalnej prawicy, jak i lewicy. Na sojusz ekstremów najżywiej reaguje prawica. Falanga jest na prawicy postrzegana jako organizacja kontrowersyjna. Nie przepada za nią zwłaszcza Obóz Narodowo-Radykalny, co jest zresztą zupełnie zrozumiałe – działanie Falangi zapoczątkowało opuszczenie Brygady Mazowieckiej ONR przez kilku kluczowych działaczy. ONR na więc pełne prawo nazywać Falangę „sektą”. Z Falangą raczej nie sympatyzują również organizacje monarchistyczne³, których członkami byli wcześniej niektórzy aktywiści związani obecnie z Falangą. 11 listopada 2010 roku dociera do mnie przez listę mailową portalu Konserwatyzm.pl oświadczenie prezesa Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego, zatytułowane „Oświadczenie w sprawie degeneracji byłych kolegów z KZM”.

Kiedy dziś rano przeczytałem oświadczenie na naszym forum internetowym dotyczące współpracy Falangi z maoistami, to myślałem, że jest to żart – pisze w oświadczeniu prezes KZM Adam Wielomski. – Pośród działaczy Falangi znajduje się kilka osób, które były związane z Klubem Zachowawczo-Monarchistycznym, ale odeszły z naszego środowiska lub zostały usunięte dyscyplinarnie na mój wniosek [...] To młodzi ludzie, których cechowało zamiłowanie do wszelkiego możliwego radykalizmu [...] Bywali piłsudczykami i narodowcami z ONR (równocześnie), sedewakantystami i neopoganami od Evoli (także równocześnie), nacjonalistami gospodarczymi i libertarianami w tym samym czasie. Dostrzegałem u tych osób zawsze, że nadmiar czasu spędzają przed komputerem. Przeszukując zasoby internetowe gromadzili w swoich głowach wszystko, co znaleźli w sieci radykalnego, mało dbając, czy gromadzone w ten sposób idee mają ze sobą jakiegokolwiek logiczne połączenie [...] Miałem świadomość tego, że pozbywam się z naszych szeregów nie młodych konserwatystów, lecz ekstremistów, dla których jedynym rzeczywistym celem była rewolucja, a płaszczyk ideowy, jakim miałyby się ta rewolucja okryć, miał dla nich drugorzędne znaczenie.

W sprawie sojuszu głos zabiera również Jacek Bartyzel, związany z organizacjami konserwatywnymi i monarchistycznymi: „Nie da się pogodzić Kontrrewolucji i Świętej Tradycji z żadnym, a cóż dopiero tak odrażającym oddziałem diabelskiej

2 Aleksander Iwanow, *Falanga i maoiści*, <http://trzciswiat.wordpress.com> [dostęp: 14.07.2010]. Maoiści są również przeciwnikami „pierwszowiekowskiego feminizmu”.

3 Chodzi tu o Klub Zachowawczo-Monarchistyczny i Organizację Monarchistów Polskich, organizacje ideowo dość odmienne, różniące się między innymi stosunkiem do legitymizmu i władzy państwowej. Mimo tych odmienności niektórzy obecni członkowie Falangi byli w różnych okresach swych poszukiwań ideowych członkami obu organizacji.

Rewolucji nihilizmu, jak maoizm [...] Kto dobrowolnie poprzestaje z Belialem, musi podlegać jego korumpującemu oddziaływaniu”⁴. Nieco inaczej reaguje portal Nacjonalista.pl (medium Narodowego Odrodzenia Polski). Określa wprawdzie sam sojusz jedynie jako „ciekawostkowy”, ale jednocześnie wskazuje na sens zwyciężenia podziału lewica – prawica (sam NOP, jako ruch „trzeciopozycyjny”, sytuuje się nieco ponad tym podziałem). Autor artykułu (anonimowy) w artykule *Sojusz ekstremów czy dążenie do prawdy* stawia tezę, że postrzegana jako typowo lewicowa problematyka (sprawy pracownicze, ekologizm, antyimperializm) została przez lewicę „zagarnięta”, czego skutkiem jest niesłuszna marginalizacja tych zagadnień w programach „prawicy narodowej”⁵.

Mniej uwagi kwestii sojuszu ekstremów poświęcają media radykalnej lewicy. Maoiści są przez lewicę konsekwentnie bojkotowani i niechęć ta jest wzajemna (maoiści podkreślają swą pogardę wobec radykalnej lewicy w Polsce i mówią o konieczności zbudowania ruchu lewicowego od podstaw). Portal Centrum Informacji Anarchistycznej (prowadzony przez Związek Syndykalistów Polski) w swej krytyce sojuszu koncentruje się raczej na kompromitacji Falangi (nie RŁK), którą przyjmuje z satysfakcją: „Teraz pojawia się pytanie, czy Falangę warto dalej zwalczać, czy [...] faszyci sami ich wybiją”⁶.

Wszystko wskazuje na to, że najważniejszym zdarzeniem w historii sojuszu był moment jego zawarcia i ogłoszenia, symbolicznie powtórzony rok później podczas publicznej dyskusji „Nacjonalizm wobec koncepcji sojuszu ekstremów” (2.06.2011). Impreza odbywa się w wynajętej sali i od początku pomyślana jest jako wydarzenie medialne. Nagranie, umieszczone na serwisie YouTube, szybko robi furorę i zostaje sparodiowane za pomocą twórczego montażu. Parodiujący tym razem skupiają się na wypowiedzi przedstawiciela ugrupowania maoistów, które w międzyczasie zmienia nazwę i podczas dyskusji występuje już jako Organizacja Czerwonej Gwardii im. Kazimierza Mijala. Wszyscy zabierający głos w dyskusji (łącznie z zaproszonym przedstawicielem Eurazjatyckiego Związku Młodzieży) podkreślają umowność podziałów prawica – lewica i podają liczne przykłady współpracy pozornie różnych organizacji (przedwojennej Falangi z syjonistami, narodowych bolszewików z konserwatywnymi rewolucjonistami, maoistów z nacjonalistami). Kluczowe jest jednak wystąpienie Ronalda Laseckiego, upublicznione później w formie artykułu przez media internetowe Falangi: *Ku doktrynie społeczeństwa zamkniętego. Metapolityka i metafizyka sojuszu ekstremów*. Odwołując się do Karla Poppera (krytycznie) i Aleksandra Dugina (apologetycznie) Lasecki odrzuca podział

4 Jacek Baryzel, *Apel do PP. Adama Danka i Ronalda Laseckiego*, <http://prawica.net> [dostęp: 11.07.2010].

5 *Sojusz ekstremów czy dążenie do prawdy?*, www.nacjonalista.pl [dostęp: 13.07.2010].

6 Andrzej Partyka, *Brunatni z czerwonymi? Polityczna schizofrenia Bartosza Bekiera*, <http://cia.media.pl> [dostęp: 12.07.2010] (w kategorii Ironia/Humor). Bartosz Bekier jest przywódcą Falangi od czasu jej powstania.

lewica – prawica i zastępuje go opozycją metafizyki „społeczeństwa otwartego” (opartego na takich wartościach, jak indywidualizm, racjonalizm, demokracja, prawa człowieka, merkantylizm i konsumpcjonizm) i „zamkniętego” (uznającego na najważniejsze dobro wspólnoty, wartości niematerialne i tradycyjne, ascetyzm i heroizm). Zarówno OCG, jak i Falanga reprezentują oczywiście – zdaniem Laseckiego – metafizykę społeczeństwa zamkniętego, które też można określić mianem „faszystowskiego”⁷. Myśl tę rozwija (również szukając pojemnych ram teoretycznych dla sojuszu ekstremów) inny członek Falangi, Adam Danek: „Potencjał integrujący faszyzmu wykracza daleko poza ramy ściśle pojmowanej Prawicy. Faszyzm lokuje się poza i ponad utrwalonym zwyczajowo podziałem na lewicę i prawicę”⁸. Danek widzi faszyzm jako szkielet ideowy, który wypełnić winna treść konserwatywna i tradycjonalistyczna, a jako potencjalnych sojuszników dyskwalifikuje jedynie „środowiska demokratyczne i liberalne”⁹.

Udało mi się odnaleźć informację o kilku jedynie wspólnych akcjach RLK/OCG i Falangi. Co ciekawe, informacje te nie były eksponowane na stronach internetowych samych sojuszników jako akcje wspólne. Były to: akcja przeciw NATO pod ambasadą amerykańską w sierpniu 2010 roku (organizowana, jak podaje portal Nacjonalista.pl, przez „Zjednoczony Front Narodowy”¹⁰), akcje poparcia dla władz libijskich i syryjskich (między innymi wywieszenie na mostach bannerów z napisem „Niech żyje Kaddafi”¹¹). W roku 2012 obie organizacje, pytane przeze mnie o sojusz ekstremów, przyznawały bez entuzjazmu, że sojusz taki istnieje, choć ostatnio mało się dzieje, a organizacje – jak wywnioskowałam – właściwie się nie kontaktują. Sojusz ekstremów stał się jednak sławny i fakt jego stworzenia (dzięki licznym opisom w różnych mediach) znany jest nawet osobom, które właściwie nie interesują się społecznym radykalizmem. Cel, jakim było zwiększenie rozpoznawalności organizacji, został więc osiągnięty.

Z Falangą spotykam się po raz pierwszy niedługo po rozpoczęciu przez nią działalności. Organizację tę, jako niezwykle „ciekawą”, poleca mi jeden z działaczy Klubu Zachowawczo-Monarchistycznego (aktywista ten przeszedł następnie do Stowarzyszenia Kultury Chrześcijańskiej im. ks. Piotra Skargi i zerwał relacje z Falangą). Przedstawiciele Falangi ochno przyjmują zaproszenie na spotkanie

7 Ronald Lasecki, *Ku doktrynie społeczeństwa zamkniętego. Metapolityka i metafizyka sojuszu ekstremów*, <http://xportal.pl> [dostęp: 4.06.2011].

8 Adam Danek, *Dlaczego faszyzm?*, www.nacjonalista.pl [dostęp: 1.08.2011].

9 Określenia „faszyzm” członkowie OCG używali raczej jako inwektywy, na określenie imperialno-konsumpcyjnych roszczeń: faszyzm („socjalfaszyzm”) cechuje ich zdaniem raczej radykalną polską lewicę, nie prawicę, por. Rask Hetmański, *Mity wokół faszyzmu*, <http://trzciswiat.wordpress.com> [dostęp: 10.11.2012].

10 *Warszawa: Falanga przeciw NATO i amerykanizmowi*, www.nacjonalista.pl [dostęp: 25.08.2010]. Maoiści zostają określani w informacji jako „grupa nacjonalistyczno-rewolucyjna”.

11 Informacja za cia.media.pl (*Onanizm klasowy i wygoda intelektualna. Kim są intrkomunaliści?*) [dostęp: 21.10.2010] oraz <http://www.facebook.com/11listopada.org> [dostęp: 26.08.2012].

z moimi studentami, jakie – zwyczajowo – odbywa się w ramach zajęć, na których prezentuje ideologie ruchów społecznych. Sytuacja spotkania zostaje udratyzowana przez zastosowanie prowizorycznych dekoracji. Kilku spóźnionych aktywistów, wchodząc do sali, nieśmiało wykonuje salut rzymski w stronę już obecnych, wypowiadając zwyczajowe na prawicy słowa powitania: „Sława”. Prelegent ubrany w garnitur przeprosza studentów, że członkowie organizacji nie są w mundurach – te dopiero się szyją, ponieważ organizacja ukonstytuowała się niedawno¹². Falanga jest jedyną znaną mi prawicową grupą, która używa słowa „faszyzm” jako kategorii samoopisu. „Jesteśmy organizacją faszystowską” – tak przedstawiciel Falangi rozpoczyna swoją prezentację dla kulturoznawców w 2009 roku (styczeń tego roku to data powstania organizacji). Zapytany, co przez to rozumie, wyjaśnia, iż „faszyzm” jest dla niego odwołaniem do „romantycznej tradycji”, zarówno w wymiarze ideowym, jak i emocjonalnym („poryw serca”). Podczas jednego z kolejnych spotkań ze studentami, trzy lata później, inny przedstawiciel ugrupowania (niestety również nie w mundurze) potwierdza aktualność tego samookreślenia i precyzuje: to „klerofaszyzm”. Falanga jest organizacją ideowo inkluzywną. Można ją uznać za organizację nacjonalistyczną i katolicką, choć jej członkowie zdecydowanie deklarują przywiązanie do nacjonalizmu statokratycznego (odrzucają tym samym nacjonalizm demokratyczny zrodzony z ducha Rewolucji Francuskiej), tradycjonalizmu integralnego i ładu konserwatywnego. Nie odżegnują się przy tym całkiem od tradycjonalistycznej, przedchrześcijańskiej symboliki. Ideę silnej polskości łączą falangiści z sympatią do koncepcji eurazjatyckich. Swoją portal (Xportal.pl) traktują jako kuźnię idei, w ramach której starają się prezentować różne interpretacje rzeczywistości – licząc na to, że z „kontrolowanego chaosu” wyłaniać się będzie konkretna doktryna polityczna.

O istnieniu maoistów dowiaduję się dopiero przy okazji ogłoszenia ich sojuszu z Falangą (organizacja powstaje w kwietniu 2009 roku). W listopadzie 2012 roku członkowie organizacji, przedstawieni moim studentom jako maoistowska Organizacja Czerwonej Gwardii im. Tadeusza Mijała, protestują, wyjaśniając, że nazwa jest już nieaktualna: obecny kierunek ideowy grupy to rewolucyjny interkomunalizm, a Tadeusz Mijał nie jest już jej patronem. Zaprezentowany studentom program organizacji określa jako autorski, będący efektem intelektualnego wysiłku. Nasi goście podkreślają procesualny charakter doktryny – pytani przez studentów o ideologiczne wolty mówią o rozwoju, lecz podkreślają momenty ciągłości. Przewodniczący

12 Umundurowanie Falangi zdobi okładkę tygodnika „Polityka” 2012, nr 49. Umieszczono na niej zdjęcie jednego z członków Falangi, opatrzone napisem „nowe oblicza polskiego radykalizmu” – w numerze opublikowano natomiast tekst o ONR. Członkowie Falangi byli z publikacji zdjęcia zadowoleni (fakt jego wyboru przez redakcję uznali za dowód swej wizualnej wyrazistości i atrakcyjności), jednak – z racji tego, że na fotografii figurowała osoba nie będąca publiczną – postanowili skierować sprawę do sądu.

grupy Rask Hetmański (jest to pseudonim przewodniczącego), fizycznie nieobecny na spotkaniu, jest jednak obecny duchem: specjalnie dla studentów nagrywa krótkie przemówienie, w którym prezentuje procesualizm doktrynalny jako poszerzenie przestrzeni wolności. Symbolicznie – jak zawsze – elementem jego stroju jest czerwony szalik¹³. Wykład interkomunistów dla studentów (prezentacja wizualna przepelniona wyrazistą symboliką) ukazuje ich drogę ideową: od marksizmu i komunizmu (z którymi podjęli dyskusję jako z ideologiami europocentrycznymi i konsumpcyjnymi), przez stalinizm (do którego odczuwają wciąż pewien sentyment i który kształtował ich ideologię u początku intelektualnej drogi), maoizm (Wielką Proletariacką Rewolucję Kulturalną uważają za największe osiągnięcie w historii ludzkości), yeshitelizm (inspiracja Uhuru Solidarity Movement Omalego Yeshiteli pozwoliła im zrozumieć eksploatację Trzeciego Świata przez Pierwszy Świat) po interkomunalizm (oznaczający „rewolucyjne samobójstwo” działaczy – ich rezygnację z własnych interesów na rzecz interesów Trzeciego Świata – oraz gloryfikację „anomalii”, wszelkich elementów subwersywnych wobec systemu).

Dziękując (byłym) maoistom za prezentację, obiecuję zaprosić ich także w przyszłym roku – niezależnie od nazwy i reprezentowanej wówczas ideologii. Jednak jeszcze przed końcem semestru studenci donoszą mi, że grupa się rozpadła. W tekście zamieszczonym na stronie internetowej pod tytułem *Coś się kończy, coś się zaczyna* przewodniczący Rask Hetmański ogłosił rozwiązanie OCG¹⁴. Wiadomość przyjmuję ze spokojem – ruchy społeczne obserwuję już od ponad dziesięciu lat, więc jest to dla mnie scenariusz powszedni: ci sami działacze (być może w nieco innych konfiguracjach) stworzą za chwilę nowe ugrupowania, a ja będę mogła wywiązać się z obietnicy zaproszenia.

Podobieństw między OCG i Falangą można odnaleźć niemało. Być może ma na to wpływ fakt, że obie organizacje w czasach swego sojuszu dopiero zaczynały swą działalność – były (jak zauważył jeden z moich studentów) ugrupowaniami o charakterze „młodo-rewolucyjnym”, stosowały świadomie zasadę „kontrolowanego chaosu” światopoglądowego, pozwalały, by ich poglądy ewoluowały i dojrzewały w procesie grupowej debaty. Sytuacja taka sprzyjała pewnej konwergencji poglądów czy sposobu prezentowania idei. Nie bez znaczenia są jednak głębsze pokrewieństwa, które stały się właściwą podstawą współpracy/wspólnych deklaracji. Za podstawę ideową obu organizacji można uznać fundamentalną krytykę kultury współczesnej w jej różnych przejawach (globalny imperializm, kapitalizm, konsumpcjonizm, materializm, indywidualizm, demokracja liberalna, postpolityka). Obie organizacje starały się budować swe programy w wyraźnej opozycji do wartości „społeczeństwa otwartego” – kontrwartościami stają się więc nacjonalizm (lokalna kulturowa też-

13 Film można obejrzeć na wciąż istniejącej stronie internetowej organizacji: <http://trzeciswiat.wordpress.com>.

14 Rask Hetmański, *Coś się kończy, coś się zaczyna*, <http://trzeciswiat.wordpress.com> [dostęp: 24.01.2013].

samość, „obiektywna” wspólnota), idealizm, centralizm, radykalizm, polityka pasji i przekonań, etyka obowiązku. Stąd na przykład obie organizacje będą nastawione krytycznie do kontrkultury lat 60. i przynajmniej do pewnych aspektów Rewolucji Francuskiej, a wewnątrz organizacji przywiązywać będą wagę do hierarchii i eksponować rolę przywódców. Ciekawym rysem wspólnym jest też nacisk kładziony na trud budowania wyrafinowanej teorii i pewna niechęć do praktyk zakorzenionych w lokalnej codzienności (działania ze społecznościami, trud organizowania siedziby).

Na ostatnich w semestrze zajęciach pytam studentów o wrażenia ze spotkań z przedstawicielami organizacji ruchów społecznych – co im się podobało, a co warto w przyszłym roku zmienić. Studenci wyrazili szczególne zadowolenie ze spotkań z ruchami radykalnymi, zwłaszcza z takimi, które są dla nich trudno dostępne w inny sposób. Im bardziej niezwykle poglądy gości, tym większą aprobatę studentów zyskali. Największe emocje wzbudziły ruchy, które w popularnych przekazach medialnych ukazywane są jako ekstremalne, choć w istocie nie są najbardziej radykalne, jak choćby ONR. Maoiści oraz Falanga również spodobał się studentom. Jest to odpowiedź, której mogłam się spodziewać – mimo wszystko jestem jednak trochę zdziwiona. Wydawało mi się, że egzotyka spowszedniała, a niecodzienne stało się zwyczajnym. Przed początkiem roku byłam pełna obaw, czy ktoś zechce zapisać się na tego typu zajęcia.

Wątpliwości moje miały fundamentalny charakter. Nie mam dziś pewności, czy zajęcia o charakterze antropologicznym są jeszcze poznawczo atrakcyjne dla studentów. Spotkanie z innością jest doświadczeniem codziennym i skonceptualizowanym – przynajmniej w takim stopniu, w jakim „inność” mieści się w paradygmacie „społeczeństwa otwartego”. Taką inność prezentowałam swego czasu z roku na rok coraz bardziej znudzonym studentom w ramach warsztatu „Nowe ruchy religijne”. Religijna odmienność dobrze wpisała się w powiększający się i dobrze już rozpoznawany w kulturze polskiej zbiór marginalnych egzotyzmów, kojarzony ze swobodą manifestowania tożsamości i obywatelskich praw. Jeśli zaś chodzi o samą codzienność (często będącą jako kategoria czy rodzaj praktyk tematem antropologicznych zajęć), dziś nie domaga się już ona refleksyjnej interpretacji, lecz dyscyplinowania. Codzienność jako przedmiot namysłu dydaktycznego powinna być kategorią namacalną i „unarzędziowioną”: student musi widzieć (najlepiej przez elektroniczne wizualne medium), o czym mowa, i rozumieć, po co się o tym mówi. Poczucie sensu budowane jest przez sylabusowe formuły „umiejętności” i „kompetencji”: rzeczywistości nie wystarczy zrozumieć, trzeba jeszcze w niej przetrwać (w sylabusie obiecujemy więc, że damy studentom narzędzia przetrwania). Codzienność – choćby egzotyczna i typowo „niecodzienna” – prezentowana bez pragmatycznej operacjonalizacji jest poznawczo bezpłodna dla dzisiejszego odbiorcy.

Proponując studentom warsztat, którego główną treścią miały być rozmowy z przedstawicielami radykalnych organizacji ruchów społecznych, byłam świadoma

ryzyka fiaska przedsięwzięcia. Moja koncepcja była archaiczna pod każdym względem. Czy sytuacja bezpośredniego spotkania z innym jest dziś dobrym medium treści? Czy rozmowy o wyrazistych alternatywach systemowych nie będą odebrane jako abstrakcje bez żadnego przełożenia na rzeczywistość? Na pierwszych zajęciach staram się więc to przełożenie pokazać – przekonuje, że organizacje, które zaprosimy, pokażą nam ważne problemy współczesnego świata z zupełnie nowych stron, że będzie to laboratorium myślenia o społecznej zmianie (mam sporo wątpliwości co do tego już wtedy, gdy wypowiadam te słowa).

Na pierwszych zajęciach pojawia się jeszcze jedna troska: wśród studentów spostrzegam działaczy lewicowych, których poznałam w Ruchu Oburzonych. Boję się, że zawetują spotkania z „faszystami” (wiele razy działacze lewicy, zwłaszcza tożsamościowej, ganili mnie za zapraszanie na zajęcia prawicowców, a czasem nawet odmawiali goszczenia w przestrzeni, w której wcześniej – lub później – miała się znaleźć prawica). Po zajęciach podchodzę więc do nich i pytam, czy będą w stanie wytrzymać spotkania z prawicą, które przecież mogą być owocne poznawczo. Odpowiadają, że właśnie dla tych spotkań zapisali się na konwersatorium! Grupy lewicowe to dla nich żadna atrakcja, natomiast możliwość konfrontacji z prawicą w sytuacji innej niż bójka uliczna jest dla nich bardzo pociągająca. Istnienie prawicy zostało więc już oswojone: jako swego rodzaju groza – studenci używają nawet kategorii przerażenia czy przestachu w celu opisanego zadowolenia płynącego z obcowania z przedstawicielami tych ruchów – ale groza przewidywalna, zdefiniowana, okiełznana przez działania „antyfaszystów”. Efekt zaskoczenia, wyjścia poza uporządkowany horyzont poznawczy, wiąże się z „totalitarną” lewicą i tym razem może owocować buntem. „Nie wiem czy zapraszanie maoistów gloryfikujących Stalina i Mao Tse Tungą było dobrym pomysłem...” – napisał w ankiecie podsumowującej zajęcia jeden z ich uczestników.

Przyjemnej (czy niepokojącej) zgrozy nie wywołuje jednak społeczny radykalizm jako taki: opowieści uczestników bezpośrednich akcji „antyfaszystowskich” nie budzą entuzjazmu, studenci nie zadają pytań. Charyzma mówców czy przełożenie omawianej problematyki na doświadczenia słuchaczy nie mają również żadnego znaczenia – żywiłowo przeprowadzone spotkanie z lewicową organizacją studencką zostaje uznane za dość nudne („zwyczajne”), a rozważane kwestie (na przykład sytuacja absolwentów na rynku pracy) za abstrakcyjne. Wyjątkowy entuzjazm budzi natomiast wizyta ONR, organizatorów mocno obecnego w mediach Marszu Niepodległości, zwłaszcza gdy okazuje się, że jeden z gości jest bohaterem znanego studentom z Internetu filmiku gloryfikującego Narodowe Siły Zbrojne (1942–2012. *Chłopczy wychodzą z lasu*). Interesującym ich zdaniem grupom studenci zadają więcej pytań. Zestaw tych pytań jest jednak dość standardowy. Poza podstawowymi charakterystykami socjologicznymi studenci okazują zainteresowanie kwestiami polityki historycznej i wdają się w fachowe polemiki (zgodnie z oczekiwaniami

gości). Drugim obszarem sporów są kwestie symboliczne, najczęściej te, które budzą najwyższe emocje, na przykład salut rzymski (tak zwane hajlowanie, zwłaszcza gdy istnieją zdjęcia, będące dowodem, że dana grupa dopuściła się aktu „hajlowania”).

Wydaje się więc, że można pokusić się o ostrożną odpowiedź na pytanie, na czym polega dziś atrakcyjność sytuacji „niecodziennej” w oczach studentów. „Niezwyczajni” goście muszą mieścić się w określonym, statycznym horyzoncie wyobraźni społecznej – i w spolaryzowanym porządku aksjologicznym reprezentować rozpoznaną medialnie metafizykę „społeczeństwa zamkniętego”. Sytuacja niecodzienna jest *zdarzeniem* niezakorzenionym w społecznym procesie, czasie i przestrzeni, dalekim od doświadczenia codziennego, zdarzeniem nadsemantycznym, uruchamiającym w sferze wizualnej symbole stabilizowane. Zdarzenie niecodzienne jest przedłużeniem wizualno-tekstowego medium elektronicznego, nadejściem oczekiwanego szoku, stanem wyjątkowym, którego wymiar emocjonalny (ekscytacja i sprzeciw) pomaga utrzymywać ramy codzienności, w jakich procesy społeczne (lokalne, teraźniejsze) dzieją się „niepostrzeżenie” oraz „naturalnie”.

Statyce spojrzenia odpowiada statyka obrazu. Zmiany krajobrazu ruchów społecznych nie są zasadnicze – ci sami zazwyczaj aktywiści w coraz to nowych formach organizacyjnych zajmują miejsce w spolaryzowanym porządku społecznym, próbując opisać go za pomocą wciąż tego samego rezerwuaru rekonstruowanych środków symbolicznych i ideologicznych. Tym razem jednak to nie zdarzenia mają kluczowe znaczenie, a *procesy*: refleksyjne uczestnictwo w ich przebiegu dostarcza zaś narzędzi niezbędnych do rozumienia świata – lecz już niekoniecznie do jego zmiany.

ODPUST ŚWIĘTEGO ROCHA

W Międzyrzeczu nic się nie rusza. Jest ranek, jest południe, jest popołudnie. Dzień święty, dziś odpust, nie ma godzin. Kamienice ani drgną. Ulice tak samo. Nawet firanki w oknach zastygły. To co, że kamienice żydowskie, a święto katolickie. Wszyscy zastygli, wszyscy czekają. Dziś jest święto. Nad cmentarzem fatamorgana z dymu zniczy. Pachnie woskiem i plastikiem – kwiaty. Tutaj piękne, czego tu nie ma, i różowe, i białe, i błękitne, i żółte, i różyczki, i mieczyki, co jako jedyne widziały ogród i liście dzikich bluszczy, i kaszka, i bazie, farba, tworzywo, miękkość, zapach. Doniczki pyszną się na grobach. Doniczki plastikowe jak kwiaty. Tradycyjnie chryzantemy, jeszcze żywe, już ledwo. Wstążki, kokardy, znicze, plastik. Kwiaty dla umarłych. Umarli z żywymi. Kolorowi jak kwiaty. Różowi, żółci, seledynowi, biali. Uczesani. Z torebkami. W nowych butach. Słuchają.

Ksiądz mówi z oddali. Za chwilę różowo-seledynowy dźwięk przenośnych organów. To chyba *Ave, ave, ave Maryja*, „była cicha i piękna jak wiosna”. Głos organisty buduje efekt dysharmonii. Żywi rozmawiają ze sobą, patrzą na pomniki, kogo jeszcze odwiedzić, u kogo jeszcze nie byli. Postarzała się Alka? A jak dzieci? A Zbyszek popija? Zapraszam na wesele. Gratulacje, gratulacje. A jaka suknia? Biała z koronki, różyczki ecru, welonik, wianek, bukietek. To piękna, to piękna. To najpiękniejsza.

Nabożeństwo skończone. Zostało wam odpuszczone. O szczęśliwi śmiertelnicy. To teraz na obiad. Kto kogo do kogo, kto kogo pierwszy. Babciu, ciociu, wujku, Jareczku. Szkoda, że nie ma dzieci, gdyby były dzieci, handlarze ze straganów zadbali dziś o dzieci, błyszczące wiatraczki – wirujący brokat, plastikowe koparki, fioletowe maskotki, biżuteria, strzelanie z korkowca, wycie przestraszonych psów spod stołów, baloniki, piszczalki. Kolor, kolor, brokat. Gdybym miała dziecko, kupiłabym mu wszystko. Gdy byłam dzieckiem, prababcia w odpust dawała mi „na czekoladę”.

U babci zapach klatki schodowej i piwnicy, ale już od progu, od kuchni zapach jedzenia. Garnuszki pomidorowej, śpiące kotlety, sztucce, firanka, obrus. W małym

pokoju pyszną się ciasta, nie zabiegają o uwagę, wiedzą, że są najpiękniejsze. Ob-lane polewami, piętrowe, wyrosnięte, dziś mają cały (s) pokój, nie muszą z nikim dzielić przestrzeni. Uśmiecha się miodowo stefanka.

Pozwólmy dalej snuć się tej dobrej opowieści. Część w kuchni, część za stołem. Jak żyjesz, jak żyjesz. Czy ty nie piszesz bloga, bo czytałem podobny? Nie, nie, bloga nie. Czytałem taki blog, blog samotnego faceta, czasem trochę wulgarny, nie podoba mi się, ale czasem bardzo trafne, trafne obserwacje. O praniu skarpet. Jedna w pralce, druga zaginiona i nie wiadomo, nie wiadomo. Albo jedna czarna, druga szara. Koterski, Koterski. A Ty ciociu? Jak się czujesz ciociu? Dobrze, wiesz, Jareczku, ale noga mnie boli, słabo coś chodzę, coraz słabiej, byłam u lekarza, wypisał mnie buty, ale ten but musi być szeroki, na miarę, przeprowadzę się do Ciebie na lokatorne, dam pięćset złotych, więcej nie mogę, tu pierwsze piętro i tam pierwsze piętro w Warszawie. Jedzcie ciasto, jedzcie dzieci, najadać się trzeba, najadać.

Popołudnie na Piaskach. Biały dom, trawa, plastikowy stół, plastikowe krzesła, kawa. Prababcia, z nią miseczka starych ciastek „przez maszynkę”, przekrzywione okulary, pradziadek jak Paul Newman o lasce, drewnianej. Pani domu i jej córki, pani matka i narzeczone, już po słowie, po wydaniu. Błyszczą na palcach serdeczne pierścionki. Wszystko tak cudownie ustalone. Wszystko tak fantastycznie normalne. W oddali czereśnia. Jeszcze dalej śliwka. W tle napisy i żyli długo i szczęśliwie, i stodoła sąsiada, co kiedyś założył drugą rodzinę w mieście i teraz tyle dzieci do podziału, jeszcze tamte.

Wsiadamy do punto. Dzień święty skończony.

PRACE PROFESORA ROCHA SULIMY

Książki autorskie

- Partyzanckie twierdze. O współdziałaniu ludności wiejskiej z ruchem oporu*, LSW, Warszawa, 1974 (współautor wraz z Władysławem Gołąbkim i Stanisławem Młodożeńcem-Warowną).
- Folklor i literatura. Szkice o kulturze i literaturze współczesnej*, LSW, Warszawa, 1976.
- Dokument i literatura. Rozprawy i szkice*, KAW, Warszawa, 1980.
- Literatura a dialog kultur*, LSW, Warszawa, 1982.
- Tadeusz Nowak. Zarys twórczości*, LSW, Warszawa, 1986.
- Słowo i etos. Szkice o kulturze*, Wydawnictwo „Galicja”, Kraków, 1992.
- Antropologia codzienności*, WUJ, Kraków, 2000.
- Głosy tradycji*, Wydawnictwo GiD, Warszawa, 2001.

Artykuły w czasopismach naukowych

- „O źródłach poetyki Tadeusza Nowaka”, *Poezja*, nr 1/1965.
- „Ludowość i groteska”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 31/1966.
- „Współczesna poezja chłopska. Tradycja i perspektywa”, *Wiś Współczesna*, nr 5/1966.
- „Chłopi o pisarzach”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 45/1967.
- „O nowszej literaturze ludowej”, *Książki dla Ciebie*, nr 12/1967.
- „Wiersze z Podlaskiej Ziemi”, *Kamena*, nr 12/1967.
- „Wizerunek poetyki Stanisława Skonecznego”, *Teatr Ludowy*, nr 7/1967.
- „Tradycja i dorobek polskiej literatury lewicowej”, *Polonistyka*, nr 6/1968.
- „Wierność ziemi i słowom o niej pisanym (O nowszej poezji ludowej)”, *Poezja*, nr 11/1968.
- „O nowe rozumienie ludowości”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 16/1969.

- „Po ten kwiat czerwony. Analiza wybranych pieśni żołnierskich”, *Poezja*, nr 9/1969.
- „Z problemów teorii folkloru”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/1969.
- „O herosach, rycerzach i czterech pancernych”, *Spojrzenia*, nr 2/1970.
- „Złoty kubek Teofila Lenartowicza”, *Poezja*, nr 7/1970.
- „Legenda literacka Żeromskiego w ludowej poezji Kielecczyzny”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 3/1970.
- „O poezji Stanisława Czernika”, *Poezja*, nr 4/1970.
- „Młodzi robotnicy o sobie”, *Regiony*, nr 2/1975.
- „Co to jest język folkloru – wypowiedź w dyskusji”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/1976.
- „Ludowa wiedza genealogiczna a załączki kultury piśmienniczej”, *Literatura Ludowa*, nr 6/1976.
- „Chłopski awans serialowy. Tu i teraz”, *Regiony*, nr 2/1977.
- „Techné i ars. W kręgu kultury robotniczej”, *Regiony*, nr 1/1977
- „W kręgu myśli folklorystycznej Juliana Krzyżanowskiego”, *Literatura Ludowa*, nr 6/1977.
- „Ponad tym, co tu trzeba cierpień i miłować... (Jarosława Iwaszkiewicza *Podróże do Polski*)”, *Regiony*, nr 4/1978.
- „Ludowość a świadomość współczesna”, *Regiony*, nr 1/1978
- „Zjawiska współczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej”, *Literatura Ludowa*, nr 4–6/1978
- „Jak wydawać teksty folkloru – wypowiedź w dyskusji”, *Literatura Ludowa*, nr 1–3/1979.
- „Literatura a dialog kultur”, *Regiony*, nr 1/1980.
- „Pasterz, który przyszedł sądzić świat”, *Kino*, nr 12/1980.
- „Źródło i pion. Figury myślenia o ludowości”, *Regiony*, nr 4/1980.
- „O poezji robotniczej”, *Regiony*, nr 2/1981.
- „Funkcje przekazów folklorystycznych”, *Literatura Ludowa*, nr 1/1982.
- „Ludowość bez patosu”, *Regiony*, nr 1–3/1982.
- „Współczesna twórczość ludowa”, *Literatura Ludowa*, nr 4–6/1982.
- „Narodziny «Ja»”, *Regiony*, nr 1/1983.
- „Między mitem a historią. O prozie Tadeusza Nowaka”, *Miesięcznik Literacki*, nr 5/1984.
- „Stanisław Helsztyński a pamiętnikarstwo Wielkopolski”, *Nurt*, nr 10/1984.
- „Tradycje literatury brukowej a współczesna kultura środowisk robotniczych. Analiza wybranego przykładu”, *Literatura Ludowa*, nr 3–4/1985.
- „Chłopi polscy i mity europejskie”, *Regiony*, nr 1/1987.
- „Fotografia chłopów polskich”, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 1–4/1987.
- „Głosy poetów”, *Poezja*, nr 9/1988.
- „O regionalizmie bez iluzji”, *Regiony*, nr 1–4/1988.
- „Małe ojczyzny”, *Regiony*, nr 3/1989.

- „Odzyskane języki”, *Regiony*, nr 4/1989.
- „Rzeczy i symbole, czyli o narodzinach warstwy chłopskiej i jej etosu (na marginesie książki Karola Modzelewskiego pt. *Chłopi w monarchii wczesnopiastowskiej*, Ossolineum 1987)”, *Regiony*, nr 2/1989.
- „Wieczność – biografia – historia. O ludowych podaniach historycznych – niefolklorystycznie”, *Literatura Ludowa*, nr 2/1989.
- „Współczesne piarstwo ludowe”, *Twórczość Ludowa*, nr 1/1989.
- „Między rajem a śmietnikiem”, *Polska Sztuka Ludowa. Konteksty*, nr 4/1990.
- „Folklorystyka wobec kultury współczesnej”, *Literatura Ludowa*, nr 6/1992.
- „Stanisław Helsztyński i pamiętnikarstwo Ziemi Gostyńskiej”, *Grabonoskie Zapiski Regionalne*, nr 2/1992.
- „Ludowe zaświaty. O mowach pogrzebowych Adama Pachy”, *Regiony*, nr 4/1993.
- „O młodzieżowych subkulturach, Głosa folklorysty”, *Literatura Ludowa*, nr 3/1993.
- „Wstęp do semiotyki śmieci”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1/1993.
- „Józef Tkaczuk i inni, czyli o imionach widywanych na murach. Przyczynek do etnografii miasta”, *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 2/1995.
- „Pasterze i kuglarze, czyli świat Jana Jakuba Kolskiego”, *Regiony*, nr 4/1995.
- „Piękna anarchia (esej o sztuce zwanej «naiwną»)", *Regiony*, nr 4/1996.
- „Złote piekło (szkic o działalności Lothe Lachmann Video-Theatre)", *Regiony*, nr 3/1996.
- „Saga o buntownikach, herosach i oraczach", *Regiony*, nr 4/1997.
- „Kultura białoruska dzisiaj", *Sycyna*, nr 5/1998.
- „O Słowniku stereotypów i symboli ludowych", *Literatura Ludowa*, nr 6/1998.
- „Wiedza o kulturze na granicy wieków", *Przegląd Humanistyczny*, nr 6/2002.
- „Nośniki pamięci historycznej", *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/2003.
- „Antropolog patrzy na fotografię", *Kwartalnik Filmowy*, nr 4/2004.
- „Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego", *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2005.
- „Przestrzeń publiczna: między anarchizacją a estetyzacją", *Kultura Współczesna*, nr 4/2005.
- „Słowo mówione w audiowizualnym świecie", *Literatura Ludowa*, nr 6/2005.
- „Folklorystyka i etnolingwistyka a horyzont poznawczy", *Etnolingwistyka*, nr 18/2006.
- „Stadion X-lecia w Warszawie – wieloetniczna wioska", *Literatura Ludowa*, nr 1/2006.
- „Technologia i antropologia", *Kwartalnik Filmowy*, nr 4/2006.
- „Współczesna polska kultura popularna i jej historyczne media", *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/2006.
- „Zdarzenia i narracje", *Literatura Ludowa*, nr 1/2006.
- „Profesor Dorota Simonides i opolska szkoła folklorystyki", *Literatura Ludowa*, nr 3/2008.
- „Brutalizacja języka w sferze publicznej", *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/2009.
- „Stadion-Bazar", *Konteksty. Polska Sztuka Ludowa*, nr 1–2/2009.

- „Świat rzeczy w pamiętnikach ludowych”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 3/2009.
- „Stare media – nowe antropologie”, *Kultura Współczesna*, nr 4/2010.
- „Tradycyjny regionalizm i koncepty ponowoczesności”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2010.
- „Antropologia cyborgów”, *Przegląd Kulturoznawczy*, nr 1/2011.
- „Antropologiczna estetyka lalki”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2011.
- „Moda na codzienność. Kategoria «codzienności» w kulturze ponowoczesnej”, *Kultura Współczesna*, nr 6/2011.
- „Historia jako doświadczenie”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/2012.
- „Jak się zostaje etnografem”, *Literatura Ludowa*, nr 6/2012.

Rozdział w monografii lub podręczniku

- Poezja Władysława Broniewskiego wobec tradycji ludowej*, [w:] Władysław Broniewski. *W piątą rocznicę śmierci*, red. Jan Z. Jakubowski, PIW, Warszawa, 1967.
- Literatura a folklor*, [w:] *Lektury i problemy*, red. Janusz Maciejewski, LSW, Warszawa, 1976.
- Adresat relacji pamiętnikarskiej a potoczne wyobrażenia o „drugim” człowieku*, [w:] *Problemy poetyki pragmatycznej*, red. Eugeniusz Czaplejewicz, WUW, Warszawa, 1977.
- Przekazy ustne a struktura relacji pamiętnikarskiej*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria V, Warszawa, 1978.
- Problemy kultury środowisk robotniczych*, [w:] *Literatury i języki krajów socjalistycznych*, red. Albert Bartoszewicz et al., WUW, Warszawa, 1979.
- Literatura wobec współczesnych problemów wsi*, [w:] *Wieś w tradycji i współczesności literackiej. Materiały z ogólnopolskiego sympozjum. Sandomierz 6–7 październik 1979*, LSW, Warszawa, 1980.
- Les messages oraux contemporaines. Problemes choisis*, [w:] *Literary Studies in Poland VIII*, red. Hanna Dziechcińska, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydawnictwo PAN, Wrocław, 1981.
- Ludowość i groteska*, [w:] *Tadeusz Nowak. Zbiór recenzji i szkiców o twórczości pisarza*, red. Jan Z. Brudnicki, LSW, Warszawa, 1981.
- Rzecz o słowie i chlebie*, [w:] *Tadeusz Nowak. Zbiór recenzji i szkiców o twórczości pisarza*, red. Jan Z. Brudnicki, LSW, Warszawa, 1981.
- Folklorizm a zagadnienia stylu kultury współczesnej*, [w:] *Z polskich studiów slawistycznych*, seria VII, Warszawa, 1988.
- Krytyka heroiczna*, [w:] *Związki naturalne: szkice literackie*, Henryk Bereza, LSW, Warszawa, 1989.

- Kultura robotników – pytania i typy źródeł*, [w:] *Kultura – literatura – folklor. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi*, red. M. Graszewicz, J. Kolbuszewski, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, 1989.
- Plebejskie przeżycie wojny*, [w:] *Pamięć Września*, red. Alina Brodzka, IBL PAN, Warszawa, 1990.
- Tadeusz Nowak, [w:] *Literatur Polens 1944 bis 1985*, red. Andrzej Lama, Berlin, 1990.
- Słowo a wartości kultury chłopskiej*, [w:] *Humanistyczne i wychowawcze wartości kultury chłopskiej*, red. Lucjan Turowski, Wydawnictwa Uczelniane WSRP, Siedlce, 1993.
- Rekonstrukcje i interpretacje. Od folklorystyki do antropologii codzienności*, [w:] *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, red. Dorota Simonides, Uniwersytet Opolski, Instytut Filologii Polskiej, Opole, 1995.
- Sacrum we współczesnej poezji ludowej*, [w:] *Folklor – sacrum – religia*, red. Maria Jasińska-Wojtkowska, Jerzy Bartmiński, Wydawnictwo Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej, Lublin, 1995.
- Kultura ludowa i polskie kompleksy*, [w:] *Czy zmierzch kultury ludowej?*, red. Adam Dobroński, Bronisław Gołębiowski, Stanisław Zagórski, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża, 1997.
- Między oralnością a piśmiennością. Strategia kolekcjonera a ludowa kultura rękopisu (XIX–XX wiek)*, [w:] *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, rocznik III, 1997.
- Poezja Wielkiego Strajku – 1980*, [w:] *Napis. Tom poświęcony literaturze okolicznościowej i użytkowej*, seria III, Warszawa, 1997.
- Folklorystyczna otoczka życia towarzyskiego*, [w:] *Wszystek krąg ziemski. Antropologia – historia – literatura. Prace ofiarowane Profesorowi Czesławowi Hernasowi*, red. Piotr Kowalski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 1998.
- Fonosfera daczowisk*, [w:] *Życie po polsku, czyli o przemianach obyczajów w drugiej połowie XX wieku*, red. Bronisław Gołębiowski, Społeczne Stowarzyszenie Prasoznawcze „Stopka”, Łomża, 1998.
- Powitania i rytuały terytorialności*, [w:] *W zwierciadle języka. Prace ofiarowane Profesorowi Jerzemu Bartmińskiemu*, red. Stanisława Niebrzegowska, Jan Adamowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin, 1999.
- Literatura – folklorystyka – antropologia kultury*, [w:] *Wiedza o kulturze polskiej u progu XXI wieku: Kongres Kultury Polskiej KKP 2000, materiały konferencji przedkongresowej*, red. Stefan Bednarek, Krzysztof Łukasiewicz, Wydawnictwo DTSK-Silesia, Wrocław, 2000.
- Folklor środowiskowy i reklama*, [w:] *Pogranicza literatury*, red. Grażyna Borkowska, Jacek Wójcicki, Wydawnictwo Instytutu Badań Literackich PAN, Warszawa, 2001.
- Oko „Wielkiego Brata”*, [w:] *Podglądanie Wielkiego Brata*, red. Wiesław Godzic, Kraków, 2001.

- Antropologia codzienności*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, red. Grzegorz Godlewski, Iwona Kurz, Andrzej Mencwel, Instytut Kultury Polskiej UW, Warszawa, 2002.
- Etnolog na wielkomijskim bazarze*, [w:] *Tożsamość społeczno-kulturowa współczesnego miasta w Polsce*, red. Adam Koseski, Andrzej Stawarz, Polskie Towarzystwo Etnologii Miasta, Wyższa Szkoła Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusku, Warszawa-Pułtusk, 2002.
- Słowo w praktykach kultury współczesnej*, [w:] *Animacja kultury. Doświadczenie i przyszłość*, red. Grzegorz Godlewski, Iwona Kurz, Andrzej Mencwel, Instytut Kultury Polskiej UW, Warszawa, 2002.
- Znikająca codzienność*, [w:] *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.*, red. Roch Sulima, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża, 2003.
- Folklorystyka jako antropologia słowa mówionego*, [w:] *Polonistyka w przebudowie: literaturoznawstwo – wiedza o języku – wiedza o kulturze – edukacja*, red. Małgorzata Czerwińska, Universitas, Kraków, 2005.
- Niezwyuczajne sytuacje wobec historycznej zmienności kulturowych „modeli świata”*, [w:] *Zwyczajny człowiek w niezwyuczajnej sytuacji*, red. Hanna Gosk, Dom Wydawniczy „Elipsa”, Warszawa, 2009.
- Prywatne – publiczne. Zwięzła historia tej gry*, [w:] *Słowa i metody. Księga dedykowana profesorowi Jerzemu Świąchowi*, red. Alina Kochańczyk, Andrzej Niewiadomski, Bogusław Wróblewski, UMCS, Lublin, 2009.
- Przemiany polskiego obyczaju (ostatnie dekady)*, [w:] *Tabu, etykieta, dobre obyczaje*, red. Piotr Kowalski, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 2009.
- Pismo i pisanie w świadomości ludowych pamiętnikarzy*, [w:] *Sploty kultury*, red. Nicole Dołowy et al., WUW, Warszawa, 2010.
- The Laboratory of Polish Postmodernity: An Ethnographic Report from the Stadium-Bazaar*, [w:] *Chasing Warsaw: Sociomaterial Dynamics of Urban Change since 1990*, red. Monika Grubbauer, Joanna Kusiak, Wydawnictwo „Campus”, Darmstadt, 2012.

Recenzje i varia

- „*Dzieła wszystkie Oskara Kolberga*”, *Polityka*, nr 33/1964.
- „*Czerwona lutnia – pieśni robotnicze*”, *Polityka*, nr 15/1965.
- „*O pierwocinach okolicznościowej poezji politycznej w Polsce*”, *Współczesność*, nr 14/1965.
- „*Poezja natury i historii*”, *Poezja*, nr 12/1966.
- „*Słownik folkloru polskiego*”, *Współczesność*, nr 15/1966.
- „*Temat wiejski w literaturze współczesnej*”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/1966.
- „*Wizerunek autentysty*”, *Poezja*, nr 5/1966.

- „«Pod świętą sośnią...»”, *Poezja*, nr 6/1967.
- „Drzewiej, wczoraj i dziś”, *Miesięcznik Literacki*, nr 6/1967.
- „Działalność ludoznawcza Wincentego Pola”, *Nowe Książki*, nr 22/1967.
- „Folklor Warszawy”, *Kultura*, nr 22/1967.
- „Głos poety zwielokrotniony”, *Kultura*, nr 51/1967.
- „Ludowy facecjonista”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 34/1967.
- „Sztuka stosowana Ernesta Brylla”, *Poezja*, nr 4/1967.
- „Z podglebia”, *Teatr Ludowy*, nr 4/1967.
- „Z problemów teorii folkloru”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/1967.
- „«Ta wierność dla Mazowsza...». O poezji E. Brylla”, *Poezja*, nr 9/1968.
- „Bajka ludowa w dawnej Polsce”, *Nowe Książki*, nr 17/1968.
- „Kolędy polskie”, *Poezja*, nr 2/1968.
- „Literatura. Komparatyka. Folklor”, *Literatura Ludowa*, nr 4–6/1968.
- „Najbliżej życia”, *Kultura*, nr 25/1968.
- „Poezja kultury”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 9/1968.
- „Przysłowia Oskara Kolberga”, *Teatr Ludowy*, nr 5/1968.
- „Słowa o rewolucji i miłości”, *Poezja*, nr 6/1968.
- „Temat wiejski w literaturze współczesnej”, *Nowe Książki*, nr 23/1968.
- „Wieś tworząca”, *Poezja*, nr 12/1968.
- „Współczesna poezja ludowa”, *Nowe Książki*, nr 14/1968.
- „Z lat poniewierki”, *Nowe Książki*, nr 4/1968.
- „Folklor różnych regionów”, *Nowe Książki*, nr 10/1969.
- „Homo ludens”, *Poezja*, nr 4/1969.
- „Poezja zamawiań i zaklęć”, *Poezja*, nr 1/1969.
- „Wierzenia pogańskie za pierwszych Piastów”, *Nowe Książki*, nr 13/1969.
- „Po ziemiach i konwencjach”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 7/1970.
- „Sagi rodu Skorupków ciąg dalszy”, *Tygodnik Kulturalny*, nr 44/1970.
- „Twórcy i współtwórcy”, *Nowe Książki*, nr 15/1970.
- „W świecie pieśni i bajki”, *Nowe Książki*, nr 12/1970.
- „Ze studiów nad Sienkiewiczem”, *Nowe Książki*, nr 9/1970.
- „Życie literackie na Śląsku w latach 1922–1939”, *Miesięcznik Literacki*, nr 3/1970.
- „Pionierska książka o folklorze”, *Nowe Książki*, nr 18/1974.
- „Janosik okradziony z legendy”, *Regiony*, nr 1/1975.
- „O pożytkach historii kultury”, *Regiony*, nr 3/1976.
- „Aspiracje – działanie – historia”, *Regiony*, nr 2/1978.
- „Jednostka i świat”, *Regiony*, nr 3/1979.
- „Krytyka heroiczna”, *Regiony*, nr 1/1979.
- „Zjawiska współczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej. Przegląd wydawnictw za rok 1980”, *Literatura Ludowa*, nr 4/1982.
- „Figury ludowej samowiedzy”, *Regiony*, nr 4/1983.

- „Śląsk – ogniwo plebejskiej kultury”, *Regiony*, nr 3/1983.
- „Zjawiska współczesnej twórczości ludowej. Przegląd za rok 1981”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/1983.
- „Nasza fraszobliwa ikonosfera narodowa”, *Nowe Książki*, nr 5/1985.
- „Szkice o kulturze Kaszubów”, *Regiony*, nr 1–4/1985.
- „Współczesne zjawiska twórczości ludowej i nieprofesjonalnej. Przegląd wydawnictw za rok 1982”, *Literatura Ludowa*, nr 3–4/1985.
- „Genealogia chłopskiej kultury literackiej”, *Literatura Ludowa*, nr 2/1986.
- „Historia poznawana wszystkimi zmysłami”, *Nowe Książki*, nr 3/1986.
- „O kulturze współczesnej wsi”, *Literatura Ludowa*, nr 2/1986.
- „Zjawiska współczesnej twórczości ludowej i nieprofesjonalnej. Przegląd wydawnictw za rok 1983”, *Literatura Ludowa*, nr 2/1986.
- „Testamenty chłopskiej kultury”, *Regiony*, nr 1/1987.
- „Współczesne zjawiska twórczości ludowej i nieprofesjonalnej. Przegląd wydawnictw za rok 1984”, *Literatura Ludowa*, nr 4–6/1988.
- „Nędza jako forma ekspresji”, *Regiony*, nr 4/1989.
- „Powrót piętaka”, *Regiony*, nr 2/1989.
- „Renesansowy rdzeń kultury”, *Regiony*, nr 1/1989.
- „Gwoźnica A.D. 1989”, *Regiony*, nr 1/1990.
- „Łemku, wnuku daleki”, *Regiony*, nr 2/1990.
- „Kręgi obecności”, *Regiony*, nr 3/1990.
- „Metafory codzienności. Rzecz o malarstwie Stanisława Baja”, *Regiony*, nr 1/1990.
- „Słowa, sny, słowniki i «wypisy» z Miłosza...”, *Regiony*, nr 3/1990.
- „Dopowiedzenie psychoanalizy”, *Twórczość*, nr 4–5/1992.
- „Literatura – kultura popularna – folklor”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 6/1992.
- „W stronę metafizyki”, *Regiony*, nr 2/1992.
- „Książka literacka w dynamice procesów społecznych”, *Rocznik Biblioteki Narodowej*, 1993.
- „«Sycyna» – nowe pismo kulturalne”, *Regiony*, nr 4/1993.
- „Markowa”, *Regiony*, nr 4/1994.
- „Obrachunki z autentyzmem”, *Twórczość*, nr 8/1994.
- „Księga wspólnoty”, *Regiony*, nr 2/1996.
- „Językowy obraz kultury ludowej. O *Słowniku stereotypów i symboli ludowych*”, *Regiony*, nr 3/1997.
- „Kultura ludowa i polskie kompleksy”, *Regiony*, nr 1/1997.
- [recenzja książki Maryli Hopfinger, *Kultura audiowizualna u progu XXI wieku*], *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, nr 1/1999.
- „W kręgu Bachtina”, *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, nr 1/1999.
- „Z kresowego dworku”, *Regiony*, nr 1–4/1999.
- „Pamięć pogranicza”, *Twórczość*, nr 7/2000.

- „Słownik stereotypów i symboli ludowych”, *Literatura Ludowa*, nr 1/2000.
 „Szkice z antropologii współczesności”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2000.
 „Świat jako szkoła”, *Regiony*, nr 1/2000.
 „Wiek dokumentu”, *Mazowieckie Studia Humanistyczne*, nr 2/2000.
 „Kto dzisiaj jest błaznem”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2001.
 „Projekt etnografii hermetycznej”, *Literatura Ludowa*, nr 3/2002.
 „W kręgu folklorystyki antropologicznej”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 1/2002.
 „Antropologiczna historia miłości w kulturze zachodu”, *Przegląd Humanistyczny*, nr 2/2005.
 „Obrzęd i widowisko”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2005.
 „Tradycja folklorystyczna a załączki kultury piśmienniczej”, *Literatura Ludowa*, nr 2/2006.
 „Zdarzenia i narracje”, *Literatura Ludowa*, nr 1/2006.
 „Projekt antropologicznej historii kultury”, *Literatura Ludowa*, nr 2/2008.
 „Rzeczy. Rekonesans antropologiczny (Wprowadzenie do dyskusji)”, *Kultura Współczesna*, nr 3/2008.
 „Teatralizacja przestrzeni publicznej”, *Literatura Ludowa*, nr 3/2008.
 „Profesjonalizacja teorii antropologicznej. A co z folklorystyką?”, *Literatura Ludowa*, nr 4–5/2009.
 „Wokół książki Andrzeja Mencwela, *Wyobraźnia antropologiczna*”, *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, nr 4/2008.
 „Literatura fantasy wobec pytań folklorystyki antropologicznej”, *Literatura Ludowa*, nr 2/2011.
 „Projekt antropologii kontekstowej”, *Literatura Ludowa*, nr 3/2012.

Edycje i opracowania

- Wstęp, [w:] *Almanach literacki Korespondencyjnego Klubu Młodych Pisarzy przy Związku Młodzieży Wiejskiej*, LSW, Warszawa, 1970.
 Zebranie tekstów, opracowanie i postowie, [w:] Rozalia i Wojciech Grzegorzycykwie z Krajna, *Wiersze*, LSW, Warszawa, 1972.
 Odczytanie z rękopisów, opracowanie i komentarz, [do:] „Listy braci Gawlików z Teksasu do rodziny (1856-1890)”, *Regiony*, nr 3/1976.
 Odczytanie z rękopisów, opracowanie językowe i komentarz, [do:] Antoni Rusinek, „Kronika życia Polaków przy polskiej parafii Kościoła św. Józefa, Cite de la Chapel, na terenie Zagłębia Górniczego w Oignies-Ostricourt 1922–1959”, *Literatura Ludowa*, nr 1/1978.
 Wybór, opracowanie oraz postowie, [w:] Emilia Michalska, *Chyłą się moje dni*, LSW, Warszawa, 1980.

- Wstęp pt. *Czas kolęd*, oraz wybór i opracowanie (wspólnie z Jerzym Bartmińskim), [w:] *Kolędy polskie*, LSW, Warszawa, 1981.
- Wstęp pt. *Kultura macierzysta i kultura zdobyta*, [w:] Stanisław Dobiasz, *Chłopcy z ferajny Godłaka*, LSW, Warszawa, 1981.
- Współudział przy wyborze tekstów i opracowaniu językowym, [do:] „Współczesna poezja robotników”, *Regiony* nr 2/1981.
- Wybór i opracowanie wierszy oraz postłowie pt. *Słowo przybliżone*, [w:] Zbigniew Tadeusz Kot, *Nie wszyscy milczą...*, LSW, Warszawa, 1982.
- Zebranie oraz wprowadzenie pt. *Od inskrypcji nagrobnej do prozy psychologicznej*, [do:] „Ludowe inskrypcje nagrobne”, *Regiony*, nr 3/1983.
- Postłowie pt. *Etos zdobywcy*, [w:] Marian Sękowski, *Pamiętnik warszawskiego tak-sówkarza*, LSW, Warszawa, 1983.
- Wstęp pt. *Homo agens*, [w:] Stanisław Dobiasz, *Zostało nas czterech z ferajny*, LSW, Warszawa, 1983.
- Wybór i wstęp pt. *O umieraniu*, [do:] „Śpiewy pogrzebowe z Grodziska”, *Regiony*, nr 1–4/1985.
- Zebranie tekstów i wstęp pt. *Archeologia chłopskiej mowy*, [do:] „Kronika wsi Pomygacz”, *Regiony*, nr 3/1983.
- Wybór, wstęp oraz nota biograficzna, [w:] Jan Pocek, *Poezje*, LSW, Warszawa, 1988.
- Postłowie pt. *Tradycje literatury brukowej a współczesna kultura środowisk robotniczych*, [w:] Stanisław Dobiasz, *Corhom, czyli goryl profesora Belmondo*, LSW, Warszawa, 1988.
- Wybór, opracowanie i rozprawa wstępna pt. *Między płaczem a milczeniem*, [do:] „Ludowe lamenty pogrzebowe”, *Regiony*, nr 1/1989.
- Wybór, opracowanie i komentarz [do:] „Okrzyki przekupniów, napisy i plakaty reklamowe”, *Literatura Ludowa*, nr 3/1983.
- Redakcja, *Życie codzienne Polaków na przełomie XX i XXI w.*, Oficyna Wydawnicza „Stopka”, Łomża, 2003.
- Opracowanie (wraz z Grzegorzem Godlewskim i Andrzejem Mencwelem), *Antropologia słowa: zagadnienia i wybór tekstów*, red. Grzegorz Godlewski, WUW, Warszawa, 2003.
- Przedmowa, [w:] *Ludzie i miejsca w języku: słownik frazeologizmów eponimicznych*, Maciej Czeszewski, Katarzyna Foremniak, WUW, Warszawa, 2011.