

# ŚWIAT I SŁOWO

FILOLOGIA – NAUKI SPOŁECZNE – FILOZOFIA – TEOLOGIA

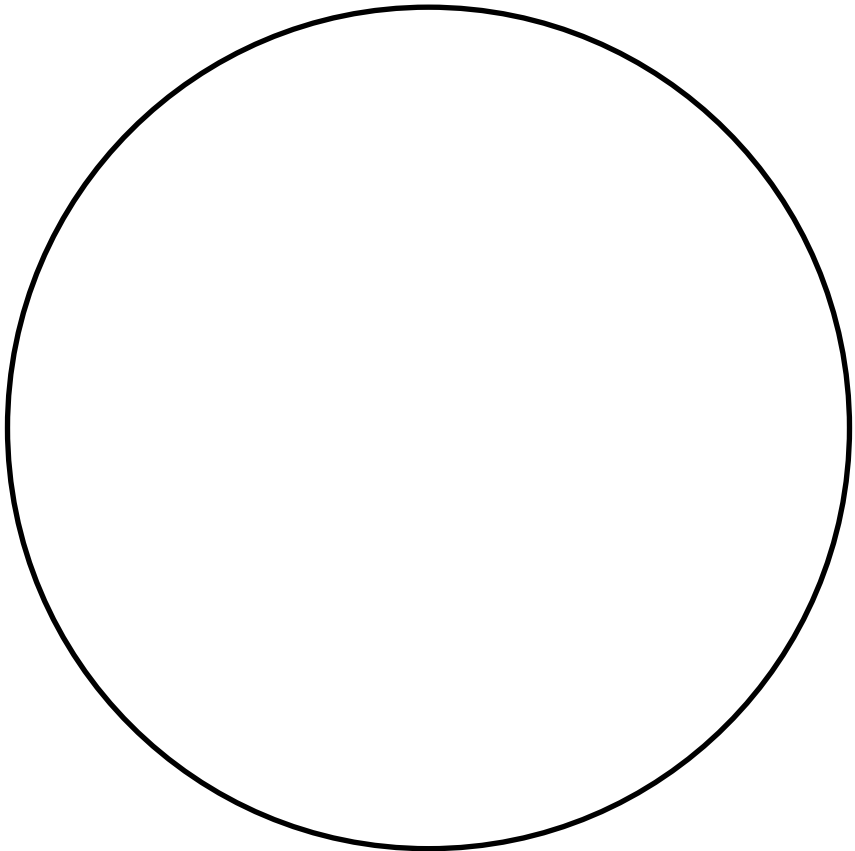
AKADEMIA TECHNICZNO-HUMANISTYCZNA  
INSTYTUT TEOLOGICZNY IM. ŚW. JANA KANTEGO  
KSIĄŻNICA BESKIDZKA  
BIELSKO-BIAŁA 2011



# Świat i Słowo

filologia • nauki społeczne • filozofia • teologia

ISSN 1731-3317  
nr 2(17) 2011



**Wspólnotowy język**

Rada Programowa

Prof. dr Aleksander Bjelčević – Uniwersytet w Lublanie  
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – Uniwersytet Teologiczny Jana Pawła II w Krakowie (Przewodniczący)  
Prof. dr hab. Stanisław Gawliński – Uniwersytet Jagielloński  
Prof. ATH dr hab. Ewa Jurczyńska-McCluskey – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. Michał Kliś – Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach  
Prof. dr hab. Stanisław Kulpaczynski – Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Prof. dr hab. Wojciech Ligęza – Uniwersytet Jagielloński  
Prof. dr hab. Jacek Łukasiewicz – Uniwersytet Wrocławski  
Prof. dr hab. inż. Józef Matuszek – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. Władysław Nowak – Uniwersytet Warmińsko-Mazurski  
Prof. dr hab. Iwona Nowakowska-Kempna – Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna „Ignatianum” w Krakowie  
Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Prof. dr hab. Tadeusz Sławek – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Stanisława Stueden – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Andrzej Sulikowski – Uniwersytet Szczeciński  
Prof. dr Ljiljana Sarić – Uniwersytet w Oslo  
Prof. dr hab. Emil Tokarz – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. inż. Marek Trombski – Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach  
Prof. UŚ dr hab. Krzysztof Uńtołowski – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Czesław Walesa – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Prof. dr hab. Piotr Wilczek – Uniwersytet Warszawski  
Prof. dr hab. Zofia Zarebianka – Uniwersytet Jagielloński

Recenzent naukowy

Dr hab. Dorota Brzozowska, Uniwersytet Opolski

Komitet Redakcyjny

Anna Węgrzyniak (red. naczelna), Michał Kopczyk (zastępca red. naczelnej), Maciej Kalarus (sekretarz redakcji)  
Agnieszka Będkowska-Kopczyk, Tomasz Markiewka (translacja), Stanisław Gębala (teatr, dramat), Marek Bernacki, Kalina Bahneva,  
Ireneusz Gielata (historia literatury), ks. Piotr Greger, ks. Sławomir Zawada (teologia), Renata Jochymek (metodyka nauczania  
literatury), Ryszard Koziołek (krytyka literacka i muzyczna), ks. Piotr Kroczek (prawo), ks. Leszek Łysień, Marek Rembierz (filozofia),  
Magdalena Stach-Hejzós (nauki społeczne), Tomasz Bielak, Robert Pysz, Tomasz Stępień (komunikacja i media),  
ks. Marek Studenski (pedagogika), Barbara Tomalak (teoria literatury), Jolanta Szarlej, Jacek Warchala (językoznawstwo),  
Katarzyna Wojtasik (psychologia)

Redaktorzy odpowiedzialni

Lidia Romaniszyn-Ziomek, Jarosław Pacuta

Dofinansowano ze środków Gminy Bielsko-Biała

Adres Redakcji

ul. S. Żeromskiego 5, 43-307 Bielsko-Biała 7, skr. poczt. 61  
tel. 033 81 90 670; fax. 033 81 91 207  
e-mail: swiatislowo@ath.bielsko.pl  
www.swiatislowo.ath.bielsko.pl

Redakcja techniczna  
Tomasz Sekunda

Projekt okładki  
Łukasz Kliś

Copyright © by Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała 2011



Łamanie  
Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda  
scriptum@scriptum.strefa.pl  
www.scriptum.strefa.pl  
Na stronach Wydawnictwa można także nabywać bieżący i archiwalne numery  
czasopisma

Druk i oprawa:

Poligrafia Inspektoratu Towarzystwa Salezjańskiego  
ul. Konfederacka 6, 30-306 Kraków; tel. 12 266-40-00

## Spis treści

LIDIA ROMANISZYN-ZIOMEK, JAROSŁAW PACUŁA, Wspólnotowy język .....9

### STUDIA I SZKICE

PIOTR SKUDRZYK, Przyjazny nieznamy. Esej o kulturze społecznej .....17

JAROSŁAW PACUŁA, Integracja społeczna Polaków i jej odbicie  
we współczesnym języku .....33

DARIUSZ PAWELEC, *Jak się miewasz, Polaku w Polsce?*  
Aktualność pytania Witolda Wirpszy .....47

MARIA CZEMPKA-WEWIÓRA, Pamięć autobiograficzna jako podstawa  
kształtowania tożsamości na przykładach ze współczesnej  
literatury autobiograficznej .....55

EWELINA GAJEWSKA, Językowe sposoby budowania wspólnoty  
świata w reklamach skierowanych do kobiet .....67

BARBARA MITRENGA, O wspólnocie od kuchni .....75

KRZYSZTOF FERUGA, Wspólnota diaspory molizańskich Chorwatów  
z Macierzą .....87

MONIKA MICZKA-PAJESTKA, Tożsamość diasporyczna  
a doświadczenie obcego .....95

MATEUSZ WARCHAŁ, Wspólnoty endemiczne w dyskursach -  
od podobieństwa do odrębności .....107

MICHAEL MORYS-TWAROWSKI, Losy chłopskiej rodziny Lipów  
ze Śląska Cieszyńskiego do 1918 roku i jej droga  
do polskiej narodowości .....117

EMILIA ADAMISZYN, Przestrzenie wspólnoty Komuny Otwock .....131

ANNA SOBIECKA, Regionalizm słupski - teoria i praktyka .....149

MIROŚLAWA PINDÓR, Scena Polska w Czeskim Cieszyńcu  
teatrem wspólnoty .....159

MARIA POPCZYK, Wspólnota świata sztuki .....173

MARIA KORUSIEWICZ, „O koniku polnym i mrówkach”. <i>Amae</i> i zapomniane aspekty pytania o wspólnotę.....	185
---	-----

#### **MATERIAŁY, KOMENTARZE, RECENZJE**

ADRIAN GLEŃ, <i>Granice empatii</i> . O krytyce literackiej Juliana Kornhausera (rekonesans).....	201
JERZY MAREK, <i>Pamięć i śmierć</i> . O kilku wierszach Adama Zagajewskiego .....	211
ŁUKASZ MONIUSZKO, <i>Etos pielęgniarki</i> .....	217
MAGDALENA SZTADARA, JAROSŁAW PACUŁA, <i>Kulturowy kobierzec</i> . Rozmowa o serii „Stromata Anthropologica” .....	221
IWONA E. RUSEK, LIDIA ROMANISZYN-ZIOMEK, Rozmowa o „LiteRacjach” .....	227

## Contents

LIDIA ROMANISZYN-ZIOMEK, JAROSŁAW PACUŁA, Community Language .....9

### STUDIES AND ANALYSES

PIOTR SKUDRZYK, A Friendly Stranger. An Essay on Social Culture .....17

JAROSŁAW PACUŁA, The Social Integration of Poles and its Reflection  
in Contemporary Language .....33

DARIUSZ PAWELEC, *How are you, a Pole in Poland?*  
Witold Wirpsza's Question Still Actual .....47

MARIA CZEMPKA-WEWIÓRA, Autobiographical Memory and its Influence  
on Personal Identity in Modern Autobiographical Literature .....55

EWELINA GAJEWSKA, Methods of Creating a Community  
in Commercials Addressed to Women .....67

BARBARA MITRENGA, On the Community from Within .....75

KRZYSZTOF FERUGA, The Relations of the Molisan Croats Diaspora  
with their Motherland .....87

MONIKA MICZKA-PAJESTKA, Identity of Diaspora and Experiencing  
the Other .....95

MATEUSZ WARCHAŁ, Endemic Communities in the Discourses -  
from Similarities to Differences .....107

MICHAEL MORYS-TWAROWSKI, The History of the Lipa Family (Cieszyn,  
Silesia) up to 1918 and its Way to Polish National Identity .....117

EMILIA ADAMISZYN, The Space of Communion of *The Commune Otwock*  
(an Anarchist Group and Alternative Theatre) .....131

ANNA SOBIECKA, Regionalism in the Słupsk Area -  
Theory and Practice .....149

MIROŚLAWA PINDÓR, The Polish Stage in Czech Cieszyn  
as the Theatre of the Community .....159

MARIA POPCZYK, The Community of the Art World .....173

MARIA KORUSIEWICZ, „Grasshopper and the Ants”. <i>Amae</i> and the Forgotten Aspects of the Question of Community .....	185
---	-----

#### **MATERIALS, COMMENTS, REVIEWS**

ADRIAN GLEŃ, Limits of Empathy. On Julian Kornhauser’s Lietry Criticism (reconnaissance)....	201
JERZY MAREK, Memory and Death. On Some Poems by Adam Zagajewski.....	211
ŁUKASZ MONIUSZKO, Nurse’s Ethos.....	217
MAGDALENA SZTADARA, JAROSŁAW PACUŁA, Culture Carpet. A Talk on the Series „Stromata Anthropologica” .....	221
IWONA E. RUSEK, LIDIA ROMANISZYN-ZIOMEK, A Talk on a Lietry Journal „LiteRacje” .....	227



Lidia Romaniszyn-Ziomek, Jarosław Pacuła

## Wspólnotowy język

„Podejmując dyskusję nad pojęciem wspólnoty, socjolog ponosi to samo ryzyko zawodowe, co architekt lub planista: im bardziej próbuje je zdefiniować w swoim własnym języku, tym trudniej uchwycić mu jego istotę” – pisali w latach 70. minionego stulecia Colin Bell i Howard Newby<sup>1</sup>. Chociaż od tamtego czasu zmieniły się poglądy i metodologie badawcze, a zagadnienie to podejmują nie tylko przedstawiciele nauk społecznych, wyzwanie pozostało wyzwaniem karkołomnym. Źródło nieporozumień tkwi zapewne w wielości teorii na temat wspólnoty. Niewykluczone, że wynikają one także z emocji, które konotuje samo pojęcie „wspólnoty” – uczucia mogą bowiem prowadzić do utożsamiania wspólnoty rozumianej, odczuwanej i doświadczanej indywidualnie z jej normatywnym opisem. Różne są więc perspektywy patrzenia na „wspólnotę”. Raz definiuje się ją jako ‘odznaczanie się wspólnymi cechami’ czy ‘wspólne posiadanie lub przeżywanie czegoś’, a innym razem utożsamiana będzie z ‘tym, co łączy, zespala jednostki lub grupy’. Wielu postawi znak równości między wspólnotą i zbiorowością związaną wspólnym pochodzeniem, językiem, wspólną kulturą, religią, wspólnymi interesami, wspólną własnością. Równie wielu orzeknie, że przecież „wspólnota nie jest sumą interesów, lecz sumą ofiar” (Antoine de Saint-Exupéry), i zapyta przykładowo, czy mieszkańcy zajmujący mieszkanie na prawie własnościowym nie tworzą wspólnoty z osobami zajmującymi w tej samej kamienicy mieszkanie lokatorskie.

Kiedy w połowie lat 50. XX wieku George Hillery poddał analizie dziewięćdziesiąt cztery różne definicje wspólnoty, okazało się, że niemal

---

<sup>1</sup> Zob. C. Bell, H. Newby, *Community Studies: an Introduction to the Sociology of the Local Community*, London 1971.

każda z nich jest inna<sup>2</sup>. W jednych nacisk kładzie się na interakcje społeczne, w drugich na przestrzeń geograficzną, w kilku na samowystarczalność grupy, w kilku innych na wspólne życie, pokrewieństwo (lub jego świadomość), w jeszcze innych na posiadanie wspólnych celów, norm, środków, a w kolejnych na zbiór instytucji czy lokalny charakter grupy. Oczywiście, idealnym rozwiązaniem byłoby zbudowanie takiej definicji wspólnoty, która zawierałaby jednocześnie wszystkie te cechy. Tyle tylko, że taka definicja odbiegałaby od rzeczywistości, byłaby utopijna.

Kolejny tom „Świata i Słowa” stanowi dowód na różnorodne koncepcje wspólnoty, różnorakie jej postrzeganie i definiowanie, ale też – jeśli nie przede wszystkim – jest kolejną cegiełką dołożoną do badań nad wspólnotą w ogóle. Za główną wartość publikacji uważamy to, że prezentowane w niej teksty przyjmują charakter dyskursu interdyscyplinarnego – odnoszą się do rozmaitych płaszczyzn rozumienia wspólnoty, przedstawiają odmienne postawy metodologiczne w rozważaniach nad nią i ukazują przeróżne aspekty jej funkcjonowania.

Tom otwiera artykuł Piotra Skudrzyka. Uznaliśmy za słuszne umieszczenie go na początku, gdyż stanowi on dobre wprowadzenie do dalszych i wielostronnych dociekań na temat wspólnoty. Tekst *Przyjazny nieznanemu. Esej o kulturze społecznej* porusza bowiem sporo istotnych kwestii związanych z relacjami zachodzącymi między członkami wspólnoty (panującymi we wspólnocie), do których często nawiązują w swoich przemyśleniach autorzy pozostałych artykułów.

Część zamieszczonych w tomie tekstów wiąże się ze wspólnotą komunikatywną, którą należy rozumieć jako „zespół ludzi pozostających w bezpośrednim lub pośrednim kontakcie dzięki posiadaniu kodu komunikacyjnego wielostronnie uzgodnionego poprzez kontakt komunikacyjny i kulturę, czyli języka służącego mu do porozumiewania się w sprawach warunków bytowania, celów, działań, dążeń, zainteresowań, zagrożeń”<sup>3</sup>. Do tego zagadnienia odsyłają teksty: Jarosława Pacuły, mówiący o przejawach integracji społecznej we współczesnej polszczyźnie; Dariusza Pawelca, który na podstawie eseju historyczno-socjologiczno-politologicznego Wirpsy ukazuje dylemat tożsamości we wspólnocie, przede wszystkim w kontekście wartości etycznych (jak dobro czy wolność), duchowych (jak prawda i fałsz) oraz emocjonalnych

<sup>2</sup> G. A. Hillery Jr., *Definitions of Community: Areas of Agreement*, „Rural Sociology” 1955, nr 20, s. 111-124.

<sup>3</sup> S. Borawski, *Podstawy idei poznawczej studiów nad dziejami używania języka. Esej o diachronii*, [w:] *Rozprawy o historii języka polskiego*, red. S. Borawski, Zielona Góra 2005, s. 13-61.

(jak empatia i przyjaźń). Łączą się z nimi także artykuły: Marii Czempki-Wewiory, dotyczący pamięci autobiograficznej jako podstawy kształtowania tożsamości, wyrażającej się w działaniu językowym; Eweliny Gajewskiej, poświęcony językowym sposobom budowania wspólnoty świata w reklamach skierowanych do kobiet; Barbary Mitrengi, która – jak sama pisze – chce się podzielić z Czytelnikami „kilkoma spostrzeżeniami na temat pożywienia, kuchni polskiej oraz polskiej gościnności w wymiarze wspólnotowym i kulturowym”, a swoje rozważania prowadzi z perspektywy historycznojęzykowej, opatrując je komentarzem dotyczącym między innymi zmieniających się na przestrzeni wieków upodobań smakowych Polaków.

W większym lub mniejszym stopniu uwidoczniają one, że „następstwem przemian i wymian wspólnot komunikatywnych ścisłych na przestrzeni wieków oraz rozwarstwienia się i przekształceń o różnorodnych bazach w obrębie wspólnot luźnych jest pojawianie się w obrębie wspólnoty państwowo-narodowej zmian w potrzebach komunikatywnych, a fenomen środka komunikatywnego na tym polega, że błyskawicznie przystosowuje się on do zaspokajania tych przekształceń. Tym samym jest doskonały i rozwinięty w każdym momencie swego istnienia jako język żywy, tj. obsługujący potrzebę jakiejś realnie istniejącej populacji”<sup>4</sup>. Oczywiście, jak wynika z rozważań poszczególnych autorów, „[i]stnieje wiele podstaw do łączenia się ludzi we wspólnoty, a dana osoba może uczestniczyć lub uczestniczyć w więcej niż jednej wspólnocie. Przynależność do wielu wspólnot równocześnie jest procesem ciągłym, nieuchronnym i stale się komplikującym”<sup>5</sup>.

Na temat wspólnoty komunikatywnej wypowiadają się także inni autorzy – Krzysztof Feruga, Monika Miczka-Pajestka, przy czym kładą oni nacisk na konteksty kulturowe, społeczne i polityczne funkcjonowania diaspory, czyli wspólnoty rozproszonej. Ich rozważania uwydatniają, że jednakowe uczucia lub przekonania nie zawsze wiążą ludzi w samym miejscu, a co więcej, w przypadku diaspory wspólnota przekonań może być prawie nieosiągalna, natomiast jedność uczuć raczej nie zagraża obcym, ponieważ obcymi są właśnie członkowie diaspory<sup>6</sup>. W dyskurs ten wpisuje się również tekst Mateusza Warchała, eksponujący zagadnienie wspólnoty endemicznej.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 26–47.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Por. Z. Melosik, T. Szkudlarek, *Miejsce, przemieszczenie, tożsamość*, [w:] tychże, *Kultura, tożsamość i edukacja. Mięgotanie znaczeń*, Kraków 2009, s. 32–51.

Oczywiście, skoro skutek umiejętności kontaktowania się z innymi człowiek staje się członkiem wspólnot, to dzięki tej samej umiejętności potrafi również rozsądnie tworzyć własne środowisko, zbudować mniejszą zbiorowość, w ramach której dokonuje się organizacja. Powstające w ten sposób wspólnoty lokalne to społeczności nie tylko żyjące na terytorium wydzielonym z większego obszaru, ale także – jak potwierdzają teksty Michała Morysa-Twarowskiego i Emilii Adamiszyn – związane uczuciem przynależności i zrodzonym na jego podłożu zaangażowaniem w sprawy wspólnoty. Dodać trzeba, że elementami konstytuującymi społeczność lokalną są też wytwarzane w jej obrębie – obejmujące swym działaniem członków wspólnoty i integrujące ją – instytucje, co z kolei podkreślają w swoich rozważaniach Anna Sobieckia (pisząca o teorii i praktyce regionalizmu śląskiego) i Mirosława Pindór (przedstawiająca Scenę Polską w Czeskim Cieszynie jako „teatr wspólnoty”).

Interesujące spojrzenie na wspólnotę proponują w swoich tekstach Maria Poczyk i Maria Korusiewicz. Autorka pierwszego artykułu, odnosząc się do sztuki jako wartości, dowodzi, że dzieła od wieków ustanawiają świat wspólny – po pierwsze, bywa tak, że artysta i odbiorca uznają sztukę za narzędzie krytyki; po wtóre, wspólnotę tworzy się z racji tego, iż sama sztuka jest z gruntu polityczna; po trzecie, zwornikiem wspólnoty może stać się relacja do czasu, przestrzeni i śmierci. Natomiast tekst Marii Korusiewicz dotyczy złożonego zagadnienia – *amae* (związanego z takimi pojęciami, jak: miłość, zaufanie, zrozumienie, odpowiedzialność), które autorka rozważa w kontekście zapomnianych – co sygnalizuje w tytule swojego tekstu – aspektów pytania o wspólnotę.

W świetle powyższego Czytelnik przyzna zapewne, że nadanie tomowi tytułu „Wspólnotowy język”, będącego grą językową, jest umotywowane. Jego istota tkwi bowiem nie tylko w fakcie, że opiera się na frazeologizmie *znaleźć z kimś wspólny język*, którego komponentem jest słowo *wspólny*, ale w interpretacji całościowego wyrażenia – ‘doskonale się z kimś rozumieć; mieć o czymś lub o kimś podobne zdanie, mieć wspólne poglądy na jakiś temat’, które nawiązuje do poszukiwania płaszczyzny porozumienia w interpretacji pojęcia „wspólnota”. Tym, co spaja wszystkie zamieszczone w tomie teksty jest bowiem to, że ich Autorzy, mówiąc o wspólnotcie, myślą o „grupie ludzi [...], zgodnych co do pewnej opinii, nie podzielanej najpewniej przez innych, i którzy zgodności

tej są gotowi bronić na przekór wszystkiemu [...]”<sup>7</sup>. Podzielają tym samym pogląd Zygmunta Baumana:

Jakkolwiek usiłowalibyśmy wyjaśnić spójność, jedność grupy, rzeczywistość czy tylko pożądaną, zawsze przecież mamy tutaj na względzie jedność o charakterze duchowym, bez której nie sposób mówić o wspólnotocie. U podstaw wszystkich [...] poglądów leży pewna zasadnicza zgoda: że grupa jest właśnie wspólnotą, to znaczy, że w jej obrębie powinna istnieć tożsamość opinii oraz postaw i że możliwe jest porozumienie, gdyby pojawiła się jakaś różnica stanowisk. Zakłada się, że porozumienie, a w każdym razie gotowość do jego poszukiwania jest najważniejszą rzeczą dla wszystkich członków wspólnoty, która stanowi przeto grupę, w której czynniki łączące ludzi są silniejsze i ważniejsze od tych, które mogą ich dzielić. Różnice zdań pomiędzy jej członkami są wtórne w porównaniu z tym, co stanowi o zasadniczym podobieństwie ich stanowisk. Wspólnota uważana jest za naturalną jedność<sup>8</sup>.

Oddając w ręce Czytelnika kolejny tom „Świata i Słowa”, jesteśmy przekonani, że teksty w nim zamieszczone stworzą okazję nie tylko do jednorazowych i indywidualnych przemyśleń na temat wspólnoty, ale także sprowokują do dalszej dyskusji na tematy tu poruszone.

---

<sup>7</sup> Z. Bauman, *Socjologia*, Warszawa 2001, s. 42.

<sup>8</sup> Tamże.



## **STUDIA I SZKICE**





Piotr Skudrzyk  
Uniwersytet Śląski, Katowice

## **Przyjazny nieznajomy. Esej o kulturze społecznej**

### **Przyjaźń w życiu prywatnym**

Przyjaźń jest związkiem wysoko cenionym. Unosi się nad nią aura szlachetności. Przyjaciół pomoże w trudnych chwilach – one wręcz go mobilizują do energicznego działania i poświęceń. Przyjaźń to coś więcej niż sojusz. Nie jest kalkulacją wzajemnych usług. Choć przyjaciele odnoszą wiele wzajemnych korzyści ze swojej przyjaźni, korzyści psychicznych i materialnych, gotowi są na słuźenie drugiemu również w przypadku przewidywanych strat. Gotowi są dzielić los drugiego na dobre i złe. Łączą swoje życia, nie tylko interesy.

Przyjaźń, będąc związkiem wielce szlachetnym, jednocześnie jawi się jako związek realny. Prawie każdy ma jakiegoś przyjaciela bądź przyjaciół. Przyjaciół to „swój”, ma temperament podobny, dopasowany do temperamentu swego partnera w przyjaźni. Nie dość, że ma dopasowany temperament, to jeszcze jest nastawiony na tolerowanie tego, co u przyjaciela pozostało niedopasowane – także na tolerowanie tego, co się zepsuło, na przeczekanie chwil słabości drugiego. Przyjaciół towarzyszy w codzienności i od święta. Jest „kumplem” od żartów i drobnych przysług, jest zaszczytnym gościem na ważnych osobistych uroczystościach. Przyjaciół dodaje otuchy, ale również słuźy krytycznymi uwagami, których możemy nie usłyszeć od obcych, bo są zajęci swoimi sprawami, bo być może obawiają się naszej reakcji. Realizm, skuteczność, praktyczność, swojskość ze swojej istoty skłonne są popadać

w sprzeczność ze szlachetnością i wysokimi wartościami. Przyjaźń jawi się jako dobrze skomponowany amalgamat tych trudnych do zespolenia składników. Jest zajęciem optymalnej pozycji między aksjologicznymi wyżynami a fundamentem życiowych realiów.

### Przyjaźń w życiu społecznym

Przyjaźń jest uznawana za piękne i realne zjawisko życia prywatnego. Hasło przyjaźni pojawia się również w życiu społecznym. Mówi się o zaprzyjaźnionych miastach, regionach, o przyjaznej postawie kierownictwa firm wobec pracowników, o przyjaznej postawie firm wobec społeczności lokalnych, o wspieraniu przez firmy kultury i edukacji. Również w polityce pojawiają się zwroty: *zaprzyjaźnione narody*, *zaprzyjaźnione państwa*, *przyjaźń między głowami państw*. Jednakże w życiu społecznym słowo *przyjaźń* traktuje się metaforycznie. Cechy pojawiające się w prywatnej przyjaźni są tu jakimś wzorcem, kierunkiem inspiracji. Relacje społeczne i polityczne nie są aż tak zażyłe, żeby w pełni można było nazwać je przyjaźnią. Jednakże stosuje się ten termin jako wyraz woli ocieplenia relacji.

W życiu społecznym częściej niż rzeczowniki *przyjaźń* i *przyjaciel* funkcjonuje przymiotnik *przyjazny*. Faktycznie, dotychczas wymieniałem głównie przymiotniki. Możemy tu jeszcze wspomnieć, że w życiu społecznym mówi się o technologiach *przyjaznych dla środowiska*, o rozwiązaniach technicznych *przyjaznych dla użytkowników*, o organizacji, instytucji i atmosferze w nich panującej jako *przyjaznej dla klientów*. Są urzędy *przyjazne dla petentów*, szkoły *przyjazne dla uczniów*, kursy kształcące, *przyjazne dla uczących się*. Przymiotnik *przyjazny* sugeruje jednostronność postawy: coś jest przyjazne dla kogoś, ten ktoś nie musi się odwzajemniać. Choć szkoda. Odbiorca *przyjaznych usług* – użytkownik technologii, klient instytucji, obywatel, uczeń czy kursant – nie powinien być traktowany jak „święta krowa”, której należą się szacunek i troska, a ona sama nie jest zobowiązana do wdzięczności w uczuciach ani działaniach. Przyjaźń jest relacją dwustronną i bledsze odbicie tej relacji w życiu społecznym powinno zawierać także cechę wzajemności. Mimo to, hasło przyjaźni w życiu społecznym nie jest hasłem pustym, nie jest tylko chwytem marketingowym. Idzie za nim postawa, która zasługuje na kojarzenie z przyjaźnią. Nazwę to *przyjaznością*, to znaczy szanowaniem i sympatią wobec drugiego, gotowością do choćby w niewielkim stopniu podporządkowania własnego postępowania potrzebom drugiej strony. Ta postawa wobec drugiego jest jednocześnie zanurzona w ja-

kimś uznawanym świecie obiektywnych wartości: liczy się nie tylko mój interes, nie tylko interes drugiej osoby czy jakiegoś podmiotu grupowego, ale również zasady, które są ponad nami, którym i ja, i druga strona musimy się podporządkować.

Pojęciu „przyjazności” w życiu społecznym bliskie jest pojęcie „zaufania”. To pojęcie częściej pojawia się w literaturze społecznej. Zachodni intelektualiści pojęcie „przyjazności w życiu społecznym” zapewne odbierają jako tchnące staroświeckim sentymentalizmem. „Zaufanie” jest bardziej ograniczonym pojęciem, ma mniejszy „rozmach moralny”. Żywić do kogoś zaufanie, to zdecydowanie mniej niż brać na siebie przyjacielskie zobowiązania. Przez to pojęcie zaufania jest bardziej wykorzystywane we współczesnych naukach społecznych, które nie mają większych ambicji nabrania „moralnego rozmachu”. Niemniej pisanie o zaufaniu to jakiś krok w kierunku, w którym gdzieś dalej znajduje się pojęcie „przyjaźni”.

O zaufaniu w życiu gospodarczym napisała książkę sama gwiazda światowej myśli społecznej – Francis Fukuyama. Wydziela on jako równoważną z potrzebami materialnymi potrzebę uznania. Potrzebę uznania czytelnik naturalnie chce klasyfikować jako czynnik wyższy, moralny, duchowy. Nie tylko pieniądz się liczy. Zdaje się to potwierdzać Fukuyama, pisząc: „Przedsiębiorcy, którzy budują swoje miliardowe korporacje, nie czynią tak dlatego, żeby mieć dużo pieniędzy i je wydawać, lecz dlatego, by doceniono ich talent i zdolności organizacyjne”<sup>1</sup>. Fukuyama zwraca uwagę nie tylko na wartość uznania samego w sobie, ale również na jego pozytywny wpływ na czynnik niższy, czyli na zaspokajanie potrzeb materialnych. Przedsiębiorstwa, które są czymś więcej niż organizacjami do wytwarzania dóbr materialnych, są wydajniejsze w tym wytwarzaniu. Dowodzi tego charakter przodujących firm na świecie oraz małych firm rodzinnych. O charakterze tych firm Fukuyama pisze: „Jednostka pracująca dla Motoroli, Toyoty, Siemens lub nawet w małym rodzinnym biznesie, czuje się częścią moralnej struktury”<sup>2</sup>. Dalej zauważa, że społeczeństwa o wysokim stopniu wzajemnego zaufania, czyli o dużym kapitale społecznym, mają lżejsze i efektywniejsze państwo, bardziej wydajną gospodarkę, bo szlachetniejszą konkurencyjność. Sprzężenie idei moralnej z materialną efektywnością wydaje mi się rzeczą bardzo pożądaną: wyższej kulturze nadaje witalną moc, materialnej mocy nadaje wyższy kulturowy sens.

<sup>1</sup> F. Fukuyama, *Zaufanie. Kapitał społeczny a droga do dobrobytu*, tłum. A. i L. Śliwa, Warszawa–Wrocław 1997 (wyd. org. 1995), s. 401.

<sup>2</sup> Tamże, s. 402.

Jednakże lektura Fukuyamy daje mi bardzo ograniczone wsparcie w promowaniu moralnego wątku w problematyce społecznej. Pojęcie „uznania” rozumiem jako ‘posiadanie czyjejś wysokiej oceny na skutek własnych autentycznych zalet’. Posiadanie czyjogoś uznania oznacza moralne zasługiwanie na to uznanie. Taka jest istota tego pojęcia. Posiadanie uznania niezasłużonego jest patologią. Tymczasem Fukuyama nie pisze o moralnym zdobywaniu uznania, ale, inspirując się Heglem, pisze o „walce o uznanie”. Użyte w mojej relacji polskie wyrażenia *zdobywanie* i *walka* są bliskoznaczne, choć w tych kontekstach „dalekoznaczne”. „Zdobywanie uznania” jest pozyskiwaniem sobie serca drugiego człowieka i zasługiwanie na to. „Walka o uznanie” u Fukuyamy ma bardziej charakter egoistycznej walki przeciw drugiemu. Bardziej jest to walka o dominację psychiczną, prestiż, uznanie swojej siły, niekoniecznie moralnej. Ostatni rozdział książki o zaufaniu jako drodze do dobrobytu amerykański politolog tytułuje *Uduchowienie gospodarki*. „Uduchowienie gospodarki”, wyjaśnia Fukuyama, to transmisja arystokratycznego ducha walki zbrojnej o pozycję księstwa na pole walki ekonomicznej o pozycję firmy. „Uduchowieni przedsiębiorcy” chcą się nasycić również dumą, nie tylko pieniędzmi<sup>3</sup>. Takie „uduchowienie” ma niewiele wspólnego z duchowością rozumianą jako podporządkowanie się człowieka uznawanemu jakiemuś wyższemu porządkowi moralnemu. Ale dobre i to niewiele. Zawsze to lepiej, jeśli w biznesie miałyby panować taka „duchowość”, a nie bezczelne i bezpardonowe robienie pieniędzy. Fukuyama już taką postawę nazywa „uduchowieniem”. Mało ambitne moralnie zachodnie społeczeństwo liberalne nie obrałoby sobie za gwiazdę myśli społecznej autora moralnie bardziej ambitnego.

Nie znajdziemy innego ducha u większości wpływowych zachodnich politologów. Profesor New York University Russell Hardin swoją książkę o zaufaniu rozpoczyna w sposób obiecujący. Impulsem jest podzielane przez niego zgodne rozpoznanie wielu badaczy, że „od ponad dziesięciu lat (tekst ukazał się w 2006 r.) w krajach, w których ustrój demokratyczny najlepiej się rozwinął, takich jak Kanada, Szwecja, Wielka Brytania czy Stany Zjednoczone, zaufanie maleje”<sup>4</sup>. Odwołuje się do porównań obecnego stanu rzeczy z moralnie imponującą kulturą „pokolenia obywatelskiego”, które dorastało w najcięższych czasach Wielkiego Kryzysu lat dwudziestych i II Wojny Światowej. Czytelnik spodziewa się, że autor poprowadzi go w rejony głębszej kultury obywatelskiej,

---

<sup>3</sup> Tamże, s. 401.

<sup>4</sup> R. Hardin, *Zaufanie*, tłum. A. Gruba, Warszawa 2009 (wyd. org. 2006), s. 8.

charakteryzującej się jakąś moralną głębią, spodziewa się, że rozważania autora będą zawierać istotny ładunek pociągającej emocji.

Nic z tego. Nowojorski politolog nie wychynął poza liberalny model kultury obywatelskiej jako harmonii egoizmów. „Tylko koncepcja zaufania jako zawierania się korzyści wyjaśnia wiele zjawisk zaufania i wiarygodności”<sup>5</sup> – pisze Hardin. Oznacza to, że ta koncepcja jest najlepsza, najbliższa rzeczywistości społecznej. Co mówi to zgrabne, konkretne, naukowo brzmiące określenie „zaufanie jako zawieranie się korzyści”? Otóż to, że drugą osobę darzymy zaufaniem, kiedy – jak pisze nowojorski politolog – „interesy tej osoby zawierają się w naszych”<sup>6</sup>. Czyli – obdarzamy zaufaniem osobę, która działając nawet w skrajnie egoistyczny sposób dla siebie, automatycznie, chcąc nie chcąc, działa na naszą korzyść; bo to, co leży w jej interesie, akurat zawiera się też w naszym interesie.

Logika tej teorii jest nie do podważenia, jak to, że część zawiera się w całości! Dzięki tej teorii uświadamiam sobie, że rząd Stanów Zjednoczonych na pewnym polu największym zaufaniem może darzyć rząd... Iranu. Antyamerykański kurs Iranu przecież w pewnym aspekcie służy interesom rządu amerykańskiego: wpływa dyscyplinująco i konsolidująco na amerykańskich obywateli i administrację. Waszyngton może głęboko „ufać”, że Iran w najbliższym czasie utrzyma swój antyamerykański kurs. Na wspomnianym polu będzie się to zawierać w interesie rządu amerykańskiego. Piękna teoria zaufania, godna współczesnej myśli liberalnej i zachodniego akademizmu! Oczywiście, mój przykład jest złośliwy. Russell Hardin, eksponując rozumienie zaufania jako zawierania się korzyści, zasadnie eksponuje pewną naturalną prawdę. Prawdę, że zaufanie potrzebuje harmonijnego gruntu, jakim jest zgodność interesów stron. Ale skupienie się wyłącznie na zgodności interesów redukuje pojęcie zaufania do pojęcia kalkulacji. W terminie *zaufanie* chodzi o coś więcej. To coś więcej było zawarte w żalu amerykańskiego politologa, że zaufanie społeczne na Zachodzie ciągle maleje. Choć w swych dalszych wywodach politolog to coś szybko zgubił. To coś więcej niż kalkulacja, to przekonanie, że ludzie godni zaufania nie oszukają nas nawet wtedy, kiedy oszustwo nigdy by nie zostało wykryte, a nawet w pewnych sytuacjach mogą działać na naszą rzecz nawet wbrew własnemu interesowi. W „poetyce małego racjonalizmu naukowego” Hardina, że tak to nazwę, brzmiałoby to: ludzie godni zaufania uszanują nasz interes nawet

---

<sup>5</sup> Tamże, s. 98.

<sup>6</sup> Tamże, s. 27.

wtedy, kiedy „ich interes nie będzie zawierał się w naszym”. Wtedy tylko można mówić o zaufaniu. To jest, jak sądzę, istota tego słowa, wyciągniętego do rozważań akademickich z języka potocznego, języka życia.

Nie wszyscy wzięci intelektualisci akademicy za pewniejszy grunt uznają zimny racjonalizm. Już sam tytuł pracy Roberta Putnama – *Samotna gra w kręgle* – zapowiada śmiałość akademickiego intelektualisty mówienia językiem życia. Praca dotyczy problemu wspólnotowości: żeby w kręgle nie grać samotnie. Podejście Putnama dalece wznosi się ponad kostyczny szkielet egoistyczno-indywidualistycznego racjonalizmu liberalnego. Amerykański autor akcentuje znaczenie wyższej kultury moralno-religijnej<sup>7</sup>. Przyjętemu tu przeze mnie pojęciu „przyjazności w życiu społecznym” najbliższe jest u Putnama pojęcie „zaufania rozproszonego” (*thin trust*). Jest to zaufanie „do »uogólnionego innego«, takiego jak nowy znajomy z kawiarni”<sup>8</sup> – wyjaśnia politolog. Sam termin „zaufanie rozproszone” nie jest tu najszcześniejszy. Chyba lepszy byłby termin „zaufanie do nieznanego”. Widocznie i Putnam miejscowo ulega chłodowi akademickiego żargonu, który, jak sądzę, jest wyrazem lekkości środowiska.

Na szczęście ulega tylko miejscowo. Przyczyny słabnięcia owego zaufania rozproszonego w społeczeństwie amerykańskim opisuje już w atmosferze bliższej ciepłu i wartości życia. Píše o „wytartej materii społecznej”<sup>9</sup>. To sugestywne określenie znajduje plastyczny wyraz w podsumowaniu książki, gdzie posługuje się pojęciem „kapitału społecznego”, które możemy traktować jako charakteryzujące jakość „materii społecznej”:

Oslabiony kapitał społeczny – pisze Putnam, a my możemy czytać „wytarta materia społeczna” – przejawia się w rzeczach, które znikły niemal nie zauważone – sąsiedzkie przyjęcia i spotkania, bezrefleksyjna uprzejmość wobec obcych, wspólne dążenie do dobra publicznego raczej niż samotne poszukiwanie dóbr prywatnych<sup>10</sup>.

Kontynuację tego wątku znajduję w poświęconej zaufaniu pracy naszego wybitnego socjologa, Piotra Sztompki. Praca ta jest napisana czytelnym językiem i w dobrym duchu. Putnamowski wątek znaczenia sąsiedzkich przyjęć u Sztompki znajduje uogólniające sformułowanie:

---

<sup>7</sup> R. Putnam, *Samotna gra w kręgle. Upadek i odrodzenie wspólnot lokalnych w Stanach Zjednoczonych*, tłum. P. Sadura i S. Szymański, Warszawa 2008 (wyd. org. 2000), s. 665.

<sup>8</sup> Tamże, s. 230.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Tamże, s. 654.

„Między sferą najbardziej przelotnych kontaktów w mikroskali a sferą najbardziej trwałych i złożonych systemów w makroskali występuje ciągłość”<sup>11</sup>.

Zwrócenie uwagi na ową ciągłość uważam za rzecz niezwykle cenną dla kultury życia społecznego i dla kultury życia prywatnego. Obie sfery zyskują na cierpliwym i życzliwym otwarciu się jednej sfery życia na drugą. Życie społeczne zyskuje bardziej „ludzkie” oblicze, więcej w nim będzie ciepła i dobrych kontaktów między ludźmi, mniej wyzysku i załamania. Zachowywać się „prywatnie” w życiu społecznym, znaczy ‘mieć odwagę zachowywać się autentycznie, szczerze, swobodnie’. To również znaczy ‘przenosić prywatne doświadczenia, w tym doświadczenie przyjaźni, do życia społecznego’.

W duchu tak rozumianej więzi między życiem prywatnym a społecznym rozumiem deklarację profesora Sztompki dotyczącą sposobu opisywania życia społecznego przez socjologa. Profesor pisze:

Po długim okresie dominacji „twardego”, instrumentalnego obrazu więzi społecznych opartych na interesie i kalkulacji, relacji opartych na względach finansowych, na indywidualistycznej, egoistycznej racjonalności jesteśmy świadkami ponownego odkrycia drugiego oblicza społeczeństwa: obszaru „miękkich” więzi moralnych<sup>12</sup>.

Jednakże to „moralnie odważne” podejście po parudziesięciu stronach książki załamuje się. Kiedy Sztompka przechodzi do definiowania pojęcia „zaufania”, „miękkie więzi moralne” całkowicie znikają z pola zainteresowania autora. „Zaufanie jest zakładem podejmowanym na temat niepewnych, przyszłych działań innych ludzi”<sup>13</sup> – pisze krakowski socjolog. Dalej wyjaśnia, że postawę zaufania od postawy przekonania co do przebiegu przyszłych zdarzeń różni tylko kwestia podejmowania działania: przekonanie to tylko pogląd, „zaufanie to przekonanie plus oparte na nim działanie”<sup>14</sup>.

Zaufanie to zakład – cóż za zimna, kalkulacyjna i amoralna definicja! W ramach takiego rozumienia zaufania Sztompka podaje przykłady: zaufanie do wybranej kobiety, że będzie dobrą żoną i matką; do techników i pilotów Lufthansy, że lot będzie bezpieczny; do sądu, że wyda sprawiedliwy wyrok. We wszystkich tych przykładach człowiek podchodzi w sposób, który według Sztompki najlepiej ma opisywać

<sup>11</sup> P. Sztompka, *Zaufanie. Fundament społeczeństwa*, Kraków 2007, s. 21.

<sup>12</sup> Tamże, s. 35.

<sup>13</sup> Tamże, s. 69–70.

<sup>14</sup> Tamże, s. 71.

pojęcie „zakładu”, czyli hazardu, gry, kalkulacji (od którego to pojęcia wcześniej deklarował odejście). Oznacza to, że mężczyzna decydujący się związać swoje życie z daną kobietą kalkuluje jej cechy i stawia jak na konia na wyścigach, natomiast nie rozpatruje moralnej siły i stabilności swej przyszłej partnerki. Zaufanie jako zakład oznacza, że pasażer decydujący się na lot samolotem Lufthansy kalkuluje panujące tam interesy, natomiast nie posługuje się moralnym pojęciem zawodowej rzetelności. W odniesieniu do następnego przykładu, zaufanie jako zakład oznacza, że porządny obywatel nie oczekuje od sędziego żadnych ponadprzeciętnych kwalifikacji moralnych. W każdym z tych przykładów zachowanie człowieka ma być tylko zakładem, grą, kalkulacyjnym rozpoznaniem tendencji i interesów. Trudno tu oprzeć się wrażeniu, że polski socjolog w momencie definiowania pojęcia „zaufania” traci swego ducha i automatycznie podąża torami niektórych tuzów zachodniej myśli społecznej.

Ponadto, rozróżnienie „zaufania” od „przekonania” w ten sposób, że pierwsze wiąże się z działaniem, a drugie nie, po prostu jest logicznie błędne. Człowiek może być o czymś przekonany i w konsekwencji tego podjąć określone działanie, a jednak nazwanie jego postawy zaufaniem będzie nieadekwatne, a nawet śmieszne. Wyobraźmy sobie, że ktoś jest przekonany, że planowane przez niego przestępstwo nie będzie wykryte i w konsekwencji decyduje się na dokonanie owego przestępstwa. W myśl definicji Sztompki powinniśmy powiedzieć, że ten człowiek „miał zaufanie”, że przestępstwo nie zostanie wykryte. Jeszcze śmieszniej będzie powiedzieć, że „miał zaufanie do policji, że nie wykryje jego przestępstwa”. Na tym ma polegać zaufanie obywatela do policji?! Wysoce intelektualny styl akademickiej humanistyki często prowadzi do niskich dziwaczności. Niestety, zdarza się to, nawet tak wartościowym postaciom jak profesor Sztompka. Mam nadzieję, że nie popełniłem błędu w swojej analizie i że miałem podstawy do sformułowania powyższej uwagi.

### Ciągłe spektrum wspólnot

Zastanówmy się nad znaczeniem elementów „przyjacielskich” w życiu społecznym, czyli zaufania, uznania, chęci nawiązania kontaktów i współpracy. Rozpatrzmy ich proporcję w stosunku do elementów „nieprzyjacielskich”, czyli wzajemnych niechęci, poczucia zagrożenia, konkurencji, walki. Dominuje pogląd, że życie społeczne to przede wszystkim ścieranie się interesów. Motorem działania wszelkich podmiotów – pojedynczych ludzi, pojedynczych instytucji, pojedynczych



klas społecznych, pojedynczych narodów i państw, pojedynczych kręgów kulturowych – ma być właśnie ich własny interes i walka o jego realizację. Zgódźmy się, że ten element zawsze występuje we wszelkich relacjach międzyludzkich. Jednak nie poddając się temu stereotypowi, rozważmy, w jakim to faktycznie stopniu własny interes i walka są motorem działań społecznych, a w jakim stopniu motorem tym jest potęga współpracy, urok innych ludzi i masywny grunt wspólnego dobra.

Termin „wspólnota” zwykle używany jest dla zbiorowości połączonych więzami zgodności zapatrywań, tożsamości celów i interesów. Jednakże w celu sformułowania spójnej teorii, obejmującej wszystkie możliwe przypadki, posłużę się terminem „wspólnota” w szerszym znaczeniu. Dokładniej – będzie to możliwie najszersze znaczenie. W moich rozważaniach termin ten będzie obejmował ludzi zespolonych zupełnie dowolnymi relacjami, przyjacielskimi czy nieprzyjacielskimi, zamierzonymi czy niezamierzonymi, w dowolnych proporcjach, byleby tylko ludzie ci byli ze sobą czymś powiązani. Więzy te można posegregować według powyższych dwóch niezależnych od siebie osi: osi między relacjami przyjaznymi a nieprzyjaznymi oraz osi między relacjami celowo budowanymi a relacjami, które oplątują ludzi skutkiem zrządzenia losu. Niewątpliwie relacje przyjazne są głównie relacjami celowo budowanymi. Jednakże los też ma swój udział w ich zainicjowaniu, podtrzymywaniu i rozwoju. Na przykład: doświadczenie solidarności w czasie powodzi może odbudować rozpadającą się sąsiedzką przyjaźń albo zaufanie do władz lokalnych. Z relacjami nieprzyjaznymi jest odwrotnie. Głównie są one niechcianym dopustem losu. Jednakże świadoma wola nieraz też ma tu swój znaczący udział. Nieraz określone środowiska wręcz szukają sobie wroga i z pasją pielęgnują nienawiść do niego – jest to sposób na budowanie własnej wewnętrznej prężności.

Jako podstawowy typ więzi łączących ludzi w zbiorowości wyróżniam więzi losu. Los – to znaczy przypadłości życia, sytuacje wpływające z logiki zewnętrznej Rzeczywistości. Sytuacje te mogą być odzwierciedleniem Rzeczywistości na działania członków wspólnoty bądź mogą pojawiać się zupełnie niezależnie od tych działań, na zasadzie ślepego trafu. Przydarzają się tak zwłaszcza jakiegoś przyrodnicze kataklizmy. Będąc niezamierzonymi, przypadłości losu mogą być niekorzystne, jak i korzystne. Najbardziej wyrazistym przykładem wspólnoty losu, gdzie wiążące ludzi relacje nie są dziełem ich woli, lecz dziełem losu wbrew ich woli, jest zbiorowość więzienna – zbiorowość więźniów i strażników. Więźniowie nie chcą być w więzieniu, ale także wielu strażników wykonuje ten za-

wód tylko z przymusu ekonomicznego. Nie chcą być razem... ale są. Podobną strukturę objawia kłócaące się małżeństwo – kolejny klarowny przykład wspólnoty losu. Inne tego typu przykłady to wszelkie grupy będące ze sobą w bojowym zwarciu: dwie armie, dwie konkurencyjne firmy, dwie ostro rywalizujące ze sobą partie polityczne. Te grupy ludzi łączy ze sobą tylko walka.

Spoiwo losu jest najbardziej podstawowym spoiwem występującym we wszelkiego rodzaju zbiorowościach, tych połączonych walką, jak i tych połączonych więzami pozytywnymi. Wiadomo, że żaden człowiek, żadna wspólnota nie panuje całkowicie nad swoim losem. Wspólne bytowanie zawsze wytwarza autonomiczne powiązania losu. Wspólne życie, nawet zamierzone i udane, przynosi nieoczekiwane sytuacje, wywołujące nieoczekiwane zachowania u nas samych, jak i u naszych towarzyszy. Nawet między najbliższymi sobie ludźmi cały czas obecne są choćby śladowe elementy obcości i walki. Nawet starannie dobierając sobie towarzyszy, w darze losu otrzymujemy również te ich cechy, które nie całkiem nam odpowiadają. Los często przynosi wydarzenia dramatycznie sprzeczne z wolą i charakterem dotychczasowych działań. Jednakże nie tylko takie. Los przynosi ludziom również sytuacje dla nich korzystne, jak zaskakujące wybawienia z kłopotów, i nieoczekiwane odsłania wspianiałe perspektywy.

Więzi losu obecne są we wszystkich typach wspólnot. Oczywiście, proporcje między tym, co jest zrzędzeniem losu, a tym, co jest świadomym zamiarem, są znacznie zróżnicowane w różnego rodzaju wspólnotach. Wszędzie relacje są mieszaniną związków różnego typu, o charakterze danej zbiorowości decydują proporcje tej mieszaniny. Na przymusowy pobyt skazanych w więzieniu nakładają się ich świadome decyzje dotyczące stylu tego pobytu. Na przykład: więźniowie mogą przyjąć postawę buntowniczą lub nastawić się na interesowną kolaborację z więziennymi władzami. Ta zależna od ich woli decyzja istotnie będzie wpływać na klimat ich pobytu w więzieniu, pobytu całkowicie niezależnego od ich woli, dokładnie – wbrew ich woli. Jednakże tu relacje niezamierzone zdecydowanie przytłaczają swym znaczeniem relacje zamierzone.

### **„Przyjaźń z wrogiem”**

Mieszanina relacji dotyczy również osi przyjaźń-wrogość. Była mowa o elementach obcości i walki między kochającymi się małżonkami. Także odwrotnie – w sytuacjach sporu, konkurencji, walki zawsze

obecne są również jakieś więzi pozytywne, które nie ulegają rozerwaniu. Zabawną ilustrację tego znalazłem w rosyjskiej kreskówce *Wilk i zając*. Wilk otrzymał płytę gramofonową z gorącym tangiem, zapragnął z kimś zatańczyć, porwał w tany przechodzącego obok Zająca. Zanim czar prysł, upojny taniec trwał przez chwilę. Nawet Wilk i Zając mogą się przez moment przyjaźnić. Ale powróćmy do bajki zwanej poważnym życiem. Walka konkurencyjna na rynku czy walka polityczna też nie naruszają pewnych więzi pozytywnych: konkurujący ze sobą biznesmeni czy zwalczający się politycy na ogół nie mordują się wzajemnie. Nawet we „wspólnotach” walki na śmierć i życie też występują choćby wątłe nici relacji pozytywnych. Walczące strony mogą wzajemnie doceniać i szanować bojowego ducha i hart drugiej strony. Mogą w śmiertelnym przeciwniku gdzieś w głębi szanować człowieka. Wyraźnie uzewnętrznia się to, gdy walka zostaje rozstrzygnięta. Mówi o tym na przykład popularne powiedzenie „Leżącego się nie kopie!”. Popularność tego powiedzenia oznacza również jego siłę. Kto nie stosowałby się do niego, uległby hańbiącemu napiętnowaniu. Zgodnie z tym powiedzeniem wzięci do niewoli jeńcy traktowani są w sposób humanitarny. Podobną treść niesie rada: „Kiedy kogoś nie możesz pokonać, zaprzyjaźnij się z nim”. Mówi ona, że wróg gdzieś bardzo głęboko nigdy nie przestaje być bratnim człowiekiem. Tylko potrzebny jest jakiś wielki nacisk Rzeczywistości, abyśmy naszą świadomością zeszli do tej głębi i odnaleźli możliwość przyjaźni lub przynajmniej pozytywnej koegzystencji. Wiele sojuszów zostało zawiązanych w wyniku nacisku konieczności; niektóre osiągnęły trwalszą i głębszą postać.

Hasło „przyjaźni z wrogiem”, które tu formułuję, nasuwa skojarzenie z chrześcijańskim „Miłuj nieprzyjaciół swoich!”. Realizacja tych haseł wymaga albo wielkiego nacisku okoliczności, albo wielkiej kultury osobistej i środowiskowej, kultury o wymiarach religijnych. Jeżeli żaden z tych czynników nie występuje, to proces godzenia się zwaśnionych stron i tak następuje, tyle że wolniej. Wiele podbitych ludów pod wpływem wymagań codzienności w końcu zasymilowało się ze swymi najeźdźcami. Jak pokazuje historia, po krwawych i okrutnych wojnach rany zablizniały się i odbudowywały się pokojowe stosunki. Ludzka więź gatunkowa nigdy całkowicie nie rozrywa się. To zjawisko jest częścią szerszego zjawiska: nigdy całkowicie nie rozrywa się ludzka więź z wszystkimi pozostałymi bytami Rzeczywistości. Zabicie lub skrzywdzenie zwierzęcia wywołuje odruch żalu i wyrzutu sumienia. Nawet kiedy to zwierzę było groźnym agresorem. Taki sam odruch,

choć o mniejszej intensywności, wywołuje zniszczenie rośliny, a nawet zniszczenie krajobrazu. Jeżeli człowiek pozbawiony jest choćby śladu tych uczuć, to znaczy, że jego psychika jest wynaturzona. Wynaturzona – znaczy obca Naturze, obca Rzeczywistości, obca istnieniu, bliska szaleństwu i samounicestwieniu. Człowiek, który nie szanuje innych, nie szanuje otaczającej Rzeczywistości, w istocie nie szanuje samego siebie. Przecież to, co niszczy w innych, jest tym samym, co ceni w sobie samym. Inni nie tylko są z tej samej gliny, co on, ale są wodą i powietrzem, bez których on nie istnieje i tym bardziej nie rozwija się.

### **Na drodze do przyjaźni z nieznanym**

Warto uświadamiać sobie ową „przyjaźń z wrogiem”. Po tej lekcji znacznie łatwiej i skuteczniej będzie uświadamiać sobie możliwość przyjaźni z nieznanym. Ogólnie rzecz biorąc, w naszej polskiej kulturze nieznanymi traktowany jest przede wszystkim jako człowiek nam obojętny, w drugiej kolejności jako potencjalny wróg, gdzieś na dalszym, dalszym planie jako potencjalny przyjaciel. Przyjaźń w naszej kulturze jak jest wysoko ceniona, tak uważana jest za zjawisko rzadko zdarzające się. Każdy może mieć przyjaciela, ale jednego albo dwóch, czy trzech – nie znajdzie się więcej ludzi, którzy mogliby tak blisko i serdecznie towarzyszyć. Ta nieufność, kiedy wchodzimy w obszar życia ekonomicznego i politycznego, potęguje się. W tych obszarach nieznanymi postrzegany jest przede wszystkim jako wielce prawdopodobny wróg; wręcz kanonem bezpieczeństwa jest z góry tak go traktować. A więc mamy sytuację następującą: inna firma w branży to z natury rzeczy śmiertelnie niebezpieczny konkurent; klient to przeciwnik, który albo będzie wyłudzał usługę po zaniżonej cenie, albo pójdzie do wrogiej konkurencji; producent i handlowiec dla klienta to „krwiopijcy”; politycy z różnych partii wzajemnie traktują się jako już nieszczęście dla narodu, a zagrożenie nieszczęściem jeszcze większym; naród traktuje polityków przeważnie jako pozbawionych honoru karierowiczów, w rzadszych wypadkach jako pozbawionych mocy sprawczej naiwnych idealistów; politycy traktują naród jako masę ignorantów politycznych o nieznaczących nastrojach, której chwilne poparcie wciąż przechwytywa swoimi nieuczciwymi zabiegami opozycja (w tej sytuacji politykom tylko pozostaje przechwytywać to poparcie zabiegami równie nieuczciwymi). Obraz ten jawi się jak karykatura – karykaturą jednak nie jest.

Jeżeli nieznanymi jakoś uśmierzy obawy Polaka, może zasłużyć sobie na potraktowanie go jako potencjalnego interesownego sojusznika.

Dopiero gdzieś na dalszym, mglistym planie, gdzie ledwo się dostrzeżga, czy w ogóle coś jest, majaczy możliwość, że spotkany nieznajomy człowiek to być może mój przyszły przyjaciel. Perspektywa ta dotyczy także instytucji, w odniesieniu do właściwej dla nich postaci przyjazności. Przyjazne relacje mogą zaistnieć między firmami, instytucjami, ugrupowaniami politycznymi, a także między pojedynczymi ludźmi a instytucjami. Konstrytywnym składnikiem tych relacji jest wzajemna gotowość niesienia sobie pomocy i oczekiwanie tego od drugiej strony. W relacji jednostka – instytucja tą pomocą jednostki dla instytucji może być zachowanie lojalności. Niesienie pomocy zakłada gotowość działania na rzecz drugiej strony, nawet w sytuacji, kiedy to jest w jakimś stopniu sprzeczne z interesem własnym. Ta perspektywa w Polsce jednak jest uważana za praktycznie niewiarygodną, choć teoretycznie możliwą.

Dominacja pojęcia „interes własny” w kulturze biznesowej i politycznej Zachodu jest absolutna. Dominacja ta ma sankcję teoretyczną w postaci liberalizmu. Ma sankcję praktyczną w postaci przyzwyczajenia ludzi do tego typu zachowań. W konsekwencji ma także sankcję moralną: skoro taka jest natura rzeczy, to nie ma w tym żadnej naszej winy. Kiedy początkiem i końcem myślenia człowieka jest jego osoba, to jego otoczenie społeczne pozostaje poza granicą tego, co dla niego swoje i bliskie – jest czymś obcym. Obce to nieznane – należy spodziewać się, że niesprzyjające, a nawet nieprzyjacielskie.

Jednocześnie w zachodnim biznesie i zachodniej polityce funkcjonują motywy o radykalnie innym klimacie. W handlu funkcjonuje hasło „klient nasz pan”, w produkcji i usługach motyw solidności i rzetelności, pojawiło się bowiem sformułowanie „misja społeczna firmy”, pojawiły się idee firmy przyjaznej dla klientów, przyjaznej atmosfery w firmie, produkcji i produktów przyjaznych dla środowiska. W polityce obecne są motywy służebności władzy wobec obywateli, moralnej godności władzy, odpowiedzialności za los społeczeństwa. Motywy te jakby pochodzą z zupełnie innej opowieści opowiadanej przez zupełnie innych ludzi. Tymczasem jest to ta sama opowieść o tych samych wydarzeniach opowiadana przez tych samych ludzi. Te dwie opowieści mogą być traktowane jako wzajemnie wykluczające się opowiadania społeczeństwa o rozdwojonej świadomości. Ja traktuję je jako opowiadania społeczeństwa faktycznie o rozdwojonej świadomości, ale opowiadania niewykluczające się. Tylko trzeba te opowiadania umiejętnie i we właściwej proporcji połączyć ze sobą.

## Wysoka kultura społeczna

Wysoka kultura to obcowanie z wysokimi wartościami, to kultura szacunku. Wysokość oznacza hierarchiczność. Zdrowa hierarchiczność jest odgórnym, ale konstruktywnym, przyjaznym i opiekuńczym stosunkiem wyższego do niższego. Wyższe traktuje niższe jako niezbędną swą podstawę, swą przeszłość na drodze rozwoju, jako punkt wyjścia do wspinaczki w górę. Tak rodzic traktuje dziecko, a nauczyciel ucznia. Niższe uznaje autorytet wyższego i podziwia go, czerpie siłę z jego obecności i przykładu. Zdrowa hierarchiczność jest otwarta na pluralizm: uznaje, że równorzędne może mieć wiele różnych postaci, a niższe ma określony zakres autonomii. Zdrowa struktura hierarchiczna jest strukturą głęboko i serdecznie łączącą ludzi, strukturą współpracy. Zdrowie nie jest nieobecnością zjawisk destruktywnych, tylko trzymaniem ich w bezpiecznych granicach. Wyższe musi walczyć z od czasu do czasu dającą o sobie znać niesformością niższego, niższe z wyniosłością wyższego.

Wysoka kultura jest silnym poczuciem przynależności do struktury Rzeczywistości, poczuciem dumnej podległości wyższym zasadom i wartościom. Wysoka kultura intensywniej przejawia się na wszelkiego rodzaju uroczystościach – od uroczystości prywatnych przez uroczyste spotkania w firmach biznesowych do politycznych uroczystości narodowych oraz uroczystości religijnych. Podniosła atmosfera każe tłumić wszelkie spory. Spór, walka są czymś zakłócającym przeżywanie sacrum właściwego danej uroczystości. Konflikt, klótność, nienawiść, pogarda są symptomami niskiej kultury, w obfitości występują w środowiskach marginesowych i przestępczych. Konflikt nie jest obcy również wysokiej kulturze. Ale jest inny duch tego konfliktu. Jest to duch waleczności o coś wartościowego. Przeciwnik traktowany jest z rycerską surowością, ale i z rycerską godnością. Po pojedynku istnieje możliwość powrotu do pokojowych relacji. Podniosła atmosfera kultury w ogóle otwiera ludzi na przyjaźń; tym samym otwiera ich na poprawienie stosunków z przeciwnikiem, na z góry cieplejszy stosunek do nieznanego.

Wzniosła, dobra atmosfera w czasie uroczystości jest sytuacją wyjątkową ze względu na wyjątkowość sytuacji uroczystości. Codzienna dobra atmosfera człowieka w określonym środowisku prowadzi do jego zadomowienia w tym środowisku. Zadomowienie ma wiele cech wysokiej kultury. Jest dominacją wartości pozytywnych. Jest szacunkiem, uznaniem wartości swojego otoczenia. Jest oddaniem mu, czyli gotowością służenia swojemu domowi, do jakiegoś stopnia nawet wbrew inte-

resowi osobistemu. Aby człowiek w jakimś otoczeniu czuł się u siebie w domu, potrzebne jest nie tylko to, aby tam czuł się dobrze i był mile widziany. Potrzebne jest jeszcze, by miał wpływ na to, co się w tym otoczeniu dzieje, by jego głos się liczył. Tym otoczeniem może być rodzina, miejsce pracy, grupa hobbyistyczna, a nawet tak rozległe otoczenie jak naród czy krąg kulturowy (na przykład zachodni, islamski, chiński). Zadomowienie ma wymiar codzienny, stąd nie osiąga wyżyn wzniosłości właściwych momentom uroczystości. Ale jest warunkiem, żeby pozytywnie przeżywana uroczystość mogła zaistnieć. Zadomowienie zwykle ma postać potoczną, ma też postać wręcz ludową, ale zawsze jest formą o ile nie należącą do kultury wysokiej, to w tym kierunku nachyloną.

Nieznajomy w naszym domu to gość. Gość – to znaczy osoba pod naszą opieką. Osoba pod naszą opieką – to znaczy osoba godna tej opieki, dokładniej – o której zakładamy, że jest godna tej opieki. Pozytywna atmosfera domu powoduje przekonanie, że prawie każdy nowy człowiek, przekraczający próg naszego domu, będzie dobrze wkomponowywał się w tę atmosferę. O tym przekonuje nasze dotychczasowe doświadczenie: dom cały czas był dla nas synonimem dobrej, przyjaznej atmosfery. Jesteśmy przekonani, że nawet z trudnym gościem damy sobie radę. W domu mamy duży zakres tolerancji dla naszego gościa, zdecydowanie większy niż dla kogoś drugiego na terenie obcym. Co się nie mieści w granicach tolerancji, traktujemy z uprzejmym dystansem; jeśli i to nie wystarcza, to wyrażamy łagodną dezaprobatę. Wszystko po to, aby nie zakłócać dobrej atmosfery naszego domu. Konflikt siłą rzeczy zburzyłby pogodną atmosferę. Jesteśmy przekonani, że atmosfera naszego domu ma na tyle siły, aby tonować niesfornych. Dom uczy, jaki jest świat na zewnątrz. Od jakości zadomowienia zależy nasza postawa wobec świata poza domem.

Dom to wstęp do wysokiej kultury. Wysoka kultura jest odczuwaniem wielkich wartości, jakie tkwią w różnych sferach sztuki, życia, przyrody i kosmosu. Wysoka kultura uczyła na obecność wartości w każdym, czyli również nieznajomym. Wysoka kultura nie jest naiwnością, ponieważ naiwność nie jest wysokim torem myśli. Wysoka kultura dysponuje wysokiej klasy sitem, wydzielającym to, co wartościowe, z tego, co nawet bardzo niewartościowe. Pojęcie nieznajomego w pojęcie osoby znanej przechodzi w sposób płynny. O „zupełnie” nieznajomym zawsze jednak coś wiemy. Na przykład, że to Polak, albo że obcokrajowiec, a jak obcokrajowiec, że z Zachodu albo muzułmanin, albo Chińczyk, wiemy, czy wykształcony, czy prosty. O dobrym znajomym też zawsze czegoś nie wiemy. W pewnym sensie i w pewnym stopniu każ-

dy człowiek w naszym życiu jest nieznanym i budujemy postawę wobec niego na fundamencie jakiejś hipotezy, kim on jest, kim on aktualnie jest. Nasze reakcje na świat nie są tylko reakcjami, są również twórczym budowaniem świata. Od tego, jak się do kogoś ustosunkujemy, w pewnym stopniu zależy, kim ten człowiek okaże się być. Współtworzymy go swoim zachowaniem. Trzeba mieć odwagę, wiarę i umiejętność współtworzenia świata. Intensywne poczucie zadomowienia w jakimś środowisku potęguje tę naszą odwagę, wiarę i umiejętność. Posiadanie dobrego domu, kameralnego grona przyjaciół pomaga lepiej dostrzegać przyjazne elementy obecne w wielkim świecie.

\* \* \*

Wysoka kultura, życie wysokimi wartościami oznacza podporządkowanie swojego życia czemuś, co jest ponad tym życiem. Nie jest to wyzwanie się własnego interesu, tylko wkomponowywanie go w interes czegoś większego. Rozbicie pancerza indywidualnego czy grupowego egoizmu jest niezbędnym warunkiem uzyskania szerszych wymiarów istnienia i tym samym szerszej i stabilniejszej podstawy. Życie małymi sprawami, zakupami, piwem i kibicowaniem sportowym jest podatne na kłótniwość bądź manipulację. Potrzebne są szerokie horyzonty, etyczna głębia, kultura małych wspólnot, narodowego patriotyzmu i globalnej przynależności. Technika bezpiecznego i efektywnego rozbijania pancerza ciasnych horyzontów i egoizmu jest umiejętnością przyjaźni, zarówno tej głębokiej, kameralnej, jak i tej płytszej, ale szeroko i szybko zawieranej z wieloma ludźmi przy okazji wielu działań w naszym życiu wśród innych.

Piotr Skudrzyk

### **A Friendly Stranger. An Essay on Social Culture**

To begin with, the author introduces features of private life friendship. From that perspective, he observes "friendly" elements of social life. He describes a continuous spectrum of communities – from the ones which are united by the highest number of positive ties to those full of fight and hatred. The author points out that even in a fight to death one feels some remnants of positive ties with an enemy as a human being. He calls this phenomenon "a friendship with an enemy". Even a little experience of "the friendship with an enemy" gives power to use possibilities of friendly relations with a stranger – the most common type of human we meet in social life. The author points out that high culture, as well as social climate are the conditions of developing positive ties.



Jarosław Pacuła

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## Integracja społeczna Polaków i jej odbicie we współczesnym języku

Język spełnia niebagatelną rolę w kształtowaniu i funkcjonowaniu wszelkich wspólnot – począwszy od narodowych i religijnych, skończywszy na zawodowych i koleżeńskich. Integracja językowa społeczeństwa jest więc zawsze pożądana, bowiem jedność językowa umacnia jedność narodową i kulturową. Zupełnie niedawno wyrazem realizacji wspomnianego postulatu było między innymi poprawnosciove podejście do nauczania języka ojczystego, szczególnie widoczne na przykład w opracowywaniu i realizacji programów szkolnych, jak też w poprawności językowej w mediach. Jednakże zmiany spowodowane procesami urbanizacyjnymi i migracyjnymi, rozwojem technicznym i technologicznym, informatyzacją, ale też dynamicznym zmierzaniem do integracji politycznej i gospodarczej kontynentu (integracja europejska), nie pozostały bez wpływu na charakter polszczyzny jako pierwiastka łączącego Polaków i na stosunek wspólnoty do tego spoiwa. Istotne w tej kwestii są również upowszechnienie nauki i łatwiejszy dostęp do edukacji, przy czym – paradoksalnie – zamiast wzrostu zintelektualizowania języka konwersacyjnego, dostrzec można obniżenie się jego poziomu i wytwarzanie się swoistego substandardu polszczyzny. Co więcej, media, a za ich pośrednictwem także polityka, w coraz większym stopniu przestają być źródłami dobrych wzorów językowych, a zaczynają funkcjonować jako źródła kolokwialnych, prostackich zachowań językowych, o dużym stopniu „bylejakości”. Skutkiem tego wszystkiego jest powolny zanik gwar wiejskich, krzyżowanie się socjolektów i ugruntowanie się ponaddialektalnego języka, który należałoby nazwać raczej „językiem

codziennej komunikacji” – dla odróżnienia od tego, co zwykle się określać mianem „polski język ogólny” i „język ogólnopolski”, ale też „polszczyzna potoczna”<sup>1</sup>. Można nawet odnieść wrażenie, że polszczyzna staje się językiem służącym jedynie komunikacji.

Obecnie można zauważyć dwie tendencje przekształceń w sferze życia publicznego: z jednej strony ujawniają się coraz większe przepaście między grupami społecznymi oraz próby zaakcentowania, zamaniestrowania własnych odrębności przez dane społeczności terytorialne czy zawodowe, z drugiej – zaznaczają się dążenia do unifikacji. Pomimo istnienia tak wielu dychotomii oraz natężających się czynników i procesów dezintegracyjnych, współczesna polszczyzna jest raczej czynnikiem spajającym, a zarazem odzwierciedlającym dążenia jednoczące społeczeństwo. W zakresie funkcji socjatywnej<sup>2</sup> przede wszystkim coraz częściej „łączy jednostki ze zbiorowością”<sup>3</sup>, niżeli tworzy dystans między użytkownikami języka. Otóż jednym z głównych spostrzeżeń, jakie przynosi obserwacja zmian zachodzących w społeczeństwie polskim, jest niezwykle wyraźna zależność działania członków współczesnego społeczeństwa od umiejętności komunikowania się zgodnie z wypracowanymi przez nie i panującymi w nim regułami językowymi. Wśród młodego i średniego pokolenia Polaków nasila się zjawisko następujące: dopóki ktoś nie porzuci stosowanych dotąd schematów zachowań językowych, nie zostanie zaakceptowany przez nową grupę<sup>4</sup>. Wszelaka inność języka, czyjaś odmienność w zachowaniach komunikacyjnych, mimo że bywają one bardziej prawidłowe, poprawne, budzą dystans

---

<sup>1</sup> Na oznaczenie takiego stanu polszczyzny, rozumianego jako faza jej rozwoju K. Handke zastosowała termin „język polski codziennej komunikacji przełomu XX i XXI wieku”. Szerzej na ten temat zob. K. Handke, *Czym jest dzisiaj „polszczyzna ogólna” w planie parole?*, „Studia Językoznawcze nr 7: Synchroniczne i diachroniczne aspekty badań polszczyzny”, Szczecin 2008, s. 7–26.

<sup>2</sup> Oczywiście, funkcja socjatywna, rozumiana jako eksponowanie relacji społecznych w obrębie interakcji, występować może w dwóch odmianach – jako integracyjna (gdy nadawca manifestuje swoją solidarność z odbiorcami) i dezintegracyjna (gdy nadawca manifestuje przynależność do innej grupy społecznej, lub gdy jego wypowiedzi wyrażają kulturowy dystans wobec odbiorców). Zob. A. Kiklewicz, *Dwanaście funkcji języka*, „LingVaria” 2008, nr 2, s. 18.

<sup>3</sup> S. Grabias, *Język w zachowaniach społecznych*, Lublin 1997, s. 135.

<sup>4</sup> Temat ten, często podejmowany przez psychologów i socjologów, wart jest także oglądu językoznawczego. Zob. M. Arygle, *Psychologia stosunków międzyludzkich*, Warszawa 1991. Por. też teorie zawarte w pracy M. Walzera, *O tolerancji*, Warszawa 1999. Jedna z nich mówi, że zachowanie własnej tożsamości prowadzi do powstania „spersonifikowanych wersji kultury grupowej, wielu różnych sposobów bycia członkiem tej czy innej grupy, które inni członkowie owej grupy muszą tolerować choćby dlatego, że sami są tolerowani przez społeczeństwo jako całość” (s. 50).

grupy wobec takiej osoby, a czasem prowadzą do całkowitej alienacji i wykluczenia. Zachowanie indywidualnych rysów języka nie pozwala w pełni na budowanie tożsamości grupy jako wspólnoty, włączenie się w jej życie, chociaż ta pod wieloma innymi względami jest różnorodna. Świadome rezygnowanie z cech własnego idiolektu jest więc często prostszym rozwiązaniem, niżeli zachowanie indywidualności językowych, bo – jak w wielu kwestiach społecznych – łatwiej być takim, jak inni, niż wciąż udowadniać słuszność swojej odmienności, uzasadniać ją i mimo to zawsze jednak pozostawać w opozycji wobec grupy. To samo dotyczy wyzbywania się gwary. Z doniesień dialektologów wynika, że w przedwojennej Polsce użytkownicy gwar stanowili 80%, a w latach 80. XX wieku – już tylko 25%. Zauważalne jest ograniczanie funkcji i zakresu użycia gwar do rozmów wewnątrzgrupowych, wyraźne jest też trwające od kilkudziesięciu lat ubożenie słownictwa gwarowego. Co więcej, w konwersacji z informatorami ujawniają się szablony i zachowania językowe znane im z radia, telewizji czy bliższych i częstszych kontaktów z mową miejską<sup>5</sup>. Tymczasem, jak wiadomo, odmienne sposoby mówienia kształtują u użytkowników języka różne relacje do innych ludzi, ale też sytuacji i zjawisk społecznych. Co więcej, przestrzeń wewnętrznych przeżyć człowieka i wszelkie normy (społeczne, moralne itd.) zależą właśnie od używanego w danej kulturze języka<sup>6</sup>.

Dodać warto, że kwestie te odnoszą się także do integracji społecznej w Europie. Obawy z tym związane pojawiły się jednak wśród językoznawców jeszcze przed wstąpieniem Polski do Unii:

Okcydentalizacja [...] krajów Europy Wschodniej – pisał kilkanaście lat temu jeden z czołowych językoznawców polskich – dokonuje się już na długo przed ich ewentualnym wejściem do struktur zachodnioeuropejskich. [...] Język ojczysty i kultura narodowa, do niedawna jeszcze największe dobra duchowe, nadzorowane przez opinię społeczną, stają się pomalą prywatną sprawą jednostki, jej własnością podobną do innych dóbr, którymi można swobodnie dysponować<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> Dodam w tym miejscu, że niedawno opracowywałem językowo materiał zgromadzony przez regionalistę Władysława Bulkę do *Małego słownika gwary góralskiej z Rycerki Górnej* (Bielsko-Biała 2009), z którego wynika, że chociaż młode pokolenie mieszkańców tej miejscowości i okolic potrafi wskazać wiele elementów typowych dla gwary, rzadko wykorzystuje je w codziennej komunikacji lub stosuje je niepoprawnie, bo nie zna znaczeń zasłyszanych słów.

<sup>6</sup> Zob. J. Anusiewicz, *Kulturowa teoria języka. Zarys problematyki*, [w:] *Język a kultura* t. I, Wrocław 1991.

<sup>7</sup> A. Furdal, *Kilka uwag na temat języka i kultury w przyszłej wspólnej Europie*, „Język Polski” 1997, z. 2-3, s. 87. Zob. też zamieszczoną na stronie internetowej Rady Języka

W tym miejscu trzeba zwrócić uwagę na to, że obecny stan polskiej wspólnoty komunikacyjnej ujawnia się także w nasilonej, w zasadzie jednokierunkowej, interferencji odmian polszczyzny, która znajduje wyraz procesie konwergencji odmian polszczyzny –zwłaszcza terytorialnych<sup>8</sup>. Ma to związek przede wszystkim z procesami urbanizacyjnymi i migracyjnymi. Wyzbywanie się gwary w kontaktach pozarodzinnych czy celowe rezygnowanie z własnego idiolektu to wyraźne przejawy dążeń współczesnego społeczeństwa polskiego do awansu społecznego, ale także przyczyna uniformizacji współczesnej polszczyzny. Temu ujednoczeniu się polszczyzny sprzyja również silne oddziaływanie języków obcych, uznawanych często za bardziej prestiżowe, uniwersalne, praktyczne. Wszystko to powoduje znaczące zmiany językowe i znajduje odzwierciedlenie w odstępstwach od systemu i normy języka polskiego.

Wspomniane we wstępie kwestie wiążą się również z funkcją statusową polszczyzny, która – odnosząc się do odmian i stylów języka, używanych w komunikacji społecznej danej wspólnoty administracyjno-terytorialnej – oznacza status języka w systemie kultury<sup>9</sup>. Spojrzenie pod tym kątem na omawiany tu substandard polszczyzny, umożliwiałoby dookreślenie pozycji i natury tej postaci języka polskiego: ma on charakter intersocjolektalny oraz interdialektalny (ponaddialektalny) i – chociaż nie posiada statusu języka oficjalnego, jest niemal całkowicie nieskodyfikowany i bliski mówioności – coraz częściej zaznacza się także w oficjalnych kontaktach językowych.

Nie trudno dostrzec, że zagadnienia podniesione we wcześniejszych akapitach pozostają w ścisłym związku ze stosunkiem współczesnych użytkowników polszczyzny do normy językowej. Ponadto rozszerzyło się pojęcie „kultury języka”, a ona sama zaczęła być nawet stopniowana<sup>10</sup>. Jak wielce zmieniło się podejście do tych zagadnień, świadczy o tym chociażby fakt, że przed wojną uznawano, że „wszelka norma jest spo-

---

Polskiego (<http://www.rjp.pan.pl>) „Uchwałę końcową konferencji *Polska polityka komunikacyjnojęzykowa wobec wyzwań XXI wieku*”, spisana przez Walerego Pisarka.

<sup>8</sup> Poprzez analogię do relacji występujących między językami sytuacja ta mogłaby zostać nazwana wzmożonym występowaniem funkcji inicjacyjnej (interlingwistycznej), która „znajduje wyraz w procesach konwergencji, tzn. zbliżenia się, upodobnienia się dwóch lub więcej systemów językowych” (A. Kiklewicz, *Dwanaście funkcji języka...*, s. 22–23).

<sup>9</sup> A. Kiklewicz, *Dwanaście funkcji języka...*, s. 22–23.

<sup>10</sup> Zob. na przykład pochodzące z lat 70. minionego wieku postulaty H. Kurkowskiej, wyrażone w artykule *Polityka językowa a zróżnicowanie społeczne współczesnej polszczyzny* („Socjolingwistyka” 1977, t. 1, s. 24–25) oraz kwestie poruszone w połowie lat 80. przez D. Buttler w tekście *Zróżnicowanie współczesnej normy językowej* („Prasa Techniczna” 1985, z. 3, s. 21–23).

łecznym nakazem takiego właśnie, a nie innego zachowania się pod groźbą sankcji”, a zagrożeniem takim jest „przede wszystkim lęk przed śmiesznością, przed dyskwalifikacją kulturalną, przed lekceważeniem środowiska, ponieważ sprawne i poprawne władanie językiem może uchodzić [...] za znamię przynależności do kręgu ludzi cenionych i poważanych”<sup>11</sup>. Co ciekawe, jeszcze przed niespełna dwudziestoma laty to właśnie przestrzeganie norm językowych w dużej mierze było wyznacznikiem awansu społecznego, wartością integrującą.

We współczesnych procesach integracji społecznej znaczenie normy językowej nie jest już tak istotne. Mało tego – budowanie więzi społecznych, integrowanie się ludzi odbywa się nawet bez jej udziału. I chociaż wielu z nas wciąż podziela na przykład pogląd, że obecność w języku kolokwializacji, wulgaryzacji i manipulacji jest łamaniem norm grzecznościowych i etycznych<sup>12</sup>, zjawiska te przybierają na sile, a nawet stały się cechami charakterystycznymi komunikacji publicznej i wielu mediów. Powodów takiego stanu rzeczy należy upatrywać nie tyle w słabym przygotowaniu językowym ludzi zajmujących się mediami i w mediach występujących (w tym dziennikarzy), ile w chęci ich przypodobania się odbiorcom, nawet kosztem obniżenia poziomu własnej kultury, której częścią jest kultura słowa, a w pewnym stopniu także w konieczności dostosowania języka do przeciętnego użytkownika polszczyzny. Jest przy tym oczywistością, że pod wpływem mediów (Internetu, tekstów prasowych, audycji telewizyjnych i radiowych) ludzie kształtują swoją osobowość, przyjmując pewne normy i postawy, jak też przejmując wzorce zachowań językowych. Wytworzył się więc swoisty samonapędzający się mechanizm oddziaływania języka na kształt wspólnoty oraz wspólnoty na jakość, kondycję języka. Jednym z przejawów jego istnienia jest to, że media walczą o odbiorcę, zdobywają jego przychylność i zainteresowanie poprzez „atrakcyjne” wykorzystanie języka, przy czym takimi „intrygującymi” formami są zazwyczaj nieporadne, potoczne i slangowe elementy języka, zresztą wykorzystywane niejednokrotnie jako mechanizm perswazji czy nawet manipulacji. Mało kto czuje dziś niesmak, gdy w sloganach reklamowych usłyszy na przykład:

<sup>11</sup> Z. Klemensiewicz, *Pogadanki o języku*, Wrocław 1939, s. 76.

<sup>12</sup> Na takie kwestie kładzie nacisk między innymi Jadwiga Puzyńska, znana z badań mieszczących się w sferze kultury języka w komunikacji, oglądanych z perspektywy aksjologii i estetyki. Zob. np.: *problemy aksjologiczne w językoznawstwie*, „Poradnik Językowy” 1984, z. 9–10, s. 539–556; *O pojęciu kultury języka*, „Poradnik Językowy” 1990, z. 3, s. 153–162; *O pojęciu „manipulacji” i sensie wyrażenia „manipulacja językowa”*, [w:] *Nowomowa. Materiały z sesji naukowej poświęconej problemom współczesnego języka polskiego odbytej na Uniwersytecie Jagiellońskim w dniach 16 i 17 stycznia 1981*, London 1985, s. 48–63.

*Rznięmy ceny aż miło czy Nie tylko dla idiotów* (reklamy Media Markt). Mało kto oburza się, gdy bohaterowie tzw. virali (krótkich filmów o charakterze reklamowym, obecnych w Internecie), udając „luzaków” i „równych gości” wykorzystują słownictwo młodzieżowe, slangowe. I tak na przykład: MultiBank stworzył film, w którym oprócz wulgaryzmu pojawia się kpina z konkurencji, z kolei mBank zaprezentował pełne przekleństw scenki z realizacji znanego spotu z kardynałem. Rozluźnienie obyczajów językowych zaznacza się również w fakcie, że niewielu z nas wpada w zdziwienie, gdy dziennikarze telewizyjni i radiowi w rozmowach z gośćmi – bez względu na ich wiek i pełniony przez nich urząd, ale i status odbiorców – mówią na przykład: *To nie prawda, że Madonna ma kurewski charakter. To tylko jej image* (Radio Zet, 1999), *Ta laska zajębiście zaśpiewała* (Polsat, 2005). Język mediów w niemałej części stał się bełkotem, językiem upotoczniwym, urozrywkowionym, szokującym, pełnym prymitywizmu i wulgarności. Dodajmy przy okazji, że nie tyle obecność wulgaryzmów w języku jest przejawem integracji współczesnego społeczeństwa polskiego, bo obecne one były niemal zawsze, ile zasięg i swoboda ich używania. Być może wynika to z przekonania, że w demokracji wolno wszystko. Jednak wolność w demokracji nie powinna zachodzić na zakres wolności innych ludzi. Dlatego też, mimo wszystko, nie można się godzić na postępującą prymitywizację polszczyzny, zwłaszcza w mediach, na zmuszanie ludzi do wysłuchiwanie czegoś, czego sobie nie życzą, czy raczej wysłuchiwanie czegoś w takiej postaci, która im nie odpowiada<sup>13</sup>.

Obowiązujące w Polsce prawo prasowe, które nakłada na redaktorów obowiązek dbałości o poprawność języka, podobnie zresztą jak w wielu wypadkach zapisy „Ustawy o języku polskim”, z wolna stają się martwe bo po prostu nie są respektowane. Sprzyja to zarówno tworzeniu i utrwalaniu się wspólnego języka integrującego współczesne społeczeństwo polskie<sup>14</sup>, a zarazem stopniowemu, choć powolnemu,

---

<sup>13</sup> Por.: D. Wesołowska, „Nie polezie orzeł...” (Rzecz o wulgaryzmach), [w:] *Pięknie Polskę opowiedzieć. Materiały z Sejmiku Przedkongresowego w Gotubiu-Dobrzyńniu*, red. P. Kuleczka, Warszawa 2000, s. 18–31; K. Mosiołek-Kłosińska, *Wulgaryzacja języka w mediach*, [w:] *Język w mediach masowych*, red. J. Bralczyk, K. Mosiołek-Kłosińska, Warszawa 2000, s. 112–119.

<sup>14</sup> Po wprowadzeniu w Polsce demokratycznego systemu politycznego pewne tendencje językowe przybrały na sile, inne dopiero się ujawniły. W. Lubaś wymienia wśród nich m.in.: tendencję do utrwalania wariacji normy i kodyfikacji; tendencję do minimalizacji dystansu między publiczną (oficjalną) i potoczną (nieoficjalną) odmianą języka; tendencję do indywidualizacji wypowiedzi z uwydatnioną ekspresją oraz wartościowaniem. Zob. W. Lubaś, *Polszczyzna wobec najnowszych przemian społecznych*, [w:] *O zagrozeniach i bogactwie polszczyzny*, red. J. Miodek, Wrocław 1995, s. 153–154.

zacieraniu się indywidualności i różnorodności wspólnoty w wymiarze komunikacyjnojęzykowym<sup>15</sup>.

Przejawem integracji społecznej są również przeobrażenia, jakie w ostatnim dziesięcioleciu zaszły w języku polityki i debaty publicznej – niegdyś traktowanym jako źródło dobrych wzorów językowych. Symptomami zmian w statusie języka polityki jest choćby fakt, że ludzie z nią związani opierają swoje wypowiedzi na słownictwie potocznym, rzadko kiedy budują je wedle reguł kompozycyjnych, a nawet odważają się na posługiwanie się daleko posuniętą kolokwialnością i wulgarnością. Spośród licznych przykładów obniżenia poziomu kultury politycznej w zakresie językowym, a tym samym wskazujących na ujednocianie się współczesnego języka codziennej komunikacji, wymienić można między innymi powszechnie znane, często pełne agresji, wypowiedzi posłów: *Sami o sobie mówili koalicja ChiW, czyli chamy i warchoty* (Stanisław Żelichowski w Radiu Zet, przypominając koalicję PiS-LPR-Samoobrona; 4 IX 2010), *Ryszard Kalisz to porno-minister, który doskonale pasuje do porno-prezydenta. Mamy sojusz dwóch pornograficznych grubasów* (Stefan Niesiołowski w TVP, komentując zawetowanie przez prezydenta ustawy zakazującej rozpowszechniania pornografii; 15 II 2008), *Nie, bo ponieważ jeżeli nawet w tej chwili mówimy o jakiejś formie rekompensaty dla Polski, nie znamy jeszcze szczegółów [...]* (Adam Bielan w Radiu Zet; 18 IX 2009), *Znaczący moim zdaniem indywidualnym to jest tak, że zasadniczym celem tej ustawy jest stworzenie takich lokalnych udzielnych księstw partyjnych medialnych* (Władysław Stasiak w Polskim Radiu; 25 V 2009).

Za ważniejsze językowe przejawy integrowania się polskiego społeczeństwa trzeba też uznać upowszechnianie się terminologii, w wielu przypadkach nie tylko nieuzasadnionej, ale wykraczającej poza socjolekty i stosowanej w wielu dziedzinach życia społecznego. Przyczyniły się do tego przede wszystkim przeobrażenia w życiu polityczno-gospodarczym, ekonomicznym, a także rozwój technologiczny. I tak na przykład coraz częściej: bierzemy coś *w leasing*, obsługujemy *klientów rentalowych*

---

<sup>15</sup> Wydaje się, że istnieje potrzeba wzmocnienia działań, które zmierzałyby do większego respektowania obu wspomnianych aktów prawnych. W przywoływanej wcześniej „Uchwale końcowej konferencji *Polska polityka komunikacyjnojęzykowa wobec wyzwań XXI wieku*” kwestia ta została podniesiona: „[...] uczestnicy konferencji wyrażają uznanie instytucjom i grupom osób, które się w tym czasie przyczyniły do wzmocnienia pozycji polszczyzny w życiu publicznym w Polsce i za granicą, a w szczególności: Naczelnej Izbie Kontroli za przeprowadzoną w r. 2003 kontrolę przestrzegania Ustawy o języku polskim, Urzędowi Ochrony Konkurencji i Konsumentów oraz Inspekcji Handlowej za działania na rzecz obecności języka polskiego w obrocie z udziałem konsumentów [...]” (<http://www.rjp.pan.pl>; 12 V 2009).

i korzystamy z *pralni rentalowej*, rzecznicy prasowi lub działacze partyjni organizują *briefingi*, uczestniczymy w *castingach*, media podają *newsy*, prowadzony jest *monitoring* runku, nie płacimy za *roaming*.

Przejawem integracji społecznej jest również zwiększony przepływ słownictwa slangowego, żargonowego do języka współczesnej komunikacji. Za dowód tego, że nie jest to wyłącznie leksyka interżargonowa, można uznać jej używanie także w kontaktach oficjalnych. Przykładowo: w wywiadach dla mediów minister mówi, że za gaz nie będzie trzeba więcej *bulić*, a rzecznik rządu stwierdza, że niektórych członków partii należy *wyautować*; w swoim sprawozdaniu komentator sportowy wyraża pogląd, że piłkarz *dał czadu*; w audycji radiowej redaktor napomina słuchaczy, by odbierając telefon, *nie dali ciata* i wypowiedzieli poprawne hasło; adwokat reprezentujący poszkodowanych twierdzi, że deklaracje rosyjskiej prokuratury to *ściema*.

W zakresie poruszonej sprawy mieszczą się także inne zjawiska. Te wskazane są jedynie fragmentem długiej listy osobliwości dzisiejszej komunikacji językowej Polaków. Zresztą, nie zawsze są one poprawne pod względem logicznym, stylistycznym czy gramatycznym. Chodzi między innymi o stosowanie słów wielofunkcyjnych, jak na przykład: *fajny, fajnie, strasznie*, w tym też łączenie ich z wyrazami o zupełnie odmiennym nacechowaniu. Słyszymy więc, że ktoś obejrzał w kinie *strasznie fajny film*, a ktoś inny *strasznie wyładniał*. Cechą charakterystyczną jest też nadużywanie pewnych słów w konstruowaniu zdań rozwiniętych i złożonych, jak w przypadku konstrukcji z *dzięki*, czy *jakby*<sup>16</sup>: *\*Chorowała dzięki tym przeciagom. | \*Jakbyś wcześniej wrócił, zajrzyj do dziadków. \*O podwyżkach w sferze budżetowej jakby zapomniano. | \*Odczuliśmy jakby mrowienie. | \*Końcowa nota jest jakby średnią ocen cząstkowych*. Nierzadkie jest ponadto tak zwane mówienie po polsku z angielska<sup>17</sup>: *Wyglądała na starszą niż my. – Dokładnie!*

Specyfiką współczesnych kontaktów językowych jest również wykorzystywanie słów modnych, w odczuciu wielu ludzi nobilitujące, jak na przykład: *ekipa* (zamiast: *drużyna, zespół, grupa*), *windykacja* (zamiast: *ściągnięcie*), *eskalacja* (zamiast: *wzmożenie, wzrost, spotęgowanie*), *transfor-*

<sup>16</sup> Co ciekawe, popularność tego słowa utrzymuje się w polszczyźnie od dobrych kilkunastu lat. W artykule *Księga polskich rekordów*, opublikowanym w 1998 roku w „Polityce” (nr 1) słowo *jakby* otrzymało miano słowa roku.

<sup>17</sup> Tak A. Markowski określa na przykład wypowiedzi z modulantom *dokładnie*, będącym kalką angielskiego *exactly* i wyrażającym aprobatę. Zob. A. Markowski, *Poliszczyzna znana i nie znana. Porady. Ciekawostki. Dyktanda konkursowe*, Warszawa 1993, s. 78.



*mować* (zamiast: *przekształcać, zmieniać*)<sup>18</sup>. Zjawisko to dotyczy przede wszystkim młodszych użytkowników polszczyzny, uważających, że wykorzystywanie słów modnych, szczególnie obcojęzycznych, może podnieść ich prestiż w społeczeństwie<sup>19</sup>. Inna sprawa, że o ile uleganie wyrazom modnym często jest mimowolne, o tyle snobizm jest postawą świadomą, acz nierzadko wywołaną i podtrzymywaną właśnie modą<sup>20</sup>.

Warto przy okazji zwrócić uwagę na fakt, że językowe przejawy integracji społecznej, związane z prestiżem pewnych słów i konstrukcji, wykraczają nie tylko poza nieoficjalne kontakty, ale również poza oficjalne kontakty mówione. W zakresie profesji nastąpiła „rewolucja nazewnicza”: spotykamy różnych *specjalistów, ekspertów i konsultantów*, sprawami pracowniczymi zajmuje się nie *kadrowy (-a)*, lecz *dyrektor personalny*, kierownicze stanowiska pełnią *menadżerowie*, w działach handlowych czy zajmujących się promocją pracują *marketnigowcy*, z kolei w placówkach wychowawczo-opiekuńczych znajdują zatrudnienie nie *przedszkolanki*, tylko *nauczycielki przedszkola*, a dzieckiem w domu zajmuje się nie *niania*, a *opiekunka dziecięca*.

Dodajmy, że zastępowanie nazw, mające świadczyć o awansie społecznym, dotyczy także innych dziedzin życia. Coraz częściej przecież: korzystamy z usług *klinik*, a nie *przychodni* czy *ośrodków zdrowia*, odwiedzamy *salon fryzjerski* oraz *studio kosmetyczne* i *studio tatuaży*, a nie *zakład fryzjerski* czy *kosmetyczny*, podczas urlopów kwaterujemy się – niezależnie od charakteru ośrodka i jego standardu – nie tyle w małych *hotelach*, *schroniskach* i *domach wczasowych*, co w *pensjonatach*, z kolei sprzedaż prowadzą i usługi świadczą zazwyczaj nie *sklepy*, *wytwórnie* i *punkty usługowe*, ale *agencje* (jak *agencja pracy*, *agencja reklamowa*, *agencja fotograficzna*, *agencja ochrony mienia*), *markety* (jak *market budowlany* i *market spożywczy*) oraz *centra* (jak *centrum tapet*, *centrum zdrowia* czy *centrum obrotu nieruchomościami*), przy czym samo *centrum handlowe* zwykle jest już *galerią handlową* lub po prostu *galerią*. Zwróćmy przy okazji uwagę na to, że rozwiązania nazewnicze, które mają przydawać cechy prestiżu (mimo że odznaczają się często hybrydalnymi i obcymi elementami), dotyczą też nomenklatury wielu firm i przedsiębiorstw. I tak na przykład: *Zakła-*

---

<sup>18</sup> Więcej przykładów słów współcześnie nadużywanych, modnych podaje i komentuje ich użycie A. Markowski – *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003.

<sup>19</sup> B. Walczak, *Między snobizmem i modą a potrzebami języka, czyli o wyrazach obcego pochodzenia w polszczyźnie*, Poznań 1987, s. 41.

<sup>20</sup> S. Bąba, B. Walczak, *Na końcu języka. Poradnik leksykalno-gramatyczny*, Poznań 1992, s. 17.

dy Chemiczne „Oświęcim” – przemianowane wpierw na Firmę Chemiczną „Dwory” – działają dziś pod nazwą Synthos „Dwory”, w Zakopanem usługi hotelarskie świadczy *Gazdówka Chalets*, a w Warszawie *Polonia Palace*, w Krakowie zakupy można zrobić w *Galerii Handlowej „Solvay Park”*, w Katowicach – w *Silesia City Center*, a w Bielsku-Białej – w *Gemini Park*, natomiast w utrzymaniu porządku specjalizują się *Agencja Czystości M-Kwadrat* oraz *Agencja Sprzątająca Professional Clean4You*. Podobnie przedstawia się sprawa, jeśli chodzi o placówki społeczne i instytucje użyteczności publicznej. Dawnym *miejskim* czy *gminnym domom* i *ośrodkom kultury* nadaje się miano *centrów kultury*, toteż działają na przykład: na Śląsku *Chorzowskie Centrum Kultury* i *Bytomskie Centrum Kultury*, a w Kaliszu *Centrum Kultury i Sztuki*; miejsce klubów sportowych zajmują często *ośrodki sportu* oraz *ośrodki sportu i rekreacji*, jak w przypadku *Warszawskiego Ośrodka Sportu i Rekreacji „Solec”*, *Ośrodka Turystyki, Sportu i Rekreacji „Krakowianka”*; ochronki nie zawsze nazywają się *przedszkolami* czy *żłobkami*, a przykładowo *Klubami Maluszka* (jak w przypadku *Prywatnego Klubu Malucha „Kangurek 24”* w Opolu) bądź *Tęczową Akademią Brzdąca* (Katowice); natomiast *ośrodki opieki* oraz *świetlice* funkcjonują często pod eufemistycznymi określeniami jako *domy*, czego egzemplifikacjami są nazwy: *Dom Dziennego Pobytu Seniora w Łędzinach*, *Dom Dziennego Pobytu dla Osób Starszych i Niepełnosprawnych w Oświęcimiu*, *Dzienny Dom Pomocy Społecznej we Wrocławiu*.

Szereg zjawisk typowych dla współczesnej komunikacji, a świadczących o integracji społecznej Polaków, związanych jest również z grzecznością językową. Zanedbuje się na przykład zwyczaj utrzymywania relacji na pan-pani. Zauważyć można, że w kontaktach z innymi kryteria wieku, zajmowanego stanowiska czy pełnionej funkcji nie odgrywają już tak ważnej roli. Ukształtował się pewien zwyczaj mówienia do słabo znanych lub ledwie poznanych osób po imieniu, zwracania się do współpracowników z pominięciem relacji pan-pani. Nie są też rzadkością sytuacje, w których student pyta na przykład o *pana Nowaka*, nie o *pana profesora Nowaka* lub choćby *profesora Nowaka*, a w przypadku życia szkolnego – próby stosowania przez uczniów w rozmowie z nauczycielem zwrotów typu *panie Przemysławie* (a nawet *panie Przemku*). To zaledwie kilka z wielu przykładów łamania etykiety językowej, świadczących o coraz częściej spotykanym wśród Polaków braku wycucia językowego<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Więcej egzemplifikacji znajdzie czytelnik w pracach: M. Marcjanik, *Polska grzeczność językowa*, Kielce 2002; H. Zgółka, T. Zgółka, *Językowy savoir-vivre: praktyczny poradnik postępowania się po polszczyźnie w sytuacjach oficjalnych i towarzyskich*, Warszawa 2004.

\* \* \*

Podniesione w artykule kwestie nie są żadną nowością, bo procesy integracyjne w języku można było zauważyć już kilkadziesiąt lat temu. Jednakże przytoczona powyżej argumentacja nie tylko potwierdza postawioną wówczas tezę, że procesy integracyjne stanowią „pochodną masowego społecznego dążenia do przejścia z systemów dialektalnych na system ogólny”<sup>22</sup>, ale daje podstawę do twierdzenia, że dziś tendencja do społecznego awansu uwidacznia się też w natężonych zmianach w zakresie różnych płaszczyzn i odmian języka.

Zmiany w języku były zawsze. I chociaż one właśnie stanowią istotę języka – tworu ciągle ewoluującego, wydaje się jednak, że obecnie coraz częściej wymykają się naszej kontroli. Rezygnujemy się z nazywania czegoś w regionalnym czy społecznym języku, bo łatwiej jest nam posłużyć się ogólnie znanym, popularnym słowem. Często też rezygnujemy także się z wykorzystania narzędzi nominacyjnych związanych z systemem słowotwórczym (tworzenia neologizmów strukturalnych) i semantycznym (neosemantyzacji) polszczyzny, gdyż bardziej prestiżowe wydają się użytkownikom języka polskiego pożyczki, od których derywujemy inne formy (nader często hybrydalne). Uznając pewne zachowania za właściwe i poprawne, często powielamy je, bo w odczuciu wielu otwierają perspektywę awansu społecznego i pozwalają być modnym, nowoczesnym. Decydujemy się również na odrzucenie dialektalnych, socjolektalnych i idiolektalnych cech naszej mowy na rzecz jednoczącego i zrównującego języka codziennej komunikacji.

Ponadto zmienia się stosunek rodzimych użytkowników polszczyzny do języka jako wartości. Niewątpliwie bowiem inne niż jeszcze przed przełomem, za jaki można uznać 1989 rok, są proporcje przyjmowanych przez Polaków postaw wobec języka<sup>23</sup>. Jesteśmy coraz bardziej liberalni, a – z uwagi na traktowanie języka jako wartości użytkowej – w niektórych kwestiach cechuje nas nawet leseferyzm. Wiąże się to zwłaszcza z młodym i średnim pokoleniem, które „odczuwa chęć omijania normy, mniej lub bardziej świadomą”<sup>24</sup>, bo „z natury skłonne do buntu przeciw temu, co zastane, rozumie swoją rolę nie jako ogniwa w długim łańcuchu obrońców tradycji, lecz jako nosiciela postaw no-

---

<sup>22</sup> Z. Topolińska, *Charakter i dynamika językowych procesów integracyjnych w powojennej Polsce*, „Socjolingwistyka” 1990, t. 9, s. 29–35.

<sup>23</sup> Zob. A. Markowski, *Postawy użytkowników wobec języka*, [w:] *Mowa rozświetlona myślą*, red. J. Miodek, Wrocław 1999, s. 15–32.

<sup>24</sup> A. Grybosiova, *Język utopiony w rzeczywistość*, Katowice 2003, s. 56.

woczesnych [...], chce eksperymentować i szokować, także językiem”<sup>25</sup>. Można zauważyć, że coraz częściej akceptujemy większość zjawisk językowych tylko dlatego, że odznaczają się one wysoką frekwencją. Jeśli dobrze przyjrzeć się współczesności (na przykład przysłuchać się rozmowom w tramwaju czy w parku bądź prześledzić reakcje uczniów, ale też dorosłych, gdy chce się im mówić o języku) dostrzeżemy, że niezrzedkim zjawiskiem bywa też obojętność wobec kwestii językowych, jeśli nie języka w ogóle<sup>26</sup>. Owszem, można to wszystko tłumaczyć zmianami obyczajów, motywować obecnym tempem życia, przeobrażeniami gospodarczymi; można też argumentować ten stan czynnikami ekonomicznymi oraz wiążącymi się z nimi przemianami w hierarchii wartości witalnych i społecznych (przede wszystkim z określeniem jako priorytetowe działań umożliwiających osiągnięcie materialnych i dających się wycenić fizycznie korzyści, ułatwiających życie).

Wyrażone tutaj poglądy nie wyrastają bynajmniej z purystycznego nastawienia piszącego te słowa. Trudno wszakże nie odnieść powszechnego wrażenia, że dla wielu Polaków język staje się (stał się?) przede wszystkim środkiem potrzebnym do codziennej komunikacji. Równie trudno odrzucić teorię o dokonującej się (dokonanej?) uniformizacji języka, która – dodajmy – w nie małym stopniu opiera się na większych lub mniejszych odstępstwach od norm i odbywa się kosztem zatracenia różnorodności regionalnej. Czy taka innowacyjność, a raczej inność, języka współczesnej komunikacji przyjęła się – jak twierdzą niektórzy – na dobre, czy też ma ona charakter efemeryczny, zweryfikuje wyłącznie czas. Sam fakt nagminnego szerzenia się pewnych zjawisk językowych nie upoważnia nas bowiem do tego, by uznać normatywność wskazanych powyżej zmian w polszczyźnie<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> Oczywiście, pomijam tu zarówno sytuację obligatoryjnego opanowania wiedzy i umiejętności z zakresu kształcenia szkolnego, niezbędnych dla zdania egzaminów lub zaliczenia sprawdzianów, jak też świadomego i samowolnego korzystania z poradni językowych i uczestniczenia w prelekcjach poświęconych językowi.

<sup>27</sup> Z perspektywy współczesności temat ten podejmuje m.in. A. Markowski w tekście *Językoznawstwo normatywne dziś i jutro: stan, zadania, szanse, zagrożenia*, [w:] „Komunikaty RJP” 2004, nr 2.

Jarosław Pacuła

**The Social Integration of Poles  
and its Reflection in Contemporary Language**

The linguistic unity reinforces the national and cultural unity. The processes of urbanization, migration, technical development, as well as political and economic integration of the continent influenced the character of the language (as the element which integrates Poles). Unfortunately, growing popularity of general / higher education has not improved conversational language. The media and politicians cease to be sources of good linguistic practices, and start functioning as sources of colloquial, vulgar linguistic manners. At the same time local dialects are vanishing, social variants of languages are blending, and the language of "everyday communication" is slowly developing. The users of Polish drastically change their attitude to language perceived as a value in itself. The author illustrates those problems referring to authentic linguistic material taken from politicians' speeches, media resources and overheard conversations.



Dariusz Pawelec  
Uniwersytet Śląski, Katowice

## *Jak się miewasz, Polaku w Polsce?* **Aktualność pytania Witolda Wirpszy**

Pytanie „Jak się miewasz, Polaku w Polsce?” zadał Witold Wirpsza w roku 1971, w książce napisanej na zamówienie szwajcarskiego wydawcy i opublikowanej po raz pierwszy w języku niemieckim. *Pole, wer bist du?*, czyli *Polaku, kim jesteś?*, bo taki był tytuł przywoływanej książki, weszło od razu na listę książek zakazanych, a przez to nieobecnych na długie lata w świadomości polskiego czytelnika. Mimo późniejszej, pośmiertnej już edycji polskojęzycznej w berlińskim wydawnictwie „Pogląd” (1985) oraz wcześniejszej drugoobiegowej publikacji w „Nowej” (1978), zresztą niskonakładowej i mało czytelnej z powodów technicznych, dzieło Wirpszy istniało raczej jako twór fantazmatyczny, legendarny i owiany tajemnicą, było skazane na wieczny status nieprzeczytanej lektury obowiązkowej. Choć przyniosło też skutki całkiem realne, a dla autora wręcz dotkliwie. Tuż po ukazaniu się niemieckojęzycznej wersji w Lucernie przywitał książkę atak krajowej prasy, podważający zwłaszcza polskość jej autora. „A kim pan jest, Herr Wirpsza?” – pytali na przykład dziennikarze „Prawa i Życia”. Jak przyznał później Witold Wirpsza, te napastliwe artykuły wpłynęły w pewnym stopniu na decyzję o pozostaniu wraz z rodziną za granicą. Zaważyło to w konsekwencji na nieobecności Wirpszy przez wiele lat w literaturze polskiej. Znamionym dowodem takiej nieobecności jest na przykład brak hasła osobowego autora *Polaku kim jesteś?* w PWN-owskim, dwutomowym przewodniku encyklopedycznym *Literatura polska* z 1985 roku, *nota bene* przewodniku opublikowanym w roku śmierci tego poety, tłumacza i eseisty. Takie

urzędowe unieobecnienie autora, zakaz wstępu do encyklopedii, było oczywiście naturalną konsekwencją wcześniejszego skazania na niebyt jego dzieła, aż do teraz „źle obecnego” w świadomości czytelników i krytyków.

Książka została zresztą napisana z myślą o czytelniku cudzoziemskim, co potwierdzają nie tylko jej pierwsze obcojęzyczne wydania, ale także autorska przedmowa, wyjaśniająca cel podjętej próby. Ale autor *Polaku, kim jesteś?*, pisząc na zamówienie obcego wydawcy, projektuje, w moim przekonaniu, tylko rzekomo uniwersalnego odbiorcę, wymuszającego i uzasadniającego spojrzenie z dystansu. W gruncie rzeczy tworzy przesłanie skierowane przede wszystkim do rodaków. Korzysta przy tym z zasłony. Nakłuwanie bolesnych miejsc znieczula przy pomocy pozorowania neutralnej sytuacji komunikacyjnej. Jednak w trakcie prowadzonego wywodu zasłona co i rusz znika, ujawniając właściwego adresata, obecnego już od pierwszego zdania: „Jak się miewasz, Polaku w Polsce?”. Pytanie to zadawał Wirpsza jako obywatel kraju komunistycznego, poddając najnowszą wtedy historię gruntownej analizie i wyjaśniając aktualne wówczas polityczne zawilości. Trudno jednak sprowadzić dziś jego książkę wyłącznie do roli świadka historii czy do zapisu dawno minionej intelektualnej przygody. Mamy bowiem przed sobą zamierzenie, które okazuje się po czterdziestu latach zdumiewająco świeże i powinno nadal liczyć na zaangażowaną lekturę i żywe reakcje.

Wirpsza, posługując się poetyką fragmentu, rozważa sens wybranych wydarzeń historycznych (wojen i powstań), rolę jednostek (Piłsudskiego, Gomułki), konsekwencje wyborów literackich (wallenrodizm, socrealizm, samobójstwo Tadeusza Borowskiego), życiorysy i rodowody inteligentkie, kreśląc tym samym, jakoś równoległe wobec zamiaru Bohdana Cywińskiego, inne *Rodowody niepokornych*. Dopisuje także swoisty aneks do *Zniewolonego umysłu* Czesława Miłosza, ukazując modelowe życiorysy czy sylwetki osób uwikłanych w relacje z władzą stalinowską. Z fragmentów tych układa się jednak niezwykła całość myślowa, przenikliwa synteza dziejów i mentalności opartej na paradoksach, które określają przebieg naszej „gry w ojczyznę” – nazwanej przez autora *banco Polonia*: „[...] jest to gra i hazard poniekąd potrójny, gdzie stawką jest Polska, i gdzie Polska bierze udział w grze, i gdzie Polska jest zarazem liczmanem, którym się gra”<sup>1</sup>. Pyta zatem Wirpsza:

Jak rozgrywasz, Polaku, tę twoją grę w ojczyznę, w państwo, w naród, w ziemię rodzinną, w tradycję i w historię; w przeszłość i terażniejszość,

<sup>1</sup> W. Wirpsza, *Polaku, kim jesteś?*, Mikołów 2009, s. 218.



i w przyszłość; w wiarę, wiedzę i przesady; w rzeczywistość i w marzenie; w ideał i w konkret?<sup>2</sup>

Próbująca udzielać odpowiedzi na te właśnie pytania książka *Polaku, kim jesteś?* to na wskroś nowoczesna, wieloaspektowa analiza kulturowa fenomenu polskości, odsłaniająca bez emocji genezę i szkodliwe skutki narodowych mitów. Z kolei u jej podstaw tkwi teza, postawiona na gruncie filozofii języka, w myśl której charakter polskiej wspólnoty został zdeterminowany przez sposób rozwoju literackiego języka narodowego. Ukształtował się on, według Wirpszy, inaczej niż inne języki europejskie, bo w jednym niemal błysku „wielkiego wybuchu” talentu Jana Kochanowskiego, który:

Dyscyplinę języka łacińskiego, jego cały tok wyobrażeń i rozumowania przeniósł całkiem świadomie do toku literackiego języka polskiego i poprzez ów tok stworzył nie tylko obowiązujący po dziś dzień język literacki, lecz ukształtował także ogólnonarodowy język i ogólnonarodową wyobraźnię. Stało się to niezamierzenie zapewne, ale i nieodwołalnie; nadto stało się arbitralne, zostało niejako narzucone<sup>3</sup>.

W efekcie, to co w innych językach rodziło się w długotrwałym procesie, naturalnie budującym „ufność, że słowo odnosi się do rzeczy lub wydarzeń, które pragnie pochwyć”<sup>4</sup>, przybrało u nas kształt dyspozycji zgoła odmiennej:

Podstawą więc tego języka, wyobraźni i świadomości jest przeto nie naturalna i ufna relacja: „słowo – rzecz”, ale o wiele mniej naturalna i wywołująca zasadniczą nieufność relacja: „tekst – tekst”, w samym zaś tekście sprawą największej wagi okazuje się relacja: „słowo – słowo”<sup>5</sup>.

Polacy zatem, zdaniem Wirpszy, stali się w wieku szesnastym „nominalistami”, przyjmując oczywiście nieco umowne rozumienie tego pojęcia średniowiecznej filozofii. Chodzi o skrót myślowy, pozwalający zbliżyć się do zrozumienia zarówno świadomości Polaków, jak i pewnych aspektów naszej historii, z rozpoznaniem, że „nazwa rzeczy ma dla Polaków większą wagę, aniżeli rzecz sama”<sup>6</sup>. Znalazło to nawet swoje odzwierciedlenie w niezrównoważonym rozwoju form literackich. Jak zauważa Wirpsza:

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 23.

<sup>3</sup> Tamże, s. 21.

<sup>4</sup> Tamże, s. 19.

<sup>5</sup> Tamże, s. 21.

<sup>6</sup> Tamże.

W Polsce zawsze prawowało się z sensem (lub z sensami) świata, nigdy natomiast z jego obliczem; polska proza bywała zawsze i jest po dziś dzień – tak czy inaczej – jedynie odgałęzieniem sztuki poetyckiej<sup>7</sup>.

W naszej nominalistycznej wspólnocie: „Słowo ma przewagę nad światem, i trawestując znane powiedzenie Hegla, można by powiedzieć, że – w rozumieniu Polaka – jeśli świat nie zgadza się ze słowem, tym gorzej dla świata”<sup>8</sup>.

Dla lepszej ilustracji tej przypadłości, której nie tylko Wirpsza był przeciw świadom, warto przywołać fragment *Z wierszy o państwie* Tuwima, w którym czytamy, jak „wielki to mozół i tortura”:

Być państwem, które ma w obiegu,  
Niczym walutę, echa słów  
Z tamtego, dalekiego brzegu  
Proroczych mgieł i mglistych snów.

Wirpsza analizuje owe „echa słów” niczym Roland Barthes w pisanych dekadę wcześniej *Mitologiach*. Pokazuje, jak działa mit, który jest słowem wybranym przez historię. Przykładem może być „geografia poezji romantycznej”:

Wielka polska poezja romantyczna opisuje krajobrazy, których w Polsce nie ma, ale które ze względu na wagę literatury romantycznej w wychowaniu narodowym powszechnie odczuwane są jako kwintesencja polskości<sup>9</sup>.

Albo, wyobraźmy sobie, pisze Wirpsza, że:

[...] francuski epos narodowy zaczyna się od inwokacji: *Hiszpanio, ojczyzno moja...* Gdyby dzieci francuskie musiały się tej inwokacji po szkołach uczyć na pamięć, przypuszczalnie powstałoby zamieszanie i na lekcjach, i w młodych głowach. W Polsce natomiast corocznie miliony dzieci uczą się na pamięć inwokacji do poematu, uznanego zarówno przez oficjalną historię literatury, jak i przez najszerszy ogół społeczeństwa za epos narodowy, i więcej nawet – za narodową świętość. Inwokacja ta brzmi: *Litwo, ojczyzno moja...* I nie powstaje zamieszanie ani na lekcjach, ani w głowach<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Tamże, s. 208.

<sup>8</sup> Tamże, s. 21.

<sup>9</sup> Tamże, s. 15–16.

<sup>10</sup> Tamże, s. 15.

Innym przykładem mogą być dzieje kultu Matki Boskiej, jako „Królowej Korony Polskiej”, który nawet w czasach republiki ludowej pozwolił trwać Koronie Polskiej, choć wyłącznie „pod postacią nazwy”, a z jej Królowej uczynił „w sferze językowej świadomości, pseudonim świadomości politycznej”<sup>11</sup>. Republikanizm polski także przejawia się w języku osobliwie, albowiem suwerenność „oznacza dla Polaków majestat, coś królewskiego”, stąd zwrot „najjaśniejsza Rzeczpospolita Polska”:

Najjaśniejsza republika? – pyta Wirpsza – Republika, która przecież już *ex definitione* jest czymś plebejskim? Tak jednak właśnie jest, a stąd połączenie republikanizmu ze szlachectwem, a nawet więcej, gdyż tylko republikanizm może ugruntować prawdziwe szlachectwo, i dopiero tak pojmowana republika pozwala suwerenowi osiągać majestat<sup>12</sup>.

Przejawia się to także w codziennej praktyce komunikacyjnej, na przykład w zastąpieniu w Polsce słowa *republika* słowem *Rzeczpospolita*, albo w formie zwracania się poszczególnych osób do siebie:

Polak, jeśli nie jest z kimś po imieniu, nie zwraca się do niego używając jakiegoś zaimka, np. jak Niemcy per „Sie” (trzecia osoba liczby mnogiej) lub jak Francuzi per „vous” (druga osoba liczby mnogiej), ani jak Rosjanie per „wy” (druga osoba liczby mnogiej), tylko per „pani” lub „pan”. Potem posługuje się czasownikiem w trzeciej osobie liczby pojedynczej. Tak mówi robotnik do profesora uniwersytetu i profesor uniwersytetu do robotnika. W 1920 roku podczas wojny polsko-sowieckiej propaganda komunistyczna głosiła, iż jest to wojna rewolucyjnego ludu przeciw polskim panom, tylko propagandyści ówczesni nie wiedzieli, że tymi „panami” był cały naród polski, również klasa robotnicza. I właśnie panowie wówczas zwyciężyli<sup>13</sup>.

Wypada się zatem zgodzić z autorem *Polaku, kim jesteś*, że nie same nieszczęścia przynosił narodowi nominalizm<sup>14</sup>. W innym jednak miejscu Wirpsza, niczym piszący w dekadę po nim rozprawę *Symulakry i symulacja* Jean Baudrillard, demonstrowa, jak rzeczywistość bywała przekształcana w ważniejszy od niej samej obraz językowy, jak to, co rzeczywiste ustępowało miejsca temu, co tylko wyobrażone. Za kwintesencję tak wskazywanej symulacji uznać można chociażby odbudowę Stolicy „według obrazu sprzed półtora z górą stulecia”. Wirpsza pisze:

<sup>11</sup> Tamże, s. 25.

<sup>12</sup> Tamże, s. 86.

<sup>13</sup> Tamże, s. 83.

<sup>14</sup> Tamże, s. 21.

Nie sięgnięto po projekty żywych architektów, lecz powołano do współpracy osiemnastowiecznego włoskiego malarza architektury – Canaletta. Ponieważ zaś Canaletto malował na zamówienie ostatniego króla Polski Warszawę taką, jaką wówczas była i w jej ówczesnych granicach, więc od tej osiemnastowiecznej Warszawy, przedstawionej precyzyjnie przez Bernarda Bellotta, rozpoczęto roboty [...]. [A] pierwszym aktem urbanistycznym odbudowującej się Warszawy było ustawienie na Placu Zamkowym najpiękniejszego stołecznego pomnika – kolumny Zygmunta, siedemnastowiecznej smukłości, wzniesionej na cześć nie najszcześliwiej panującego polskiego króla ze szwedzkiego rodu Wazów; bez tej smukłości nie chciano sobie miasta na nowo wyobrażać, może i dlatego również, że istnieje wiersz Słowackiego, zaczynający się od dystychu:

...Jest u nas kolumna w Warszawie,  
Na której usiadają podróżne żurawie.

Nikt nigdy nie wiedział, żeby żurawie siadały na tej kolumnie, w śródmieściu w ogóle ptaki te nigdy się nie pokazują; wiersz wszelako i jego słowa ważniejsze są od płaskich przyziemności<sup>15</sup>.

Świadomość wszelako, że to tylko ptaki z wierszy, miał już inny poeta, wywołujący ducha Słowackiego, Jan Lechoń, kiedy pisał:

...I z naszych wąpiew nam ołtarz postawi,  
Przez klucz strzeżonych swych – z wierszy – żurawi...

Autor *Ducha na seansie* pojawia się tu nie przypadkiem i nie tylko w związku z wierszowymi żurawiami. Sam przecież wiele lat przed Wirpszą pisał o „sile fatalnej poezji rządzącej duszami polskimi”, która „stworzyła jedyną bodaj w literaturze świata mitologię, zrodzoną z samej poezji”. Wirpsza w swojej książce – w inny oczywiście sposób i w innych warunkach – poddaje analizie ten sam w istocie, mówiąc słowami szkicu Ireneusza Opackiego, „dramat narodowej wyobraźni”, o jakim traktuje *Karmazynowy poemat*, który demonstruje, jak mity, „dotychczas ocalające, stały się zagrożeniem: przejmowane przez obce siły, wygrywane przez nie. Zaczęły wieść do zatury”<sup>16</sup>.

Co prawda – pisze też Wirpsza – nie należy porzucać mitów bezinteresownych i pięknych, taki zbytek bowiem czasami uszlachetnia; ale, jak to powszechnie w życiu większych zbiorowości bywa, uparte trwanie miewają również i takie mity, co krępują, zniewalają i wreszcie zmuszają do uznania za konieczność tego, co w istocie nie jest żadną koniecznością

<sup>15</sup> Tamże, s. 142–143.

<sup>16</sup> I. Opacki, *Dramat narodowej wyobraźni. Wokół „Karmazynowego poematu” Jana Lechońia*, [w:] tegoż, *Król Duch, Herostrates i codzienność*, Katowice 1997, s. 72.

w przyrodniczym, powiedzmy, albo i filozoficznym rozumieniu tego słowa, lecz jedynie zwykłą przemocą<sup>17</sup>.

Zidentyfikowane przez autora *Polaku, kim jesteś* obszary mitycznych przemieszczeń nie zniknęły wraz z upadkiem komunizmu. Nadal szkodliwie oddziałują na „samopoczucie narodu we własnym ze sobą współżyciu, we współżyciu z innymi oraz we współżyciu z własną świadomością historyczną”<sup>18</sup>. Katalog „niebezpiecznych przesunięć akcentów” po czterdziestu latach obejmuje ten sam zakres przedmiotowy. Mieści się w nim na przykład przejście od mówienia o swojej „odrębności” do uznania, choćby w podtekście, własnej „wyjątkowości”. Podobne przemieszczenie każe zmieniać postrzeganie „zadania” do wykonania „w obrębie jakiegoś zespołu, czy formacji kulturalnej” w „posłannictwo”. Wskazywanie na przeciwności, złe położenie geograficzne, trudne losy dziejowe, wywołuje zazwyczaj „upiory, spiski niesprawiedliwych przeciwko jednemu jednemu sprawiedliwemu”. Mityzacja sfery religijnej prowadzi z kolei do „demonstrowania marzeń politycznych”. „Mit odwiecznych wrogów”, czyli „sprzężony uraz antyniemiecki i antyrosyjski”, spełnia natomiast „funkcję zasłony dymnej, zaciemniającej własne błędy i przewinienia”<sup>19</sup>. Zresztą, odpowiedź na pytanie: „Kogo współczesny Polak uważa za Niemca” też nie jest oczywista: „W sensie ściśle politycznym – pisze Wirpsza – Polak uważa za Niemca każdego, kto jako Niemiec pertraktuje z Rosjanami”<sup>20</sup>.

Wymienione przez Wirpszę mechanizmy nadal, niestety, pozwalają w komunikowaniu społecznym „stosować argumentację magiczną zamiast racjonalnej”<sup>21</sup>.

Zaprezentowane w *Polaku, kim jesteś?*: rozległa wiedza historyczna, przenikliwość obserwacji społecznej i subtelności portretów psychologicznych, erudycja literacka, sztuka anegdoty, ironia i dowcip, błyskotliwość języka i przejrzystość stylu dają gwarancję prawdziwej przygody lekturowej. Po wspomnianych już prawie czterdziestu latach, jakie dzielą nas od czasów powstawania tego dzieła, w zupełnie nowej sytuacji społeczno-politycznej, zdumiewająca jest także aktualność zawartej w niej propozycji intelektualnej. Książka Wirpszy domaga się przeczytania, refleksji i dyskusji także dzisiaj, kiedy zadawane przez niego pytanie

---

<sup>17</sup> W. Wirpsza, *Polaku, kim jesteś?*, Mikołów 2009, s. 221.

<sup>18</sup> Tamże, s. 223.

<sup>19</sup> Tamże.

<sup>20</sup> Tamże, s. 101.

<sup>21</sup> Tamże, s. 224.

„Jak się miewasz, Polaku, w Polsce?” dotyczy określania przez Polaka swojego miejsca i samopoczucia w integrującej się Europie. Bo niby jaki na przykład obraz Polaka odbija się w europejskim zwierciadle? Skoro część prawdy, jak zauważa Wirpsza, jest i w tym,

[...] że Polacy są otwarci na nowinki i tolerancyjni, jak i w tym, że cechuje ich pewien konserwatyzm oraz niecierpliwość wobec ludzi, nie mających zrozumienia dla ich temperamentu; mówi się, nie bez podstaw, że są kapryśni i niestali, a także, i nie bez słuszności, że potrafią być wierni ideałom czy wyobrażeniom; słyszy się o pracowitości i o lenistwie, istnieje legenda o szlachetnym i wielkodusznym Polaku i o Polaku nieufnym, o trzeźwym realisście i o oderwanym od faktów marzycielu. Pisarze polityczni różnych czasów to zachwalali urządzenia polskie jako wzór demokracji, to ganili je jako niebezpieczny dla innych przykład anarchii<sup>22</sup>.

W porównaniu z momentem, w którym Witold Wirpsza spisywał swoją diagnozę kondycji współczesnego podówczas Polaka, konteksty polityczne i ekonomiczne tych rozważań uległy całkowitemu, nieprzewidzianemu także przez autora *Polaku, kim jesteś?* przeobrażeniu. Tym bardziej musi niepokoić, że wyobrażenie o tym, jak się dzisiaj miewa Polak w Polsce, pozostaje w tak wielkiej mierze od tamtych kontekstów uzależnione.

Dariusz Pawelec

#### *How are you, a Pole in Poland? Witold Wirpsza's Question Still Actual*

This paper refers to Witold Wirpsza's book *Pole, Who Are You?* which is a multidimensional cultural analysis of the phenomenon of Polishness, showing the origins and results of national myths. It shows that the character of the Polish national community has been determined by the development of the standard/literary national language. On that basis the author shows a dilemma of an individual in community, with emphasis on ethical, spiritual and emotional values. Forty years after the book's publication the question posed in the title continues to provoke discussions, despite different political and economic conditions. The question forces Poles to define their place and attitudes to the integration of Europe.

---

<sup>22</sup> Tamże, s. 232.

Maria Czempka-Wewióra  
Uniwersytet Preszowski, Preszow

## Pamięć autobiograficzna jako podstawa kształtowania tożsamości na przykładach ze współczesnej literatury autobiograficznej

Niniejszy artykuł pragnę poświęcić kwestii tożsamości pojmowanej jako „świadomość siebie, swoich cech i własnej odrębności” (USJP)<sup>1</sup>, jako jedność „ja” przeszłego i „ja” obecnego, jako zdolność do stworzenia spójnej narracji o sobie oraz jako „wspólnotę siebie” wypracowywaną w toku aktywnego przepracowywania swoich wspomnień. Oznacza to zwykle integrację i dopasowanie wcześniejszych okresów życia do „ja” obecnego, a nieraz wprost przeciwnie odrzucenie pewnych przedziałów własnej pamięci.

Posiadanie i wypracowanie własnej tożsamości to obecnie jedno z podstawowych zadań współczesnego człowieka. Jak żartobliwie pisze Zygmunt Bauman:

„Tożsamości” unoszą się w powietrzu – niektóre można sobie wybrać, inne zaś są rozdmuchane i wypromowane przez otoczenie. Należy nieustannie czuwać, by tych pierwszych bronić przed drugimi ze względu na duże ryzyko niezrozumienia<sup>2</sup>.

Konstruowanie własnej spójnej tożsamości nie jest zadaniem łatwym, dużą rolę w jej budowaniu odgrywa pamięć autobiograficzna, która niewątpliwie przychodzi jednostce z pomocą w procesie określania siebie – jest to specyficzny typ pamięci, przechowujący wydarzenia

<sup>1</sup> *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Warszawa 2004.

<sup>2</sup> Z. Bauman, *Tożsamość. Rozmowy z Benedetto Vecchim*, tłum. J. Łaszcz, Gdańsk 2007, s. 16.

i fakty dotyczące indywidualnej historii życia jednostki i archiwizujący wspomnienia mające dla pamiętającego wartość emocjonalną<sup>3</sup>. Pamięć owa najpełniej wyraża się w literaturze autobiograficznej posługującej się narracją pamięciową, tak by stworzyć sensowny obraz przeszłości indywidualnej i spójnej tożsamości<sup>4</sup>. Czyni to jednak nieraz za cenę uproszczeń, pominięć i błędów pamięciowych. „Ja” z przeszłości, różnie wyrażane gramatycznie, bywa też nieraz bardzo odległe i wręcz obce wobec podmiotu wspominającego.

W niniejszym artykule chciałabym prześledzić kilka strategii konstruowania tożsamości w oparciu o narrację pamięciową. Ważnym aspektem będzie dla mnie aktywne podejście do własnej pamięci. Wcześniej jednak odniosę się do pojęć takich jak „indywidualizm” i „autobiografizm” ważnych w procesie uspoźniania tożsamości i leżących u podstaw współczesnego zainteresowania się zarówno ludzką tożsamością, jak i pamięcią oraz historią intymną.

## Indywidualizm

Zainteresowanie indywidualną biografią ludzką oraz przekonanie, że zdarzenia dotyczące czyjejś przeszłości mogą być interesujące dla osób postronnych, to oznaka nowoczesnego zainteresowania problematyką tożsamości w kręgu cywilizacji zachodniej<sup>5</sup>. Jest to zjawisko stosunkowo nowe także w opinii socjologów. Anthony Giddens pisze wręcz o narodzinach indywidualizmu w czasach współczesnych, jako że obecnie jednostki są w znacznie mniejszym stopniu zobligowane do wykonywania ról narzuconych im przez tradycję, grupę społeczną, rodzinę. Kiedyś społeczeństwo ustalało i regulowało czyjąś tożsamość, kierowało nią, wyznaczało cenione wartości i ramy moralne, dawało wskazówki, jak żyć<sup>6</sup>. Z biegiem czasu sytuacja uległa zmianie, a ramy społeczne zdecydowanie się poszerzyły. Tożsamość to życiowe zadanie do wykonania, stąd należy ją dopiero wykształcić i wypracować. Priorytetową rolę w jej kształtowaniu odgrywa właśnie pamięć zdarzeń dotyczących danej

---

<sup>3</sup> Zob. M. Maruszewski, *Pamięć autobiograficzna*, Gdańsk 2005; M. Jagodzińska, *Psychologia pamięci. Badania, teorie, zastosowania*, Gliwice 2008.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> P. Lejeune, *Wariacje na temat pewnego paktu. O autobiografii*, tłum. W. Grajewski, S. Jaworski, A. Labuda, R. Lubas-Bartoszyńska, Kraków 2001, s. 91.

<sup>6</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość: „ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Warszawa 2005, s. 84.



jednostki. Historie intymne, a więc osobiste i prywatne, stały się w ten sposób ważne i interesujące<sup>7</sup>.

## Autobiografizm

Materiał badawczy mojego artykułu stanowią wybrane teksty reprezentujące współczesną literaturę autobiograficzną i zawierającą wątki autobiograficzne. Przykłady starałam się dobrać tak, by jak najlepiej prezentowały sposoby „uspójniania” różnych czasowo „ja”.

Genezy autobiografizmu upatruje się w wielu tendencjach i przemianach XX wieku. Rozwojowi form autobiograficznych sprzyjały mianowicie: narastająca demokratyzacja literatury, postulat dociekań psychologicznych, podniesienie wagi i znaczenia ludzkiego doświadczenia, zwrot ku literaturze faktu, realizmowi, dokumentaryzmowi, upowszechnianie się takich gatunków, jak reportaż. Wyraźnie zaznacza się też zainteresowanie sprawami intymnymi osób publicznych i samym autorem<sup>8</sup>. Badacze wskazują także na motywy psychosocjologiczne – okresy przełomów, wojen, kryzysów finansowych, do jakich doszło w wieku XX, wzmacniały potrzebę nadawania sensu i spójności własnej biografii i uciezki od świata realnego – charakter eskapistyczny wiąże się często z podróżą do mitycznego kraju dzieciństwa. Także nauki, jak: socjologia, historia, psychologia uznały literaturę dokumentu osobistego za istotne źródło odzwierciedlające procesy społeczne i historyczne<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> A. Giddens pisze: „[...] stanęliśmy [...] w obliczu zwrotu ku nowemu *indywidualizmowi*, a więc postawie czynnego kształtowania samego siebie i własnej tożsamości. Waga tradycji i zastanych wartości maleje, w miarę jak nasilają się interakcje między społecznościami lokalnymi a nowym porządkiem globalnym. »Kody społeczne«, które niegdyś decydowały o kierunku podejmowanych przez człowieka działań i decyzji, uległy poluzowaniu. Dziś na przykład przed najstarszym synem krawca stoi otworem nieskończona wielość dróg kształtowania własnej przyszłości, kobiety nie są już ograniczone do sfery życia domowego, przestało też istnieć wiele innych wyznaczników, które decydowały o kształcie życia jednostek. Znikają tradycyjne ramy tożsamości, ich miejsce zajmują nowe wzory tożsamościowe. Globalizacja wymusza na ludziach bardziej otwarty, refleksyjny sposób życia. Oznacza to, że bezustannie odpowiadamy za zmiany zachodzące w otaczającym nas świecie i ciągle przystosowujemy się do niego. Jako jednostki ewoluujemy wraz ze środowiskiem społecznym, którego jesteśmy częścią”. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 84.

<sup>8</sup> J. Jarzębski, *Kariera autentyku*, [w:] *Studia o narracji*, red. J. Błoński, S. Jaworski, J. Sławiński, Wrocław 1982, s. 208; I. Skwarek, *Dlaczego autobiografizm? Powieści autobiograficzne dwudziestolecia międzywojennego*, Katowice 1986, s. 12.

<sup>9</sup> *Słownik literatury XX wieku*, red. A. Brodzka, M. Puchalska, M. Semczuk, A. Sobolewska, E. Szary-Matywiecka, Wrocław 1992, s. 49.

## Wybrane strategie konstruowania tożsamości w oparciu o pamięć autobiograficzną

Wypracowywanie własnej tożsamości koresponduje z poglądem na kreacyjny charakter własnej pamięci. Wspomnienia nie są wiernymi odbiciami rzeczywistości minionej, bowiem taka już minęła i dłużej nie istnieje, ale w dużej mierze jej kreacyjnym aktem stworzenia. Oczywiście przeczy temu język posługujący się metaforą wspomnienia postrzegane-go jako ślad, fotografia i „wyjmowania” tych wspomnień z pamięci-pudełka, przywoływania ich, widzenia obrazów sprzed lat, co wskazuje bardziej na reprodukcję niż na produkcję nowej wartości (*mieć coś, kogoś w pamięci, szukać w pamięci, wydobywać z pamięci, coś komuś utkwiło w pamięci, wskrzeszać w pamięci, wracać pamięcią do czegoś, coś, ktoś staje komuś przed oczami, w myślach, w pamięci*). Jednostka stosownie do potrzeb tworzy, kreuje własną przeszłość i modyfikuje ją, tak by sprostała zadaniu ciągłości i spójności. O zależności tożsamości i pamięci autobiograficznej oraz jej twórczym charakterze pisze Anthony Giddens:

Tożsamość jednostki nie jest rysem charakterystycznym jednostki ani nawet zespołem takich rysów. Jest to «ja» *pojmwane przez jednostkę w kategoriach biograficznych*. Tu także tożsamość zakłada ciągłość w czasie i przestrzeni, ale tożsamość jednostki jest refleksyjną interpretacją takiej ciągłości przez jednostkę. Zakłada to poznawczy element bycia „osobą”. Bycie „osobą” oznacza nie tylko, że jednostka jest refleksyjnym aktorem, ale także że dysponuje ona pojęciem osoby (zarówno w odniesieniu do siebie, jak i do innych). [...] Tożsamość jednostki zależy od jej zdolności do *podtrzymywania ciągłości określonej narracji*<sup>10</sup>.

Pragnę wymienić tutaj kilka sposobów konstruowania i uspoźniania tożsamości przy pomocy pamięci, do jakich należą memoralizacja terażniejszości – życie przeszłością, czerpanie ze źródeł pamięci rodzinnej, pomijanie trudnych okresów życia i przekształcanie ich oraz odżegnywanie się od „ja” niespójnego z obecnym obrazem siebie. Wymienione strategie mają swoją cenę. Sentymentalne zanurzenie we własnej pamięci i ciągłe przepracowywanie przeszłości może prowadzić do odwrócenia ontologicznego – życie jest tylko pożywką dla autobiografii i to pisanie wyznacza sposób przeżywania terażniejszości. Inne sposoby tworzenia spójnej tożsamości przynoszą także efekty uboczne jak: zniekształcenia faktów i rzeczywistego przebiegu przeżyć, przejęcia wspomnień innych i uznanie ich za własne, rugowanie wspomnień zakłócających obraz sie-

<sup>10</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 75–77.

bie. Może także dojść do wyparcia się własnego „ja” z przeszłości, co odzwierciedla zresztą aktywność w kształtowaniu tożsamości nadwężonej okresem np. wojny czy chociażby młodzieńczym buntem.

### 1. Memorializacja terażniejszości

W myśl zasady „jesteśmy tym co pamiętamy” wspomnienia i ich przepracowywanie jest najważniejszym życiowym zadaniem do wykonania. Podmiot wspominający żyje przeszłością, bo nie została ona jeszcze zamknięta. Nie chodzi nawet o powroty do przeszłości, ale stałe i permanentne zanurzenie się w niej lub stałą obecność przeszłości w terażniejszości. Tożsamość „ja” przeszłego i „ja” wspominającego jest bardzo wyraźna w powieści *Weiser Dawidek* Pawła Huellego. Zdarzenia z przeszłości nigdy nie zakończyły się, są ciągle przepracowywane w umyśle. Przeszłość nie jest nawet konstruowana na nowo, ale wciąż trwa w umyśle wspominającego i nie jest de facto przeszłością, ale terażniejszością, która dopiero przybiera swój kształt, ponieważ wspominający, czy bardziej przeżywający, zdarzenia podmiot dopiero aktualnie jest je w stanie zrozumieć:

Tylko że w tej historii (bardziej, zdaje się, niż w innych) pewne szczegóły i wydarzenia dopiero z odległej perspektywy nabierają racji swego istnienia, łączą się ze sobą i nie sposób, jeśli się o tym wszystkim myśli, traktować z osobna<sup>11</sup>.

Bo żeby zrozumieć do końca, trzeba było zrobić mniej więcej to, co robię teraz w dwadzieścia kilka lat później. Trzeba było przypomnieć sobie wszystkie szczegóły, uporządkować je i obejrzeć razem, tak jak ogląda się muchę zastygłą przed milionami lat w bryłce złotego bursztynu<sup>12</sup>.

Memorializacja terażniejszości połączona z jej estetyzacją i mityzacją staje się najważniejszym zadaniem człowieka wspominającego. Sam zamysł spisywania autobiografii wpływa na widzenie terażniejszości, która może być postrzegana jako wspomnienie jeszcze w momencie trwania zdarzenia<sup>13</sup>. Wszak, jak pisze Georges Gusdorf: „[...] wielki artysta, wielki pisarz żyją poniekąd dla swojej autobiografii”<sup>14</sup>. Takich zabiegów mitotwórczych dokonuje Czesław Miłosz:

<sup>11</sup> P. Huelle, *Weiser Dawidek*, Gdańsk 1987, s. 31.

<sup>12</sup> Tamże, s. 38.

<sup>13</sup> G. Gusdorf pisze: „Autobiografię przeżywa się i odgrywa, zanim się ją napisze: wyciska ona pewnego rodzaju retrospektywne piętno na wydarzeniu, które dopiero się dzieje”. G. Gusdorf, *Warunki i ograniczenia autobiografizmu*, tłum. J. Barczyński, „Pamiętnik Literacki” LXX, z. 1, 1979, s. 277.

<sup>14</sup> G. Gusdorf, *Warunki i ograniczenia autobiografizmu...*, s. 278.

Pamięć. Nasz stosunek do niej zmienia się w ciągu życia. [...] Mój wy-  
nalazek, jeszcze kiedy byłem w szkole [...] polegał na wyobrażeniu sobie  
słodkiej melancholii, z jaką będę wspominać kiedyś to, co działo się ze  
mną teraz. [...] Idąc rano do szkoły, patrzyłem na pagórki za Wilią i po-  
dróżowałem w myśli do rajy utraconego, Szetejń, czyli już wtedy, któż  
by pomyślał, byłem zwrócony w przeszłość, niepomny na jej dopiero za-  
powiadające przyrastanie<sup>15</sup>.

Zhiperbolizowane wspomnienia sytuują się poza czasem, gdyż  
jeszcze trwając, projektowane są jako przeszłość wspominana w przy-  
szłości. Trzy doświadczenia czasowe – przeszłości, terażniejszości  
i przyszłości – są w narracji o sobie spójne i wzajemnie się przenikają.  
Teraźniejszość nigdy nie istnieje w odizolowaniu i oderwaniu od tego,  
co było i co będzie<sup>16</sup>. Tożsamość kreowana w ten sposób jest spójna i zo-  
rientowana na przeszłość, którą stale powołuje do życia. Sentymentalna  
podróż w przeszłość jest bodajże najważniejszym wyznacznikiem takiej  
tożsamości.

## 2. Wspólnota wspomnień rodzinnych

Nierzadko wspomnienia osób będących dla dziecka autorytetem  
mogą być przez nie traktowane jako własna przeszłość. Specyfika dys-  
kursu pamięciowego Janusza Głowackiego polega na dosyć swobod-  
nym przyjmowaniu wspomnień matki (*tego akurat nie pamiętam, ale tak  
opowiadała mama*) jako swoich, a także posiłkowaniu się pamięcią seman-  
tyczną wprowadzaną predykatem *wiem*. W zasadzie nie sposób dociec,  
co autor faktycznie pamięta, a czego nie. Autobiografie są zresztą mate-  
riałem w dużej mierze nieweryfikowalnym pod względem prawdziwo-  
ści – po pierwsze wyraźna jest niemożność sprawdzenia prawdziwości  
czyichś uczuć czy faktów bardzo osobistych<sup>17</sup>, po drugie – to nie prawda  
jest w narracji autobiograficznej najważniejsza. O wiele bardziej istotne  
w dyskursie pamięciowym jest zaciekawienie odbiorcy kosztem mniej  
istotnych faktów z życia. Całość narracji o dzieciństwie Janusz Głowacki  
przeplata więc wspomnieniami „bardziej” i „mniej” swoimi:

<sup>15</sup> Cz. Miłosz, *Rok myśliwego*, Kraków 1991, s. 100.

<sup>16</sup> Analiza wewnętrznej świadomości czasu Edmunda Husserla kładzie nacisk na  
integrację trzech faz w ramach aktu postrzeżeniowego: „[...] do istoty naoczności czasu  
należy to, że w każdym punkcie swego trwania... jest ona świadomością czegoś, co  
właśnie było, a nie tylko świadomością punktu »teraz« przedmiotu jawiącego się jako  
trwający”. E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, tłum. A. Siko-  
rek, Warszawa 1989, s. 49.

<sup>17</sup> P. Léjeune pisze: „Autobiograf nie jest kimś, kto mówi prawdę o swym życiu, ale  
kimś, kto powiada, że ją mówi”. P. Léjeune, *Wariacje na temat pewnego paktu...*, s. 2.

W czasie powstania, kiedy błyskało, huczało i się waliło, żółw włąził pod łóżko, a ja za nim. Tego akurat nie pamiętam, ale tak opowiadała mama. [...] Ale też nie jestem pewien, czy to pamiętam, czy tylko matka mi później o tym opowiedziała. Za to pamiętam, jak ostatniego dnia lipca powiedziała: „Wracamy do ojca”, i do Warszawy podrzucili nas ciężarówką bardzo uprzejmi niemieccy żołnierze.

A potem albo pamiętam, albo wiem, że zaczęliśmy przegrywać [...].

I to pamiętam bez pomocy, że zacząłem ją [matkę - M.C-W.] prosić, żeby się nie dała zastrzelić. A podobno cieszył się już tylko pies, któremu dali spokój. Nie pamiętam też i tego, jak w nocy po ciemku, przyszedł do nas oficer z AK.

Ale wracając do tego, czego nie pamiętam [...] <sup>18</sup>.

Psychologicznie można taką postawę określić jako błąd atrybucji, a więc błąd odpowiedniego przyporządkowania wspomnienia do jego źródła<sup>19</sup>. Wspomnienia nienależące faktycznie do podmiotu, są postrzegane jako własne, co często ma miejsce w relacji pamięć rodziców – pamięć dzieci. Pomagają jednak w ten sposób skonstruować dzieciństwo, którego nie pamięta się zbyt dokładnie i w ten sposób uzupełnić luki we własnej historii lub też dodać do niej nowe frapujące elementy.

### 3. *Rugowanie niechcianej przeszłości*

W procesie konstruowania tożsamości, poza pamiętaniem, ważną rolę odgrywa zapominanie. Joanna Olczak-Ronikier odżegnuje się od wspomnień trudnych i traumatycznych, bo dotyczących czasów wojennej okupacji. Taka postawa pozwala ochronić jej samą siebie przed widmem wojennego koszmaru. Ceną za to jest jednak odczuwalna luka w pamięci nie gwarantująca całkowitego szczęścia, a wnosząca poczucie braku. Wspomnienia, które nie były pielęgnowane, są albo całkowicie wyeliminowane, albo trudne do przywołania. Pojawia się metafora wizualna złego i nieostrego widzenia zdarzeń słabo pamiętanych:

Nie rozmawiałam nigdy z moimi bliskimi o czasach okupacji. [...] Nie chciałam słuchać o ich przeżyciach, nie opowiadałam o własnych. Unikałam spotkań rodzinnych, podczas których cudem uratowani krewni relacjonowali swoje losy. Kiedy pojawiał się z wizytą ktoś z naszych wojennych dobrodziej, uciekałam z domu albo zamykałam się w swoim pokoju. Widocznie emocje związane z niedawną przeszłością były jeszcze zbyt żywe. [...] Jednak zdarzały się dni, tygodnie, miesiące grozy. Trud-

<sup>18</sup> J. Głowacki, *Z głowicy*, Warszawa 2004, s. 41, 43, 44, 46.

<sup>19</sup> A. Piotrkowska, *Rzekome wspomnienia – czy ufać swojej pamięci?*, [w:] *Pamięć. Zjawiska zwykłe i niezwykłe*, red. E. Czerniawska, Warszawa 2005, s. 130.

no się dziwić, że unikałam wspomnień. Ale skutek jest taki, że widzę dzisiaj okupacyjną przeszłość jak przez gęstą mgłę, o wielu zdarzeniach zapomniałam albo zapamiętałam tylko fakty, ale nie umiem przywołać aury, która je otaczała<sup>20</sup>.

Brak wspomnień ze wczesnego okresu życia może być tłumaczony przez psychologów jako amnezja dziecięca – mózg dziecka albo nie jest w stanie dobrze jeszcze zapamiętać pewnych faktów lub nie ma do nich pełnego dostępu<sup>21</sup>. Wspomnienia traumatyczne mogą także zostać świadomie i celowo wymazane z pamięci, czego przykładem jest relacja Andrzeja Wajdy:

A co się działo tak naprawdę z moim dzieciństwem? Prawdę mówiąc, niewiele pamiętam. Tak nienawidziłem dzieciństwa, że wszystkie wspomnienia wymazałem. Chciałem być jak najszybciej dorosły<sup>22</sup>.

Zapominanie selektywnie uszczupla zasoby pamięci, rugując niechcianą i trudną do identyfikacji tożsamość po to, by obronić tożsamość obecną i zachować jej stosunkowo spójny obraz. Takie zapominanie może okazać się więc zbawienne dla tych, którzy nie chcą i nie są w stanie czegoś pamiętać.

#### 4. Błędy pamięci

Zapominanie, zniekształcanie, pomijanie faktów nie zawsze oznacza coś negatywnego. Usuwanie z pamięci informacji nieważnych pozwala zaistnieć temu co istotne; wszak nie można pamiętać wszystkiego. Zasada ekonomizacji wspomnień każe pominąć nieistotne szczegóły, a skondensować treści warte zachowania<sup>23</sup>. Nietrudno w tym procesie o błąd, nadmierne uproszczenie, interferencję wspomnień, czyli ich narstwienie<sup>24</sup>.

Warto przywołać tutaj błąd pamięci opisany przez wspomnianą już Joannę Olczak-Ronikier:

Bałam się śmiertelnie pana Glasera, pełniącego w majątku funkcję gospodarza. [...] Bawiłam się często z jego córeczką, moją rówieśnicą.

<sup>20</sup> J. Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci*, Warszawa 2004, s. 274.

<sup>21</sup> M. Jagodzińska, *Ultracone wspomnienia z dzieciństwa*, [w:] *Pamięć. Zjawiska zwykłe i niezwykłe*, red. E. Czerniawska, Warszawa 2005, s. 35–37.

<sup>22</sup> A. Wajda, *Kino i reszta świata*, Kraków 2000, s. 25.

<sup>23</sup> A. Niedźwieńska, *Poznawcze mechanizmy zniekształceń w pamięci zdarzeń*, Kraków 2004, s. 45–46.

<sup>24</sup> I. Kurcz, *Pamięć. Uczenie się. Język*, [w:] *Psychologia ogólna*, red. T. Tomaszewski, Warszawa 1995, s. 19.

Miała na imię Cinka i była miłą dziewczynką, ale lubiła się ze mną drażnić. [...] Kiedy znowu zaczęła mi dokuczać, złapałam ją za rękę i z całej siły ugryzłam w palec. Rozplakała się wniebogłosy. Wybuchła straszna awantura. [...]

W następnym wspomnieniu brniemy nocą, w błocie, przed siebie, w popłochu, nie wiadomo dokąd. [...]

Przez całe lata dziwiłam się: „Jak to? Tak nas wygnał ten pan Glaser nocą, na pastwę hitlerowców za ten pogryziony palec Cinki? Czy to nie przesada?”. Zapewne tłumaczono mi nie raz i nie dwa, że nocna wędrówka nic z moim wybrykiem nie miała wspólnego. Odbywała się znacznie później, a spowodowana została ostrzeżeniem, że gestapowcy otrzymali od kogoś informację o naszym pobycie w Żbikówku, że zaraz tam będą i trzeba natychmiast uciekać. Ale mimo tych wyjaśnień poczucie winy pozostało. Pozostał także irracjonalny żal do pana Glasera [...].

W mojej mglistej wersji wydarzeń zapukaliśmy do przypadkowego, oświetlonego okna w domku stojącego na uboczu i ktoś zaprosił nas do środka, bez żadnych pytań i wątpliwości. Ale to niemożliwe. Nie wygnały nas przecież dobre siostry w tę ciemną noc bez opieki. Musiały zadbać o to, gdzie się podziemy<sup>25</sup>.

Joanna Olczak-Ronikier, świadoma nielogiczności tak zapamiętanego wydarzenia, mimo to przechowuje błędne wspomnienie w dalszym ciągu. Zapamiętane wrywkowo fakty z dzieciństwa zostały tak zinterpretowane, by stanowić logiczną i umotywowaną całość, ciąg przyczynowo-skutkowy: ugryzienie koleżanki w palec – awantura – wypędzenie z domu przez ojca ugryzionej dziewczynki – nocna wędrówka – przypadkowe znalezienie nowego domu. Faktycznie wydarzenia nie następowały bezpośrednio po sobie i dzieliły je duże odstępy czasowe. Dochodzi więc do błędu interferencji – nakładania się na siebie wydarzeń wcześniejszych i późniejszych, z czego pewne wydarzenia okazują się bardziej dominujące i przez ich pryzmat oceniana jest przeszłość bądź przyszłość. Jednak w dziecięcym świecie ranga pamiętanych wydarzeń była taka sama. W owym przykładzie mamy także do czynienia ze schematyzacją – wydarzeniom został nadany nadrzędny sens za cenę uproszczenia i pominięcia pewnych aspektów<sup>26</sup>.

### 5. „Ja” jako obcy

Zachowanie spójnego obrazu siebie może także doprowadzić do dyskredytacji różnych czasowo „ja”. Sytuacja oglądania swoich

<sup>25</sup> J. Olczak-Ronikier, *W ogrodzie pamięci...*, s. 277–279.

<sup>26</sup> Por. I. Kurcz, *Pamięć...*, s. 72.

zdjęć<sup>27</sup> to moment konfrontacji z przeszłością. Osoba na zdjęciu nieraz zaskakuje i czasem bywa kimś, z kim podmiot wspominający już się nie utożsamia lub trudno mu się utożsamzić, szczególnie gdy w grę wchodzi parametr wieku. Postawa taka może wyrażać tęsknotę za utraconym sobą lub też prowadzić do poczucia wyobcowania. W myśl definicji pojęcia *autobiografia* (a więc opis, opowieść o sobie, biografia o sobie), stajemy w pozycji kronikarza swojej osoby, historyka samego siebie, co decyduje o przyjęciu obiektywnego i zewnętrznego punktu widzenia. Stefan Szymutko w *Nagrobku ciotki Cili* tak rozpoczyna swoją książkę, zaznaczając dystans wobec siebie, ale i niemożność całkowitego odcięcia się od przedmiotu wspomnień:

Któż z nas – ludzi w pewnym wieku – ze zdumieniem nie ogląda fotografii z dzieciństwa i wczesnej młodości, nie zadaje sobie pytania, co właściwie łączy mnie z owym papierowym cieniem? [...] Zastanawia mnie jednak ciągle i nadal (zawsze?), że ja i on – to ja, że nie mogę go się zaprzeć, że pozostał we mnie, że jakoś trudno nam być w świecie u siebie<sup>28</sup>.

Zdystansowaniu wobec siebie sprzyja także zmiana punktów widzenia poprzez zmianę ogniskowania<sup>29</sup>, co daje wiele możliwości, jeśli idzie o narrację pamięciową<sup>30</sup>. Mechanizmy ciągłego przeplatania się podmiotu i przedmiotu ogniskowania i sposobu oglądu całości są często obecne w dyskursie retrospekcyjnym. Tak dzieje się w relacji Stefana Szymutki, w której następuje stopniowe mentalne zbliżenie się podmiotu wspominającego i przedmiotu wspomnienia, którym jest podmiot sprzed lat. Nie dochodzi jednak do utożsamienia, ciągle odczuwalny jest dysonans. Operowanie pojęciem punktu widzenia i ogniskowania

---

<sup>27</sup> Figura fotografii, zdjęcia jest bardzo ważna i znacząca w procesie przechowywania i przywoływania wspomnień. Dochodzi do sytuacji, że to co nie zostało sfotografowane, niemal nie istniało. Z kolei rodzice nie fotografujący swoich pociec zasługują na miano wyrodných.

<sup>28</sup> S. Szymutko, *Nagrobek ciotki Cili*, Katowice 2001, s. 21.

<sup>29</sup> I. Łebkowska, *Pojęcie „focus” w narratologii – problemy i inspiracje*, [w:] *Punkt widzenia w teście i w dyskursie*, red. J. Bartmiński, S. Niebrzegowska-Bartmińska, R. Nycz, Lublin 2004, s. 227.

<sup>30</sup> „Nie tylko można tu mówić o zmieniającym się centrum ogniskowania – raz jest nim dziecko, raz dojrzały człowiek, ale jednocześnie narrator jako dziecko i jako dojrzały człowiek są bądź podmiotami ogniskującymi, bądź przedmiotami, co więcej przeplata się tu ogniskowanie zewnętrzne i wewnętrzne. Tym zmiennym ogniskowym towarzyszy z reguły ujawniona perspektywa autotematyczna. Rzecz jeszcze bardziej się komplikuje, gdy narracje tego typu wiążą się z grą zaimków osobowych. Zazwyczaj owo wahanie między różnymi podmiotami i przedmiotami percepcji służy problematycy kwestii tożsamości”. I. Łebkowska, *Pojęcie „focus” w narratologii – problemy i inspiracje...*, s. 230–231.



jest dodatkowo zasadne z powodu często pojawiającej się w retrospekcji metafory wizualnej – jeśli coś jest pamiętane, to jest widziane, jak ma to miejsce we wspomnieniu Witolda Gombrowicza:

Trudno mówić o przyjaźni – w dobie, kiedyśmy się przyjaźnili, byliśmy obaj jeszcze nie urodzeni. Rok 1934, 35. W Alejach Ujazdowskich. Spacerujemy. Rozmawiamy. On i ja na Służewskiej. On, Witkacy i ja. Nałkowska, on i ja. W tym filmie „przewijającym się na ekranie pamięci” widzę go jak kogoś prawie obcego, ale i siebie widzę w ten sposób – to nie jesteście my, to tylko wstęp do nas, uwertura, prolog<sup>31</sup>.

Podmiot wspominający najpierw skupia uwagę na „my” (*byliśmy*), by następnie wyznaczyć ostrą granicę pomiędzy „ja” z przeszłości i „ja” obecnym. Jak sam pisze, doszło do ponownych narodzin nowego „ja”, prawdopodobnie „ja” bardziej świadomego i dorosłego. Podobne odczucia przenosi także na młodego Witkacego, zwielokrotniając ilość przedmiotów wspomnienia i podwajając je. Ciągła zmiana punktów widzenia dowodzi raz jeszcze o aktywnym charakterze pamięci, która ciągle poszukuje, przeszukuje pamięć, buduje narrację o sobie i szuka punktów wspólnych.

### Zakończenie<sup>32</sup>

Współczesność narzuca jednostce trudną do spełnienia rolę – skonstruowania swojej tożsamości w oparciu o silne poczucie indywidualizmu i samostanowienia. Obecnie wspólnota rodzinna, lokalna, narodowa nie daje poczucia przynależności, a ciężar poszukiwania osobowości przeniesiony zostaje na jednostkę posiłkującą się własną przeszłością i pamięcią o niej oraz ewentualnie poradami ekspertów<sup>33</sup>. Jest to ogromne wyzwanie rzucone jednostce. O tym, że jest podejmowane, świadczy popularność różnorodnych form autobiograficznych wśród piszących. Może więc tak popularne pamiętanie, rozpamiętywanie i wspomnianie wyznacza pewną „wspólnotę pamiętających i wspominających”. Sięganie do swej pamięci, podniesienie jej roli w życiu zarówno prywatnym, jak i społecznym włącza jednostkę w krąg poszukujących i budujących

<sup>31</sup> W. Gombrowicz, *Dziennik 1961–1966*, Kraków 1989, s. 8–9.

<sup>32</sup> Poruszane w artykule zagadnienie zależności pomiędzy pamięcią zdarzeń indywidualnych i tożsamości nie zostało oczywiście w pełni wyczerpane. Rozległe zagadnienie stanowi literaturoznawcza teoria osoby w dyskursie pamięciowym, a także relacja pamięci jednostkowej do pamięci zbiorowej.

<sup>33</sup> A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość...*, s. 48.

swą tożsamość, wyznacza nowy sposób zakorzeniania nie w danym miejscu i społeczności, ale w samym sobie i swojej pamięci.

Maria Czempka-Wewióra

### **Autobiographical Memory and Its Influence on Personal Identity in Modern Autobiographical Literature**

We are what we remember. Memories give shape to identity on the individual level as well as the social one. Events from the past create personal history, which is put in narration in order to emphasise the coherence of human life and its reasonableness. In this story a special role is played by the recalling subject, who is not always identical with the main character. The most common form of autobiographical narration is expressed in the first person singular. However, sometimes it takes a plural form or seems to be impersonal, particularly if it concerns a character that is significantly different in age or appearance from the speaker. The subject, looking at a photograph of himself/herself, is sometimes surprised and seems to be a totally different person. For analytical purposes a category of the point of view is useful. It helps to describe frequent changes of perspective as regards the presentation of a character and events.

Ewelina Gajewska

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## Językowe sposoby budowania wspólnoty świata w reklamach skierowanych do kobiet

Nie ulega wątpliwości, że najważniejszym wyznacznikiem języka reklamy jest jego zorientowanie na skuteczność. Dobrze spełniający swą funkcję komunikat reklamowy powinien zawierać intrygująco przedstawioną obietnicę, a następnie uzasadniać ją i uwiarygodniać<sup>1</sup>. Skuteczna komunikacja, a szczególnie efektywna perswazja, wymaga zbudowania płaszczyzny porozumienia wokół częściowej przynajmniej wspólnoty świata i języka nadawcy i odbiorcy komunikatu. Pozory dialogu między nadawcą a adresatem stwarza przyjmowanie przez nadawcę konwencji i postaw charakterystycznych dla zaprojektowanego przez niego odbiorcy, np. ubioru i zainteresowań, podzielenie jego obaw czy wątpliwości oraz posługiwanie się językiem, którego odbiorca używa na co dzień<sup>2</sup>.

Tworzenie wspólnoty świata na poziomie werbalnym odbywa się w reklamie za pomocą rozmaitych zabiegów językowych, mających umieścić jednostkowego odbiorcę: *ty* w większej grupie: *my*, połączonej wspólnotą problemów, poglądów, zainteresowań, pragnień czy lęków.

Wspólnota świata kobiet budowana jest w reklamie wokół doświadczeń związanych z funkcjami społecznymi i rodzinnymi najczęściej pełnionymi przez kobiety: a więc z rolami: żony i matki, babci, gospodyni domowej, a także – choć rzadziej – kobiety aktywnej zawodowo (nowoczesnej bizneswoman).

<sup>1</sup> J. Bralczyk, *Język na sprzedaż*, Gdańsk 2004, s. 11.

<sup>2</sup> Opis wszystkich mechanizmów retorycznych, uruchamiających funkcję perswazyjną zob. w: S. Barańczak, *Słowo – perswazja – kultura masowa*, „Twórczość” 1975, nr 7, s. 44–57.

Trzeba oczywiście odnotować pojawienie się reklam, próbujących przełamywać stereotypy związane z tradycyjnym podziałem ról i obowiązków w rodzinie, ukazujących kobiety i mężczyzn w rolach i sytuacjach mniej typowych czy niejako „zarezerwowanych” dla przedstawicieli drugiej płci.

W swoim artykule skupiłam się jednak na takim materiale reklamowym, w którym – zgodnie z zamysłem perswazyjnym nadawcy – ukazywanie kobiet w stereotypowych rolach powinno pozwolić odbiorcy na szybką identyfikację z określoną wspólnotą i jej problemami.

Do typowych kobiecych doświadczeń i potrzeb odwołują się przede wszystkim reklamy kosmetyków, środków higienicznych, ubrań, produktów do pielęgnacji dzieci i niemowląt, produktów spożywczych i suplementów diety oraz środków piorących i czyszczących.

Zakreślanie granic wspólnoty, w którą chce się wpisać kobiecego odbiorcę, często dokonuje się już w pierwszych zdaniach komunikatu reklamowego. Uwagę adresatki angażują i jednocześnie kierunkują pytania retoryczne, służące zdobyciu przez nadawcę aprobaty odbiorcy poprzez budowanie z nim wspólnej płaszczyzny refleksji. Zadanie pytania, na które nie oczekuje się odpowiedzi, przyjmując, że jest ona oczywista, to równocześnie wysłanie sygnału, że problemy czy dylematy odbiorcy są nadawcy dobrze znane, nie są czymś rzadkim i odosobnionym. Reklama pyta więc i jednocześnie podpowiada:

- *Jesteś zabieganą mamą?*
- *Często bywasz zmęczona lub przepracowana?*
- *Szukasz kremu idealnego do pielęgnacji przesuszonej skóry?*
- *Rozczesywanie mokrych włosów sprawia ci dużą trudność?*
- *Chcesz, by Twoje dziecko zawsze było zdrowe i radosne?*

Pytania tego typu ułatwiają odbiorcy trafne i szybkie zorientowanie się w głównym temacie reklamowego wywodu, a więc także ustalenie, czy rodzaj zasugerowanego problemu wpisuje go we wspólnotę odbiorców danej reklamy (zmęczonych czy zatroskanych młodych matek, kobiet z określonym typem skóry, gospodyń domowych szukających skutecznego sposobu na pozbycie się brudu czy kurzu itp.).

Ponadto pytania retoryczne są dla nadawcy najwygodniejszym pretekstem do dalszych, właściwych rozważań, których sednem jest podanie odbiorcy sposobu rozwiązania jego problemów, a więc przedstawienie reklamowanego produktu.

Przynależność odbiorcy do grona kobiet połączonych wspólnotą doświadczeń i problemów może być sygnalizowana w tekście rekla-

momym za pomocą wielkich kwantyfikatorów: *każdy / każda, wszyscy / wszystkie, cały / cała, zawsze, wszędzie*. Wielki kwantyfikator wyznacza kategorię powszechności, sugeruje odbiorcy uniwersalność danego problemu w obrębie bliskiej mu wspólnoty – młodych matek, kobiet w ciąży, gospodyń domowych czy kobiet biznesu. Na przykład:

- *Każda młoda mama pragnie zapewnić niemowlęciu komfort (pieluszki „Huggies”);*
- *Każda mama wie, jak ważny dla rozwoju dziecka jest jego sen (kosmetyki „Johnson’s Baby”);*
- *Chronisz swoje dziecko od pierwszych chwil życia i zawsze będziesz je chronić (mleko następne „Nestle”);*
- *Każda kobieta pragnąca wyglądać młodo, nie zapomni o zastosowaniu kremów na dzień, na noc i pod oczy (krem „Nivea Visage”);*
- *Kaszki Bobovita – zawsze z tobą, mamo.*

Zgodnie z intencją twórcy komunikatu reklamowego włączenie odbiorcy w krąg osób połączonych tym samym rodzajem doświadczeń czy problemów, wpisuje go w konsekwencji w inny rodzaj wspólnoty: szczęśliwych użytkowników reklamowanego produktu. I tak: każda młoda mama, pragnąca zapewnić niemowlęciu komfort, wybiera dla niego tylko pieluszki „Huggies”, nowoczesne kobiety stosują kosmetyki „Adidas Women”, stworzone specjalnie dla nich, a margaryna „Maryna” spełnia oczekiwania każdej, nawet najbardziej wymagającej pani domu. Podkreślanie powszechności używania danego produktu prowadzi oczywiście do rozumowania najbardziej pożądanego przez nadawcę przekazu reklamowego: skoro wszyscy tego używają, to musi być dobre<sup>3</sup>.

Częstą figurą retoryczną, budującą w reklamie kategorię wspólnoty, jest my inkluzywne – włączające odbiorcę w świat nadawcy, by zasugerować mu istnienie wspólnych celów i problemów. Nadawca używa pierwszej osoby liczby mnogiej, zacieśniając w ten sposób więź z odbiorcą. Przykładowo:

- *Nie od dziś wiadomo, że najlepiej wyglądamy wtedy, gdy czujemy się piękne (wkładki higieniczne „Discreet”);*
- *Dbamy więc o malucha i staramy się go wspierać w zdobywaniu nowych umiejętności (suplementy diety);*
- *My, mamy, wiemy, że skóra niemowląt jest cieńsza i delikatniejsza niż skóra dorosłych (maść przeciw odparzeniom „Johnson’s baby”).*

Wzbudzenie w odbiorcy potrzeby przynależności do drugiego rodzaju wspólnoty: użytkowników reklamowanego produktu, twórcza

<sup>3</sup> Por. P. Lewiński, *Retoryka reklamy*, Wrocław 1999, s. 179.

reklamy chce często osiągnąć poprzez stosowanie presupozycji, czyli wstępnych założeń, które domyślnie muszą być uznane za prawdziwe, aby całe zdanie miało sens. Nadawca zadaje pytanie, w którym zawarty jest już sąd o popularności, skuteczności czy innych walorach reklamowanego produktu, niejako wymuszając na odbiorcy przyjęcie stanowiska tożsamesego z jego własnym. Na przykład:

- *Wiesz, dlaczego aż 9 na 10 kobiet potwierdza skuteczność regularnie jeźdzonej Activii?*
- *Zastanawiałaś się kiedyś, co ci daje Rutinoscorbin?*
- *Wiesz, dlaczego najczęściej kobiet używa wody termalnej Vichy?*

Siła perswazyjna takich konstrukcji polega przede wszystkim na tym, że zaprzeczyc im trudniej, bo pociąga to za sobą odrzucenie zakładanej wspólnoty wiedzy. Nadawca liczy więc na to, że odbiorca po prostu przyjmie presupozycję do wiadomości<sup>4</sup>.

Nadawca reklamy dąży też jednak do tego, by udział odbiorcy w ogólnym zjawisku związanym z reklamowanym produktem i przynależność do wspólnoty użytkowników danego artykułu, były dla niego swoistą nobilitacją. Odbiorca bowiem chce mieć z jednej strony poczucie, że nie pozostaje sam ze swoim problemem, że problem ten znany jest większemu gronu osób, ale z drugiej chciałby zostać potraktowany przez nadawcę reklamy jako ktoś wyjątkowy i niepowtarzalny. Temu celowi najlepiej służy stosowanie technik ingracyjnych, czyli działań mających na celu zdobycie sympatii odbiorcy, poprzez podwyższenie jego samooceny i schlebienie mu. Na poziomie werbalnym cel ten osiągnany jest dzięki częstemu stosowaniu czasowników dowartościowujących odbiorcę (*zasługiwać, być wartym*), a także form superlatywnych i przymiotników jawnie wartościujących oraz zawierających w swej strukturze głęboką cechę jednostkowości czy wyjątkowości (*wyjątkowy, specjalny, niepowtarzalny, unikatowy*). Oto przykłady:

- *Mamy i ich maleństwa zasługują na to, co z natury najczystsze i najlepsze (oliwka do pielęgnacji skóry „Native Serenity”);*
- *Wyjątkowa kobieta potrzebuje wyjątkowego zapachu (perfumy „Masaki Suu”);*
- *Polecam Lactacyd – dla wyjątkowej kobiety – takiej jak Ty! (emulsja do higieny intymnej).*

W innych reklamach słyszymy zachęty: *Podkreśl swą piękną urodę pięknym, białym uśmiechem (pasta do zębów „Colgate”), albo zapewnienia: Zapach ten stworzyliśmy specjalnie dla Ciebie (perfumy „FM”).*

<sup>4</sup> Por. J. Bralczyk, *Język na sprzedaż...*, s. 50.

Również na zabiegu ingracjacji oparta jest reklama całej serii kosmetyków firmy L'Oreal Paris, której – dobrze już utrwalony i rozpoznawalny – slogan reklamowy brzmi: *Ponieważ jesteś tego warta*.

Jak już wcześniej wspomniano, spełnienie warunku pełnego porozumienia między nadawcą i odbiorcą przekazu reklamowego nie jest możliwe bez odwołania się do wspólnoty języka charakterystycznego dla wybranej grupy odbiorców. Ciekawego materiału dostarczają reklamy produktów przeznaczonych dla małych dzieci, skierowane do ich matek. W tekstach reklamujących kosmetyki dla niemowląt, mleko czy pieluchy zwraca uwagę duża ilość zdrobnień. Deminutywa są charakterystycznym wyróżnikiem nie tylko języka dzieci, ale też języka, którym do dzieci zwracają się dorośli<sup>5</sup>. Uchodzą za formy niejako naturalne i oczywiste w dialogu rodziców z małymi dziećmi. Wspólnotę młodych mam identyfikuje i integruje więc język, którym mogą wyrazić emocjonalny stosunek do swoich dzieci, a często także przedmiotów, które mają im służyć.

Zgodnie z powyższym w reklamie procesowi zdrabniania poddawane są przede wszystkim nazwy dziecka (*maluszek, bobasek, maleństwo, głodomorek*) i produktów przeznaczonych dla niemowląt (*zupka, soczek, jogurcik, pieluszka*), ale także elementów rzeczywistości, w której żyje odbiorca (*domek, śniadanko, spacerek*). Porównajmy: *Dbamy o ciebie i Twoje maleństwo!* (laktator „Medela”), *Chcemy, aby Twój maluszek mógł poznawać prawdziwe kompozycje owoców i warzyw* (soki dla niemowląt „Bobo Frut”), *Pierwszy taki jogurcik idealnie dopasowany do potrzeb niemowlęcia* (jogurt owocowy „Nestle”). W reklamie jogurtów dla dzieci pojawia się wapń niezbędny do budowy *ząbków*, mamy też płyny do przemywania *pępuszków, herbatki i deserki* oraz *bajeczki i książeczki* na dobranoc.

W tekstach reklamowych skierowanych do matek małych dzieci nie brakuje również krótkich wierszyków czy rymowanych, zgrabnych sloganów. Zrytmizowane hasła nie tylko łatwiej utrwalają się w pamięci odbiorcy, nadając wypowiedzi walor harmonii i ład<sup>6</sup>, ale także upodabniają tekst reklamy do dziecięcych wyliczanek i wierszyków, z którymi młode matki stykają się na co dzień. Spójrzmy na przykłady:

- *By niejadek zjadł obiadek!* (syrop „Apetizer”);
- *Słodkie pyszności to źródło radości!* (desery w słoiczkach „Gerber”);
- *Przez słomkę z kartonika pyszny soczek znika!* (soki „Bobovita”);
- *Chroni, reguluje i dzieciakom smakuje!* (suplement diety „Acidolac Baby”)

<sup>5</sup> J. Lizak, *Język reklam dla dzieci*, Rzeszów 2006, s. 196.

<sup>6</sup> E. Szczesna, *Poetyka reklamy*, Warszawa 2001, s. 89.

Innym rodzajem wspólnoty, która łączy kobiety w reklamie, jest wspólnota lęków przed chorobami i starością czy ich konkretnymi symptomami lub objawami: zmarszczkami, bólem, utratą sprawności fizycznej lub umysłowej. Budują ją pytania retoryczne oraz figury emotywnie (afektywne), np. wykrzyknienia, które – uwydatniając postawę emocjonalną podmiotu – służą osiągnięciu porozumienia między nadawcą a odbiorcą przede wszystkim na płaszczyźnie emocji. Przykładowo:

- *Boisz się zmarszczek i upływającego czasu?* (kremy przeciwzmarszczkowe);
- *Zastanawiasz się, jak oszukać czas i zatrzymać młodość? Mamy na to sposób!* (kremy przeciwzmarszczkowe);
- *Zabiegi? Zastrzyki? Kuracja? Już nie! Oto przełomowa linia odmładzających kosmetyków do wybranych partii twarzy!* (serum do twarzy „Olay”).

Warto zauważyć, że to, co budzi lęk, często przedstawiane jest w reklamie jako wspólny wróg, przed którym trzeba się bronić i z którym da się wygrać, ale tylko z pomocą reklamowanego produktu. Wspólnota lęku przekształca się w ten sposób we wspólnotę walki, którą na poziomie werbalnym budują metafory wojenne, oparte na leksyce militarnej typu: *walka, bitwa, front, sojusz, atak, obrona, walczyć, pokonać, zwyciężyć*. Słownictwo wymienionego rodzaju wykorzystywane jest przede wszystkim w reklamach kosmetyków przeciwzmarszczkowych, modelujących i ujędrniających. Oto przykłady: *W pewnym wieku ostry atak na uporczywie pojawiające się zmarszczki staje się nieodzowny* (krem „Rides Repair Chroma- Lift”), *Krem Q10 Plus – numer 1 w walce ze zmarszczkami w Polsce*, *Vichy stworzyło krem nawilżający, zwalczający niedoskonałości skóry*, *Przesuń granicę walki ze starzeniem się skóry* (krem „Vichy”).

Trzeba zauważyć, że metafory militarne pojawiają się także w tekstach reklamujących produkty dla niemowląt i małych dzieci. Jako wroga, którego da się pokonać dzięki polecanyemu preparatowi, przedstawia się młodym matkom przede wszystkim chorobę, jej objawy i powikłania. I tak np. spray do nosa reklamowany jest jako ekspert w walce z katarrem, kaszki owocowe wspierają siły obronne organizmu, a środki przeciwbólowe zwalczają gorączkę i ból albo celnie trafiają w źródło bólu.

Aktywizująca odbiorcę metaforyka wojenna uruchamiana jest poza tym w reklamach środków czyszczących i piorących, gdzie wspólnym wrogiem kobiet dbających o czystość i porządek w gospodarstwie domowym, są bakterie, brud i zarazki. Pani domu odkryje więc ze zdziwieniem i podziwem, że *Jeszcze nigdy walka z brudem nie była tak łatwa* albo usłyszy, że *czyszczący żel do wc zwalcza brud i zabija wszelkie zarazki*.



Analizując płaszczyznę gramatyczną wybranych reklam można stwierdzić, że mobilizację adresatek reklam połączonych wspólnotą walki ze starością, chorobą czy problemami życia codziennego, nadawca chce często osiągnąć, stosując formy trybu rozkazującego. Odbiorca wzywany jest do zmierzenia się z problemem za pomocą rozkazników typu: *pokonaj, wygrywaj, walcz, podejmij wyzwanie*. Ilustrują to następujące przykłady:

- *Podejmij wyzwanie: zero niedoskonałości!* (krem „Vichy”);
- *Codziennie wygrywaj z cellulitem!* (żel wyszczuplający „Perfect Body”);
- *Pokonaj czas – postaw na krem!* (kremy przeciwzmarszczkowe).

Kategoryczność i stanowczość takich form imperatywnych wydaje się łatwiej akceptowana przez odbiorcę, gdyż nie odnoszą się one do czynności związanych bezpośrednio z przedmiotem reklamy (jak: *kupuj, używaj, spróbuj*). W zamierzeniu nadawcy formy te powinny być przychylniej przyjęte przez odbiorcę, bo przez swą metaforyczność czynią mniej jawnym aspekt perswazyjny apelu. Jednocześnie, wykorzystując frazeologię militarną i strukturę apelu, mogą być bardziej skuteczne, uruchamiają bowiem – tak pożądaną i nośny perswazyjnie – mechanizm emocjonalizacji odbioru.

W reklamach skierowanych do kobiet formy trybu rozkazującego często odnoszą się do miłych stanów i uczuć, z którymi produkt powinien się kojarzyć albo które ma zagwarantować. Wybierane są więc takie polecenia, które mają być przyjemne, wręcz atrakcyjne dla kobiecego odbiorcy, mają być realizacją jego tęsknot czy pragnień, związanych z ładnym i zdrowym wyglądem. Przykładowo:

- *Dodaj twarzy blasku dzięki Cellular Radiance Emulsion!* (emulsja przeciwstarzeniowa);
- *Ciesz się piękną skórą!* (płyn do kąpieli „Luksja”);
- *Bądź sobą, bądź piękna!* (tusz do rzęs „Avon”);
- *Rozkwitnij pełnią kobiecości na wiosnę!* (kosmetyki „Eveline”).

Analiza wybranych tekstów reklamowych skierowanych do kobiet pozwala więc wnioskować, że włączając kobiecego odbiorcę w określony rodzaj wspólnoty (zatroskanych matek, gospodyń domowych czy kobiet borykających się z konkretnym problemem życia codziennego), nadawca dąży do tego, by poczuł się on także przekonany i zadowolony członkiem innej wspólnoty – użytkowników reklamowanego produktu.

Ewelina Gajewska

### **Linguistic Methods of Creating a Community in Commercials Addressed to Women**

The article presents some of the linguistic methods of creating a community in modern commercials addressed to women. It is emphasized that in commercials, the communion is built around shared women's experience connected to their social and family functions i.e. the roles of wives, mothers, grandmothers, housewives or, less frequently, a modern businesswomen. Commercials referring to typical women's experiences and needs (i.e. cosmetics, hygiene products, clothes, baby care products, food, diet supplements and domestic cleaners) were chosen for the analysis. The linguistic methods discussed here include: rhetorical questions, quantifiers (*each/every, all, whole, always, everywhere*), the use of inclusive *us* (including the recipient in the sender's world) and techniques allowing to gain recipient's sympathy by flattery and increasing her self-esteem. Other methods include: the use of diminutives in commercials addressed to young mothers or the use of war metaphors in commercials stressing the fear of illness and old age. Finally it was stressed that in accordance with the intention of the commercials' authors, by including the recipient in a group of people connected by the same kind of experience or problem, the authors also include the recipient in another kind of community: a community of happy users of the advertised product.

Barbara Mitrenga  
Uniwersytet Śląski, Katowice

## O współnocie od kuchni

Wyrażenie *od kuchni*, będące częścią frazeologizmu *znać coś, wiedzieć o czymś od kuchni* 'znać coś, wiedzieć o czymś nieoficjalnie, od strony szczegółów nieujawnianych, niepodanych do ogólnej wiadomości' (USJP<sup>1</sup>), użyte zostało w tytule artykułu dwuznacznie. Celem mojego tekstu nie jest bowiem ujawnianie nieznanych informacji na temat jakiejś wspólnoty czy odkrywanie dotychczas niedostrzeganych aspektów związanych z tym pojęciem. Wskazuje natomiast na perspektywę, z jakiej będę chciała spojrzeć na wspólnotę oraz sygnalizuje główny temat moich rozważań. W niniejszym artykule pragnę podzielić się kilkoma spostrzeżeniami na temat pożywienia, kuchni polskiej oraz polskiej gościnności w wymiarze wspólnotowym i kulturowym<sup>2</sup>. Rozważania

---

<sup>1</sup> Oto rozwiązania skrótów wykorzystanych słowników: SEBor: W. Boryś, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków 2006; SJPd: *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, Warszawa 1958–1969; SL: S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, Lwów 1854–1860; SXVI: *Słownik polszczyzny XVI wieku*, red. M.R. Mayenowa i in, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966–2009; USJP: *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, Warszawa 2003.

<sup>2</sup> Mam świadomość, że nie jest możliwe omówienie wszystkich istotnych kwestii dotyczących kulturowego wymiaru pożywienia. Tematyka ta była już nieraz przedmiotem zainteresowania socjologów, kulturoznawców czy literaturoznawców. Warto wspomnieć chociażby o artykułach zawartych w tomie *Oczywisty urok biesiadowania* (red. Kowalski, Wrocław 1998) czy analizie scen kulinarnych w *Panu Tadeuszu* i *Przedwiośniu* Waldemara Żarskiego (W. Żarski, *Kulinarna scena semantyczna w „Panu Tadeuszu” i „Przedwiośniu”*, [w:] *Księga w 170 rocznicę wydania „Ballad i romansów” Adama Mickiewicza*, red. J. Kolbuszewski, Wrocław 1993, s. 329–337).

prowadzone będą z perspektywy językoznawcy – historyka języka polskiego i opatrzone komentarzem historyczno-kulturowym dotyczącym m.in. zmieniających się na przestrzeni wieków upodobań smakowych Polaków. Pragnę jednak zastrzec, że artykuł nie będzie dotyczył konkretnego problemu lingwistycznego, będzie raczej refleksją na temat roli pożywienia, kuchni polskiej i gościnności w kształtowaniu poczucia wspólnoty i tożsamości narodowej Polaków.

## 1.

We współczesnej polszczyźnie wyraz *wspólnota* funkcjonuje w różnych odcieniach znaczeniowych. W USJP zarejestrowane zostały trzy odcienie z następującymi przykładami użycia:

- a) 'odznaczenie się wspólnymi cechami, wspólne posiadanie, przeżywanie czegoś' (*wspólnota usposobień, upodobań; wspólnota dążeń, pragnień; poczucie wspólnoty narodowej*);
- b) 'to, co łączy, zespała; więź, spójnia' (*Łaczyła ich wspólnota przeżytych lat*);
- c) 'organizacja, społeczność, grupa osób związana wspólnym pochodzeniem, wspólnym życiem, wspólnymi interesami, wspólną własnością, wspólną kulturą' (*wspólnota rodowa; wspólnota językowa; wspólnota pierwszych chrześcijan; należeć do wspólnoty gminnej; być członkiem wspólnoty*).

Przytoczone informacje leksykologiczne nie wskazują na istotną rolę, jaką we wspólnocie od najdawniejszych czasów pełni pożywienie<sup>3</sup>. Jedzeniem jest bowiem dla człowieka czymś więcej niż zaspokajaniem głodu czy czynnością mającą na celu zachowanie gatunku. Pożywienie,

---

<sup>3</sup> W ujęciu socjologicznym terminem *wspólnota* (*wspólnota lokalna*) określa się zbiorowość zamieszkującą na wspólnym terenie, w ramach której ludzie na ogół znający się nawzajem realizują większość swojej życiowej aktywności, obdarzają ją silną identyfikacją i czynią elementem własnej, indywidualnej tożsamości (P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Kraków 2009, s. 225). Ludzie w ramach wspólnoty połączeni są różnego rodzaju więziami. W socjologii wymienia się m.in. więź behawioralną (podobne lub wspólne działania podejmowane przez członków grupy), więź moralną (szczególna relacja powinnościowa, zakładająca zaufanie, lojalność i solidarność w stosunku do innych objętych kategorią „my”), więź obiektywną (poczucie wspólnoty wynikające z podobieństwa sytuacji życiowej: miejsca zamieszkania, zawodu, wieku itp.). Tożsamość zbiorowa, czyli poczucie wspólnoty i identyfikacja z członkami pewnej zbiorowości wyrażane jest subiektywnie sformułowaniem „my”, któremu towarzyszy świadomość odrębności od osób z zewnątrz, określonych jako „oni” (tamże, s. 223–225). Powyższe informacje socjologiczne również nie wskazują na istotną rolę, jaką w ramach wspólnoty pełni pożywienie.

różne sposoby jego przyrządzania i spożywania nieodłącznie wiążą się z kulturą i tradycją danej społeczności, charakteryzują ją i określają na tle innych kultur i społeczności. Jedzenie jest także jedną z większych przyjemności w życiu człowieka. W każdej społeczności pożywienie pełni także funkcje społeczne, integrujące (m.in. poprzez wspólne spożywanie posiłków), ale także – różnicujące społecznie<sup>4</sup>. W tym kontekście istotne są słowa Waldemara Żarskiego:

Najistotniejszą cechą jedzenia jest jego umiejscowienie na granicy świata natury i świata kultury. [...] Przyrządzanie i przechowywanie jedzenia należą do najstarszych sprawności człowieka decydujących o przetrwaniu. Od samego początku nabrało również wymiaru wspólnotowego, głęboko osadzonego w historii i kulturze. W każdej społeczności pożywienie pełni funkcje społeczne odzwierciedlające określoną kulturę. [...] Od początku jedzenie miało również wymiar społeczny, wspólnotowy, głęboko osadzony w historii i kulturze. Wybór pokarmów, ich przekształcanie w potrawy oraz konsumpcja są działaniami sterowanymi przez socjokulturowe systemy norm i wartości, ukształtowane w długim procesie historycznym<sup>5</sup>.

To właśnie kultura determinuje charakter kuchni narodowych: włoskiej, francuskiej, angielskiej, polskiej. Wybór pożywienia, sposób jego przygotowywania, przyozdabiania, podawania i spożywania, a także preferowany sposób odżywiania się oraz określone preferencje smakowe wpływają na zróżnicowanie poszczególnych wspólnot pod względem kulinarnym. Jak pisał przed laty Claude Lévi-Strauss, to właśnie kuchnia

stanowi drugą, obok mowy prawdziwie powszechną formę działalności ludzkiej; podobnie bowiem, jak nie ma społeczeństwa bez mowy, nie ma również takiego, które w ten czy inny sposób nie warzyłoby przynajmniej niektórych pokarmów<sup>6</sup>.

---

<sup>4</sup> Na temat różnych kategorii kuchni w staropolszczyźnie, tj. kuchni ubogiej (bezrolnych chłopów i biedoty miejskiej); kuchni podstawowej (średnio zamożnych chłopów, czeladzi, uboższych grup ludności miejskiej, drobnej szlachty); kuchni średniej (zamożnego chłopstwa, służby dworskiej, średnio zamożnych grup ludności wielkomiejskiej i uboższej szlachty); kuchni pańskiej (zamożnej szlachty, ludności dużych miast, wyższego kleru, przedstawicieli wolnych zawodów, np. lekarzy) oraz kuchni luksusowej (kręgów oligarchii świeckiej i kościelnej oraz dworów królewskich) zob. Z. Kuchowicz, *Stoły pańskie i chudopacholskie*, [w:] *Obyczaje staropolskie XVII–XVIII wieku*, Łódź 1975, s. 14–59.

<sup>5</sup> W. Żarski, *Naturalny i kulturowy wymiar jedzenia*, [w:] *Książka kucharska jako tekst*, Wrocław 2008, s. 13–16.

<sup>6</sup> C. Lévi-Strauss, *Trójkąt kulinarny*, „*Twórczość*” 1972, z. 2, s. 72.

Przywiązanie do potraw i ich smaku jest także elementem tożsamości kulturowej, na co zwróciła uwagę Zofia Szromba-Rysowa<sup>7</sup>. Autorka, odwołując się do słynnej sceny z dzieła Marcela Prousta *W poszukiwaniu straconego czasu*, w której smak zapamiętanego z dzieciństwa ciastka – magdalenki po latach przywołuje w pamięci bohatera zdarzenia z przeszłości, zwraca uwagę na fakt, że smak łączy nas z przeszłością. Szromba-Rysowa zauważyła, że przywiązanie do tradycji, do domu rodzinnego, regionu i kraju, wiąże się ze smakiem charakterystycznych potraw i upodobaniem do określonych smaków<sup>8</sup>:

Poprzez doznania smakowe dociera do naszej świadomości świat zewnętrzny, który zapamiętujemy często jako element rodzimej kultury, z którym identyfikujemy się po latach i za którym tęsknimy na obczyźnie<sup>9</sup>.

## 2.

W historii kuchni polskiej wyróżnia się dwa etapy, których cezurę wyznacza przełom XVIII i XIX wieku. Do tego czasu na kulinarnej mapie Europy istniała specyficzna kuchnia staropolska, stanowiąca swoistą kompilację pierwotnej kuchni słowiańskiej z późniejszymi wpływami obcymi (m.in. niemieckimi, tureckimi, włoskimi, francuskimi). Jak pisze Żarski: „Z jadłospisu można wyczytać rodzaje kontaktów między wspólnotami, zarówno pokojowe, jak i wojenne”<sup>10</sup>. To ważne spostrzeżenie, które wskazuje na istnienie związku między losami danej wspólnoty a jej jadłospisem, ujmując zaś rzecz szerzej – preferowaną przez daną wspólnotę kuchnię, zamiłowaniem do określonych potraw, smaków czy sposobów przyrządzania pożywienia. Warto zauważyć, że zanik kuchni staropolskiej zbiegł się z trzecim rozbiorem Polski, czyli momentem, kiedy Polska została wykreślona z politycznej mapy Europy. Jest to zarazem kolejny „argument” świadczący o związku kuchni narodowej z losami danej wspólnoty<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> Z. Szromba-Rysowa, *Smak potraw w aspekcie tożsamości kulturowej*, „Małopolska” 2003, t. 5, s. 151-157.

<sup>8</sup> Tamże, s. 156.

<sup>9</sup> Tamże, s. 151.

<sup>10</sup> W. Żarski, *Naturalny i kulturowy wymiar jedzenia...*, s. 15.

<sup>11</sup> O zaniku kuchni staropolskiej pod wpływem przemian kulturowych i społecznych pod koniec XVIII wieku pisze Jarosław Dumanowski: „Wraz z głębokimi zmianami kulturowymi i społecznymi pod koniec XVIII wieku ten oryginalny, narodowy styl kuchni ostatecznie zaniknął pod wpływem wzorów zachodnioeuropejskich [...]”. J. Dumanowski,

Na kuchnię polską można również spojrzeć jako na rezultat kontaktów, jakie dokonały się na przestrzeni wieków między wspólnotami należącymi do różnych kultur. W ujęciu Ralpa Lintona byłby to przykład dyfuzji, czyli przeniesienia elementów kulturowych z jednego społeczeństwa do innego. Tak rozumiana dyfuzja obejmuje trzy różne procesy:

- (1) przedstawienie społeczeństwu nowego elementu lub elementów kulturowych,
- (2) przyjęcie ich przez społeczeństwo,
- (3) zespolenie przyjętych elementów z dotychczas istniejącą kulturą<sup>12</sup>.

Dzięki kontaktom z innymi kulturami kuchnia polska na przestrzeni wieków przyswoiła sobie wiele nowych potraw i składników. Warto wspomnieć chociażby o upowszechnieniu się w Polsce jarzyn, owoców, oliwy, pewnych gatunków win, makaronów pod wpływem kuchni włoskiej; fasoli, ziemniaków, reńskich win i luksusowych wędlin pod wpływem kuchni niemieckiej czy o orientalnych przysmakach upowszechnionych w czasie wojen polsko-tureckich, takich jak: rodzynki, figi, daktyle, konfitury, cukier<sup>13</sup>.

Ślady wpływów obcych kuchni na kuchnię rodzimą odnajdujemy jednak nie tylko w jadłospisie Polaków. Istotne z punktu widzenia językoznawcy i historyka języka polskiego są zmiany w zasobie leksykalnym polszczyzny. Zapożyczenia dotyczące słownictwa kulinarnego są bowiem jedną z liczniejszych grup wyrazów o obcej proveniencji w polszczyźnie. W tym miejscu warto wspomnieć chociażby o licznych germanizmach: *baleron, bigos, cebula, cukier, kartofel, klops, kluska, sałata, szynka, zupa*, galicyzmach: *bagietka, bulion, deser, korniszon, krokiet, majonez, margaryna, mortadela, pasztet, sos, szarlotka* czy italianizmach: *czekolada, kalafior, kalarepa, musztarda, pomidor*, które są przykładami zapożyczeń leksykalnych przyswojonych przez język polski, które zostały całkowicie zaadaptowane pod względem graficznym, fonetycznym i morfologicznym<sup>14</sup>.

---

„Compendium ferculorum” Stanisława Czernieckiego, [w:] *Monumenta Poloniae Culinaris. Polskie zabytki kulinarne*, t. 1, Warszawa 2009, s. 20.

<sup>12</sup> Przytaczam na podstawie książki B. Ociepki *Komunikowanie międzynarodowe*, Wrocław 2002.

<sup>13</sup> Z. Kuchowicz, *Stoły pańskie i chudopacholskie...*, s. 20–22.

<sup>14</sup> Analizę słownictwa kulinarnego o obcej proveniencji we współczesnej polszczyźnie zawiera monografia M. Witaszek-Samborskiej, *Studia nad słownictwem kulinarnym we współczesnej polszczyźnie*, Poznań 2009, s. 36–122.

## 3.

Preferencje Polaków dotyczące wyboru określonego pożywienia, sposobów jego przyrządzania, przyprawiania i podawania, a także zamięłowanie do charakterystycznych smaków, zmieniały się na przestrzeni wieków. Historycy zwracają uwagę, że sztuka kulinarna danego narodu odzwierciedla styl i konwencje poszczególnych epok oraz wskazuje na wartości ważne dla danej społeczności:

Sztuka kulinarna posługuje się własnym, specyficznym językiem wyrażającym ważne dla jej twórców i konsumentów wartości. Język smaku ma swój styl na ogół zgodny z estetyką i konwencjami epoki. Najczęściej wyraża on i jednocześnie uzasadnia poczucie hierarchii społecznej oraz tworzy swoistą opowieść o narodowej, religijnej czy regionalnej tożsamości<sup>15</sup>.

Jedną z podstawowych cech kuchni staropolskiej było upodobanie w smakach kwaśnych, ostrych i słonych, które mieszane były ze smakiem słodkim. Na jej temat wiele ciekawych informacji znajdujemy m. in. na kartach nowej edycji najstarszej polskiej książki kucharskiej autorstwa Stanisława Czernieckiego, tj. *Compendium ferculorum*, w opracowaniu Jarosława Dumanowskiego<sup>16</sup>. Przytoczmy fragment poświęcony charakterystyce kuchni, której gorliwym wyznawcą był Czerniecki:

A więc potrawy polskie to przede wszystkim potrawy ostro doprawione, palące w smaku, o zmienionym przez przyprawy kolorze [...] Obok palącego smaku wyróżniał je także intensywny zapach wynikający z mieszania razem wielu przypraw i dodatków oraz nienaturalny kolor<sup>17</sup>.

Słowniki języka polskiego rejestrujące dawną polszczyznę odnotowują liczne konteksty świadczące o preferowaniu charakterystycznych dla kuchni staropolskiej potraw i smaków: *Barzej chwałą ów obiad [...] gdzie bywa to pierno/ to kwaśno/ to z chrzanem/ to z cebulą/ a rzadko słodko. (SXVI), Niesmaczne to potrawy gdzie ich nie cukrują. (SXVI), Słodkość bez jakiej ostrości nieprzyjemna. (SL), Jadano bardzo korzenno [...] pieprzno, więc nie dziw, że i wiele się piło. (SJPD), Obcy, bywający na reprezentacyjnych bankietach polskich, skarżyli się, że potrawy są tak ostre, iż ich jeść nie można. (SJPD).*

<sup>15</sup> J. Dumanowski, „*Compendium ferculorum*” Stanisława Czernieckiego..., s. 60.

<sup>16</sup> Tamże.

<sup>17</sup> Tamże, s. 62.



Warto podkreślić, że zamiłowanie Polaków do charakterystycznych smaków kuchni staropolskiej nie znajdowało zrozumienia u cudzoziemców przebywających wówczas na ziemiach polskich. W XVII wieku pamiętnikarz Ulryk Werdum pisał, że „soli i wszelkiego rodzaju korzeni żaden naród nie używa tak obficie, jak Polacy. Potrawy już w kuchni tak solą, że dlatego nie stawiają solniczki na stole”<sup>18</sup>. Również krytycznie ocenił zwyczaje kulinarne Polaków w XVIII wieku Francuz, Hubert Vautrin:

Zwłaszcza przy stole Polak lubi popisywać się swoim bogactwem i korzystać z niego. Dbą więcej o wystawność stołu niż o wytrawny smak potraw, jest raczej żarłokiem niż smakoszem<sup>19</sup>.

Świadczy to wyraźnie o odrębności upodobań kulinarnych Polaków w stosunku do innych kuchni narodowych.

Najbardziej znaczące i istotne były dla kuchni polskiej przeobrażenia, jakie dokonały się w XVIII wieku pod wpływem kuchni francuskiej. Za czasów króla Stanisława Augusta Poniatowskiego całkowicie zmieniły się nie tylko dotychczasowe upodobania smakowe i sposób konsumpcji, ale również pojawiła się świadomość dobrego i złego odżywiania się. To właśnie w tym okresie przeżytkiem stały się potrawy wyraziste w smaku, ostre, obficie przyprawione, ich miejsce zajęły delikatne smaki francuskich specjałów (m.in. różnego rodzaju pasztetów). Jak zauważyła Aleksandra Kleśta-Nawrocka w artykule *Śładko-gorzki smak zmian. Kres kuchni staropolskiej*: „Zmiany smaku trwają, nasze podniebienia nadal wolą kuchnię swojską od obcej, zmienia się jednak to, co za swojskie i obce jest uznawane”<sup>20</sup>. O wyraźnej świadomości tego, co zgodne z Polską tradycją kulinarną, co akceptowane i cenione przez wspólnotę oraz tego, co „obce” w polskiej kuchni w XVIII wieku świadczy fragment pieśni *Pije Kuba do Jakuba* upowszechnionej w komedii *Szlachta czynszowa* Jana Nepomucena Kamińskiego z 1837 roku:

Indyk z sosem, zraz z bigosem  
Jedli dawne pany  
Dziś ślimaki i robaki  
Jak gdyby bociany

---

<sup>18</sup> X. Liske, *Cudzoziemcy w Polsce*. Lwów 1876, s. 97.

<sup>19</sup> H. Vautrin, *Obserwator w Polsce*, [w:] *Polska stanisławowska*, t. 1, oprac. W. Zawadzki Warszawa, s. 770.

<sup>20</sup> A. Kleśta-Nawrocka, *Śładko-gorzki smak zmian. Kres kuchni staropolskiej*, „Mówią wieki” 2009, nr 12, s. 101.

Nie można w tym miejscu nie wspomnieć o satyrze *Żona modna* Ignacego Krasickiego, w której w barwny i zabawny sposób opisane zostały zachcianki tytułowej bohaterki dotyczące warunków życia, w tym oczekiwania wobec męża dotyczące sfery kulinarnej wiążące się m.in. z zatrudnieniem modnych kucharzy cudzoziemców (paszтетników, cukiernika). Żonie modnej nie odpowiadały również tradycyjne słodczyce (tatarskie ziele w cukrze, chiński imbir w miodzie, kandyzowany kmin, pierniki) i sposób ich podania, nie do zaakceptowania był brak osobnej i przestronnej jadalni. Utwór jest krytyką francuszczyzny, której apogeum w Polsce przypadło na wiek XVIII. Z drugiej strony pokazuje on charakterystyczne dla tamtych czasów rozbiście społeczeństwa na goniących za nowością, modą i zmianą kosmopolitów uosabianych przez żonę modną i przywiązanych do tradycji Sarmatów reprezentowanych przez męża Piotra.

#### 4.

Charakterystyczną cechą polskiej kultury jest gościnność, czyli serdeczne i życzliwe przyjmowanie gości, okazywane poprzez zapraszanie gości do domu, zachęcanie do wspólnego posiłku, częstowanie ich najlepszymi potrawami. O polskiej gościnności na tle innych kultur pisze Małgorzata Marcjanik:

[...] ważną dla Polaka normą grzecznościową jest gościnność, znana na świecie jako „polska gościnność” Realizacja zasady „Gość w dom, Bóg w dom” sprowadza się do zapraszania gości do domu, częstowania ich, a także ciągłego zachęcania przy stole do jedzenia i picia alkoholu. [...] dlatego Polak na przyjęciu za granicą *nolens volens* będzie oczekiwał od gospodarzy zachęty, którą podświadomie traktuje jako uniwersalny wzór gościnności. Z kolei gość z zagranicy – Anglik, Holender czy Francuz – uzna naszą gościnność za naruszającą jego autonomię czy nawet wolność osobistą<sup>21</sup>.

W ostatniej części rozważań przedmiotem zainteresowania będą wybrane czasowniki wskazujące na jedzenie jako czynność integrującą, mającą na celu budowanie relacji bądź wzmacnianie więzi międzyludzkich. Pod uwagę wzięte zostaną cztery czasowniki, tj. *biesiadować*, *ucztować*, *częstować* i *raczyć*<sup>22</sup>, które semantycznie odnoszą się zarówno do

<sup>21</sup> M. Marcjanik, *Mówimy uprzejmie*, Warszawa 2009, s. 18–19.

<sup>22</sup> Czasowniki *biesiadować*, *częstować*, *raczyć* i *ucztować* zostały uwzględnione przez Małgorzatę Kitę i Edwarda Polańskiego w słowniku tematycznym *Człowiek w krainie słów* w liczącej 41 czasowników grupie tematycznej „Jeść” obok m. in. czasowników

czynności jedzenia, jak i – co istotniejsze w kontekście dotychczasowych rozważań – do spożywania pokarmów w ramach wspólnoty, którą można by określić jako wspólnotę stołu. I choć na przestrzeni wieków radykalnie zmieniło się podejście do wspólnego biesiadowania czy ucztowania<sup>23</sup>, również dzisiaj najważniejsze i najbardziej doniosłe momenty życia świętowane są przy wspólnym posiłku (wieczera wigilijna, ucztą weselna, kolacja przy świecach). Jak celnie zauważa Diane Ackerman w *Historii naturalnej zmysłów*: „Mało kto lubi jeść samemu – jedzenie ma w sobie duży ładunek społeczny”<sup>24</sup>.

Czasowniki *biesiadować* i *ucztować* to formacje utworzone od rzeczowników *biesiada* i *uczta*<sup>25</sup>, których współczesne znaczenia są tożsame z ich znaczeniami słowotwórczymi ‘brać udział w biesiadzie’, ‘brać udział w uczcie’ (por. *biesiada* ‘wystawne przyjęcie; ucztą, bankiet’, *uczta* ‘wystawne, huczne przyjęcie z udziałem wielu gości; biesiada’, USJP). *Biesiadowanie* i *ucztowanie* oznacza dziś uczestnictwo w wystawnym, uroczystym przyjęciu wydanym z jakiejś ważnej okazji, w którym bierze udział grono zaproszonych gości (*weselna biesiada, ucztą weselna*). Nieodłącznym elementem wspólnego świętowania jest suto zastawiony stół (*Goście ucztowali przy suto zastawionych stołach*, USJP). Warto zauważyć, że historycznie zwłaszcza wyrazy *biesiada* i *biesiadować* miały szersze znaczenia niż współcześnie (w SL rzeczownik *biesiada* zdefiniowany został jako ‘posiedzenie wesołe przy trunku albo przy potrawach’ – *Biesiada*

---

określających czynność spożywania pokarmów: np. *jadać, jeść, karmić się, konsumować, odżywiać się, spożywać, zaspokajać głód, żywić się*; nazywających czynność nadmiernego objadania się: *opychać się, pałaszować, wsuwać, zmiatać*; czy nacechowanych stylistycznie określić: *nażreć się, obżerać się, pędzlować, wpięprzać, żreć*.

<sup>23</sup> Istotna zmiana w tym zakresie dokonała się w drugiej połowie XVIII wieku, kiedy to pod wpływem dworu Stanisława Augusta Poniatowskiego przeszły do historii obfite uczy, będące śladem nadmiernego łakomstwa i obżarstwa w czasach saskich (por. w przysłowie *Za króla Sasa jedz, pij i popuszczaj pasa*). Irena Turnau notuje następujące poświadczenie wskazujące na dokonaną zmianę: „[...] W 1791 r. inny cudzoziemiec traktuje obfite uczy i pijatyki jako przeżytek: „Dawniej żadnej sprawy nie załatwiono bez uczy i pijatyki. Zwyczaj ten jednak szybko zanika, ponieważ król i jego rodzina świecą przykładem wstrzemięźliwości. Stoły są bardzo suto zastawione, a potrawy smaczne [...]”. I. Turnau, *Pożywienie. Luksus możliwych – obżarstwo i smakoszostwo*, [w:] A. Bardecka, I. Turnau, *Życie codzienne w Warszawie okresu Oświecenia*, Warszawa 1969, s. 143.

<sup>24</sup> D. Ackerman, *Historia naturalna zmysłów*, Warszawa 1994, s. 135.

<sup>25</sup> Rzeczowniki *biesiada* i *uczta* notowane są w polszczyźnie od XV wieku, oba mają proweniencję słowiańską (por. psł. \**besěda* ‘pogawędka, rozmowa; spotkanie towarzyskie, ucztą’ bez pewnej dalszej etymologii, narzuca się związek z czasownikiem \**sěděti* ‘siedzieć’ oraz ukr. *účta* ‘przyjęcie, poczęstunek’, rzadko ‘szacunek’, słow. \**učta* ‘okazanie szacunku, uczczenie kogoś (zwłaszcza przez wydanie przyjęcia na jego cześć)’ od psł. czasownika \**učisti* ‘okazać cześć’; SEBor).

*rzadka bez błazna, ale także 'uciecha, rozrywka, zabawka, krotochwila' – Król miał niemąłą biesiadę, dworując z tych, którzy się o ten żart gniewali*), czasownik *biesiadować* 'godować, bankietować, biesiady stroić' – *Dawni byli zwykli w lecie biesiadować pod drzewy jaworowemi*). Natomiast w kontekście rozważań o wspólnotowym wymiarze uczutowania ciekawym przykładem użycia czasownika *ucztować* jest cytat zaczerpnięty z SL: *Pójdź precz, rzeknie, twój ociec nie ucztuje z nami*, który Linde objaśnia jako 'nie trzyma z nami, nie należy do naszej kompanii, nie przestawa z nami'. Wskazuje on na fakt, że wspólne ucztowanie świadczyło o przynależności do danej grupy społecznej.

Przyjrzyjmy się pozostałym czasownikom, tj. *częstować* i *raczyć* oraz ich prefiksalnemu derywatom *poczęstować* i *uraczyć*. Pierwszy z nich funkcjonuje w polszczyźnie od XVI wieku w znaczeniu 'ugaszczać, dawać przez uprzejmość coś do jedzenia', natomiast w starszej postaci bez nosówki (*czestować*) występował w XV wieku w znaczeniu 'czcić szanować'. Jest on kontynuantem psł. \*čbstovati 'okazywać cześć, szacunek, zwłaszcza przez ugoszczenie, urządzenie uczyty', pochodnego od rzeczownika \*čbstv 'czczenie, kult, wielbienie, szanowanie; dowód czci, uznania (np. ugaszczanie, ucztą)', SEBor). W pierwotnym znaczeniu czasownika *częstować* „kryje się” informacja, że jednym z najstarszych sposobów okazywania czci było częstowanie ucztą. Również dawne znaczenie czasownika *poczęstować* (*poczeztować*) semantycznie odnosiło się do okazania komuś czci, honoru (por. *poczesność* 'cześć, honor, zaszczyt, zaszczytowanie', SL). Potwierdza to materiał leksykograficzny, zaczerpnięty z SL: *Mieszczanin jeden krakowski prosił cesarza i królów na cześć do siebie w dom i obficie uczeztował. / Wdzięczne było Jagiełłowi poselstwo od Czechów i przeto częstował posły dobrze. / Będą ci tam radzi, i winem cię starym poczęstują.*

Pierwsze poświadczenia czasownika *raczyć* 'częstować, ugaszczać, podejmować gościnnie' w polszczyźnie datuje się na wiek XIV. Wyraz pochodzi od psł. \*račiti 'mieć chęć, chcieć, życzyć sobie', od rdzenia \*rōk- związanego z \*rēk- (ostateczną podstawą był pie. pierwiastek \*rek- 'krzyczeń, mówić'). Pierwotne znaczenie przypuszczalnie 'krzyczeń, wołać o coś, mówić o czymś' > 'życzyć sobie czegoś, chcieć czegoś', SEBor). W SL konstrukcja *raczyć kogo czym* zdefiniowana została jako 'częstować go czym, być mu rad czym, uraczyć', natomiast *uraczyć* 'uczcić kogo na dowód, żeś mu rad; rad komu być u siebie, podejmować go z uszanowaniem, uczeztować': *Kazimierz od Podolanów z niezmierną radością przyjęty*

*i hojnie uraczony był. / Król w Malborku Mistrza Pruskiego z kilką komendantorów, do siebie przygospozzonych, dobrotliwie przyjął i uraczył.*

Na przestrzeni wieków pierwotna motywacja semantyczna czasowników *częstować* i *raczyć* uległa zatarciu, niemniej jednak również współcześnie ich znaczenia *częstować* 'dawać komuś coś do jedzenia, picia, palenia przez uprzejmość, gościnność, ugaszczą, podejmować kogoś czymś', *poczęstować* 'podzielić się z kimś, zwykle czymś do jedzenia, picia; także: podjąć kogoś czymś; ugościć, uraczyć', *raczyć* 'podejmować gościnnie; częstować, fetować, ugaszczą' i *uraczyć* 'poczęstować kogoś czymś ulubionym przez niego, przyjąć kogoś obfitym, smacznym jedzeniem; ufetować' (USJP), wskazują na charakterystyczną dla polskiej kultury gościnność (por. *Jakże nie poczęstować, gdy kto w dom przychodzi*, SL; *Dobrze częstuje, kto co ma nie żałuje*, SL; czy znane przysłowie *Czym chata bogata, tym rada*).

W artykule chciałam pokazać, że na kuchnię polską można spojrzeć jako na czynnik z jednej strony cementujący wspólnotę, natomiast z drugiej – determinujący jej charakter na tle innych wspólnot. Moje rozważania skupiły się wokół trzech zagadnień: 1) jedzenia – jako czynności o wymiarze społecznym, głęboko osadzonym w historii i kulturze narodu, 2) kuchni polskiej – odzwierciedlającej losy narodu i wpływy obcych kuchni oraz 3) polskiej gościnności – opartej na życzliwym i serdecznym podejmowaniu gości przy wspólnym stole. Jako historyk języka szukałam potwierdzenia czynionych spostrzeżeń w materiale leksykograficznym i bezpośrednio w tekstach: wskazałam funkcjonujące w polszczyźnie zapożyczenia w słownictwie kulinarnym, przytoczyłam opinie cudzoziemców na temat kuchni polskiej z XVII i XVIII wieku, odwołałam się do cytatów zaczerpniętych z komedii *Szlachta czynszowa* i satyry *Żona modna*, poddałam analizie semantycznej czasowniki *biesiadować*, *ucztować*, *częstować* i *raczyć*. Mam jednak świadomość, że niniejszy artykuł nie wyczerpuje zagadnienia, jest raczej zachętą do dalszych rozważań na temat wspólnotowego wymiaru pożywienia, kuchni polskiej i tradycyjnej polskiej gościnności, nie tylko z perspektywy historyczno-językowej.

Barbara Mitrenga

### **On the Community from Within**

The author of the article suggests that cooking is a very important element shaping the sense of community. On the other hand it is a factor determining the specific character of the community in comparison to other groups. Food not only satisfies our basic need but it is also an act of great social significance connected with the history and culture of the community. The author points out that many words in Polish culinary lexis are remainders of influences of foreign cuisines (for example German borrowings like: *bigos*, *cebula*, *kartofel*, *szynka*). Moreover, the author presents some quotations excerpted from dictionaries and literature concerning Old Polish cuisine and Polish hospitality. Special attention is paid to semantic analysis of the verbs *biesiadować*, *ucztować*, *częstować* and *raczyć* analysed from the historical perspective.

Krzysztof Feruga

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## Wspólnota diaspory molizańskich Chorwatów z Macierzą

Obecnie – poza macierzystą ziemią – Chorwaci rozproszeni są niemal po całym świecie. Chorwackie grupy etniczne występują w Austrii, na Słowacji, Węgrzech, w Rumunii, na Morawach, w Serbii, Bośni i Hercegowinie, we Włoszech, a także w odległych zakątkach naszego globu, m.in. w USA, w krajach Ameryki Południowej, w RPA oraz w Australii.

Proces słowiańskich migracji do Włoch śledzić możemy już od początku VII wieku. Zasiedlanie Półwyspu Apenińskiego przez mieszkańców Bałkanów odbywało się w trzech zasadniczych fazach: pierwsza fala, trwająca przez okres średniowiecza, druga – od XII wieku do drugiej połowy XIV wieku, trzecia – od XV do XVI wieku<sup>1</sup>.

Na przełomie XV i XVI wieku, kiedy nastąpiła wielka fala migracji spowodowana ucieczką przed wojskami Turków Osmańskich, ogromna rzesza Słowian (Chorwatów, Czarnogórców, Serbów i in.) wraz z Albańczykami i Grekami dotarła do wybrzeży Abruzji, Molise i Apulii. Do dnia dzisiejszego przetrwała jedynie niewielka osada chorwacka w Molise, pomiędzy rzekami Trigno i Biferno. Poza trzema molizańskimi wioskami ludność chorwacka nie zdołała zachować w pełni swojej narodowej tożsamości. Italianizacji oparły się jedynie Filić, Kruč i Mundimitar, które obecnie zamieszkują około dwa tysiące molizańskich Chorwatów<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> F. Gestrin, *Slovanske migracije v Italijo*, Ljubljana 1998, s. 18.

<sup>2</sup> A. Sammartino, *Moliški Hrovati: petstoljetno očuvanje kulturno-jezične baštine I suvremena praksa*, [w:] *Zavičajnost, globalizacija i škola*, Gospić 2006, s. 281.

Do połowy XX wieku wioski te były praktycznie niedostępne ze względu na swe położenie. Umiejscowione na trzech pobliskich wzgórzach, między sobą niezbyt oddalone, przez wieki stanowiły trudne do zdobycia miejsca, co z pewnością pomogło im w zachowaniu do dziś swojej odrębności. Niedawno sytuacja ta zaczęła całkowicie się zmieniać – rozwój przemysłowy, kulturalny i techniczny Włoch wpłynął na sytuację językową molizańskich Chorwatów. Wraz z otwarciem się na świat grupy te przestały funkcjonować jako zamknięte na innych wiejskie enklawy.

Więzi z ziemią ojczystą molizańscy Chorwaci stracili wraz z przybyciem do Molise. Okres ich migracji do Włoch był czasem niezmiernie trudnym dla narodu chorwackiego. W decydującej bitwie na Krbawskim Polu Turcy osmańscy w 1493 roku rozgromili siły chorwackie i zniszczyli kwiat chorwackiej szlachty. Na przełomie XV i XVI wieku armia turecka przedarła się na wybrzeże dalmatyńskie i w krótkim czasie spustoszyła wszystko, co napotkała na swej drodze. Sytuacja Słowian pod panowaniem tureckim początkowo nie była uciążliwa, z czasem jednakże warunki życia pod rządami najeźdźcy znacznie się pogorszyły. Słowianie poddawani byli presjom religijnym, nakładano na nich ogromne podatki, a dzieci zabierano do szkół janczarskich. Do tego dochodziło do ciągłych napadów, rzezi i przemarszów wojsk pustoszących liczne osady<sup>3</sup>. Jedynym ratunkiem ludności pozbawionej jakichkolwiek możliwości obronnych pozostawało opuszczenie dotychczasowego miejsca zamieszkania i wędrówka w poszukiwaniu bezpieczniejszych obszarów w krajach sąsiedzkich.

Zasiedliwszy nowe, bezpieczniejsze tereny w sąsiednich państwach, ludność chorwacka przeważnie nie знаła języka używanego w kraju, do którego przybyła. Prowadziło to głównie do zamknięcia się tych społeczeństw na kontakty z ludnością autochtoniczną, m.in. ze względu na wzajemną komunikację językową. Dotyczyło to głównie ubogiej ludności chłopskiej. Tak też było z molizańskimi Chorwatami.

Państwo chorwackie, zajęte wojnami z Turkami, na długi czas zapomniało o swoich rodakach, którzy wyemigrowali poprzez Adriatyk na Półwysep Apeniński. Ci zaś, obawiając się jakichkolwiek konfliktów z miejscową ludnością, tworzyli małe, chorwackie enklawy, które w wielu przypadkach funkcjonowały wyłącznie jako chorwackie. Dotarcie do nich było bardzo utrudnione, a nawet przez kilka wieków mało kto

---

<sup>3</sup> B. Oczkowa, *Chorwaci i ich język. Z dziejów kodyfikacji normy literackiej*, Kraków 2006, s. 85.



wiedział o ich istnieniu. Po drugiej stronie morza, na Bałkanach, życie toczyło się swoim torem, Chorwaci mieli różnego typu problemy związane z restytucją ich państwa. Ciągłe walki i próby samostanowienia nie sprzyjały kontaktom z zagubionymi na świecie diasporami. Dopiero powstanie w 1991 roku prawdziwie niezależnej Republiki Chorwackiej otworzyło zainteresowanie się licznymi diasporami.

## Piśmiennictwo

W odróżnieniu od pozostałych diaspor chorwackich język molizańsko-chorwacki i jego tradycje zachowały się wyłącznie dzięki przekazom ustnym. Molizańscy Chorwaci nie posiadają żadnych pamiątek piśmienniczych zapisanych w ich języku, całe ich dziedzictwo kulturalne przekazywane było przez wieki wyłącznie za pomocą przekazu ustnego. Liczne pieśni, opowiadania i wiersze, przechodząc z ust do ust, często jednak ulegały pewnym przemianom, nieraz tracąc wiele na swej wartości i pięknie względem pierwowzoru. Co więcej, Słowianie Molizańscy, zajęci sprawami powszechnej codzienności, zagubieni w otoczeniu romańskich i albańskich sąsiadów (sąsiednie miejscowości zamieszkałe są przez Albańczyków), nie zadbali o edukację swoich dzieci w języku rodzimym i w wyniku tego nie zachowali tradycji pisemnej.

Od XIX wieku do wiosek zamieszkałych przez Chorwatów zaczęli przybywać naukowcy, najczęściej oddelegowani przez swoje Akademie Nauk wybitni językoznawcy i kulturologzy (m.in. Milan Rešetar, Josip Smodlaka, Giovanni De Rubertis, a także Jan Baudouin de Courtenay), którzy zbierając dostępny materiał językowy i kulturowy, starali się go opisać i analizować, czym przyczynili się do archiwizacji pozostałości słowiańskiego dziedzictwa.

Wiek XX przyniósł nowe wyzwania w tym zakresie. Molizańscy Chorwaci zaczęli kontaktować się z rodzimymi ośrodkami kulturalnymi i naukowymi. Współpraca środowisk naukowych i lokalnych uwidacznia się w powstałych w latach 60. czasopismach. Coraz więcej osób podejmuje się próby opisu języka i scharakteryzowania go. Powstają kolejne publikacje, a nawet materiały filmowe, prezentujące diasporę molizańskich Chorwatów. Wśród lokalnej społeczności ożywają chęci większej współpracy w celu ochrony języka przed coraz bardziej narastającymi wpływami włoskimi.

W latach 90. XX wieku wzrosło zainteresowanie badaniem języka u samych molizańskich Chorwatów. Agostina Piccoli i Pasqualino Sabella, po ukończeniu studiów filologicznych w Zagrzebiu, wraz z innymi

mi lingwistami i pasjonatami próbowali doprowadzić do unormowania języka molizańsko-chorwackiego.

Na przełomie XX i XXI wieku, przy współpracy z wydawnictwami chorwackimi, zostały wydane pierwsze oddzielne słowniki dla miejscowości Kruč<sup>4</sup> i Mundimitar<sup>5</sup>, a także usystematyzowana gramatyka<sup>6</sup> języka używanego w Mundimitrze. W wyniku prowadzonej normalizacji języka, a także dzięki zwiększonej aktywności w obrębie kultuwowania własnej tradycji i dziedzictwa rodzinnego, wśród molizańskich Chorwatów wzrasta chęć działania na rzecz zachowania własnej kultury, języka i tradycji – usytuowania ich w gronie wielu kultur i języków Unii Europejskiej.

W drugiej połowie XX wieku wśród mieszkańców diaspory narodziła się twórczość pisarska, która wynikała głównie z chęci ożywienia świadomości o potrzebie zachowania swojego języka i innych tradycji. Obecnie organizowane są liczne przeglądy poezji pisanej *na-našo*, głównie w Kruču i Mundimitrze. Współczesna poezja i proza skupia się wokół różnorodnej tematyki, przypomina najważniejsze wydarzenia historyczne i religijne z życia molizańskich Chorwatów, a także prezentuje ich małe ojczyzny – wioski Kruč, Mundimitar i Filić. Do współczesnych pisarzy i poetów molizańskich należą głównie ludzie średniego pokolenia, którzy starają się swoją twórczość publikować m.in. w serii tomików prozy i poezji *S našimi rići*, a także na łamach czasopisma *Riča živa – parola viva*.

## Kościół

W kontaktach poszczególnych diaspor z Macierzą bardzo ważną rolę odgrywają instytucje wyznaniowe, do których należą mieszkańcy danej społeczności etnicznej. W przypadku molizańskich Chorwatów rola, jaką spełniał przez wieki kościół katolicki, była całkowicie odmienna w stosunku do innych diaspor. Chorwaci przybyli do Włoch wraz ze swoim duchowieństwem, ale w związku z brakiem powołań kapłańskich wśród przybyłej ludności, a także z braku możliwości kształcenia

<sup>4</sup> Por. W. Breu., G. Piccoli, S. Marčec, *Dizionario croato molisano di Acquaviva Collecroce. Dizionario plurilingue della lingua slava minoranca di provenienza dalmata di Acquaviva Collecroce in Provincia di Campobasso, dizionario, registri, grammatica, testi*, Campobasso 2000.

<sup>5</sup> Por. A. Piccoli, A. Sammartino, *Dizionario dell'idioma croato-molisano di Montemitro/Rječnik moliškohrvatskoga govora Mundimitra*, Montemitro–Zagreb 2000.

<sup>6</sup> Por. A. Sammartino, *Grammatica della lingua Croatomolisana/ Gramatika moliškohrvatskoga jezika*, Montemitro–Zagreb 2004.

przybyłych chorwackich księży we Włoszech, przez kilkaset lat molizańscy Chorwaci pozbawieni byli swojego kleru.

Sytuacja ta zaczęła się zmieniać w XX wieku. Za czasów urzędowania w Rzymie kardynała Šepera nawiązano kontakty pomiędzy kościołem katolickim w Chorwacji a molizańskimi Chorwatami. W 1981 roku po raz pierwszy do Molise przybyły z Chorwacji siostry zakonne, a w 1993 roku do Kruča udał się również chorwacki franciszkanin – o. Petar Milanović, który obecnie jest proboszczem parafii w Mundimitrze.

Powoli próbuje się na nowo wprowadzić zapomniane modlitwy do liturgii. W ostatnim czasie zrekonstruowano tekst modlitwy „Ojczyzna nasza”.

### Szkolnictwo i media

Ważnym wydarzeniem w pięciowiekowej historii molizańskich Chorwatów było podpisanie 5 listopada 1996 roku wspólnej umowy o prawach mniejszości narodowych przez ministrów spraw zagranicznych Chorwacji i Włoch. Na podstawie porozumienia Republika Włoch zobowiązała się do chronienia autochtonicznej chorwackiej mniejszości narodowej na obszarze jej występowania, zachowania i chronienia jej kulturalnej tożsamości, a także do możliwości zakładania i chronienia stowarzyszeń kulturalnych<sup>7</sup>. Dzięki podpisaniu umowy możliwe było wprowadzenie do szkół na terenie Mundimitra, Kruča i Filića nauczania języka chorwackiego w ramach lekcji z języka obcego (podobne plany dotyczą również języka molizańsko-chorwackiego).

Końcem listopada 1999 roku powstała fundacja *Agostina Piccoli*, której celem jest badanie i pielęgnowanie dziedzictwa kulturowego i językowego molizańskich Chorwatów. W ostatnim dniu grudnia 1999 roku fundację, jako instytucję państwową, utworzoną w celu chronienia tradycji językowej tej diaspory, oficjalnie uznała Republika Włoch, co dało możliwości współpracy z wieloma instytucjami włoskimi i chorwackimi. Największymi projektami fundacji są: wydawanie kwartalnika *Riča živa – parola viva*, organizacja wystaw i seminariów, promocja diaspory w kraju i za granicą, a także działalność wydawnicza. Fundacja od momentu powstania nawiązała kontakty z liczącymi się instytucjami i wydawnictwami chorwackimi, dzięki czemu łatwiej pozyskuje środki finansowe potrzebne do wydania poszczególnych publikacji. Dzięki rozległej współpracy publikacje te ukazują się także na rynku chorwackim,

---

<sup>7</sup> „Gazzetta Ufficiale”, nr 297, z dnia 20.12.1999.

przez co łatwiej dotrzeć molizańskim Chorwatom do swoich rodaków w ziemi ojczystej.

W ostatnich latach coraz częściej w chorwackiej telewizji prezentowane są programy dokumentalne na temat rodaków z Włoch. Powstają również strony internetowe molizańsko-chorwackich miejscowości<sup>8</sup>, na których – poza aktualnymi informacjami kulturalnymi, historycznymi i społecznymi – umieszczane są prezentacje multimedialne tejże społeczności. Oprócz aktualnych zdjęć zamieszczane są również relacje filmowe z wielu imprez kulturalnych i religijnych, a także liczne nagrania wykonywanych pieśni lokalnych oraz recytacji miejscowej poezji.

### Konsulat

Aby zacieśnić więzi pomiędzy diasporą a Macierzą, 28 maja 2004 roku w Mundimitrze powołano Honorowy Konsulat Republiki Chorwacji. Obowiązki konsula pełni Antonio Sammartino, obecny prezes fundacji *Agostina Piccoli*, od lat działający na rzecz zachowania języka i kultury molizańskich Chorwatów. Pełnienie obu funkcji pozwala na lepsze wykorzystywanie środków przyznawanych na działalność związaną z molizańską diasporą.

Końcem lat 90. XX wieku Kruč, Filić i Mundimitar zaczęły odwiedzać zorganizowane grupy z Dalmacji i innych regionów Chorwacji. Także molizańscy Chorwaci coraz częściej odwiedzają Chorwację.

W Chorwacji cyklicznie raz do roku odbywały się seminaria poświęcone poszczególnym diasporom chorwackim. Jako jedna z pierwszych zaprezentować się mogła chorwacka diaspora z Molise. W dniach 16–21 czerwca 1996 roku został zorganizowany w Zagrzebiu „Tydzień molizańskich Chorwatów”, podczas którego (oprócz referatów naukowych) przedstawiona została twórczość i działalność mieszkańców tych trzech wiosek.

14 listopada 2009 roku diasporę po raz pierwszy odwiedził prezydent Chorwacji – Stjepan Mesić. Podczas wizyty we wszystkich trzech miejscowościach podkreślał, jak bardzo ważne jest zachowanie własnej tożsamości narodowej. Zapewniał o pomocy Republiki Chorwacji w celu chronienia diaspory i języka molizańskich Chorwatów. Wcześniej, molizańskich Chorwatów odwiedził Luka Bebić, marszałek parlamentu wraz z kilkoma parlamentarzystami.

---

<sup>8</sup> Zob. np.: [www.kruc.it](http://www.kruc.it), [www.mundimitar.it](http://www.mundimitar.it).

Rozwój diaspory w znacznym stopniu zależy będzie od samych mieszkańców, od ich zaangażowania i odpowiedzialności za język i tradycje swych przodków. W ostatnich latach uczyniono wiele dobrego w tym zakresie, szczególnie po roku 2000 – opublikowano kilka prac normatywnych, słowniki i gramatykę, które zapowiadają opracowanie pierwszego elementarza i podstawowych podręczników do nauki języka molizańskich Chorwatów. Współczesne wyzwania cywilizacyjne i kulturowe oraz społeczne zobowiązania osłabiają ich motywację do zachowania własnej tożsamości, lecz nie brak wśród nich determinacji w utrzymaniu rodzimego dziedzictwa. Kontakty z macierzą, które w ostatnich kilkudziesięciu latach zostały ożywione, w dalszym ciągu pogłębiane, mogą przyczynić się do większego rozpropagowania wśród Chorwatów kultury i języka molizańskich braci.

Obserwowany w ostatnich latach rozwój techniki jest sprzymierzeńcem molizańskich Chorwatów. Za pomocą ogólnodostępnych środków masowego przekazu mogą zaprezentować się szerszemu gronu odbiorców, przedstawić swoje poglądy i swoją twórczość. Dalszy rozwój mediów z pewnością prowadzić będzie do jeszcze większej ich aktywizacji, zarówno w środkach drukowanych, jak i elektronicznych, co umożliwi dotarcie do jeszcze szerszego grona odbiorców.

Krzysztof Feruga

### **The Relations of the Molisan Croats Diaspora with their Motherland**

The article presents the process of establishing and functioning of the community of Molisan Croats Diaspora. It shows a difficult process of shaping a common religious, educational, media and publishing culture of Croats, who were separated from their motherland as a result of migration. A gradual development of technology and culture and a growing consciousness of national identity make the Molisan Croats an ever stronger group which intensifies efforts to protect its roots and identity. In recent years attempts have been made to preserve the cultural traditions. A recent publication of several normative works, dictionaries and grammar books will make the future publication of primers and course books of Molisan Croats language possible.



Monika Miczka-Pajestka

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## Tożsamość diasporyczna a doświadczenie obcego

*Wyobraźnia leży u podstaw relacji, jaka łączy jednostkę ze społeczeństwem fizycznym i wirtualnym<sup>1</sup>.*

S. Fox

Ponowoczesność jako obecne źródło wszelkich możliwych doświadczeń pozwala człowiekowi na intensywne i wieloaspektowe uczestnictwo w otaczającym go świecie, prowadząc tym samym do różnorodnego i wielowymiarowego spotkania z Drugim człowiekiem; spotkania, którego istotę określić można dopiero po samookreśleniu podmiotu, jakim jest każda funkcjonująca w świecie jednostka. Zaistnienie relacji międzyludzkich daje podstawę do kształtowania tego, co zyskało na przestrzeni dziejów miano wspólnoty. Postrzegając jednak ponowoczesne wymiary i perspektywy „bycia” człowieka w świecie, pojawiają się pytania: Czy można jeszcze mówić o wspólnocie jako takiej, czy trzeba wskazywać na wspólnotę swoście ponowoczesną? Czy „bycie” we wspólnocie ponowoczesnej posiada nowy wymiar? Czy chodzi tylko o „bycie” w relacji z innymi? Czy istnieją i na czym wspierają się zasady współ-bycia?

Zygmunt Bauman, rozpatrując kwestię istnienia i funkcjonowania ponowoczesnych wspólnot, stwierdza:

Za przywilej bycia we wspólnocie trzeba płacić – a cena nie wydaje się wygórowaną albo się nad nią wcale nie zastanawiamy, dopóki

---

<sup>1</sup> S. Fox, *The New Imagined Community: Identifying and Exploring a Bidirectional Continuum through the Community Embodiment Model (CEM)*, „Journal of Communication Inquiry” 2004, nr 28(1), s. 53. [tłum. J. Kucharska, K. Stanisł.]

wspólnota pozostaje w sferze marzeń. Gdy przychodzi do płacenia, płaci się walutą wolności, rozmaicie nazywanej: „autonomią”, „prawem do samostanowienia”, „prawem do bycia sobą”. Jakikolwiek sposób życia wybierasz, coś zyskujesz, ale i coś tracisz<sup>2</sup>.

Wskazuje to na konieczność wymiany, wymiany swoiście symbolicznej, wymiany wartości, znaczeń i sensów, a także na konieczność bycia współzależnego, współświadomego, a tym samym współodpowiedzialnego.

Wszystko jednak zależy od tego, w jaki sposób określi się samą relację człowiek–wspólnota. W perspektywie filozoficznej, zwłaszcza tej ponowoczesnej, człowieka postrzega się, ujmuje czy też prezentuje głównie jako podmiot, uwzględniając to, co nazywa się jego podmiotowością. Zatem wspomniana relacja określana może być, i bywa, poprzez odniesienie do podmiotu. Aldo Masullo podaje, odwołując się m.in. do Edmunda Husserla i Jeana Paula Sartre’a, że podmiotowość „w ostatecznym rachunku, wyprzedza wspólnotę: jest ona już »ego« na szczyblu przed-wspólnotowym”<sup>3</sup>. Co pozwala mu sądzić dalej, iż „jaźń, zakorzeniona we wspólnocie [...] jest podmiotem”<sup>4</sup>. Istotne, w ujęciu Masullo, jest myślenie o wspólnocie w kategorii procesu – „żywego procesu”, który jest fundamentem wszelkich możliwych konkretyzacji i stanowi o intersubiektywnym funkcjonowaniu podmiotu. Jak pisze: „fundamentem może być tylko to, co nie ma potrzeby bycia ufundowanym [...], a więc żywy proces, w którym wszystkie struktury rodzą się i giną”<sup>5</sup>. Stąd też dosyć oryginalne postrzeganie wspólnoty jako fundamentu odkrywanego w wielości jaźni i „zakorzenionego” w nim człowieka będącego w zasadzie „procesem relacji”<sup>6</sup>.

Takie rozumienie podmiotowości wychodzi poza myślenie o wspólnocie jako szczególnej, pozytywnej organizacji grupy, ale sprowadza je do metafizyki, ujęcia wspólnoty jako pierwotnej, czyli jako intersubiektywności. Ponowoczesność sprzyja jednak umieszczaniu działań człowieka, jego aktywnej podmiotowości poza *ego* – w diasporze. Istotne wydaje się

<sup>2</sup> Z. Bauman, *Wspólnota. W poszukiwaniu bezpieczeństwa w niepewnym świecie*, tłum. J. Margański, Kraków 2008, s. 10.

<sup>3</sup> A. Masullo, *Wspólnota jako fundament*, [w:] *Współczesna filozofia włoska. Wybrane teksty z historii filozofii*, tłum. i kom. A. Nowicki, Warszawa 1977, s. 284. Fragment tłumaczonego tekstu pochodzi z książki A. Masullo, *La comunità come fondamento. Fichte – Husserl – Sartre*, Napoli 1965, s. 338–342.

<sup>4</sup> Tamże, s. 284.

<sup>5</sup> Tamże, s. 283.

<sup>6</sup> Por. tamże, s. 283–284.



także wskazanie na wynikającą z ponowoczesnych dylematów potrzebę szukania tego, co ludzkie i wspomagające relacje międzyludzkie, czy też tego, co wspólnotowe, w doświadczeniu Drugiego człowieka, a jak określa to Bernhard Waldenfens – w doświadczeniu obcego<sup>7</sup>.

Tymczasem antropologia zwraca uwagę przede wszystkim na związek pojęcia „wspólnoty” z pojęciem „tożsamości” i z tzw. ludzkim poczuciem tożsamości. Wskazania na funkcjonujące obecnie kultury „otwarte”, wyraźnie zróżnicowane pod wieloma względami, czy też ponadlokalne<sup>8</sup>, prowokuje szereg pytań o tożsamość podmiotów w nich uczestniczących. Jako podmioty aktywne i zaangażowane, razem z całym społeczeństwami, ulegają one bowiem cyrkulacji dyskursów kulturowych, zarówno tych globalnych, jak i lokalnych. Ta wielorakość i wieloaspektowość zaistnienia, „bycia” czy też uczestnictwa pobudza potrzebę zmiany w pojmowaniu kultur i „tożsamości” z nimi związanych. Jak zauważa James Clifford, postrzeganie i rozumienie ich w kategoriach miejsca przestaje już być adekwatne<sup>9</sup>. Coraz częściej w myśleniu o nich dominować zaczyna tzw. „metafora podróży”, czyli widzenie kultury jako obszaru „przecinania się szlaków podróżniczych i podróżujących ludzi”. Tym właśnie jest diaspora, „rozproszona sieć ludzi”, nie pozostawionych jednak samym sobie, ale podtrzymujących istniejące już więzi etniczne czy kulturowe i tworzących nowe, na przykład wirtualne. Można zatem przyjąć, iż owo metaforyczne podróżowanie prowadzi do kształtowania się nowej bądź nowych tożsamości, mających diasporyczny charakter. Tożsamości te, jak sugeruje Avtar Brah, są jednocześnie globalne i lokalne, stanowią tym samym sieci identyfikacji ponadnarodowych, obejmujących jednocześnie „wspólnoty wyobrażone” oraz „napotkane”<sup>10</sup>. Badacz wskazuje również na fakt, iż diaspora, czy też „przestrzeń diaspory” jest

[...] „zamieszкана” nie tylko przez tych, którzy wyemigrowali, ich potomków, ale również przez tych, których konstruuje się i przedstawia jako autochtonów [...]. Przestrzeń diaspory jest [zatem – M.M.P.] obsza-

<sup>7</sup> Por. B. Waldenfens, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009.

<sup>8</sup> Por. J. Pieterse, *Globalization as Hybridization*, [w:] *Global Modernities*, red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Londyn 1995.

<sup>9</sup> Por. J. Clifford, *Travelling Cultures*, [w:] *Cultural Studies*, red. L. Grossberg, C. Nelson, P. Treichler, Londyn–Nowy Jork 1992.

<sup>10</sup> Por. A. Brah, *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*, Londyn 1996. Por. też rozważania Chrisa Barkera na temat diasporyczności kultury i kształtujących się w niej tożsamości, zawarte w książce pt. *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. A. Sadza, Kraków 2005, s. 291–292.

rem, na którym *to, co rodzime, jest w tym samym stopniu diasporyczne jak to, co diasporyczne, jest rodzime*<sup>11</sup>.

W ponowoczesności pomiędzy tożsamością diasporyczną a doświadczeniem obcego ujawnia się szereg formujących się tożsamości hybrydowych i wiele typów hybrydowości w postrzeganiu człowieka i określaniu jego przynależności.

Z antropologicznego punktu widzenia owo zjawisko „mieszania się” bądź „krzyżowania się” kultur i powstawania nowych form tożsamości wiąże się nie tylko z wzajemną wymianą znaków, a tym samym też znaczeń i sensów, ale z powszechną hybrydyzacją wielu aspektów życia ludzkiego<sup>12</sup>. Zwiększone możliwości uczestnictwa człowieka w działaniach społecznych, różnych formach współ-bycia, relacjach i wzajemnych reakcjach mogą stymulować, czy też już stymulują, destabilizację granic kulturowych, co jednak nie jest postrzegane jako zjawisko negatywne, pozwala bowiem na kształtowanie się nowych jakości „bycia i funkcjonowania”, wspartych na nowych rodzajach więzi. Nowe więzi formują i prowokują do zaistnienia nowe wspólnoty, a w wypadku ponowoczesności wspólnoty różnorodne wewnętrznie i o charakterze globalizacyjnym.

Przywoływana często perspektywa „bycia” w diasporze jako istotnej formie kulturowej, a także formie społecznej stanowiącej ponadnarodową wspólnotę, wydaje się przesuwac dotychczasową skalę ważności i wartościowania ze sfer ekonomicznych na obszary emocji i wyobraźni. Na przykład Arjun Appadurai, rozpatrując problemy diaspor nadziei czy diaspor rozpaczy, przyjmuje, iż podstawą i motorem wszelkiej aktywności podmiotu staje się właśnie wyobraźnia. To ona generuje funkcjonowanie człowieka w ponadnarodowych wspólnotach, sieciowych przestrzeniach czy wymiarach, „miejscach” wykraczających poza tradycyjne rozumienie „państwa”, „grupy” czy „domu”. Appadurai pisze:

Wyobraźnia nie jest już samą fantazją, marzeniem [...], wyobraźnia stała się zorganizowanym polem społecznych praktyk, formą aktywności [...] i formą negocjacji pomiędzy miejscami usytuowania sprawczej

---

<sup>11</sup> A. Brah, *Cartographies of Diaspora...*, s. 209.

<sup>12</sup> J. Pieterse wskazuje na swa swoiste typy hybrydowości, a mianowicie: a) hybrydyzację strukturalną – która dotyczy przede wszystkim obszarów granicznych i wielkich miast; b) hybrydyzację kulturową – która związana jest z reakcjami kulturowymi (głównie z asymilacją i separacją). Por. J. Pieterse, *Globalization as Hybridization*, [w:] *Global Modernities*, red. M. Featherstone, S. Lash, R. Robertson, Londyn 1995, s. 45–68, a także C. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 293.

podmiotowej aktywności (jednostek ludzkich) a globalnie określonymi polami możliwości<sup>13</sup>.

I dalej:

Wyobraźnia jest obecnie centralnym punktem wszystkich form podmiotowego działania, jest faktem społecznym i kluczowym składnikiem nowego globalnego ładu<sup>14</sup>.

Można uznać za Appaduraim, że najpierw kształtuje się obraz wspólnoty w umyśle człowieka, a potem stara się on swe wyobrażenia przenieść do rzeczywistości go otaczającej. Stąd coraz większe zanurzenie się człowieka w krąg rzeczywistości wirtualnej (VR), Sieci i telekomunikacji, jako w obszary nieograniczonych możliwości formowania więzi wspólnotowych. O specyfice relacji wirtualnych dosyć dosadnie pisze Derrick de Kerckhove, wskazując na siłę wzajemnego elektronicznego, cyfrowego połączenia i odnosząc się do myśli, a w zasadzie tezy, Marshalla McLuhana o technice będącej przedłużeniem człowieka. Stwierdza on jednoznacznie, iż w obecnym świecie „wszystko można połączyć ze wszystkim” i „świat jest dosłownie przedłużeniem ciała”<sup>15</sup>. Łączy to z sytuacją człowieka w ogóle, bo „Jesteśmy zanurzeni w matrycy danych (*matrix of date*) i zmierzamy w kierunku niezwykle intymnego sposobu łączenia się i podtrzymywania łączności z otoczeniem za pomocą systemu identyfikacji radiowej (RFID)”<sup>16</sup>, co wiąże się z tym, że „nasze hipertekstualne życie nabiera przyspieszenia”<sup>17</sup>.

W tej perspektywie hybrydyzacji i diaspory ujawnia się również swoisty sposób doświadczenia Drugiego człowieka. Nie można powiedzieć, że jest on nowy, ale ujawnia się w nowych kontekstach. Tożsamość diasporyczna generuje w pewnym sensie funkcjonowanie człowieka w przestrzeni spotkania z Drugim/ Innym i Obcym. Jednym ze sposobów ponowoczesnego zafunkcjonowania jest zaproponowane przez Jacquesa Derridę spotkanie z Drugim, będące załącznikiem zaistnienia wspólnotowego.

---

<sup>13</sup> A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005, s. 49.

<sup>14</sup> Tamże.

<sup>15</sup> D. de Kerckhove, *Przeciw architekturze (architektura inteligencji)*, [w:] *Kody McLuhana. Topografia nowych mediów*, red. A. Maj, M. Derda-Nowakowski, Katowice 2009, s. 41.

<sup>16</sup> Tamże, s. 40.

<sup>17</sup> Tamże, s. 41.

U Derridy doświadczanie obcego to w zasadzie „obcowanie z obcym”<sup>18</sup>, które rozpatruje on dodatkowo jako formę gotowości do powitania przybysza. W jego rozumieniu „wszelkie otwarte na przyszłość doświadczenie przygotowane jest, lub też gotuje się, do powitania potwornego przybysza [...], gotuje się ono także do jego udomowienia”<sup>19</sup>. Ludzkie doświadczenie zatem w pewnym sensie zakłada relacyjność „bycia” człowieka, która staje się swoistym tworzywem do kształtowania bardziej złożonych układów międzyludzkich. Można jednak postawić pytanie: Jaki to układ zostanie stworzony po „powitaniu potwornego przybysza”? Samo sformułowanie „potworny przybysz” budzi pewien niepokój związany ze stanięciem twarzą w twarz z Drugim oraz z przebiegiem i efektami spotkania, a także rodzi niepewność i lęk dotyczący przyszłości i doświadczania „bycia” we wspólnej przestrzeni. Natomiast udomowienie wydaje się być już stanem, do którego zmierza człowiek, dopuszczając do własnej świadomości myśl o spotkaniu, czyli sytuacją zaistnienia i zafunkcjonowania wspólnotowego. Niemniej z dociekań Derridy wynika, iż człowiek powinien być gotowy na owo spotkanie, czy też posiadać pewną gotowość, w sensie otwartości na Drugiego. Relacyjność człowieka jest swego rodzaju koniecznością „bycia” w świecie, zatem wymaga świadomego wejścia we wszelkie relacje z Drugim, tworząc podwaliny „bycia” społecznego w postaci udomowienia. W sytuacji udomowienia ujawnia się jednak to, co budzi obawy związane z doświadczaniem Drugiego, a mianowicie – jak stwierdza Derrida – „obcy jako nieprzyjaciel i obcy jako przyjaciel”<sup>20</sup>. Czyli pojawia się wówczas pytanie: Kim on jest?

Z kolei w fenomenologicznym ujęciu Bernharda Waldenfelsa doświadczenie obcego stanowi wskazanie na swoisty rodzaj tożsamości i przynależności człowieka do świata i współtworzonych społeczności. Według tej teorii człowiek funkcjonuje, czy też osadzony jest, w pewnym porządku świata. W nim też kształtów nabierają jego życie, doświadczenie, język, wszelkie działania itd. Porządek ów wyznacza bądź też ujawnia tzw. strefy graniczne, które generują pewną relacyjność człowieka z otaczającym światem. Istotne jednak okazuje się odgraniczenie od innych, pozwalające podmiotowi na samookreślenie się. Waldenfels pisze, że „każda kultura, każde społeczeństwo, każdy świat życia czy każda

---

<sup>18</sup> Por. T. Rachwał, *Recenzje*, [w:] *Jacques Derrida. Doctor honoris causa Universitatis Silesiensis*, opr. T. Rachwał, Katowice 1997, s. 43.

<sup>19</sup> J. Derrida, *Przygotuj się na doświadczenie przyszłości i powitanie potwora* [wywiad]. Cyt. za T. Rachwał, *Recenzje...*, s. 43.

<sup>20</sup> Por. J. Derrida, *Wykład Profesora Jacques'a Derridy*, [w:] *Jacques Derrida...*, s. 60.

forma życia poruszają się w określonych granicach<sup>21</sup>, a granice owe wyznaczają nie tylko „swojską”, „własną” przestrzeń człowieka, ale wskazują też na jego przynależności i udział w różnorodnych wspólnotach. Dla Waldenfelsa ważne jest to, co wyznacza granice i to, co granicą się staje. Wyjściowe i zasadnicze okazuje się zatem stwierdzenie, iż „Coś jest tym, czym jest, o ile jako kamień, roślina, zwierzę czy człowiek, jako rzecz naturalna albo sztuczna, jest odgraniczone od innych<sup>22</sup>. Odgraniczenie jednak nie stanowi przeszkody w realizowaniu relacji wspólnotowych, wręcz przeciwnie – kształtuje ich podstawę, w której realizuje się „Ja” jako „inny”, a dokładniej, w której „Ja jest innym<sup>23</sup>. W obszarze społeczeństwa, rozumianego jako wspólnota polityczno-ekonomiczna, czy też jakakolwiek wspólnota, „Ja” ukazuje się – według Waldenfelsa – „jako »uprzywilejowany członek« [...], bez którego nie byłoby innych, odnajduje zarazem siebie jako zwykły członek w grupie, którą sam współkonsytuuje<sup>24</sup>. W związku z tym można rozumieć i postrzegać wspólnotę poprzez „Ja” jako współ-twórcę i współ-założyciela. W relacjach, czyli we wspólnocie, człowiek, jak ujmuje to Waldenfels, „obnaża się jako istota obarczona brakiem i nadmiarem<sup>25</sup> jednocześnie, co związane jest ze zmianą sposobu widzenia porządków w nowoczesnej rzeczywistości. W nowoczesności kwestionuje się bowiem całościowy porządek/wizję całości, co prowadzi do ukazania tzw. nowoczesnego podmiotu. Nowoczesny podmiot jawi się jako istota, która poszukuje swego miejsca, ale go nie ma. I tu ujawnia się rola „Obcości”; to ona „prowadzi do zrozumienia, że nikt u siebie i w swym świecie nie jest w pełni sobą<sup>26</sup>. Zawsze człowiek doświadcza tego, co go otacza, tym samym doświadcza drugiego człowieka. Ta relacja jest niejako założona w nim i w pewnym sensie konieczna. Stąd potrzeba istnienia we wspólnotach, a doświadczenie obcego jako doświadczenie kontrastu, pomaga w samookreśleniu się podmiotu, a nawet prowadzi do samookreślenia się podmiotu. Dokonuje się to poprzez wprowadzenie obcego w grę, ale „nie wprost<sup>27</sup>”.

Zgodnie z zamysłem Waldenfelsa w podmiocie ujawnia się też podwójny motyw działania, określaną jako motyw subiektywności i motyw racjonalności. W tym ujęciu na znaczeniu zyskuje pojęcie „Obcości”,

---

<sup>21</sup> B. Waldenfels, *Podstawowe motywy fenomenologii obcego*, tłum. J. Sidorek, Warszawa 2009, s. 12.

<sup>22</sup> Tamże, s. 11.

<sup>23</sup> Tamże, s. 24.

<sup>24</sup> Tamże.

<sup>25</sup> Tamże, s. 25.

<sup>26</sup> Tamże, s. 123.

<sup>27</sup> Tamże.

która „zakłada własną domenę i własny byt tego, co jest sobą”. Okazuje się ona, jak zostało to już zaznaczone – „nadmiarem”, a doświadczenie obcego – „doświadczeniem kontrastu”. Prowadzi to do widzenia w obcym sobie i do uzyskania niejako nowej jakości „bycia”, bowiem, jak pisze Waldenfels, „w obcym jestem poza sobą i poza istniejącymi porządkami”<sup>28</sup>. Niemniej to właśnie stanowi istotę współ-bycia we wspólnotcie, a owa „Obcość”, będąca „nadmiarem”, przerasta to, co zastane w rzeczywistości, zwłaszcza zaś warunki sensu. W ujęciu Waldenfelsa cała myśl o doświadczeniu obcego skierowana jest ku poszukiwaniu sensu, który „rozpościera się jako kontekst odniesień”<sup>29</sup>.

Czy zatem „Obcy”, interpretowany w taki sposób, może funkcjonować w klasycznie rozumianej wspólnotcie? Jak wyglądałaby wspólnota, w której „ja” transcendentalne / „ja” wskazujące na granice doświadczałoby obcego, czyli doświadczałoby kontrastu i wymiany? Waldenfels nie daje odpowiedzi, skupia się głównie na wskazaniu podstawowych motywów fenomenologii obcego. Pozostają one nadal otwarte w dyskursie ponowoczesnym.

Za postawionymi pytaniami, nasuwają się następne, a mianowicie: Czym jest obecna wspólnota? Czym jest wspólnota, w której mieszczą się wszelkie relacje (hybrydowość, transwersalność, heterogeniczność)? W ramach odpowiedzi na nie można odwołać się do postrzegania i rozumienia wspólnoty przez Darina Barneya, który wskazuje na „społeczństwo Sieci” jako dominujący w ponowoczesności wyraz więzi międzyludzkich i wspólnotowy obraz. Podkreśla on również, iż to, co nazywamy wspólnotą, jest różnie określane, chociażby w kategoriach emocjonalnych. Pisze:

Dla niektórych wspólnota wymaga „głębokich” relacji wzajemnego, moralnego zobowiązania, scalonych silnymi, długotrwałymi, złożonymi więziami i praktykami, które określają społeczne role, normy i tożsamości, i które niełatwo jest rozerwać. Dla innych „wspólnota” może określać stosunkowo „płytkie” relacje, złożone z dobrowolnych, odwoływalnych, dynamicznych więzi, opartych na wspólnych, indywidualnych interesach i potrzebach<sup>30</sup>.

Wskazuje to na ścisły związek istnienia i funkcjonowania wspólnotowego człowieka z jego poczuciem tożsamości. Według Barneya „toż-

---

<sup>28</sup> Tamże, s. 122.

<sup>29</sup> Tamże, s. 34.

<sup>30</sup> D. Barney, *Społeczństwo Sieci*, tłum. M. Fronia, Warszawa 2008, s. 181.

samość i wspólnota są” wręcz „organicznie powiązane”<sup>31</sup>, a dodatkowo ich relacyjność wspomagana jest poprzez technologie komunikacyjne. Podnosi on też interesujący i szeroko rozpatrywany przez badaczy i teoretyków mediów problem, ideę zastąpienia poprzez komunikację medialną, bliskości geograficznej między ludźmi. Charakter i specyfika tej komunikacji, związana z brakiem fizycznej bliskości, ujawnia możliwość „bycia” w świecie, a tym samym we wspólnocie, jedynie poprzez poczucie związku przynależności, poprzez pewną identyfikację mentalną.

Dla niektórych [...] – jak pisze Barney – nadejście [...] technologii sieci niosło za sobą obietnicę odświeżenia swojego zaangażowania we wspólnotę i poczucia solidarności, obietnicę odrzuconą przez technologie masowego przekazu<sup>32</sup>.

To swego rodzaju deklaracja kształtowania wspólnoty „głębokiej”, w której podmiot realizuje się, wychodząc poza własne interesy. Można ów kierunek działania odnaleźć gdzieś pomiędzy rozpatrywaną wcześniej tożsamością diasporyczną, a tym, co określono jako doświadczenie obcego. Obydwie formuły i wyznaczane przez nie zakresy znaczeniowe w sposób transwersalny, czyli funkcjonując w poprzek ponowoczesnych typów racjonalności, współlistnieją i współkształtują wizję społeczeństwa Sieci. W nim z kolei formują się mniej lub bardziej znaczące wspólnoty. Jednak, co także podkreśla Barney, badacze przestrzeni społecznych, jak chociażby P.E.N. Howard czy M. Castells, odwracają się „od spekulatywnych pytań dotyczących wspólnoty wirtualnej” i zwracają się chętniej w kierunku empirycznych doświadczeń wspólnotowych<sup>33</sup>. Niemniej postrzeganie wspólnoty jako sieci więzi i doświadczeń międzyludzkich, zwłaszcza w odniesieniu do świata wirtualnego, prowadzi do oderwania „wspólnoty” od określonego bliżej miejsca, co z kolei pozwala na jej przedefiniowanie, czyli ujęcie wspólnoty jako „indywidualizmu w sieci”. Manuel Castells pisze: „Najważniejsza rola, jaką odegrał Internet w tworzeniu związków społecznych, polega [...] na jego wkładzie w nowy wzorzec kontaktów międzyludzkich oparty na indywidualizmie”<sup>34</sup>. Postrzeganie wspólnoty poprzez indywidualizm jej uczestników niejako przychyła się budowaniu tożsamości diasporycznej, określanej jednocześnie jako tożsamość „słaba”, czyli podlegająca

---

<sup>31</sup> Tamże, s. 182.

<sup>32</sup> Tamże, s. 185.

<sup>33</sup> Tamże, s. 188.

<sup>34</sup> M. Castells, *Galaktyka Internetu*, tłum. T. Mornowski, Poznań 2003, s. 151.

wszelkim działaniom oraz uczestnicząca we wszelkich możliwych przestrzeniach i wymiarach ponowoczesnej rzeczywistości.

W takiej perspektywie myślenia o wspólnocie nasuwa się pytanie o funkcjonowanie pojęcia „wspólnota wyobrażona”, często wykorzystywanego przez antropologów. Naturalnie, w ponowoczesnym dyskursie jest miejsce i dla „wspólnoty wyobrażonej”, którą można zespolić, za Benedictem Andersonem, z pojęciem „narodu”, przyjmując, iż „naród” jest po prostu wspólnotą wyobrażoną. A podstawą jego działania jest to, że pielęgnuje obraz wspólnoty tworzącej więź w oparciu o symbole i rytuały połączone z kategoriami terytorialnymi i administracyjnymi<sup>35</sup>. To narzuca jednocześnie sposób widzenia owej wspólnoty także poprzez pojęcie „tożsamości narodowej”, która związana jest – jak podaje z kolei Chris Barker – z różnymi formami komunikacji, umożliwiającymi ciągłość tradycji, takimi jak mowa, pismo, druk czy nowe formy przekazu<sup>36</sup>. Te formy komunikacji ustanawiają w pewnym sensie typ tożsamości, co wpływa na charakter wspólnoty wyobrażonej. Można zatem przyjąć, iż ma ona charakter sztucznego tworu pewnej całościowej struktury społecznej, bowiem mogą w niej funkcjonować przedstawiciele różnych grup etnicznych i różnych ras.

To wszystko znajduje się gdzieś pomiędzy ową tożsamością diasporyczną a doświadczeniem obcego, gdzieś pomiędzy rozproszoną Siecią ludzi naznaczonych pewnym rodzajem więzi a wzajemnym doświadczeniem Drugiego (jak u Derridy), Innego czy Obcego (jak u Waldenfelasa, Baudrillarda i innych). W ten obszar i dyskurs wpisują się również tzw. „wspólnoty symboliczne”, które Alberto Melucci charakteryzuje jako nowe ruchy społeczne, naznaczone takimi cechami jak: postawa antyautorytarna, antybiurokratyczna, czy też antyindustrialna, luźne reguły – struktury organizacyjne oparte na aktywności członków, zacieranie granic między poszczególnymi ruchami, „członkostwo” elastyczne i zmienne, nabywane dzięki uczestnictwu<sup>37</sup>. Wskazuje on też na kształtowanie tożsamości zbiorowej, związane – jak podaje – z dostrzeżeniem przez członków owych ruchów społecznych „wspólnotowości, spójności i ciągłości”<sup>38</sup>.

Taka perspektywa widzenia człowieka i jego „bycia” we wspólnocie założona jest niejako w kulturowym obrazie człowieka, niezależnie od

---

<sup>35</sup> Por. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Kraków 1997.

<sup>36</sup> Por. Ch. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 288–290.

<sup>37</sup> Podaję za: Ch. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 209.

<sup>38</sup> Ch. Barker, *Studia kulturowe...*, s. 206.



czasu i prowadzonych dyskursów. Niemniej w ponowoczesności zawsze zwraca się uwagę na konieczność funkcjonowania człowieka gdzieś „pomiędzy” bądź też w „zawieszeniu”, co niekoniecznie wskazuje na to, iż „bycie” we wspólnocie ponowoczesnej posiada nowy wymiar.

Wciąż pozostają jednak pytania: Co jest źródłem powstawania wspólnot i skąd bierze się tożsamość osób w niej uczestniczących? Czy wspólnota i zaistniała w niej tożsamość ludzi są czymś stałym i nieodwracalnym, czy też są uwarunkowane historycznie i dynamiczne? Albo czy wspólnoty rozpadające się pod wpływem ponowoczesnych warunków i zmian mogą całkowicie zniknąć? Pytań jest znacznie więcej i są one wpisane w ponowoczesny dyskurs o człowieku. Niemniej zarówno w obszarze filozofii, jak i antropologii postrzeganie wspólnoty zawsze miało, ma i zapewne będzie miało charakter właśnie dyskursywny. Istotą sprawy nie jest tu ostateczna diagnoza sytuacji człowieka w świecie i we wspólnocie, ale rozmowa o niej.

Monika Miczka-Pajestka

### **Identity of Diaspora and Experiencing the Other**

The author discusses the problem of perception and understanding the community in post-modern reality. The question of functioning in the community and evolution of a sense of identity is considered as well. The author identifies some aspects of “being” in Diaspora and in relation to the Other/Foreign individual. The considerations take into account, first of all, the anthropological and philosophical point of view. The author addresses a question: Does “being” in the post-modern community have a new dimension? Significant terms of post-modern discourse, such as: Diaspora, identity of a Diaspora, hybrid identity, foreign individual, community of network or imagined community are also indicated. The considerations lead to the conclusion that one can be placed somewhere between an *identity of Diaspora*, widely described by Brah and Castells, and the Waldenfels’s *phenomenology of the Foreign*.



Mateusz Warchał

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## Wspólnoty endemiczne w dyskursach – od podobieństwa do odrębności

Ekolingwistyczna koncepcja zakładająca traktowanie wspólnot językowych w powiązaniu z ich naturalnym otoczeniem od dawna konkuruje z wizją idealistycznej koegzystencji grup etnicznych. W formie radykalnej konflikt ten ujawnia się w uprzywilejowaniu jednych wspólnot oraz alienowaniu innych – najczęściej w podziale dychotomicznym, zarówno cywilizacyjnym, kulturowym, jak i mentalnym, obserwowanym na płaszczyźnie centrum – peryferie. W związku z tym coraz częściej pojawiają się pytania o szanse i zagrożenia dla wspólnot narodowych i etnicznych oraz o determinanty kształtujące pozycje poszczególnych cech, decydujących o poczuciu wspólnoty lub odrębności. Podczas gdy w skali makro procesy te są mierzalne poprzez m.in. determinanty mocy językowej, to w węższym wymiarze badawczym wymagają idiograficznego spojrzenia tożsamego z poszukiwaniem struktur językowych wyrażających i kształtujących różne, często odmienne i skrajne, wymiary wspólnoty.

Konieczność postrzegania i interpretacji rzeczywistości, w której żyje wspólnota, odsyła do znaczeń symbolicznych, a w dynamicznym i nieustannym procesie wzajemnych relacji między rzeczywistością społeczną i rzeczywistością symboliczną tworzą się modele tożsamości, które oddają sens wspólnoty. Efektem wspomnianego procesu jest tworzenie się obrazów tożsamości: obrazu *własnego* oraz obrazu *innych*. Tożsamość wspólnoty jest więc budowana na różnych poziomach, w zależności od wzajemnego podobieństwa kategorii *my* i wspólnoty interesów w rela-

cji do partnerów ważnych społecznie w danej sytuacji – oni<sup>1</sup>. W analizie językowej, a więc związanej z symbolem *par excellence*, najważniejszy jest jednak ten typ identyfikacji, który w procesie konstruowania tożsamości pozostaje trwały i znaczący. Jest to cecha zbiorowa, tworząca z grup istotne punkty w układzie odniesienia każdej z jednostek, wyrażona najciekawiej w formach dyskursywnych, których wybrane centra semantyczne zostaną przedstawione w dalszej części tekstu. Według typologii Teina van Dijka dyskurs może spełniać bardzo wiele funkcji, które dotyczą:

- sugerowania zachowania się w trakcie konfliktów etnicznych;
- sygnalizowania własnej przynależności grupowej;
- akcentowania podzielanych wartości i interesów;
- tworzenia dominacji i jej reprodukcji;
- ekspresji uprzedzeń etnicznych, które poprzez dyskurs reprodukują się w społeczeństwie<sup>2</sup>.

Obszarem badawczym, w którym granice pomiędzy wspólnotami narodowymi i etnicznymi uwidaczniają się bardzo wyraźnie, jest obszar południowej słowiańszczyzny, w jej przedjugosłowiańskim, jugosłowiańskim i postjugosłowiańskim okresie. Ponadto analiza form dyskursywnych, niezwykle żywych i nacechowanych emocjonalnie, weryfikuje cechy immanentne wspólnoty, rozciągając jej definicję na kategorie odrębne, czasem wykluczające się, poprzez pośrednie, aż do tożsamy. Wybrane z nich zostaną przedstawione poniżej w formie egzemplifikacji, które zostały zaczerpnięte z nieskończonych w swojej postaci korpusów językowych, stanowiących zbiór tekstów tworzonych przez różne pokolenia autorów.

Od dawna sygnalizuje się, że sama tożsamość wspólnotowa jest ujęzykowiona i w związku z tym to badania etnolingwistyczne powinny stawiać sobie za cel główny docieranie do takich elementów, które – postrzegane holistycznie – tworzą obraz wspólnoty. Teza ta wyznacza również kierunek i metodologię podejmowanych w drodze empirycznej badań narracji, prowadzonych najczęściej metodą rekonstrukcji. Teorii etnolingwistycznej bliższe jest założenie o kształtowaniu się tożsamości poprzez akceptowanie określonych wartości danej grupy. Wspomniane założenia wywodzą się z dwóch źródeł. Pierwsze dotyczy kształtowania się procesu autoidentyfikacji w oparciu o zbiór społecznie utrwalonych pozytywnych charakterystyk samego/samych siebie, umożliwiającą

---

<sup>1</sup> Por. Z. Mach, *Symbols, Conflict and Identity*, Albany 1993.

<sup>2</sup> Zob. *Dyskurs jako struktura i proces*, red. T. van Dijk, Warszawa 2001.

najpierw określenie tożsamości przez afirmację, a w dalszej kolejności tożsamości przez kontrast, porównanie, czyli odnoszenie się członków wspólnoty danej do wspólnot innych<sup>3</sup>. Drugie stanowi, że operacja kontrastowania, ważna dla rozwoju poczucia tożsamości, jest operacją wtórną w stosunku do operacji akceptowania określonych wartości<sup>4</sup>.

W świetle powyższego tożsamość wspólnoty to wyabstrahowana z tożsamości indywidualnych członków danej zbiorowości część wspólna ich samoidentyfikacji z podzielanych przez nich symboli, wartości i przekonań. Manifestuje się ona poprzez:

- posiadanie w swojej dyspozycji zasobu takich samych znaków językowych rozumianych i wartościowanych w ten sam sposób;
- identyczny lub zbieżny wybór przez jej członków tych samych znaków (werbalnych i niewerbalnych) w sytuacjach tego samego typu;
- powtarzalności odruchowych reakcji (werbalnych, myślowych, emocjonalnych, zachowaniowych) członków tej grupy na jednorodne bodźce zewnętrzne;
- regularności zajmowania przez członków tej grupy tych samych postaw w jednorodnych sytuacjach na przestrzeni dostatecznie długich odcinków czasowych;
- zbieżności sądów wobec jednorodnych zjawisk, formułowanych przez różnych członków danej grupy niezależnie od siebie (w różnych miejscach i w różnym czasie);
- identyczności lub daleko idącej zbieżności składowych tzw. zaplecza odwoławczego (zbioru autorytetów, dat i dzieł symbolicznych, zdarzeń emblematycznych, lektur itp.) wśród uczestników dyskursu publicznego w jego maksymalnej rozciągłości czasowej i przestrzennej;
- wspólnotę atrakcji kulturowych: przyciągania i odpychania, asymilacji (adaptacji) i dysymilacji (alienacji) kulturowych elementów.

Wspomniane punkty odniesienia, oparte na determinantach tożsamości narodowych i etnicznych, wywodzą się z koncepcji „wspólnot wyobrażeniowych”<sup>5</sup>. Podstawę dla nich stanowią: wspólne pochodzenie,

---

<sup>3</sup> J. Bartmiński, *Stereotypy mieszkają w języku. Studia etnolingwistyczne*, Lublin 2007, s. 22–23.

<sup>4</sup> Tamże.

<sup>5</sup> Zob. B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Warszawa 1997.

język, historia i kultura<sup>6</sup>. Pozostałe poziomy, na których powstawały i nadal istnieją, to poziomy: regionalny, religijny, etniczny i stratyfikacyjny. Ten ostatni w szczególności sposób charakteryzuje definicję narodu; pozostałe zaś innych wspólnot. Te skomplikowane zależności podkreśla dodatkowo endemiczny charakter wielu wspólnot, który w formach dyskursywnych obserwowany jest w ujęciu diachronicznym i synchronicznym, co podkreśla przynajmniej dwa jego wymiary: ciągłość i trwałość.

Warunkiem *sine qua non* do analizy i interpretacji form dyskursywnych, zaczerpniętych z leksykozbiorów zawierających teksty chorwackie i serbskie, jest założenie, że rozgraniczenia pomiędzy narodem a wspólnotą etniczną działały się w obszarach tych dwóch wspólnot za sprawą procesu „wymyślenia tradycji”, który opierał się na przekazywaniu mniej lub bardziej mitycznych przedstawień historii własnego narodu. Efektem takiego działania było pobudzanie wyobraźni członków wspólnoty oraz wzmacnianie poczucia przynależności, a także dostarczanie przekonania, że jest się członkiem grupy jedynej w swoim rodzaju, która zasadniczo różni się od sąsiadów<sup>7</sup>. Naturalnie, te różnice podkreślane były pomiędzy największymi wspólnotami tworzącymi nadbudowaną tożsamość jugosłowiańską: Chorwatów i Serbów.

Elementy konstytuujące wspólnoty wyobrazeniowe, zastosowane w konkretnych grupach etnicznych, mogą przy formowaniu tożsamości kolektywnej stanowić podstawę dla różnych anomalii, spowodowanych między innymi tendencjami nacjonalistycznymi. Centralnym aspektem budowy każdej potencjalnej tożsamości kolektywnej jest zdefiniowanie podobieństwa pomiędzy członkami jakiejś wspólnoty w porównaniu z *obcymi* i – przede wszystkim – w odróżnieniu od *obcych*<sup>8</sup>. Każde poszukiwanie tożsamości kolektywnej pociąga za sobą dywersyfikację, która do dziś jest procesem obserwowanym na całych Bałkanach.

Formy stosunków identyfikacji (wskazane później m.in. przez Rogersa Brubakera i Frederika Coopera) są „ustanowione w sieci pokrewieństwa przez pozycjonowanie”<sup>9</sup>. Z drugiej strony, poszczególni członkowie wspólnoty mogą się zidentyfikować przez przynależność do grupy osób, które wykazują jakiś kategoriyczny atrybut, np.: rasa, pochodzenie etniczne, język, obywatelstwo.

<sup>6</sup> Zob. E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1991.

<sup>7</sup> Por. E. Hobsbawm, *Invention of Tradition*, Cambridge 1983.

<sup>8</sup> S.N. Eisenstadt, *Comparative Studies and Sociological Theory: Autobiographical Notes*, „The American Sociologist” 1998, t. 29, nr 1, s. 38–58.

<sup>9</sup> Zob. R. Brubaker, F. Cooper, *Beyond Identity*, „Theory and Society” 2000, t. 29, nr 1, s. 1–47.

Analizowane formy dyskursywne podkreślają, że konflikty wokół kategorii aksjologicznych miały charakter endemiczny, przybierały na emocjonalnej sile i wciąż są żywe. Etniczność, której związek z poczuciem narodowym nie jest do dziś jasno dookreślony, zdominowała psychologiczny horyzont konfliktu jugosłowiańskiego. Przykład ten wskazuje, że:

1. tożsamość indywidualna zamieszkujących ten obszar, wyrażana eksplicytnie i implicytnie w języku była pochodną kryterium kolektywistycznego;
2. rozmaite rodzaje tożsamości zbiorowej szczególnie często układały się tutaj w struktury wiązkowe;
3. silny związek z miejscem i lokalną wspólnotą nałożył się tu na równie silne, wywodzące się wprost z dziewiętnastowiecznego mitu narodowego, poczucie przynależności etnicznej i narodowej.

Być może rozmaite kompensacje, uruchomione przez szereg zróżnicowanych niepewności i nacisków, przyczyniły się do tego, że coraz większą przewagę zyskiwały tzw. „hubrystyczne” modele tożsamości wspólnot regionalnych o bardzo silnej podstawie kulturalistycznej. Wzmocnieniu endemiczności wspólnot sprzyjały: elementy dziedzictwa kulturowego (nawet te, które są zdezaktualizowane), rodzaj, proporcje i strukturalizowanie elementów danej kultury, kontekst zewnętrzny równorzędnych lub nierównorzędnych kontaktów z innymi kulturami, występujące w różnym natężeniu w przeszłości i teraźniejszości<sup>10</sup>.

Ta swoista „geografia świata kultury”, z typowym dla niej rozmieszczeniem centrów i peryferii, kultur bliskich i dalekich, ważnych i mniej ważnych, daje podstawy do wyodrębnienia kategorii wspólnoty, a zarazem tożsamości jugosłowiańskiej w analizowanych formach językowych. Porównajmy: chor. *Ja sam Jugoslaven* – pol. *Jestem Jugosłowianinem*; chor. *mi Jugoslaveni* – pol. *my Jugosłowianie*.

Przytoczone wypowiedzi formułują stwierdzenia o przynależności podmiotu indywidualnego i zbiorowego do kategorii wspólnoty jugosłowiańskiej. Najczęściej określanie, a bardziej formułowanie tej tożsamości wymaga, według autorów, formy *deklarowania*. Polityczne *imaginarium*, jakim była Jugosławia, dla wielu pozostało symbolem centralnym *etniczności*. Charakter narracji nie posiada jednak przymiotu *jugonostalgii*, będącej *signum temporis* dzisiejszej retoryki pojawiającej się w przekazach literackich, publicystycznych, a nawet naukowych.

---

<sup>10</sup> K. Kwaśniewicz, *Tożsamość społeczna i kulturowa*, „Studia Socjologiczne” 1986, nr 3, s. 13.

W umysłach użytkowników języka chorwackiego pojawiają się konotacje o charakterze politycznym i etnicznym, np. *Jugosłowianin to Serb*. W analizie składniowej znajdujemy zarówno czasowniki umiejętności, jak i stanów, zachowania, zajęcia, czy interpretacji (por. *myśleć jak Jugosłowianin, pisać jak Jugosłowianin, mówić jak Jugosłowianin* itp.).

Jednak próby utworzenia tożsamości ponadetnicznej, wykraczającej poza przynależność lokalną, komplikował w przedstawianym obszarze społeczno-kulturowo-językowym specyficzny charakter grup etnicznych. Wiele z nich stanowiło zbiorowości niejednorodne niemal pod każdym względem: były wielojęzyczne, były zróżnicowane kulturowo i wyznaniowo<sup>11</sup>. Obszar niepewności tożsamościowej obejmował, w perspektywie indywidualnego oraz zbiorowego przeżywania, jej podstawowe wyznaczniki, tj.: język, tradycję, wspólnotę pochodzenia. Niepewność ta powodowała również, że etniczność na tym obszarze stawała się składnikiem niższego poczucia wartości – co mogło w późniejszym okresie uruchomić tendencje kompensacyjne. Niezależnie od późniejszych losów narodu chorwackiego i serbskiego, wspólnota jugosłowiańska była kategorią nadbudowaną, stanowiącą źródło identyfikacji, o czym stanowią wskazane centra semantyczne dyskursów.

Rozdzielający narody konflikt jugosłowiański i zweryfikowane kategorie aksjologiczne, takie jak ojczyzna, naród, język, tradycja itp., ukierunkowały zmiany w obrębie charakteru wspólnot. „Powrót do lokalności”, który nastąpił wraz z rozpadem federacji jugosłowiańskiej, zintensyfikował poczucie odrębności etnicznej, rozumianej w perspektywie kulturalistycznej. Znaczenie kultury lokalnej tkwi w jej cechach<sup>12</sup>. Wskazuje się zatem na następujące elementy społeczności lokalnej: tworzenie i przekaz kultury dokonuje się w kontaktach bezpośrednich, u których podłoża leży więź interpersonalna; zakorzenienie w środowisku jest podstawą trwałości i tożsamości tego środowiska oraz tworzy lub akcentuje pewne normy i wartości; społeczność lokalna tworzy poczucie swojskości, odmienności, inności w stosunku do kultury narodowej i innych kultur lokalnych; wzbogaca ona kulturę ogólnospołeczną. Poza tym wskazuje się na całościową organizację życia na danym terytorium, jako na element konstytutywny społeczności lokalnej. W ramach społeczności lokalnej możliwa jest więc mowa o jej podwójnym sensie: dotyczącym poziomu społecznego, relacji między jednostkami i grupami, opartej na społecznie utrwalonych wzorach zachowań oraz na więzi

<sup>11</sup> Zob. M. Bobrownicka, *Narkotyk mitu. Szkice o świadomości narodowej i kulturowej Słowian Zachodnich i Południowych*, Kraków 1995.

<sup>12</sup> Zob. L. Dyczewski, *Kultura polska w procesie przemian*, Lublin 1995.



dotykającej poziomu wspólnoty, którą przede wszystkim konstytuują uczucia. Jedną z perspektyw teoretycznych dotycząca definicji i metodologii obserwacji etniczności opiera się na antropologii społecznej Fredrika Bartha odnoszącej się do traktowania etniczności jako relacji społecznej, a nie esencjalnej cechy grupy. Innymi słowy, etniczność istnieje tylko jako relacyjny element komunikacji międzyludzkiej i definiowana jest przez ustalanie kulturowej, bądź społecznej granicy pomiędzy grupami ludzi<sup>13</sup>. Tożsamość etniczna istnieje więc o tyle, o ile jest konstruowana wobec innego uczestnika społecznej interakcji. Dla Bartha, jak i jego kontynuatorów, proces identyfikowania granicy oddzielającej grupy ludzi ma jednocześnie znaczenie dla relacji między uczestnikami interakcji; taką perspektywę widzimy w egzemplifikacjach wyrażających tożsamość etniczną i związki etniczne. Porównajmy: *Chorwat z Dubrownika*, *Chorwat ze Szwajcarii*, *Chorwat z Bośni i Hercegowiny*, *Chorwat z Chorwacji*. Najczęściej pojawiają się odwołania do małych tożsamości lokalnych, jak na przykład: *Chorwat z Graboštana*, *Chorwat z Bužina*. Obecna jest także semantyka diaspory, jak w przypadku następującym: *Chorwat z Argentyny*.

Trudno wskazać wszystkie komponenty profilowania obrazu tożsamości etnicznej w przedstawionym dyskursie; co więcej narratorzy dopuszczają eksplikacje podkreślające, że granice tożsamości etnicznych nie są radykalnie oznaczone (por.: *Chorwat z Belgradu*, *Serb z Chorwacji* itp.).

W analizowanych dyskursach obiektywizują się więc stereotypy, pamięć społeczna dotycząca kontaktów międzykulturowych, tożsamość etniczna, jak również pojawiają się legitymizacje określonych stosunków etnicznych (np. pluralizmu lub dominacji i podporządkowania).

Analizując wybrane dyskursy, trudno wskazać na jakikolwiek jednorodny prototyp etniczny, obecny na planie ekstensji, intensji czy referencji. Trudno zatem odpowiedzieć na pytanie, w jaki sposób wspólnota funkcjonuje w roli prototypowej. Spektrum odwołań do tożsamości narodowej, etnicznej czy lokalnej jest bardzo szerokie. Obraz wspólnoty wyłaniającej się z podobnych i odrębnych kategorii najbliższy jest koncepcji referencyjności z użyciem pojęcia mapy<sup>14</sup>, tj.:

---

<sup>13</sup> Zob. J. Eade, *Class and Ethnicity in a Globalising City: Bangladeshis and Contested Urban Space in London's*, [w:] *Multicultures and cities*, red. G. Arvastson, T. Butler, Kopenhaga 2006, s. 57–70.

<sup>14</sup> Zob. A.E. Clarke, *Situational Analyses: Grounded Theory Mapping After the Postmodern Turn*, San Francisco 2005.

- mapy sytuacyjnej (*situational maps*) – służącej do artykułowania elementów sytuacji i sprawdzania powiązań między nimi;
- mapy społecznej światów/aren (*social worlds/arenas maps*) – jako kartografii kolektywnych zaangażowań, relacji społecznych i obszarów działania;
- mapy pozycyjnej (*positional maps*) – jako strategii upraszczającej do zaznaczania pozycji wyartykułowanych i niewyartykułowanych w dyskursach.

Mapy mają zastosowanie do danych etnograficznych; do istniejących dyskursów o charakterze narracyjnym, wizualnym, historycznym. Traktując wskazane wypowiedzi jako formę dyskursu, można stosunki międzyetniczne czy też szeroko rozumianą etniczność traktować jako definicję rzeczywistości. W ramach dyskursu następuje obiektywizacja doświadczeń poszczególnych osób czy grup, przez co doświadczenia te stają się intersubiektywną wiedzą, wraz z całą gamą uprawomocnień wyjaśniających pochodzenie i legitymizujących jej prawdziwość.

W tak skomplikowanym obszarze badawczym, jaki stanowi przestrzeń etniczna byłej Jugosławii i obecnych republik wchodzących kiedyś w skład Federacji, uwidacznia się wyrażony dyskursywnie problem wspólnoty – problem jej granic, rozciągłości terytorialnej i mentalnej oraz poczucia ciągłości.

Mateusz Warchał

### **Endemic Communities in the Discourses – from Similarities to Differences**

The research area, in which the boundaries between national and ethnic communities can show up very clearly, is the area of the southern Slavs. Discursive forms, very lively and emotionally-moving, verify the intrinsic qualities of the community for extending the definition of distinct categories, which range from contradictory, through intermediate, to identical. The purpose of this article is to provide some exemplification which was derived from the language corpora (infinite in its form) on which texts created by many generations of authors are set. It has been long indicated that the identity is linguistically conventionalized and therefore ethno-linguistic studies should aim at reaching out to these main elements which, when viewed holistically, create a picture of the community. The analyzed discursive forms point out that conflicts over axiological categories were endemic to assume the emotional strength and they are still alive. Ethnicity, whose relationship with the national feeling of community is not clearly defined today, has dominated the psychological horizon of the Yugoslavian conflict. Stereotypes, social memory of intercultural relations, and ethnic identity are objectively presented in the analyzed discourse. Moreover, the legitimacy of certain ethnic relations occurs (eg. of pluralism, or of domination and subordination).



Michael Morys-Twarowski  
Uniwersytet Jagielloński, Kraków

## Losy chłopskiej rodziny Lipów ze Śląska Cieszyńskiego do 1918 roku i jej droga do polskiej narodowości

Kształtowanie się nowoczesnej świadomości narodowej na Śląsku Cieszyńskim przykuwało uwagę wielu badaczy i doczekało się ogromnej literatury<sup>1</sup>. W moim artykule chciałbym spojrzeć na to, jak chłopci poczuli się częścią wspólnoty narodowej, ukazując zagadnienie przez pryzmat tylko jednej rodziny i proponując swojego rodzaju *case study*. Ścisłej rzecz ujmując, skupię się na losach braci Pawła (1846–1917) i Franciszka (1848–1936) Lipów, których drogi życiowe bardzo się od siebie różniły, a mimo to obu można zaliczyć do uświadomionych narodowo Polaków. Niewątpliwie opracowanie ich biogramów jest jak najbardziej wskazane, zwłaszcza, że dotychczasowa literatura ledwie o nich wspominała<sup>2</sup>. Sądzę przy tym, że zdecydowanie lepiej opowiedzieć o braciach Lipach, osadzając ich losy w kontekście historii całej rodziny.

Lipowie, wywodzący się z Kalembic pod Cieszynem (obecnie znajdujących się w granicach miasta), zaliczali się w XIX wieku do rodzin siedlaczycy, czyli do górnej warstwy śląskocieszyńskiego chłopstwa.

<sup>1</sup> Podstawowe wskazówki bibliograficzne podają: J. Gruchała, *Stan i potrzeby badań nad historią Śląska Cieszyńskiego w drugiej połowie XIX i na początku XX w. (do 1920 r.)*, [w:] *Stan i potrzeby badań nad dziejami Śląska Cieszyńskiego*, red. I. Panic, Cieszyn 2000, s. 79–84; D. Gawrecki, *Polska, czeska i niemiecka historiografia wobec problematyki narodowościowej na Śląsku Austriackim w XIX w. (do 1914 r.)*, [w:] *Przełomy historii*, Toruń 2000, s. 271–286.

<sup>2</sup> K. Morys, *Z przeszłości Bobrka*, „Głos Ziemi Cieszyńskiej” 1987, nr 20; M. Morys-Twarowski, *Krąg rodzinny Marii Lipa (1830–1920). Ze studiów nad genealogią chłopską na Śląsku Cieszyńskim*, „Pamiętnik Cieszyński” 2005, t. 20; L. Miękina, *Po bobreckich śladach... W stulecie powstania cmentarza, kościoła, seminarium nauczycielskiego w Bobrku koło Cieszyna*, Cieszyn 2010, s. 36–37, 42.

Z tego powodu mam nadzieję, że niniejszy artykuł stanie się także kolejną cegiełką w badaniach nad elitami chłopskimi Księstwa Cieszyńskiego<sup>3</sup>. Warto w tym miejscu podkreślić, że dzieje tego regionu cechowały się swoją specyfiką<sup>4</sup>, dlatego też ustalenia bogatej literatury poświęconej polskiemu chłopstwu w odniesieniu do Śląska Cieszyńskiego należy traktować w zasadzie jedynie jako materiał porównawczy<sup>5</sup>.

Rodzina Lipów, jak wspomniano, mieszkała w Kalembicach. Była to wieś szlachecka, dopiero w 1792 roku wykupiona przez Komorę Cieszyńską<sup>6</sup>. Stanowi to dość duży problem dla badacza, ponieważ początkowo sporządzano spisy powinności chłopskich (urbarze) i zakładano księgi gruntowe tylko dla wsi książęcych. Pierwszym znanym przedstawicielem rodu Lipów z Kalembic był Grzegorz Lipa, urodzony przypuszczalnie około 1665–1670 roku. Wprawdzie nazwisko *Lipa* – w zlatynizowanej wersji *Lipus* – pojawia się na Śląsku Cieszyńskim już pod koniec XVI wieku<sup>7</sup>, ale trudno łączyć je z Grzegorzem Lipą, który mógł nawet pochodzić spoza Księstwa Cieszyńskiego<sup>8</sup>. Większość życia

<sup>3</sup> Z dotychczasowej literatury poświęconych genealogii rodzin chłopskich na Śląsku Cieszyńskim zob.: L. Novák, *Ondra Foltýn a jeho rod na Karvínku*, „Těšínsko” 1960, nr 11, s. 11–15; E. Guziur, *Rodowód Guziurów 1750–1975. Publikacja wydana z okazji zjazdu rodzinnego 25.10.1975 w Cieszynie*, Cieszyn 1975; J. Pilch, *Ustrońska rodzina Lipowczanów*, „Pamiętnik Ustroński”, 1992, t. 5, s. 59–73; J. Sztefek, *Niektóre gałęzie drzewa genealogicznego rodziny Szczepańskich*, „Pamiętnik Ustroński”, 1993, t. 6, s. 13; tenże, *Kilka przyczynków do drzewa genealogicznego rodziny Śliwków z Polany*, „Pamiętnik Ustroński”, 1995, t. 8, s. 11–12; tenże, *Drzewo genealogiczne Józefa Pilcha*, „Pamiętnik Ustroński”, 1998, t. 9, s. 24–26; A. Żurek, *Chłopska genealogia*, „Kalendarz Cieszyński 2001”, Cieszyn 2000, s. 60–63; W. Sosna, *Ród Michejdów*, „Ziemia Śląska”, 2001, t. 5, s. 43–59; M. Morys-Twarowski, *Krąg rodzinny Marii Lipa...*, s. 11–15; tenże, *Przyczynek do genealogii Franciszka Śniegonia, biskupa-sufragana wrocławskiego*, „Śląski Kwartalnik Historyczny «Sobótka»” 2010, nr 4, s. 497–504; M. Bogus, *Kotulowie i ich działania oświatowe na Śląsku Cieszyńskim w XIX i XX wieku*, Ostrava 2006, s. 91–116. Por. M. Morys-Twarowski, *Szukając przodków „stela”. Amatorska genealogia na Śląsku Cieszyńskim*, [w:] *Dziedzictwo kulturowe jako klucz do tożsamości pogranicza polsko-czeskiego*, red. H. Rusek, A. Pieńczak, J. Szczyrbowski, Cieszyn-Katowice-Brno 2010, s. 140–148.

<sup>4</sup> Szerzej o specyfice Śląska Cieszyńskiego w: M. Morys-Twarowski, *Śląsk Cieszyński – fałszywe pogranicze?*, [w:] *Pongo*, t. 2: *Szkice o pograniczu*, red. L. Bukowiecki, R. Chymkowski, M. Czernomazowicz, M. Mostek, Warszawa 2010, s. 76–81.

<sup>5</sup> Najważniejsze publikacje omawia M. Łuczewski w: *Chłop polski w teorii i praktyce*, „Roczniki Dziejów Społecznych i Gospodarczych”, 2004, t. 69, s. 169–190.

<sup>6</sup> R. Kneifel, *Topographie des kaiserl. königl. Anthells von Schlesien*, cz. 2, t. 1, Brünn 1804, s. 222; G. Biermann, *Geschichte des Herzogthums Teschen*, Teschen 1863, s. 345.

<sup>7</sup> W 1577 roku wśród zagrodników w Goleszowie został wymieniony Waczek Lipus (Urbarz Cieszyński z 1577r., wyd. I. Panic, Cieszyn 2001, s. 45).

<sup>8</sup> W cieszyńskich księgach metrykalnych nie odnotowano chrztu Grzegorza Lipy. O emigracji chłopskiej na Śląsk Cieszyński w 2. poł. XVII wieku zob. J. Chlebowczyk, *Gospodarka Komory Cieszyńskiej na przełomie XVII–XVIII wieku oraz pierwszej połowie XVIII wieku*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1966, s. 55–56.

spędził w Kalembicach, gdzie był właścicielem gruntu<sup>9</sup>. Zmarł w tej wsi 13 II 1738 roku<sup>10</sup>. Był trzykrotnie żonaty. 4 V 1698 roku poślubił Annę Dulaczową z Kalembic<sup>11</sup>. Po jej śmierci, 11 II 1720 roku poślubił Ewę Kojdę<sup>12</sup>, która zmarła 11 XI 1724 roku<sup>13</sup>. Już dwa i pół miesiąca później, 28 I 1725 roku, ożenił się po raz trzeci z Marią Czymerówną z Gumien<sup>14</sup>.

Z tych trzech małżeństw doczekał się w sumie dwanaściorga dzieci<sup>15</sup>. Z synów dwóch dożyło pełnoletniości. Obaj mieszkali w Kalembicach i tam założyli rodziny. Starszy, Paweł, (chrzest 4 I 1703)<sup>16</sup> żenił się dwukrotnie. Po raz pierwszy 22 I 1726 roku – poślubił Annę Kuchejdową z Kalembic<sup>17</sup>, która zmarła 20 VII 1737 roku<sup>18</sup>. Po raz drugi ożenił się 6 X 1737 roku z Zuzanną Gasiową, także pochodzącą z Kalembic<sup>19</sup>.

Młodszy, Jan (chrzest 27 III 1705)<sup>20</sup>, po 1725 roku objął w posiadanie rodzinny grunt<sup>21</sup>. 18 XI 1727 roku poślubił Zuzannę Szarą z Gumien, wsi sąsiadującej z Kalembicami<sup>22</sup>. Zmarł między marcem 1743 a wrześniem

---

<sup>9</sup> Archiwum Państwowe w Katowicach Oddział w Cieszynie (dalej APC), Komora Cieszyńska (dalej KC), sygn. 1942/151, k. 72v.

<sup>10</sup> Parafia rzymskokatolicka pw. św. Marii Magdaleny w Cieszynie (dalej PMMC), Metryki zgonów (dalej Zg), t. 1, s. 389.

<sup>11</sup> PMMC, Metryki ślubów (dalej Śl), t. 4, s. 114. Anna Dulacz, córka Tomasza i Agnieszki, urodziła się w Kalembicach i została ochrzczona 21 czerwca 1671 roku; PMMC, Metryki chrztów (dalej Chrz), t. 5, s. 77.

<sup>12</sup> PMMC, Śl, t. 5, s. 150.

<sup>13</sup> PMMC, Zg, t. 2, s. 221.

<sup>14</sup> PMMC, Śl, t. 5, s. 207.

<sup>15</sup> Z pierwszego pochodzili Jerzy (1700–1718) (PMMC, Chrz, t. 8, s. 80; PMMC, Zg, t. 2, s. 90), Zuzanna (ur. 1701) (PMMC, Chrz, t. 8, s. 96), Paweł (ur. 1703), Jan (ur. 1705), Maria (ur. 1707) (PMMC, Chrz, t. 8, s. 175), Jakub (zm. 1714) (PMMC, Zg, t. 1, s. 179) i Andrzej (1711–1714) (PMMC, Chrz, t. 9, s. 48; PMMC, Zg, t. 1, s. 181). Dziećmi z drugiego małżeństwa były Zuzanna (ur. 1721) (PMMC, Chrz, t. 10, s. 87) i Ewa (1724–1727) (PMMC, Chrz, t. 10, s. 87; PMMC, Zg, t. 2, s. 252), a z trzeciego kolejna Ewa (ur. 1727), od 15 listopada 1750 roku żona Andrzej Babisza (PMMC, Chrz, t. 10, s. 291; PMMC, Śl, t. 6, s. 77), Jadwiga (1736–1736) (PMMC, Chrz, t. 11, s. 55; PMMC, Zg, t. 2, s. 346) i Anna (ur. 1737) (PMMC, Chrz, t. 11, s. 86).

<sup>16</sup> PMMC, Chrz, t. 8, s. 113.

<sup>17</sup> PMMC, Śl, t. 5, s. 219.

<sup>18</sup> PMMC, Zg, t. 2, s. 378.

<sup>19</sup> PMMC, Śl, t. 5, s. 338.

<sup>20</sup> PMMC, Chrz, t. 8, s. 142.

<sup>21</sup> Nie udało mi się odnaleźć źródeł, które określają Jana Lipę jako właściciela gruntu w Kalembicach, oznaczonego później numerem 14. Jednak można przyjąć to za pewnik, bowiem w 1725 roku jego właścicielem był ojciec Jana, Grzegorz, a w latach 50. XVIII w. jego syn Jakub.

<sup>22</sup> PMMC, Śl, t. 5, s. 239.

1745 roku<sup>23</sup>. 29 X 1745 roku wdowa po nim wyszła za mąż za Pawła Piskurza, wdowca z Bobrku<sup>24</sup>.

Pośród dzieci Jana Lipy należy zwrócić uwagę na Jakuba Lipę (chrzest 5 V 1735)<sup>25</sup>, który objął rodzinny grunt w Kalembicach. Jako jego właściciel pojawia się w urbarzu sporządzonym 10 V 1768 roku<sup>26</sup> oraz w kolejnym z 26 V 1770 roku<sup>27</sup>. Zmarł po 29 IV 1771 roku, prawdopodobnie nawet po 1 IX 1776 roku<sup>28</sup>.

23 X 1757 roku w Cieszynie poślubił Annę, córkę Pawła Lorancza *vel* Krzyżawieckiego z Żukowa Górnego (obecnie część Czeskiego Cieszyna)<sup>29</sup>. Anna przeżyła męża. Zmarła 21 VI 1811 roku w Kalembicach nr 14, jak zapisano w metryce zgonu – ze starości<sup>30</sup>.

Z potomstwa Anny i Jakuba Lipów na uwagę zasługuje przede wszystkim syn Adam (chrzest 3 XI 1767)<sup>31</sup>. 3 IV 1793 roku nabył rodzin-

<sup>23</sup> Nie zachował się tom metryk zgonów parafii w Cieszynie za lata 1743–1774, dlatego nie można ustalić dokładnej daty zgonu Jana Lipy. 24 III 1743 roku został ochrzczony jego najmłodszy syn Jerzy (PMMC, Chrz, t. 11, s. 271), a w metryce brak informacji, jakoby był pogrobowcem.

<sup>24</sup> PMMC, Śl, t. 5, s. 452.

<sup>25</sup> PMMC, Chrz, t. 11, s. 36. Ksiądz wpisał jako imię ojca – Jerzy, co jest niewątpliwą pomyłką. Jakub Lipa jako syn Jana został określony w metryce ślubu (PMMC, Śl, t. 6, s. 164). Tymczasem w latach 1720–1740 nie odnotowano chrztu żadnego innego Jakuba Lipy. Jest to ciekawy przykład, że nawet w źródłach o bezsprecznej wartości, jak księgi metrykalne, zdarzają się pomyłki.

<sup>26</sup> Zemský archiv v Opavě (dalej ZAO), Urbarniální komise slezská, inv. č. 1161, k. 3. Przy okazji z tego dokumentu dowiadujemy się, że ówczesny wójt Kalembic, Jan Kolder, nie potrafił pisać; tamże, k. 5v.

<sup>27</sup> APC, KC, sygn. 2585. Por. APC, KC, sygn. 1942/151, k. 72v.

<sup>28</sup> 29 IV 1771 roku zostało ochrzczone jego najmłodsze dziecko, syn Jan (PMMC, Chrz, t. 13, s. 1301). Brak informacji o śmierci Jakuba Lipy w metrykach zgonów parafii w Cieszynie z lat 1775–1811. Oznaczałoby to, że informacja o jego śmierci powinna znaleźć się w zaginionej księdze, obejmującej wpisy do 1774 roku. Tymczasem z metryki ślubu Anny, córki Jakuba Lipy, zdaje się wynikać, że jej ojciec żył jeszcze 1 IX 1776 roku (PMMC, Śl, t. 6, s. 563). Z pewnością odszedł z tego świata przed swoją żoną, która zmarła, będąc wdową, 21 VI 1811 roku. Zdarzało się, że właściciele gospodarstw umierali poza granicami rodzinnej parafii, np. w trakcie pielgrzymek czy dalszego wyjazdu w interesach (nieraz jeździli po sół nawet do Wieliczki). Może i tak było w przypadku Jakuba Lipy?

<sup>29</sup> ZAO, Sbirka matrik Severomoravského kraje (dalej SMSK), sign. Ka VII 7, Metryki ślubów parafii w Cierlicku (1727–1784), k. 58; PMMC, Śl, t. 6, s. 164. W wyniku wrywkowej kwerendy wynotowałem kilkadziesiąt przypadków używania przez chłopów w Księstwie Cieszyńskim dwóch różnych nazwisk w XVIII wieku. Zjawisko to było pewnie o wiele bardziej rozpowszechnione, bo w metrykach czy księgach gruntowych nieraz zapisywano ich tylko pod jednym z nich.

<sup>30</sup> PMMC, Zg, t. 4 A, Kalembice, s. 12.

<sup>31</sup> PMMC, Chrz, t. 13, s. 1139. Jego rodzicami chrzestnymi byli Franciszek Czakan i Teresa, córka Jakuba Gluszka.



ny grunt w Kalembicach nr 14<sup>32</sup>. Był zatem przedstawicielem już czwartego pokolenia Lipów, dzierżącego w swoich rękach ten kawałek ziemi. Odgrywał ważną rolę w lokalnej społeczności, będąc wójtem (jako taki pojawia się w źródłach w latach 1829, 1830 i 1835)<sup>33</sup>. Zmarł 15 V 1835 roku w Kalembicach nr 14. Przyczyną śmierci były suchoty<sup>34</sup>.

18 II 1789 roku w Cieszynie poślubił Katarzynę Tomiczek<sup>35</sup>, córkę Franciszka i Zuzanny, urodzoną w Bobrku (obecnie w granicach Cieszyna), ochrzczoną 2 IV 1770 roku<sup>36</sup>. Zmarła ona 25 XI 1829 roku w Kalembicach nr 14 na suchoty<sup>37</sup>. Potem poślubił bliżej nieznaną Zuzannę, która żyła jeszcze w 1836 roku<sup>38</sup>.

W 1836 roku grunt w Kalembicach nr 14 nabył syn Adama, Józef Lipa. Był on ostatnim właścicielem z rodu Lipów, bowiem w 1851 roku nieruchomość kupił Józef Sporysz<sup>39</sup>. Bardziej interesować będzie nas brat Józefa, Adam Lipa, urodzony 30 I 1802 roku w Kalembicach<sup>40</sup>. 18 XI 1828 roku w Cieszynie poślubił Marię Kałużę<sup>41</sup>, córkę Pawła Kałuży, zagrodnika, i Ewy z Pachów, urodzoną w Pastwiskach, ochrzczoną 12 II 1809 roku<sup>42</sup>. Co ciekawe, wśród przodków Marii Kałuży oprócz chłopów odnajdujemy też cieszyńskich mieszczan<sup>43</sup>.

Oczywiście, zdaję sobie sprawę, że nie można przeceniać znaczenia mieszczańskich korzeni Marii Lipowej. Widzimy jednak, że, przynajmniej w rzeczywistości Śląska Cieszyńskiego wieś i miasto nie stanowiły

---

<sup>32</sup> APC, KC, sygn. 1942/30, k. 52v; APC, KC, sygn. 1942/151, k. 72v-73.

<sup>33</sup> PMMC, Zg, t. 5 A, Kalembice, s. 8, 13; APC, KC, sygn. 1942/30, k. 3.

<sup>34</sup> PMMC, Zg, t. 5 A, Kalembice, s. 13.

<sup>35</sup> PMMC, Śl, t. 7 B, Bobrek, s. 2. Świadcami ślubu byli Andrzej Figula, zagrodnik w Pastwiskach, i Andrzej Śliz, siedlak w Pastwiskach.

<sup>36</sup> PMMC, Chrz, t. 13, s. 1253. Jej rodzicami chrzestnymi byli Jerzy Świderek (*Schwiderck*) i Marianna, żona Daniela Nowaka; oboje z Cieszyna.

<sup>37</sup> PMMC, Zg, t. 5 A, Kalembice, s. 8.

<sup>38</sup> APC, KC, sygn. 1942/151, k. 72v. Brak informacji o tym ślubie w metrykach parafii rzymskokatolickiej pw. św. Marii Magdaleny w Cieszynie, zatem Zuzanna musiała pochodzić spoza jej granic.

<sup>39</sup> APC, KC, sygn. 1942/151, k. 72v.

<sup>40</sup> PMMC, Chrz, t. 14 A, cz. 2, Kalembice, s. 8.

<sup>41</sup> PMMC, Śl, t. 8 B, Pastwiska, s. 8. Świadcami ślubu byli Andrzej Polok, chałupnik w Pastwiskach, i Jerzy Lanc, pasterz w Kalembicach.

<sup>42</sup> PMMC, Chrz, t. 14 A, cz. 2, Pastwiska, s. 15. Jej rodzicami chrzestnymi byli Paweł Chrostek z Frysztackiego Przedmieścia i Anna, żona Jerzego Liszockiego, zagrodnika z Pastwisk.

<sup>43</sup> Mateusz Pach (ur. 1763), dziadek po kądzieli Marii Kałużówny, przyszedł na świat w Cieszynie jako syn Andrzeja Pachela i Józefy z Jastrzębskich; PMMC, Chrz, t. 12, s. 890 (w sprawie nazwiska panieńskiego matki Mateusz Pacha zob.: PMMC, Chrz, t. 13, s. 1259, 1304).

jakichś wyizolowanych ośrodków. Dotyczyło to nie tylko małżeństw międzystanowych<sup>44</sup>, ale także przekazywania pewnych idei. Warto zwrócić uwagę, że niewielka kronika Cieszyna pt. *Kurzer Bericht von der Stadt Teschen in Oberschlesien gelegen, einer dessen Fürstenthumbs Haupt-Stadt* Johanna Wilhelma Früschmanna, sporządzona po pożarze miasta w 1720 roku, stanowiąca pewien kanon wiadomości o historii Cieszyna (i Księstwa Cieszyńskiego), dość szybko została przetłumaczona na język polski i zaczęła krążyć wśród okolicznych chłopów<sup>45</sup>. Niewątpliwie przyczyniła się do utrwalenia tożsamości regionalnej tych ostatnich. Oznaczało to, że czuli się częścią pewnej wspólnoty wyobrażonej, której granice pokrywały się z obszarem Księstwa Cieszyńskiego<sup>46</sup>. Jak pokazują losy dzieci Marii i Adama Lipów, ważnym wyznacznikiem tej tożsamości był język polski (gwara cieszyńska), którym posługiwała się nie tylko ludność Kalemby<sup>47</sup>, ale i większość mieszkańców Śląska Cieszyńskiego.

Adam Lipa po ślubie opuścił rodzinną wieś i zamieszkał w Pastwiskach w rodzinnym domu żony, na początku lat 40. XIX wieku przeniósł się do pobliskiego Rudowa, by później na stałe osiąść w Bobrku, gdzie w 1858 roku wraz z żoną kupił grunt nr 43<sup>48</sup>. Widać, że Adam Lipa musiał być osobą pracowitą i przedsiębiorczą. Po ślubie mieszkał z powiększającą się rodziną w domu szwagra, czyli praktycznie znajdował się w sytuacji komorników, najbiedniejszej warstwy wśród chłopów, wy-

---

<sup>44</sup> O małżeństwach mieszanych na Śląsku Cieszyńskim zob. J. Stibor, *Nerovné sňatky na Těšinsku*, [w:] *Slezsko v dějinách českého státu. Sborník příspěvků z vědecké konference, pořádáné pod záštitou prezidenta České republiky Václava Havla u příležitosti 50. výročí Slezského ústavu SZM v Opavě*, red. M. Borák, Opava 1998, s. 220–236. Tematyka przenikania się stanów chłopskiego i mieszczańskiego na Śląsku Cieszyńskim warta jest pogłębienia.

<sup>45</sup> J. Spyra, *Od Tilischa do Kaufmanna i Gajdzicy*, [w:] *Kronikarz a historyk. Atuty i słabości regionalnej historiografii. Materiały z konferencji naukowej Cieszyn 20–21 września 2007*, red. J. Spyra, Cieszyn 2007, s. 159–167 (e-book wydany przez Książnicę Cieszyńską, dostępny na stronach Śląskiej Biblioteki Cyfrowej, <http://www.sbc.org.pl/dlibra/doccontent?id=7767&dirids=1>; ostatni dostęp: 1 grudnia 2010).

<sup>46</sup> Sam Paweł Stalmach (1824–1891), jeden z ojców polskiego ruchu narodowego na Śląsku Cieszyńskim, pisał: „Przeszłość Księstwa Cieszyńskiego pozostawiła widome ślady na jego ludności: w mowie, obyczaju, ubiorze, usposobieniu umysłowem nawet i w wierze. Mimo ogólnej cechy słowiańskości, polskości i nawet śląskości, lud Księstwa Cieszyńskiego ma pewne piętno, które go znacznie od otaczających go sąsiadów nietylko od Morawiaka i Słowaka, ale też od galicyjskiego Polaka i zgoła także od pruskiego Górno-Ślązaka odróżnia”. P. Stalmach, *Pamiętniki*, [w:] E. Grim, *Paweł Stalmach. Jego życie i działalność w świetle prawdy*, Cieszyn 1910, s. 141.

<sup>47</sup> R. Kneifel, *Topographie des kaiserl. königl. Antheils von Schlesien*, cz. 2, t. 1, Brünn 1804, s. 222.

<sup>48</sup> APC, KC, sygn. 1942/263, s. 343.

najmujących izbę u bogatszych gospodarzy. Nie poddał się i w wieku 56 lat kupił wreszcie grunt, który objął po nim najmłodszy syn – Franciszek, określaný jako siedlak, czyli przedstawiciel najbogatszej warstwy cieszyńskiego chłopstwa. Adam Lipa ostatnie lata życia spędził, mieszkając na tzw. wymowie w Bobrku nr 43, gdzie zmarł 24 XI 1882 roku, jak zapisano w metryce zgonu – ze starości<sup>49</sup>.

Z małżeństwa z Marią z Kałużów doczekał się jedenaściorga dzieci; byli to: Maria (ur. 15 VIII 1830), Anna (4 VI 1832 – 24 IX 1832), Jan (ur. 19 X 1833), Józef (ur. 21 III 1836), Anna (ur. 11 III 1838; od 12 VII 1859 roku żona Jana Cięciały z Gumien), Jerzy (ur. 26 III 1840), Paweł (30 III 1843 – 5 IV 1843), martwo urodzony syn (ur. i zm. 2 IX 1844), Paweł (ur. 28 III 1846), Franciszek Józef (ur. 19 III 1848) i Zuzanna (ur. 14 X 1849; od 28 IX 1875 roku żona Adama Sikory z Puńcowa)<sup>50</sup>.

Maria (1830–1920), od 1848 roku żona Pawła Pszczółki, siedlaka z Krasnej, a od 1866 roku Andrzeja Francusa z Gułdowów, zasłynęła tym, że zorganizowała pierwszą szkołę w Krasnej. Wiejskie dzieci uczył mieszkający u Pszczółków komornik Jan Binkowski<sup>51</sup>. Szacunek Marii Lipówny dla oświaty nie był rzeczą przypadkową. Jak pokazują losy jej młodszych braci, Pawła i Franciszka, była to wartość wyniesiona z rodzinnego domu, chociaż niewykluczone, że był to bardziej wpływ rodziny ze strony matki niż ze strony ojca<sup>52</sup>. Warto nadmienić, że w prasie nazywano Marię nawet „wzorem matek chrześcijańskich”<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> PMMC, Zg, t. 8 B, Bobrek, s. 33. 26 XI 1882 roku został pochowany na cmentarzu koło kościoła św. Jerzego w Cieszynie. Instytucja wymowy oznaczała, że starszy gospodarz sprzedawał grunt (zwykle synowi), gwarantując sobie dożywotnio prawo dalszego mieszkania i opieki.

<sup>50</sup> M. Morys-Twarowski, *Krąg rodzinny Marii Lipa...*, s. 11, znajduje się tu pełna dokumentacja dotycząca dat narodzin potomstwa Marii i Adama Lipów (pominąłem tam martwo urodzonego syna w 1844 roku; pomyłka była spowodowana tym, że został on ujęty tylko w metrykach zgonów); PMMC, Zg, t. 5 A, Pastwiska, s. 13; t. 6 B, Zamarski i Rudów, s. 15, 18; PMMC, Śl, t. 9 B, Bobrek, s. 9; t. 10 B, Bobrek, s. 3.

<sup>51</sup> K. Szczurek, *Pamięć prędko umiera*, „Kalendarz Cieszyński 1987”, Cieszyn 1986, s. 149–151. Por. też *Najstarszy rector w Krosnej Wsi*, „Nowiny Śląskie” 1932, nr 44, 46. Rodzinom mężów Marii Lipówny, Pszczółkom z Krasnej i Francusom z Gułdowów, poświęcam osobne artykuły, które powinny ukazać się w 2011 roku.

<sup>52</sup> Ich dziadek ze strony ojca, Adam Lipa, podpisywał się krzyżykiem (APC, KC, sygn. 1905, s. 36; APC, KC, sygn. 1942/30, k. 3). Jeśli chodzi o Kałużów, to Paweł Kałuża, ojciec Marii Lipowej, podpisywał się własnoręcznie, ale jego rodzice, Anna i Jerzy Kałużowie, nie potrafili pisać; APC, KC, sygn. 1942/306, k. 18v. Pamiętać należy też, że urodzony w 1783 roku Paweł Kałuża miał o wiele lepsze możliwości do zdobycia podstawowego wykształcenia niż starszy o 16 lat Adam Lipa.

<sup>53</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1910, nr 67.

Paweł Lipa zrobił wyjątkową karierę w wojsku austriackim, osiągając godność generała-majora. Był to prawdopodobnie jedyny chłopski syn ze Śląska Cieszyńskiego, który awansował tak wysoko<sup>54</sup>, tymczasem w literaturze pozostaje postacią praktycznie nieznaną<sup>55</sup>. Już w młodości opuścił rodzinne strony. Ukończył wyższą szkołę realną w Opawie. Następnie odbył roczną służbę w oddziale strzelców, później służył w piechocie w różnych pułkach w Galicji i w Sandzaku Nowybazar. Jako podpułkownik został komendantem wojskowej szkoły strzeleckiej w Bruck nad Litawą. Wydał nawet podręcznik do nauki strzelania. Później w randze pułkownika przeniesiono go do Pragi, a następnie, jako komendanta 25. pułku piechoty, do Losonecz na Węgrzech. W 1906 roku został awansowany na generała-majora i otrzymał order żelazny korony 3. klasy, a następnie przeszedł na emeryturę i osiadł w Cieszynie<sup>56</sup>, gdzie – jak się wydaje – prowadził dość aktywny tryb życia<sup>57</sup>.

Będąc jeszcze w służbie wojskowej, przelotnie pojawiał się rodzinnych stronach. Przykładowo we wrześniu 1903 roku odwiedził w Krasnej swoją siostrę Marię. Przy tej okazji tak pisano o pułkowniku Pawle Lipie na łamach „Gwiazdki Cieszyńskiej”:

On to, chociaż przebywa w Czechach kilka lat, nie pisze i nie mówi po czesku lub po morawsku gdy do nas przybędzie, jak to nasi rekruci śląscy po narukowaniu mają zwyczaj czynić, lecz mówi ślicznie po polsku, dlatego i wy śląscy synowie rekruci, idźcie za jego śladem i nie koślawcie waszej mowy<sup>58</sup>.

Trzy lata później na łamach tej samej gazety zaznaczano, że Lipa „mówi dobrze po polsku, chociaż całe życie przebywał pośród innych narodowości”<sup>59</sup>. Podobnie we wspomnieniu pośmiertnym podkreślano, że „nie wstydził się pochodzenia z pod polskiej chaty wiejskiej na Śląsku”<sup>60</sup>.

To przywiązanie do własnego języka i własnych korzeni sprawiło, że Paweł Lipa mówił po polsku (zapewne w gwarze cieszyńskiej).

<sup>54</sup> Zwrócił mi na to uwagę mój pradziadek, Karol Morys (1904–1999).

<sup>55</sup> Por. J. Rydel, *W służbie cesarza i króla. Generałowie i admirałowie narodowości polskiej w siłach zbrojnych Austro-Węgier w latach 1868–1918*, Kraków 2001.

<sup>56</sup> Karierę wojskową opisuje „Gwiazdka Cieszyńska” 1917, nr 74. Zob. też *Schematismus für das kaiserliche und königliche Heer und für die kaiserliche und königliche Kriegs-Marne für das 1900*, Wien 1899, s. 214, 466, 1010; *Schematismus für das kaiserliche und königliche Heer und für die kaiserliche und königliche Kriegsmarine*, Wien 1907, s. 193.

<sup>57</sup> W 1907 roku złamał nogę w trakcie wspinaczki na Czantorię; „Dziennik Cieszyński” 1907, nr 183.

<sup>58</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 40.

<sup>59</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1906, nr 24.

<sup>60</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1917, nr 74.

Musiały to być wartości wyniesione z domu rodzinnego. Innymi słowy, było to przywiązanie do tożsamości śląsko-cieszyńskiej, której podstawowym znamięm był język polski. Wiadomo, że Paweł Lipa przez lata abonował „Gwiazdkę Cieszyńską”, co pozwala ocenić jego preferencje polityczne, ale po powrocie w rodzinne strony nie angażował się w działalność polityczną. Udzielał się za to społecznie. Już w 1907 roku ufundował główny ołtarz w kościele w Krasnej<sup>61</sup>. Przekazał też pewne sumy na budowę kościółka w Bobrku<sup>62</sup>, szpital braci miłosiernych w Cieszynie<sup>63</sup> oraz na Internat im. bł. Melchiora Grodzieckiego w Cieszynie<sup>64</sup>.

Po wybuchu I wojny światowej Paweł Lipa został komendantem obozu jeńców rosyjskich w Górnej Austrii, później krótko dowodził w Karpatach<sup>65</sup>. Zmarł 7 IX 1917 roku w Cieszynie w domu przy Alei Albrechta 18 na raka przewodu pokarmowego. Został pochowany z honorami wojskowymi na cmentarzu przykościelnym w Bobrku<sup>66</sup>. Nie założył rodziny, a pozostawione przezeń liczne ordery (nie tylko austriackie, ale też rumuńskie i szwedzkie) córki jego brata Franciszka używały jako ozdób do strojów ludowych<sup>67</sup>.

Franciszek Lipa, młodszy brat Pawła, był właścicielem gruntu w Bobrku nr 43.

Swoją uprzejmością i prawym charakterem zjednał sobie szacunek i uznanie u współobywateli. Był to typ rolnika pogodnego, co ukochał ziemię zraszaną potem. W życiu wyznawał zasadę «módl się i pracuj». Mimo ciężkiej pracy znalazł czas na wszystko i był wzorem obywatela<sup>68</sup>.

– pisała o nim we wspomnieniu pośmiertnym „Gwiazdka Cieszyńska”. Franciszek Lipa należał do Macierzy Szkolnej Księstwa Cieszyńskiego prawie od początku jej istnienia, zapisując się do niej pod koniec 1885 lub w 1886 roku<sup>69</sup>. W kolejnych latach regularnie wpłacał datki na rzecz Macierzy, zbierającej środki na założenie, a od 1895 roku na utrzymanie

<sup>61</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1907, nr 48.

<sup>62</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1910, nr 92.

<sup>63</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1911, nr 83.

<sup>64</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1912, nr 26.

<sup>65</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1917, nr 74.

<sup>66</sup> PMMC, Zg, t. 11, s. 263; „Gwiazdka Cieszyńska” 1917, nr 73; „Silesia” 1917, nr 215; „Ślązak” 1917, nr 37. Nagrobek Pawła Lipy z dobrze zachowanym zdjęciem istnieje po dziś dzień.

<sup>67</sup> Informacja Franciszka Pnioka (1914–2001), wnuka Franciszka Lipy.

<sup>68</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1937, nr 8.

<sup>69</sup> *Sprawozdanie Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego z pierwszego roku jej istnienia tj. 1886 złożone przez Zarząd na walnym zgromadzeniu dnia 18 grudnia 1886, Cieszyn 1887, s. 3. Sprawozdanie to było też dołączone jako dodatek do „Gwiazdki Cieszyńskiej” (1887, nr 7).*

polskiego gimnazjum w Cieszynie<sup>70</sup>. Działał też w Kole Macierzy Szkolnej w Bobrku (w 1912 roku został jego wiceprezesem)<sup>71</sup>. Był członkiem Związku Śląskich Katolików<sup>72</sup>, jednej z najważniejszych organizacji politycznych na Śląsku Cieszyńskim. Przewodniczył jego zgromadzeniom w Bobrku 21 IV 1919 roku, kiedy przyjęto rezolucję za wcieleniem Śląska do Polski<sup>73</sup>, i 10 IV 1921 roku<sup>74</sup>. Udzielał się charytatywnie, dokładając się do obiadów dla biednych dzieci z polskiej szkoły ludowej w Cieszynie. Przekazywał na ten cel albo pieniądze<sup>75</sup>, albo żywność. Przykładowo w 1901 roku były to 3 worki ziemniaków i 2½ kopy kapusty, a w 1902 roku – 3 kopy kapusty i 4 worki ziemniaków<sup>76</sup>. Jego nazwisko pojawia się też przy okazji zbiórek pieniężnych na inne cele społeczne<sup>77</sup>. Odgrywał ważną rolę w życiu Bobrka. Przez wiele lat zasiadał w wydziale gminy, a przez krótki czas był nawet wójtem<sup>78</sup>. Jego nazwisko widnieje w akcie erekcyjnym budowy bobreckiej dzwonnicy z 1900 roku. W 1908 roku wszedł w skład komitetu budowy miejscowego kościoła. Zobowiązał się przy okazji wpłacić na ten cel 50 koron<sup>79</sup>. Wszedł do rady nadzorczej założonej w 1908 roku Kasy Reiffeisena<sup>80</sup>. Podejmował też próby

<sup>70</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1890, nr 49; 1892, nr 44; 1894, nr 3; 1896, nr 25; 1897, nr 37; 1901, nr 37; 1902, nr 31, 32; 1903, nr 7.

<sup>71</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1912, nr 26.

<sup>72</sup> *Spis członków „Związku Śląskich Katolików” i ich wkładek do końca r. 1890*, „Poseł Związku Śląskich Katolików”, t. 15, 1891, s. 58; *Spis członków Związku Śląskich katolików i wykaz ich wkładek za r. 1911*, „Poseł Związku Śląskich Katolików”, t. 40, 1913, s. 50; *Spis członków Związku Śląskich katolików i wykaz ich wkładek za rok 1912*, „Poseł Związku Śląskich Katolików”, t. 41, 1914, s. 55; *Spis członków Związku Śląskich katolików i wykaz ich wkładek za rok 1913*, „Poseł Związku Śląskich Katolików”, t. 42, 1914, s. 55; *Spis członków Związku Śląskich katolików i wykaz ich wkładek za rok 1914*, „Poseł Związku Śląskich Katolików”, t. 43, 1915, s. 49.

<sup>73</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1919, nr 31.

<sup>74</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1921, nr 31.

<sup>75</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1902, nr 4, 19; 1904, nr 3.

<sup>76</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1901, nr 45; 1902, nr 45.

<sup>77</sup> Składał się na Internat im. bł. Melchiora Grodzieckiego; „Gwiazdka Cieszyńska” 1911, nr 63; 1913, nr 67. W 1918 roku zebrał na listę składkową na odbudowę schroniska na Ropiczce 65 koron; „Gwiazdka Cieszyńska” 1918, nr 58. W tym samym roku składał się na Katolicką Rodzinę Sierocą; „Gwiazdka Cieszyńska” 1918, nr 64.

<sup>78</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1937, nr 8. Dzięki zachowanym protokołom posiedzeń gminnych znamy wszystkich wójtów od 1893 roku (L. Miękina, *Po bobreckich śladach...*, s. 106–107), zatem Franciszek Lipa musiał sprawować ten urząd wcześniej. W 1876 roku wójtem był Jerzy Bobek („Gwiazdka Cieszyńska” 1876, nr 22), w 1880 roku Iwo Faldin („Gwiazdka Cieszyńska” 1880, nr 45), w 1884 roku Walenty Tomaszek („Gwiazdka Cieszyńska” 1884, nr 37), w 1891 roku Jan Lipa („Gwiazdka Cieszyńska” 1891, nr 9; por. „Gwiazdka Cieszyńska” 1891, nr 32, gdzie bez podania imienia), w 1892 i 1893 roku ponownie Faldin („Gwiazdka Cieszyńska” 1893, nr 3, 32).

<sup>79</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 27; L. Miękina, *Po bobreckich śladach...*, s. 32, 47, 50.

<sup>80</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1908, nr 80.

publicystyczne. W 1906 roku udał się odwiedzić brata, generała Pawła Lipę, aby złożyć mu życzenia z okazji 60. urodzin<sup>81</sup>. Po powrocie, wraz z dwoma współuczestnikami podróży, opisał swoje wrażenia w artykule *Wycieczka do Węgier*. Tekst został podpisany „T.L.F.”<sup>82</sup>. Pod literą „L” ukrywa się Franciszek Lipa. „T” oznacza zapewne Franciszka Tomanka (męża Zuzanny Pszczółkówny, siostrzenicy generała), z kolei litera „F” odnosi się do któregoś z przedstawicieli rodziny Francusów – Andrzeja (drugi mąż Marii Lipówny, siostry generała) albo jednego z jego trzech synów<sup>83</sup>.

Franciszek Lipa był dwukrotnie żonaty. 6 XI 1871 roku w Cierlicku poślubił Marię Polok<sup>84</sup>, córkę Jerzego, rolnika w Kocobędzu, i Rozyny z domu Palarczyk, urodzoną 31 X 1847 roku w Kocobędzu<sup>85</sup>. Maria zmarła 23 IX 1878 roku w Bobrku; w metryce zgonu jako przyczynę śmierci wpisano konwulsje (*Fraisen*)<sup>86</sup>. 14 I 1879 roku w Cierlicku pojął za żonę Ewę Czakoję<sup>87</sup>, córkę Jana, rolnika w Kocobędzu, i Anny z domu Palarczyk, urodzoną 11 V 1860 roku w Kocobędzu<sup>88</sup>. Braćmi ciotecznymi Ewy Czakojówny były osoby, które odegrały niezwykle ważną rolę w dziejach Śląska Cieszyńskiego: Ernest Farnik (1871–1944), nauczyciel, germanista, współzałożyciel kwartalnika „Zaranie Śląskie”, autor popularnych sztuk teatralnych, i Karol Palarczyk (1879–1941), rolnik w Goleszowie, działacz narodowy, w okresie międzywojennym poseł na Sejm Śląski<sup>89</sup>.

Ewa Lipowa, podobnie jak mąż, udzielała się charytatywnie<sup>90</sup>. W dniach 28–29 IX 1929 roku małżonkowie Lipowie obchodzili „złote gody weselne” (pięćdziesięciolecie ślubu), o czym pisała miejscowa prasa<sup>91</sup>. Ewa zmarła na astmę pięć lat później, 5 V 1934 roku w Cieszynie-Bobrku nr 46. 8 V 1934 roku została pochowana na cmentarzu przykościelnym w Cieszynie-Bobrku<sup>92</sup>. Osiemdziesięciosześcioletni Franciszek

<sup>81</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1906, nr 24.

<sup>82</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1906, nr 26.

<sup>83</sup> O rodzinie generała Pawła Lipy zob. też M. Morys-Twarowski, *Krąg rodzinny Marii Lipa...*, s. 11–15.

<sup>84</sup> ZAO, SMSK, sign. Ka VII 20, Metryki ślubów parafii w Cierlicku (1827–1897), k. 112v.

<sup>85</sup> ZAO, SMSK, sign. Ka VII 19, Metryki chrztów parafii w Cierlicku (1828–1879), k. 456.

<sup>86</sup> PMMC, Metryki zgonów, t. 8 B, Bobrek, s. 20.

<sup>87</sup> ZAO, SMSK, sign. Ka VII 20, Metryki ślubów parafii w Cierlicku (1827–1897), k. 114v.

<sup>88</sup> ZAO, SMSK, sign. Ka VII 19, Metryki chrztów parafii w Cierlicku (1828–1879), k. 469.

<sup>89</sup> Anna Czakojoła (matka Ewy), Rozyna Farnikowa (matka Ernesta) i Józef Palarczyk (ojciec Karola) byli dziećmi Joanny i Franciszka Palarczyków z Kocobędza; por. E. Farnik, *Gospoda „Pod grubą lipą”*, „Kalendarz Cieszyński 2008”, Cieszyn 2007, s. 108–109.

<sup>90</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1906, nr 6.

<sup>91</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1929, nr 80.

<sup>92</sup> PMMC, Zg, t. 12 A, s. 337; „Gwiazdka Cieszyńska” 1934, nr 40.

Lipa zamieszkał wtedy w Cieszynie przy ul. Jana Michejdy 2 u swojej córki Justyny Skwarłowej. Tam zmarł 23 XII 1936 roku ze starości. 24 XII 1936 roku został pochowany na cmentarzu przykościelnym w Cieszynie-Bobrk u obok brata Pawła i drugiej żony<sup>93</sup>.

Franciszek Lipa doczekał się licznych potomstwa. Z pierwszego małżeństwa pochodziły: Maria (8 IX 1872, Bobrek – 12 V 1874)<sup>94</sup>, Anna (22 V 1874, Bobrek – 28 VIII 1963, Mnisztwo), która 28 V 1895 roku w Cierlicku poślubiła Franciszka Olszara z Kalembic, później rolnika w Mnisztwie, dość aktywnego w życiu lokalnej społeczności<sup>95</sup>, i Maria Teresa (7 X 1876, Bobrek – 23 XII 1878)<sup>96</sup>. Dziećmi z drugiego małżeństwa byli: Jan (ur. 7 IV 1880, Bobrek)<sup>97</sup>, Franciszek Józef (28 X 1881, Bobrek – 27 IV 1884, Bobrek)<sup>98</sup>, Paweł Piotr (ur. 11 VI 1883, Bobrek)<sup>99</sup>, Maria Franciszka (ur. 13 XI 1884, Bobrek), zamężna od 29 IX 1903 roku z Józefem Suchankiem, rolnikiem z Bobrku<sup>100</sup>, Justyna Helena (ur. 29 IV 1886, Bobrek), zamężna od 6 II 1922 roku z Edwardem Skwarło, kontrolerem skarbowym z Cieszyna<sup>101</sup>, Ewa Katarzyna (ur. 24 listopada 1887, Bobrek), zamężna od 10 VII 1906 roku z Janem Polokiem, synem gospodzkiego z Kocobędza<sup>102</sup>, Zuzanna Helena (ur. 1 VIII 1889, Bobrek), zamężna od 28 IX 1909 z Andrzejem Tomankiem, rolnikiem w Ligocie Alodialnej, a po jego śmierci, od 6 X 1925, z Józefem Brannym<sup>103</sup>, Helena Rozalia (ur. 27 VIII 1891, Bobrek), zamężna od 20 V 1915 roku z Pawłem Pniokiem, rolnikiem w Zamarskach, a po jego śmierci, od 20 IX 1926 roku z Janem Nowakiem<sup>104</sup>, Joanna (ur. 13 VII 1894, Bobrek), zamężna od 25 III 1919 roku z Janem Morysem, rolnikiem z Puńcowa<sup>105</sup>, Jadwiga Teresa (14 X 1897, Bobrek – 31 X 1898, Bobrek)<sup>106</sup>, Emilia Anna (25 VII 1900, Bobrek – 24 II

<sup>93</sup> PMMC, Zg, t. 12 A, s. 442. Nagrobki Ewy i Franciszka Lipów, ozdobione ich zdjęciami, zostały usunięte około 2005 roku, by zrobić miejsce nagrobkowi mężowi jednej z ich wnuczek.

<sup>94</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 2; PMMC, Zg, t. 8 B, Bobrek, s. 9.

<sup>95</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 7; ZAO, SMSK, sign. Ka VII 20, Metryka ślubów parafii rzymskokatolickiej w Cierlicku (1827–1897), s. 117 (Kocobędz); PMMC, Zg, t. 12 B, s. 296; J. Wróbel, *Z dziejów Mnisztwa*, Cieszyn 1980, s. 36.

<sup>96</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 14; PMMC, Zg, t. 8 B, Bobrek, s. 20.

<sup>97</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 26.

<sup>98</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 31; PMMC, Zg, t. 8 B, Bobrek, s. 36.

<sup>99</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 37.

<sup>100</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 41; PMMC, Śl, t. 11 B, s. 237.

<sup>101</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 45; PMMC, Śl, t. 11 B, s. 299.

<sup>102</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 50; PMMC, Śl, t. 11 B, s. 245.

<sup>103</sup> PMMC, Chrz, t. 21 B, Bobrek, s. 56; PMMC, Śl, t. 11 B, s. 254.

<sup>104</sup> PMMC, Chrz, t. 22 B, Bobrek, s. 3; PMMC, Śl, t. 11 B, s. 269.

<sup>105</sup> PMMC, Chrz, t. 22 B, Bobrek, s. 12; PMMC, Śl, t. 11 B, s. 290.

<sup>106</sup> PMMC, Chrz, t. 22 B, Bobrek, s. 28; PMMC, Zg, t. 9 B, Bobrek, s. 33.



1901, Bobrek)<sup>107</sup>, Franciszek Stefan (ur. 26 XII 1901, Bobrek)<sup>108</sup> i Emilia Elżbieta (ur. 31 V 1905, Bobrek), zamężna od 9 VIII 1927 roku z Janem Nowakiem<sup>109</sup>.

Warto zwrócić uwagę, że wesela córek Franciszka Lipy bywały okazją do zrobienia składek na Macierz Szkolną Księstwa Cieszyńskiego (tak było na weselach Marii i Józefa Suchanków, Ewy i Jana Poloków, Justyny i Edwarda Skwarłów)<sup>110</sup> lub na Internat im. bł. Melchiora Grodzieckiego (tak było na ślubie Zuzanny i Andrzeja Tomanków)<sup>111</sup>. Zbieranie składek na szczytne cele było też praktykowane w kolejnym pokoleniu Lipów<sup>112</sup>. Z synów Franciszka na uwagę zasługuje Paweł Lipa (ur. 1883), polski działacz narodowy i społeczny, właściciel gruntu w Sibicy, odgrywający ważną rolę w wiejskiej społeczności<sup>113</sup>.

Można było się spodziewać, że drogi braci Pawła i Franciszka Lipów do polskiej narodowości będą się bardzo różnić. Pierwszy z nich spełnił życie poza rodzinnymi stronami, służąc w wojsku austriackim. Drugi mieszkał pod Cieszynem, był rolnikiem i modelowym przykładem działacza społeczno-narodowego, członka polskich stowarzyszeń, udzielającego się też we władzach wsi. Nie sposób przecenić znaczenia polskiej prasy (zwłaszcza „Gwiazdki Cieszyńskiej”) i polskich stowarzyszeń w kształtowaniu się polskiej świadomości narodowej na Śląsku Cieszyńskim. Jednak widzimy, że Paweł Lipa, z racji swoich losów znajdujący się poza bezpośrednimi wpływami działalności polskiego ruchu narodowego, temu ruchowi sprzyjał. Prenumerowanie „Gwiazdki Cieszyńskiej” w jego wypadku było raczej efektem takiego podejścia niż jego przyczyną. Franciszek Lipa, kiedy w 1885 roku powstawała Macierz Szkolna Księstwa Cieszyńskiego, miał już uformowany światopogląd polityczny i narodowy, skoro niemal od razu zapisał się do tego stowarzyszenia i podjął się płacenia składek na założenie polskiego gimnazjum w Cieszynie (obecnie I Liceum Ogólnokształcące im. Antoniego Osuchowskiego).

Zarówno działalność polskich stowarzyszeń w rodzaju Macierzy Szkolnej, wydawanie „Gwiazdki Cieszyńskiej” przez Pawła Stalma-

<sup>107</sup> PMMC, Chrz, t. 22 B, Bobrek, s. 44; PMMC, Zg, t. 9 B, Bobrek, s. 39.

<sup>108</sup> PMMC, Chrz, t. 22 B, Bobrek, s. 64.

<sup>109</sup> PMMC, Chrz, t. 23 B, s. 171.

<sup>110</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1903, nr 42; 1906, nr 53; 1922, nr 23.

<sup>111</sup> „Gwiazdka Cieszyńska” 1909, nr 79.

<sup>112</sup> W 1925 roku na weselu Heleny Lipówny, wnuczki Franciszka, i Franciszka Czapka, urzędnika celnego w Królewskiej Hucie zebrano pieniądze na Katolicką Rodzinę Sierocą i na żeński internat; „Gwiazdka Cieszyńska” 1925, nr 73.

<sup>113</sup> „Dziennik Cieszyński” 1919, nr 109; „Nowy Czas” 1923, nr 44; „Nasz Kraj” 1927, nr 9, 11, 18, 26; 1928, nr 35, 36; 1929, nr 25; 1934, nr 36.

cha, jak i wybór drogi narodowej braci Lipów miały tę samą podstawę: chęć obrony własnej śląsko-cieszyńskiej tożsamości, której najbardziej widocznym przejawem było posługiwanie się ojczystym językiem (polskim). Działalność kulturotwórcza na polu narodowym była z jednej strony próbą obrony własnego języka, z drugiej utwierdzała takie postawy.

Historia rodziny Lipów, a zwłaszcza braci Pawła i Franciszka, pokazuje, że Śląsk Cieszyński nie był bezdrożem, gdzie należało przychodzić z kagankiem polskiej narodowości i objawiać ją miejscowym chłopom. Wręcz przeciwnie, to ci ostatni, broniąc swojej tożsamości językowej, niejako wpadali w polską świadomość narodową. Gdyby nie przywiązanie do mowy przodków czy, mówiąc szerzej, do tradycji (zwykle polscy działacze narodowi ze Śląska Cieszyńskiego byli bardzo religijni) rodzin siedlaków i zagrodników, mieszkających tu od setek lat, być może nigdy nie poczuliby się częścią wspólnoty narodowej, której historia nierozwalnie była związana nie z Księstwem Cieszyńskim, lecz z sąsiednim państwem, Rzeczpospolitą Obojga Narodów.

Michael Morys-Twarowski

### **The History of the Lipa Family (Cieszyn, Silesia) up to 1918 and its Way to Polish National Identity**

The Lipa family was a catholic peasant family from Cieszyn, Silesia. Its progenitor was Grzegorz Lipa (d. 1738), the owner of the land in Kalembice near Cieszyn. The later owners of this land were his son Jan (d. 1743/1745), his grandson Jakub (d. after 1771) and his great-grandson Adam (1767-1835), who was also a village leader (*wójt*) of Kalembice. Adam (1802-1882), the son of Adam, settled down in Bobrek. His sons, despite different lifestyles, identified themselves with Polish culture. Paweł (1846-1917) spent most of his life outside his country. He was a Major General in the Austro-Hungarian Army. However, he was not ashamed of his roots and spoke good Polish. After retirement he settled down in Cieszyn. Franciszek (1848-1936) lived in Bobrek near Cieszyn. He was a Polish social and national activist, and a member of Polish organisations: the Duchy of Cieszyn Motherland Schools (*Macierz Szkolna Księstwa Cieszyńskiego*) and the Union of Silesian Catholics (*Związek Śląskich Katolików*). By defending their language identities they became members of community whose history is connected not with the Duchy of Cieszyn but with neighbouring country, the Polish-Lithuanian Commonwealth.

Emilia Adamiszyn  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika, Toruń

## Przestrzenie wspólnoty Komuny Otwock

Jak istotne jest zagadnienie wspólnotowości dla Komuny Otwock, świadczy już samo umieszczenie terminu w nazwie kolektywu. Jako pierwsze ze znaczeń terminu *komuna* (łac. *communis* – „wspólny”) słowniki wskazują „grupę ludzi łączących się w celu współżycia na zasadzie majątku i pracy”<sup>1</sup>. W przypadku Komuny Otwock mamy do czynienia wyłącznie ze wspólnie podejmowanymi działaniami. Jest to wspólnota i artystyczna i ideologiczna. Artystyczna, gdyż język sztuki, zwłaszcza teatru, jest jednym z podstawowych sposobów ekspresji, poprzez którą wyrażany jest światopogląd grupy. Ideologiczna, ponieważ u podstaw działań artystycznych członków Komuny znalazły się postulaty anarchistyczne, z czasem poddane wątpliwościom. Zagadnienie wspólnoty bliskie jest zarówno przedstawicielom kultury alternatywnej, jak i zespołom artystycznym, zwłaszcza teatralnym. Komunę Otwock można traktować jako reprezentanta obydwu grup. W początkowych latach działalności Komuna Otwock funkcjonowała w nurcie kultury alternatywnej jako oddolny, spontanicznie utworzony kolektyw anarchistyczny. W połowie lat 90. przekształciła się w organizację pozarządową – stowarzyszenie. Obecnie to jeden z czołowych przedstawicieli nurtu teatru alternatywnego w Polsce, zespół – co nie jest bez znaczenia – czerpiący wzory z teatrów kontrkulturowych<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> W. Kopaliński, *Słownik wyrazów obcych*, Warszawa 2000, s. 271.

<sup>2</sup> Zespół bywał określany „dzieckiem” Bread and Puppet Theatre i Akademii Ruchu ze względu na inspiracje estetyką przedstawień grup i realizowanie modelu teatru jako sztuki zaangażowanej społecznie.

Dla kultury alternatywnej wspólnotowość stanowi jedno z podstawowych założeń – to właśnie w ramach zakładanych wspólnot jednostka może się realizować, stwarzając sobie przestrzeń wolności do ekspresji czy praktykowania wybranego stylu życia, nietożsamego ze społecznie dominującym wzorem. Przykład takich działań stanowią powstające w latach 60. i 70. wspólnoty o charakterze produkcyjnym, artystycznym czy religijnym<sup>3</sup>.

Praktyka teatralna i idąca za nią refleksja teatrologiczna również często nawiązują do idei wspólnotowości. Teatr zaangażowany społecznie, wyrosły z ducha kontrkultury, Tadeusz Braun określa mianem „teatru wspólnoty”<sup>4</sup>. Eksperymentujący twórcy teatralni lat 60. dążyli do powołania przestrzeni współuczestnictwa. Wspólne zbiorowe działanie wykonawców i widzów stało się niezbędne do powołania sytuacji święta, w której, podobnie jak w praktykach rytualnych, nie było podziału na działających i biernych. Owa aktywność miała przekładać się na działanie poza obrębem przestrzeni artystycznej – na zmianę społeczną. W latach 60. również powszechny stał się sposób pracy nad przedstawieniem za pomocą metody kreacji zespołowej, sprowadzającej się do sytuacji, w której cały zespół równomiernie uczestniczył w przygotowaniu spektaklu – nie korzystano z gotowego tekstu, improwizowane na próbach działania wyrażały treści odzwierciedlające światopogląd twórców.

Przestrzeń wspólnoty w sytuacji przedstawienia możemy rozważać także w sytuacji, gdy uczestnicy przedstawienia umieszczeni zostają na wydzielonej widowni. Pojęciem wspólnoty posługuje się Erika Fischer-Lichte, która m.in. sytuację przedstawienia teatralnego rozumie jako proces, wydarzenie rozgrywające się „tu i teraz”, niepowtarzalne, tworzone przez widzów i aktorów – obydwie grupy mają wpływ na jego kształt. Badaczka zwraca uwagę na krążenie energii, które nazywa autopojetyczną pętlą feedbacku, zastanawia się nad strategiami artystycznymi, budującymi tak rozumianą wspólnotę<sup>5</sup>. Wyżej wymienione wzory realizacji wspólnotowości uwzględniam przy opisie działań grupy Komuna Otwock.

Drugi człon nazwy kolektywu, wskazujący na aspekt lokalności, każe się domyślać, że owo zagadnienie staje się również ważne jak

---

<sup>3</sup> Aldona Jawłowska pisze o różnorodności wspólnot i o niemożności ich klasyfikacji. Wymienionym trzem typom komun poświęca najwięcej uwagi (A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 223–240).

<sup>4</sup> K. Braun, *Teatr wspólnoty*, Kraków 1972; tegoż, *Druga reforma teatru? Szkice*, Wrocław 1979.

<sup>5</sup> E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności*, Kraków 2008.

wspólnotowość, tym bardziej, że wraz z nowym miejscem działania pojawia się nowa nazwa zespołu. W 2009 roku ogłoszono koniec działalności Komuny Otwock i powołano Komunę Warszawa. Otwock to miejsce, w którym dorastali członkowie działający w grupie w pierwszej dekadzie istnienia kolektywu. Określono w ten sposób nie tylko pochodzenie, przestrzeń, do której się przynależy, ale i obszar działań. Aktywność zespołu została skierowana na problemy własnego regionu, budowanie więzi z mieszkańcami oraz podejmowanie działań na rzecz dobra lokalnej społeczności. Podróż z Otwocka do Warszawy odbyła się przez Ponurzycę – wieś, w której Komuna wynajmowała przez trzy lata budynek po byłej szkole i tam organizowała festiwale, warsztaty artystyczne i ekologiczne oraz podjęła próbę przemiany tamtejszego środowiska. W Warszawie przestrzenią działań stał się budynek przy ulicy Lubelskiej na Pradze – siedziba kilku grup artystycznych. Było to miejsce przygotowań przedstawień, ale też spotkań z innymi artystami, działaczami, naukowcami – przestrzeń, w której organizowało się dyskusje i pokazy artystyczne.

Podróż z Otwocka przez Ponurzycę do Warszawy stanowi jednocześnie umowne cezury. Komuna organizuje akcje w przestrzeni miejskiej, tworzy przedstawienia teatralne, zaprasza na spotkania z osobami działającymi społecznie i naukowcami. W narzuconych przeze mnie przedziałach czasowych umieszczam działania, które przeważają w danym okresie. Jednocześnie na zmianę form aktywności kolektywu nakłada się dynamika ewoluującego światopoglądu grupy. Zmiana nazwy to gest mocnego odcięcia się od światopoglądu anarchistycznego. Jeśli przyjmiemy, że kluczowym hasłem dla zespołu jest czynienie rewolucji, to prześledzenie zmian w rozumieniu tego zagadnienia obrazuje przeobrażający się światopogląd grupy. Początkowo czynienie rewolucji wiązało się z przekonaniem o możliwości gwałtownej zmiany poprzez działania artystyczne:

Dążymy do zmiany obecnego świata – pisali komunardzi w jednej z rozrzuconych ulotek<sup>6</sup> – [...] Potrzebna jest Rewolucja Rozumu, Rewolucja Świadomości. Potrzebna jest Anarchia. [...] sferą prawdziwie rewolucyjnych działań jest Sztuka. Rewolucyjna sztuka wkracza radykalnie we wszystkie dziedziny życia. Niszcząc system nienawiści i pogardy, tworzy jednocześnie nowe, wolne struktury, tworzy nową świadomość.

---

<sup>6</sup> Przedruk ulotki w: P. Wielgosz, W. Orliński, *Komuna Otwock*, „Lewą nogą” 1995, nr 4, s. 104.

W nawoływaniu do działania zaakcentowana została postawa samoorganizacji społecznej:

Łącząc sztukę ze sprzeciwem wobec komercjalizacji życia społecznego, staramy się zmieniać świadomość ludzi w kierunku aktywności, tolerancji i pomocy wzajemnej. [...] Każdy z nas jest odpowiedzialny za czas, w którym żyjemy<sup>7</sup>.

Rozdział teorii i praktyki oraz niemożliwość przełożenia tej pierwszej na życie codzienne zmusił komunardów do postawienia pytania dotyczącego możliwości istnienia czy skuteczności działań przynoszących radykalną zmianę społeczną. *Dlaczego nie będzie rewolucji* to tytuł tryptyku, w którym Komuna wyjaśnia (w komentarzach do kolejnych przedstawień), że:

Bez względu na to, co jest istotą człowieka na pewno wybierze wygodne krzesło i smaczne jedzenie. To w tym momencie kończą się wszystkie rewolucje (*Design/groupius*);

Brak dobrego wyboru, powoduje, że ludzie rezygnują z moralnych obowiązków, więc wciąż stoimy na skraju upadku (*Perechodnik/Bau-mann*);

Co mogę jeszcze zrobić, jeśli oddałem głos, założyłem stronę www, rozrzuciłem ulotki, zapłaciłem składki, założyłem organizację pozarządową, wpłaciłem na konto, podpisałem petycję, wystąpiłem w mediach, wziąłem udział w demonstracji. Co mogę jeszcze zrobić poza przyznaniem się do bezradności (*Przyszłość świata*)<sup>8</sup>.

Przyjemność, strach, poczucie bezsily – taką diagnozę na podstawie refleksji nad biografiami architekta Bauhausu Waltera Gropiusa, Calela Perechodnika, pracującego w żydowskiej policji po utworzeniu getta w Otwocku i wymaganych dzieci terrorystów z grupy Baader-Meinhof, postawiono współczesnemu człowiekowi, który nie jest zdolny do działań rewolucyjnych.

Zmiana światopoglądu wpływa na dynamikę wewnętrzną samej grupy. Jednak nie to jest przedmiotem moich rozważań. Tematem staje się budowanie relacji komunardów z najbliższym środowiskiem (Otwock, Ponurzyca, Warszawa). Takie ujęcie wydaje się ciekawsze. Podstawowym celem grupy<sup>9</sup>, podobnie jak u reprezentantów kultury

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Cytaty pochodzą z programu tryptyku *Dlaczego nie będzie rewolucji*.

<sup>9</sup> Komuna Otwock działa jako kolektyw i też nie uwzględniam różnicowania światopoglądu poszczególnych członków. Cele i wartości odtwarzam na podstawie wypowiedzi

alternatywnej, jest zmiana świata „na lepsze” – wprowadzanie zmian zaczyna się od własnej osoby. Taka przemiana ma być przykładem dla innych. Warto zastanowić się nad tym, jak przekonania komunardów przekładają się na praktyczne działania, jak wyglądają próby budowania społeczeństwa alternatywnego, jaki typ ekspresji jest wybierany, a tym samym – jak wygląda proces komunikacji, ale też nad tym, na ile komunikat jest nośny, trafia do odbiorcy. Odnotowanie zmiany głoszonych przekonań będzie istotne, gdyż przekłada się na wybór formy ekspresji – od spontanicznych drukowanych ulotek i przygotowywanych akcji w przestrzeni miejskiej nawołujących do działania po długotrwałe przygotowywanie spektakli wyrażających złożone treści. W każdym przejawie aktywności grupy, który opisuję, zwracam uwagę na to, jak przebiega komunikacja kolektywu z otoczeniem, jak rozszerzana jest przestrzeń wspólnoty na środowisko zewnętrzne.

## Otwock

Grupa młodzieży, która około 1989 roku utworzyła nieformalną organizację Komuna Otwock, zarówno pod względem wyznawanych wartości, jak i praktyk była jedną z grup realizujących wzory kultury alternatywnej. Określenie „alternatywny” jest tutaj rozumiane, jak wskazuje Andrzej Siciński, jako

[...] realizujący (lub proponujący) pewne odmienne hierarchie wartości, odmienne zachowania. Odmienne od tych, które „dominują” w danym społeczeństwie – ale nie wszystkie spośród odmiennych. Tylko – najogólniej i nie precyzyjnie mówiące – te, których odmienność polega na „ulepszaniu” zastanego świata. Różne zresztą mogą być koncepcje tego „ulepszania” – oparte na różnych filozofiach, kładące nacisk na różne aspekty kwestionowanego życia społecznego i (lub) indywidualnego<sup>10</sup>.

Koncepcję „ulepszania” świata odnaleźli komunardzi w pismach teoretycznych klasyków anarchizmu – Bakunina, Kropotkina, przy czym dużą rolę odgrywał też ruch punk. Inspiracje płynęły z zewnątrz. W Polsce przełom lat 80. i 90. to czas formowania ruchu anarchistycznego. Funkcjonował już Ruch Społeczeństwa Alternatywnego i ruch

---

zawartych w manifestach, wywiadach, programach do spektakli i traktuję jako przynależne zespołowi.

<sup>10</sup> A. Siciński, *Alternatywność jako element współczesnej kultury*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, red. J. Wertenstein-Żułowski, M. Pęczak, Wrocław 1991, s. 11.

Wolności i Pokoju, krążyły fanzyny o tematyce anarchistycznej, a w 1988 roku powstała Międzymiastówka Anarchistyczna, mająca integrować rozproszone po kraju grupy. Od lat 90. grupy aktywizują się okazjonalnie – uczestniczą w akcjach proekologicznych, demonstracjach o charakterze politycznym lub pacyfistycznym<sup>11</sup>. W latach 90. Komuna określała się jako „anarchistyczna wspólnota działań”. W jaki sposób pojmowali anarchizm członkowie kolektywu? Idea anarchistyczna sprowadzała się do wymienionej postawy aktywizmu – realnego i czynnego wpływania na otaczającą rzeczywistość. Własny przykład działania w Komunie miał inspirować, pokazywać możliwość samoorganizacji.

Jak zatem wyglądały próby budowania społeczeństwa alternatywnego i tym samym rozszerzania przestrzeni wspólnoty na środowisko lokalne? Działania Komuny Otwock z początku lat 90. wpisują się w strategię społeczności alternatywnych. Jak wskazuje Anna Wyka, podstawą były działania pokojowe, wynikające z tradycji ghandyzmu – metody unikania przemocy. To takie aktywności, jak kampanie informacyjne, marsze pokojowe. W przypadku Komuny były to organizowane spotkania z przedstawicielami organizacji: Amnesty International, Federacji Zielonych czy „OŚKI”, którym towarzyszyły pokazy akcji Komuny Otwock. Przedsięwzięcia Komuny charakteryzowały się dużą spontanicznością. Kolektyw rozprowadzał ulotki z własnymi manifestami, wydawał biuletyn informacyjny INFO, w którym przedstawiał założenia ekologii, wegetarianizmu, idee anarchizmu, radził, jak uniknąć służby wojskowej, ośmieszał lokalne władze, zapraszał do wspólnych działań. Do lokalnej społeczności Komuna Otwock starała się docierać także poprzez nadawanie audycji z pirackiej radiostacji Czosnek; grupa prowadziła też Galerię Miejsce, gdzie pokazywano prace zaprzyjaźnionych artystów. Jednak podstawowym sposobem ekspresji dla otwockiej młodzieży była muzyka punk – część członków Komuny wywodziła się z punkrockowego zespołu Triumf Woli. Bardzo duże znaczenie dla członków Komuny miała organizacja koncertów w Klubie Smok, głównie punkrockowych. Zapraszano zespoły polskie i zagraniczne, często pierwszy raz goszczące w Polsce – Klub Smok stał się jedną z ważniejszych scen muzyki niezależnej. Organizowano parady i akcje uliczne, które z czasem rozbudowały się do formy przedstawień.

Anna Wyka jako cechę strategii działań alternatywnych wymienia ich konstruktywność – zawsze proponuje się pozytywne rozwiązania

---

<sup>11</sup> M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 7-10 [hasło *anarchiści*].



problemu, przy czym „konstruktywność ta może się przejawiać zarówno przez oddziaływanie przykładem własnego stylu pracy i życia”<sup>12</sup> w komunach czy alternatywnych przedsiębiorstwach, jak też poprzez akcje o charakterze publicznym, „jednostka udowadnia, że zdolna jest do samodzielnej inicjatywy, wewnątrzsterowności a w konsekwencji do samostanowienia. Konkretnie „pozytywne” działanie pozwala także na samorealizację, w tym rozwinięcie potrzeb twórczych i innowacyjności”<sup>13</sup>. Podczas pokazów plenerowego przedstawienia *Stefan albo sens życia* jeden z członków Komuny, zapraszając na spektakl, mówił:

Tworzymy swoje własne miejsce, nikt nam nie pomaga finansowo. Po prostu chcemy, by coś się działo w naszym mieście, które pewnie jest tej samej wielkości co wasze. Robimy, co chcemy. Teraz jeździmy z tym przedstawieniem, aby zachęcić was, żebyście robili również coś swojego, żebyście nie czekali na to, że ktoś zorganizuje kolejny festiwal, teatr, galerię, radio, swoje własne życie<sup>14</sup>.

Sztuka, co wielokrotnie podkreślali komunardzi, stała się podstawowym narzędziem do czynienia zmiany. Była owym konstruktywnym działaniem, to za jej pomocą grupa mogła realizować swój cel – „wpływać na stan świadomości ludzi w skali lokalnej”<sup>15</sup>.

Działania artystyczne, jakie Komuna podejmowała w okresie pobytu w Otwocku wpisują się w formę komunikacji alternatywnej, takiej, która – w przeciwieństwie do „dominującej” – zakłada aktywny udział obydwu stron (stąd jest też nazywana komunikacją uczestniczącą). Mirosław Pęczak, szukając przejawów tego typu komunikowania się na gruncie polskim, które byłyby analogiczne do tych, opisywanych przez Roberta A. White’a na Zachodzie (ten wymienia grupy pozostające na marginesie społeczeństwa – mniejszości etniczne, polityczne, spontaniczne ruchy społeczne), odnajduje je m.in. w ekspresji subkultur. Przykładem jest ruch punk, którego członkowie szukają pozaoficjalnych sposobów komunikacji i własnych sposobów ekspresji, innych niż te narzucone przez dominujące w kulturze wzory. Reprezentantami kultury dominującej będą: władza państwowa, system szkolny, oficjalne czy po-

---

<sup>12</sup> A. Wyka, *Alternatywny światopogląd i praktyka społeczna*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, red. J. Wertenstein-Zuławski, M. Pęczak, Wrocław 1991, s. 62.

<sup>13</sup> Tamże.

<sup>14</sup> Spisany tekst, który został wygłoszony przed pokazem widowiska plenerowego *Stefan albo sens życia*.

<sup>15</sup> Przedruk ulotki w: *Komuna Otwock*, red. P. Wielgosz, W. Orliński, „Lewą nogą” 1995, nr 4, s. 104.

pularne media<sup>16</sup>. Komuna Otwock w paradzie *Lot na Marsa* użyła lalek dużych rozmiarów, które przedstawiały reprezentantów odrzuczanych wartości: Biskupa, Ojca-Matkę, Policjanta, Polityka.

Jaki kształt przybiera komunikacja uczestnicząca charakterystyczna dla młodzieży? Pęczak pokazuje to na przykładzie „specyfiki komunikacyjnej sytuacji koncertu rockowego”. Warto przyjrzeć się tej formie spotkania i ekspresji, gdyż organizowanie koncertów było jedną z ważniejszych aktywności komunardów w początkach istnienia kolektywu. „Poza punk rockiem – powie Przemysław Wielgosz – nie mieliśmy specjalnie alternatywnej przestrzeni do wygłaszania własnych poglądów”<sup>17</sup>. Koncert spełnia o wiele ważniejsze funkcje niż prezentowanie muzyki – utwory zaangażowane, pełne buntu i krytyki, wyrażają przekonania. W trakcie koncertu rockowego wytwarzają się relacje „bycia razem”, gdyż poczucie wspólnej przynależności buduje zachowanie publiczności: prowokacyjny wspólny taniec pogo, wrzaski, okrzyki skierowane do muzyków, wspólne śpiewanie tekstów oraz zbliżony wygląd (strój charakterystyczny dla subkultury). Jednocześnie jest to przeciwstawienie się sytuacji spoza koncertu:

poczucie wspólnotowości silnie zaznaczone w sytuacji koncertu przeciwstawiano panującemu na zewnątrz brakowi autentycznych więzi, tudzież wzorom konformizmu, podległości i autorytarnej dominacji<sup>18</sup>.

Dochodzi tu do pewnej podwójności. Wytworzona wspólnota może istnieć, gdyż definiuje się w opozycji do tego, co zastane: inny strój, inne zachowanie (prowokacyjne, opozycyjne do tego na co dzień). Z drugiej strony grupa chce uświadamiać, przybliżyć własne postrzeganie świata. Publiczność koncertowa Klubu Smok liczyła około kilkudziesięciu osób, stanowiła ją między innymi młodzież z Otwocka, sporadycznie uczestnicząca w działaniach Komuny. W jednym z wywiadów jeden z członków Komuny podsumowuje ówczesne lata działania słowami:

[...] dopóki działaliśmy w środowisku kręgu punkowego, to się sprawdzało. Kiedy spróbowaliśmy wyjść poza ten krąg, okazało się, że to nie działa. Rewolucji nie będzie. Ludzie się nie zmieniają<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> M. Pęczak, *Alternatywne komunikowanie*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa. Wybrane zjawiska*, red. J. Wertenstein-Żuławski, M. Pęczak, Wrocław 1991, s. 203, 204,

<sup>17</sup> A. Berlińska, *Historia. 20 lat i koniec*, [w:] A. Berlińska, T. Plata, *Komuna Otwock. Przewodnik krytyki politycznej*, Warszawa 2009, s. 23.

<sup>18</sup> M. Pęczak, *Alternatywne komunikowanie...*, s. 211.

<sup>19</sup> A. Berlińska, *Historia. 20 lat i koniec...*, s. 19.

Komunikacja wewnątrz „trzeciego obiegu”, właściwego dla kultury młodzieżowej, którą cechuje spontaniczność i sposoby wyrażania ekspresji, m.in. poprzez zachowania koncertowe, redagowanie fanzinów czy powoływanie akcji ulicznych, bardzo często sprowadza się do sytuacji, w której „przekonani” nadają komunikat dla już „przekonanych”.

Jednak działania Komuny z czasu otwockiego miały przełamać zamknięty obieg i też trafiać do społeczności lokalnej. Koncerty organizowane w klubie Smok zyskały dużą widownię, fanzin INFO przemienił się w dodatek do lokalnej gazety (przekształcił się w INFO 2 - miesięcznik pomyślany jako dodatek do tygodnika „Linia Otwocka”, a od 2001 r. wydawnictwo samodzielne). Z założenia audycje radia Czosnek kierowane były do mieszkańców miasteczka. Komunardzi pisali:

Byłoby miło, gdyby słucał nas ogół społeczności otwocko-okolicznej, to bowiem umożliwiłoby nam wpływanie na stan świadomości ludzi w skali lokalnej, co z kolei mogłoby owocować załatwianiem interesujących nas spraw (od ekologii do kultury). [...] Ponieważ nie chcemy zamykać się w kręgu czysto „alternatywnym”, więc co niektórzy z Was mogą się obrazić śmiertelnie usłyszawszy głos proboszcza lub komendanta, ale oni też tu żyją i pomijanie milczeniem ich istnienia nie świadczyłoby zbyt dobrze o naszym poczuciu realizmu<sup>20</sup>.

Grupa często wychodziła na ulice Otwocka czy Warszawy (zapraszana do pokazów podczas akcji ekologicznych i społecznych). Rozgrywająca się w przestrzeni ulicy sztuka akcji z założenia powinna stawać przechodnią w nowej sytuacji, wytrącić z przyzwyczajenia. Działania na ulicy, jednorazowe, podczas których wykorzystywane są środki teatralne, ze względu na atrakcyjność powiązaną z widowiskowością stały się dobrym nośnikiem komunikatu. Widowiskowość – jak twierdzi Patrice Pavis – na ogół wiąże się z efektami wizualnymi, ale jest też wynikiem wpływu efektów oddziałujących na zmysł słuchu, węchu, dotyku<sup>21</sup>. Komuna Otwock wykorzystywała kryterium widowiskowości poprzez formy plastyczne (użycie kilkumetrowych kukieł wzorowanych na lalkach Bread and Puppet Theatre) czy formy muzyczne (dominujące elementy muzyki industrialnej – wydobywanie rytmu za pomocą beczek, metalowych przedmiotów). Takie środki sprzyjały zyskaniu zainteresowania przypadkowego odbiorcy, ubierały komunikat w atrakcyjną formę. Działania parateatralne Komuny Otwock objęły akcje (grupa wy-

---

<sup>20</sup> Przedruk w: *Komuna Otwock*, red. P. Wielgosz, W. Orliński, „Lewą nogą” 1995, nr 4, s. 108.

<sup>21</sup> P. Pavis, *Słownik terminów teatralnych*, Wrocław 1998, s. 587 [hasło *widowisko*].

chodziła na ulice, by walczyć o ścieżki rowerowe, dobro przyrody czy o własne miejsce do działań), ale też regularnie organizowane parady.

Sytuacja parady zakłada aktywny kontakt między uczestnikami. Stwarza możliwość pociągnięcia za sobą przypadkowych przechodniów i ich aktywnego włączenia się poprzez marsz, śpiew, taniec czy wspólną zabawę, w jaką przekształciła się na przykład parada *Lot na Marsa*. Komuna Otwock w poszukiwaniu przestrzeni wspólnoty inspirowała się zjawiskiem teatru ulicy lat 60., dla którego uczestnictwo było jednym z ważniejszych pojęć. Widzowie nie odbierali biernie przekazu – uczestniczyli w spektaklu. W tym wypadku można mówić o sytuacji święta – zabawy, śpiewu, tańca, zjednoczenia we wspólnocie. Możliwe staje się działanie zbiorowe – po przedstawieniu *Paradise Now* za aktorami Living Theatre wychodził na ulice pochód, w którym brali udział uczestnicy spektaklu. Po innych widowiskach grupy, wprawieni w radosny nastrój ludzie tańczyli, Bread and Puppet Theatre podkreślał gest dzielenia się. Peter Schuman dzielił się z widzami chlebem i oliwą<sup>22</sup>, komunardzi jabłkami częstowali uczestników parady czy widzów plenerowego spektaklu *Stefan albo sens życia*.

Wykreowanie sytuacji „spotkania” czy „święta” sprawia, że wszyscy uczestnicy stają się zjednoczeni we wspólnym działaniu. Zmiana następuje „tu i teraz” – widowisko rozgrywa się we wspólnej przestrzeni i we wspólnym czasie twórców i widzów, stając się bezpośrednim zdarzeniem i doświadczeniem, w dalszej perspektywie ma zapowiadać zmianę na większą skalę. Jak zauważa Theodore Shank:

Wspólnota w samym zespole stanowi wzór nowego społeczeństwa. Jej wpływ promieniuje na zewnątrz, na większą wspólnotę stworzoną dzięki przedstawieniu. Następną, potencjalną wspólnotę stanowi społeczeństwo poza teatrem<sup>23</sup>.

W paradzie *Lot na Marsa* doszła do głosu kolejna strategia alternatywnych działań, wymieniana przez Annę Wykę, mianowicie – karnalizacja działań, operowanie karykaturą, szyderstwem, autoironią<sup>24</sup>. Scenariuszem spajającym pochód był tytułowy lot na inną planetę. Okazało się, że jest to ironiczna reakcja na otaczającą rzeczywistość. Powodem wyjścia na ulice Otwocka była niezgoda na lokalną politykę władz miasta, jak i na niektóre zjawiska społeczne. Komunardom nie podobały się plany budowania spalarni blisko Otwocka, wysypanie piachu na alej-

<sup>22</sup> T. Shank, *Teatr zmiany społecznej*, „Dialog” 1977, nr 3, s. 117.

<sup>23</sup> Tamże, s. 118.

<sup>24</sup> A. Wyka, *Alternatywny światopogląd i praktyka społeczna...*, s. 64.

ki w parku, niesprawiedliwe zasady kapitalizmu, karanie więzieniem osób odmawiających służby wojskowej itp. Dlatego uczestnicy parady postanowili opuścić planetę, by zacząć życie od nowa. Punkt celowy stanowił samolot-pomnik, stojący na jednym z otwockich osiedli, który przeobraził się w raketę, którą dwóch uczestników pochodu dokonało umownego lotu na Marsa. Jednak zanim to nastąpiło, odbyły się chrzciny rakiety, będące parodią uroczystych chrzcin statku. Rozbicie butelki, następnie odpalenie petard i lot trwający tyle samo, co zaśpiewanie kilku piosenek. W końcu uczestnicy rozwinęli transparent z napisem „Witamy na Marsie”. Ironia przejawiała się też w karykaturalnym wizerunku negatywnych postaci zatrzymujących pochód Ojca-Matki, Policjanta, Polityka, Biskupa, przedstawionych za pomocą lalek kilkumetrowych rozmiarów wykonanych techniką papier-mache.

W otwockich latach działalności Komuny światopogląd i praktyka jej członków nie różniły się. Podejmowano liczne działania, które miały swoich odbiorców i sympatyków. Komuna stworzyła przestrzeń kulturotwórczą – dużą rolę odgrywało udostępnienie kolektywowi Klubu Smok, w którym organizowano koncerty, prowadzono galerię i z którego nadawano audycje radiowe. Jak zauważył we wcześniej przytoczonej wypowiedzi jeden z komunardów, zmiana przestrzeni sprawiła, że działania przestały być skuteczne. Wyjście ku nowemu odbiorcy – mieszkańcom wsi Ponurzyca – nie powiodło się.

## Ponurzyca

W 1996 roku Komuna Otwock wygrała przetarg na dzierżawę budynku po zlikwidowanej szkole wiejskiej w Ponurzyca. Nowe miejsce miało spełniać trzy funkcje: tworzyć przestrzeń, w której prowadzi się działania dla mieszkańców wsi, stanowić bazę turystyczną i miejsce edukacji ekologicznej, być miejscem „twórczej pracy i spotkań artystycznych”<sup>25</sup>. Komunardzi określili budynek Domem Komuny Otwock w Ponurzyca. Użycie słowa „dom” i wszystkie skojarzenia, jakie ewokuje (Komuna wymienia: ciepło, wolność, bezpieczeństwo), wiele mówi o charakterze tego miejsca.

Mimo dużej inspiracji ideami kontrkultury, jak już sama nazwa grupy wskazuje, dom w Ponurzyca nie miał przypominać popularnych w latach 60. i 70. kolektywnych form życia w komunach zakładanych w celach eksperymentów społecznych (dotyczących struktury rodziny

---

<sup>25</sup> Tekst ulotki informacyjnej.

czy systemu produkcji). Wspólnota nie miała polegać na wspólnym mieszkaniu; komunardzi w Ponurzycy spędzali wyłącznie weekendy. Członkowie Komuny tak uzasadniają swój wybór:

Od początku założyliśmy, że stanowimy komunę jako wspólnotę działań i oddzielamy życie w organizacji od życia prywatnego. [...] Nigdy jednak nie chcieliśmy razem mieszkać i bez końca ze sobą przebywać, jeść razem i żyć. Takie działania kończą się wielkimi awanturami albo po prostu rozejściem się ludzi zmęczonych sobą nawzajem<sup>26</sup>.

Mimo to można odnaleźć pewne analogie z ruchem wspólnotowym – istotne stało się usytuowanie zabytkowego dworku: w otoczeniu lasu, malowniczego krajobrazu, na uboczu wsi. Aldona Jawłowska, pisząc o powstających w latach 60. i 70. komunach, podkreśla, że większość z nich była położona z daleka od miast:

Przy wyborze położenia geograficznego zwracano uwagę na walory estetyczne wybieranego miejsca, na możliwość pełnego kontaktu z naturą. Opisywane komuny wybrały sobie malownicze okolice w górach, zgodnie z przekonaniem, że terenem życia powinna być przyroda, a nie sztuczne środowisko stworzone przez człowieka<sup>27</sup>.

Członkowie Komuny Otwock, których podejście do przyrody zostało ukształtowane przez myśl ekologiczną wywodzącą się z lat 60., odnaleźli miejsce, w którym mogli realizować założenia życia blisko natury, we wspólnocie z nią. Jak pisze Jawłowska, społeczności alternatywne mieszczą się w pewnych ramach światopoglądowych, a jedną z wartości jest

[...] poczucie jedności ze światem przyrody, zmieniające podstawowe relacje między ludźmi i naturą. Zamiast opanowywania, ujarzmiania przyrody uznanego za triumf człowieka nad materią, podejmuje się próbę podporządkowania jej rytmom<sup>28</sup>.

Jednym z największych walorów pobytu w Ponurzycy stało się więc odbudowanie relacji z naturą.

Kolejnym ważnym celem komunardów było nawiązanie relacji z mieszkańcami Ponurzycy. Próba integracji nie powiodła się jednak.

---

<sup>26</sup> *Komuna komunikuje. Rozmowa z Grzegorzem Laszukiem i Pawłem Stankiewiczem, twórcami Komuny Otwock*, [w:] P. Gruszczynski, *Ojcobójcy. Młodzi zdolniejsi w teatrze polskim*, Warszawa 2003, s. 293.

<sup>27</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury...*, s. 238.

<sup>28</sup> A. Jawłowska, *Więcej niż teatr*, Warszawa 1988, s. 21.

Przyczyną tego był niezrozumiały dla lokalnej społeczności styl życia komunardów. Styl życia, jak pisze Jawłowska, tworzą czynności, które powtarzają się, wyznaczają rytm życia, które wynikają z przyjętych celów i wyznawanych wartości, także świat przedmiotów składający się na otoczenie<sup>29</sup>. Pobyt komunardów w Ponurzycy sprowadzał się do prac przy remoncie budynku, przygotowań wydarzeń artystycznych, prób przedstawień, prowadzenia warsztatów ekologiczno-artystycznych, zapraszania gości. Działania te (szczególnie dotyczące remontu budynku) prowadzone były w niedzielę – dzień, który, wedle przekonania mieszkańców Ponurzycy, miał być wolny od pracy. Komunardzi nie pojawiali się w kościele. Jedna z członkiń Komuny wyjaśnia:

[...] poza tym w większości jesteśmy niewierzący. Ktoś nam powiedział: „Gdybyście chodzili w niedziele na msze, to byłby spokój”. Ale nie umieliśmy pójść na kompromis z naszymi poglądami<sup>30</sup>.

Ponurzycanie nie docenili też starań Komuny, gdy ta próbowała zorganizować dożynki dla wioski:

Dożynki wcale nie były udane. Nie było księdza, bo nie przyszło nam do głowy, żeby go zaprosić. Wieś nas zbojkotowała<sup>31</sup>.

Sam remont był także kwestią sporną. W zacytowanym wywiadzie pada opinia, że mieszkańcy wsi traktowali komunardów jako grupę, która zawłaszczyła sobie budynek. Dokonano gruntownego remontu, zmieniano podłogi, kolor ścian, meble, zgodnie z upodobaniami komunardów, nie mieszkańców Ponurzycy. Wprawdzie Komuna organizowała koncerty, spektakle, na które była zapraszana lokalna społeczność, jednak te nie spotkały się z zainteresowaniem. Działania Komuny były niezrozumiałe dla mieszkańców wsi, podobnie jak sama obecność grupy w tym miejscu. Obydwie społeczności cechowało wyznawanie innych wartości, upodobań artystycznych, celów. Komuna, chcąc przekazać mieszkańcom Ponurzycy wyznawane wartości, nie była otwarta na twórczą wymianę, która miałaby polegać również na mówieniu językiem lokalnej społeczności:

---

<sup>29</sup> Taż, *Drogi kontrkultury...*, s. 224.

<sup>30</sup> *Był teatr, będą kanapki. Z Aliną Gałązką, Grzegorzem Laszukiem i Łukaszem Wójcickim rozmawia Roman Pawłowski, „Duży Format”*. Dodatek do „Gazety Wyborczej”, nr 49/857, 17 XII 2009, s. 15.

<sup>31</sup> A. Berlińska, *Historia. 20 lat i koniec...*, s. 39.

Naszym celem nie było robienie dożynek z wiejskimi grajkami, ale sztuka „miejska”, nowoczesna, „nasza”. Aby tam zostać, musielibyśmy zrezygnować z robienia teatru i zająć się wiejskimi piosenkami<sup>32</sup>.

– mówi jedna z członkiń Komuny. W końcu zbyt krótkie pobyty w Ponurzyca (dwa dni w tygodniu) okazały się za krótkie, aby nawiązać relacje. Po wielu nieporozumieniach Komuna opuściła budynek.

## Warszawa

W drugiej połowie lat 90. Komuna Otwock zdobyła pierwsze nagrody na festiwalach teatrów alternatywnych. Stała się znana dzięki działalności artystycznej. Przedstawienia były tworzone metodą kreacji zespołowej, wyrażane treści zawsze odzwierciedlały światopogląd twórców. Konsekwencją wspólnego tworzenia była anonimowość działań indywidualnych. W programach do spektakli zaznaczone było grupowe autorstwo – nie wymieniano nazwisk przy konkretnych działaniach. Komuna Otwock nie podawała autorów tekstów, muzyki, reżyserów przedstawień, wszędzie występowała jako zespół. Podobnie kolektywnie sygnowała działania teatralne jedna z grup inspirująca komunardów, która programy i deklaracje ideowe podpisywała „Kolektyw Living Theatre”.

Komuna Otwock wybrała w końcu formę teatru z wyraźnie wydzielonym polem gry i publicznością wygodnie usadzoną na krzesłach. Odbiorca pozostawał bierny, w takich warunkach tworzenie przestrzeni wspólnoty było utrudnione. Jak sobie z tym radzi grupa? Estetyka przedstawień Komuny sprzyja budowaniu intensywnej relacji na polu wykonawca-odbiorca. Erika Fischer-Lichte, pisząc o estetyce performatywności, podkreśla za Maksymem Hermannem aspekt cielesnej współobecności widzów i aktorów w przedstawieniu teatralnym:

Cielesna współobecność oznacza raczej relacje między podmiotami. Widzowie to bowiem równorzędni uczestnicy, którzy biorą udział w grze, powołują do istnienia przedstawienie dzięki swojej fizycznej obecności, percepcji a także dzięki swoim reakcjom<sup>33</sup>.

Wspólnota zostaje zatem powołana nawet w sytuacji, gdy widzowie nie wykonują czynności razem z aktorami i nie następuje zamiana ról, relacja wymiennosci – pętla feedbacku sprowadza się do krążącej między obiema stronami energii. Kluczową rolę, jak zauważa badaczka, od-

---

<sup>32</sup> *Był teatr, będą kanapki...*, s. 15.

<sup>33</sup> E. Fischer-Lichte, *Estetyka performatywności...*, s. 47.



grywa tu rytm. W przedstawieniach Komuny Otwock był on niezwykle silnie akcentowany. Sceniczne działania Komuny, oparte na prostych schematach choreograficznych, były silnie zrytmizowane i zgeometryzowane (geometryzacji ulegał tor, po jakim poruszali się „aktorzy” – okrąg, linia kwadratu, linie proste z jednego krańca sceny do przeciwległego). Te same sekwencje ruchowe były wielokrotnie powtarzane. Rytmizacji podlegał także podawany tekst, bardzo często był on skandowany. Działo się tak za sprawą warstwy muzycznej przedstawienia, która wybijała się na pierwszy plan – była agresywna, głośna, pulsująca, natarczywa, wyznaczała rytm działań ruchowych wykonawców i podawania tekstu. Muzyka stwarzała dynamikę rytmiczną spektaklu, dlatego też forma teatralna Komuny często przypominała koncert. Rytm stanowił, zgodnie z założeniami estetyki performatywności, zasadę energetyczną, odczuwało się go całym ciałem, to dzięki niemu krążyła energia i powstawała wspólnota w sytuacji przedstawienia teatralnego. Aktywność widzów dotyczyła procesów cielesnych, to ciało odbierało wrażenia.

Częsta repetycja sekwencji ruchowych eksponowała cielesność wykonawcy. Podobną funkcję spełniały intensywne działania fizyczne. Wykonawcy eksponowali i poddawali próbom, niekiedy niebezpiecznym, własne ciało. Komunardzi kreowali sytuację, podczas których mogło nastąpić zagrożenie ciała, np. poprzez utratę równowagi i upadek. Duże napięcie pojawiało się, gdy wykonywano akrobatyczne czynności na linach zawieszonych na rusztowaniach podczas spektaklu *Trzeba zabić pierwszego boga*. Równie ryzykowne było utrzymywanie równowagi na równoważniach czy podnoszenie i dźwiganie innych wykonawców (*Perechodnik/Bauman*) oraz ruch polegający na upadaniu na ziemię z pozycji stojącej czy klęczącej (*Design/Gropius*). Podkreślone zostało w ten sposób zmęczenie, wyczerpanie ciała. W takich działaniach eksponowana była materialność ciała wykonawców, uwaga widza skierowana została na indywidualną fizyczność wykonawcy.

Tak kreowany kształt widowiska, jak powiedziałyby Erika Fischer-Lichte, sprzyjał budowaniu wspólnoty. Była ona budowana poprzez skupienie widza na cielesności wykonawcy, potrafiła się z nim utożsamić poprzez podobne odczuwanie ciała. Rytm, który powoływany był na scenie, przenikał i zagarniał również przestrzeń odbiorcy i był odczuwalny wspólnie. Zarówno rytm działań fizycznych, skandowanego tekstu, jak i migających świateł, zmieniających się obrazów projekcji multimedialnych, muzyki – to, co wyróżnia formę sceniczną Komuny

Otwock, to przenikanie się różnych sposobów ekspresji i połączenie ich w obrębie jednej realizacji. Były to działania należące tradycyjnie do różnych dziedzin twórczości – koncertu, multimediów, sztuki instalacji, tańca, sztuki performansu.

Jednak tego rodzaju oddziaływanie na widza nie zawsze sprzyja budowaniu wspólnoty, gdyż zaburza ten proces mało czytelne przekazanie komunikatu. Magdalena Gołaczyńska o *bez tytułu* pisze:

Kontakt z drugą osobą może być tak pozorny jak ten, który nawiązują z publicznością wykonawcy z Komuny Otwock – bezpośrednie zwroty nie wystarczają, aby rozpocząć rozmowę. Komunikat zostaje nadany zbyt szybko, żeby powstała rzeczywista sytuacja komunikacyjna<sup>34</sup>.

Pomimo różnicy między sytuacją parady (podczas której widz zapraszany był do współdziałania z wykonawcami) i modelu przedstawienia z widownią usadzoną w wyodrębnionej przestrzeni, w obu przypadkach, jak pokazuje Fischer-Lichte możliwe jest powołanie sytuacji wspólnoty. W obu działaniach kreowana jest sytuacja, podczas której to, co estetyczne, miesza się z tym, co społeczne.

Podsumowując dwadzieścia lat działalności, Komuna Otwock stwierdziła, że „największą wartością jest grupa, która powstała”<sup>35</sup>. Trwanie wspólnoty jest wartością samą w sobie. W międzyczasie Komuna przeobrażała się, zmianie uległy wyznawane przekonania – od afirmacji po zanegowanie możliwości rewolucji pojmowanej jako realne wpływanie na przemianę społeczną. Kolektyw trwał, przestrzenie działań zmieniały się. Zmiany otoczenia wpływały na różne typy relacji, sposoby komunikowania, w końcu na cele wspólnoty. Punkt wyjścia stanowiła ekspresja właściwa subkulturom młodzieżowym i wzory estetyczne teatrów kontrkultury (co przejawiało się w korzystaniu ze środków wypracowanych m.in. przez Bread and Puppet Theatre). W Otwocku kolektyw podjął próbę aktywizowania lokalnej społeczności, była to próba realnego wpłynięcia na kształt otaczającej komunardów rzeczywistości społecznej – prowincjonalnego miasteczka, w którym dominował marazm. Znamienne są tu próby przełamywania komunikacji „trzeciego obiegu”, właściwego subkulturom. O ile modelem sytuacji, w której dochodzi do pełnego uczestnictwa i powołania przestrzeni wspólnoty jest opisywana sytuacja koncertu rockowego, to dążenia do kreacji sytuacji włączającej

<sup>34</sup> M. Gołaczyńska, *Mozaika współczesności. Teatr alternatywny w Polsce po roku 1989*, s. 90.

<sup>35</sup> A. Berlińska, *Historia. 20 lat i koniec...*, s. 45.

otoczenie w pełne uczestnictwo w działaniu były widoczne w przejawach takiej ekspresji, jak: nadawanie audycji radiowych (radio Czosnek nie miało być „typowym” pirackim radiem grającym muzykę niezależną, lecz być współtworzone przez społeczność lokalną poprzez otwartość na poruszanie tematów dotyczących wszystkich mieszkańców), czy wydawanie fanzinu, który przemienił się w dodatek do lokalnej gazety. Sama struktura parady także umożliwiła stworzenie przestrzeni spotkania z „przypadkowym przechodniem” i włączenie go w obręb działań. Te formy ekspresji, czerpane ze wzorów alternatywnych, posiadały w sobie potencjał aktywnego włączenia społeczności z zewnątrz.

Aldona Jawłowska, pisząc o ruchu wspólnotowościowym, określa go mianem utopii realizowanej, tzn. takiej, której cechą jest konkretność, nie jest ona odległa w czasie, lecz osadzona w „tu i teraz”, charakteryzuje ją pojmowanie życia codziennego jako twórczości, budowanie „nowego człowieka”, zaczynając od siebie – „każde działanie konstruktywne, zaprzeczające powszechnie obowiązującym, utrwalonym wzorom przybliży zmianę, a zarazem wzbogaca utopię”<sup>36</sup>. Naczelne hasło komunardów tamtego okresu brzmiało: „Czyn! anarchię! Rewolucja trwa”. Założenia grupy w kwestii przekształcania przestrzeni lokalnej poprzez działania artystyczne były przekładane na konkretną praktykę. Komuna swoim przykładem świadczyła o tym, że to możliwe – w Otwocku, w którym nic się nie działo, pojawiła się jedna z ważniejszych scen muzyki niezależnej w Polsce, funkcjonowały galeria i radio, pojawiły się przedstawienia plenerowe.

Rozdział anarchistycznych założeń i praktyki nastąpił w Ponurzycy. Tutaj zaczęto wątpić w możliwości przekształcania otoczenia. Odmienna światopoglądowo społeczność lokalna okazała się zamknięta, wręcz wroga. Sposób ekspresji Komuny nie przemawiał. Podjęte próby mówienia językiem mieszkańców Ponurzycy (zorganizowanie dożynek) były nieudolne, nie rozumiano wsi – uroczystość bez obecności księdza została zignorowana. Komuna nie podjęła próby dialogu poprzez działania, w których uwzględniłaby język i potrzeby lokalnych mieszkańców. Zabrakło też czasu (dwa dni w tygodniu spędzane w Ponurzycy) i chęci – nie na takich działaniach zależało wszystkim członkom Komuny<sup>37</sup>.

Przestrzeń sytuacji przedstawienia teatralnego została przyporządkowana pobytowi komunardów w Warszawie. Ten okres działań

<sup>36</sup> A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury...*, s. 269.

<sup>37</sup> Wnikliwie przyczyny nieporozumień są przedstawione w zebranych przez Agnieszkę Berlińską wypowiedziach komunardów dotyczących m.in. relacji z mieszkańcami Ponurzycy. Zob. A. Berlińska, *Historia. 20 lat i koniec...*, s. 18–75.

Komuny charakteryzuje się przygotowaniem spektakli podejmujących zagadnienia społeczne. Wtedy Komuna wyjaśniała, dlaczego nie będzie rewolucji. Bardzo wymowna była też zmiana nazwy – Komuna Warszawa to już nie jest „anarchistyczna wspólnota działań”. Sytuacja przedstawienia teatralnego opisana została z perspektywy estetyki performatywności. Czwartym, kluczowym dla tej teorii aspektem stała się sytuacja liminalności – chwilowej przemiany widza. Doświadczenie estetyczne było zarazem doświadczeniem progowym, powodującym przemianę. Nie była to przemiana trwała, jaką charakteryzują się rytuały, lecz tymczasowa, oparta w dużym stopniu na zmianach energetycznych, motorycznych ciała, pojawianiu się emocji i uczuć u widza. Komunardzi zdawali sobie sprawę z tego, że za pomocą teatru nie są w stanie dokonać trwałej przemiany rzeczywistości społecznej, ale też już do tego nie dążyli. Raczej analizowali, przedstawiali mechanizmy rządzące człowiekiem i społeczeństwem.

Emilia Adamiszyn

### **The Space of Communion of *The Commune Otwock* (an Anarchist Group and an Alternative Theatre)**

*The Commune Otwock* is a group that evolved from an anarchist group to a well-known alternative theatre. The problem of communion is essential both for the alternative culture and the alternative theatre. An individual can realise himself/herself within alternative communities by creating space for a particular lifestyle, which differs from the lifestyle of the majority. In theatre communion with a viewer is achieved by artistic means. The most important postulate of the Otwock group is widening of the space of communion in the local communities and presenting their own views. The author describes the means of expression used by the group and the way the communicational situation is created. The examples of “communicative situations” include rock concerts, a fanzin, an independent radio station, happenings, parades or theatre performances.

Anna Sobiecka  
Akademia Pomorska, Słupsk

## Regionalizm słupski – teoria i praktyka

### Teoria<sup>1</sup>

Zjawisko prowincji lub – jak niektórzy wolą – „małej ojczyzny” zajmuje we współczesnych badaniach historycznoliterackich<sup>2</sup> miejsce raczej dalekie, choć nie do końca nieobecne<sup>3</sup>. Co znaczące, oba określenia

---

<sup>1</sup> Obserwacje te powstały na marginesie rozważań skupionych wokół dziejów słupskich instytucji teatralnych (zob. A. Sobiecka, *Dzieje teatru w Słupsku 1945–2008. Zarys historyczno-dokumentacyjny*, Słupsk 2009). Warto jednak na wstępie zauważyć, iż sama koncepcja regionalizmu słupskiego Zbigniewa Zielenki wpisuje się bardzo trafnie w szersze badania kultury prowincjonalnej, o czym będzie mowa w dalszych rozważaniach.

<sup>2</sup> Nieco inaczej kategoria prowincji prezentuje się w badaniach socjologicznych oraz w badaniach z zakresu pedagogiki społecznej, gdzie odnaleźć można wiele prac z tego zakresu, np.: S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna*, [w:] tegoż, *Z zagadnień psychologii społecznej*, Warszawa 1967; W. Theiss, *Mała ojczyzna: perspektywa edukacyjno-utyliitarna*, [w:] *Mała ojczyzna. Kultura – Edukacja – Rozwój lokalny*, red. W. Theiss, Warszawa 2001. Zagadnienie „małych ojczyzn” jest także przedmiotem rozpraw historyków, czego wyrazem jest praca: R. Wapiński, *Polska i małe ojczyzny Polaków. Z dziejów kształtowania się świadomości narodowej w XIX i XX wieku po wybuch II wojny światowej*, Wrocław-Warszawa-Kraków 1994.

<sup>3</sup> Zagadnieniu prowincji poświęcona była między innymi konferencja naukowa zorganizowana w roku 1993 na Uniwersytecie w Białymstoku. Kwestii tej dotyczą także cykliczne spotkania etnograficzne w Sandomierzu pt. „Tradycja z przyszłością”, spośród których ostatnie (z roku 2007) odbywało się pod hasłem „Pochwała prowincji”. Por. *Doświadczenie prowincji w literaturze polskiej II połowy XIX i XX wieku*, red. E. Paczoska, R. Chodźko, Białystok 1993; „Polska Sztuka Ludowa – Konteksty” 2008, nr 2 [tu m.in. tekst Cz. Robotyckiego, „Prowincja” z antropologicznego punktu widzenia. Refleksja z perspektywy dylematów komunikacji kulturowej].

– prowincja, jak i „mała ojczyzna” – mają swoje jakże różne konotacje semantyczne. Terminy „prowincja” i „prowincjonalizm” prawie zawsze kojarzą się z czymś mniej ciekawym i niemal negatywnym, podczas gdy określenie „mała ojczyzna” jest nacechowana dodatnio, budzi zainteresowanie i pewien niedosyt. Można też zaryzykować stwierdzenie, iż określenie „prowincja” ulega współcześnie zasadniczym przemianom. Jeszcze w drugiej połowie XIX wieku w *Encyklopedii* Orgelbranda, wydanej w Warszawie w 1866 roku, „prowincja” oznaczała miejsce różne i przeciwstawne do stolicy państwa<sup>4</sup>. Obecnie prawie każde większe miasto aspiruje do tego, by być centrum, stolicą (kulturalną, ekonomiczną, przemysłową, naukową itp.) regionu, okręgu, powiatu czy też województwa, podpisuje różnorodne umowy partnerskie z ośrodkami i miastami tak w Polsce, jak i poza jej granicami, próbuje wreszcie zmieniać się niemal w każdy dostępny sposób, stawiając na nowoczesność i atrakcyjność. Można nawet odnieść wrażenie (może zresztą złudne), iż wszyscy żyjemy na prowincji, czyli wszędzie, gdzieś w niedookreślonym wymiarze przestrzennym. Aspiracje do tego, by wyrwać się spod swoistego „piętna prowincji”, jakkolwiek wartościowe i zasługujące na uznanie, nie zawsze się jednak udają.

Do kategorii prowincji można też podchodzić z perspektywy „małej ojczyzny”, która oznacza miejsce zamieszkania, ale i zakorzenienia człowieka, miejsce, które go kształtuje i z którym się na różne sposoby identyfikuje<sup>5</sup>. Wiesław Theiss poprzez „małą ojczyznę” określa zarówno realną przestrzeń geograficzną i społeczno-kulturową, jak też miejsce w pewien sposób symboliczno-mitotwórcze. Jego zdaniem przestrzeń „małej ojczyzny” nie musi pokrywać się z administracyjnie wyznaczonym obszarem gminy, małego miasta, wsi czy wielkomiejskiej dzielnicy. Jest to przede wszystkim przestrzeń pozbawiona określonych granic, pełniąca istotną rolę w budowaniu osobowej świadomości ludzi z nią się utożsamiających. To nade wszystko miejsce doświadczeń, przeżyć oraz formowania się indywidualnych osobowości i biografii. „Mała ojczyzna” to także płaszczyzna tworzenia się niezmiernie ważnych więzi lokalnego środowiska oraz zakorzenienia ludzi we własnej, lokalnej tradycji i historii<sup>6</sup>. Dlatego w przyjętej tu perspektywie badawczej „mała ojczyzna” będzie oznaczała szczególną przestrzeń psychofizyczną, po-

---

<sup>4</sup> *Encyklopedia* Orgelbranda (Warszawa 1866, t. 1) podaje: „prowincja – pojęcie używane jako odróżnienie i przeciwstawienie wszelkich innych miejscowości w stosunku do stolicy państwa” (cyt. za: *Doświadczenie prowincji...*, s. 5).

<sup>5</sup> Por. S. Ossowski, *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna...*

<sup>6</sup> Por. W. Theiss, *Mała ojczyzna: perspektywa edukacyjno-utilityarna...*, s. 11.

wstała w wyniku różnorodnych związków intelektualnych oraz emocjonalnych jednostki, zarówno z jej najbliższym otoczeniem, jak i lokalnym środowiskiem. Kategoria ta będzie korespondowała z koncepcją regionalizmu, przyjętą przez śląskiego badacza i literaturoznawcę, Zbigniewa Zielonkę<sup>7</sup>. Jego zdaniem

[regionalizm – A.S.] to nie hobby ani choćby nawet pasja indywidualnie realizowana. To żaden przypadek czy uzupełnienie do kultury «ogólnonarodowej». Więcej – to nawet nie propaganda folkloru. To nie tylko nasze korzenie – kultura ludowa, z której my wszyscy, ani powrót do źródeł, do pierwszego języka, do pierwszej ojczyzny. Owszem to wszystko mieści się w tym pojęciu, ale jest ono o wiele głębsze i szersze. To po prostu filozofia bycia międzykulturowego, ontologii kultury, życia twórczego w kulturze<sup>8</sup>.

Zielonka nie poprzestaje jednak na ogólnej kategorii regionalizmu jako wspólnoty języka, pamięci, historii miejsca, lokalnego obyczaju i swoistego „świato-oglądu”<sup>9</sup>. Kolejnym krokiem w głąb poznania oraz opisanie kultury najbliższego otoczenia człowieka staje się kategoria regionalizmu śląskiego<sup>10</sup>, która może okazać się bardzo istotna i adekwatna we właściwej ocenie jakości oraz ważności dokonań nie tylko śląskich instytucji teatralnych, ale także innych instytucji, współtworzących obraz lokalnej czy regionalnej kultury. Zdaniem Zielonki:

Region(alizm) – to korzenie i źródła. Bez korzeni nic nie wyrasta, bez źródeł nic, co wyrosło, nie rozwija się. [...] Region(alizm) to tradycja<sup>11</sup>.

---

<sup>7</sup> O kategorii regionalizmu pisano wcześniej m. in. w pracach: J. Kęcińska, *Zbigniew Zielonka a regionalizm*, [w:] *Materiały do poznania regionalizmu śląskiego*, t. IV, *Cykl opracowań w zakresie poznania krajobrazu naturalnego i kulturowego Pomorza Środkowego oraz przyczynków do historii miejscowych społeczeństw i współczesnych zagadnień społeczno-regionalistycznych*, aut. J. Dąbrowa-Januszewski i in., Śląsk 2001, s. 84–92; A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Idea „matych ojczyzn” w ujęciu Zbigniewa Zielonki*, „Acta Cassubiana”, red. J. J. Borzyszkowski, Gdańsk 2001, s. 61–67; A. Kuik-Kalinowska, D. Kalinowski, *Od regionalizmu do „małej ojczyzny”. O literaturze kaszubskiej w ujęciu Andrzeja Bukowskiego i Zbigniewa Zielonki*, [w:] *Tychże, Od Smętka do Stołema. Wokół literatury Kaszub*, Gdańsk–Śląsk 2009, s. 11–27.

<sup>8</sup> Z. Zielonka, *Utopia czy wyzwanie*, „Regiony” 1994, nr 1, s. 115.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Por. Z. Zielonka, *Region i regionalizm śląski*, [w:] *Materiały do poznania regionalizmu śląskiego*, t. III, *Opracowania dotyczące problemów środowiskowych, kulturowych i socjologicznych Ziemi Śląskiej*, Śląsk 2000, s. 14–20.

<sup>11</sup> Tamże, s. 16. Zielonka jest zdania, że pojęcie prowincji jest nawet zaprzeczeniem pojęcia regionu, tak jak „prowincjonalizm jest wrogiem regionalizmu”. Trudno zgodzić się z tym stwierdzeniem. Wydaje się, że obie kategorie: prowincja oraz region(alizm) należą do nieco innego kręgu badawczego, jak również mają inne konotacje semantyczne, choć obie należą do kategorii typowo przestrzennych. Prowincja, ale bez pejoratywnych dookreśleń,

Tak pojmowany regionalizm słupecki, jak i wszelkie jego przejawy, w tym także badanie i poznawanie tradycji teatralnych miasta, będą warunkowały nie tylko jego zakorzenienie w lokalną i jakże ważną kulturę miejską, ale także możliwości dalszego rozwoju. W takim znaczeniu badanie dziejów słupeckiego teatru przyczyni się do poznawania różnych przejawów słupeckiego regionalizmu, np. istnienie teatru oraz jego funkcjonowanie będzie miało pośredni wpływ na rozwój miejscowego czasopiśmiennictwa, zwłaszcza w odniesieniu do funkcjonowania stałych rubryk teatralnych oraz wszelkich informacji kulturalnych. Rozpatrywanie prowincjonalnych, z natury małych dokonań teatralnych (zwłaszcza w odniesieniu do dokonań wielkomiejskich) w możliwie szerokim kontekście lokalnych korzeni i źródeł kulturowych, z pewnością określi ich należne miejsce oraz wkład w rozwój nie tylko samego miasta, ale przede wszystkim jego życia społeczno-kulturalnego. Tradycje teatralne – nawet tak małego i niestabilnego pod względem wartości artystycznych ośrodka, jakim jawi się teatralny Słupsk – w perspektywie badań regionalnych, a zwłaszcza regionalizmu słupeckiego, nabiorą, wraz z upływem kolejnych lat, zupełnie nowego znaczenia. Tym samym kategoria regionalizmu słupeckiego, zaproponowana przez Zielonkę, może okazać się najbardziej adekwatną do badania dziejów lokalnego teatru.

Kategoria kultury prowincjonalnej, rozumianej jako wariant wielopostaciowej kultury współczesnej, za sprawą nurtu badań antropologicznych – głównie antropologii kulturowej – przeżywa obecnie swój renesans, podobnie zresztą jak badania regionalne, utożsamiane przez niektórych z kategorią „małych ojczyzn”. Przy uwzględnieniu szeroko definiowanego zjawiska kultury prowincjonalnej, życie teatralne miasta spełniającego cechy społeczności prowincjonalnej/regionalnej/lokalnej będzie zaledwie wąskim wycinkiem życia kulturalnego w ogóle, jednakże będzie perspektywą niezwykle istotną. Prowincja rozumiana jako miejsce zamieszkania i samorealizacji lokalnej społeczności, ale także jako miejsce manifestowania określonych postaw społecznych, związanych z tym konkretnym miejscem (aspekt zadomowienia i utożsamiania się ze swoją małą ojczyzną), będzie również postrzegana jako czynnik budujący poczucie regionalnej/prowincjonalnej słupeckiej tożsamości<sup>12</sup>. Z kolei jednym z istotnych przejawów owej samorealizacji będzie z pewnością tworzenie lub też uczestniczenie w możliwie szeroko

---

powinna być raczej rozpatrywana jako odpowiednik regionu, a nie jego zaprzeczenie – i to zarówno w sensie geograficznym, jak i kulturowym.

<sup>12</sup> Por. m.in. kolejne tomy serii *Materiały do poznania regionalizmu słupeckiego* (t. I– VIII, Słupsk 1999–2007).



pojmowanym życiu kulturalnym – w tym również teatralnym – regionu Pomorza Środkowego, w którym Słupsk usiłuje pełnić centralną rolę. Nie można też zapominać, iż budowanie oraz kształtowanie tożsamości kulturowej człowieka poprzez działania teatralne staje się coraz częściej przedmiotem dociekań zarówno teatrologów, jak i socjologów<sup>13</sup>. Uprawiania do tego definiowanie teatru jako zjawiska nie tylko artystycznego, ale także społeczno-kulturowego. Dariusz Kosiński stwierdza:

Teatr [...] stanowi swoiste jądro, paradygmatyczny model świata przedstawień, a kryteria i metody wypracowane dzięki badaniom nad nim mogą być – po odpowiedniej modyfikacji – zastosowane do badania wszystkich zjawisk, w których mamy do czynienia z podstawowymi aktami dramatykacji i przedstawienia<sup>14</sup>.

Teatr, rozumiany jako zmienna historycznie i kulturowo praktyka artystyczna<sup>15</sup>, to zdaniem Kosińskiego właściwy punkt wyjścia do badań zastanej rzeczywistości kulturowej, zwłaszcza w odniesieniu do teatru rozumianego jako instytucja społeczna<sup>16</sup>. Będzie ona obejmowała bardzo szeroki wachlarz zjawisk: grupy teatralne zawodowe, amatorskie, jak i prywatne, teatry-instytucje oraz zwykle ośrodki kultury ze swoimi działaniami teatralnymi, cykliczne festiwale teatralne, okolicznościowe przeglądy, okazjonalne jarmarki czy święta połączone z plenerowymi realizacjami przedstawień. Co ważne, wiele słupskich inicjatyw teatralnych wyrasta po części z lokalnych tradycji kulturalnych<sup>17</sup>. Związki teatrów z tradycją danego regionu są z jednej strony cechą charakterystyczną działań słupskich instytucji teatralnych, z drugiej trafnym sposobem na pogłębianie więzi łączącej te instytucje z lokalną kulturą i sztuką<sup>18</sup>. Podobnie pisze o tym Edyta M. Nieduziak, stwierdzając:

---

<sup>13</sup> Por. np. E.M. Nieduziak, *Teatr lokalny miejscem działań kształtujących kulturową tożsamość człowieka*, „Ars Educandi”, t. II, Gdańsk 2000; też, *Poszukiwanie tożsamości kulturowej w działaniach teatrów lokalnych*, Sandomierz 2004.

<sup>14</sup> D. Kosiński, *Teatra polskie. Historie*, Warszawa 2010, s. 17.

<sup>15</sup> Tamże.

<sup>16</sup> Por. także S. Świontek, *Wykład pierwszy. Polisemantyczność pojęcia „teatr”*, [w:] *Sławomira Świontka dwanaście wykładów z wprowadzenia do wiedzy o teatrze*, opr. i red. L. Kolaniewicz, I. Lewkowicz, M. Wójcik, Łódź 2003, s. 29–30.

<sup>17</sup> Związki te zostały scharakteryzowane szerzej. Zob. A. Sobiecka, *Teatralna prowincja czynnikiem kulturotwórczym?*, [w:] też, *Dzieje teatru w Słupsku 1945–2008...*, s. 218–230.

<sup>18</sup> Wśród najbardziej reprezentatywnych przykładów warto wymienić: nurt realizacji pomorsko-kaszubskich Państwowego Teatru Lalki „Tęcza” w Słupsku, związki miasta z Witkacym i największą na świecie kolekcją dzieł plastycznych artysty, zgromadzoną w Muzeum Pomorza Środkowego, promocję dokonań zakopiańskiego twórcy, realizowaną przez Teatr Rondo, wraz z ogólnopolskim konkursem „Witkacy pod strzechy” oraz

Akcentowanie wartości kulturowego dziedzictwa regionów, w których pracują teatry lokalne, jest charakterystyczne dla ich działań. Skoro funkcjonują one jako centra kultury, wartości pozostają elementem identyfikacji danej grupy i są podstawą do kształtowania poczucia tożsamości kulturowej [...]¹⁹.

W kontekście rozważań socjologów, poszukujących w działaniach miejskich teatrów różnorodnych metod na budowanie tożsamości kulturowej danego miejsca czy też danego regionu, pojawia się także kategoria teatru lokalnego, związanego ściśle i wieloaspektowo z danym miejscem oraz przestrzenią geograficzno-społeczną, najczęściej też związanego z danym miastem, jako miejscem jego powstawania. Wobec tego wszystkie słupskie instytucje teatralne można rozpatrywać w kontekście kategorii teatru lokalnego, któremu przypisuje się niezwykle ważne funkcje społeczne oraz kulturotwórcze. Nieduziak podkreśla:

Tymczasem teatr lokalny pragnie być odkrywczy i dynamiczny, wykazuje też otwartą postawę wobec odmienności. Nie rezygnuje jednak ze stawiania podstawowych pytań dla kształtującej się tożsamości. [...] Możliwość uczestniczenia w przedsięwzięciach opartych na tradycji danego regionu, a także szansa odkrywania dziedzictwa kulturowego sprawia, że tożsamość kulturowa lepiej jest uświadamiana, a przez to we właściwy sposób wypełnia funkcję selektywną²⁰.

Dzięki temu lokalne instytucje teatralne mają swój wkład nie tylko w budowaniu tożsamości kulturowej danego miejsca i regionu, ale tym samym przyczyniają się do rozwoju lokalnego regionalizmu, w tym konkretnym przypadku – regionalizmu słupskiego.

## Praktyka

Nie sposób wymienić wszystkich przykładów praktycznej realizacji koncepcji regionalizmu słupskiego, choć kilka z nich z pewnością zasługuje na szczególną uwagę. Mam tu na myśli przede wszystkim kolejne tomy serii wydawniczej zatytułowanej *Materiały do poznania regionalizmu słupskiego*, wydawanej przez Słupskie Towarzystwo Społeczno-Kultural-

---

premierami Nowego Teatru im. Witkacego, a także przedstawienia plenerowe Teatru Rondo, usiłujące promować lokalne wierzenia i tradycje kultury słowiańskiej czy historię samego miasta Słupska.

<sup>19</sup> E.M. Nieduziak, *Teatr lokalny miejscem działań kształtujących kulturową tożsamość człowieka...*, s. 187.

<sup>20</sup> *Taż*, *Poszukiwanie tożsamości kulturowej w działaniach teatrów lokalnych...*, s. 151–152.

ne Koło Miłośników Regionu i Przyjaciół Parku Krajobrazowego „Dolina Słupi”. Jak dotąd, w latach 1999–2008 ukazało się dziesięć tomów, obejmujących niezwykle zróżnicowaną problematykę: od omówień walorów krajobrazowo-przyrodniczych Ziemi Słupskiej i najciekawszych propozycji dotyczących różnych przejawów rozwoju lokalnej kultury, np. Festiwalu Pianistyki Polskiej w Słupsku czy miejskich koncertów muzyki organowej i kameralnej, po syntetyczne omówienia kwestii literackich związanych z rozwojem literatury w Słupsku<sup>21</sup>. Naczelnym zadaniem serii wydawniczej pozostaje nie tylko uwypuklenie problemów regionalistycznych Ziemi Słupskiej, ale także promowanie regionalistycznych spotkań i konferencji przeprowadzanych na Pomorzu Środkowym. Co ważne, *Materiały do poznania regionalizmu słupskiego* odnotowują wszystkie najnowsze słupskie publikacje popularno-naukowe i naukowe<sup>22</sup> oraz wydawnictwa regionalne, prezentując także zbiory poszczególnych bibliotek miejskich z zakresu interesującej nas problematyki regionalnej. Spośród wielu lokalnych konferencji oraz spotkań badaczy, skupionych na problematyce „małych ojczyzn” i samej kategorii regionalizmu, na przypomnienie zasługuje między innymi sympozjum zatytułowane

---

<sup>21</sup> Por. problematykę poszczególnych tomów serii wydawniczej: t. 1: *Szkice z współczesnego życia kulturalnego społeczeństwa słupskiego – jego zainteresowań i działalności w okresie po II wojnie światowej*, Słupsk 1999; t. 2: *Dokumenty i opracowania pokonferencyjne ze spotkań regionalistycznych dotyczących problemów Ziemi Słupskiej na tle sytuacji ogólnopolskiej*, Słupsk 2000 [materiały „Spotkania Regionalistów Pomorza” z 22–23 października 1999 w Słupsku]; t. 3: *Opracowania dotyczące problemów środowiskowych, kulturowych i socjologicznych Ziemi Słupskiej*, Słupsk 2000; t. 4: *Cykl opracowań w zakresie poznania krajobrazu naturalnego i kulturowego Pomorza Środkowego oraz przyczynków do historii miejscowych społeczeństw i współczesnych zagadnień społeczno-regionalistycznych*, Słupsk 2001; t. 5: *Dokumentacja sympozjum z dnia 7 czerwca 2002 r. pt. „Mała Ojczyzna w piśmiennictwie regionalnym” oraz przyczynki do historii społeczeństw środkowej części Pomorza*, Słupsk 2003; t. 6: *Zbiór materiałów konferencyjnych spotkania pt. „Do czego jest nam potrzebny regionalizm?” z dnia 11 września 2002 r. w Słupsku oraz opracowania socjologiczno-regionalistyczne*, Słupsk 2003; t. 7: *Zbiór opracowań w zakresie regionalnej literatury śródkowopomorskiej i rodzimego środowiska geograficzno-przyrodniczego oraz kulturowego, a także zapiski kronikarskie*, Słupsk 2006; t. 8: *Zbiór opracowań w zakresie historii, literatury, ruchu regionalistycznego i socjologii oraz zapiski kronikarskie*, Słupsk 2007; t. 9: *Opracowania dotyczące regionalnej literatury słupskiej, historii kulturowej, 40-lecia utworzenia Koła Miłośników Regionu STSK oraz zapiski kronikarskie*, Słupsk 2008; t. 10: *Zbiór opracowań w zakresie ochrony wybrzeża nadmorskiego i form ochrony przyrody powiatu słupskiego, zabytków kulturowych regionu Pomorza Środkowego, działalności Okregu Słupskiego Stowarzyszenia LIGA OCHRONY PRZYRODY oraz zapiski kronikarskie*, Słupsk 2008.

<sup>22</sup> Warto w tym miejscu zwrócić wagę na tematy oraz publikacje słupskich historyków, zebrane w postaci literatury przedmiotu w pracy T. Katafiasz, *Dziedzictwo kulturalne jako składnik świadomości historycznej i tożsamości obecnych słupszczan*, [w:] *Materiały do poznania regionalizmu słupskiego*, t. VIII, *Zbiór opracowań w zakresie historii, literatury, ruchu regionalistycznego i socjologii oraz zapiski kronikarskie*, Słupsk 2007, s. 38–44.

*Mała ojczyzna w piśmiennictwie regionalnym*, zorganizowane w Słupsku w roku 2002 w Miejskiej Bibliotece Publicznej im. M. Dąbrowskiej<sup>23</sup>, a także konferencja *Do czego jest nam potrzebny regionalizm* z roku 2002<sup>24</sup>. Pomorską „małą ojczyznę” starają się także dowartościować organizatorzy cyklu przedsięwzięć naukowych, opisujących przestrzeń literacką, artystyczno-kulturową, socjologiczną oraz antropologiczną Pomorza, definiowanego jako wielonarodowa przestrzeń kulturowa. Pierwsze spotkanie, z roku 2007, odbyło się pod hasłem *Mit i literatura*<sup>25</sup>; kolejne zaplanowano wokół tematów: *Wielkie Pomorze – tożsamość i wielokulturowość* oraz *Wielkie Pomorze – literackie konstrukcje i dekonstrukcje*.

Obok publikacji typowo naukowych regionalizm słupski promują także inne prace, skupiające się na lokalnej problematyce, jak na przykład: zbiorowa praca pod redakcją Ludwika Downara-Zapolskiego pt. *Inicjatywa i działalność Pierwszych Słupszczyzan (1945–1997)*<sup>26</sup>, opracowanie Ewy Gontarek i Andrzeja Obecnego, wydane w serii *Dom Grobów Słupskich*<sup>27</sup>, zatytułowane *Słupszczenie – patroni słupskich ulic*, ale także prace zgłoszone na konkurs literacki zorganizowany przez Słupski Uniwersytet Trzeciego Wieku, a następnie opublikowane w postaci zbioru wspomnień, któremu nadano tytuł *Mój nowy dom. Wspomnienia słupskich osadników*<sup>28</sup>. W nurt publikacji wspomnieniowych wpisują się ponadto prace poświęcone pamięci dawnych słupszczyzan, jak na przykład: *Znani słupszczenie. Szkice biograficzne z powojennych dziejów miasta* autorstwa Alicji Świetlickiej i Elżbiety Wisławskiej<sup>29</sup> czy praca o zmarłych artystach i pracownikach Państwowego Teatru Lalki „Tęczą” w Słupsku – *Tęczowe zaduszki*<sup>30</sup>. Podobny cel, związany z promowaniem koncepcji regionalni-

---

<sup>23</sup> Materiały z sympozjum zaprezentowano w t. V *Materiałów do poznania regionalizmu słupskiego*.

<sup>24</sup> Materiały z sympozjum zaprezentowano w t. VI *Materiałów do poznania regionalizmu słupskiego*.

<sup>25</sup> Por. *Wielkie Pomorze. Mit i literatura*, red. A. Kuik-Kalinowska, Gdańsk-Słupsk 2009. Publikacja jest owocem Międzynarodowych Konfrontacji Kulturowych, zorganizowanych w 2007 roku przez Instytut Polonistyki Akademii Pomorskiej w Słupsku, Instytut Kaszubski w Gdańsku oraz Urząd Miasta w Słupsku.

<sup>26</sup> *Inicjatywa i działalność Pierwszych Słupszczyzan (1945–1997)*, red. L. Downar-Zapolski, Słupsk 1998.

<sup>27</sup> Zob. E. Gontarek, A. Obecny, *Słupszczenie – patroni słupskich ulic*, Słupsk 2007.

<sup>28</sup> *Mój nowy dom. Wspomnienia słupskich osadników. Prace zgłoszone na konkurs literacki zorganizowany przez Słupski Uniwersytet Trzeciego Wieku*, red. i wstęp J. Nitkowska-Węglarz, Słupsk 2009.

<sup>29</sup> A. Świetlicka, E. Wisławska, *Znani słupszczenie. Szkice biograficzne z powojennych dziejów miasta*, Słupsk 2003.

<sup>30</sup> *Tęczowe zaduszki*, red. A. Obecny, Słupsk 2008.

zmu, stawiają sobie prace słupskiej pisarki Jolanty Nitkowskiej-Węglarz, zbierającej lokalne baśnie, legendy, jak i zapomniane opowieści z terenów Pomorza Środkowego<sup>31</sup>. Podejmowana przez nią próba przywracania z niepamięci pomorskich wierzeń oraz zapomnianych historii jest jednocześnie próbą przywracania lokalnej tożsamości współczesnym mieszkańcom Słupska. Większość prac poświęconych dziejom miasta i jego najbliższym okolicom wydawana jest przez lokalne wydawnictwo ARW LenART Słupsk, (mieszczące się w Głobinie, nieopodal Słupska) w ramach serii wydawniczej, zatytułowanej nieprzypadkowo *Nasza Pomorska Mała Ojczyzna*.

W promowanie koncepcji regionalizmu słupskiego swój wkład ma także Miejska Biblioteka Publiczna im. M. Dąbrowskiej w Słupsku, która nie tylko w szczególny sposób gromadzi pomorskie, w tym słupskie, prace regionalistyczne, sama wydaje wiele publikacji poświęconych tej problematyce<sup>32</sup>, ale także współtworzy Pomorską Sieć Informacji Regionalnej – Projekt współfinansowany przez Unię Europejską z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego<sup>33</sup>. Jego nadrzędnym celem jest stworzenie lokalnej bazy informacji regionalnej, zawierającej podstawowe wiadomości o kulturze, historii, folklorze, osiągnięciach i możliwościach gospodarczych województwa pomorskiego. Miejska Biblioteka Publiczna im. M. Dąbrowskiej w Słupsku współtworzy również inny serwis biblioteczno-informacyjny, tj. Bałtycką Bibliotekę Cyfrową, która nie tylko gromadzi, ale też dygitalizuje zbiory i dokumenty z dziedziny regionalizmu pomorskiego oraz słupskiego.

Wszystkie przytoczone wcześniej przykłady praktycznej realizacji koncepcji regionalizmu słupskiego (choć należy pamiętać, iż są to zaledwie przykłady najbardziej reprezentatywne) dowodzą nie tylko potrzeby rozwoju samej koncepcji teoretycznej, zaproponowanej przez

---

<sup>31</sup> Por. m.in.: *Szukajcie pomorskich skarbów. Nietypowy przewodnik po ziemi słupskiej dla żądnych przygód turystów*, Słupsk 1998; *Słupsk – miasto niezwykłe*, Słupsk 2001; *Tajemnicze Pomorze*, Łódź 2001; *Jak Słupski Chłopczyk dzieci zaczarował*, Słupsk 2001; *Baśnie regionu słupskiego*, Słupsk 2002; *O słupskich wiedźmach i dzielnym szewczyku*, Słupsk 2002; *O pięknej korszarce i skarbie Rowokotu: legenda pomorska*, Słupsk 2002; *Niedźwiadek szczęścia: legenda słupska*, Słupsk 2003.

<sup>32</sup> Por. m.in.: *Seria Bio-bibliograficzna pt. Sylwetki Pisarzy Słupskich w opracowaniu A. Świetlickiej; A. Świetlicka, Ziemia słupska w podaniu, baśni i legendzie. Poradnik bibliograficzny*, Słupsk 1993; *A. Świetlicka, E. Wisławska, Słownik historyczny miast i wsi województwa słupskiego: przewodnik bibliograficzny*, Słupsk 1998.

<sup>33</sup> Cały projekt współfinansowany jest przez Unię Europejską z Europejskiego Funduszu Rozwoju Regionalnego w Ramach Zintegrowanego Programu Operacyjnego Rozwoju Regionalnego, realizowanego przez Wojewódzką i Miejską Bibliotekę Publiczną im. J. Conrada-Korzeniowskiego w Gdańsku.

Zbigniewa Zielonkę, ale także jej szczególnej żywotności na gruncie słupskich dokonań badawczych oraz kulturalnych. Wymienione przykłady dowodzą również tego, że tylko teoria poparta praktyką może w przyszłości zaowocować efektywnymi wynikami badań skupionych na problematyce „małych ojczyzn”, widzianych również w perspektywie dociekań oraz pytań o wspólnotę.

Anna Sobiecka

### **Regionalism in the Słupsk Area – Theory and Practice**

The article presents the category of Słupsk regionalism, proposed by Zbigniew Zielonka, which has been developed on the basis of local and regional investigations. The theoretical formulations were relatively quickly realised in the series of investigative studies, the publication of academic and popular works as well as in local regional conferences. The topics discussed so far are presented in the present study. The discussions prove that there is a need of developing the theoretical concept itself, but also that only the theory which is supported by practice can yield future investigations of the problem of „the small regions”.

Mirosława Pindór  
Uniwersytet Śląski, Cieszyn

## Scena Polska w Czeskim Cieszynie teatrem wspólnoty

O założonej w sierpniu 1951 roku w strukturze Těšínského divadla (Teatru Cieszyńskiego)<sup>1</sup> w Českém Těšíně (Czeskim Cieszynie) Scenie Polskiej – profesjonalnym „teatrze polskiej grupy autochtonicznej, odciętej arbitralnymi ustaleniami granicznymi od macierzy”<sup>2</sup>, z organicznie wpisaną misją placówki przyczyniającej się do zachowania narodowej tożsamości w warunkach obcego państwa – nie sposób mówić bez kontekstu przestrzennego i perspektywy historycznej. Powstanie tego zespołu i jego pierwszą premierę – *Wczoraj i przedwczoraj* Aleksandra Maliszewskiego, która odbyła się 14 X 1951 roku, poprzedziło bowiem ponad półwieczne intensywne życie teatralne miejscowych grup amatorskich<sup>3</sup>, zwłaszcza funkcjonowanie od 1937 roku w Czeskim Cieszynie pięćdziesięcioosobowego Teatru Polskiego przy Zarządzie Głównym

---

<sup>1</sup> Czeski zespół dramatyczny jako Těšínské oblastní divadlo (Cieszyński Teatr Regionalny) rozpoczął swą działalność 25 IX 1945 roku. Swoją pierwszą premierę – *Noc na Karlsztejně* Jaroslava Vrchlickiego – dał 6 X 1945 roku. Nazewnictwo teatru ulegało zmianie jeszcze dwukrotnie: w latach 1946–1950 powszechnie obowiązująca była nazwa Divadlo Těšínského Slezska (Teatr Śląska Cieszyńskiego), od 1950 roku do dziś – Těšínské divadlo (Teatr Cieszyński). Od 1951 jest to teatr dwóch scen: Sceny Czeskiej i Sceny Polskiej.

<sup>2</sup> D. Kosiński, E. Orzechowski, *Teatr polski poza krajem*, [w:] *Encyklopedia Kultury Polskiej XX wieku. Teatr. Widowisko*, red. M. Fik, Warszawa 2000, s. 596.

<sup>3</sup> W latach 1920–1938 istniało 89 polskojęzycznych amatorskich zespołów teatralnych, które dały łącznie 3019 przedstawień. Szerzej na ten temat zob. O. Matuszek, *Teatr amatorski w latach międzywojennych na Śląsku Cieszyńskim*, „Kalendarz Śląski” 1977, s. 61–65.

Macierzy Szkolnej w Czechosłowacji<sup>4</sup>. Wystawiając sztuki z repertuaru dramaturgii polskiej i docierając z nimi do wielu miejscowości regionu, teatr ten spełniał „niesłychanie ważną misję wychowawczą i kulturalną”<sup>5</sup>, „był trybuną – jak zauważa Aleksandra Humel – za pośrednictwem której występowano w obronie interesów narodowych, odpierano ataki czechizacyjne”<sup>6</sup>.

Zespoły amatorskie w poszczególnych wsiach i miasteczkach Zaolzia przygotowywały dziesiątki przedstawień jeszcze w latach 50. (a także 60.). Rozwój amatorskiej twórczości teatralnej wspierał podówczas, a także inicjował, powstały w 1947 roku Polski Związek Kulturalno-Oświatowy – organizacja „troszcząca się o byt narodowy Polaków w Czechosłowacji”<sup>7</sup>. Zarząd Główny Związku już od listopada 1950 roku podejmował usilne zabiegi, celem powołania na terenie Śląska za Olzą polskiego teatru zawodowego. Szczególną aktywnością wykazał się ówczesny referent teatralny przy Zarządzie Głównym – Władysław Niedoba, któremu to ostatecznie czechosłowackie czynniki państwowe powierzyły dopełnienie wszelkich formalności prawnych i stworzenie zespołu aktorskiego, rekrutującego się z wyróżniających się talentem i pracowitością miejscowych aktorów amatorów (niejednokrotnie porzucali oni swoje dotychczasowe, bardziej finansowo intratne zawody na rzecz niepewnej sytuacji aktorów nowopowstałej sceny, której istnienie obliczano na kilka zaledwie lat).

Serdeczna pamięć o tamtych pierwszych aktorach założycielach Sceny Polskiej jest ciągle w Teatrze Cieszyńskim obecna. W wywiadzie udzielonym z okazji jubileuszu pięćdziesięciolecia Sceny Polskiej (X 2001 r.) jej ówczesny kierownik artystyczny, Rudolf Moliński, powiedział:

Tych pięćdziesiąt lat obchodzimy tylko dzięki temu, że dzisiejsi nestory byli tu i wtedy, że w tamtych pionierskich czasach założyli ten teatr

---

<sup>4</sup> Ta najbardziej zasłużona w okresie międzywojennym dla ruchu teatralnego na Zaolziu organizacja kulturalno-oświatowa wyodrębniona została w 1921 roku z Macierzy Szkolnej dla Księstwa Cieszyńskiego.

<sup>5</sup> Zob. O. Matuszek, *Teatr amatorski w latach międzywojennych na Śląsku Cieszyńskim...*, s. 62.

<sup>6</sup> A. Humel, *Polski amatorski ruch teatralny na Zaolziu po roku 1945. Kierunki i formy działania* (maszynopis pracy doktorskiej, obronionej na Uniwersytecie Wrocławskim w 1986 roku).

<sup>7</sup> Zob. *Leksykon PZKO*, red. M. Radłowska-Obrusnik, O. Tobiła, Czeski Cieszyn 1997, s. 185.



i poświęcili się dla niego [...]. Naszym zadaniem jest kontynuować ich pracę i nie roztrwonić tego, co zrobili<sup>8</sup>.

Przywołani w różnych wydawnictwach jubileuszowych z imienia i nazwiska aktorzy-założyciele Sceny Polskiej odeszli na emeryturę w latach 80. i początkiem lat 90., jednakże w zespole pracują nadal rodzimi (tzn. wywodzący się z Zaolzia) absolwenci polskich uczelni teatralnych. Absolwentem warszawskiej PWST jest również dyrektor TD Karol Suszka (w latach 1979-1988 kierownik artystyczny SP). Specyfiką aktora Sceny Polskiej była i jest stale towarzysząca mu „świadomość konieczności pozateatralnej pracy społecznej”<sup>9</sup> na rzecz polskiej społeczności Zaolzia. W praktyce przekładało i przekłada się to na współuczestnictwo w różnorodnych przejawach amatorskiego życia teatralnego<sup>10</sup>, takich jak: Teatrzyk ZG PZKO<sup>11</sup>, *Melpomenki* – Przegląd Małych Form Scenicznych<sup>12</sup>, Konkursy Recytacji, Internatowe Kursy Reżysera i Aktora<sup>13</sup>, Warsztaty Teatralno-Filmowe dla młodzieży<sup>14</sup>.

Stanowi zatem Scena Polska TD w perspektywie historycznej wytwór rdzennej grupy polskiej z obszaru Zaolzia. O niezwykle żywej, wręcz familiarnej, więzi, jaka łączyła zespół i publiczność w pierwszej dekadzie funkcjonowania teatru, więzi w innych teatrach raczej niespo-

---

<sup>8</sup> *Teatr jest mi bliski. Rozmowa z kierownikiem artystycznym Sceny Polskiej Teatru Cieszyńskiego Rudolfem Molińskim, „Zwrot” 2001, nr 12, s. 29.*

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> Powstanie Sceny Polskiej nie osłabiło działalności zaolziańskich amatorskich zespołów teatralnych, w niektórych okresach nawet ją zintensyfikowało.

<sup>11</sup> W funkcjonującym w latach 1976–1982 przy Zarządzie Głównym PZKO Teatrzyku działali związani ze Sceną Polską Karol Suszka i Marek Mokrowiecki. W repertuarze zespołu znalazły się m.in. *Przednówek* Pawła Kubisza oraz programy poetyckie oparte na tekstach miejscowych poetów (zwłaszcza Wilhelma Przeczka). Szerzej na temat zespołu zob. *Leksykon PZKO...*, s. 238–239.

<sup>12</sup> Przegląd ten odbywał się w latach 1976–1994. Był wynikiem artystycznego fermentu, jaki w myśleniu o teatrze wprowadził Teatrzyk ZG PZKO. W dorocznych prezentacjach, odbywających się w różnych zaolziańskich miejscowościach, uczestniczyło od kilku do kilkunastu zespołów. Przez wiele lat opiekę artystyczną i organizacyjną nad *Melpomenkami* sprawowali Karol Suszka i Marek Mokrowiecki.

<sup>13</sup> Internatowy Kurs Reżysera i Aktora (IKRA) organizowany był w latach 70.–90. przez Sekcję Kultury Teatralnej ZG PZKO dla członków amatorskich zespołów teatralnych; odbywał się w Ośrodku Szkoleniowym ZG PZKO w Koszarzyskach oraz w innych pezetkaowskich obiektach (tzw. Domach PZKO). Kierownikami artystycznymi IKRY byli artyści Sceny Polskiej: Karol Suszka, Janusz Klimsza. Nadto zajęcia i wykłady prowadzili polscy i czescy znawcy teatru.

<sup>14</sup> Organizatorem zainicjowanych w pierwszej dekadzie XXI wieku Warsztatów jest Kongres Polaków w Republice Czeskiej i Teatr Cieszyński; wśród wykładowców jest m.in. kierownik artystyczny Sceny Polskiej, Bogdan Kokotek.

tykanej, zaświadczają takie chociażby sytuacje, jak te – jedne z wielu – opisane w *Kronice Sceny Polskiej*: pierwsza, umieszczona pod datą 18 IX 1954 roku, dotycząca wystawienia w miejscowości Rychwałd sztuki *Spryciarz Gelo J. Holly*, druga, zapisana pod datą 9 II 1956 roku, dotycząca prezentacji w Karwinie *Ballad i romansów Aleksandra Maliszewskiego*:

Do naszego Rychwałdu zawsze jedziemy z wielką radością, bo wiemy dobrze, że publika dopisze w 100% [...]. W ten dzień, gdy gramy w Rychwałdzie, na pewno nie ma jednego Polaka, który by został w domu! Jedziemy z wielką radością, bo wiemy na pewno, że gosposie koła PZKO przygotowały dla nas smaczne kanapki i herbatkę. Niektórzy na to konto nie kupują już kolacji.

Tu [w Karwinie – M.P.] zastanawiano się, czy grać, czy nie. Zimno było tak wielkie, że „gęsia skóra” nie chciała nas opuścić. Jednak nasi kochani sympatycy się zesłi (wszystkie bilety wysprzedane!) i przedstawienie się zaczęło. Zapominaliśmy nawet tekst, ponieważ trzeba było myśleć o tym, by nie trząść się jak osika na scenie. Widać i widzowie nam współczuli. Podczas przerwy kierownik Niedoba opowiadał, że proponowali mu na sali sweterki dla nas, byle tylko przedstawienie dobrze poszło dalej<sup>15</sup>.

W świetle powyższych cytatów w pełni zasadna staje się wypowiedź Marka Mokrowieckiego (zatrudnionego w SP w latach 1965–1973), sformułowana z perspektywy ponad półwiecza istnienia polskojęzycznego zespołu: „Już nigdy i nigdzie nie spotkałem publiczności, która tak kochała swój teatr”<sup>16</sup>.

Zmieniły się oczywiście realia pracy Sceny Polskiej, aktorzy o zaolziańskim rodowodzie stanowią już niewielki procent zespołu artystycznego (odmiennie przedstawia się sytuacja w zespole technicznym, zawsze narodowościowo mieszanym, tj. polsko-czeskim), większość aktorów angażuje się z Polski na zasadzie umów sezonowych, czyniono zresztą już tak od początku pracy Sceny, jednakże proporcje zawsze wypadały na korzyść aktorów urodzonych i mieszkających na Zaolziańskim Śląsku, co budowało swoisty klimat dla pracy zespołu. Niezmienne jest jednakże wśród publiczności zaolziańskiej poczucie wspólnoty z zespołem i świadomość odpowiedzialności za swój teatr, „i to właśnie uważa Scena Polska za jedno z największych swoich osiągnięć”<sup>17</sup>: „Wzruszające jest, że mamy grupę osób, które chodzą od samego po-

<sup>15</sup> Zob. *Z kronik dawnych lat*, [w:] *55 lat Sceny Polskiej TD. Publikacja jubileuszowa 1951–2006*, Český Tešín 2006.

<sup>16</sup> M. Mokrowiecki, *Pierwszy teatr...*, [w:] *55 lat Sceny Polskiej TD...*

<sup>17</sup> Zob. K. Suszka, *Scena Polska pomostem między kulturami*, [w:] *55 lat Sceny Polskiej TD...*

czątku na spektakle Sceny Polskiej” – powie z racji jubileuszu pięćdziesięciolecia jej istnienia Rudolf Moliński<sup>18</sup>. „Pracując w tym teatrze trzeba mieć świadomość gdzie się pracuje, z kim i dla kogo się gra”<sup>19</sup> – doda dyrektor TD Karol Suszka, bo i współcześnie zaolziańska publiczność traktuje Scenę Polską jako swój teatr, nierzadko mając ambicję określać ją linią repertuarowej:

Więcej Sienkiewicza, mniej Gombrowicza, Różewicza, Mrożka i tym podobnych Schulzów”<sup>20</sup>, „nas, którzy wiernie od lat przychodzimy na przedstawienia, już chyba nikt nie zdoła wychować do odbioru „nowoczesnych widowisk”. Dlatego – litości! – wybierajcie przystępny i zrozumiały dla nas, wdzięcznych widzów, repertuar i zaprzestańcie tych eksperymentów”<sup>21</sup>.

– pisano w silnie nacechowanych emocjonalnie listach do kierownictwa Sceny Polskiej zarówno w latach 80., 90., jak i w początkach pierwszej dekady XXI wieku. Stopniowa wymiana pokoleń, odchodzenie nader wiernej swojemu teatrowi, ale i nader zachowawczej w swych teatralnych preferencjach starszej generacji odbiorców sztuki sprawia, iż swojego widza Scena Polska „musi nieustannie zdobywać jako widza teatralnego w ogóle, i jako widza polskiej sceny i polskiego repertuaru w szczególności”<sup>22</sup>. „Chodzi nie tylko o gusty teatralne, ale dochodzi sprawa języka i świadomości narodowej”<sup>23</sup> – te słowa Rudolfa Molińskiego wydają się nadzwyczaj ważne w kontekście postrzegania przez młodzież zaolziańską Sceny Polskiej jako teatru „nie swojego” (na co zwrócił uwagę przy okazji kolejnego jubileuszu Sceny jej nowy kierownik artystyczny – Bogdan Kokotek)<sup>24</sup>, co w konsekwencji sprawia, że na fotelach teatralnych w gmachu przy ulicy Ostrawskiej przeważnie zasiadają osoby starsze. W celu pozyskania młodego widza podjęte zostały jednakże konkretne

---

<sup>18</sup> *Teatr jest mi bliski. Rozmowa z kierownikiem artystycznym Sceny Polskiej Teatru Cieszyńskiego Rudolfem Molińskim. W jubileuszowym – 2001 – roku ponad 20 osób posiadało abonament Sceny Polskiej od początku jej istnienia. Ci wierni swemu teatrowi widzowie otrzymali podczas uroczystości jubileuszowych „honorowy abonament do końca trwania Sceny Polskiej”.*

<sup>19</sup> K. Suszka, *Scena Polska pomostem między kulturami...*

<sup>20</sup> Cyt. za: R. Putzlacher, *Dylematy polonistki*, [w:] *55 lat Sceny Polskiej TD...*

<sup>21</sup> Zob. G. Folwarczny, *Litości!*, „Głos Ludu” 1988, nr 56.

<sup>22</sup> W. Cejnar, *Kalendarium czterdziestolecia Sceny Polskiej TD*, [w:] *Scena Polska Td. 40 lat*, red. R. Putzlacher, Český Těšín 1991.

<sup>23</sup> *Teatr jest mi bliski...*

<sup>24</sup> Zob. K. Kaszper, *Zioła na kamieniu albo Cieszyńniaków poczet własny - 2.*, Czeski Cieszyn 2006, s. 91.

działania, takie jak uruchomienie „Sceny Otwartej”, obliczonej na prezentację w sposób nowatorski literatury eksperymentalnej, niepokornej.

Aktualnie zasadniczy model repertuarowy Sceny Polskiej – teatru od momentu założenia popularnego, przeznaczonego dla szerokiej widowni – wyznaczają: klasyka, dramaturgia współczesna i twórczość regionu cieszyńskiego. W latach 1951-2010 w polskojęzycznym zespole odbyło się 417 premier<sup>25</sup>, przy czym 161 stanowiły realizacje utworów przynależnych do literatury polskiej (wśród nich transkrypcje obcojęzycznych komedii, fars i wodewilów, adaptacje baśni różnych kultur dokonane przez polskich autorów), co stanowi 38 procent całości repertuaru Sceny. W obrębie poszczególnych sezonów procentowy udział sztuk polskich w odniesieniu do pozostałych literatur narodowych (w tym czeskiej i słowackiej) układa się jednak różnie i nie zawsze harmonijnie. Na 162 premiery przypada 80 premier utworów z zakresu narodowej klasyki, 82 wystawienia premierowe literatury współczesnej, w tym pozycji z zakresu piśmiennictwa najnowszego<sup>26</sup>. Przy czym zainteresowanie polską literaturą współczesną, niekoniecznie dramatyczną, wyraźnie wzrasta w rzeczywistości społeczno-politycznej wolnej od cenzury i politycznych uwikłań, tj. w latach 1990–2010. Ten współczesny pod względem wyborów repertuarowych wizerunek Sceny Polskiej zostaje zaburzony przy okazji premier zwanych jubileuszowymi. Na 13 takich premier aż 8 stanowią premiery utworów zaliczanych do polskiej klasyki, są to realizacje: *Zaczarowanego koła* Lucjana Rydla, *Zemsty* Aleksandra Fredry, *Henryka IV na łowach* oraz *Krakowiaków i górali* Wojciecha Bogusławskiego, *Marii Stuart* Juliusza Słowackiego, *Pana Tadeusza* i *Dziadów* Adama Mickiewicza, *Dam i huzarów* Aleksandra Fredry<sup>27</sup>.

Ten rejestr jubileuszowych premier informuje o czymś niezwykle istotnym – o pełnieniu przez polskojęzyczny zespół na Zaolziańskim Śląsku funkcji przynależnej teatrowi narodowemu, niejako obligatoryjnie zobowiązanemu do wystawiania arcydzieł polskiej sztuki dramatycznej. Zaświadczają o tej funkcji także wielokrotne w historii czesko-cieszyńskiego zespołu powroty do dzieł Fredy, Słowackiego, Bałuckiego – tak, aby każdy Polak na Zaolziu choć raz w ciągu swego życia mógł

<sup>25</sup> Zestawienie wszystkich premier SP zawierają wydawnictwa jubileuszowe: *Těšinské divadlo. 50 lat Sceny Polskiej. Kronika lat 1951–2001*, red. R. Putzlacher, J. Wania, Český Těšín 2001; *55 lat Sceny Polskiej TD. Publikacja jubileuszowa 1951–2006*, Český Těšín 2006.

<sup>26</sup> Szerzej na ten temat: M. Pindór, *Polsko-czeskie i polsko-słowackie kontakty teatralne. Cieszyn–Český Těšín 1945–1999*, Katowice 2006, s. 128–135.

<sup>27</sup> Pozostałe jubileuszowe premiery SP to: *Ballady i romanse* Aleksandra Maliszewskiego, *Janosik, czyli na szkle malowane* Ernesta Brylla, *Dwa teatry* Jerzego Szaniawskiego, *Gość Oczekiwany* Zofii Kossak.

usłyszeć słowa twórców przynależnych do panteonu polskich klasyków. Z polskich dramaturgów współczesnych najczęściej przywoływani w SP są Jerzy Szaniawski i Sławomir Mrożek. Różne były na przestrzeni lat determinanty repertuarowych wyborów z zakresu literatury polskiej. Niewątpliwie siłą sprawczą niektórych byli artyści z Polski – reżyserzy, scenografowie, okazjonalnie zapraszani przez kierownictwo Sceny Polskiej na realizację jednego bądź kilku tytułów. Także aktorzy. Spośród ponad pięćdziesięciu nazwisk polskich reżyserów współpracujących z polskojęzycznym teatrem na Zaolziu należy przywołać: Danutę Badaszkową, Henryka Boukołowskiego, Bohdana Cybulskiego, Stanisława Daczyńskiego, Marię Malicką, Zygmunta Marka Mokrowieckiego, Marka Okopińskiego, Marka Perepeczkę, Jerzego Ukleję, Józefa Wyszomirskiego, Andrzeja Ziębińskiego. Wspomagali ich koncepcyjnie polscy scenografowie, m.in. Jan Banucha, Marian Jarnuszkiewicz, Jerzy Jeleński, Wiesław Lange, Barbara Ptak, Anna i Tadeusz Smoliccy. Gros premier jest jednakże autorstwa reżyserów tzw. rodzimych, zaolziańskich: Witolda Rybickiego, Karola Suszki, Kazimierza Siedlacza, Rudolfa Mołińskiego, Janusza Klimszy, Bogdana Kokotka; etatowym scenografem SP był Władysław Cejnar, także rodem z Zaolzia.

Konsekwentnie od lat 90. Scena Polska wzbogaca swój repertuar o piśmiennictwo Śląska Cieszyńskiego, dając tym samym wyraz postawy regionalistycznej z jej wyróżnikiem najistotniejszym – przywiązaniem do własnego terytorium i uznaniem typowych dla tego regionu wartości, norm i wzorów zachowań<sup>28</sup>, różnicujących „małą ojczyznę” wobec terytoriów innych. Za spektakle śląsko-cieszyńskiej przestrzeni kulturowej, posiłkujące się literaturą regionu (nierazko tekstami gwarowymi, jako ważnymi wskaźnikami identyfikacji regionalnej i nośnikami polskości<sup>29</sup>), poczytać należy: *Przednówek* Pawła Kubisza (1990), *Czarną Julkę* (1993) i *Bajki śląskie* (1997) Gustawa Morcinka, *Gościa Oczekiwanego* Zofii Kossak (1996), *Most nad Łucyną* Wiesława Adama Bergera (2002), *Těšínské niebo – Cieszyńskie nebe* z muzyką i tekstami pieśni Jaromira No-

---

<sup>28</sup> Zob. R. Matykowski, *Śląsk Cieszyński a Podbeskidzie. Świadomość regionalna mieszkańców województwa bielskiego (spojrzenie geograficzne)*, [w:] *Studia etnologiczne i antropologiczne*, t.1, *Śląsk Cieszyński i inne pogranicza w badaniach nad tożsamością etniczną, narodową i regionalną*, red. I. Bukowska-Floreńska, H. Rusek, Katowice 1997, s. 101.

<sup>29</sup> Przeprowadzony przez Halinę Rusek na początku lat 90. sondaż diagnostyczny wśród 271 rodzin (czyli wśród 542 respondentów) zaolziańskich, polskich i polsko-czeskich, dowiódł, że posługiwanie się gwarą, a nie polskim językiem literackim, uznano za wskaźnik polskości. Zob. H. Rusek, *Polacy zaolziańscy – współczesne wzory życia – asymilacja*, „Zwrot” 1999, nr 12+1, s. 27.

havicy i scenariuszem Renaty Putzlacher<sup>30</sup> (2004), *Ondraszka – Pana Łysej Góry* – efekt pracy zespołowej Renaty Putzlacher, Bogdana Kokotka i Tomáša Kočko<sup>31</sup> (2005). Przywołane tytuły stały się praktyczną ilustracją transgranicznej wspólnoty etniczno-kulturowej i wspólnoty dziejów. Pierwszym spektaklem, w którym najdobitniej zobrazowano, że „sens współżycia [na pograniczu – M.P.] polega na zbliżeniu się do siebie, na bliskim, wspólnym przeżywaniu świata”<sup>32</sup>, w odniesieniu do którego używa się określenia *Mittleuropa*, a tytułowa bohaterka „urasta do rangi symbolu Śląska Cieszyńskiego jako części środka Europy”<sup>33</sup>, była *Czarna Julka* w inscenizacji Janusza Klimszy<sup>34</sup>. Inszenizacją, stanowiącą próbę stworzenia mitu, w którym „wydobywa się cechy dodatnie terenu: piękno, ład, przywiązanie do ziemi będącej wielkim skrzyżowaniem historycznym i wielkimi rozstajami, na których odbywa się ustawiczny dialog kultur”, a spektaklem, który „pokazuje kulturę bez granic”<sup>35</sup>, było *Těšínské niebo – Cieszyńskie nebe*. W programie do *Ondraszka – Pana Łysej Góry* znalazła się natomiast adnotacja, że „jest to wypowiedź generacyjna polskich, czeskich i słowackich realizatorów na temat bohatera wywodzącego się ze skomplikowanego pod względem narodowościowym i wyznaniowym regionu”<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> W spektaklu wykorzystano cytaty i materiały m.in. z: *Dziejów Śląska Austriackiego* Franciszka Popiołka, *Śląska* Gustawa Morcinka, *Śląska za Olzą* Pawła Hulki-Laskowskiego, *Godek śląskich* Pawła Ondrusza, *Phyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, pod red. K.D. Kadłubca.

<sup>31</sup> Konstruując scenariusz, sięgnięto zarówno po pozycje naukowe i popularnonaukowe z zakresu piśmiennictwa polskiego – krajowego i zaolziańskiego (m.in.: *Zwyczajne i obrzędy doroczne na Śląsku* Jerzego Połpiecha, *Ondraszka i innych zbójników* Jana Rusnoka, *Phyniesz Olzo... Zarys kultury duchowej ludu cieszyńskiego*, pod red. K.D. Kadłubca), jak i po czeskie materiały źródłowe (m.in.: *Ondraša z Janovic* Aloisa Sivka, *Pověsti a legendy Moravy a Slezska* Jiřiny i Jaromira Polaškov, *Pan Lyse Hory* Františka Slámy). Do przedstawienia włączono także fragmenty *Przednówka* Pawła Kubisza.

<sup>32</sup> Zob. wypowiedź J. Klimszy w rozmowie z K. Kaszperem (K. Kaszper, *Kolonia w środku Europy*, „Górnośląski Diariusz Kulturalny” 1994, nr 1/2, s. 26–27).

<sup>33</sup> Zob. tamże.

<sup>34</sup> J. Klimsza: „Wyeksponowałem klimat życia w małej wspólnocie kolonijnej, który miał moc chronienia jej przed wpływami z zewnątrz. Społeczność górniczą przeciągali na swoją stronę i Polacy, i Niemcy, i Czesi, i Żydzi, a jednak w momentach naprawdę ważnych, takich jak chociażby śmierć kogoś bliskiego [...] potrafiła się jednoczyć [...]. Bohaterowie Morcinka żyli w zamkniętym obiegu niejako, w kulturze hybrydalnej, bo złożonej z kilku tradycji narodowych, ale postrzeganej jako własna, jedyna możliwa, swojska”. Zob. tamże.

<sup>35</sup> K. Kardyni-Pelikanová, *Těšínské niebo – Cieszyńskie nebe, czyli górą bliźnięta (zodiakalne)*, „Zwrot” 2006, nr 1.

<sup>36</sup> R. Putzlacher, *Ondraszek, czyli „ciosane w drewnie”, [w:] Program do przedstawienia „Ondraszek – Pan Łysej Góry”, red. R. Putzlacher, J. Wania, Český Těšín 2005.*

Przywołując będące wyrazem tożsamości regionalnej spektakle ostatnich dwóch dekad, należy jednak pamiętać o tym, że już początkiem lat 80. artystycznym nośnikiem współcześnie pojętej świadomości regionalnej stało się wystawienie *Karpackich górali* Józefa Korzeniowskiego (premiera w lutym 1981 roku), w opracowaniu miejscowego poety Wilhelma Przeczka<sup>37</sup> i w reżyserii Karola Suszki. Przedstawieniem tym miano zapoczątkować zupełnie nową tendencję repertuarową Sceny Polskiej – poruszanie za przyczyną zastanej dramaturgii polskiej i czeskiej „spraw tutejszych związanych z zaolziańskim terenem i realizowanych przy współpracy ludzi wywodzących się z tego terenu”<sup>38</sup> (literatów, reżyserów, aktorów, scenografów, kompozytorów). Wymienione spektakle<sup>39</sup> dawały jasne wyrozumienie historii i współczesności zaolziańskiej ziemi, po wielokroć przez zmienność formacji państwowych dotykanej i w następstwie tejże zmienności – wielonarodowościowej, wielokulturowej i wielowyznaniowej, jednakże zawsze z mocno zaakcentowaną polską perspektywą. Niewątpliwie miały duży walor edukacyjny – uczyły o regionie, eksponując aspekt tożsamościowy (a „o regionie trzeba dużo wiedzieć, by nie pozwolić się zmanipulować”<sup>40</sup> – by przywołać wypowiedź Karola Daniela Kadłubca). Nie do przecenienia jest ich rola w kształtowaniu społeczeństwa wielokulturowego, budowaniu mostów ponadnarodowego porozumienia. Tę linię repertuarową, stającą się wyróżnikiem Sceny Polskiej spośród innych teatrów pozakrajowych i krajowych, dopełniają wspólne, polsko-czeskie projekty teatralne jako efekt współpracy dwóch Scen, znajdujących się pod jednym dachem: Czeskiej i Polskiej, przy czym jako najbardziej spektakularny jawi się projekt *Těšínské nebo - Cieszyńskie nebe*, powstały w pierwszą rocznicę wejścia Polski i Czech w struktury Unii Europejskiej i nadal, tj. w sezonie 2010/2011, w repertuarze Teatru Cieszyńskiego się utrzymujący.

Scena Polska uczestniczy niemalże corocznie w odbywających się na polsko-czeskim pograniczu prestiżowych festiwalach teatralnych: Międzynarodowym Festiwalu Teatralnym *Bez granic / Mezinarodním divadelním festivalu Bez hranic* (w latach 1990–2003 Międzynarodowy

<sup>37</sup> Zaproponowany przez W. Przeczka rodzaj adaptacji literackiej polegał na „uzupełnieniu prostej i schematycznej warstwy fabularnej umuzycznionym komentarzem poetyckim” (zob. A. Humel, „Karpaccy górale”, „Zwrot” 1981, nr 4, s. 69). Autorem muzyki do songów Przeczka był bielski kompozytor Tadeusz Kocyba.

<sup>38</sup> *Karpaccy górale*, „Głos Ludu” 1981, nr 25.

<sup>39</sup> Szerzej na ich temat zob. M. Pindór, *Literatura Śląska Cieszyńskiego w Scenie Polskiej Těšínského divadla*, „Śląskie Miscellanea”, t. XVII, red. K. Heska-Kwaśniewicz, Katowice 2004, s. 109–114.

<sup>40</sup> *Złoza gwary. Rozmowa z prof. Danielem Kadłubcem*, „Gazeta Ustrońska” 2010, nr 51.

Festiwal Teatralny *Na Granicy* / Mezinárodní divadelní festival *Na hranici*<sup>41</sup> i w regionalnym Festivalu divadel Moravy a Slezska / Festiwalu Teatrów Moraw i Śląska<sup>42</sup>. Uczestniczy, dodać należy, z dużymi sukcesami: w 1994 roku *Czarnej Julce* w reżyserii Janusza Klimeszy przyznano główną nagrodę Festiwalu *Na Granicy* – „Złamany Szlaban” (a przyznano go za „przełamanie społecznych i kulturalnych uprzedzeń”<sup>43</sup>); w 2002 roku przedstawienie *Most nad Łucyną* w reżyserii Karola Suszki uznane zostało za najlepszą inscenizację Festiwalu Teatrów Moraw i Śląska. Sukces powtórzony został w 2004 roku, gdy miano najlepszego spektaklu IV Festiwalu zyskało *Těšínské nebo – Cieszyńskie nebe*. Jury uzasadniło swój werdykt „wyjątkowością dramaturgiczno-inscenizacyjnego projektu, który powstał w regionie wielokulturowym” i „uwzględnia specyfikę stosunków polsko-czeskich i czesko-polskich”<sup>44</sup>.

Przygotowane przez zespół SP przedstawienia są regularnie oceniane na łamach ukazującej się na Zaolziu prasy polskojęzycznej – „Zwrot” i „Głosu Ludu”. A oceny tej dokonują w przeważającej mierze recenzenci, dziennikarze, literaci mieszkający w czeskiej części Śląska Cieszyńskiego. Zatem i w zakresie krytyki teatralnej polska mniejszość narodowa ma swoich reprezentantów<sup>45</sup>. Polską wspólnotę teatralną Zaolzia budują pospołu: aktorzy, publiczność i krytycy.

Przeprowadzane w latach 1950–2001 czeskie spisy ludności dowodzą systematycznego spadku społeczności polskiej na Zaolziu. Pierwszy powojenny spis wykazał, że na terenach etnicznie polskich mieszkało 59005 Polaków z czeskim obywatelstwem (zwyczajowo zwanych Polakami zaolziańskimi). Spis z roku 1991 informuje już tylko o 43 479 osobach deklarujących narodowość polską. Z kolei według wyników ostatniego spisu ludności, który odbył się w Republice Czeskiej w marcu 2001 roku, Zaolzie zamieszkuje 36 157 Polaków<sup>46</sup>. Ta wyraźna tendencja spadkowa spowodowana jest nieuniknionymi na terenie każdego po-

<sup>41</sup> Na temat festiwalu zob.: M. Pindór, *Polsko-czeskie i polsko-słowackie kontakty teatralne...*, s. 190–226; Taż, *Od przestrzeni absurdu do przestrzeni wolności. XX lat Międzynarodowego Festiwalu Teatralnego „na granicy”, „bez granic”*, [w:] *Obywatele – dyplomaci*, red. M. Kaute, J. Okrzesik, Bielsko-Biała 2009, s. 73–84.

<sup>42</sup> Na ten temat zob. M. Pindór, *Festival divadel Moravy a Slezska v Českém Těšíně*, [w:] *O divadle 2008*, red. J. Štefanides, Olomouc 2009, s. 73–87.

<sup>43</sup> M. Legendź, *Na granicy bez zmian*, „Teatr” 1994, nr 7/8, s. 30.

<sup>44</sup> Zob. Protokół obrad jury z 13 XI 2004 roku.

<sup>45</sup> Na ten temat zob. M. Pindór, *Polska krytyka teatralna na Zaolziu*, [w:] *Krytyka literacka na Śląsku*, red. K. Heska-Kwaśniewicz, J. Lyszczyna, Katowice 2009, s. 165–180.

<sup>46</sup> Zob. wyniki czeskich spisów ludności z dn. 3 III 1991 r. oraz z dn. 1 III 2001 r. na stronie internetowej Czeskiego Urzędu Statystycznego: <http://www.czso.cz.>, a także: T. Siwek, *Nad wynikami spisu ludności*, „Zwrot” 2001, nr 12, s. 8–13.



granicza etniczno-kulturowego i państwowego procesami asymilacyjnymi<sup>47</sup>, unicestwiającyymi mniejszości narodowe, a także wiąże się z powszechnie postępującą komercjalizacją życia, dotykającą wszystkich mniejszości w społeczeństwach większościowych<sup>48</sup>, oraz z charakterystycznymi dla mieszkańców polsko-czeskiego pogranicza w regionie Śląska Cieszyńskiego problemami z jednoznaczną identyfikacją własnej tożsamości narodowej (polska, czeska, przejściowa, czyli podwójna, czy może śląska<sup>49</sup>), jak również z niskim przyrostem naturalnym oraz migracją, jako znakiem czasów najnowszych. Wyłaniająca się ze spisów ludności prognoza demograficzna społeczności polskiej na Zaolziu nie napawa optymizmem, zakłada bowiem, że polskie społeczeństwo zaolziańskie zmaleje do roku 2020 do 27–29 tysięcy, zaś w roku 2030 do 20–23 tysięcy<sup>50</sup>.

Przywołane dane demograficzne mają swoje przełożenie na ilość widzów Sceny Polskiej, objętej od zarania istnienia instytucji systemem abonamentowym. Przykładowo w latach 1961–1971 2 145 spektakli obejrzało 406 869 widzów; w latach 1991–2001 893 przedstawienia zobaczyły 220 262 osoby<sup>51</sup>. Przy obecnej liczbie 36 157 Polaków abonament<sup>52</sup> na spektakle sezonu teatralnego 2010/2011 wykupiło 1 289 osób<sup>53</sup>, co przy sześciu premierach sezonu daje liczbę 7 734 widzów w skali roku, ok. 80 tysięcy w skali dekady. Statystycznie rzecz ujmując – obecnie co dwu-

<sup>47</sup> Na ten temat zob. H. Rusek, *Kulturowe wzory życia rodzin polskich na Zaolziu a asymilacja*, Katowice 1997; też, *Polacy zaolziańscy – współczesne wzory życia – asymilacja...*, s. 26–29. Aktualnie 80% małżeństw na Zaolziańskim Śląsku to małżeństwa mieszane, w następstwie powyższego większość dzieci wysyłana jest do szkół czeskich, co skutkuje zamknięciem Polskich Szkół Podstawowych oraz stałym zmniejszaniem się liczby młodzieży kształcącej się w polskich szkołach średnich (największy spadek uczniów odnotowuje się w Gimnazjum z Polskim Językiem Nauczania).

<sup>48</sup> Na czysto komercyjny charakter deklaracji narodowościowych na Zaolziu zwraca uwagę K.D. Kadłubiec (zob. *Złóża gwary. Rozmowa z prof. Danielem Kadłubcem...*): „bo ktoś chce lepiej zarabiać, ciągnąć z tego jakiś profit [...]. Bardzo często tutejsi autochtoni deklarujący się jako Czesi mieli rodziców, a dziadków na pewno, Polaków, nawet nie umiejących mówić po czesku. Teraz, w trzecim pokoleniu, nagle ktoś staje się Czechem, bo uważa, że tak jest wygodniej, i tak statystycznie jest liczony [...]”.

<sup>49</sup> Czesi w spisach ludności z lat 1991–2001 dopuścili deklarowanie śląskiej (i morawskiej) tożsamości, nadto pytanie o narodowość miało charakter pytania dobrowolnego, co w konsekwencji skutkowało pojawieniem kategorii „narodowość nieokreślona”.

<sup>50</sup> Zob. Z. Siwek, *Statystycy i niestatystycy Polacy w Republice Czeskiej*, <http://www.wspolnota-polska.org.pl> (dostęp: 17 IX 2010).

<sup>51</sup> Zob. *Statystyka, [w:] 55 lat Sceny Polskiej TD...* Dane statystyczne dotyczące lat 1951–1961 są niepełne (nie zachowały się informacje archiwalne na temat ilości widzów oraz na temat wyjazdów do Polski).

<sup>52</sup> Cena abonamentu wynosi aktualnie 390 Kč (ulgowy – 300 Kč).

<sup>53</sup> Dane uzyskano z Działu Organizacji Widowni Teatru Cieszyńskiego.

dziesty ósmy zamieszkały na Zaolziu Polak jest widzem Sceny Polskiej (dodać należy, że sporadycznie pojawia się na widowni również tzw. publiczność poza abonamentowa). Z kilkunastu miejsc gry (rozsianych u zarania pracy teatru od Bogumina aż po Mosty k. Jabłonkowa) pozostało aktualnie sześć, a są to: Czeski Cieszyn, Karwina, Hawierzów, Trzyniec (tam też znajdują się największe skupiska ludności polskiej), Orłowa, Sucha Górna, okazjonalnie Wędrynia<sup>54</sup> (dodać należy, iż przestrzenne usytuowanie miejsc gry nie ma istotnego wpływu na uczestnictwo mieszkańców zaolziańskich miejscowości w spektaklach Sceny Polskiej, każdorazowo bowiem Teatr zapewnia dojazd do miejsca przedstawienia autobusem teatralnym). Czy zatem w obliczu nieuchronnych przeobrażeń profilu narodowościowego, a wraz z nim kulturowego Śląska za Olzą Scena Polska będzie miała dla kogo grać? Czy będzie miała swojego widza? Czy będzie wreszcie miała swoich, tzn. o zaolziańskim rodowodzie, aktorów? Wbrew demograficznym prognozom należy wierzyć, że tak, rzeczywistość językowo-kulturowa Zaolzia jest bowiem bardziej od rzeczywistości statystycznej optymistyczna. Polska kultura teatralna (i literacka<sup>55</sup>) jest nadal w czeskiej części Śląska Cieszyńskiego wartością niezaprzeczną, zdolną do integrowania polskiej grupy narodowościowej, „znajdującej się pod obcym wpływem i naciskami cudzych wartości”<sup>56</sup>.

Scena Polska zawsze była, jest i – należy wierzyć, że będzie – „reprezentacyjną sceną polskiej społeczności”<sup>57</sup>, zamieszkującej Śląsk za Olzą, bez względu na jej liczebność. Będzie nadal – poprzez repertuar narodowy i polski język – znakiem odrębności kulturowej polskiej mniejszości narodowej wobec czeskiej większości, czynnikiem pozwalającym nie tylko zachować, ale i umocnić stan tożsamości, zwany polsnością. O potencjale Sceny Polskiej w tym zakresie zaświadcza przyznanie jej Dyplomu Ministerstwa Spraw Zagranicznych za „wybitne zasługi dla

<sup>54</sup> Liczba widzów abonamentowych z wymienionych miejscowości (sezon 2010/2011): Karwina – 131 osób, Orłowa – 114 osób, Hawierzów – 118 osób, Sucha Górna – 28 osób, Trzyniec – 181 osób, Wędrynia – 25 osób.

<sup>55</sup> Polskojęzyczni mieszkańcy Zaolzia mają stały dostęp do polskiej literatury – zarówno pozycji z zakresu klasyki, jak i nowości wydawniczych. W Bibliotece Regionalnej w Karwinie działa bowiem od 1974 roku Oddział Literatur Narodowych. Posiada on niezwykle bogaty księgozbiór, nadto jest organizatorem wielu imprez kulturalno-edukacyjnych, nierzadko z udziałem artystów Sceny Polskiej.

<sup>56</sup> J. Szczepański, *Kultury pogranicza*, „Przegląd Humanistyczny” 1990, nr 10, s. 1–2.

<sup>57</sup> Określenie Aleksandry Humel. Zob. A. Humel, *Těšínské divadlo v Českém Těšíně – czeski i polski teatr repertuarowy*, [w:] *Národní divadla. Tradice a současnost / Teatry narodowe. Tradycja i współczesność*, red. K. Olbrycht, M. Pindór, Cieszyn 2003, s. 59.

kultury polskiej w świecie za rok 1993” oraz „Złotej Maski” (nagrody katowickich recenzentów, przyznawanej pod auspicjami wojewody) za „wartości literackie wystawianych sztuk”, czy nadanie w marcu 2010 roku przez 50. Walny Zjazd Delegatów Związku Artystów Scen Polskich godności Członka Honorowego Stowarzyszenia. W obliczu zachodzących na polsko-czeskim pograniczu przemian polityczno-społeczno-kulturowych szansą dla przyszłości teatru zza Olzy są także widzowie z pobliskiego Cieszyna – pod względem narodowościowym jednolitego, polskiego. Jak wspomina Kazimierz Kaszper:

[...] jeszcze 20, 15 lat temu absolutną, stuprocentową większość na widowni tworzyli rdzenni Zaolziacy [...], w 2005 roku siedziałem na balkonie wśród 15–20 osób posługujących się czystą polszczyzną, a więc Polaków z Polski. Przy czym ich komentarze nie pozostawiały wątpliwości, że są stałymi bywalcami przedstawień, tworzą już znaczny i wpływowy odłam widzów<sup>58</sup>.

Nową wartością jest również obecność na spektaklach polskojęzycznego zespołu niewielkiej grupy widzów czeskojęzycznych. Zmienia się zatem skład widzów Sceny Polskiej, to symptom czasu – efekt wejścia obu sąsiadujących państw, Polski i Czech, w struktury Unii Europejskiej, zniesienia barier granicznych, w pewnym stopniu mentalnych.

Pojęcie „wspólnotowości” w Scenie Polskiej stopniowo ewoluuje – od pierwotnej wspólnotowości etnicznej, rozumianej jako „poczucie przynależności do własnej grupy i jej kultury (zaolziańskiej), którego podstawą są akceptacja rdzennych wartości własnej grupy etnicznej, świadomość pewnej odrębności od obcych, poczucie związku z grupą swoich, świadomość ciągłości i historycznego trwania tej grupy”<sup>59</sup>, a także wspólnotowości narodowej (na którą składa się identyfikacja z polską kulturą, także z jej przejawami płynącymi z Polski), po wspólnotowość regionalną jako płaszczyznę, na której uwidacznia się jednność społeczno-kulturowa całego regionu – Śląska Cieszyńskiego, zarówno jego części polskiej, jak i czeskiej. Jednak, co niezwykłe istotne, pojęcie wspólnotowości w Scenie Polskiej na przestrzeni niemalże sześćdziesięciolecia uskuteczniane nie traci prymarynego narodowego charakteru. Wszak Scena Polska w Czeskim Cieszynie jest teatrem polskim realizowanym w polskim języku z polskim – w dużej mierze – repertuarem; jest teatrem polskiej wspólnoty, która na skutek zawirowań historii znalazła się poza krajem ojczystym, lecz nadal w pełni utożsamia

<sup>58</sup> K. Kaszper, *Ziota na kamieniu albo Cieszyńniaków poczet własny*, t. 2, Cieszyn 2006, s. 82.

<sup>59</sup> H. Rusek, *Polacy zaolziańscy – współczesne wzory życia – asymilacja...*, s. 26.

się z polskim językiem, polską kulturą i polskim stanem świadomości – trzema cechami, którymi definiuje się naród<sup>60</sup>. Dla mniejszości polskiej na Zaolziu uczestnictwo w spektaklach Sceny Polskiej Teatru Cieszyńskiego jest zatem nie tylko jedną z form aktywności kulturalnej<sup>61</sup>, lecz stanowi rodzaj swoistej wspólnotowej terapii, pozwalającej zdefiniować i zachować narodową, regionalną oraz lokalną tożsamość.

Mirosława Pindór

### **The Polish Stage in Czech Cieszyn as the Theatre of Community**

The Polish Stage of Těšín Divadlo (Cieszyn Theatre) in Česki Těšín came into existence in August 1951. It is a professional theatre of a Polish autochthonous group cut off from its motherland due to the arbitrary-border principles. The theatre is the institution which, mainly through a language and repertoire, carries out the mission of supporting the national identity in the foreign country and in different living conditions. The concept of community on the Polish Stage evolves from the primal ethnic community and national community into the regional community (Silesian). The primal ethnic community is understood here as a sense of belonging to the Zaolzie group and culture that is based on the acceptance of the indigenous values typical for this ethnic society. It relates to the a sense of awareness of the particular identity and of belonging to a particular group. The national community is related to Polish culture and its trends coming from Poland. The regional community (Silesian) forms the plane where the social and cultural community of the whole Cieszyn Silesia – both Polish and Czech region – can be observed. The contemporary concept of community presented by the Polish Stage maintains its primal national character.

---

<sup>60</sup> Zob. wypowiedź Karola Daniela Kadłubca (*Złóża gwary. Rozmowa z prof. Danielem Kadłubcem...*): „[...] naród generalnie definiuje się trzema cechami – językiem, kulturą i świadomością”.

<sup>61</sup> Polaków na Zaolziu znamionuje szczególnie duża aktywność w sferze inicjatyw muzycznych i przedsięwzięć folklorystycznych.

Maria Popczyk  
Uniwersytet Śląski, Katowice

## Wspólnota świata sztuki

W tradycyjnej estetyce wspólnota sztuki przez długi czas nie stanowiła wyróżnionego przedmiotu refleksji; pierwotnie poszukiwania filozofów były zorientowane na zagadnienia ontologiczne i epistemologiczne, skierowane ku określeniu istoty dzieła sztuki oraz uniwersalnych zasad przeżycia estetycznego. O wspólnocie odbiorców, jako formie towarzyskiego udzielania się, pisze Immanuel Kant – jej zwornikiem miała być postawa bezinteresowności, jaką podejmował się przyjmować każdy, kto chciał dowieść, iż posiada smak refleksyjny. Wspólnota smaku to krąg ludzi przeżywających estetycznie, czyli wznoszących się ponad indywidualne skłonności gustu, kierowanych pragnieniem formowania ducha, dlatego też jej kontur nie był stały. Rozwijane w obrębie filozofii sztuki teorie autonomicznego dzieła sztuki lekcewały pozaartystyczne warunki jego powstania, toteż trudno w ich ramach rozwinąć wątek wspólnoty. Wszystko to, co dzieje się poza przeżyciem oraz aksjologią piękna, a zatem więzi międzyludzkie dające dziełu początek lub zrodzone w trakcie jego przeżywania, było marginalizowane, gdyż nie decydowało o naturze samego dzieła. Przeciwwagę dla takiego podejścia znajdujemy w myśli teoretyków uwzględniających socjologiczne i kulturowe warunki sztuki; prezentuje je Hipolit Taine. W tę stronę zmierzają Stanisław Ossowski i Mieczysław Wallis, a także myśliciele widzący w dziele sztuki ważną dla epoki formę symboliczną (Ernst Cassirer), czy mówiący, jak Hans-Georg Gadamer, o dziejowości dzieła sztuki. Z każdego z wymienionych stanowisk można wywieść wyróżniki wspólnoty

wynikające z przyjętych założeń. Wydaje się, iż warte rozważenia są dwa, powiązane ze sobą momenty, mianowicie: wspólnotowy rys samej sztuki oraz typy więzi łączących miłośników sztuki, w tym swoistość więzi artystów. Wyjątkowość sztuki polega bowiem na tym, że łączy ona nie tylko ludzi sobie skądinąd bliskich, ale tworzy bliskość nie znających się, a ten krąg ludzi nie daje się zamknąć w jakiś granicach, gdyż sytuuje się ponad czasem i przestrzenią – tak jest w przypadku wspólnoty interpretacji. Istnieje też sytuacja odwrotna, kiedy dzieło sztuki rodzi się z doświadczenia wspólnoty, kiedy więzi międzyludzkie stają się źródłem dla powstania dzieła – tutaj mieszczą się wszystkie koncepcje socjologiczne. Inną dziedzinę stanowi wspólnotowe doświadczenie sztuki w trakcie wykonania dzieła (utworu muzycznego, scenicznego) lub w trakcie tworzenia dzieła, gdy jest jednorazowym procesem, jak happening.

Dzieła sztuki od wieków ustanawiają świat wspólny, a każdy uczestnik tego świata jest naznaczony społecznymi i historycznymi preferencjami, w ramach których wzrasta, a jednocześnie ma możliwość dokonywania indywidualnych wyborów, często transcenduje własne uwarunkowania. Indywidualne uczestnictwo we wspólnocie sztuki różni się stopniem zaangażowania. W pierwszym rzędzie są to więzi osobowe. Przyjemność obcowania ze sztuką wyrasta z przyjaźni lub stanowi jej zasadniczy moment (jeśli przyjmiemy dystynkcje, jakie nadał jej Arystoteles). Miłośnicy sztuki mogą również tworzyć wspólnotę przekonań, gdzie bardziej od przyjemności liczy się szacunek dla czyjejs wiedzy czy umiejętności oceny dzieła sztuki. W słabszym sensie mogą jedynie należeć do wspólnoty zainteresowań, gdzie siłą wiążącą staje się upodobanie do określonego rodzaju dzieł sztuki. Te, w dużej mierze nietrwałe rodzaje wzajemnych powiązań, powoływanych i zanikających w obrębie wspólnoty społecznej, mówią o bogactwie sztuki oraz ideałów estetycznych inicjujących szerokie spektrum reakcji emocjonalnych. Wszystkie one (dzieła i reakcje) przenikają się i konkurują ze sobą<sup>1</sup>, co szczególnie staje się uwidocznione, gdy uwzględnimy rynkowy charakter sztuki. Nadto artystów wyróżnia wspólnota losów; zwykło się im przypisywać wyróżnione cechy charakteru, w znacznym stopniu decydujące o życiu naznaczonym cierpieniem i samotnością. Psychologiczne uzasadnienie tej wspólnoty podaje Carl Gustaw Jung, kiedy mówi o artyście wizjonerze, powodowanym nieświadomymi siłami, przymuszonym niejako do bycia twórcą. Z kolei Stanisław Witkiewicz romantycznej koncepcji

---

<sup>1</sup> Pisze o tym S. Ossowski, *U podstaw estetyki*, Warszawa 1966, s. 331–340.

artysty nadaje współczesne rysy, w jego oczach artysta, pokrewna dusza awanturnika i burzyciela, zasadniczo nieszczęśliwego i tragicznego<sup>2</sup>, w każdych czasach dźwiga brzemień odpowiedzialności za utrzymanie społecznego dostępu do przeżyć metafizycznych, również wtedy, gdy wraz z postępującą demokratyzacją sztuki nikt już nie pragnie ich przeżywać. Choć można mówić o wspólnocie losów artystów, to jednak nie ma tutaj mowy o osobowych więzach łączących artystów ze sobą oraz artystów i odbiorców. Samotny twórca nie jest bratem człowieka nowoczesnego, rozdartego i zagubionego, ale wyrastającym ponad niego przewodnikiem duchowym, jak piszą o nim Fryderyk Nietzsche i Martin Heidegger, każdy z własnej perspektywy.

Przywołane poglądy są znamienne dla pewnej ery myślenia o sztuce, ściśle odpowiadające wymogom, jakie na sztukę nakłada nowoczesność<sup>3</sup>. Wprawdzie są one nadal podtrzymywane, zasadniczo przez teorie kompensacji, jednakże praktyki awangard pokazują, iż sztuka może być terenem zawiązywania wspólnot opartych na odmiennych zasadach; artysta przestaje pretendować do miana geniusza, a stary podział na czynności tworzenia i odbioru zostaje zatarty. Właśnie z uwagi na te przemiany, dokonywane wokół sztuki i wspólnot, którym zawsze towarzyszy refleksja teoretyczna, warto przywołać czasy przednowoczesne, zanim sztuka zyskała miano pięknej, a potem, jak w sztuce awangard, miano to utraciła. To szersze – bo dokonane w planie kulturowym – spojrzenie pozwala uwzględnić treści ważne dla podejmowanego tu zagadnienia.

W społeczeństwach tradycyjnych powtarzalność działań oraz rytualizowanie praktyk wytwarzania przedmiotów posiada odniesienia kosmiczne, co Anthony Giddens wiąże z potrzebą zachowania bezpieczeństwa ontologicznego oraz panowania nad czasem przyszłym. Socjolog konstatuje:

Tradycja ma swoich „strażników” oraz, w odróżnieniu od zwyczaju, dysponuje wiążącą siłą zawierającą komponenty moralne i emocjonalne<sup>4</sup>.

Mistrz jest zatem strażnikiem strzegącym zasad sztuki posiadającej boskie pochodzenie, wie również, że jego praca nie w pełni od niego za-

---

<sup>2</sup> S. I. Witkiewicz, *Nowe formy w malarstwie i wynikające stąd nieporozumienia. Szkice estetyczne*, Warszawa 2002, s. 65.

<sup>3</sup> *O celach sztuki w czasach nowoczesnych* [w]: J. Habermas, *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, tłum. M. Łukaszewicz, Kraków 2000.

<sup>4</sup> U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, tłum. J. Konieczny, Warszawa 2009, s. 88.

leży. Prometeusz jest pojmowany jako mityczny nauczyciel wytopu metalu, a zhierarchizowane stowarzyszenia kowali przechowują ten proces jako swoją tajemnicę. Tak powstają przedmioty użytku codziennego, złota biżuteria władców, ale i posągi bogów. Dzięki wspólnocie wytwórców sztuka pozwala utrzymać porządek kosmiczny całej społeczności. Wspólnoty takie jednoczą pozycją mistrza-strażnika, zaś powtarzalność procedur i praktyk, która nie jest wolna od modyfikacji, ostatecznie zapewnia spójność całej społeczności. Wyroby artystyczne, dzieła sztuki nie są autoteliczne:

Malarstwo dopełnia edukację człowieka i pomaga w utrzymaniu relacji między ludzkich. Ogarnia bez reszty boskie przemiany i odgaduje to, co ukryte i małe, bo też nie podlega ludzkim opisom<sup>5</sup>.

Działalność taka pozwala na łączność z duchami przodków, bogami, czy – jak w przypadku ikony prawosławnej – staje się pomocna w zbawieniu. Ścisłe reguły wytwarzania ikony, posiadające korzenie teologiczne, łączą duchową wspólnotą „artystów” zakonników, są równocześnie żywotne dla całej wspólnoty wierzących, gdyż traktują o życiu, śmierci i zbawieniu. Wytwarzanie ikony ustanawia jakość życia duchowego. To z tego względu zmiany kanonu malowania stają się sprawą teologicznej wagi, dyskutowaną na Soborach Kościoła Wschodniego. Sztuka ikony, dzięki wspólnocie zakonnej i wypracowanym regułom, pozwala całej wspólnotie religijnej odkryć drogę odwracającą skutki grzechu pierworodnego.

Artysta tworzy zawsze dla jakiejś wspólnoty, by ta praktykowała treści przekazywane w medium obrazu czy rzeźby. Oczywiście tej konstatacji staje się problematyczna, gdy zapytamy o ideę jednoczącą, gromadzącą zawsze przecież określony krąg ludzi, a istnienie wielości i różnorodności takich idei stać się może początkiem dyskusji o wspólnocie, jednak w innym wymiarze niż to czynią badacze skierowani ku poszukiwaniom takich idei w obrębie małych wspólnot<sup>6</sup>. Zamiarem moim jest próba poszukiwania prymarnych idei, będących motorem powoływania do życia wspólnoty zogniskowanej wokół sztuki w czasach jej pluralizmu.

---

<sup>5</sup> *Estetyka chińska*, red. A. Zemanek, Kraków 2007, s. 170.

<sup>6</sup> Zagadnienie ważne w przypadku określenia tożsamości mniejszości narodowych, artykułowanej w sztuce i organizowanych przez nie publicznych miejsc spotkań, jak muzea. Por. *Theorizing Museums. Representing identity and in a changing World*, red. Sh. Macdonald, G. Fry, Oxford 1996.



Ważnym progiem, początkiem procesu różnicowania wspólnot i sztuki, jest renesans. W nim to obok religijnego praktykowania sztuki pojawia się obszar praktyk świeckich. Włoskich humanistów i miłośników starożytności łączy zachwyt nad mądrością kultury i doskonałością sztuki starożytnej. Jednoczy on również artystów w pracowniach Medyceuszy i innych dworów. Świadomość odrębności tej wspólnoty zostaje zobrazowana na wiele sposobów w malowidłach ukazujących kolekcjonerów żywo dyskutujących i oglądających dzieła, z uwagą badających naturalia, często ukazanych na tle okazałej kolekcji. Krzysztof Pomian źródeł tego gatunku malarstwa upatruje w pragnieniu utrwalenia wspólnoty oglądania ludzi ogarniętych pasją oglądania i poznania<sup>7</sup>. Utrzymanie formalnych standardów każe nałożyć na działalność artystyczną granice. Georgio Vasarii za metrum rzeźby przyjmie formy wzorowane na klasycznym kanonie sztuk, odrzuca tym samym maski zmarłych i figury woskowe. Tak powstaje wspólnota smaku, ludzi delektujących się formą i przedstawieniem, rządząca się prawami postawy bezinteresownej, której z czasem Kant nadał ramy teorii<sup>8</sup>.

Te nowe praktyki odpowiadają wykształconej w XVIII wieku sferze publicznej. Nie jest ona przedłużeniem nieformalnych relacji osobowych jednoczących miłośników sztuki w prywatnych kolekcjach, ale funduje nowe formy życia – „życia spędzanego wśród obcych”<sup>9</sup>. W sferze, w której człowiek kształtuje swoją naturę, a praktykowanie sztuki – tak w obrębie działań artystycznych, jak odbioru sztuki – zyskuje instytucjonalnie ramy, powstają muzea, a wraz z nimi następuje podział przedmiotów gromadzenia, praktyk i wspólnot. Poznanie naukowe zostaje oddzielone od estetycznej kontemplacji. Strażnikiem zasad artystycznych stała się Akademia, a miarą dla aktualnie tworzonych dzieł były wówczas obrazy Rafaela i kolorysty Rubensa; one też wyznaczały granice wspólnoty artystów i sztuki. Co roku werdykty ogłaszane na paryskich Salonach ustalały granice aktualnie powstającej sztuki, weryfikując obszar sztuki, artystów i przeżyć. I chociaż sztuka i wspólnoty wokół sztuki rozciągały się daleko poza monopol akademii i muzeum, to właśnie praktyki eks-

---

<sup>7</sup> K. Pomian, *Zbiarce i osobliwości. Paryż – Wenecja XVI–XVIII wiek*, tłum. A. Pieńkos, Lublin 2001, s. 51.

<sup>8</sup> Powstanie mecenatu świeckiego, a tym samym pojawienie się nowych form i treści w sztuce, uznaje się za przejaw emancypacji artysty i sztuki, ostatecznie skierowanej ku uwolnieniu samej sztuki od wszelkich ograniczeń; rozwój sztuki przyjmuje postać postępu, akt emancypacji podkreślają T. Adorno, W. Benjamin, A. Malraux. Poglądy Petera Bürgera podają za: *Teoria awangardy*, red. K. Wilkoszewska, tłum. J. Kita-Huber, Kraków 2006, s. 36.

<sup>9</sup> R. Sennett, *Upadek człowieka publicznego*, tłum. H. Jankowska, Warszawa 2009, s. 36.

ponowania dzieł w muzeach zyskały miano sakralizacji sztuki, dokonywanej przez naukę, ale i władzę.

Dopiero wraz z zarysowaniem się zasad sfery publicznej i instytucjonalizacji sztuki można mówić o świecie sztuki, w sensie, jaki nadał mu George Dickie. Jest to świat praktykowania sztuki: jej tworzenia, eksponowania i odbioru<sup>10</sup>. Filozof ma na myśli szeroko pojętą instytucjonalizację sztuki, fakt, że istnieją określone sposoby wytwarzania dzieł łączące artystów oraz sposoby odbioru dzieł. Dickie formułuje instytucjonalną koncepcję sztuki w czasach transawangardy, dlatego widzi świat sztuki jako szeroką gamę wielorakich praktyk dokonywanych współbieżnie – bycie dziełem sztuki zostaje wyznaczone przez te same kryteria zarówno w małych prowincjonalnych galeriach, jak globalnych muzeach. Wydaje się, iż takie zrównanie wszystkich praktyk, a zarazem wspólnot, jest uproszczeniem, nie dającym się utrzymać, o czym przekonują prace Pierre'a Bourdieu<sup>11</sup>. Właśnie to zróżnicowanie konwencji tworzenia oraz form odbioru, prawie całkowicie zinstytucjonalizowane, może stanowić punkt wyjścia do poszukiwań celów uznanych za priorytarne a scalających określoną grupę artystów i odbiorców. Wspólnotę świata sztuki można oświetlić z trzech perspektyw; mianowicie jako wspólnotę, którą łączy uznanie sztuki jako narzędzia krytyki, co stanowi bezpośrednio spadek awangardy, następnie jako wspólnotę powoływaną z racji tego, że sama sztuka jest z gruntu polityczna (w rozumieniu Jacquesa Rancière'a), w końcu jako wspólnotę, której zwornikiem jest relacja do czasu, przestrzeni i śmierci, a ta wyrasta z antropologii obrazu Hansa Beltinga.

W czasach emancypacji i racjonalizacji sztuka nie spaja społeczności tak, jak sztuka sakralna czy jeszcze mimetyczna, chociaż te nadal są uprawiane, ale nie posiadają mocy jednoczącej całej społeczności, jak to diagnozuje Hegel. Ulega zmianie pozycja artysty odrzucającego twórczość paseistyczną, artysta awangardowy tworzy wspólnoty otwarte, pozbawione hierarchiczności i nie związane z krwią i ziemią<sup>12</sup>. Jednakże

---

<sup>10</sup> G. Dickie, *Czym jest sztuka? Analiza instytucjonalna*, [w:] *Estetyka w świecie. Wybór tekstów*, red. M. Gołaszewska, Kraków 1984, s. 9–28.

<sup>11</sup> Dickiego bardziej interesowała definicja sztuki, nie zajmował się mechanizmami tworzenia i odbioru, a o tym mówi teoria przemocy symbolicznej Bourdieu. Por.: P. Bourdieu, A. Darbel, D. Schnapper, *The love of art. European Art Museum and their Public*, tłum. C. Beattie, N. Merriman, Cambridge 1991; P. Bourdieu, *Dystynkcje. Społeczna krytyka władzy sądzona*, tłum. P. Bilas, Warszawa 2005; P. Bourdieu, *Reguły sztuki. Geneza i struktura pola literackiego*, tłum. A. Zawadzki, Kraków 2001.

<sup>12</sup> G. Sztabiński, *Idea wspólnoty sztuki w wieku awangardy*, [w:] *Wiek awangardy*, red. L. Bieszczad, Kraków 2006, s. 55.

tym, co łączyło ruchy awangardowe jest kontestacja zastanej rzeczywistości, realizowana w nowatorskich działaniach artystycznych, i to ona nadaje sztuce rys wspólnototwórczy. Krytyka zastanej rzeczywistości, zorganizowanego przez burżuazyjny model postępu jednocy artystów pragnących wypracować alternatywne formy życia wspólnotowego. Konstruktywiści rosyjscy szukali źródeł nowej wspólnoty w procesie zniesienia nierówności ekonomicznej, czemu miało sprzyjać odrzucenia podziału sztuk, zrównanie malarstwa ze sztuką użytkową, a artyści z rzemieślnikiem. Tak zrodziła się myśl twórczości kolektywnej w służbie proletariatu, jednak sama sztuka miała być ponad świadomością klasową (takie stanowisko głosił Nikołaj Punin), a nie narzędziem politycznej propagandy<sup>13</sup>. Wszystkie flirty awangardowych grup z lewicującymi partiami politycznymi stanowiły próbę realizacji nowego porządku społecznego dokonywanego metodami artystycznymi, próbę zorganizowania wspólnoty wokół nowej sztuki<sup>14</sup>. Pojawiła się tutaj obszerna i przekraczająca ramy tej wypowiedzi problematyka związków twórczości artystycznej i władzy politycznej<sup>15</sup>. Jednakże w akcesie awangardy dla ruchów rewolucyjnych należy dostrzec postschillerowskie myślenie o sztuce zdolnej zmienić człowieka, ale nie zamierzającej nim manipulować. Całkowicie przeciwną, bo anarchistyczną optykę, daleką od schillerowskiej utopi sztuki, wybrali dadaiści. Dramatyczny przebieg i skutki I wojny światowej skłoniły ich do odrzucenia racjonalnych przepisów mających zapewnić ład społeczny, rzeczywistość jawiła im się jako chaotyczny zbiór przypadkowych wrażeń. Dadaistów łączyła zatem wizja otaczającego świata i podobne podejście do postaw wobec życia, co też pozwoliło im otworzyć się na więzi ponadnarodowe. Pozycja artysty nie była wyróżniona, raczej losowa, doraźna, nietrwała, a działania artystyczne o charakterze krytyczno-anarchistycznym uderzały we wszelkie przejawy życia społecznego, odwołujące się do trwałych wartości moralnych czy narodowych, zatem wykraczały daleko poza problemy samej sztuki. Odrzucenie wszelkiej eschatologii, utopii społecznej ostatecznie wyznaczyło działaniom artystycznym zadanie podważania oraz demystyfikowania wszelkich przejawów budowania trwałości. W obręb świata sztuki została wprowadzona kontestacja – jako kolejna postawa, obok już wypracowanych sposobów obcowania ze sztuką

---

<sup>13</sup> A. Turowski, *Wielka utopia awangardy. Artystyczne i społeczne utopie w sztuce rosyjskiej 1910–1930*, Warszawa 1990, s. 149–154.

<sup>14</sup> O paradoksalnej postawie futurystów pisze Walter Grasskamp w: *Museumsgründer und Museumsstürmer*, Verlag Beck, München 1981, s. 55–57.

<sup>15</sup> Por. m.in. P. Piotrowski, *Sztuka według polityki. Od melancholii do Pasji*, Kraków 2007.

autonomiczną, takich jak kontemplacja czy interpretacja. Nieodparcie nasuwa się jednak pytanie, w jakim sensie można tutaj mówić o wspólnotowym charakterze tej postawy. Przydatne stają się w tym względzie wypowiedzi socjologów, podkreślających, iż procesy wykorzenienia ze starych stylów życia i konieczność zakorzenienia w nowych sytuacjach „zmuszają jednostki do indywidualnego konstruowania, inscenizowania i komponowania biografii”<sup>16</sup>. Wszelkie pewniki życia społecznego w czasach nowoczesnych ulegają dezintegracji, co sprawia, iż jednostka traci oparcie w tradycyjnie wypracowanych wzorach postępowania oraz podlega wewnętrznemu przymusowi „znalezienia i wymyślenia nowych aksjomatów dla siebie oraz innych, którzy nimi nie dysponują”<sup>17</sup>, bez gwarancji, że są to stałe parametry. Wobec sytuacji, w której człowiek zostaje niejako skazany na indywidualizację (jak to ujął Sartre), artyści nie dostarczają sztuki przynoszącej ukojenie, ale właśnie utrzymują ten stan niepewności i tymczasowości, często demystyfikując instytucjonalne przejawy władzy. Tak jest w przypadku estetyki relacyjnej Pierre’a Bourriauda, który organizuje wspólnotę na czas trwania wystawy<sup>18</sup>. Jest to działanie wymierzone w instytucjonalne ramy, zwykle nadawane dziełom artystów przez kuratorów wystaw – w tym wypadku artysta korzysta z galerii, ale organizuje sytuację, w której dochodzi do powstawania więzi między uczestnikami wystawy. Przypadek oraz ingerencje samego artysty inicjują znaczenia oraz relacje zakreślone przez czas jej trwania, zaś sztuka powstaje w trakcie spontanicznego spotkania. Nietrwała i na czas wystawy zawiązana wspólnota zostaje spojona przez intensywność aranżowanych doświadczeń, a jej wartością jest realna otwartość na obcego, innego uczestnika wystawy. Umiejętność uczestnictwa w relacyjnej sztuce przenosi w obręb galerii sytuację podwyższonego ryzyka, charakterystyczną dla współczesnego życia, i w zamierzeniu ma wykształcić zdolność wspólnego działania ludzi wolnych. Jacques Rancière nazywa sztukę relacyjną, a szerzej wielowątkową sztukę nowoczesną, „wspólnotą etyczną wznoszoną na ruinach perspektyw emancypacji politycznej”<sup>19</sup>. Uważa jednak, że wspólnota stanowiona przez sztukę zostaje zawiązana na poziomie zmysłowości, gdyż praktyki artystyczne w sposób materialny i symboliczny tworzą

---

<sup>16</sup> U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Modernizacja refleksyjna...*, s. 27.

<sup>17</sup> Tamże, s. 29.

<sup>18</sup> N. Bourriaud, *Relational Aesthetics*, tłum. S. Pleasance, F. Woods, Paris 1998, s. 14–18, 37–40.

<sup>19</sup> J. Rancière, *Estetyka jako polityka*, tłum. J. Kutyla, P. Mościcki, Warszawa 2007, s. 22.

określony układ przestrzenno-czasowy, ustalają tym samym relacje między ciałami i zawieszają „zwykłe formy doświadczenia zmysłowego”<sup>20</sup>.

Wyrażanie określonych idei – religijnych, estetycznych czy społecznych – w dziełach sztuki organizujących wspólnotę jest jednocześnie ustanawianiem fizycznej i symbolicznej obecności w konkretnym miejscu. Zdaniem Rancière’a, sztuki nie sposób odłączyć od ekspozycji, a podział przestrzeni i czasu wyznacza dla podmiotów i przedmiotów obszar uznany za wspólny. Sztuka, wskazując na to, co wspólne dla jednych, wyklucza innych, tak więc sztuka jednych czyni uprzywilejowanymi, zaś innych pozbawia prawa głosu. Zatem wspólnoty rodzą się wraz z różnymi typami sztuki jako polityki zmysłowości, a najważniejsze napięcie – wedle Rancière’a – zachodzi między sztuką autonomiczną oraz sztuką roztapiającą się w codzienności, kreującą uczestnictwo, społeczną; ich dialektyka tworzy spór.

Całkowicie odmienne źródła i cele zawiązywania się wspólnoty przez i wokół sztuki można wywieść z antropologicznej koncepcji obrazu Hansa Bettinga<sup>21</sup>. Człowiek jest, wedle niego, istotą ciągle stojącą się w trakcie dynamicznych zmian historycznych i kulturowych. Stwarza obrazy indywidualne i kolektywne, wewnętrzne i te wcielone w konkretne media (malarzkie, fotograficzne, digitalne)<sup>22</sup>. Jest napędzany pragnieniem poznania siebie i świata, pomimo tych zmian. Jedyną stałą w tej zmianie jest prymarne doświadczenie czasu, przestrzeni i śmierci, doświadczenie będące udziałem ciała. Historia obrazu jest zarazem historią ciała, jednakże nie jego przedstawień, ale tego, jak człowiek odnosił się do tych prymarnych kategorii, co czyni właśnie jako istota cielesna. Wytwarzanie obrazów wynika z potrzeby bezustannego określenia siebie i budowania własnej tożsamości, która jednak szybko rozpada się pod wpływem zwrotów zachodzących w samym człowieku i/lub pod wpływem sytuacji zewnętrznej. Nie wszystkie obrazy zalewające świat są dla każdego ważne. Istotne stają się tylko te, które on sam ożywi, czyli zauważy i wprowadzi w obręb własnego życia. One też pomagają mu w identyfikacji z sobą cielesnym. Belting zachowuje starą kategorię reprezentacji. Obrazy w dawnych kulturach zstępowały ciało zmarłego, „ręczyły za oczywistość (Evidenz)”<sup>23</sup> – i ta funkcja nie została utracona,

---

<sup>20</sup> Tamże, s. 24.

<sup>21</sup> H. Belting, *Antropologia obrazu. Szkice do nauki o obrazie*, tłum. M. Bryl, Kraków 2007.

<sup>22</sup> Medium jako nośnik obrazu nie jest z nim tożsame, obraz potrzebuje nośnika, by zaistnieć; wedle Bettinga zredukowanie obrazu do medium, szczególnie po McLuhanie, odbiera interpretacjom obrazu antropologiczne źródło jego produkcji.

<sup>23</sup> Tamże, s. 23.

nadal istnieje, chociaż zmieniły się nośniki obrazów. Z tego względu należy obrazy traktować poważnie, bardziej poważnie niż pismo, które jest abstrakcyjne i oddalone od ciała. Nie każdy obraz jest obdarzony mocą symboliczną. Te, które są przyjmowane w indywidualnej percepcji, mówią jednocześnie o przynależności osoby do określonej wspólnoty. W społeczeństwach tradycyjnych była to wspólnota uczestnicząca w rytuale. W czasach nowoczesnych rolę taką pełni przestrzeń publiczna. W obu przypadkach obrazy „instalowane są na tej samej scenie, na której gromadziły się ciała”<sup>24</sup>. Wobec tego wspólnota powstaje wówczas, kiedy ludzie ożywają wspólne dla nich obrazy, gdyż te mówią im o tym, co jest ważne dla ich życia. W tej myśli słychać odległe echo wspólnot tradycyjnych. Najbardziej adekwatną ilustracją beltingowskiej koncepcji obrazu jest twórczość Billa Violi. W 2007 roku na międzynarodowym biennale swoje filmowe obrazy umieścił w małym nieczynnym kościele w Wenecji, w miejscach przeznaczonych na malarstwo ołtarzowe (Bill Viola, *Ocean without a Shore*, Wenecja 2007)<sup>25</sup>. Wchodząc na wystawę, widz ogląda na trzech ekranach kolejne sceny; z ciemnego tła wyłania się ciemnoszara postać, wyciąga ręce przed siebie i przebija ścianę wody wcześniej niewidoczną, ta rozpryskuje się, dając iluminacyjne efekty snopów światła; postać staje się barwna i patrzy wprost na widza; po chwili wycofuje się w świat, z którego przyszła, znika. Instalacje ogląda świat sztuki, miłośnicy biennale, turyści z całego świata – tworzą wspólnotę przypadkową i niejednorodną, znajdują jednak wiele dzieł lokowanych w pałacach, kościołach i pawilonach wystawowych. Wielu z nich ożywi w percepcji sceny z instalacji Violi, gdyż wyzwalają one uniwersalne obrazy odsyłające do życia i śmierci, jednoczą ludzi w miejscu, które kiedyś było miejscem rytuałów religijnych.

Świat sztuki, wspólnota anonimowych konsumentów sztuki, jest różnorodny i wielowątkowy. Obok sztuki komercyjnej, globalnej artyści upominają się o treści pominięte przez instytucje, próbują adaptować współczesnego człowieka do otoczenia, wreszcie toczą walkę, uprawiając politykę zmysłowości, ale nadal odnaleźć można obrazy wiążące ludzi różnych kultur i poruszające prymarne struny egzystencji.

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 34.

<sup>25</sup> <http://www.youtube.com/watch?v=6-V7in9LObl> (dostęp: marzec 2011).

Maria Popczyk

### **The Community of the Art World**

For ages works of art have helped to constitute the shared experience of the world. In traditional societies it was the religious conviction that unified the community; in the contemporary world the metre for both artists and viewers is established by the institution: the Academia, the authority of the museum. In the times of the avant-garde movements the conventions ruling creativity as well as the forms of reception became diversified, and the resulting plurality of stances and viewpoints can be seen through three perspectives. The first one unites those artists and viewers who claim that a work of art is a political tool. Others form a community based on the principle that art itself is fundamentally political, as defined by Jacques Rancière. Finally, as Hans Belting argues, what bonds the community might be its relation to time, space and death.





Maria Korusiewicz

Akademia Techniczno-Humanistyczna, Bielsko-Biała

## **„O koniku polnym i mrówkach”. Amae i zapomniane aspekty pytania o wspólnotę**

Istnieją teksty, które niemal niezauważalnie towarzyszą kolejnym pokoleniom, zachowując świeżość i zdolność interakcji z aktualnymi teściami kultury. Wśród nich znajduje się także bajka o koniku polnym i mrówkach, niepozorna opowiadka, której rodowód sięga prawdopodobnie epoki Presokratyków, a której bohaterowie wyłaniają się w coraz to nowych strojach i kontekstach w adaptacjach Demetriusza z Faleronu, Fedrusa, Babriosa, Maksyma Planudesza, a potem także Biernata z Lublina, czy Jeana de La Fontaine’a. Ta króciutka historyjka, której oczywistości nie kwestionowali ani mieszkańcy antycznej Grecji, ani szesnastowiecznej Polski, ani też współczesne społeczeństwa zachodnie, stanowi znakomitą ilustrację omawianej w niniejszym tekście problematyki, ponieważ uwydatnia preferencje kulturowe w doborze wartości kształtujących pojmowanie zasad funkcjonowania wspólnoty. Nie powinno więc dziwić, że wędrując ku innym kręgom cywilizacyjnym, zmienia swój kształt, czego przykładem jest poniższy tekst:

Przez całe lato konik polny beztrudnie skacze i śpiewa ze wszystkich sił, a w tym samym czasie tuż obok w mrowisku praca wre. Mrówki w pocie czoła gromadzą zapasy na czas niedostatku. Z drzew spadają ostatnie jesienne liście i nadchodzi biała zima. Głodny i zmarznięty konik polny wskazuje na szczyt mrowiska i prosi mrówki o trochę jedzenia. Mrówki, uśmiechając się ze zrozumieniem i zapraszają go do środka wygłaszając moral: Przez całe lato mrówki pracowały tak ciężko jak tylko mogły, a koniki polne śpiewały ze wszystkich sił. Teraz nadszedł czas,

by koniki polne i mrówki razem świętowały nadejście zimy. Kiedy świat zastęga w okowach lodu i śniegu mrowisko pełne jest smakowitych zapachów i wesołych dźwięków skrzypiec<sup>1</sup>.

Ta zaskakująca wersja, a może raczej parafraza, bajki opowiedzianej przez niewolnika ze starożytnego Samos, pochodzi z Japonii. Oryginalne japońskie tłumaczenie jest, rzecz jasna, zgodne z tekstem Ezopa, jednakże tragiczne zakończenie wydawało się odbiorcom tak nieprawdopodobne, że – jak pisze Haru Yamada, autorka książki o znaczącym tytule *Different Games, Different Rules (Inne gry, inne zasady)* – babcie nie mogły go powtarzać, układając wnuki do snu<sup>2</sup>. Wołały je zmienić i w rezultacie opowiadały dzieciom bajkę ilustrującą *amae*, formę „miłości”, która nie posiada swojej reprezentacji w językach indoeuropejskich<sup>3</sup>. Od lat 70. zeszłego stulecia *amae* wzbudza duże zainteresowanie wśród przedstawicieli różnych dziedzin nauk humanistycznych, od psychologii rozpoczynając, na krytyce literackiej kończąc, a poświęcona tej tematyce literatura, liczy już dziesiątki pozycji.

Celem tego tekstu, z uwagi na jego niewielką objętość, będzie zaledwie zasygnalizowanie złożonej problematyki *amae* oraz możliwości ewentualnego wykorzystania jego potencjału dla głębszego zrozumienia pewnych aspektów relacji pomiędzy jednostką a wspólnotą w społeczeństwach zachodnich.

### Próba definicji *amae*

Pojęcie wspólnoty, w pierwszym odruchu łączone z pojęciem wielowymiarowej więzi w niewielkiej społeczności, posiada swoje peryferia i marginalia, które w zależności od uwarunkowań danej kultury wypełniają treści porzucone, w innych tradycjach uważane za podstawowe. Takim (pozornie) porzuconym aspektem wspólnoty w tradycji zachodniej jest tzw. miłość pierwsza, której uniwersalnym modelem jest przedypalna relacja między ufnością, poczuciem bezpieczeństwa i swobodą dziecka, a akceptującą, życzliwą miłością matki. W społeczeństwach zachodnich nie przysługuje jej jednak osobna kategoria, a kryteria oceny motywowanych nią zachowań są przystosowane do wymogów relacji emocjonalnej, którą chętnie określamy jako partnerską. Zgodnie

<sup>1</sup> H. Yamada, *Different Games, Different Rules. Why Americans and Japanese Misunderstand Each Other*, Nowy Jork 1997, s. 4–5.

<sup>2</sup> Tamże, s. 3.

<sup>3</sup> Por. F. A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization. Psychoanalytic and Anthropological Investigations into Amai*, Nowy Jork–Londyn 1993.

z koncepcjami relatywizmu językowego, opracowanymi przez Sapira i Whorfa, wspomniany brak odpowiedniego słownictwa określającego całościowo związek ‘matka – dziecko’ sugeruje znikome jego znaczenie w kulturze zachodniej. Można też rozważać, idąc śladem psychologów kultury, kwestię pewnego niedostatku świadomości w stosunku do podstawowych potrzeb ludzkiej psychiki – poczucia bezpieczeństwa i pewności akceptacji oraz niedoceniaenia pozytywnych skutków, jakie przynoszą odpowiedzialność i wielkoduszność.

Owa przemilczana w językach Europy relacja ma jednak swoje imiona w tradycjach Azji Wschodniej, przede wszystkim w japońskiej, w której określa ją pojęcie *amae*, traktowane dzisiaj jako jedno ze słów-kluczy, otwierających furtki do jej wewnętrznych treści.

Jak jednak należy definiować *amae*<sup>4</sup>? W swojej warstwie modelowej określa ono wspomniany powyżej typ wymiany emocjonalnej, która zachodzi pomiędzy niemowlęciem a matką. Na gruncie zachodnim Michael Balint, już w roku 1956, opisywał zjawisko związku uczuciowego ‘niemowlę – matka’ jako „harmonijne wpisanie się dziecka w matkę na podobieństwo ryby pływającej w wodzie”<sup>5</sup> bez potrzeby różnicowania tożsamości czy walki o dominację nazywając ten układ „miłością prymarną” (*primary love*<sup>6</sup>). Podobnie, relacje oparte na *amae* odpowiadają sytuacji, w której strona przyjmująca pozycję dziecka, pragnie znaleźć się w kręgu bezpieczeństwa uzależnionego od opiekuńczości ‘matki’, tworząc w ten sposób obszar bezwarunkowej, obustronnej akceptacji. Ta słodka zależność od czyjejs przychylności, wspierana zaufaniem i pewnością opieki, postrzegana jest jako powszechny podstawowy instynkt,

<sup>4</sup> Forma rzeczownikowa pochodząca od czasownika *amaeru*.

<sup>5</sup> Balint był psychoanalitykiem węgierskim, studentem przyjaciela Freuda, Sandora Ferenczi. Jego koncepcje i proponowana terminologia do dziś budzą kontrowersje; są szeroko krytykowane jako nieudane naśladownictwo terminologii Junga, z drugiej strony koncepcje Balinta (oknofilia vs filobatyzm) ciągle traktowane są jako punkt odniesienia w badaniach nad relacjami. (por. E. Young-Bruehl, F. Bethelard, *Cherishment: A Psychology of the Heart*, Nowy York 2002). Związek ten wolny jest od walki o dominację, a z drugiej strony nie wymaga wysiłku, ponieważ nie istnieje zróżnicowanie pomiędzy matką a dzieckiem. Pojawia się więc pasywne oczekiwanie i bezwarunkowa, słodka współzależność. Według Balinta przyczyną agresji dziecięcej są zakłócenia lub ostateczne zerwanie, zniszczenie pasywnej miłości pierwotnej.

<sup>6</sup> Miłość pierwsza, początkowa, prymarna – termin odnosi się do tytułu rozdziału książki M. Balinta *The Basic Fault. Therapeutic Aspects of Regression*, London–New York 1968. „Według mojej koncepcji, pierwszy związek, który nazywam związkiem prymarnym lub miłością prymarną jest harmonijnym związkiem z niezróżnicowanym otoczeniem, przy czym to niezróżnicowane otoczenie jest, [...] jak to nazywa panna Freud »obiektem zaspokajającym potrzeby« lub, w ujęciu Winnicotta, »opiekuńczą funkcją matki«”. Por. M. Balint, *Primary Love and Psycho-Analytic Technique*, Londyn 2001, s. 146.

który rozwija się u każdej jednostki, wyprzedzając pojawienie się freudowskich popędów związanych z seksualnością i agresją, a ostatecznie z konstytucją scentralizowanej jaźni. Psychologia, wiążąc tak motywowane zachowania z treścią emocjonalną fazy pre-edypalnej, wskazuje na zatarcie granic pomiędzy podmiotowością a przedmiotowością, tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne.

W społeczeństwie japońskim ów paradygmat związku znajduje jednak swoje realizacje nie tylko we wczesnym dzieciństwie; funkcjonuje w każdym okresie życia i w różnorodnych kontekstach psychospołecznych, co stanowi o specyficznym, niejasnym dla osób z zewnątrz, charakterze więzi międzyludzkich<sup>7</sup>. To właśnie *amae* zapewnia trwałość uczuciowej relacji obu stron, niezależnie od tego, czy są to matka i jej dziecko, mąż i żona, nauczyciel i uczeń, a nawet lekarz i pacjent. Jak wynika z tego wyliczenia, są to związki asymetryczne, ale w tradycji japońskiej ich hierarchiczność jest względna – w modelu idealnym niwelowana jest przez komponenty *amae*: poczucie odpowiedzialności za drugą osobę, poczucie zobowiązania związane z poczuciem wdzięczności, wzajemny szacunek wynikający z dostrzegania znaczenia drugiej osoby.

Tłumaczenia na język angielski pojęcia *amae* (najbogatsze opracowania to prace w języku angielskim) powodują sporo zamieszania, ponieważ niemal każda propozycja gubi po drodze jakiś aspekt oryginału. Możliwe ekwiwalenty to: *zależność* (*dependency*, T. Doi), *śodka współzależność* (*sweet interdependency*, H. Yamada), *miłość pasywna* (*passive love*, m.in. F.A. Johnson), *miłość pierwsza* (*primary love*, w odniesieniu do prac Balinta). Różnorakie dwujęzyczne słowniki definiują *amae* jako ‘poleganie na czyjejs dobrej woli’, ‘działanie wynikające z miłości (ale takiej, jak wobec rodziców)’, ‘zachowywanie się jak rozpieszczone dziecko’, ‘wykorzystywanie czyjegoś uczucia’, ‘przymilanie się’, ‘kokietowanie’, itd.

Podjęmowane są również próby zdefiniowania *amae* za pośrednictwem kategorii zachodnich. Trudno jednak uchwycić jego paradoksywny charakter za pomocą jednego pojęcia. Herman Smith i Nomi Takaka jako najbliższy ekwiwalent *amae* wskazują więc dyftong *eros-agape*, przy czym *eros* byłby pasywną miłością zależną, a *agape* macierzyńską bezwarunkową miłością i opieką<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> F.A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization...*, s. 355.

<sup>8</sup> Por. H. Smith, T. Nomi, *Is Amae the Key to Understanding Japanese Culture?*, „Electronic Journal of Sociology”, maj 2000 (<http://www.sociology.org/content/vol005.001/smith-nomi.html>).

Anna Wierzbicka proponuje inne rozwiązanie. Zamiast szukania odpowiednich pojęć lub fraz próbuje zrekonstruować kombinację emocji i odczuć składających się każdorazowo, to znaczy – w różnych planach i układach społecznych, na *amae*. Rezultatem badań jest następująca sytuacja:

(a) X myśli o Y:

Wiem, że:

- (b) kiedy Y o mnie myśli, Y czuje coś dobrego
- (c) Y chce robić dla mnie dobre rzeczy
- (d) Y może dla mnie zrobić dobre rzeczy
- (e) kiedy jestem z Y, nie może mi się stać nic złego
- (f) nie muszę nic robić z tego powodu
- (g) chcę być z Y.

W rezultacie:

- (h) X również czuje z tego powodu coś dobrego<sup>9</sup>

Propozycja Wierzbickiej jest o tyle interesująca, że przedstawia wzorzec ogólny. Pozwala z powodzeniem analizować zarówno pierwotne środowisko *amae*, czyli uczucie łączące matkę z dzieckiem, jak i relacje pomiędzy dorosłymi – w środowisku rodzinnym, ale także w grupach nieformalnych i formalnych, pomiędzy zwierzchnikiem a podwładnymi, np. kierownictwem firmy a pracownikami we współczesnej Japonii<sup>10</sup>. Ta ostatnia relacja traktowana jest jako kontynuacja tradycyjnego wzorca związku pomiędzy panem feudalnym, *daimyo*, a jego samurajami. De Vos właśnie w tym niezwykle sformalizowanym układzie społecznym dopatruje się jednego ze źródeł rozszerzenia *amae* na relacje pozarodzinne<sup>11</sup>. Warto przy tym podkreślić, że Japonia była jedynym krajem, w którym władza wojskowa panów feudalnych trwała przez osiemset lat, co przyczyniło się do utrwalenia określonego, bliskiego zasadom konfucjanizmu, etosu, istotnego również współcześnie<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> A. Wierzbicka, *Słowa klucze. Różne języki, różne kultury*, Warszawa 2007, s. 442.

<sup>10</sup> Doi podkreśla ogromne znaczenie *amae* w kształtowaniu tych relacji, jednak nie sugeruje braku innych form związków międzyludzkich i innych motywacji. Zob. T. Doi, *Amae no kōzō*, Tokio 1971.

<sup>11</sup> „Ponieważ w przeszłości stosunek między panem a podwładnym nie był określony żadną umową prawną, jedyne co pozostawało temu ostatniemu, to mieć nadzieję, że zdoła pozyskać przychyłność swoich zwierzchników. [...] starał się (więc) wzbudzić w nich uczucia opiekuńcze oraz swoistą wdzięczność”. Cyt. za: A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, s. 440.

<sup>12</sup> *Amae* manifestuje się najpełniej w całkowitym zawierzeniu, stąd odwołania w etosie korporacji do feudalnej zależności pomiędzy *daimyo* a samurajem – dziś, między firmą a jej „żołnierzem” (*corporate warrior*). Krytyka opinii publicznej zmieniła nieco obraz pracowników wielkich korporacji, ale samuraj jako nieodmiennie lojalny wojownik, przeży-

Osobą odpowiedzialną za międzynarodową „karierę” pojęcia *amae* i toczące się wokół niego od ponad pięćdziesięciu lat dyskusje jest Takeo Doi, wybitny japoński psychiatra i autor szeroko cytowanych książek z zakresu studiów japonistycznych: *Omote to Ura* (wydanie angielskie zatytułowane za zgodą autora *Anatomia jaźni, czyli jednostka a społeczeństwo*) oraz *Amae no Kōzō* (*Anatomia zależności*)<sup>13</sup>. Doi wspomina, że odkrycie unikalności *amae* związane było z „szokiem kulturowym”, jaki przeżył podczas wizyty w Stanach Zjednoczonych w roku 1952. Po kilku poważnych nieporozumieniach uświadomił sobie, że jego problemy wynikały nie tylko z bariery językowej; przyczyny były dużo bardziej złożone i dotyczyły różnic pomiędzy strategiami zachowań społecznych w USA i w Japonii. W roku 1955 wrócił więc do USA z artykułem *The Japanese Language and Psychology* (*Język japoński a psychologia*), analizującym pojęcie *amae* i kojarzone z nim uczucia.

Jak twierdzi Doi, przeciętny Japończyk najchętniej kształtuje swoje relacje z innymi właśnie w oparciu o wzorce *amae*. Badacz uznaje związek pomiędzy *amae* a uniwersalistycznie widzianą „miłością prymarną” Michaela Balinta<sup>14</sup>, ale jednocześnie wiąże je z takimi pojęciami, jak: *enryo* (najbliższym odpowiednikami są ‘rezerwa’ i ‘powściągliwość’)<sup>15</sup>, *giri* oraz *on* (definiujące formy zobowiązań wobec innych) i *ninjō* (‘własne, ludzkie, czyli powszechne uczucia’). Innymi słowy, wpisuje *amae* w specyficzną strukturę reprezentowanych w języku odczuć i zachowań, których uwzględnienie antropologowie i językoznawcy, od czasów Ruth Benedict<sup>16</sup>, uważają za niezbędne dla zrozumienia zorientowanej na wspólnotę kultury japońskiej. Pasywne uczucie dziecka – wnioskuje Doi – jest prototypem zwróconej ku innym emocji, która pełni

---

wający lata swej służby w ciągłej gotowości oddania życia dla swojego pana to idealny typ osobowości, co potwierdzają liczne postaci filmowe i literackie konstruowane zgodnie z najszczytniejszymi zasadami *bushido* – drogi wojownika.

<sup>13</sup> T. Doi, *Amae no kōzō*, Tokio 1971; tenże, *Omote to ura*, Tokio 1985.

<sup>14</sup> A. Alvis, *Psychoanalysis in Japan*, „IIAS Newsletter” 2003, nr 30, WWW: [www.iias.nl/iiasnl/30/IIASNL](http://www.iias.nl/iiasnl/30/IIASNL) (dostęp: 22 V 2010).

<sup>15</sup> Wśród możliwych odpowiedników znajdują się także „zahamowanie, skrępowanie, ceremonialność, powstrzymanie się (Słownik minimum japońsko-polski); zachowanie dystansu, szacunek, respekt skromność, nieśmiałość”. Por. A. Wierzbicka, *Słowa klucze...*, s. 445.

<sup>16</sup> Pierwszą książką, która zwróciła uwagę świata zachodniego na specyficzne cechy kultury japońskiej była wydana po raz pierwszy w roku 1946 książka Ruth Benedict, *Chryzantema i miecz. Wzory kultury japońskiej*, napisana na zamówienie rządu amerykańskiego; treść książki daleka była jednak od rządowej propagandy. Mimo, iż Benedict była krytykowana za pewne uproszczenia jej praca pozostaje jedną z głównych pozycji traktujących o kulturze japońskiej. W samej Japonii doczekała się ponad stu wydań i nadal jest chętnie czytana. Wydanie polskie w tłumaczeniu Ewy Klekot ukazało się w 1999 nakładem PIW.

ogromną rolę na przestrzeni całego życia, umożliwiając harmonijną egzystencję pozbawioną ponurego cienia nieuchronnej alienacji. Ceną jest rezygnacja z wyrazistej autonomii jednostki, odbierana jako naturalna w społeczeństwie japońskim, w którym człowiek określa siebie poprzez zróżnicowane relacje z innymi<sup>17</sup>. W swoim modelu idealnym *amae* funkcjonuje na zasadzie paradoksu. Z jednej strony wskazuje na przedkładanie pozytywnego związku z figurą autorytetu (matki) nad niezależność. Z drugiej – umożliwia rozwój indywidualności i swobodę zachowań (zachowywanie się „jak dziecko”), której zakres uzależniony jest od kontekstu sytuacyjnego i charakteru strefy społecznej; najszerszy dotyczy kręgów rodzinnych, najwęższy – skonwencjonalizowanych zachowań w układach formalnych<sup>18</sup>.

Jeśli spojrzeć na *amae* przez pryzmat sprzężonych interesów jednostek i wspólnoty, okazuje się, że generowany przez nie typ zachowań wpływa pozytywnie na obie „strony”; jednostka redukuje niepokój, strach i potrzebę agresji, a rozwija poczucie przynależności i lojalności – grupa, otaczając swoich członków opieką, unika sytuacji konfliktogennych, które groziłyby jej rozpadem.

Doi poparł swoją koncepcję wieloletnimi badaniami prowadzonymi metodą indukcyjną, korzystał również z obserwacji i analiz zarówno badaczy japońskich, jak i zachodnich, z którymi współpracował. Jego celem było przede wszystkim uzyskanie wyrazistego obrazu motywacji kształtujących relacje zależności oraz współzależności w odniesieniu do społeczeństwa japońskiego. Jednakże wnioski, do których doszedł, uwzględniały również jego doświadczenie, nabyte podczas wielokrotnych pobytów w krajach zachodnich, głównie w Stanach Zjednoczonych. Zgodnie z jego koncepcją *amae* spełnia warunki pojęcia, które można z powodzeniem odnieść do zróżnicowanych warunków kulturowych. Mimo krytyki ze strony środowisk japońskich, Doi wystąpił z taką właśnie propozycją na XII Światowym Kongresie Psychiatrycznym w Yokohamie (2002), wygłaszając (po angielsku) referat *Are psychological concepts*

---

<sup>17</sup> Takahashi Tooru, psychiatra z Japońskiego Narodowego Instytutu Zdrowia Psychicznego, zauważa, że jego pacjenci cierpią głównie z powodu problemów związanych z relacjami wewnątrz grupy: „Występują dwa rodzaje problemów; albo skłaniają się ku całkowitemu zanegowaniu własnej indywidualności, by lepiej wtopić się w grupę, albo reagują na grupę zbyt agresywnie zbytnio podkreślając swoją odrębność”. Cyt. za: E. Barral, *The Ajase Complex - Japanese group dependence*, „Unesco Courier” 1993, WWW: [findarticles.com/p/articles](http://findarticles.com/p/articles) (dostęp: 24 V 2010).

<sup>18</sup> Wielość aspektów i form *amae*, a także badania różnicujące *amae* i inne typy zależności przedstawia K.Y. Behrens, *A Multifaceted View of the Concept of Amae: Reconsidering the Indigenous Japanese Concept of Relatedness*, „Human Development” 2004, nr 47, s. 1-27.

of Japanese origin relevant?<sup>19</sup>. Celem artykułu było przedstawienie *amae* na forum międzynarodowym, jako użyteczności w terapii i psychologii oraz w wielu dziedzinach nauk humanistycznych, a w konsekwencji – przydatności w badaniu tekstów kulturowych<sup>20</sup>.

### *Amae* w kontekście kultury zachodniej

Emocje związane z *amae* to powszechne pragnienia właściwe wczesnej fazie rozwoju człowieka. Jednakże legitymizacja takich odczuć i wynikających z nich zachowań w późniejszych okresach życia jest już, szczególnie w krajach anglojęzycznych, zjawiskiem nietypowym. Metody wychowawcze ukierunkowane są na powstrzymanie i wyeliminowanie relacji wzorowanych na układzie 'matka – dziecko' po osiągnięciu dojrzałości, a pierwszorzędne znaczenie przypisywane jest raczej niezależności jednostki, jej odrębności i autonomii, a w rezultacie – maksymalnej samowystarczalności. Psychologia również promuje ten kierunek rozwoju, poczynając od psychoanalizy freudowskiej, a kończąc na nurtach współczesnych<sup>21</sup>.

Przywoływana wcześniej bajka Ezopa w swojej wersji pierwotnej obrazuje wykształcone w tradycjach zachodnich wymagania stawiane jednostce, a jako taka jest niezwykle użyteczna przy przekazywaniu dzieciom podstawowych reguł dominującej formy wymiany społecznej. Z zasady jest nią tzw. wymiana negocjowana, przy której świadczony nawzajem korzyści są przedmiotem obiektywnej ewaluacji, stanowiącej podstawę umowy społecznej<sup>22</sup>. Należy albo mieć się „czym wymienić”, albo samemu zadbać o swoje potrzeby. Decyzja zależy od zakresu wolności jednostki; jak ucząca liczne przysłowia i maksymy, każdy własnoręcznie wykuwa swój los<sup>23</sup>. Jednostka, która o tym nie pamięta,

<sup>19</sup> T. Doi, *Are psychological concepts of Japanese origin relevant?*, „Seishin Shinkeiga Zasshi” 2002, nr 104 (11), s. 1017–1023.

<sup>20</sup> Doi wspomina również o związkach *amae* z ambiwalencją 'miłość/nienawiść' i z narcyzmem jako *amae* zwróconym ku samemu sobie.

<sup>21</sup> Doi, idąc śladem Freuda, zastanawiał się nad przyczynami pominięcia przez twórcę zachodniej psychoanalizy tematyki relacji opartych o zależność. Doszedł do wniosku, iż powodem był brak wyraźnych związków zależności z libido. „To częściowo wyjaśnia dlaczego Freud uparcie ignorował pierwszoplanowe znaczenie zależności w kształtowaniu relacji, nawet jeśli w sposób oczywisty stanowiła ona podstawę relacji pomiędzy analizowanym a psychoanalitykiem”. F.A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization...*, s. 194.

<sup>22</sup> Por. J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2009, s. 210.

<sup>23</sup> W tradycji chrześcijańskiej potwierdzenie takiego myślenia odnajdujemy szczególnie w kalwinizmie i właściwej mu koncepcji predestynacji, ale źródła tej postawy sięgają myśli świętego Pawła.



musi zapłacić wysoką cenę; w przypadku beztroskiego konika polnego z bajki jest to samotna, okrutna śmierć z głodu i zimna. Liczenie na czyjaś pomocną dłoń i pobłażanie sobie – nie popłaca, muzykowanie i śpiewanie nie zapewnia nikomu pokarmu, a więc uważane jest za przejaw lenistwa, za grzech zaniechania, zajmujący wysokie miejsce wśród grzechów zwanych głównymi, i wymaga sprawiedliwej odpłaty.

Postawy przyjmowane w dorosłym życiu, bliskie japońskiemu *amae*, są więc oceniane jako negatywne, zmierzające do wykorzystania innych, jako zagrożenie podstawowych zasad sprawiedliwości, ponieważ – zorientowani na materialne przedmioty wymiany – nie dostrzegamy ich pozytywnego aspektu emocjonalnego i społecznego. W tym ujęciu widzimy raczej pasywną presję wywieraną na innych, a oczekiwanie od nich uwagi i troski okazuje się folgowaniem swoim potrzebom – przeczuciem na innych ciężaru odpowiedzialności, a także oczekiwaniem akceptacji tego stanu rzeczy. Zawsze bowiem w *amae* pozostaje aktualna ta cecha, którą można określić jako „skierowane ku innym założenie lub oczekiwanie akceptacji [...], nawet jeśli prośba (zachowanie) będzie niewłaściwa”<sup>24</sup>.

Japońskie podejście do tego tematu inaczej rozkłada akcenty. Po pierwsze, podkreśla nie tyle bezpośrednie, materialne profity, ile trud i wysiłek obu stron. Przyzwolenie głównemu bohaterowi bajki, konikowi polnemu, na „nieproduktywną” twórczość, podkreśla walory społeczne każdej formy aktywności, która jest wkładem we wspólne życie, a jednocześnie wprowadza współodpowiedzialność za wszystkich członków społeczności. Haru Yamada komentuje:

Korzyści płynące z ciężkiej pracy są znane, ale bajka koncentruje się raczej na poniesionych wysiłkach [...] Wartość ciężkiej pracy wynika właśnie z wysiłku, tak więc, podobnie jak ubrani na czarno mistrzowie marionetek manipulują lalkami *bunraku* w japońskim teatrze, tak ukryta postać wysiłku nadaje odpowiedni walor tematowi ciężkiej pracy w japońskiej wersji bajki *Konik polny i mrówki*<sup>25</sup>.

Definicja pracy ma tu inną podstawę: „zarobkowa, czy też nieopłacana, praca widziana jest jako podstawowa odpowiedzialność w życiu, w którym każdy ma do odegrania inną rolę”<sup>26</sup>. Celem pracy nie jest uzy-

---

<sup>24</sup> K.Y. Behrens, *Amae. Through the Eyes of Japanese Mothers. Refining differences and similarities between attachment and amae*, [w:] *Attachment: Expanding the cultural connections*, red. P. Erdman, Nowy Jork, s. 56.

<sup>25</sup> H. Yamada, *Different Games...*, s. 4.

<sup>26</sup> Tamże, s. 122.

skanie niezależności i samorealizacja, ale uczestnictwo w życiu wspólnoty, „podtrzymywanie związków współzależności opartych o *amae*”<sup>27</sup>. To właśnie wspomniane już powiązanie pomiędzy istotnymi wartościami lojalności, odpowiedzialności i honoru, a poczuciem bezpieczeństwa, jakie oferuje wspólnota, pozwoliło na ukształtowanie tradycji, która jeszcze dzisiaj stanowi o charakterze japońskiego społeczeństwa.

Po drugie, istotną rolę odgrywa tu akceptacja „natury” rzeczy, przyjmowanie ich takimi, jakimi „naturalnie” są. Mrówki, dla których praca jest rzeczą „naturalną”, pełnią funkcję opiekunczą wobec „młodzieńczych” koników polnych, w których naturze praca fizyczna nie leży<sup>28</sup>. To stanowisko zgodne jest z buddyjskimi zasadami nieingerowania w naturalny bieg rzeczy, porzucania ostro zarysowanych granic „ja” i jego interesów oraz współodczuwania z całością bytu.

Jako trzeci element, pojawia się tu dobrowolne przyjęcie dodatkowej odpowiedzialności, dodatkowego ciężaru, w imię wspólnej rzeczywistości społecznej, w której, zgodnie z tradycją konfucjańską, modelem wszelkich układów społecznych jest rodzina.

Budowany na *amae* typ wymiany wchodzi w zakres tzw. „wymian wzajemnych”, które nie są jednak specyficzną cechą kultury japońskiej; funkcjonują powszechnie we wszystkich typach społeczności<sup>29</sup>. Wymiana wzajemna odwołuje się nie tyle do materialnych korzyści, ile do „sprawiedliwości proceduralnej” – specyfiki oceny sprawiedliwości procedur kształtujących ową wymianę. Według eksperymentów dokumentowanych przez Molm, Takashiego i Petersona, badających społeczności zachodnie, wymiany motywowane systemem wzajemnych zobowiązań i oparte o pozytywne emocje zacieśniają, podobnie jak wymiany budowane na *amae*, więzy pomiędzy członkami społeczności<sup>30</sup>, sprzyjają

---

<sup>27</sup> Tamże.

<sup>28</sup> Wielość aspektów ‘miłości pierwszej’ zależy od jej funkcji, znaczenia dla zaangażowanych stron i kontekstu sytuacyjnego. Johnson pisze o jej dwóch podstawowych, choć często przenikających się rodzajach: *amae* ‘dziecięcym’, opartym o oczekiwanie pobłażliwej akceptacji, i *amae* opartym o logikę wzajemnych zobowiązań i wynikających z nich oczekiwań.

<sup>29</sup> Postawy i wymiany oparte o *amae* zapobiegając konfliktom i pobudzając poczucie przynależności stanowią istotny element strategii społecznych wspólnot tradycyjnych, nie zorientowanych na kategorie zysku i straty, ale przede wszystkim *przetrawiania* zarówno wspólnoty jako całości jak i jej poszczególnych członków.

<sup>30</sup> Zanik podobnych zachowań i postaw poza wąskim gronem rodzinnym odpowiedzialny jest za negatywnie nacechowane struktury stanu oczekiwań, kwestionowanie statusu i kompetencji innych, rozwój konfliktów i rosnące poczucie niedowartościowania, niezadowolenia i nieufności i w konsekwencji alienacji w całej społeczności. Zgodnie z teorią oczekiwań afektywnych Bergera, ten stan rzeczy utrwała się jako wzorzec reakcji

zachowaniom, które potocznie określamy jako „wielkoduszne”, i skutecznie eliminują konflikty<sup>31</sup>:

Kiedy mierzy się percepcje aktorów, co do sprawiedliwości procedur wymiany, wymiany wzajemne są stale postrzegane jako bardziej sprawiedliwe niż negocjowane. Wynik ten jest, na pierwszy rzut oka sprzeczny z intuicją, ponieważ jednostki w wymianach negocjowanych mają większą kontrolę nad swoimi kosztami i nagrodami, natomiast w wymianach wzajemnych dobra oddawane są bez negocjowania tego, co powinno być oddane w zamian. [...]

Intuicja ta abstrahuje od faktu, że negocjowana wymiana podnosi istotność konfliktu dla każdego z aktorów [...]. Prawdopodobne jest, że każdy z aktorów będzie postrzegał innego aktora w kategoriach negatywnych w jakimś momencie trwania wymiany negocjowanej. W efekcie wyniki gorsze niż maksymalne są postrzegane jako spowodowane przez innych aktorów, którzy są dalej typizowani jako posiadający cechy negatywne. Skutek jest taki, że w wymianach negocjowanych jednostki częściej postrzegają procedury wymiany jako niesprawiedliwe<sup>32</sup>.

## Zamiast zakończenia

Mimo iż chętnie korzystamy z wymiany zwanej wzajemną, dzieje się to niejako po drugiej stronie lustra, w którym kreujemy własny obraz<sup>33</sup>.

---

i kontr-reakcji emocjonalnych. „Ludzie doświadczają pewnego [...] afektu w danej sytuacji, a doświadczenie to staje się [...] stanem oczekiwań afektywnych. [...] Te stany afektywne zaczynają generować ogólniejszą orientację emocjonalną wobec innych w sytuacji, która zapewnia bardziej stabilne odczuwanie sentymentów - pozytywnych lub negatywnych - mających w przyszłości kształtować przebieg następnych interakcji. [...] W miarę jak interakcja przechodzi kolejne etapy, stabilizuje się struktura afektu grupy, która staje się spójna w czasie”. J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji...*, s. 255.

<sup>31</sup> Dylan Evans w swojej popularnej książce o uniwersalnym języku emocji wymienia *amae* pośród tych najbardziej podstawowych i przynoszących najwięcej satysfakcji. Por. D. Evans, *Emotion: The Science of Sentiment*, Nowy Jork 2001.

<sup>32</sup> J.H. Turner, J.E. Stets, *Socjologia emocji...*, s. 210.

<sup>33</sup> Chociaż nie pojawiły się jeszcze prace analizujące *amae* w kontekście społeczności polskich, warto tu zasignalizować pewne obszary wspólne, których zwornikiem byłaby tradycja katolicka. Autor koncepcji *amae*, Takeo Doi, jest katolikiem, więc jego doświadczenia religijne nakładają się na dziedzictwo kultury japońskiej, a książka o strukturach zależności, według krytyków, reprezentuje w dużej mierze perspektywę chrześcijańską. W ujęciu japońskim uwaga wiernych skoncentrowana jest przede wszystkim na macierzyńskim aspekcie Boga. Endo Shusaku, pisarz katolicki mówił o otwarciu o postaci Chrystusa macierzyńskiego jako źródle opiekuńczej bezwarunkowej miłości. Shusaku Endo jest autorem *The Life of Jesus* (przeł. R. Schuchert, Nowy Jork 1973) oraz *The Golden Country*, sztuki opisującej prześladowania chrześcijan japońskich w XVI i XVII wieku. (*The Golden Country*, Boston-Tokio 1970). Współcześnie Yamada cytuje wyniki badania przeprowa-

Trudno znaleźć właściwe metody ewaluacji dla relacji zależności w kulturach zachodnich, gdzie wymogi dualistycznego widzenia rzeczy lokują „zależność” i „niezależność” w binarnej opozycji z wszystkimi konsekwencjami natury etycznej, światopoglądowej i społecznej. W rezultacie sama idea „zależności” rozumiana jest albo jako wstydlive obniżenie własnego statusu i prowokowanie związanych z tym zagrożeń, albo jako furtka do szarej strefy, w której panoszą się korupcja i bezprawie<sup>34</sup>. Obowiązujący powszechnie paradygmat logiczny osłabia przejrzystość idei „współzależności”, w której zależność i niezależność pozostawałyby w dynamicznej równowadze. Ten stan rzeczy trwa, mimo akceptacji procesualnego i relatywistycznego modelu rzeczywistości, na gruncie nauk ścisłych, a także w odniesieniu do środowiska naturalnego, czego dowodem jest rosnące znaczenie ruchów pro-ekologicznych. Podstawy zachowań społecznych są jednak znacznie bardziej złożone i sięgają głęboko w przeszłość. Warunkiem modyfikacji świadomości psycho-społecznej, jak sugerują zwolennicy relatywistycznego paradygmatu w doświadczaniu i opisywaniu świata, byłoby jednocześnie przemyślenie koncepcji podmiotu oraz jej pochodnych – wielkich zachodnich tematów wolności i praw jednostki.

Można jednak rozważać kroki mniejsze. Nawiązując do koncepcji, jaką stworzył Doi, Saul Scheidlinger z nowojorskiego Albert Einstein College of Medicine pisze o potrzebie powrotu do społeczności postrzeganych jako figura ‘Matki’, ewentualnie ‘Wspólnoty Matki’<sup>35</sup>. W tym kontekście byłaby to konstrukcja wyjaśniająca (poprzez mechanizmy *amae*) funkcjonowanie wspólnoty, która poprzez wzajemne wspieranie się jej członków staje się kolektywną przestrzenią reaktywacji na wespół uświadomionych tęsknot za, jakże archaicznym, poczuciem przynależności.

---

dzonego wśród japońskich katolików, którzy „za najważniejszą postać w Biblii uważają Maryję” (H. Yamada, *Different Games...*, s. 122). Opisany powyżej scenariusz miłości prymarnej Balinta, oraz podstawy *amae* Doi’ego, zapomniane w życiu polityczno-społecznym, odnajdujemy więc w kulcie Maryjnym; model słodkiej zależności wznosi się tu na poziom idealnej „słodkiej niewoli”, której opoką jest najwyższe zaufanie pokładane w zawsze-wybaczającej, zawsze-pomocnej, bezpiecznej przystani.

<sup>34</sup> Również Doi nie poszukuje *amae* w każdej relacji zależności; raczej nieustannie wskazuje na jego interakcje z normami regulującymi ludzkie zachowania. Relacje zależności obejmują szeroki zakres postaw, definiowanych oprócz *amae* także przez różnorodne formy zobowiązań, paternalizm, czy też litość. Por. F.A. Johnson, *Dependency and Japanese Socialization...*, s. 200.

<sup>35</sup> Scheidlinger – na podstawie korespondencji z Doi – twierdzi, że w każdym przypadku, kiedy dana grupa funkcjonuje jako ‘Grupa Matka’, jej członkowie, niezależnie od kontekstu kulturowego, doświadczają działania *amae*. Por. S. Scheidlinger, *On the concepts of amae and the Mother-Group*, „Journal of American Academy of Psychoanalysis” 1999, nr 27, s. 91–100.

Maria Korusiewicz

**„Grasshopper and the Ants.”**

***Amae* and the Forgotten Aspects of the Question of Community**

The essay presents the notion and phenomenon of *amae*; one of the key-terms of Japanese culture introduced to international language of humanities by Doi Takeo. *Amae* is usually defined as the basic need to be responded to, taken care of and cherished in the mutually interactive relation which includes seeking and receiving the indulgence of the other party. The ideal model of *amae* is to be found in the mother/child relation. The term has no equivalents in Indo-European languages, however, the *amae*-type relations with their multidimensional (positive and negative) influence on social life do exist in every society including the Western ones; they help to maintain an individual's sense of belonging to a given community, create proper environment for practical application of such 'unpopular' notions as responsibility, trust, loyalty and the feeling of safety. However, the positive implications of *amae*-like social relations still await reconsidering in the Western, deeply individualistic, world.



**MATERIAŁY,  
KOMENTARZE,  
RECENZJE**





Adrian Gleń

Uniwersytet Opolski, Opole

## Granice empatii. O krytyce literackiej Juliana Kornhausera (rekonesans)

### Światło wewnętrzne

Już pierwsi komentatorzy i recenzenci zwracali uwagę na to, że opis dzieła poetyckiego w *Świetle wewnętrznym* ma charakter „komplementarny” względem języka czytanych przez Kornhausera wierszy, co stanowi probież swoistej wierności krytyka wobec „przedmiotu dociekań”<sup>1</sup>. Znamienne jednak, iż owa wierność nie polega na wyrzeczeniu się wyrazistej osobowości, indywidualnego „światła wewnętrznego”, które także pozwala ujrzeć celną metaforę, jak i za jej pomocą zostaje w ogóle uruchomione<sup>2</sup>. Akt wczucia odnajdywany przez pierwszych czytelników tej książki wydawał się, za sprawą określonych przecież oczekiwań uruchomionych w głośnym *Świecie nie przedstawionym*, pewnego rodzaju odwrotnością od krytyki programowej Kornhausera, rozluźnieniem ścisłych, rygorystycznych stanowisk „literatury zaangażowanej”<sup>3</sup>. Nie trzeba dodawać chyba, że był to ten aspekt strategii krytycznej przyjętej

<sup>1</sup> Zob. J. Pieszczachowicz, *Krytyka współodczuwająca*, „Twórczość” 1985, nr 5, s. 131-132. Aby ułatwić czytelnikowi lekturę i ograniczyć aparat przypisowy, dla kilku kluczowych lektur wprowadzam następujące skróty: J. Kornhauser, *Światło wewnętrzne*, Kraków 1984 [ŚW]; K. Pieńkosz, *W środku poematu*, „Literatura” 1984, nr 11, s. 60 [KP]; G. Poulet, *Krytyka identyfikująca się*, przeł. J. Zbińska-Mościcka, [w:] *Szkola Genewska w krytyce. Antologia*, wybór H. Chudak i in., przedmowa M. Żurowski, Warszawa 1998 [KI].

<sup>2</sup> Por. T. Złоторzycki, „Światło wewnętrzne” Kornhausera, „Nowe Książki” 1985, nr 10, s. 96.

<sup>3</sup> „Można by się spodziewać – pisał Pieszczachowicz – że członek byłej grupy „Teraz” i jeden z koryfeuszy Nowej Fali, która przecież wyraźnie akcentowała swoje sympatie i antypatie, wyrazi je w swoich rozważaniach o poezji. Szkice [te] dowodzą,

przez autora *Postscriptum*, która musiała budzić zrazu pełne zdumienie, by nie rzec – konsternację...

Fascynacja, obecna w tekstach krytycznych Kornhausera, rozumiana jako podstawa czytelniczego, krytycznego zajęcia<sup>4</sup> – wyznacza sposób lektury zbliżającej się w swych założeniach i sposobie prowadzenia narracji do krytyki fenomenologicznej, nastawionej na czułą rejestrację poetyckiego idiomu. Niewiele przeto daje się odnaleźć w *Świetle wewnętrznym* zabiegów kontekstualizacji, poszukiwań wszelkich podobieństw i różnic – estetycznych, światopoglądowych, generacyjnych, *etc.* – pomiędzy czytаныmi tomami. Jak słusznie zauważał Konstanty Pieńkosz, dla Kornhausera każdy wiersz „tworzy jakiś byt samoistny, z którym można podjąć dialog” (KP). Przy czym, na co zwracał przenikliwie uwagę recenzent, istotne wydaje się zwłaszcza to, że ów dialog krytyka z czytanyym słowem poetyckim „narzuca poezja, a krytyk [...] podejmuje go i prowadzi dyskretnie, bo ma pełny szacunek dla czyjegoś świata wewnętrznego” (KP).

Uwagę pierwszych czytelników *Światła...* zajmuje także problem wewnętrznego spoiwa książki krytycznej Kornhausera, idei scalającej i tłumaczącej powiązania między poszczególnymi – różnymi wszak w języku, tonacji i argumentacji – szkicami<sup>5</sup>. Wydaje się, iż rację w pewnym korespondencyjnym sporze pomiędzy komentatorami książki krytycznej Kornhausera miał Konstanty Pieńkosz, który lokował ową „zasadę łączenia” poszczególnych rozdziałów nie w sferze tematycznej, jak czynił to np. Wiesław Zieliński, ale w przestrzeni oryginalnej, swoistej strategii pisania o poezji przyjętej przez autora *Zasadniczych trudności*, której celem jest przybliżanie idiomu, wejście z nim w interakcję poprzez tworzenie w słowie krytycznym „eseistycznego ekwiwalentu poezji” (KP). Czytelnik książki Kornhausera subtelnie zalecał przyszłym jej odbiorcom lekturę symultaniczną, mając zapewne w dłoni zarówno *Światło wewnętrzne*, jak i *Scenę obrotową* Mieczysława Jastruna, od której krakowski pisarz rozpoczyna swoją krytyczną peregrynację, pisał:

Poeta-krytyk przełożył wiersze Jastruna na esej bez zbędnego słowa komentarza, cytatu, szwu, pustosłowia, publicystyki [...]. Proszę czytać równocześnie tom Jastruna i recenzję Kornhausera [...]: zobaczymy jak wiersze poety, poeta-krytyk przekształca w esej. [...] Nawet chronologia i układ myśli zostają zachowane (KP).

iż autor zdecydowanie wyszedł poza kryteria pokoleniowo-grupowe” (J. Pieszczachowicz, *Krytyka współodczuwająca...*, s. 132).

<sup>4</sup> Zob. W. Zieliński, *Fascynacja*, „Tygodnik Kulturalny” 1985, nr 3, s. 12. Owa fascynacja, zauważał inny z recenzentów, wskazuje na bardzo intymną relację łączącą krytyka z czytanyym tekstem, relację, którą nie wahano się nazywać miłosną: „Żeby tak pisać, trzeba naprawdę poezję kochać, nie wstydząc się zachwyceń czy olśnień” (J. Pieszczachowicz, *Krytyka współodczuwająca...*, s. 132).

<sup>5</sup> Zob. Wiesław Zieliński, *Fascynacja...*, s. 12.

### Idea identyfikacji. Kornhauser a krytyka tematyczna

W znanym manifestie krytycznym (*Krytyka identyfikująca się*) Georges Poulet, piętnując zachowawcze postępowanie Antoine'a Thibaudeta, twierdził, iż w decydującym momencie pracy interpretacyjnej odwraca się on od tego, co „stanowi istotę i treść prawdziwej krytyki, czyli od poznawczego uchwycenia świadomości drugiego człowieka” (KI, 159). Owo poznanie zaś – pisze dalej autor *Mysli nieoswojonej*, analizując dykcje krytyczne Riviere'a, du Bosa i Fernandezę – zależy ściśle od umiejętności skomponowania tekstu, który byłby „duchową kopią analizowanego dzieła”, to zaś stanie się możliwe tylko wówczas, gdy nastąpi „całkowite przeniesienie jednego świata umysłu w drugi” (KI, 159). Aby akt wczucia i trans-pozycji okazał się płodny i odpowiedni (jak tego dowieść, będąc Trzecim?), koniecznym wydaje się uprzednie oczyszczenie, „s-pustoszenie” świadomości krytyka zbliżającego się do dzieła („czyż nie jestem jedynie naczyniem dla życia innej osoby?” – zapytywał, przywołując późne koncepcje Platona z dialogu *Ion*, cytowany przez Pouleta Charles du Bos – zob. KI, 162). Owa doskonała „instrumentalność” krytyka – jak powiedzielibyśmy za Miłozsem, pamiętając o stosownym ustępie z *Pieska przydrożnego* – zaś wieść już winna nas ku rozumiejącemu spełnieniu: umocnieniu i przedłużeniu cudzego istnienia (zob. KI, 162). Mediumiczny w istocie charakter działania krytyka możliwy jest nie tylko i nie tyle za sprawą specyficznej koncepcji ludzkiej tożsamości zasadzającej się na „całkowitej płynności” bytu interpretatora, co na idei, wywiedzionej od Riviere'a, „niekompletności «ja»”, która wiąże się z potrzebą, całkowicie niezbywalną, przyjęcia „egzystencji innej niż moja własna” (KI, 160).

Wczucia jednak w utekstowione bycie Innego nie poprzedza, w myśleniu Riviere'a, co zaskakujące, rodzaj fenomenologicznej redukcji, wybór bowiem „cudzego istnienia” i jej „pokorno-radosne” poddanie się możliwe jest tylko wówczas, gdy „ja” krytyka znajduje myśl podobną swojej – i teraz dopiero następuje „zawierzenie”, świadoma transformacja językowej osobowości krytyka (zob. KI, 160). Bardziej dogmatyczni w tej mierze będą du Bos i Poulet, ów drugi będzie upatrywał w akcie lektury szansy na „rozerwanie piekielnego kręgu [własnego „ja”] i wyzwolenia”, które pozwoli wreszcie „zapomnieć o samym sobie”<sup>6</sup>.

Kluczowa dla procesu budowania rozumiejącego świadectwa lektury krytycznej jest – otwarta w tej chwili właśnie – identyfikacja głosu (czy, powinniśmy rzec, pamiętając o subtelnych rozważaniach Jacka

---

<sup>6</sup> G. Poulet, *Baudelaire*, przeł. Z. Naliwajek, [w:] *Szkola Genewska...*, s. 172. Związanie z Drugim musi przebiegać fazowo, wpierw koniecznym zdaje się ściśle rozpoznanie samego siebie, aby wyrzeczenie mogło w ogóle nastąpić, i aby proces zapomnienia, „zamazania siebie” stanowił pomost ku wnętrzu innego językowego istnienia (zob. tamże, s. 172–173).

Gutorowa<sup>7</sup>, jedynie dźwięku) krytycznego ze świadomością poety, mogąca dokonać się ostatecznie „wtedy tylko, kiedy następuje zerwanie z przeszłością i kiedy stajemy wobec zupełnej niewiadomej”<sup>8</sup>. Jeżeli pragniemy tedy poznać w pełni całkowicie inną osobowość twórczą i uczynić ją dla nas Drugą, powinniśmy

dojść do takich regionów umysłu, gdzie nie ma żadnych punktów porównania ani odniesienia. Możemy je poznać jedynie stopniowo, asymilując ducha z myślą, która na pierwszy rzut oka wydaje się zupełnie obca<sup>9</sup>.

Stopniowa lektura, zataczanie kręgów wokół obsesyjnie nawracających motywów (czemu najlepiej służy strategia szkicu<sup>10</sup>), ponawianie w sobie językowego gestu poety prowadzić ma zarówno do jego asymilacji, od-tworzenia, prze-życia w doświadczeniu krytycznym, jak i do zbudowania tematycznej struktury dzieła (zob. KI, 164).

W ujęciu Genewczyków tekst literacki stanowi rodzaj „bolesnej obsesji”, którą krytyk winien odsłonić poprzez wskazanie miejsc powtórzenia (do istoty obsesji należy bowiem właściwość jej powracania, w różnych postaciach, na różnych piętrach konstrukcji dzieła; łac. *obsessio* – dop. etymologię) ujawniających się poprzez wszelkiego typu echa, homologie i językowe izomorfizmy. Skoro zaś tekst krytyczny ma być *sui generis* „emanacją literatury”, to sam dyskurs krytyczny winien stać się czymś na kształt „wtórnej literatury”, którego naczelną figurą jest peryfraza (nie należy jej w żadnym razie mylić z zabiegiem parafrazowania, który piętnował Paul de Man), zachowująca „cielesną więź z dziełem, z którego się wywodzi”<sup>11</sup>.

Nietrudno tedy wskazać, już przy pierwszej lekturze *Światła wewnętrzznego*, liczne podobieństwa między dziełem krakowskiego autora a pracami krytyków ze Szkoły Genewskiej. Ów akt identyfikacji, którego konsekwencją staje się wybór języka przy-ległego, będącego powtórzeniem i rozwinięciem poetyckiego idiomu stanowi w tej mierze zbieżność zasadniczą i główną. Spróbujmy jednak ukazać istotę strategii i cel pisania Kornhausera, które – jak się wydaje – dalece wykracza poza fundament tematycznego utożsamienia języka krytycznego i poetyckiego.

Przed wszystkim autora *Świata nie przedstawionego* nie zajmuje lektura totalna, nie stara się on, wychodząc od czytanego tomu, podążać w głąb korpusu dzieł danego autora, aby śledzić występowanie tak, punk-

<sup>7</sup> Zob. J. Gutorow, *Niepodległość głosu. Szkice o poezji polskiej po roku 1968*, Kraków 2003, s. 5–6, 9–12.

<sup>8</sup> Zob. G. Poulet, *Baudelaire...*, s. 173 [podkreślenie – A.G.].

<sup>9</sup> Tamże, s. 173 [podkreślenie – A.G.].

<sup>10</sup> Zob. T. Swoboda, *Alchemia Richarda*, [w:] J.-P. Richard, *Poezja i głębia*, przekład i posłowie T. Swoboda, Gdańsk 1999, s. 185.

<sup>11</sup> Cyt. za: T. Swoboda, *Alchemia Richarda*, [w:] J.-P. Richard, *Poezja i głębia...*, s. 195.

towo, odnalezionych tematów w czytanych przezeń aktualnie tomiku. Po wtóre zaś pierwotny akt empatii, którego dokonuje krytyk nie wiedzie w kierunku zatarcia granic pomiędzy postaciami podmiotu krytycznego i literackiego protagonisty; w tej mierze Kornhauserowska lektura zbliża się raczej ku ujęciu hermeneutycznemu, którego celem jest rozumienie „nowego projektu bycia-w-świecie”, wpisane w świadectwo dzieła sztuki. Nie ulega jednak wątpliwości, że i ta teza zostaje przez Kornhausera twórczo dopełniona i zmodyfikowana. Dla krakowskiego krytyka bowiem, owszem, wprzód najważniejszy jest sens wiedzy o świecie zawarty w dziele, jednakowoż autor *Międzyepoki* nie traktuje instancji podmiotowej, przez którą owa wiedza zostaje wyrzeczona w kategoriach hermeneutycznych, oddzielających podmiot od osoby, porządek pisania od porządku istnienia. Nie, podmiot zawsze posiada – wypowiedzianą wprawdzie częściowo, lecz dającą się określić i rozpoznać – twarz, swoją momentalną, „językową tożsamość”, którą w trakcie czytania napotyka my bezpośrednio w tekście. Stąd zrekonstruować świat dzieła i położenie w nim podmiotu można jedynie, posługując się metaforami zaczerpniętymi wprost z czytanego aktualnie tekstu poetyckiego, które w dyskursie krytycznym zmieniają swoją kwalifikację, stając się „metaforycznymi pojęciami”.

### Autentyczność i tożsamość. Dwie lektury Kornhausera

Podjęty w pierwszych akapitach eseju, otwierającego *Światło wewnętrzne* a poświęconego *Zdarzeniom* Adama Ważyka, wątek tęsknoty do prawdy rzeczy znajduje swoje dopełnienie w poezji samego Kornhausera, zastanawiającego się nad tym, co posiada większą wartość: smakowanie rzeczy, dawanie świadectwa jej istnienia, czy marzenie o tym, aby stworzyć poezję przejrzystą, spoiłą i jak owa rzecz użyteczną<sup>12</sup>?... Predylekcja do, mówiąc obsesją Marka Bieńczyka, doświadczenia przezroczyści każe autorowi *Stanu wyjątkowego* pochylić się zwłaszcza nad tymi fragmentami, w których Ważyk tworzy relację o własnej tęsknocie za spotkaniami z rzeczą, która nagle – jak w *Przystani* – „przyznaje się do siebie”<sup>13</sup> i czyni świat i język cudownie tautologicznymi, włączając człowieka (który jawi się tutaj jako „różowa róża”) w porządek niesprzeczności i tożsamości (zob. Z, 5). Takie doznanie jednak, twierdzi od razu Kornhauser, stanowi u Ważyka jedynie ćwiczenie wysokiego stylu, etiudę uspokojonego patrzenia, patrzenia, które może ufać zastanemu językowi, opierać się (semantyka „przystani” przywołuje wyraźnie to znaczenie) na ustalonych sensach słów, ich mocy odsyłania, za sprawą której widziane rzeczy – jak ta „niezamącona woda u przystani” – zdają

<sup>12</sup> Zob. A. Gleń, *Trzy wiersze Kornhausera: zaproszenie w gościnę*, „Topos” 2008, z. 6, s. 55–59.

<sup>13</sup> A. Ważyk, *Przystaiń*, [w:] tegoż, *Zdarzenia*, Warszawa 1977, s. 5 [dalej skróót: Z].

się być w pobliżu, na wyciągnięcie dłoni. Bo oto chwila „rozciągająca się w teraz”, w gruncie rzeczy złudna i efemeryczna, nie dająca się rozwijać, pozostawiająca człowieka w uścisku natury nie znoszącej języka. Radosne, bezgłośnie uniesienie nie może trwać dłużej, trzeba będzie w końcu odrzucić złudną rozkosz milczenia, wdać się w to, co znajduje się za zamkniętą na głucho, żelazną bramą ogrodu... Do *przystani* można jedynie powracać, udziałem naszym jest natomiast stała tęsknota do rzeczy, bowiem wiąże się ona nierozzerwalnie z „tęsknotą do dosłowności”. W *Zdzeniach* język

stał się labiryntem, z którego nie ma wyjścia. Wspomnienie przekracza jakby granicę wyznaczoną przez język. Mówić dużo to zaciarać prawdę, oddalać się od rzeczy. Mówić mało to oszukiwać, zdać się na metaforę. Znaki – rzeczy. *Znaki mnie męczą i tęsknią do rzeczy. Znaki tylko interpretują [...]. Rzecz jest pozostawiona sama sobie, obcujemy z nią, a nie z jej interpretacją* (ŚW, 37).

Autor *Poezji i codzienności* przenikliwie zauważa, iż wizja jednostkowego opowiadania stawiająca sobie za cel odtworzenie wiedzy o istocie „sobości” (*selbst*) w wersji Ważyka przeczy wszelkim koncepcjom totalizującym, rugującym z tego procesu – w imię ustalenia zamkniętej formuły tożsamości – miejsca ciemne, zawile, wszelkie dysonanse i chwile niepewności w kwestii określonego kształtu tego, co przeżyte. „Nie ma – pisze Kornhauser – wyobrażenia całości. Są powracające obrazy, z których raz coś wynika, drugi raz nie wynika nic” (ŚW, 39). Rekonstrukcja postaci samego siebie, odbywająca się poprzez błyski zapamiętanych, zatrzymanych i przez to właśnie pewnych obrazów zdarzeń, stanowi dla krakowskiego krytyka tematyczną dominantę tomu autora *Poematu dla dorosłych* (tak też trzeba by tłumaczyć gest nazwania całego szkicu o *Zdarzeniach* tytułem jednego z wierszy, które zamykają analizowany tom). W realizacji owej naczelnej, organizującej poszukiwania podmiotu idei od-pominania, poszukiwania fundamentu siebie, Kornhauser zresztą potrafi dostrzegać wszelkie rysy i pęknięcia, momenty, w których podmiot waha się co do konstytucji i realności „danych źródłowych”, owych mikrozdzień świecących w ciemności niepamięci, których iluminacyjne odsłonięcia i mozolne rekonstrukcje mają pozwolić odnaleźć „w przeszłości taki punkt odniesienia, który naszej obecnej niewiedzy nada piętno konieczności, odbierze jej status niespodzianki” (ŚW, 37) a w ostateczności wieść nas będą ku temu, co faktyczne i bez żadnych wątpliwości realne (zob. ŚW, 40).

Dopiero teraz krytyk ryzykuje wyjście poza granice czytanego tomu i, w ostatnim zdaniu swojego szkicu, pozwala sobie na syntetyczną impresję: „Powiedzmy to prościej: autor *Zdarzeń* od wielu lat pisze jeden wiersz. Jest to wiersz o lęku przed zniknięciem w czasie” (ŚW, 40). Źródło

Zdarzeń wszak bije gdzie indziej, w pragnieniu, aby wybory, które stają się naszym dziełem, a które nas – jako osoby – budują wydawały nam się w świetle źródłowych obrazów słuszne (zob. ŚW, 38).

Trud lekturowy krytyka winien zmierzać ku odkryciu, wydobyciu na jaw i empatycznym (przynajmniej do momentu, w którym podczas dialogu ze zrekonstruowanym światopoglądem poety pada konkluzja) opisanie idei scalającej wiersze zebrane wewnątrz tomu. W *Małych muzeach* Bohdana Zadury takiemu sprawdzeniu podlega strategia rozpoznawania terażniejszości nieustannie konfrontowanej z tym, co przeszłe, strategia, którą Kornhauser nazywa „prawem analogii”. Krytyka interesują sposoby prezentacji przeszłych doświadczeń i obrazów, to jak Zadura konceptualizuje swoiste istnienie przeszłości, zmiany dokonujące się na skutek temporalnego oddalenia wobec minionych zdarzeń oraz zadania stojące przed wierszem ustanowionym w funkcji od-pominania. Z wiersza *Tak wolny, że żadnych związków już...*<sup>14</sup> autor *Poezji i codzienności* wywodzi stanowisko poety wobec przemijania, wiersz, stara się wsłuchać w ustanowioną frazę przewodnią Kornhauser, jest dla Zadury dopełnieniem poezji (zob. ŚW, 185–186), która winna przede wszystkim „przywracać blask”, abyśmy mogli widzieć ostro, w zachwyceniu. Opis poetycki tedy zmierza nie do zgłębiania istoty zdarzeń usta(no)wionych w ludzkiej pamięci (ta jest bowiem niezmienna, zawiśła wszak od naszych wyborów), lecz restytuowania piękna rzeczy, ich wewnętrzznego światła..., piękna niezależnego od wysiłku wyrażania podjętego przez podmiot. Ponowienie przeszłości nie wiąże się z zatrzymywaniem rzeczy w czasie, lecz przywróceniem im „swojego miejsca”<sup>15</sup>. Proces utrwalania nie polega na emocjonalnej wzniosłości, niezbędny jest dystans a odtworzyć można jedynie rzeczy małe i konkretne, które poddają się prawu analogii i ekonomii pamięci (zob. ŚW, 186).

W przeciwieństwie do szkicu poświęconego tomowi Ważyka w *Prawie analogii* Kornhauser stara się mocniej zarysować własne stanowisko. Zabieg restytucji „prywatnych historii” u Zadury, jakkolwiek wypływa ze słusznej, powściągliwej, ascetycznej intuicji i przeświadczenia o możliwościach uchwycenia prawdy przeszłości jedynie w skali mikro, to jednak radykalne poniechanie perspektywy dziejów ponadjednostkowych (a te, nawet jeśli już pojawiają się w tomie Zadury sprowadzone zostają do bezpośredniego doznania określonego podmiotu, jak np. w wierszu *Montreal*’76), sprawia, że bohaterowie tej poezji, wytrwale poszukujący „małej prawdy”, ulegają mimowolnej karykaturze:

<sup>14</sup> Zob. B. Zadura, *Tak wolny, że żadnych związków już...*, [w:] tegoż, *Małe muzea*, Warszawa 1977, s. 13 [dalej skrót: MM].

<sup>15</sup> „To poezja przywraca blask rzeczom minionym, układa je we właściwych miejscach” (ŚW, 186), pisze Kornhauser, wywodzący znów swoją obserwację bezpośrednio z pointy ostatniego wiersza Zadury *Kiedy pamiętać...* (zob. MM, 55).

Człowiek opisany przez Zadurę jest kimś na miarę swoich niewielkich możliwości. To emerytowany nauczyciel, Wielki Kolekcjoner, który własnoręcznie wykonał model wiatraka. Mały powiatowy Don Kichot, który walczy o ocalenie przeszłości. Nie ma tu ludzi serio. Małe muzeum, będące ich domem nadziei, to parodia autentycznego życia. Skoro nie obroniliśmy wielkich wartości przed degradacją, świat, jaki kształtujemy nie może być na serio. Pamiątki przeszłości, podawane sobie z rąk do rąk, to żalosne relikwie bez znaczenia, bez właściwego odwołania, rozpadające się przedmioty (ŚW, 189–190).

Autentyczność, wywiedziona *per negatio* z krytykowanej tutaj prezentacji przeszłości, zasadza się na przekonaniu o konieczności chronienia owego horyzontu wartości, w obrębie którego możliwe w ogóle staje się kwalifikowanie, określanie bytu ludzkiego. W ujęciu Zadury, pisze Kornhauser, ograniczenie społecznej perspektywy aksjologicznej i ideowej – tej być może na którą pojedynczy człowiek nie ma bezpośredniego wpływu, która jednak umożliwia wartościowanie i sensowność bycia – wiedzie do parodystycznego spłaszczenia obrazu nas samych, dotkliwej dewaluacji znaczeń i w konsekwencji braku komunikacji. I o ile ocalanie indywidualnego świata, „zasługującego – jak pisze Kornhauser – na życzliwość” powinno być punktem wyjścia dla anamnezy poety, to przeciwstawianie wysiłku restytucji prywatności „światu godnemu opisu” (ŚW, 190) wiedzie do solipsyzmu, prawa „analogii wewnętrznej”, w której to, co społeczne, transcendentne wobec namacalnego konkretnego przestaje być ważne, przestaje wyznaczać orientację w rzeczywistości. Być może napotkanie takiego światła wewnętrznego, które interferuje z innymi źródłami, implodującego tylko w jednym kierunku wiąże się jedynie z osłepieniem...

Własne, mocne rozumienie autentyczności nie przeszkadza jednak Kornhauserowi dostrzegać fluktuacji napięcia pomiędzy wycofaniem a uczestnictwem w *Małych muzeach*, wskazuje w *Prawie analogii* na te momenty w tomie Zadury, w których poeta dokonuje jakby bilansu zysków i strat wynikającego z podjętej „decyzji odwrotu”. Krytyk dostrzega ironię obecną w słowie poety, który w wierszu *Któregoś dnia* ustami swojego protagonisty „chwali” stan uspokojenia i szczęśliwości uzyskany przez adresata utworu stwierdzającego, iż doszedł do „doskonałości / moralnej”, miejsca, w którym nikt go już obchodzić nie może<sup>16</sup>. I, solidaryzując się, utożsamiając z tekstowym podmiotem mówiącym (występując zaś przeciwko tekstowemu „Ty” – może w ogóle reprezentantowi degenerującego się światopoglądu „naszej małej, nowej prywatności”, który – w takim ujęciu – podlegałby w *Małych muzeach* procesowi ironicznego przenicowania?...), pisał:

<sup>16</sup> Zob. Bohdan Zadura, *Któregoś dnia*, [w:] tegoż, *Małe muzea...*, s. 30.



Czy teraz już bliżej doskonałości moralnej? Czy wzbogaciliśmy się? Mówisz: być jednym z wielu. Nie wyróżniać się, nie prawić morałów, zachować spokój. Tylko przypominać i włączać obrazy repetycji [...] (ŚW, 188).

Może faktycznie, zastanawia się dalej Kornhauser, „małe potrzeby” są podobne do tych, które funkcjonują w świecie „prawdziwych, wielkich wartości”? „Może trzeba odnaleźć sens nawet tych skromnych wytworów umysłu, które nigdy nie zostaną z niczym porównane” (ŚW, 188). To zdanie jednak nie kończy się kropką! To oznajmienie dokonane z perspektywy podmiotu obecnego w *Małych muzeach*, perspektywy, którą Kornhauser nagle porzuca, eksponując swoją pozycję, kierując naraz ostrze ironii w tych, którzy żyją „z dnia na dzień”, sądząc, że Historia

jest wyrwaną kartką z podręcznika. Historia to dobry temat dla telewizji. Historia to zamek i cherlawy książę. Nic poza tym. Kilka przedmiotów, parę zdań wyrwanych z kontekstu, jeszcze jakieś zdjęcia i każdemu wydaje się, że ocala przeszłość [...]. W *małych muzeach/ można się schronić/ przed deszczem*. Tylko tyle (ŚW, 188–189).

Znamienne, mimo to Kornhauser jednoznacznie nie rozstrzyga, jaki jest ton całej książki *Zadury*, byłby zatem poeta kontynuatorem linii poetyki negacji Różewicza, obnażając za sprawą subtelnej ironii, minimalizm programu od-twarzania zbiorów w „małych muzeach” czy też czułym apologetą prywatnych mitologii, świadomym wszak, że „małe muzea jak małe kraje / są A mogłoby ich nie być” (MM, 54)?

Czy owo „tylko tyle” jest szpicem lancy ironii, którą krytyk celuje w dykcję *Zadury*? A może jedynie w postawę, wobec której poeta nie dość wyraźnie (zdaniem krytyka) się dystansuje? Czy da się na te pytania odpowiedzieć?

A czyż słowo krytyka nie powinno podprowadzać czytelnika pod próg pewności? I otwierać wątplenie?



Jerzy Marek  
Kolegium Nauczycielskie w Bielsku-Białej

## Pamięć i śmierć. O kilku wierszach Adama Zagajewskiego

[Adam Zagajewski, *Niewidzialna ręka*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2009, ss. 104, ISBN: 978-83-240-1246-6]

Dla Taty

Można bez wielkiego ryzyka postawić tezę, że jednym z głównych bohaterów ostatniego zbioru wierszy Adama Zagajewskiego, zatytułowanego *Niewidzialna ręka*<sup>1</sup>, jest ojciec. Sześć pomieszczonych o nim w tym tomie utworów układa się w dwa swego rodzaju tryptyki<sup>2</sup>.

Trzy wiersze, rozpoczynające się od słów *Kiedy ojciec...*, tworzą krótką historię jednego, zwyczajnego życia, polegającego na obcowaniu z rodziną, naturą i sztuką. Składają się na nie wędrówki po górach (*Kiedy ojciec wędrował*), przepisywanie dla znajomych wiersza syna (*Nie myślał o estetyce*) czy godziny spędzone w Luwrze (*Zielona wiatrówka*). We wszystkich tych utworach otwiera się jednak przepaść nicości. W górach czyhają *załamania gruntu*, *podstępne przepaście* i *urwiska*, w których *mieszka cień*, *rosną czarne jeżyny*; przepisywanie wiersza Adama Zagajewskiego *Jechać do Lwowa* wywołuje myśl o utraconym mieście i utraconej młodości; pobył

<sup>1</sup> A. Zagajewski, *Niewidzialna ręka*, Kraków 2009.

<sup>2</sup> Tom jest kunsztownie skonstruowany. Składa się z trzech części, a w każdej z nich znajdują się dwa wiersze o ojcu: jeden o utracie pamięci (*Z ojcem na spacerze*, s. 14; *Teraz, kiedy straciłeś pamięć*, s. 44; *Ojciec już mnie nie poznaje*, s. 88) i jeden z powtarzającą się początkową frazą „Kiedy ojciec”, odwołujący się do przeszłości (*Kiedy ojciec wędrował*, s. 28; *Nie myślał o estetyce*, s. 59; *Zielona wiatrówka*, s. 79). Tak więc inną niż tu zaproponowana lekturą tego nietypowego, rozrzuconego po całym tomie cyklu mogłoby być czytanie „parami”, gdzie wiersze dotyczące przeszłości i terażniejszości wzajemnie by się oświeślały. W obu lekturach puenta pozostaje taka sama.

w Paryżu zaś podszyty jest przecuciem nieszczęścia i katastrofy, które niebawem nastąpią, bo wpisane są w los ojca.

Wydaje się, że tą zapowiadaną, przeczuwaną klęską może być, obecna w trzech pozostałych wierszach (*Z ojcem na spacerze*; *Teraz, kiedy straciłeś pamięć*; *Ojciec już mnie nie poznaje*) utrata pamięci. Te trzy – jak chcę je nazywać – wiersze o pamięci układają się w dramatyczny ciąg zdarzeń: w pierwszym z nich ojciec coraz częściej zapomina i coraz mniej pamięta, w drugim zupełnie traci pamięć, w trzecim wreszcie, zamykającym temat, *leży pogrążony w ciemności*, bez żadnego kontaktu z rzeczywistością.

Wyjątkowym utworem w całym tym cyklu jest wiersz *Teraz, kiedy straciłeś pamięć*, jedyny, który autor zadedykował „Ojcu” i jedyny, który jest monologiem syna skierowanym do ojca:

*Teraz, kiedy straciłeś pamięć*

[Ojcu]

Teraz, kiedy straciłeś pamięć  
i możesz się już tylko bezradnie uśmiechać,  
chciałbym ci pomóc – przecież kiedyś  
to ty, jak demiurg, otworzyłeś moją wyobraźnię.  
Wspominam nasze wyprawy, wełniane obłoki  
płynące nisko nad wilgotnym lasem w górach  
(w tym lesie znałeś każdą ścieżkę), i także  
letni dzień, kiedy wspięliśmy się na szczyt  
wysokiej latarni morskiej nad Bałtykiem  
i długo patrzyliśmy na nieskończone falowanie morza,  
jego białe ściegi postrzępione jak nitki fastrygi.  
Nie zapomnę tej chwili, myślę, że i ty byłeś wtedy  
wzruszony – wydawało się, że widzimy cały świat,  
bezgraniczny, oddychający spokojnie, niebieski, doskonały,  
wyrazisty i mglisty zarazem, bliski i daleki;  
czuliśmy kolistość tej planety, słyszeliśmy mewy,  
które bawiły się nieśpiesznym szybowaniem  
w ciepłych i chłodnych prądach powietrza.  
Nie potrafię ci pomóc, mam tylko jedną pamięć.

W utworze *Z ojcem na spacerze* czytaliśmy, że *Ojciec już prawie nic nie pamięta* i słowo „prawie” nieco łagodziło dramat. Pytany, czy pamięta dawne zdarzenia, emocje, miejsca i znajomych ojciec raz odpowiada: *Pewnie, że pamiętam*, innym razem: *Nie pamiętam* albo: *Niekiedy*. Możliwa więc jeszcze była rozmowa, pamięć ojca – choć są to tylko „małe wyjątki” – jeszcze się otwierała. Teraz już się dokonało: *Teraz [...] straciłeś pamięć* – pisze poeta – i jest w tym sformułowaniu nieodwołalny wyrok.

Zwracać się teraz do ojca to jakby mówić w próżnię. Jego kontakt z rzeczywistością już wygasł. Ten uśmiech zakłopotanego, bo ograniczonego niepamięcią (choć już z własnego ograniczenia niezdającego sobie

sprawy) człowieka oznacza przecież, że ojciec już nie rozumie, co syn do niego mówi. Może jedynie konstatuje jego obecność, może go jeszcze – zanim nastąpi ostateczna katastrofa, opisana w wierszu *Ojciec już mnie nie poznaje* – kojarzy, może wie, że to jego syn.

*Chciałbym ci pomóc*, mówi syn i od tej chwili cały utwór, z wyjątkiem puenty, możemy tak właśnie – jako próbę „otwarcia pamięci” ojca – traktować. Jest to swego rodzaju spleta długu, przenosimy się bowiem w jakąś nieokreśloną przeszłość, w czas tradycyjnych ról, gdy ojciec nie był, jak teraz, bezradnym dzieckiem, lecz demiurgiem, który „otwierał wyobraźnię” syna, zabierając go na wyprawy, do lasu w górach i nad morze. Był to czas pamięci, o czym świadczy rzucone mimochodem, wtrącone w nawias, zdanie: (*w tym lesie znależ każdą ścieżkę*). Wtedy to, że ojciec rozpoznaje leśne dukty, nie było faktem godnym podkreślenia, było czymś naturalnym. Teraz to zdanie nabiera gorzko ironicznej wymowy.

Świat w tym wspomnieniu stanowi całość: rozpostarty w przestrzeni wertykalnej, pomiędzy lasem a obłokami i horyzontalnej, od gór po Bałtyk, jawi się jako doskonała, harmonijna pełnia. Tym bardziej, że oglądany jest z góry, ze szczytu wysokiej latarni morskiej. Nie wydaje się to przypadkiem. Dalekim echem odbija się tu sytuacja, jaką znamy z poematu Czesława Miłosza *Świat*<sup>3</sup>, zwłaszcza z wierszy *Z okna* i *Ojciec objaśnia*. W utworze Miłosza ojciec także jest demiurgiem, który patrzy z góry *I z grządkli całą widzi okolicę (Droga)*. Z okna na pięterku dworku, być może z biblioteki ojca rozlega się widok na całą Europę, która *Nurza się w morzu jak tulipan w misie* i gdzie *gór księżycy niby gęsie pierze / To tu, to ówdzie zaścietają ziemię (Z okna)*. To jest ten sam, co u Zagajewskiego, a w każdym razie bardzo podobny pejzaż. W poemacie Miłosza (widać to zwłaszcza w wierszu *Ojciec objaśnia*) a także w utworze Zagajewskiego cały świat oglądany jest z kosmicznej, boskiej perspektywy, jakby nie na pięterko dworku, czy szczyt latarni morskiej się weszło, ale jakby się wniebowstąpiło. Doznanie, jakie jest udziałem obu chłopców, ma w sobie coś z epifanii i z mistycznej ekstazy. Czytamy u Zagajewskiego:

– wydawało mi się, że widzimy cały świat,  
Bezgraniczny, oddychający spokojnie, niebieski, doskonały

Syn nie idealizuje tego widzenia, dostrzega złożoność świata, co podkreślone jest przez szereg dychotomii: *wyraźny i mglisty zarazem; bliiski i daleki; w ciepłych i chłodnych prądach powietrza*. Marian Stala, mówiąc o podobnej dwoistości w poemacie Miłosza – a sędzę, że można te słowa odnieść również do wiersza Zagajewskiego – ujął to tak:

*Świat to nie tylko claritas, lux, lumen, splendor, luciditas, nitor, refulgentia, fulgor, ignitas*. Chociaż bowiem jasność pojawia się tu zarówno w sensie dosłownym, zmysłowym, jak i metaforycznym czy sym-

<sup>3</sup> Cz. Miłosz, *Wiersze, tom 1*, Kraków 2001, s. 194–206.

bolicznym (na płaszczyźnie estetyki, epistemologii, metafizyki) – to zarazem kolejne odczytania ujawniają coraz silniejszy opór tekstu, rosnącą wieloznaczność słów i obrazów. Jasność *Świata* staje się trudna, nieprzezroczyta. Okazuje się ciemną jasnością<sup>4</sup>.

Ta obecna w utworze Zagajewskiego złożoność świata nie zaburza jednak jego doskonałości (*czuliśmy kolistość tej planety*), zwłaszcza w kontekście terażniejszości. Dziś świat ojca jest jednowymiarowy, bowiem dziś ojciec żyje tylko w ciemności:

*Ojciec już mnie nie poznaje*

Ojciec już mnie nie poznaje. Już nawet  
nie ma tych rozbłysków świadomości,  
którymi do niedawna mogliśmy się pocieszać.  
Leży pogrążony w ciemności, śpi, drzemie,  
tak jakby odszedł od nas.  
A jednak wciąż zdarzają się krótkie chwile,  
kiedy ukazuje się jego prawdziwa twarz.

Hypnos jest bliźniaczym bratem Tanatosa, sen jest bratem śmierci. Ojciec, *pogrążony w ciemności* niepamięci jest jak martwy. Istnieje (jeżeli to jest istnienie) na granicy życia i śmierci, na granicy rzeczywistości i zaświatów, *jakby odszedł od nas*. Słowo „*jakby*” nieco osłabia doznanie śmierci, ale go nie niweluje. Ten stan, w którym ojciec się znajduje, nie jest przecież czymś w rodzaju śmierci, jest śmiercią. Bo jej przeciwieństwem nie jest życie, ale pamięć.

Filozofowie, definiując kondycję ludzką, często – za św. Augustynem – przywołują pojęcia rozumu, woli i pamięci. Choroba Alzheimera (bo prawdopodobnie ona dotknęła ojca) odbiera więc człowiekowi to, co go konstytuuje jako człowieka właśnie: rozum, bowiem u chorego zanika umiejętność łączenia faktów i wnioskowania; wolę, bowiem chory nie potrafi podejmować odpowiedzialnych decyzji; wreszcie pamięć, być może w tej triadzie najważniejszą. Ona w największym chyba stopniu kształtuje tożsamość człowieka, łącząc go z przodkami i tradycją, wpływając na obraz terażniejszości a także pozwalając snuć rozważania o przyszłości. Utrata pamięci powoduje zerwanie więzi ze światem i innymi ludźmi, niszczy łączność człowieka z sobą dawnym a także odbiera możliwość formowania przyszłości. Inaczej mówiąc, utrata pamięci odbiera człowieczeństwo – wyrzuca człowieka ze strumienia czasu linearnego i przenosi go w czas cykliczny, właściwy istotom niższym.

*Rozbłyśki* pamięci, które jeszcze niedawno pocieszały syna, znikają. Ojciec nieodwołalnie staje się kimś innym. Zamienia się w pozbawione

<sup>4</sup> M. Stala, *Poza ziemią Ulro*, [w:] tegoż, *Chwile pewności*, Kraków 1991, s. 88.

świadości ciało i coś straszego dzieje się z jego twarzą, bo ta dawna ukazuje się już tylko w krótkich chwilach. To, co teraz pojawia się w miejscu twarzy ojca jest nienazwane, wiemy tylko, że jest nieprawdziwe. Milan Kundera w jednym ze swoich esejów postawił takie pytanie: „Do jak daleko posuniętego »wykrzywienia« osoba przez nas kochana pozostaje jeszcze osobą kochaną? Jak długo droga nam twarz, która od dała się w chorobie, w szaleństwie, w nienawiści, w śmierci, jest jeszcze rozpoznawalna? Gdzie leży granica, za którą »ja« przestaje być »ja«?»<sup>5</sup>

Ojciec nie poznaje już własnego syna, bo stracił pamięć. Jednak równie wstrząsająca jest myśl – niewyrażona tu wprost, ale podskórnie obecna – że i syn, jako że wciąż pamięta, nie poznaje już własnego ojca.

\* \* \*

Według mitologii greckiej w górach beockich były dwa źródła: Mnemosyne, źródło pamięci i Lete, źródło zapomnienia, oba związane ze światem podziemnym<sup>6</sup>. Karl Kerényi w *Mitologii Greków* sugeruje, że mykeński kult zmarłych związany był z kultem pamięci, łączonym właśnie z boginią Mnemosyne. Zmarły ma pić z jej podziemnego źródła, bowiem „kto pamięta o samym sobie, podtrzymuje też pamięć, dzięki której żyje nadal”<sup>7</sup>. Jednak Muzy, córki Zeusa i Mnemosyne „przyniosły ludziom również *lesmosyne*, zdolność zapominania o cierpieniu i ustanie trosk. Innym mianem na określenie tego samego jest Lete, czyli właśnie rzeka zapomnienia, tocząca swe nurty przez świat podziemny”<sup>8</sup>.

Mnemosyne (z greckiego *mnēmē*, pamięć) to córka Uranosa i Gai, matka Muz. Wyobraźnia starożytnych Greków połączyła śmierć z pamięcią a pamięć ze sztuką. Ta ostatnia potrafi godzić sprzeczność między pamięcią a zapomnieniem: utrwała w słowie życie zmarłego, pocieszenie (zapomnienie o cierpieniu) przynosząc artyście.

Powiedziane zostało, że wiersz Zagajewskiego *Teraz, kiedy straciłeś pamięć* jest być może – niestety, skazaną na klęskę – próbą „otwarcia pamięci” ojca. Ale być może jest też próbą podtrzymania pamięci o ojcu. *Nie potrafię ci pomóc, mam tylko jedną pamięć*, mówi syn i jest to prawda: nie da się pamiętać za kogoś, kto stracił pamięć, można jedynie pamiętać o kimś. Ten wiersz wydobywa ojca z nicości: *Wspominam; Nie zapomnę*, powtarza syn – poeta, bo zapisanie tego, co się zdarzyło, jest jedyną możliwością ocalenia. Ocalenia poprzez sztukę, „pamięć wszystkiego, skrzętną Muz patronkę”<sup>9</sup>.

<sup>5</sup> M. Kundera, *Brutalny gest malarza: o Francisie Baconie*, [w:] tegoż, *Spotkanie*, przeł. M. Bieńczyk, Warszawa 2009, s. 14-15.

<sup>6</sup> Zob. K. Kerényi, *Mitologia Greków*, przeł. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 88-90.

<sup>7</sup> Tamże, s. 245-246.

<sup>8</sup> Tamże, s. 88.

<sup>9</sup> Z. Kubiak, *Mitologia Greków i Rzymian*, Warszawa 1997, s. 145.





Łukasz Moniuszko  
Uniwersytet Zielonogórski

## Etos pielęgniarki

[Stefan Konstańczak, *Etyka pielęgniarska*, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2010, ss. 260, ISBN 978-83-7641-278-8]

Autor prezentowanej publikacji swoją książkę oparł na doświadczeniach dydaktycznych z zajęć z pielęgniarkami na dwóch polskich uczelniach. Ponadto większość swoich dotychczasowych publikacji poświęcił współczesnym problemom etycznym, w tym również związanych z funkcjonowaniem systemów opieki zdrowotnej. Połączenie doświadczeń dydaktycznych i naukowych autora złożyło się na jego kolejną książkę *Etyka pielęgniarska*.

Struktura prezentowanej książki oparta jest na trzech wzajemnie dopełniających się częściach (*Etyka a medycyna*, *Teoretyczne podstawy etyki zawodowej w pielęgniarstwie* oraz *Etyka w pracy pielęgniarskiej*), podzielonych na jedenaście szczegółowych rozdziałów. Podział przyjęty przez autora odbiega od stereotypowego układu podręcznika z etyki pielęgniarskiej, co autor motywuje własnymi doświadczeniami dydaktycznymi.

W książce przyjęto zasadę ewolucji przedstawianych treści od ogólnych kwestii do coraz bardziej szczegółowych zagadnień etycznych, z którymi spotkać się mogą pielęgniarki w sytuacjach zawodowych. Autor zatem przedstawia etykę jako specjalistyczną dyscyplinę naukową, rozstrzygającą w praktyce dylematy moralne, z którymi człowiek ma do czynienia w swym życiu, w pracy zawodowej oraz w sytuacjach szczególnych. Określony zostaje także punkt odniesienia etyki jako nauki o moralności do praktyki medycznej. Poprzez taki układ treści czytelnik najpierw zostaje zapoznany z podstawowymi zagadnieniami etycznymi stanowiącymi konieczne wprowadzenie do dalszej części lektury.

Prezentując teoretyczne podstawy etyki zawodowej w pielęgniarstwie autor stara się opisać pracę człowieka jako obszar rzeczywistości, ludzkiej egzystencji i działania przydający sensu życiu ludzkiemu. Pod-

kreśla zwłaszcza, że wykonywana praca wywiera wpływ na moralność jednostki odnosząc to przede wszystkim do zawodów medycznych. Istotne znaczenie ma w tym zwłaszcza podmiotowe usytuowanie pacjenta i określenie jego nadrzędnego statusu w instytucjach służby zdrowia. Równie ważnym elementem jest zaakcentowanie wszechstronnej roli pielęgniarki w tym systemie i próba sprecyzowania jej obowiązków wobec systemu opieki zdrowotnej, pacjenta oraz własnej osoby. Autor przytacza przykłady takiego zachowania analizując je w kontekście historycznym i prawnym. W swoich analizach wyraźnie wskazuje, że „kwalifikowane pielęgnowanie jest zawodem społecznie doniosłym, gdyż każdy człowiek w dowolnym momencie życia może go potrzebować”<sup>1</sup>. Nie pomija także zagrożeń, jakie może spowodzić nadużywanie praw i przywilejów związanych z wykonywaniem tego zawodu. W trakcie lektury zauważalne są dyskretne przypomnienia, że każdy człowiek jest pacjentem, nawet taki, który dotąd nigdy nie musiał korzystać z systemu opieki zdrowotnej. Takie usytuowanie pacjenta jest, zdaniem autora, narzędziem polityki państwa, którego zadaniem jest zwłaszcza zapewnienie sprawnego funkcjonowania systemu opieki zdrowotnej. Wskazać należy, że w literaturze medycznej traktującej o etyce zawodowej problem taki rzadko jest podejmowany.

Autor proponuje szerszą znaczeniowo od tradycyjnej definicję pielęgniarki. Już na wstępie informuje czytelnika, że użycie tego terminu w kolejnych rozdziałach oznacza także stosownie do zapisów ustawowych obowiązujących w Polsce także pielęgniarkę i położną. Wydaje się, że próbuje w ten sposób zerwać z zakorzenionym w świadomości ludzkiej stereotypem pielęgniarki jako osoby, która jest „od wszystkiego” i określa przynależne jej miejsce w systemie opieki medycznej funkcjonującym w społeczeństwie. Powołując się na autorytety w tej dziedzinie – jak chociażby Florence Nightingale – przywołuje wiele przykładów, które mają na celu potwierdzenie słuszności zajętego stanowiska.

Nic zatem dziwnego, że w swej książce autor już na wstępie jasno określa wyjściowe założenie, iż „znajomość aksjologicznych uwarunkowań ludzkiej aktywności zawodowej [...] winna sprzyjać uświadomianiu przez pielęgniarki i kandydatów do tego zawodu, miejsca i roli jaką odgrywają w społeczeństwie”<sup>2</sup>. Daje w ten sposób do zrozumienia, że rola pielęgniarki/położnej nie ogranicza się jedynie do przeprowadzania zabiegów medycznych w zakresie własnych kompetencji, ale także (a może przede wszystkim) do sprawnej komunikacji. Autor uważa, że sprawna komunikacja na linii personel-pacjent jest jednym z najważniejszych elementów warunkujących skuteczność pracy w tym zawodzie<sup>3</sup> i w znaczny sposób wpływa na pozytywny stan psychiczny pacjenta nie-

<sup>1</sup> S. Konstańczak, *Etyka pielęgniarska*, Warszawa 2010, s. 127.

<sup>2</sup> Tamże, s. 11.

<sup>3</sup> Zob. tamże, s. 172–177.

zbędny do osiągnięcia sukcesu terapeutycznego. Autor nadaje roli pielęgniarki nieco nowy wymiar, który współcześnie zaczyna się już utrwalać w świadomości społecznej. W tym duchu podejmowany jest także problem odpowiedzialności, jaką wypełnianie społecznej roli pielęgniarki za sobą pociąga. Odpowiedzialność ta wedle propozycji autora ujawnia się aż w czterech sferach – wobec państwa, własnego środowiska zawodowego, wobec bliskich i wobec samego siebie.

Za istotny element stanowiska zaproponowanego w książce należy uznać analizę niektórych aspektów etyki pielęgniarskiej przez pryzmat bioetyki. Ta stosunkowo młoda subdyscyplina etyczna jest już nieodzowną częścią rozważań nad miejscem etyki w medycynie, jednak wiele publikacji medycznych pisze o niej ogólnikowo lub wcale.

*Etyka pielęgniarska* jest w pewnym zakresie także pozycją adresowaną do przedstawicieli wszystkich zawodów medycznych (nie tylko do pielęgniarek) oraz osób studiujących na takich kierunkach. Treści w niej zawarte ułożone są w układ dostosowany do potrzeb realizacji program z przedmiotu etyki zawodowej dla zawodów pielęgniarskich. Publikację w pewnym sensie można zatem uznać za kompendium wiedzy etycznej dla potrzeb pielęgniarstwa, ale nie tylko. Autor opisując zjawiska, obyczaje zawodowe i inne aspekty pracy pielęgniarskiej w większości przypadków podaje także historyczne i prawne źródła takich zachowań, odwołując się do tradycji, osobowości jednostki a także przepisów prawa krajowego i międzynarodowego. Książkę można zatem czytać zarówno jako całość, ale także poszczególne jej rozdziały napisane są w sposób umożliwiający ich indywidualną lekturę, co biorąc pod uwagę jej akademickie przeznaczenie, uznać należy za jej zaletę.

Bardzo wiele miejsca w prezentowanej publikacji autor poświęca pacjentom i jest to podejście uzasadnione nie tylko dlatego, że nie byłoby potrzeby istnienia pielęgniarek bez pacjentów, ale przede wszystkim z tego powodu, że etyka pielęgniarska jest określana przez uzasadnione potrzeby pacjentów. W świetle lektury książki można zaryzykować nawet stwierdzenie, że poprzez swoje zachowanie oraz wpływ na zachowanie personelu medycznego pacjent „współtworzy” kodeksy etyk zawodowych. Poprzez analizę zachowań pacjenta w różnych sytuacjach autor wskazuje w pewnym sensie także na naturalny charakter jego praw i obowiązków, co rzutuje bezpośrednio na zachowania personelu pielęgniarskiego w sytuacjach zawodowych. Konsekwencją tego założenia jest akceptacja usługowego (opiekuńczego) charakteru zawodów pielęgniarskich.

Autor zakładając usługowy charakter zawodów pielęgniarskich musiał zarazem odpowiedzieć na pytanie o to, czy etyka pielęgniarska względem zawodu lekarza jest wtórna, czy też nie. W książce przedstawiono ostatecznie stanowisko, w którym jest ona niezależna od niej i zakres tej niezależności ciągle rośnie, aby w przyszłości osiągnąć zapewne

pełną autonomię. Tym samym pielęgniarstwo przestaje być tylko zawodem, a staje się samodzielną dyscypliną naukową posiadającą odrębny przedmiot badań. Autor zarazem wyraża własne zdanie na temat etyki pielęgniarstwa, polemizuje z autorytetami w tej dziedzinie, natomiast pisząc o medycznych uwarunkowaniach pracy „pozwala mówić innym” odwołując się do specjalistycznej literatury. Wydaje się, że jest to podejście uzasadnione, gdyż autor jako filozof nie musi posiadać koniecznych kompetencji na temat technik terapeutycznych i ochrony zdrowia zarówno jednostek jak i całych społeczności. Nie jest to więc zarzut, ale konstatacja dość oczywistego faktu, iż kompetencje zawodowe i etyczne nie muszą sobie towarzyszyć. Cała książka jest tego najlepszym wyrazem.

Biorąc pod uwagę także inne podręczniki akademickie z zakresu etyki pielęgniarstwa, można także uznać, że omawiana publikacja może być interesującą propozycją dla prowadzących zajęcia z tego przedmiotu chociażby ze względu na precyzję opisywanych pojęć, ich uporządkowanie, a przede wszystkim ze względu na wielowymiarową analizę i wskazanie zakresu praw i obowiązków zawodów pielęgniarstwa. Pracownik, student, jak również każda osoba zainteresowana problematyką, znajdzie w tej pozycji ponadto wyczerpujące informacje z zakresu etyki zawodowej, sposobu działania służby zdrowia, jej aspektów prawnych oraz społecznych. Konkludując, książka autorstwa Stefana Konstańca w tym świetle jest interesującym dopełnieniem dyskusji toczącej się w naszym kraju nad przyszłością systemu opieki zdrowotnej oraz miejscem zawodów medycznych w społeczeństwie.

Magdalena Sztandara

Katedra Antropologii przy Instytucie Filologii Polskiej Uniwersytetu Opolskiego, inicjatorka serii wydawniczej „Stromata Anthropologica”

Jarosław Pacuła

Katedra Komunikacji Medialnej, Public Relations i Edukacji Językoznawczej Akademii Techniczno-Humanistycznej w Bielsku-Białej

## **Kulturowy kobierzec. Rozmowa o serii „Stromata Anthropologica”**

Jarosław Pacuła: *Od ponad pięciu lat w Katedrze Kulturoznawstwa i Folklorystyki Uniwersytetu Opolskiego organizowane są naukowe spotkania, na które zapraszani są badacze różnych dyscyplin humanistycznych. Czy pokłosie tych dysput jest w jakiś sposób utrwalane i udostępniane szerszej publiczności?*

Magdalena Sztandara: Tak, niemal równoległe ze wspomnianymi spotkaniami zrodziła się myśl, by pewne kwestie mogły być dalej dyskutowane, pogłębiane. Wiele zagadnień, zarówno dotyczących współczesności, jak też wartych oglądu diachronicznego, wymaga przecież dyskusji interdyscyplinarnej, przynoszącej nie tylko jednostronny ogląd problemu, ale ujawniającej inne – często nieuświadomiane, więc pomijane – aspekty i rozwiązania. Tym właśnie celom służy seria wydawnicza „Stromata Anthropologica”, ukazująca się nakładem Wydawnictwa Uniwersytetu Opolskiego.

JP: *Tytuł serii odpowiada więc wspomnianym założeniom. Czy wybór takiego miana to zabieg celowy?*

MS: Ma Pan rację. Greckie słowo *stromata* oznacza tyle, co ‘kobierzec, składający się z wielkiej obfitości wielorakich, wielobarwnych detali, które składają się na wspaniałą kompozycję o trudnym do odnalezienia wzorze’. Jednak w tytule zostało ono użyte jako metafora, oddając charakter rozwoju historii kultury, która również układa się w taki wzorzysty kobierzec – pełen elementów odwiecznych, na które nakładają się nowe warianty, nowe konteksty.

JP: *Czy wobec tego można powiedzieć, że tomy serii „Stromata Anthropologica” są opowieściami o zmieniających się znaczeniach, o trwałości i przyrastaniu sensów?*

MS: Jak najbardziej. Poszczególne wydania tworzą swoistą narrację o człowieku i kulturze, narrację-kobierzec, gęsty spłot tekstów poświęconych „długiemu trwaniu” tradycji, znakom obecnym – a nieustannie zmieniającym się – w naszym wspólnym świecie.

JP: *Do tej pory ukazało się pięć tomów. Pewnie zgodzi się Pani ze mną, że jest to przedsięwzięcie wpisujące się w nurt europejskiej refleksji wyrastającej z linii historii idei.*

MS: Oczywiście. Ujawnia się to już w pierwszy tomie, który zawiera studia poświęcone motywom zwierzęcym w historii kultury<sup>1</sup>. Proszę zwrócić uwagę, że poszczególne teksty ułożone zostały tak, aby tworzyły swojego rodzaju opowieść o przemianach znaczeń nadawanych zwierzętom w różnych sferach kultury. Zawarte w książce prace pokazują historyczne przypadki znaczeń i funkcji kulturowych, jakie pełnią figury zwierząt w rozmaitych dyskursach: od czasów najdawniejszych do współczesności, od magicznych metamorfoz, przez antyczną historię naturalną, dyskurs alegoryczny, po nowożytnie metafory.

JP: *Przyznam, że moją uwagę pismo zwróciło tematyką drugiego tomu<sup>2</sup>. Nabrałem na nie podczas poszukiwania materiałów do własnych badań. Wbrew przypuszczeniom tematyką kulinarną zajmują się nie tylko specjaliści z zakresu żywienia. O kulinariach – we wszelkich kulturowych przejawach ich funkcjonowania – rozprawiają na kartach tomu drugiego przedstawiciele rozmaitych specjalności i dyscyplin humanistycznych.*

MS: Rzeczywiście. *Pokarmy i jedzenie w kulturze* – bo taki tytuł nosi ten tom – pozwala obejrzeć frapujące zagadnienie w perspektywie historycznych przemian semantycznych i trwałości samych przedstawień, dając równocześnie możliwość prześledzenia, jak pokarmowe motywy wykorzystywane bywają w dziełach muzycznych, literackich, sztukach teatralnych i w filmie, ale także w reklamie i popularnych programach kulinarnych.

JP: *Zawartość tematyczna wszystkich tekstów składa się na próbę monograficznego ujęcia tego, jak w różnych kontekstach, kulturach i w różnym czasie historycznym wątek jedzenia funkcjonuje i do jakich celów bywa wykorzystywany.*

<sup>1</sup> „Stromata Anthropologica” 1: *Bestie, żywy inwentarz i bracia mniejsi. Motywy zwierzęce w mitologiach, sztuce i życiu codziennym*, red. P. Kowalski, K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, ss. 414.

<sup>2</sup> „Stromata Anthropologica” 2: *Pokarmy i jedzenie w kulturze. Tabu, dieta, symbol*, red. K. Łeńska-Bąk, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2007, ss. 420.

MS: Proszę zwrócić uwagę, że podobny charakter ma tom trzeci, poświęcony kwestiom ciała i cielesności<sup>3</sup>.

JP: *Zgadza się. Historia ciała jest czymś szczególnie ważnym nie tylko dla badaczy świata kultury, przedstawicieli nauk biologicznych, a szerzej – przyrodniczych. To także tematy literatury i sztuki, mogące też stanowić obszar dyskusji lingwistycznej.*

MS: Każdy z nas opowiada na wiele sposobów historie używania ciała, widzenia przez ciało, myślenia ciałem. Ciało, jak pisałam we *Wstępie*, idąc w tej mierze tropem refleksji Maurice'a Merleau-Ponty'ego, jest „miejszem” rozpoczęcia dyskursu i opowieści, inicjuje historię mentalności, wstydu i bezwstydu, doktryn filozoficznych, estetyki i sztuki.

JP: *Obrazami, które w znacznym stopniu uległy w dziejach kultury przetworzeniu są zwłaszcza wizerunki ciała – eksponowane i wielorako wykorzystywane.*

MS: Ależ tak. Ich prezentację „przejmują” dziś od dzieła sztuki współczesne formy ikonograficzne: zdjęcia, grafika, kolaże, które wypełniają przestrzeń społecznej komunikacji. Są obecne w magazynach mody, na plakatach i billboardach i w filmach.

JP: *Wpływają zatem w ten sposób na ludzką percepcję i wartościowanie.*

MS: Czy ciało i problem cielesności, zapytujemy, nie zostało przypadkiem wyeksponowane ponad miarę, a jego obecność zwielokrotniona i przez to spospolitowana? Uważam, że mieszkańcy współczesnego świata, otoczeni wizerunkami ciał, reprodukcjami całości i fragmentów, gubią się w przestrzeni symulakrum, nie wiedząc już, co nazywać realnością doświadczenia ciała i cielesności.

JP: *Tak ułożony jest świat, zmieniają się zwyczaje, mody; zmienia się sposób mówienia o człowieku i sposób mówienia człowieka...*

MS: Skoro Pan wspomina – proszę zwrócić uwagę, że kolejny, czwarty, tom „*Stromata Anthropologica*” odnosi się do tych kwestii<sup>4</sup>. Poświęcony został zasadom zachowania i zmienności obyczaju w kulturze, przynosząc wszechstronne spojrzenie na zjawisko etykiety, formy grzeczności, przy wyakcentowaniu ich przemian (historycznych i semantycznych) podkreśleniu obecności tematu w przestrzeniach rozmaitych dzieł sztuki (literatura, teatr, film).

JP: *Pozwoli Pani, że podkreślę pionierski charakter tego opracowania. Dotychczas bowiem etykieta jako osobny temat w nauce polskiej szczególnie nie zaj-*

<sup>3</sup> „*Stromata Anthropologica*” 3: *Doświadczone, opisywane, symboliczne. Ciało w dyskursach kulturowych*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, ss. 432.

<sup>4</sup> „*Stromata Anthropologica*” 4: *Sztuka życia, zasady dobrego zachowania, etykieta. O zmienności obyczaju w kulturze*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2008, ss. 360.

mowała badaczy. Owszem, jako językoznawcy znany mi jest pewien zespół prac poświęconych zachowaniom językowym, funkcjonowaniu języka w przestrzeni publicznej, zwłaszcza znajdujących się na przecięciu medioznawstwa i językoznawstwa. Uważam, że szersza, pozajęzykoznawcza, perspektywa spojrzenia na zagadnienie nadaje mu inny charakter, kontekst.

MS: Panoramę najróżniejszych perspektyw, z których można spoglądać na problemy współczesnej kultury, znajdzie Pan także w najnowszym tomie pisma, który porusza zagadnienie obecności choroby w różnych okresach i kontekstach kultury<sup>5</sup>.

JP: Skoro nawiązała Pani do tego numeru, po jego lekturze zapytam: Czy można „czytać” chorobę? Przecież obcując z twarzą chorego, cierpiącego człowieka, doświadczamy wprzód empatycznego współczucia, więc chyba nie ma tu miejsca na interpretację (ergo: jakąkolwiek grę języków), choć jest – jak ujął to niedługo Tadeusz Gadacz – nasz milczący udział w enigmatycznym bólu Innego.

MS: Owszem, jednak choroba zostawia fizyczny ślad w „opowieściach”: praktykach lekarskich, rozmaitych historiach choroby. Sposoby zapisu choroby oraz towarzyszące jej zmedyalizowane praktyki przeciwdziałania, jako doświadczenia „utekstowane”, mogą zatem zostać poddane analizom, nie tylko w obrębie dyskursów biologicznych i medycznych. To, jak postrzega się chorobę, rozumie ją i opisuje, jakie żywi się przekonania na temat jej genezy, po jakie środki i praktyki się sięga, aby jej zapobiec, wreszcie – jak się przed nią zabezpieczyć, może stanowić jeszcze jedną z odsłon historii kultury jako historii idei.

JP: Cóż, według autorów poszczególnych tekstów, można jednak wyczytać z „historii chorób”? Czy nie jest tak, że perspektywa zewnętrznego obserwatora fałszuje obraz faktycznego, cielesnego doznania choroby?

MS: Owszem, indywidualne cierpienie chorego jest tyleż nieprzekazywalne, ile – często w ogóle – niewyraźne, ale rozmaite sposoby radzenia sobie z przypadłościami naszej *fizis* i *psyche* budują techniki, strategie i narracje, którym przyglądać mogą się również antropolodzy. W tym sensie choroba, jej różnorakie „zapisy”, przedstawienia, ma charakter ogólnospołeczny, takie zatem ujęcie i badanie stanów chorobowych.

JP: Jako redaktorka tomu słusznie zresztą Pani zauważa, że „opowieść o chorobie jest opowieścią o lękach [...], nadziejach, wreszcie piętnie i wstydzie”.

MS: W tekstach składających się na ten tom najszerzej reprezentowane jest ujęcie choroby w rzeczywistości ponowoczesnej. Autorzy szukają sposobów opisu współczesnych doświadczeń związanych z chorobą, jak to robią Bartosz Jastrzębski, Mateusz Szubert czy Wojciech Kędzierzawski.

<sup>5</sup> „Stromata Anthropologica” 5: *Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych. Teorie – konteksty – interpretacje*, red. K. Łeńska-Bąk, M. Sztandara, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole 2009, ss. 354.



JP: *Przyglądają się także strategiom „medialnego” wyrażania obecności choroby...*

MS: Tak, pod tym względem moim zdaniem zwraca uwagę tekst Jacka Grębowca poświęcony medykalizacji zawartej w strategiach reklamowych. Autorka innego tekstu, Marta Wójcicka, spogląda z kolei na językowe strategie osvajania choroby, funkcjonujące w przestrzeni internetowego forum.

JP: *W książce znajdują się też artykuły poświęcone historii medycyny, rekonstruowanej na podstawie szerokiego piśmiennictwa, nie tylko medycznego, ale także filozoficznego i artystycznego. Taki charakter ma praca Franciszka M. Rościńskiego, mówiąca o chorobach i leczeniu w czasach biblijnych, ale też artykuł Jowity Jagły, badającej obrazy człowieka opętanego w sztuce średniowiecznej.*

MS: Proszę jednak zwrócić uwagę, że choroba staje się też metaforą, czy ściślej: nośnikiem metafory, za pomocą której literatura wypowiada zarówno ludzki lęk, jak i kondycję człowieka. Poruszają te kwestie Krzysztof Piotr Skowroński i Zbigniew Bitka.

JP: *Tom „Wokół choroby, medycyny i praktyk leczniczych”, przynosząc „historyczny dystans”, unaoczniając, jak choroba osvajana była – lecz nie spychana poza horyzont doświadczenia – w epokach przednowożytnych. Czy tak?*

MS: Mało tego, może w tej mierze stanowić doskonałe remedium na aktualną „fobofobię”.

JP: *Rozmowa, którą prowadzimy, dowodzi, że problemy podnoszone w poszczególnych tomach serii „Stromata Anthropologica” to tematy wciąż wymagające dopowiedzeń, przestrzeń ciągłych poszukiwań odpowiedzi i otwierania nowych wątków, a samo pismo – to miejsce, w którym to wszystko może się dokonywać. Dziękuję Pani za rozmowę.*

MS: Dziękuję. Jestem przekonana, że nasza rozmowa stanie się impulsem dla czytelników „Świata i Słowa”, by sięgnęli także po poszczególne tomy opolskiej serii, włączyli się do dalszej dyskusji na poruszone już motywy, ale też zechcieli podzielić się swoimi spostrzeżeniami na inne tematy na łamach kolejnych książek z cyklu „Stromata Anthropologica”.



Iwona E. Rusek

redaktor naczelna kwartalnika „LiteRacje”

Lidia Romaniszyn-Ziomek

Katedra Literatury i Kultury Polskiej Akademii Techniczno-Humanistycznej  
w Bielsku-Białej

## Rozmowa o „LiteRacjach”

Lidia Romaniszyn-Ziomek: *„LiteRacje” to czasopismo otwarte na wszelkiego typu dyskusje naukowe, kulturalne, literackie. Do jakiego typu odbiorców jest skierowane?*

Iwona E. Rusek: Myślę, że za najlepszą odpowiedź posłuży tekst manifestu naszego kwartalnika:

*„LiteRacje to kwartalnik naukowo-artystyczny, który łączy perspektywy różnych środowisk: naukowych, artystycznych, literackich, filozoficznych, itp.*

*W naszym piśmie chcemy prowadzić otwarty dialog z grupami ludzi, dla których twórczość oznacza żywe słowo, a myślenie pozostaje nieobciążone balastem hermetycznych, naukowych pojęć i snobizmów współczesnej humanistyki.*

*Chcemy dać impuls do dyskusji o sprawach ważnych i bieżących, a zaczepionych w tym, co było i w tym, co być może. Słowem w samej tkance życia.*

*Chcemy, aby LiteRacje stały się tygłem, w którym ludzie, ich talenty i pasje mieszają się i stanowią nową jakość, budując nowe sensy kulturalnej debaty.*

*Do współtworzenia takiej wybuchowej mieszanki zapraszamy każdego, kogo interesują zmagania z materią słowa i tym wszystkim, co ono ze sobą niesie”.*

LR-Z: *Mam wrażenie, że czasopismo wyróżnia się spośród innych o podobnym profilu. Co stanowi o jego odrębności?*

IER: Na pewno trzy elementy. Po pierwsze podejmowane przez nas tematy, gdyż postawiliśmy sobie, że będziemy zajmowali się tym, co jest

żywe i ciekawe dla każdego człowieka. Po drugie sposób, w jaki te problemy są realizowane. Mam tu na myśli artykuły publikowane w naszym piśmie oraz szatę graficzną. Co do tekstów naukowych, to maksyma nasza brzmi: „Im prościej, tym lepiej”. Chcemy, by specjaliści z danych dziedzin pisali o tym, co ich fascynuje, w sposób przystępny dla każdego. I wreszcie trzeci, najważniejszy element, a mianowicie: zespół „LiteRacji”. To ludzie, ich charaktery, sposób bycia i patrzenia na świat, tworzy to pismo. Mam wielkie szczęście pracować ze wspaniałymi i oddanymi ludźmi: Radkiem Muniakiem, Bogusiem Kalwałą, Gosią Kosmałą, Anetą Lukas, Olą Kutz.

LR-Z: *Czy pismo ma swoich mentorów, patronów, wzorce? Skąd wziął się tytuł?*

IER: „LiteRacje”, które tworzymy obecnie, to pismo, które przeszło szereg przeobrażeń. Powstało na przełomie 2002 i 2003 roku jako wspólny projekt studentów polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego (Michała Kasprzaka, Pawła Koziola, Joanny Mueller i Sylwii Omiotek), we współpracy ze Staromiejskim Domem Kultury w Warszawie. Redakcja od chwili powstania, aż do dnia dzisiejszego zmieniała się kilka razy, obecny skład jest na przykład trzecim, w którym pracuję. Od 2009 roku jestem redaktorką naczelną pisma. Wtedy też odstąpiliśmy od kontynuacji wcześniejszej szaty graficznej oraz idei „projektu krytyki anamorficznej”, który realizowany był przez wcześniejsze ekipy redakcyjne. Obecnie jesteśmy BOYówką kulturalną z manifestem, który już powyżej zacytowałam. Naszymi mentorami są członkowie Rady Programowej Stowarzyszenia „LiteRacje” im. Tadeusza Boya-Żeleńskiego: wybitna filozofka i kulturoznawczyni, prof. Anna Zeidler-Janiszewska, nagradzana w kraju i zagranicą, poetka Marzanna Bogumiła Kielar oraz wicedyrektor The Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richard, Mario Biagini. Naszym patronem jest Tadeusz Boy-Żeleński, którego nieustająco uwielbiamy i który odwzajemnia tę sympatię inspirując nas do ciekawych pomysłów oraz projektów. Boy uczy nas odwagi, zarówno w byciu naukowcami jak i ludźmi, a także wyzywa na intelektualne pojedynki, z których staramy się wracać z tarczą. Z kolei dla mnie jako osoby, która prowadzi badania naukowe i jednocześnie współtworzy pismo wzorcem jest Waclaw Berent, Stanisław Wyspiański oraz Tadeusz Zieliński. To są moje filary, jeśli chodzi o warsztat i metodę pracy; to są wzorce, z których czerpię; to są osoby, które inspirują mnie do działania; które nie pozwalają mi zasnąć.

LR-Z: *W „LiteRacjach” zwracają uwagę młodzi autorzy tekstów, ale także nazwiska znane i uznane w świecie kultury i nauki. Z kim udało się już nawiązać współpracę i kim zazwyczaj są autorzy publikowanych artykułów?*

IER: *Tej dziedzinie, jaką jest dobór autorów stosujemy maksymę, którą wygłosił niegdyś Jerzy Grotowski, a mianowicie, że trzeba dbać*

o przyszłych mistrzów, bo ci „starzy” sobie doskonale poradzą. Stąd, obok uznanych w świecie nauki i kultury nazwisk, takich jak choćby Zygmunt Bauman, Magdalena Środa, Jacek Migasiński, Włodzimierz Szturc, Jerzy Paszek, Jan Tomkowski, Jarosław Ławski, Renate Jett, Katarzyna Kozyra, pojawiają się nazwiska młodych badaczy i badaczek: Marka Kochanowskiego, Izabeli Koczkodaj, Agnieszki Nietrestry-Zatoń, Małgorzaty Kosmali, Grzegorza Kowalskiego, Urszuli Górskiej, Anny Wietechy. Wierzymy, że ci, którzy osiągnęli sukces mogą wspomóc tych, którzy na swój sukces pracują. Wychodzimy z założenia, że dysponując pismem powinniśmy się nim dzielić i pomagać, jeśli tylko można. Boy zobowiązuje.

LR-Z: *Uwagę czytelników na pewno przykuwają także dość oryginalne, czasem kontrowersyjne, tematy, np. „Mokro”. Co stanowi inspirację do tego typu tytułów?*

IER: Przede wszystkim nasza ciekawość. Zawsze pytamy sami siebie: czy ten temat jest dla mnie interesujący? Czy znajduję w nim coś frapującego? Żywego? Czy jest obecny w moim/naszym życiu? Jeśli tak, to w jaki sposób? Nie można stworzyć numeru, jeśli temat, który chce się w nim eksplorować nie porывa samych redaktorów. Ludzie to czują, to jest zapisane na każdej stronie. Nie można oszukiwać czytelników. Byłoby to nadużycie i brak szacunku z naszej strony.

LR-Z: *Specjalnością „LiteRacji” są numery monograficzne, dotyczące istotnych zjawisk kulturowych, społecznych i filozoficznych – czytamy na stronie internetowej czasopisma. Jakie tematy były dotąd podejmowane i które wzbudziły największe zainteresowanie czytelników?*

IER: Pozwoli zatem Pani, że przybliżę czytelnikom problematykę dotychczasowych numerów. Numer *Postchrześcijaństwo* 001 (16) 2010 zrodził się z poczucia, że kultura europejska znajduje się w newralgicznym punkcie swojej płynnej i niedookreślonej tożsamości. Umieszczone w numerze teksty związały wspólny problem, jakim jest obecność (lub brak) chrześcijaństwa we współczesnej świadomości społecznej i kulturowej. Autorzy to m.in.: Zygmunt Bauman, Jacek Dehnel, Marzanna Bogumiła Kielar, Mirosław Żelazny. Redaktorem prowadzącym numer był Piotr Sebastian Ślusarczyk. Numer *Antropologia Ciekawości* 002 (17) 2010 w czterech planach: ciała, kategorii podejrzanego, kolekcji oraz innego oświetlał problem ciekawości, starając się znaleźć odpowiedź na nurtujące pytania: Jak to ciekawi, kiedy nie ciekawi? Czy rodzi się z braku? Czy poszukuje nadmiaru? Co właściwie jest jej obiektem, horyzontem, fetyszem? Autorzy to m.in.: Michał P. Markowski, Jacek Migasiński, Magdalena Środa, Piotr Paziński, Radek Rychcik, Marcin Leszczyński, Andrea Assaf, Allan D. Winans, Michael Rothenberg, Marcus Slease. Redaktorami prowadzącymi numer byli: Piotr Seweryn Rosół oraz Dorota Sobstel. Numer *Mokro* 003 (18) 2010 poświęcony został próbie opisu zagadnienia, które posiada

rozmaite nazwy i występuje w różnych konfiguracjach. Czasami jest ono bezpośrednie, wprost fizyczne, częściej jednak abstrakcyjne i metaforyczne. Autorzy tekstów starali się zinterpretować przewodnią myśl numeru w jego różnych wariantach i wymiarach: historii sztuki, literatury, meta-tekstu, gender, filozofii, tekstu literackiego i wizualizacji. Autorzy to m.in.: Anna Roter-Bourkane, Jędrzej Wijas, Robert Pruszczyński, Jakub Szestowicki, Grzegorz Kwiatkowski, Magdalena Bielowicka, Wiktor Dynarski. Redaktorem prowadzącym numeru był Radosław F. Muniak. Numer *Oszukani* 004 (19) 2010 ukazywał różnorodność i bogactwo znaczeniowe tytułowego problemu, który odnaleźć możemy w dziedzinie władzy, religii, wiedzy, historii czy mitu. Zamieszczone w numerze teksty stanowiły punkt wyjścia do refleksji nad zjawiskiem oszustwa, zaś przede wszystkim relacji, jaka powstaje między oszukanym a oszukującym. Autorzy, to m.in.: Silke Hassler, Peter Turrini, Barbara Kuchta, Stanisław Gromadzki, Grzegorz Kwiatkowski, Aneta Lukas, Bożena Kudrycka, Karol Samsel. Redaktorką prowadzącą numer była Iwona E. Rusek. W roku 2011 wydaliśmy dwa numery: *Wokół Dziadów* 001(20) oraz *Dzieje grzechu* 002 (21). Pierwszy, miałam przyjemność i zaszczyt współtworzyć z panem prof. Michałem Kuziakiem z Uniwersytetu Warszawskiego, drugi z panem prof. Jarosławem Ławskim z Uniwersytetu w Białymstoku. Numer o *Dziadach* Mickiewicza pełen jest fascynujących tekstów, które w coraz innym świetle stawiają to, jak się okazuje wciąż nieznanne, dzieło naszego wieszca. Autorzy, to m.in.: Krzysztof Rutkowski, Michał Kuziak, Monika Rudaś-Grodzka, Alfred Gall, Sebastian Duda, Dariusz Skórczewski. W numerze tym znalazły się także trzy świetne wywiady: z psycholożką Joanną Wituszyńską, autorstwa Aleksandry Kutz oraz dwa przeprowadzone przez Anetę Lukas z artystką Katarzyną Kozyrą, a także aktorką Renate Jett. Numer *Dzieje grzechu* także pełen jest niespodzianek i naprawdę frapujących odczytań tej, jakby się wydawało, ramotki Żeromskiego. Autorami tekstów są m.in.: Jerzy Paszek, Włodzimierz Szturc, Dariusz Trzeźniowski, Jan Tomkowski, Agnieszka Nietresta-Zatoń. W numerze tym opublikowaliśmy także fragment powieści Michała Pauli *12xśmierć. Opowieść z Krainy Uśmiechu*.

LR-Z: *Tak jak Pani wspomniata, ostatnie numery skoncentrowane są wokół tekstów znanych i, zdawałoby się, nie budzących większych emocji. Przyznam, że zwłaszcza numer o „Dziadach” wzbudził we mnie dość duże zainteresowanie, ale także i zaskoczenie. Czy to nie jest temat ryzykowny, wyczerpany?*

IER: Literatura od zawsze na swoich łamach mierzyła się z fenomenem życia. Jego tajemnic dotyka tekst Mickiewicza. Sprawa tego kim się jest i jak się jest, nigdy nie wychodzi z mody. To pytanie, które jak kamyk w bucie uwiera i nie daje spokoju. Szukanie na nie odpowiedzi, może stanowić sens życia. Bycie „pełnym człowiekiem”, to wyzwanie pod każdym względem. Mickiewiczowski Gustaw-Konrad mierzy się

z nim w każdej części *Dziadów*. I my obcując z tekstem musimy zadać sobie to pytanie: co znaczy dla mnie być człowiekiem? Czy jestem w stanie działać? Jeśli tak, to jakiego poziomu to działanie dotyczy? Bez choćby próby odpowiedzi na te pytania, niemożliwym (przynajmniej z mojego punktu widzenia) staje się, jak to nazywał Schopenhauer, rozpoznanie prawdziwej natury świata. Samego siebie też. Z tej perspektywy, tekst Mickiewicza jest wciąż aktualny, jedynym ryzykiem jest podjęcie wezwania, które pada na jego kartach. Wydany w tym roku drugi numer kwartalnika *Dzieje grzechu*, dowiódł, iż pojmowana do tej pory przez wielu za ramotkę powieść Żeromskiego, może nabrać nie tylko blasku, lecz i seksownych rumieńców. Nagle okazało się, że tak zwana klasyka jest ekscytująca i wielowymiarowa w swej wymowie. Poza niestandardowym podejściem do znanych powszechnie tematów, bardzo dużą wagę poświęcamy szacie graficznej. Staramy się, by zachowując pewien charakterystyczny dla kwartalnika rys graficzny, każdy numer był niepowtarzalny, przykładem jest choćby okładka *MOKRO*, czy *Dziadów*. Do współpracy zapraszamy też artystów, Darek Orwat zaprojektował okładkę oraz ilustracje, które ozdobiły *Antropologię Ciekawości*, podobnie rzecz się miała z arcyciekawymi rysunkami Grzegorza Wróblewskiego, malarza, prozaika i poety, które znalazły się wewnątrz numeru *OSZUKANI*. Pociąga nas eksperyment z ilustracjami, czego wyraz stanowi użycie japońskiej SHUNGI do numeru o Żeromskim. To, jak pismo wygląda jest zasługą naszego dyrektora artystycznego, Bogusia Kalwali, który jest piekielnie utalentowany i niewiarygodnie twórczy. Praca z kimś takim, to sama przyjemność.

LR-Z: *Wiele osób pyta mnie, gdzie można „LiteRacje” kupić, przeczytać, zaprenumerować. Poprzez dosyć małą dostępność wydają się być pismem elitarnym. Czy tak faktycznie jest?*

IER: Elitarność, tak jak ją rozumiem, to umiejętność rozpoznania, a następnie kreowania otaczającej rzeczywistości, nie zaś niski nakład. Ten wynikał z faktu, że w ostatnim czasie zmuszeni byliśmy uregulować naszą sytuację formalno-prawną i nie mieliśmy dostatecznych środków finansowych. W utrzymaniu pisma od lat pomaga nam pan Dyrektor Instytutu Literatury Polskiej Uniwersytetu Warszawskiego, prof. Mieczysław Dąbrowski oraz pan Dziekan Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, prof. Stanisław Dubisz. Z tego miejsca pragnę im obu serdecznie podziękować, gdyż bez ich zrozumienia, a przede wszystkim życzliwego wsparcia, nie moglibyśmy realizować naszego projektu. Po wakacjach „LiteRacje” będą dostępne w naszym sklepie internetowym ([www.literacje.pl](http://www.literacje.pl)), a także w ogólnopolskich księgarniach.

LR-Z: *Pismo działa bardzo prężnie – jakie są plany na przyszłość?*

IER: Plany są niezwykle ciekawe, a do tego odważne. Już po wakacjach wyjdzie 3 numer zatytułowany *Pisarze języka niemieckiego*, a pod

koniec roku ZĘBY. Następnie, w 2012 roku planujemy cztery kolejne numery: *Fabryka*, *Śmierć*, *I LOVE BOY*, *Kanibalizm*. Wszystkich zainteresowanych współpracą zapraszamy serdecznie na naszą stronę internetową, gdzie zamieszczone zostaną zajawki. Ponadto, od jesieni na terenie Warszawy będą się odbywały cykliczne imprezy naszej BOY-ówki kulturalnej, czyli *Libacje intelektualne*, *Konfrontacje intelektualne*, a także wykłady, przedstawienia, spotkania poetyckie i występy teatralne współpracowników Stowarzyszenia. Będziemy też obecni w mediach, za sprawą naszej absolutnie fantastycznej dyrektor ds. promocji, Aleksandry Kutz, ale to na razie tajemnica, więc nie zostaje mi nic innego jak powiedzieć: do miłego zobaczenia!

LR-Z: Dziękuję za rozmowę.

IER: I ja serdecznie dziękuję.

Notka bio:

Iwona E. Rusek (1978), doktor nauk humanistycznych UW, redaktor naczelna kwartalnika „LiteRacje” ([www.literacje.pl](http://www.literacje.pl)), prezes Stowarzyszenia „LiteRacje” im. Tadeusza Boya-Żeleńskiego. Zainteresowania naukowe obejmują literaturę polską (romantyzm, pozytywizm, Młoda Polska), filozofię (Platona, Schopenhauera), mitoznawstwo i symbolikę. Współpracuje z Pracownią Modernizmu Europy Środkowej i Wschodniej ILP UW, publikuje w pismach naukowych (m.in. „Tekstualia”, „LiteRacje”, „Przegląd Filozoficzno-Literacki”, „Wiek XIX” Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza, „Kwartalnik Opolski”) oraz tomach zbiorowych (m.in. *Modernistyczny Lwów – teksty życia, teksty sztuki*, pod red. E. Paczoskiej i D. M. Osińskiego, Warszawa 2009; *Sensi di un Teatro. Sette testimonianze sul Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards* [2010], Roma 2010; *Współczesna poezja polska w perspektywie krytyki tematycznej*, pod red. M. Klika, Warszawa 2011; *Les sens d'un theatre. 3 témoignages sur The Workcenter of Jerzy Grotowski and Thomas Richards*, Le Mans 2011).