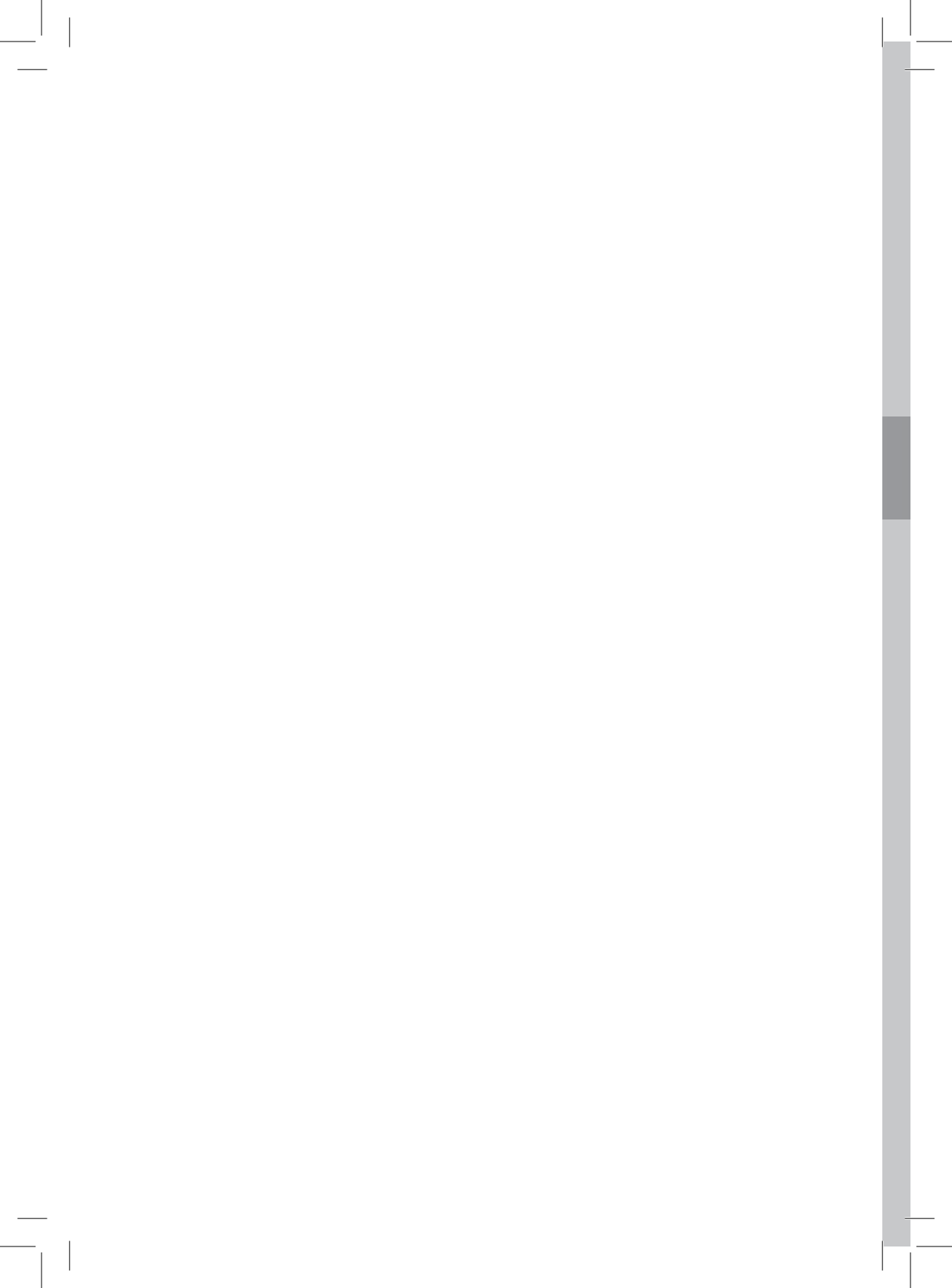




# Świat i Słowo

filologia | nauki społeczne | filozofia | teologia



ISSN 1731-3317



filologia  
nauki społeczne  
filozofia  
teologia

# Świat i Słowo

AKADEMIA TECHNICZNO-HUMANISTYCZNA W BIELSKU-BIAŁEJ  
2017

Rada Programowa

Prof. dr Aleksander Bjeļčević – Uniwersytet w Lublanie (Słowenia)  
Ks. prof. dr hab. Tadeusz Borutka – Uniwersytet Teologiczny Jana Pawła II w Krakowie (Przewodniczący)  
Prof. dr hab. Stanisław Gawliński – Uniwersytet Jagielloński  
Prof. dr Aleksej Głazkow – Wyższa Szkoła Humanistyczno-Pedagogiczna w Moskwie (Rosja)  
Prof. ATH dr hab. Ewa Jurczyńska-McCluskey – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. Michał Kliś – Akademia Sztuk Pięknych w Katowicach  
Prof. dr hab. Stanisław Kulpaczyński – Katolicki Uniwersytet Lubelski  
Prof. dr hab. Wojciech Lięża – 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 – Akademia im. Jana Długosza w Częstochowie  
Ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski – Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie  
Prof. dr hab. Tadeusz Ślawek – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Stanisława Steuden – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Ks. prof. dr hab. Jerzy Szymik – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Andrzej Sulikowski – Uniwersytet Szczeciński  
Prof. dr Ljiljana Šarić – Uniwersytet w Oslo (Norwegia)  
Prof. dr hab. Emil Tokar – Akademia Techniczno-Humanistyczna  
Prof. dr hab. inż. Marek Trombski – Wyższa Szkoła Zarządzania Ochroną Pracy w Katowicach  
Prof. UŚ dr hab. Krzysztof Uniłowski – Uniwersytet Śląski  
Prof. dr hab. Czesław Walesa – Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
Prof. dr hab. Piotr Wilczek – Uniwersytet Warszawski  
Prof. dr hab. Włodzimierz Zaika – Uniwersytet im. Jarosława Mądrego w Nowogrodzie Wielkim (Rosja)  
Prof. dr hab. Zofia Zarębianka – Uniwersytet Jagielloński

Komitet Redakcyjny

Michał Kopczyk (red. naczelny), Anna Węgrzyniak (z-ca red. naczelnego), Ewelina Gajewska (redaktor językowy),  
Barbara Loranc-Paszyk (redaktor techniczny), Ludwik Ogiński (redaktor statystyczny), Justyna Wojciechowska (sekretarz redakcji),  
Agnieszka Będkowska-Kopczyk, Tomasz Markiewka (translacja), Stanisław Gębala (teatr, dramat), Marek Bernacki, Kalina Bahneva,  
Ireneusz Gielata, Lidia Romaniszyn-Ziomek (historia literatury), bp Piotr Greger, ks. Robert Samsel, ks. Sławomir Zawada (teologia),  
Angelika Matuszek (metodyka nauczania literatury), Ryszard Koziołek (krytyka literacka i muzyczna), ks. Piotr Kroczek (prawo),  
ks. Leszek Łysień, Marek Rembierz (filozofia), Magdalena Stach-Hejosz (nauki społeczne),  
Tomasz Bielak, Tomasz Stępień (komunikacja i media), Joanna Skibska, ks. Marek Studenski (pedagogika),  
Maria Korusiewicz, Barbara Tomalak (teoria literatury), Jarosław Pacuła, Jolanta Szarlej, Jacek Warchala (językoznawstwo),  
Katarzyna Wojtasik (psychologia),  
Anita Jarczuk, Alicja Bembien, Sławomir Konkol (kultura i literatura angielskiego obszaru językowego)

Redaktorzy odpowiedzialni

Magdalena Kokoszka, Michał Kopczyk, Grażyna Maroszczyk, Anna Szawerna-Dyraska

Adres Redakcji

ul. Willowa 2, 43-300 Bielsko-Biała  
bud. B (I piętro), pok. 120, tel. 33 827 92 61  
e-mail: swiatislowo@ath.bielsko.pl  
www.swiatislowo.ath.bielsko.pl

Redakcja techniczna, layout  
Tomasz Sekunda

Projekt okładek  
dwajeden.com

Copyright © by Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej, 2017

**„Świat i Słowo” jest półrocznikiem naukowym, którego wersją pierwotną jest wersja drukowana**

Materiały publikowane w piśmie dostępne są w bazach: European Reference Index for the Humanities (ERIH plus),  
The Central European Journal of Social Sciences and Humanities (CEJSH) oraz w bazie zawartości czasopism Bazhum.  
Ponadto pismo znajduje się na Index Copernicus Journals Master List.

Łamanie

Wydawnictwo «scriptum» Tomasz Sekunda  
scriptum@wydawnictwoscriptum.pl  
www.wydawnictwoscriptum.pl

Na stronie Wydawnictwa można nabywać bieżący oraz archiwalne numery czasopisma

Druk i oprawa:

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

## Spis treści

Magdalena Kokoszka, Michał Kopczyk, Grażyna Maroszczuk, Anna Szawerna-Dyrszka Wspólnota – tradycja – przemoc. Konteksty postkolonialne .....	9
---	---

### STUDIA I SZKICE

Andrzej Franaszek Ostatnia Aleksandria. Lwów Zbigniewa Herberta .....	11
Janusz Korek O demokracji, czyli postkolonialne aspekty dyskursów IV Rzeczypospolitej .....	33
Ireneusz Gielata Wspólnota jutra. O „polityce dojmującej bliskości” .....	75
Barbara Tomalak Postkolonializm w literaturze młodzieżowej, czyli... mamy problem! .....	87
Magdalena Jaremek Tożsamość współczesnych nomadów jako problem polskiej literatury migracyjnej .	105
Michał Kopczyk Między pomocą a przemocą. O kilku paradoksach oświeceniowego (i nie tylko) stosunku do Innego (na marginesie <i>Opowiadań albo podróży jednego Kosmopolity</i> ) .....	121
Mateusz Żyła Przystanek Woodstock XXI wieku, czyli teatralizacja społeczeństwa i zmierzch subkultur .....	133
Marek Bernacki Filozofia (według) Gombrowicza .....	147
Aleksandra Dębińska Gaijin w kraju kwitnącej wiśni .....	161
Tomasz Jerzy Brenet Heteronormatywność a wykluczenie – obraz Latynosów w przestrzeni kulturowej USA .....	171

## II

Zofia Zarebianka	
Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz – związki (nie)istniejące? .....	181
Michał Filipczuk	
Chaos i ciemność. Kilka uwag o <i>Zagadce Kaspara Hausera</i> Wernera Herzoga .....	191
Aleksander Bjelčevič	
Truth and lie in literature: Slovene writers sued for slander .....	207
Aleksandra Kacianowska	
Popkulturowe inspiracje religijne w fantastyce. Zarys problematyki .....	221
Maciej Niemiec	
Not only foulmouthed words: suggested methods for slang translation .....	235

**MATERIAŁY, KOMENTARZE, OMÓWIENIA**

Magdalena Machała	
Wojciech Ligęza o poezji Szymborskiej raz jeszcze .....	253
Adriana Sara Jastrzębska	
Historia pewnego poszukiwania .....	259
<b>Recenzenci 2017</b> .....	267
<b>Informacje dla autorów</b> .....	268

**Contents**

Community – Tradition – Violence. Postcolonial Contexts ..... 9

**STUDIES AND ANALYSES**

Andrzej Franaszek The Last Alexandria. Zbigniew Herbert's Lwów .....	11
Janusz Korek On Democracy, or Post-Colonial Aspects of the Discourses in the Fourth Republic of Poland .....	33
Ireneusz Gielata Community of Tomorrow: On the "Policy of Dominating Closeness" .....	75
Barbara Tomalak Postcolonialism in Literature for Young Readers, or: We Have a Problem! .....	87
Magdalena Jaremek The Identity of Contemporary Nomads as the Problem of Polish Migration Literature .....	105
Michał Kopczyk Between Help and Violence. On a Few Paradoxes of Enlightenment's (and not only) Attitude to the Other. On the Margins of the <i>Stories or the Journey of One Cosmopolitan</i> ) .....	121
Mateusz Żyła Woodstock Festival Poland (Przystanek Woodstock) – Theatralization of the Society and Decline of Subcultures .....	133
Marek Bernacki Philosophy According to Witold Gombrowicz .....	147
Aleksandra Dębińska Gaijin in the Land of the Rising Sun .....	161
Tomasz Jerzy Brenet Heteronormativity and Exclusion – The Image of Latinos/Latinas in the Cultural space of the USA .....	171

## II

Zofia Zarebianka	
Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz: (Non-)Existing Connections? .....	181
Michał Filipczuk	
Chaos and Darkness. A Few Comments on <i>The Enigma of Kaspar Hauser</i> by Werner Herzog .....	191
Aleksander Bjelčevič	
Truth and Lie in Literature: Slovene Writers Sued for Slander .....	207
Aleksandra Kacianowska	
Pop Culture Inspired by Religion in Fantastic Literature. An Outline .....	221
Maciej Niemiec	
Not Only Foulmouthed Words: Suggested Methods for Slang Translation .....	235

**MISCELLANEOUS**

Magdalena Machała	
Wojciech Ligęza on Szymborska's Poetry Once Again .....	253
Adriana Sara Jastrzębska	
Story of a Quest .....	259
Reviewers 2017 .....	267
Guidelines for Authors .....	268



Magdalena Kokoszka

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
magdalena.kokoszka@op.pl

Michał Kopczyk

Akademia Techniczno-Humanistyczna  
w Bielsku-Białej  
mkopczyk@poczta.onet.pl

Grażyna Maroszczuk

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
grazyna.maroszczuk@us.edu.pl

Anna Szawerna-Dyrzka

Uniwersytet Śląski w Katowicach  
annadyrzka@wp.pl

## Wspólnota – tradycja – przemoc. Kultura i literatura w kontekstach postkolonialnych

Wybór tematyki numeru podyktowało przeświadczenie, że pogłębianie refleksji nad szeroko rozumianą problematyką zależnościową jest jednym z najważniejszych zadań, przed jakimi stoi dzisiejsza humanistyka. Żyjemy w świecie, w którym analizy domagają się wciąż zarówno „klasyczne” formy kolonizacji (np. kolonializm imperiów europejskich XVI–XX wieku), jak też ich współczesne formy, często nieuświadomione (ucisk o podłożu kulturowym, ekonomicznym, płciowym itp.), a powodujące, że w wielu miejscach podporządkowany *inny* wciąż nie może przemówić. Rośnie grono zwolenników przeniesienia na grunt środkowoeuropejski narzędzi wypracowanych przez krytykę postkolonialną. Podzielają oni pogląd, iż również ten obszar był w przeszłości terenem kolonizacji, a jej konsekwencje wywierają wpływ na dzień dzisiejszy zamieszkujących go wspólnot, kształtując zbiorową mentalność, kulturę i życie społeczne.

Chcielibyśmy, by zamieszczone w zbiorze teksty stały się impulsem do refleksji nad tym, kim jesteśmy dziś – jako członkowie wspólnot, których domeny nakładają się na siebie, a nierzadko również wchodzą w konflikt. Dla autorów większości artykułów szczególnie interesujące okazały się zależności łączące pojęcia: wspólnota – tradycja – przemoc i wynikające z nich pytania. Choćby takie: Jak – jako jednostki – zmagamy się z kosztami, jakie pociąga za sobą przynależność do wspólnoty? Co – w sytuacji słabości tradycyjnych wspólnot takich jak naród czy wspólnoty religijne – powinno się stać podstawą poczucia łączności z innymi? Jak zaspokoić potrzebę współobecności z innymi w społeczeństwie indywidualistów? Jak sprawić, by nasza tęsknota za wspólnotowością nie stała się okazją do dominacji tych, którzy dostrzegą w niej przyzwolenie na ograniczenie naszej wolności? Jak pogodzić przywiązanie do tradycyjnych wartości z otwartością na zmiany? Jak radzimy sobie z naszą historią – czy gotowi jesteśmy na szczerą konfrontację z nią oraz „odpolitycznienie” jej? Jak historia kształtuje nasz (polski, europejski, globalny...) dzień dzisiejszy?

To niektóre jedynie kwestie, jakie poruszają w swych tekstach autorzy 29. numeru „Świata i Słowa”. W tomie znajdzie Czytelnik także rozprawy niemieszczące się w ramach dyskursu postkolonialnego, interesujące jednak – w naszym przekonaniu – jako wkład do szeroko rozumianej refleksji kulturologicznej. Życząc Państwu owocnej lektury, mamy nadzieję, że stanie się ona impulsem do włączenia się w debatę nad kwestiami tak istotnymi dla naszego „tu i teraz”.

### **Community – Tradition – Violence. Postcolonial Contexts**

[Introduction to: “Świat i Słowo” – “World and Word” 2017, vol 29.]

**Keywords:** community, tradition, violence, postcolonial studies

**Słowa kluczowe:** wspólnota, tradycja, przemoc, studia postkolonialne

Andrzej Franaszek  
Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie  
franaszek@pro.onet.pl

## **Ostatnia Aleksandria. Lwów Zbigniewa Herberta**

Moim jedynym i prawdziwym miastem jest oczywiście Lwów.  
Wszystkie inne [...] przysły daleko później. [...] Lwów, Florencja, Ateny, Jerozolima, Rzym, Ravenna, Bayonne, Monachium, Siena, Piza....

Zbigniew Herbert<sup>1</sup>

Nie pisał o sobie w taki sposób, ale był przecież Zbigniew Herbert emigrantem, a dokładniej rzecz biorąc – wygnańcem, który od domów i drzew dzieciństwa został szczelnie odgradzony wolą Stalina i układem jałtańskim. Nawet w rozmowach z przyjaciółmi rzadko wspominał o Lwowie, nie należał do stowarzyszeń przesiedleńców, nie odbył nostalgicznej podróży ani w czasach PRL-u, ani po upadku sowieckiego imperium, nie spisał dykcjonarza lwowskich ulic. Zmuszony do tego ograniczeniami cenzury, może podążając także za literacką strategią, niechętny stawianiu własnego „ja” na pierwszym planie, jeśli szkicował utracony świat, to w kostiumie nadającym osobistemu doświadczeniu wyraz uniwersalny, podobnie jak wtedy, gdy przywoływał postać anioła, aby ukazać torturowanego człowieka,

<sup>1</sup> Archiwum Zbigniewa Herberta, Biblioteka Narodowa, Zakład Rękopisów, Warszawa (dalej: AZH), Akc. 17877, t. 1.

może więźnia Urzędu Bezpieczeństwa, zaś w postaciach antycznych bogów ukrywał stojących wobec dylematu powojennego ujawnienia się żołnierzy Armii Krajowej. W Polsce dopiero pod koniec życia będzie mówił o rodzinnym mieście wprost, w wierszu umieści lwowski Wysoki Zamek, w wywiadach opíše, co wyniósł z tamtego czasu, w rozmowie z siostrą wspomni, że chciałby być pochowany na cmentarzu Łyczakowskim, w podpisach listów umieszczać będzie słowa „Zbigniew Leopoleński”. Wcześniej co najwyżej dyskretnie napomykał, jak w utworze *Dlaczego klasycy* – o Tukidydesie wygnanym z rodzinnego miasta i o tym, że „egzuluwie wszystkich czasów / wiedzą jaka to cena”<sup>2</sup>.

Opublikowany w tomie *Hermes, pies i gwiazda* wiersz *Moje miasto* opisuje odbywaną we śnie wędrówkę ulicami – oczywiście nie nazwanego wprost – Lwowa: „śniło mi się że idę / z domu rodziców do szkoły / wiem przecież którędy idę // po lewej sklep Paszandy / trzecie gimnazjum księgarnie / widać nawet przez szybę / głowę starego Bodeka”. Droga przynosi nie pocieszenie, a lęk, znana niczym własna kieszeń siatka ulic zamienia w labirynt: „chcę skręcić do katedry / widok się nagle urywa / nie ma dalszego ciągu / po prostu nie można iść dalej / a przecież dobrze wiem / to nie jest ślepa ulica”. Nie tylko historia, politycy, kreślący granice, ale i własna pamięć okazuje się niewierna, zachowuje coraz mniej, coraz mgliściej, wygnaniec budzi się z poczuciem ogołocenia: „co noc / staję boso / przed zatrzaśniętą bramą / mego miasta”<sup>3</sup>.

Pierwszy, zapisany w Warszawie, szkic do tego wiersza nosi tytuł *Lwów*, a w notatniku z wczesnych lat pięćdziesiątych towarzyszy mu nieco patetyczna dedykacja „memu miastu, w którym nie umrę”<sup>4</sup>. W kolejnych wersjach nazwa grodu nad Pełtwią znika, za to nocą z 28 na 29 października 1954 roku, czyli w dniu swoich trzydziestych urodzin, Herbert opracował krótkie przypisy, poświęcając je tym, „którzy się domyślili, że [...] nie chodzi mi o Zieloną Górę ani o Szczecin, ale o coś wręcz przeciwnego” i wyjaśniając, że sklep Paszandy to – „towary żelazne”, zaś „autor ma do tej firmy przywiązanie byłego jej subiekta”, że „potem jest mowa o ulicy Batorego, która w snach autora zjawia się najczęściej” i gdzie znajdowały się liczne księgarnie „wraz ze słynnym Bodekiem, zasłużonym wydawcą bryków z łaciny”, by wreszcie skonkludować: „czy z wylotu ulicy Batorego było widać wieżę katedry tego w żaden sposób Autor nie może sobie uprzytomnić:

<sup>2</sup> Z. Herbert, *Dlaczego klasycy*, [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, oprac. R. Krynicki, Kraków 2008, s. 359.

<sup>3</sup> Z. Herbert, *Moje miasto*, [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, s. 136.

<sup>4</sup> AZH, Akc. 17955, t. 51.

kto wie, czy ten kompleks nie jest tu genezą utworu”<sup>5</sup>. Pobrzmiwa w tym zdaniu silna więź emocji i wspomnień, ból straty, o której zabrania się sobie mówić na co dzień, i która tym silniej odzywa się we śnie. Ostatecznie jednak wiersz, nie tracąc indywidualnego wyrazu, przybrał postać wielkiej metafory, w której odnaleźć się mogło wielu „emigrantów w złamanym kaszkietach”, choćby i tak chętnie czytający Herberta Niemcy, którzy pozostawili za sobą Wrocław, Zieloną Górę lub Szczecin.

„Wszystko, co najważniejsze w moim życiu, zdarzyło się w domu babki pomiędzy pierwszym a siódmym rokiem życia” – wspominał gdzieś Gabriel Garcia Marquez. Herbert z pewnością nie powtórzyłby tej zręcznej formuły, zbyt ważne były dlań późniejsze, splecione z historią losy, choć akurat postać babki pozostała na zawsze najważniejszą figurą jego religijnego świata. Ale dwie dekady spędzone we Lwowie w wielkim stopniu zbudowały i osobowość poety, i kulturowe zainteresowania, i wreszcie sztukę.

„Urodziłem się w mieście leżącym na wielkim dziale wód, w połowie drogi między Morzem Bałtyckim a Morzem Czarnym. [...] Opuściłem je przeszło ćwierć wieku temu, aby tam nigdy nie wrócić. Był to *exodus* raczej niż duchowy wyjazd i chociaż pogodziłem się z historyczną koniecznością, pamiętam jednak dobrze moje rodzinne miasto i nade wszystko lekcję, jakiej mi udzieliło. [...] Ona ukształtowała moją pierwszą wizję Europy” – opowiadał radiosłuchaczom we Frankfurcie nad Menem na początku lat siedemdziesiątych. Obraz był nieco wyidealizowany, ale zarazem ujmujący i wyrazisty. Miasto bowiem „leżało na wielkim skrzyżowaniu dróg z zachodu na wschód i z południa na północ. Średniowieczne mury obronne, gotycka katedra, piękne renesansowe kamienice na rynku, barokowe kościoły tworzyły zaskakująco harmonijną całość, która uderzała każdego przybysza. A przybyszów było wielu i często zostawali tutaj na zawsze. Tak w ciągu długich wieków powstała mozaika wielu kultur i narodów”. Z obcowania z takim miastem można wynieść lekcję pokory, tolerancji wobec tego, co różne od nas. Można, dodajmy, jeśli jest nam też dana wrażliwość, żywa inteligencja, ciekawość, cechy tak istotne dla twórczości autora *Labyrinthu nad morzem*. Kiedy „podróżowałem po Europie Zachodniej – mówił dalej Herbert – poszukiwałem instynktownie takich miast i krajów, w których można było śledzić obecność wielu sprzecznych [...] z sobą warstw kulturowych. Pociągała mnie Sycylia ze śladami Greków, Arabów i Nor-

<sup>5</sup> AZH, Akc. 17955, t. 52. Dodajmy, iż członkowie żydowskiej rodziny Bodeków posiadali cały szereg antykwariatów przy ulicy Batorego, w wierszu zaś mowa najprawdopodobniej o zmarłym w 1933 r. Maksymilianie Bodeku, prowadzącym antykwariat oraz wydawnictwo „Vita”, publikujące pomoce szkolne. O topografii zapisanej w tym wierszu pisze Rafał Żebrowski, siostrzeniec autora *Struny światła* oraz autor książki *Zbigniew Herbert. „Kamień, na którym mnie urodzono”*, Warszawa 2011, s. 288.

manów, przeczuwałem bowiem, że to, co ważne, nie tylko w sztuce, ale i w życiu powstaje w pokojowym starciu idei i myśli. Dlatego obce mi było zawsze sztuczne i służące często brudnym celom politycznym wyszukiwanie tego, co nazywamy charakterem narodowym, wszystkie owe szaleńcze próby ustalenia tego, co »czyste romańskie«, »rdzennie germańskie« czy »prawdziwie słowiańskie«<sup>6</sup>.

Niemało można w tych zdaniach odnaleźć. Ślad nieukończonej nigdy książki o Normanach, nad którą Herbert pracował przez dziesięciolecia. Jednoznaczny ideowy wybór, odżegnanie się od wszelkiej maści nacjonalizmów, które współtworzyły krwawą historię nowoczesnego świata. Biograficzny trop, w jakiejś mierze tłumaczący kierunki i intensywność herbertowskich podróży. Czy wreszcie meandry dwudziestowiecznej historii, z powodu których polski poeta mógł o utraconym rodzinnym mieście mówić z większą otwartością w Niemczech czy Anglii niż we własnej ojczyźnie. Ilustracją dla tej sytuacji, w której topografia stapia się z polityką, ale też – tęsknotą, mógłby być jeszcze jeden fragment, tym razem z listu wysłanego przez Herberta z Londynu do niemieckiego tłumacza, Heinricha Kunstmanna, który właśnie wrócił z podróży do Polski: „cieszę się bardzo, że jakoś przypadła Panu do gustu moja Ojczyzna. Teraz może Pan lepiej zrozumie, dlaczego, mimo że miłośnik Zachodu, wracam do swego gniazda. Chociaż prawdę mówiąc, moje gniazdo [to] Lwów”<sup>7</sup>.

\* \* \*

Po blisko siedmiu stuleciach burzliwej historii, kolejny okres świetności w dziejach owego kresowego gniazda przypadł na drugą połowę dziewiętnastego wieku, gdy liczba mieszkańców sięgała stu pięćdziesięciu tysięcy (w tym około połowa Polaków, jedna trzecia Żydów i piętnaście procent Ukraińców). Po Wiośnie Ludów i po przegranych wojnach habsburska monarchia, chcąc nie chcąc, przekształciła się w Austro-Węgry i dopuściła większą swobodę tworzących ją nacji, rozwinie się też autonomia galicyjska, czego widowym znakiem będzie wprowadzenie języka polskiego jako obowiązującego w urzędach. W tradycjach rodzin mieszkających we Lwowie czy Krakowie przez następne półtora stulecia zachowa się legenda „dobrego cesarza” – Franciszka Józefa I, nie inaczej było w rodzinie Herbertów, siostrzeniec poety wspomina, iż w kolejnych mieszkaniach jego wuja „za-

<sup>6</sup> Z. Herbert, *Wizja Europy*, [w:] tegoż, „Mistrz z Delft” i inne utwory odnalezione, oprac. B. Toruńczyk, Warszawa 2008, s. 127.

<sup>7</sup> List Z. Herberta do H. Kunstmanna, Londyn, 23 listopada 1963, [w:] Z. Herbert, *Listy do Heinricha Kunstmanna (1958-1964)*, „Odra” 2012, nr 7-8.

wsze znajdował się jakiś akcent związany z galicyjską autonomią. Z zasady był to niewielki konterfekt cesarza w formie zdjęć<sup>8</sup>. We Lwowie powstał zatem Sejm Krajowy (jego okazały gmach po odzyskaniu niepodległości stanie się siedzibą uniwersytetu), a kolejnymi namiestnikami prowincji będą Polacy – Agenor Gołuchowski, Kazimierz Badeni i Antoni Potocki. Lwowianin Franciszek Smolka zostanie przewodniczącym wiedeńskiego parlamentu, a zarazem inicjatorem usypania we Lwowie (w miejscu ruin wywodzącego się jeszcze z czasów Kazimierza Wielkiego Wysokiego Zamku) kopca, upamiętniającego trzechsetną rocznicę podpisania Unii Lubelskiej, która dała podwaliny dla Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Tego rodzaju manifestacje nie były oczywiście możliwe na tych polskich terenach, które po rozbiorach przypadły Prusom i Rosji.

Stopniowo zmieniać się będzie architektura miasta, w którego pejzaż wpisane zostaną nowe budynki i pomniki, modernizujące oblicze Lwowa. Sejm Galicyjski i Namiestnictwo, imponujący dworzec kolei żelaznych, wzorowany na paryskiej Operze Teatr Miejski, w którym zawiśnie kurtyna pędzla Siemiradzkiego, kremowo-różowy hotel George, delikatnością sztukaterii kojarzący się nieco ze słynnym weneckim Danieli, neorenesansowy pałac Potockich, który z łatwością wpasowałby się w którąś z bogatych dzielnic Paryża, secesyjne kamienice, których klatki schodowe wykładano porcelanowymi kafelkami. Dzięki prywatnym darowiznom powstają Fundacja i Biblioteka Zakładu Narodowego im. Ossolińskich czy Lwowska Galeria Obrazów, w której oglądać można było płótna Tiepola, Guardiiego, Georges de la Tour, Tycjana i Goyi. A także wzmacniające poczucie polskiej tożsamości – Panorama Raławicka, pomniki Jana Kilińskiego oraz Adama Mickiewicza, ten ostatni odsłaniany w 1904 roku w obecności syna poety, Władysława.

Rozwijało się życie artystyczne, z Lwowem związani byli Aleksander Fredro, Seweryn Goszczyński, Kornel Ujejski i Artur Grottger. Gdy na przełomie stuleci większość z nich spocznie na Cmentarzu Łyczakowskim, obok Rosy, Powązek i krakowskiego cmentarza Rakowickiego najważniejszej z polskich nekropolii, zastąpieni zostaną przez nowe pokolenie twórców, wśród których znaleźli się Jan Kasprówicz, Leopold Staff, Gabriela Zapolska, Karol Irzykowski czy Ostap Ortwin. Miasto przeżywało okres prosperity, stając się jedną z metropolii Austro-Węgier, pozostając w tyle za Budapesztem, tym Nowym Jorkiem ówczesnej Europy, ale dystansując na przykład prowincjonalny Kraków, nadal „malutki jak jajko w listowiu

---

<sup>8</sup> R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert*, s. 36.

/ Wyjęte z rondla farby na Wielkanoc”<sup>9</sup>. Dotyczyło to również atmosfery intelektualnej, gdyż – jak pisał Tymon Terlecki – „nie było we Lwowie na przełomie dwu stuleci ucisku rzeczywistości historycznej, nie było Wawelu, jak w Krakowie. Nie było ucisku rzeczywistości politycznej, nie było Ochrazy, jak w Warszawie. [...] Lwów mógł być miastem bardziej zachodnim, bardziej europejskim, bardziej stołecznym niż Kraków i oczywiście niż Warszawa”<sup>10</sup>. Wśród uroczystego obchodzenia narodowych rocznic, fundowania pomników, Lwów stał się ośrodkiem działalności niepodległościowej, siedzibą zarówno legalnych, jak i konspiracyjnych organizacji polskich, choćby Związku Walki Czynnej, którym kierował Józef Piłsudski. Jednocześnie, choć większość Polaków zapewne długo nie zdawała, lub nie chciała sobie zdawać z tego sprawy, w drugiej połowie dziewiętnastego wieku tworzy się narodowa świadomość Ukraińców, co wkrótce zaowocuje nieuchronnymi, coraz bardziej krwawymi konfliktami.

Wielka Wojna rozpoczyna się dla lwowian w roku 1914 werbunkiem do Legionów Polskich. Wśród odjeżdżających wtedy do Krakowa ochotników znajdzie się ojciec Zbigniewa Herberta – Bolesław. Finał przypada na listopad roku 1918, kiedy to za cichym przyzwoleniem Austriaków walczące o własny kraj oddziały ukraińskie niespodziewanie opanowują miasto. W rękach Polaków pozostaje jego skrawek, jednak obrońcom, wśród których przeważają studenci i uczniowie, niejednokrotnie jeszcze dzieci, ochrzczone później „orlętami”, nie tylko udaje się go utrzymać, ale też odnosić militarne sukcesy. Sytuację przesądza odsiecz pod dowództwem Michała Karaszewicza-Tokarzewskiego oraz przerzucone z Francji kilka miesięcy później oddziały generała Józefa Hallera: w lipcu roku 1919 wojska ukraińskie wycofują się za Zbrucz. Akord ostatni to wojna polsko-bolszewicka oraz jeszcze jedna dramatyczna chwila, budująca mit miasta: chcąc zdobyć Lwów, 1 Armia Konna Budionnego zostaje zatrzymana pod „polskimi Termopilami”, czyli wsią Zadworze, przez kilkusetosobowy oddział; obrońcy zostają wymordowani, ale ich poświęcenie – podobnie jak odwaga trzystu Spartan pod wodzą Leonidasa – daje czas polskim siłom na przegrupowanie, a wrogowie – po raz już ostatni w lwowskiej historii – odstepują od oblężenia.

\* \* \*

„Czymże się pochwalić zdołasz, miasto jedyne? Zegarem bernardyńskim, kopcem Unii Lubelskiej, ślubowaniem Jana-Kaźmierzowym u stóp

<sup>9</sup> Cz. Miłosz, *Traktat poetycki*, [w:] tegoż, *Wiersze wszystkie*, Kraków 2015, s. 398.

<sup>10</sup> T. Terlecki, *Ludzie, książki i kulisy*, Londyn 1960, s. 13; cyt. za: R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert*, s. 50.



Panienki [...] Czy może najspierwej tym cmentarzem chłopiąt, który jest Twoją Skalką i Wawelem, biedaku, Westminsterem i Termopilami”<sup>11</sup> – tak u progu lat trzydziestych, choć w stylistyce dość jeszcze młodopolskiej, zwracał się do Lwowa Stanisław Wasylewski, pisarz i dziennikarz. Nietrudno w historii miasta nad Pełtwią odnaleźć pasmo kluczowe dla narodowej mitologii, trwające od czasu ślubów Jana Kazimierza, opisanych później przez prawodawcę wyobraźni pokoleń Polaków – Henryka Sienkiewicza, aż po białe szeregi krzyży na Cmentarzu Orląt. Z właściwą sobie romantyczną siłą mówił o tym Piłsudski: „gdy mroki naszej doli narodowej stawały się najbardziej gęste, ciężkie, Lwowowi przypadło być sercem Polski”. Nic dziwnego zatem, że gdy w odrodzonej Polsce lat dwudziestych, a zwłaszcza trzydziestych pielęgnowano patriotyczne manifestacje, obrządki i edukację, Lwów, w którym dorastał przyszły autor *Raportu z obłężonego Miasta* przodował w tego rodzaju „krzepiących serca” gestach. Jego polscy mieszkańcy mieli wszak głębokie poczucie, iż swą niepodległość wywalczyli, że lwowskie dzieci, harcerze, a wśród nich czternastoletni gimnazjalista Jurek Bitschan, który uciekł z domu prosto na pole bitewne, zgodnie z nakazem Słowackiego szły na śmierć „jak kamienie przez Boga rzucane na szaniec”. Głęboko polska tradycja wiąże ze zmarłymi, podtrzymywanej wędrówkami na cmentarze w dniu Wszystkich Świętych, tutaj nabierała dodatkowych odcieni – kultu ofiary, złożonej na ołtarzu ojczyzny.

„Odwiedzaliśmy często mauzoleum Obrońców Lwowa [...], a napis na pomniku »*Mortui sunt ut liberi vivamus*« [Umarli, byśmy mogli żyć jako ludzie wolni] zapadł nam głęboko w serce”<sup>12</sup> – wspominała siostra poety. Oglądali też z młodzieńczym zapałem i ufnością w siłę swojego państwa defilady organizowane w święto Konstytucji 3 maja. W pochodzie widać było siwe głowy jadących dorożkami weteranów powstania styczniowego, ale uwagę stojących na chodnikach lwowian i lwowianek przykuwał przede wszystkim 14-sty Pułk Ułanów Jazłowieckich. „Moja młodość upłynęła w uwielbieniu dla Marszałka Piłsudskiego. Był bohaterem, przy którym nie miał szans ani Skrzetuski, ani Old Shatterhand”<sup>13</sup> – wspominał jeszcze jeden lwowianin. Oczywiście nie sposób tu niczego przesądzić, podporządkować jednostkę emocjom zbiorowym, ale wydaje się, iż podobne uczucia towarzyszyły dorastającemu Herbertowi, którego państwowotwórcza szkoła lat trzydziestych wychowywała w kulcie Marszałka, Orląt, męczeństwa, przekonywała o potędze, ba – mocarstwowym ambicjach II

<sup>11</sup> S. Wasylewski, *Lwów*, Poznań 1931, s. 7.

<sup>12</sup> H. Herbert-Żebrowska, *Mój brat Zbyszek*, [w:] *Wierność. Wspomnienia o Zbigniewie Herbercie*, oprac. A. Romaniuk, Warszawa 2014, s. 10 i n.

<sup>13</sup> J. Michotek, *Tylko we Lwowie*, Warszawa 1990, s. 143.

Rzeczypospolitej. Jako już dojrzały intelektualnie człowiek, przygotowując się zapewne do odczytu w Berlinie, zapisze zdanie „zbrodnie kolonializmu polskiego: Ukraina”, by jednak wspomnieć też swoje chłopięce dni, działającą ówczesnie Ligę Morską i Kolonialną, na którą płacił składki zamiast kupować „fiołki dla ukochanej”<sup>14</sup>.

Lwów wywarł szalony wpływ na mnie. Teraz dopiero to doceniam – mówił pod koniec dwudziestego wieku. – Przede wszystkim jako miasto wielonarodowościowe. Od urodzenia niemal zaszczepiony byłem przeciwko wszelkiej ksenofobii. Antysemityzm jest dla mnie czymś niezrozumiałym. Ja się bawiłem z Żydami, to byli moi najlepsi koledzy: z piaskownicy, z boiska, ze szkoły. [...] Miasto to nie zbiór budynków, pomników, placów i mostów – o mieście stanowi atmosfera międzyludzka... I wydaje mi się, że w tym moim mieście była dobra atmosfera międzyludzka, bo polatywał nad nim duch tolerancji<sup>15</sup>.

W późnych latach życia, już w Polsce niepodległej, związał się Herbert z kręgami pravicowymi, a i wcześniej obcy był mu częsty w środowisku literackim wzór biografii, na którą składa się młodzieńcza lewicowość, powojenna, przynajmniej częściowa, akceptacja nowego państwa, jego ideologii i władz, późniejsza ich krytyka, współtworzenie ruchu dysydenckiego i wreszcie demokratycznej opozycji. Ale – umownie mówiąc – konserwatywna orientacja poety bardzo daleka była od postaw, które stereotypowo zwykło się nazywać „endeckimi”, naturalnie w złym sensie tego przymiotnika, gdy staje się on właściwie synonimem nacjonalizmu.

„Zbyszek miał od początku [...] taki pravicowy zgrzyz. [...] On wyszedł z rodziny nie całkiem endeckiej, ale endekoidalnej”<sup>16</sup> – oceniał Zdzisław Najder, jeden z niewątpliwie najbliższych przyjaciół Herberta. Siostrzeniec pisarza, Rafał Żebrowski, autor wnikliwej historii rodziny Herbertów jest skłonny uważać raczej, iż choć pierwsze sympatie polityczne ojca poety były w rzeczy samej endeckie, później i jako legionista Piłsudskiego, i jako po prostu świadomy obywatel II Rzeczypospolitej nie prezentował dzieciom poglądów jaskrawo pravicowych, a jedynie dystansował się wobec wspomnianego, narastającego w latach trzydziestych kultu Marszałka, podkreślał „zasługi i Hallera, i Dmowskiego, co mogłoby prowadzić nas do przekonania, iż był po prostu endekiem. Rzeczywiście, miał przyjaciół, i to nawet bardzo bliskich, mocno zaangażowanych w działalność tego ugru-

<sup>14</sup> AZH, Akc. 17955, t. 89.

<sup>15</sup> *Humanistyka to przygoda. Rozmawia Monika Muskata*, [w:] *Herbert nieznanymi. Rozmowy*, Warszawa 2008, s. 208 i n.

<sup>16</sup> J. Pawelec, P. Szeliga, *Nadgonić czas. Wywiad rzeka ze Zdzisławem Najderem*, Warszawa 2009, s. 216.

powania, ale z pewnością on sam zachowywał rezerwę wobec fundamentalnych jego założeń programowych”<sup>17</sup>.

Najważniejsze przecież są deklaracje samego Zbigniewa Herberta, choćby ta rozmowa, której fragment cytowaliśmy przed chwilą, a w której znajdziemy również kolejne jednoznaczne stwierdzenia: „bogactwem każdej kultury jest wielonarodowościowość. Dla mnie Polska bez mniejszości, zwłaszcza bez ruchliwej, inteligentnej, żywej mniejszości żydowskiej, jest czymś zubożałym. Polska dzisiejsza, w dziewięćdziesięciu dziewięciu procentach etnicznie polska, nie jest już tą Polską, którą ja pamiętam, którą lubiłem i z której czerpałem soki”<sup>18</sup>. Dobrze z nimi współgra, także już przywoływana wcześniej, wypowiedź poety dla niemieckiego radia:

jednym z przeoczonych wyników drugiej wojny światowej jest [...] powstanie państw etnicznie czystych. Granice polityczne jak chyba nigdy jeszcze w historii pokrywają się z granicami narodów. [...] Z politycznego punktu widzenia państwo etnicznie czyste jest być może ideałem, ale wątpię, czy jest ono ideałem w świecie kultury<sup>19</sup>.

Ale najpiękniejsze ujęcie tego tematu znajdziemy w audycji poświęconej Paulowi Celanowi, którą Herbert nagrał pod koniec życia. Przywołuje tu Czerniowce, miejsce urodzenia tego poety, ukazując je jako pomniejszone wcielenie Lwowa, dzięki spotykającym się ze sobą wielu narodowościom mogące być „wylęgarnią geniuszy”, gdyż

tam nie było miejsca na ksenofobię i z tego środowiska, z tej Aleksandrii, to była Aleksandria, ostatnia Aleksandria Europy, powstali ludzie, których ja notowałem. Spotykałem i mówię: – A, to z Czerniowiec? – pytam. – Tak, tak. A to wybitny matematyk, a to Canetti – z Czerniowiec. Dan Pagis, najlepszy poeta hebrajski [...] rzucił mi się na szyję, a nic nie wiedzieliśmy o sobie – z Czerniowiec<sup>20</sup>.

Dla ścisłości dodajmy, iż w roku 1939 wśród trzystu trzydziestu trzech tysięcy mieszkańców najbliższej Herbertowi Aleksandrii, czyli Lwowa, Polaków było niespełna sto siedemdziesiąt tysięcy, Żydów – sto cztery tysiące, Ukraińców – pięćdziesiąt trzy,<sup>21</sup> zaś geniusz miejsca odmienne oblicze odślaniał z perspektywy nie Polaków, a pozostałych żyjących tu nacji.

<sup>17</sup> R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert*, s. 208.

<sup>18</sup> *Humanistyka to przygoda*, s. 208 i n.

<sup>19</sup> Z. Herbert, *Wizja Europy*, s. 128.

<sup>20</sup> Z. Herbert, *Nieprzemijające światło. O Paulu Celanie*, [w:] *Herbert – studia i dokumenty*, oprac. P. Kłoczowski, Warszawa 2008, s. 282.

<sup>21</sup> Por. G. Hryciuk, *Polacy we Lwowie 1939–1944. Życie codzienne*, Warszawa 2000, s. 50.

W latach trzydziestych bowiem „od Uniwersytetu i Politechniki rozlewały się zajścia antyżydowskie, organizowane przez nacjonalistyczną młodzież polską, połączone z biciem kolegów i koleżanek, a także z zamachami pociągającymi za sobą również ofiary śmiertelne”<sup>22</sup>. Te historyczne fakty warto ukonkretnić, odnaleźć pojedynczych ludzi i wydarzenia, by w pełni odczuć atmosferę czasów. Sięgnijmy zatem do opowieści o profesorze medycyny Franciszku Grörze, szefie jednego z lwowskich szpitali, który „pomagał swoim asystentom żydowskiego pochodzenia, dając im pracę, a nawet chroniąc ich osobiście przed napaściami”:

Fryda Lille wspomina Dzień Zaduszny 1935 roku, kiedy pałkarze pobili kilku żydowskich studentów Politechniki [...] Gdy następnego dnia [...] przybyła do kliniki, by dokończyć w laboratorium rozpoczęty eksperyment, kilku studentów obecnych na wykładzie profesora zażądało, by żydowscy asystenci opuścili salę wykładową. [...] „Wstaliśmy i chcieliśmy wyjść z sali, lecz profesor się temu przeciwstawił, uderzył pięścią w stół i krzyknął: ‘Tu jest klinika, tu są chore dzieci, tu nie ma miejsca na burdy, komu się moi asystenci nie podobają, może opuścić salę!’ Zapanowała w sali cisza, część studentów z ostatnich ławek opuściła salę. Po skończeniu wykładu profesor wprowadził nas tylnymi drzwiami do laboratorium, obawiając się jakiegoś napadu na nas”<sup>23</sup>.

Obok studenckich ruchawek, upokarzającego „getta ławkowego”, endeckiego namawiania do bojkotu sklepów żydowskich czy groźnych rojeń na temat wysiedlenia Żydów na Madagaskar, by polski sklepikarz mógł pozbyć się konkurencji, równoległe toczyła się polska polityka wobec Litwinów, Białorusinów, Ukraińców, na Kresach niejednokrotnie przybierająca postać działań właśnie – jak w przywołanym herbertowskim zapisie – kolonialnych. Naturalnie ich areną był także Lwów, z punktu widzenia ukraińskiego miasto zagarnięte, w którym Ukraińcy nie mogli na przykład założyć własnego uniwersytetu. Polacy doskonale pamiętali o ukraińskich okrucieństwach z lat 1918–1920, mniej chętnie mówiono o tym, że prawosławne wsie bywały pacyfikowane, płonęły cerkwie, zamykano gazety, osadzano w więzieniach działaczy politycznych. Z drugiej strony rozwijał się i ukraiński nacjonalizm, marzenie o suwerennym państwie, dla którego nie było miejsca ani po stronie polskiej, ani w „ojczyźnie proletariatu”, i antypolska agitacja działaczy Komunistycznej Partii Zachodniej Ukrainy: konflikty narodowościowe i religijne nakładały się na konflikt między polską racją stanu a politycznymi dążeniami Rosji Sowieckiej. Na tych samych

<sup>22</sup> R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert*, s. 336.

<sup>23</sup> O. Hnatiuk, *Odwaga i strach*, Wrocław 2015, s. 64.

ulicach, którymi galopowali zdobni w żółte proporczyki ulani, spotykali się lewicowi intelektualści, jak Karol Kuryluk, redaktor naczelny „Sygnałów”, a w 1936 roku współorganizator mającego być komunistyczną, antyfaszystowską manifestacją Zjazdu Pracowników Kultury we Lwowie, w którym brali udział m.in. Władysław Broniewski i Tadeusz Kotarbiński. Czasem zaś toczyły się demonstracje, do „spektakularnego wybuchu” doszło na przykład w kwietniu roku 1936, gdy „od kul policji [...] zginął bezrobotny [...], co w dniach 14–16 kwietnia wywołało zamieszki, w których [...] zginęło czternaście osób, a przeszło sto odniosło rany”<sup>24</sup>.

Na Krakowskiem i Żółkiewskim gnieździ się i rozradza coraz obficiej żyd lwowski. Z wejrzenia poznasz go łatwo. Chałat, aksamitny kapelusz i »grajcarki«, czyli pejsy odróżniają go od mieszkańca Nalewek [...] W tradycyjnym brudzie i niechlujstwie pleni się, oddalony od życia miasta w atmosferze »neutralności«, którą zademonstrował w czasie obrony Lwowa<sup>25</sup>

– czytał nie prenumeratorem prawicowej gazety, na przykład „Małego Dziennika”, a turysta, który w podróż do Grodu Lwa zabrał cytowany już przewodnik Stanisława Wasylewskiego. Nie zauważał może przy tym, iż pod piórem dziennikarza dochodzą do głosu nie tylko spory polityczne, ale też nieledwie faszystowski sposób opisu, zbliżający tego, który „gnieździ się i rozradza” do zwierzęcia czy robactwa. Nic nie wskazuje na to, by takie myślenie przenikało do rodzinnego kręgu Herberta, warto jednak uświadomić sobie, że sposób odczuwania lwowskiej ulicy lat trzydziestych musiał być bliższy temu językowi niż pięknej opowieści o mieście spotkań wielu religii.

I nie tylko ulicy. Endeccy bojówkarze, z pałkami i kastetami goniący za żydowskim studentem, sprowadzali do najniższego poziomu węzły myślowe, których nie mogła rozwikłać ówczesna inteligencja, także zresztą inteligencja pochodzenia żydowskiego. Polska zrosnięta z trzech zaborów, wykonująca olbrzymią pracę dla stworzenia struktur państwowych, gospodarczo zapóźniona, nie umiejąca rozwiązać problemów chłopów, biedoty miejskiej, mniejszości – pozostawała polem konfliktów, które w części były, obiektywnie rzecz biorąc, nierozstrzygalne. Chcąc przedstawić tę sytuację, współczesny historyk opisuje wakacje roku 1939, podczas których szef katedry matematyki lwowskiego Uniwersytetu, Hugo Steinhaus spotykał się z mieszkającym w Warszawie wybitnym matematykiem Wacławem Sierpińskim, ze Stanisławem Ruziewiczem, wówczas rektorem lwowskiej

<sup>24</sup> R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert*, s. 336.

<sup>25</sup> S. Wasylewski, *Lwów*, s. 135 i n.

Akademii Handlu Zagranicznego, prywatnie zaś – ojcem najbliższego gimnazjalnego przyjaciela Zbigniewa Herberta, a wreszcie – z intelektualistami ukraińskimi. Próba rekonstrukcji ich rozmów

pokazuje ukryte pod powierzchnią ogłady animozje, wynikające nie tyle z różnych orientacji politycznych, ile z kultywowanych uprzedzeń narodowych. Z jednej strony były to uprzedzenia polskich kolegów ze środowiska uniwersyteckiego wobec zasymilowanego Żyda, Hugona Steinhausa; z drugiej – nieskrywana niechęć polskiego Żyda do Ukraińców, dzielona z wieloma przedstawicielami polskiej elity; z trzeciej wreszcie – głęboka nieufność części ukraińskiej inteligencji do osób innej narodowości [...]. Ten wzajemny brak zaufania przedstawicieli elit stanie się wkrótce jedną z przyczyn przyspieszonego rozpadu więzi społecznych w Galicji Wschodniej<sup>26</sup>.

Czesław Miłosz, który w Wilnie oglądał podobny splot: polsko-litewsko-żydowski, symboliczny dla ducha czasu obraz odnalazł podczas podróży do Włoch, na ścianach katedry w Orvieto i fresku przedstawiającym przyjście Antychrysta, który „występuje tam w postaci Chrystusa. Pokazuje ręką na serce, z którego buchają płomienie. [...] Ale to, co odbywa się na krawędziach obrazu, świadczy, kim jest: oprawcy klęczą na piersiach swoich ofiar, duszą je związanym w pętlę powrozem albo podnoszą noże do ciosu”<sup>27</sup>. Tę scenę uczynił metaforą tragicznej sytuacji, kiedy posłuch mas zdobywają fałszywi prorocy, głoszący zbawcze recepty będące w istocie jednak wrogimi jednostce, faszystowskimi lub komunistycznymi ideologiami, artysta zaś wydaje się skazany na rolę jeśli nie ich poplecznika, to w najlepszym razie – bezsilnego świadka. Oczywiście tego rodzaju wiedzy nie mógł wtedy zdobyć młodszy od Miłosza Herbert, przedstawiciel pierwszego dorastającego w wolnej Polsce pokolenia, które wkrótce wykrwawi się w partyzantce, obozach i łagrach, powstaniu warszawskim i ubeckich więzieniach. Mimo późniejszego podkreślania wielonarodowego bogactwa Lwowa, jego perspektywa była bliższa większości zamieszkującej miasto polskiej inteligencji: jeśli nawet nie przejawiającej niechęci, to w codziennym życiu, pomijając urok targowego folkloru, najzwyczajniej odgradzonej od ukraińskiej lub żydowskiej społeczności oraz ich problemów.

Co więcej, historia i współczesność miasta, którego obrońcy w 1918 i 1920 roku czuli się spadkobiercami sienkiewiczowskich rycerzy ze Zbaraża, a może i Spartan Leonidasa, kształtowały wyraźne poczucie granicy, przebiegającej niedaleko za murami Lwowa i mającej oddzielać Europę od

<sup>26</sup> O. Hnatiuk, *Odwaga i strach*, s. 154.

<sup>27</sup> Cz. Miłosz, *Rodzima Europa*, Kraków 2001, s. 223.

Azji. Symbolicznym obrazem dla tego przeświadczenia stanie się z czasem u Herberta odwołanie do historii Rzymu i do gimnazjalnych lekcji łaciny.

\* \* \*

Lwów lat trzydziestych, który przemierzał gimnazjalista Herbert, był więc miejscem wielu konfliktów, ale także miastem na nowo otwartym na świat, a zarazem – by użyć cokolwiek wyświechtanego wyrażenia – zapisaną w kamieniu wielobarwną opowieścią o historii i kulturze, ukazującą w pigułce złożoność Europy, zwłaszcza tej Środkowej, spotykającej się na co dzień z przybyszami z bliższego i dalszego Wschodu. Jako pięćdziesięciolatek poeta napisze do węgierskiej przyjaciółki: „urodziłem się nieźle i niedaleko Lwowa [...] rosły winogrona. [...] Kiedy drugi raz będę musiał zjawić się na świecie, przyczepię się do basenu Morza Śródziemnego i żaden diabeł, żaden tyran mnie stamtąd nie ruszy”<sup>28</sup>, i już jako młodzieniec musiał mieć silne, choć wtedy zapewne nie wypowiedane poczucie własnej europejskości, w tym także bycia spadkobiercą kultury śródziemnomorskiej i antycznej. Jego wyrazem było choćby częste wśród lwowskiej inteligencji zainteresowanie filologią klasyczną. Po dekadach doskonale opisał to włoski kompan Herberta, Francesco Cataluccio, przekonany, że polski pisarz

zabiera ze sobą Lwów w każdą podróż [...]. Bardzo często mówił mi o Lwowie i nieraz w swoich wędrownych po Włoszech, stając przed jakimś domem, [...] stwierdzał: »taki jak we Lwowie«. Chociaż dzisiejszy Lwów zmienił się, jego okazałe budowle, parki, kościoły i cmentarze wciąż przypominają, że to miasto ma w sobie coś władczego i wspaniałego [...]. Wyczuwa się w nim duch klasycyzmu, do którego Herbert stale się odwoływał. [...] Klasycyzm może stać się kompasem, miernikiem wartości i wsparciem w życiu — tego Herbert uczył się we Lwowie i zawsze o tym pamiętał. A ja najmilej wspominam nasze dyskusje, dotyczące właśnie świata klasycznego. Herbert mówiąc o nim, zawsze się rozpogadzał, a pewnego razu wygłosił opinię [...]: »Obcowanie z Grekami i Rzymianami to jedyna rzecz, która nas ratuje i pozwala iść przed siebie z głową w chmurach«<sup>29</sup>.

„Architektura Wilna nauczyła mnie uprawiać poezję” – wyznał niegdyś mieszkaniec innego miasta położonego na przecięciu wielu kulturowych dopływów, Tomas Venclova. Młody Herbert, zając sprzedawane w parkach swoje prele, ale i włoskie pieczone kasztany, oglądał katolicką gotycką katedrę, wznoszoną od 1360 roku przez blisko sto lat, później

<sup>28</sup> List Z. Herberta do R. Gimes, Berlin, 12 grudnia 1978, „Zeszyty Literackie” 2005, nr 1 (89).

<sup>29</sup> F. M. Cataluccio, *Herbert we Włoszech*, przeł. S. Kasprzysiak, [w:] *Herbert – studia i dokumenty*, s. 123.

zaś przebudowaną w tak podobającym się Sarmatom stylu barokowym oraz zdumiewającą bogactwem fasady siedemnastowieczną grobową kaplicę Boimów, o której Józef Wittlin pisał, że wprost kapie „od kamiennych ludzi, aniołów i świętych, od inkrustacji i sztukaterji, i to nie tylko wewnątrz, bo i cała fasada wygląda jak czarny kamienny tort lub szkatuła maharadży. [...] Kto by jednak chciał nadwerżyć szyję, nie pożałuje tego, bo przy oglądaniu wnętrza kopuły i latarni naprawdę przypomni mu się Florencja i majoliki delia Robbiów”<sup>30</sup>.

Mijał łączącą inspiracje renesansowe i bizantyńskie wielką cerkiew Uspieńską, nazywaną też wołoską i jej dzwonnice, która „niektórym przypomina wieżę kościoła Madonna del Orto w Wenecji, innym San Spirito w Rzymie. [...] Ale że jest to Italia we Lwowie, więc na wieży wisi największy w kraju dzwon rusiński: Kiryło”<sup>31</sup>. Katedrę ormiańską, której wnętrze właśnie co pokryto imponującą, przypominającą obrazy prerafaelitów polichromią i dzielnicę żydowską z synagogą zwaną imieniem Złotej Róży, za kilka lat doszczętnie zniszczoną przez Niemców. Niezliczone kościoły, choćby barokowych Bernardynów i rokokową świątynię dominikanów, nawiązującą do kościoła św. Karola Boromeusza w Wiedniu, ale też imponujący greckokatolicki sobór św. Jura. Na rynku widział zbudowany przez Austriaków prosty, cokolwiek „koszarowy” ratusz, fantazyjne fontanny z posągami Neptuna, Diany, Adonisa i Amfitriona oraz domy projektowane przez włoskich architektów dla patrycjuszowskich, ormiańskich, niemieckich czy polskich rodzin, jak Kamienica Królewska, której arkadowy dziedziniec wydaje się być częścią oświetlanego słońcem Południa *palazzo*. Na fasadzie jednej z nich odnajdywał uskrzydłonego lwa św. Marka, tu bowiem mieściła się jedyna w polskich dziejach siedziba konsula Najjaśniejszej Rzeczypospolitej Weneckiej. Podobieństwo lwich postaci z herbów dwóch miast musiało fascynować podrostrka, kolekcjonującego pocztówki, oglądającego albumy malarstwa i rozczytanego w rzymskich autorach. A wszystko to łączyło się z melodią orkiestr grających w parkach, stukotem kół na kocich łbach, gwarem żydowskiej biedoty i ukraińskich chłopów, którzy z okolicznych wsi przywozili na targi sery, jaja, kury czy warzywa.

\* \* \*

Autor *Napisu* nie prowadził dziennika, nie zdecydował się nigdy na przygotowanie książki wspomnieniowej, na udzielenie tak zwanego wywiadu rzeki, wśród jego dzieł nie znajdziemy wariacji na temat „wspo-

<sup>30</sup> J. Wittlin, *Mój Lwów*, Warszawa 1991, s. 46.

<sup>31</sup> S. Wasylewski, *Lwów*, s. 58.



mnień niebieskiego mundurka”, ani „rodzinnej Europy”. Wyjątkiem jest esej *Lekcja łaciny*, przygotowywany, zmieniany przez pisarza latami i ostatecznie nieukończony. Kanwą szkicu są rozpoczynające się dla Herberta w roku 1937 żmudne dni gimnazjalisty, przede wszystkim zaś – jak łatwo domyślić się z tytułu – spotkania ze szkolnym łacinnikiem. Wraz z pierwszymi akapitami przekraczamy próg VIII Gimnazjum i Liceum im. Króla Kazimierza Wielkiego we Lwowie, które

stało na wzgórzu. Był to biały, trzypiętrowy gmach o dużych oknach, z czerwonym, spadzistym dachem. Jeśli wyróżniał się czymkolwiek, to surową prostotą. Fasada bez ozdób, tylko na szczycie znajdowała się płaskorzeźba przedstawiająca orła. Pod płaskorzeźbą jakby miejsce na napis. Najstosowniejsza byłaby łacińska sentencja w rodzaju „*Felix qui potuit rerum cognoscere causas*” lub, jeśli by nas ktoś pytał o zdanie, ale nikt nas o zdanie nie pytał – pouczenie Juwenalisa skierowane do wychowawców młodzieży – „*Maxima debetur puero reverentia*”.

Wchodziło się przez ciężką bramę. Schody, a na szczycie schodów potężny posąg patrona naszej szkoły. Gipsowo białe wysunięty lewy but i ten nieważny, zdawałoby się, szczegół stał się materialną przyczyną uczniowskiego zwyczaju, nie licującego z powagą zakładu wychowawczego. W dostojnej bieli patrona ów lewy but był niepokojąco czarny i wypolerowany od licznych dotknięć, które uchronić nas miały od złych uroków, niedostatecznych not zwanych baniakami i strasznego gniewu naszych preceptorów. Nic nie pomogły surowe zakazy, oddawaliśmy się tym magicznym praktykom z ciemnym chłopskim uporem. W gimnazjum panował kult rozumu, ale, jak wiadomo, nic bardziej nie wpływa na rozwój okultyzmu niż urzędowy racjonalizm<sup>32</sup>.

Dodajmy, że po drugiej stronie klatki schodowej, w bliźniaczej niszy uczniowie widzieli – nie budzącą jednak równie nabożnego stosunku – figurę królowej Jadwigi. Położona przy samym końcu ulicy Dwernickiego, pod numerem 17, szkoła znajdowała się w centrum inteligenckiej dzielnicy, toteż do jej uczniów należeli synowie choćby prezydenta miasta, Stanisława Ostrowskiego, czy sławnego profesora Rudolfa Weigla, wynalazcy szczepionki przeciwtyfusowej. Było to przy tym gimnazjum matematyczno-przyrodnicze, nie zaś – czego łatwo byłoby oczekiwać czytelnikom Zbigniewa Herberta – klasyczne, tak więc przyszły autor *Labiryntu nad morzem* nie zgłębiał w nim zawiłości gramatyki greckiej. W rzeczy samej niewyróżniający się architektoniczną odkrywczością budynek krył szkołę

<sup>32</sup> „*Felix qui potuit...*” – „Szczęśliwy, kto zdołał poznać (pra)przyczyny rzeczy” (Wergiliusz, *Georgiki*); „*Maxima debetur...*” – „Największy szacunek należy się dziecku”. Z. Herbert, *Lekcja łaciny*, [w:] tegoż, *Labirynt nad morzem*, Warszawa 2000, s. 168.

nowoczesną, o przestronnych, widnych salach, połączoną z obszernym boiskiem, sąsiadującą z otwartym kąpieliskiem „Żelazna Woda”, którego nazwa brzmi dziś w naszych uszach nieco poetycko, a którego dwa baseny i wieża do skoków zapewniały możliwość osiągnięcia perfekcji w kraulu lub chociaż krytej żabce.

„Los obdarzył nas uroczym opiekunem klasy, siwym polonistą, którego dla słodyczy charakteru nazywaliśmy Rózią. Natomiast matematyk i łacinnik budzili świętą grozę”<sup>33</sup> – czytamy w *Lekcji łaciny*, wiedząc skądinąd, iż Mieczysław Różycki był również opiekunem drużyny harcerskiej, w czym pomagała mu wcześniejsza kariera wojskowa, zakończona w stopniu porucznika, zaś łacinnik, przezywany Grzesiem, nazywał się Grzegorz Jasilkowski, i w istocie należał do nauczycieli wymagających, ale też nieszablonowych, skoro na przykład wysyłał uczniów na poszukiwanie nagrobnych tablic, wmurowanych w ogrodzenie zakonu bernardynów, z których mieli przepisywać i samodzielnie tłumaczyć łacińskie epitafia<sup>34</sup>. Niemały też ma urok, wiążąca się z latami gimnazjalnymi Herberta opowieść Rafała Żebrowskiego, którego to wuj namawiał do nauki łaciny, argumentując: „Pomnij, leniwy chłopcze, że brak charakteru zaprowadzi cię na dno upadku, a wówczas może w podłej knajpie ktoś postawi ci wódkę za cytowanie łacińskich sentencji”<sup>35</sup>.

„Grzesio otwierał energicznym ruchem drzwi, [...] lustrował nas przenikliwym spojrzeniem, po czym wyrzucał z siebie sakramentalne: – »*Salvete, pueri*«, na co odpowiadaliśmy gromko: – »*Salve, magister noster*«...”<sup>36</sup>. Chcąc stworzyć galerię postaci, które ukształtowały poetę, zasadniczo wpłynęły na jego rozwój intelektualny, jeszcze przed konterfektami Jerzego Zawieyskiego lub Henryka Elzenberga powinniśmy zawiesić portret gimnazjalnego łacinnika. Tak w każdym razie wskazuje przywoływany tu esej, ostatecznie zmierzający ku ambitnemu zadaniu nakreślenia granic europejskiej tożsamości. U początku jest jednak twarda szkolna ławka i równie twarda dyscyplina, oraz zapamiętany przez ucznia preceptor:

w sile wieku, wysoki, postawny, proporcjonalnie zbudowany. Cerę miał oliwkową, jak ludzie rasy śródziemnomorskiej (potem dowiedzieliśmy się, że pochodzi z Kolchidy). Twarz surową, duży orli nos, u którego nasady przyczepiony był cwikier, jedyny nie antyczny a galicyjski element tej twarzy. Włosy czarne, lekko falujące, i przenikliwe duże oczy. Był dla nas uoso-

<sup>33</sup> Z. Herbert, *Lekcja łaciny*, s. 168.

<sup>34</sup> Rozmowa autora książki ze Zdzisławem Nałęcz-Sobieszczańskim, Gdańsk, 19 marca 2016 r.

<sup>35</sup> R. Żebrowski, *Zbigniew Herbert*, s. 313.

<sup>36</sup> Z. Herbert, *Przerwana lekcja*, „Zeszyty Literackie” 2003, nr 82. W rzeczywistości szkic ten jest fragmentem eseju *Lekcja łaciny*, jednak – już po śmierci autora – wskutek decyzji redaktorów został opublikowany osobno.

bieniem męskości, a także tego, co rzymskie, i łatwo wyobrażaliśmy go sobie w todze obramowanej purpurą lub na czele legionów. Uśmiechał się rzadko, a jeśli już, to sardonicznie, natomiast skala jego gniewu była nieporównana [...] – od ironicznego syku, przez retoryczną tyradę o powinnościach młodzińców, aż do padającego jak jowiszowy grom: siadaj, durniu! Znosiliśmy te ciosy z pokorą, wiedząc dobrze, że *qui bene amat, bene castigat*<sup>37</sup>.

Być może przemawia przez nas cynizm późnej epoki, trudno przecież nie pomyśleć, iż fascynacja ta była głównie udziałem samego Herberta, zaś dla większości jego kolegów lekcje łaciny wiązały się głównie z dławiącym niepokojem, długimi godzinami „zakuwania”, chowanym pod ławką brykiem. Stopniowo jednak lekcje zamieniały się w seminaria tłumaczy szukających najciekawszej wersji przekładu, a nawet, tak ukazuje nam je poeta, w szkołę moralności, gimnastykę dla dojrzewających dusz:

nikt [...] nie obiecywał nam materialnych korzyści, jakie mogą płynąć z czytania Platona czy Seneki w oryginale. Było to po prostu ćwiczenie umysłu, a także zaprawa charakteru, gdyż zmagaliśmy się z rzeczami trudnymi [...] Panował w klasie dryl niemal wojskowy, a dwójce sypały się gęsto. Kiedy atmosfera stawała się nie do zniesienia, nasz profesor-centurion podrywał nas z ławek i pozwalał na całe gardło ryczeć (byle po łacinie), najczęściej »*Ave, Caesar, morituri te salutant*«, więc krzyčeliśmy i jednocząc się w tym krzyku, pokonywaliśmy strach i słabość ducha.

Klasyczny, wykuty antykwą w kamieniu rytm łaciny przynosił jasność rozumowania, nie było w nim miejsca na fałsz, zdawał się wzmacniać używaną na co dzień słowiańską, szeleszczącą mowę, którą można było wokół tego wzorca owinąć „jak bluszcz wokół marmurowej kolumny”. Długie godziny spędzane w gimnazjum przynosiły też wiedzę na temat antyku, życia i organizacji rzymskiego Imperium, które dla użytku uczniów zmieniło się w zbiór szlachetnych przykładów cnoty i poświęcenia. Wreszcie budowało pewność – i tu dotykamy sprawy kluczowej – iż Rzymu tego jest się spadkobiercą, spod portyku świątyni Ateny czy Apollina spoglądającym w dal, w mroczne krainy, zamieszkałe przez barbarzyńców.

Powiedział, że nie będzie nas zachęcał do nauki, liczy tylko na nasz rozsądek i poczucie odpowiedzialności, bo w końcu młodzieńcy rzymscy w naszym wieku przywdziewali togę męską i gotowali się do rządzenia największym imperium świata. Potem [...] zaczął rysować na tablicy plan Forum Romanum [...]. Padały tajemnicze nazwy: Curia, Lapis Niger, Rostra, Basilica Iulia, Via Sacra, źródło Juturny, Portyk Perel. [...] Objaśnienia miały

<sup>37</sup> „*Qui bene amat...*” – Kto kocha naprawdę, karci surowo. Z. Herbert, *Lekcja łaciny*, s. 184.

nastąpić później. Na razie nasz profesor zadowolili się uwagą: „Być może przyjedziecie kiedyś do Rzymu w orszaku prokonsula. Powinniście zatem poznać główne budowle Wiecznego Miasta. Nie chcę, żebyście się pętaли po stolicy cesarów jak nieokrzesani barbarzyńcy”<sup>38</sup>.

W archiwum autora *Napisu* znajduje się książka, która – rzecz można – przetrwała niejeden koniec świata. Opatrzona na pierwszej stronie podpisem „Herbert Zb.”, *Antologia klasyczna dla liceów ogólnokształcących. Zeszyt IV. Z prozy rzymskiej* autorstwa Tadeusza Sinki, opublikowana nakładem Książnicy Atlas, Lwów–Warszawa w roku 1937, zawiera wypisy z pism Cicerona, Seneki, Tacyta, obu Pliniuszów, a także Tytusa Liwiusza<sup>39</sup>. Uczniowie szkoły przy ulicy Dwernickiego czytali również fragmenty *Dziejów rzymskich* tego ostatniego historyka. Do lektur tych odwoła się Herbert po latach, w wierszu *Przemiany Liwiusza*, budując kulturowo-polityczną metaforę, w której dla kolejnych pokoleń Polaków, a może należałoby powiedzieć: mieszkańców Europy wschodniej, starożytny Rzym zmienia swe oblicze: „mój dziadek mój pradziadek [...] Czytając dzieje Miasta ulegali złudzeniu / że są Rzymianami lub potomkami Rzymian / ci synowie podbitych sami ujarzmieni [...] wszystkie podboje wydawały się słuszne / znały po prostu zwycięstwo tego co lepsze silniejsze”. Utwór, będący również parabolą rzeczywistości lat osiemdziesiątych minionego stulecia, upływających w cieniu ciągle – zdawałoby się – niezachwianej hegemonii Imperium sowieckiego, każe w końcu czytelnikom antycznych autorów odnaleźć się w roli ujarzmionych „barbarzyńców”, w samym zaś Rzymie dostrzec jego totalitarne oblicze: „Dopiero mój ojciec i ja za nim / czytaliśmy Liwiusza przeciw Liwiuszowi / pilnie badając to co jest pod freskiem / dlatego nie budził w nas echa teatralny gest Scewoli / krzyk centurionów tryumfalne pochody / a skłonni byliśmy wzruszać się klęską / Samnitów Gallów czy Etrusków / liczyliśmy mnogie imiona ludów startych przez Rzymian na proch”<sup>40</sup>.

*Lekcja łaciny* również zapisuje doświadczenie rozczarowania, choć ma ono inną naturę. Jej bohater staje się dorosłym mężczyzną i wreszcie, mimo przeszkód usilnie stawianych mu przez historię, dociera na Forum Romanum, którego plan doskonale pamięta. Rzeczywistości jednak nie udaje się stanąć na wysokości mitu: nocą, „w zimnym świetle reflektorów to centrum starożytnego świata było wielką szacowną rupieciarnią, dnem, eschatologią cywilizacji, ostatecznym kształtem wszelkiej dumy i potęgi”.

<sup>38</sup> Z. Herbert, *Lekcja łaciny*, s. 169.

<sup>39</sup> AZH, Akc. 17956, t. 4.

<sup>40</sup> Z. Herbert, *Przemiany Liwiusza*, [w:] tegoż, *Wiersze zebrane*, s. 537.

Dawny gimnazjalny legionista musiał się wyzybyć także innych złudzeń: „ziemie, na których urodziłem się, nie należały już wówczas do Cesarstwa Rzymskiego. Ścisłe mówiąc, nie należały nigdy w sensie politycznym. Jeśli należały, to w zupełnie innym znaczeniu tego słowa”<sup>41</sup>. W planie współczesności, polityki – jako Polak jest reprezentantem narodu podbitego i zniewolonego, niczym owi dawni Samniti czy Etruskowie. A jednak nie oznacza to dla niego rezygnacji z podjęcia – naturalnie nie spadku po Imperium, ale dziedzictwa cywilizacji Zachodu. Postanawia zobaczyć rzymską cywilizację u jej geograficznego kresu, tam, gdzie stykała się z „barbarzyńskim” światem, czyli w pobliżu przebiegającego przez Brytanię Wału Hadriana. I w tym właśnie miejscu spotykają się dwie perspektywy, gdyż przybysz niesie w sobie obraz innej granicy, w jego oczach nie mniej wyrazistej, która miała odgradzać nas, spadkobierców Aten i Rzymu od fundamentalnie obcej – Azji. O tym przeświadczeniu mówił też Herbert wprost, zarówno w wywiadach: „wyrosłem [...] w poczuciu, że tu jest kres Europy, tu ostatni kościół gotycki czy barokowy, a dalej zaczyna się step”,<sup>42</sup> jak prywatnych listach: „upadek cywilizacji europejskiej nastąpił 17 września 1939 (wraz z upadkiem Lwowa i Czerniowiec)”<sup>43</sup>.

Wiele mogło być czynników, które współtworzyły w przyszłym autorze „Barbarzyńcy w ogrodzie” tę pewność. Wielowiekowe tradycje i mity Lwowa, o których już wspominaliśmy, państwowotwórcza propaganda, silnie obecna w szkołach i życiu codziennym lat trzydziestych, pamięć wojny roku 1920, widzianej jako jeszcze jedno wcielenie obrony Rzymu przed zastępami współczesnych, komunistycznych, ale też: azjatyckich – barbarzyńców. Już wkrótce zaś, jeśli w młodym człowieku kształtowały się jednak zainteresowania na przykład rosyjską kulturą, zostały one brutalnie zdławione, Rosja bowiem przyszła do jego domu nie pod postacią dzieł Dostojewskiego lub Tołstoja, ale terroru, a także tandetnych gipsowych pomników, czczących Lenina i Stalina. Wskazujemy tu kwestie dość oczywiste, ważniejsze są jednak ich konsekwencje: wszystkie podróże Zbigniewa Herberta będą odbywać się w przestrzeni związanej z dziedzictwem Europy zachodniej, podobnie jak prawie wszystkie jego kulturalne pasje. I tak rosyjskimi poetami, którzy budzili jego bliższe zainteresowanie, byli

<sup>41</sup> Z. Herbert, *Lekcja łaciny*, s. 169.

<sup>42</sup> „Płynie się zawsze do źródeł, pod prąd, z prądem płyną śmiecie. Rozmawia Adam Michnik”, [w:] *Herbert nieznanym*, s. 90.

<sup>43</sup> List Z. Herberta do Z. Ruziewiczza, Warszawa, 27 września 1996; Listy Zbigniewa i Katarzyny Herbert do Zdzisława i Jadwigi Ruziewiczów, Biblioteka Narodowa, Oddział Rękopisów, Warszawa, Akc. 19136, t. 1, 2 (dalej: ZHZR).

tylko Osip Mandelsztam i Josif Brodski, obaj odwołujący się do klasycznego dziedzictwa.

\* \* \*

„Od lat chodzi mi po głowie temat Termopil, o których mówił nam surowy Czesław Nanke. A grecki poeta Kawafis w pięknym wierszu powiada »chwała tym, którzy wyznaczyli sobie w życiu swym Termopile i ich bronią«”<sup>44</sup> – pisał Herbert do Zdzisława Ruziewicza, prosząc go o pomoc o poszukiwaniu źródeł poświęconych „polskim Termopilom”, czyli – jak pamiętamy – bohaterskich obrońcom Lwowa w czasie wojny polsko-bolszewickiej<sup>45</sup>. Eseju mającego ukazać zagładę Europy dokonującą się we wrześniu roku 1939 nie zdołał już napisać, myśląc o tym czujemy stratę, nawet jeśli dla nas, współczesnych Europejczyków kwestia definiującej nasz kontynent metaforycznej granicy jest o wiele bardziej niejednoznaczna. W archiwum poety pozostał jednak maszynopis *Lekcji łaciny*, niepełny, okaleczony niczym antyczny tors. Zakończenie jest wspaniałe. Trudno wyobrazić sobie piękniejszy hołd, złożony przez ucznia swemu nauczycielowi:

wojna wybuchła dokładnie trzy dni przed rozpoczęciem roku szkolnego. Żałuję, że nie widziałem go w mundurze. Wyglądał zapewne wspaniale na czele swojej centurii złożonej z chłopców trochę starszych od nas. [...] Tak została przerwana lekcja. Przerwana, ale nie unicestwiona. Kiedy teraz o tym wspominam, i kiedy piszę te słowa, uświadamiam sobie jaśniej źródło moich przywiązań i pasji. Chciałbym usypać memu nauczycielowi kopczyk z kamieni, ale nie wiem, gdzie szukać jego grobu: w krainie Gotów czy też Hunów<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> List Z. Herberta do Z. Ruziewicza, Warszawa, 10 listopada 1995, ZHZR; poeta cytuje fragment wiersza *Termopile* w przekładzie Zygmunta Kubiaka.

<sup>45</sup> „Szukam sprawdzonych szczegółów o bitwie pod Zadwórzem. We Wrocławiu jest towarzystwo lwowiaków, przeważnie stare sentymentalne pierdoły. Prenumerowałem przez rok miesięcznik »Semper Fidelis«, ale były to przeważnie ziomkowskie (Hupka) wspominki, więc wypowiedziałem prenumeratę, bo z tysiąca wad, jakie plamią moją duszę – nie jestem sentymentalny” – List Z. Herberta do Z. Ruziewicza, Warszawa, grudzień 1995, ZHZR. W archiwum poety zachowały się notatki do eseju o Termopilach i Salaminie (AZH, Akc. 17855) oraz opracowanie autorstwa Stanisława Sławomira Nicieji *Zadwórze – polskie Termopile. Z dziejów obrony Lwowa przed bolszewikami w 1920 r.*, Opole 1990 (AZH, Akc. 17855). Por. także: „Mam nadzieję, że w najbliższym czasie [...] będę mógł Panu przesłać szkic o Termopilach” – List Z. Herberta do A. Nowaka, Warszawa, 14 lipca 1995, „Arcana” 1998, nr 4.

<sup>46</sup> Z. Herbert, *Przerwana lekcja*.

Andrzej Franaszek

**The Last Alexandria. Zbigniew Herbert's Lwów**

The article presents the genealogy of Zbigniew Herbert, one of the most outstanding poets of 20<sup>th</sup> century. It describes how many of Herbert's life and artistic attitudes was influenced by the place of poet's birth – the city of Lvov, for centuries part of Polish Republicae, today – one of the Ukraine's metropolises, still a subject of nostalgia of Polish emigrants. For Herbert Lvov is not only the city of childhood and youth, but first of all a place of meeting, a crossroad of many cultures: Polish, Ukrainian, Jewish or Armenian. According to Herbert himself, this multicultural place shaped his own vision of Europe. On the other hand, in Polish national mythology Lvov is described as a frontier city, which lies close to the border between the Western civilization and Asia, even as an outpost of Europe. This dialectic of “the crossroad” and “the wall” seems to be the source of Herbert's definition of Europe, the continent, which is always multicultural, but at the same time obviously different from the culture, or civilization represented by Russia.

**Key words:** Zbigniew Herbert (1924–1998) Polish writers, biography

**Słowa kluczowe:** Zbigniew Herbert (1924–1998) polscy pisarze, biografia





Janusz Korek

„Postcolonial Europe”, Uniwersytet Szkołkowski  
postcolojanusz@gmail.com

## O demokracji, czyli postkolonialne aspekty dyskursów IV Rzeczypospolitej

Znajdujemy się obecnie w momencie tak przełomowym, że ludzie jeszcze nie uświadomili sobie, jak bardzo trzeba wszystko zacząć od początku. Jest to okres niesłychanie wyjątkowy. [...] upadek komunizmu jest zjawiskiem na skalę nieprawdopodobną. Komunizm przedłużał pewną linię myślenia postępowego XIX wieku. [...] Simone Weil powiedziała, że wielkim błędem marksistów i rozmaitych postępowców była wiara, że idąc prosto przed siebie, wzbijemy się w powietrze<sup>1</sup>.

Od około dwóch lat konstytuuje się w Polsce język nowej władzy. Współtworzą go wypowiedzi prezesa partii Prawo i Sprawiedliwość (PiS) Jarosława Kaczyńskiego oraz enuncjacje najważniejszych funkcjonariuszy państwowych: prezydenta Andrzeja Dudy, premier Beaty Szydło<sup>2</sup>, ministrów i rzeczników, ale także – co istotne – lojalnych wobec rządzącej partii ekspertów, posłów, senatorów, hierarchów Kościoła katolickiego czy dziennikarzy, wspierających „dobrą zmianę”. Wiele ważnych, czasami kontrowersyjnych słów, które padają z ust przedstawicieli obozu rządzącego, odwołuje się lub dotyczy bezpośrednio demokracji, zasad jej działania czy legitymizacji. Przez specyfikę, powtarzalność i regularność tych wy-

<sup>1</sup> C. Miłosz, „*Ja nigdy nie podawałem się za Litwina...*”. Z Czesławem Miłoszem rozmawia Janusz Korek, [w:] C. Miłosz, *Rozmowy polskie 1999–2004*, Kraków 2010, s. 810.

<sup>2</sup> Analiza opiera się na dokumentach i wypowiedziach władzy z okresu nim premierem został Mateusz Morawiecki.

powiedzi można mówić o tworzeniu się dyskursu<sup>3</sup> „demokracji á la PiS”. Główne reguły jego wyłaniania narzuca prezes i ideolog rządzącej partii oraz jej dokumenty programowe. Świadomie rezygnując z możliwości bycia oficjalną „twarzą” IV Rzeczypospolitej, Kaczyński stał się jej mózgiem i (na wpół) zakulisową szarą eminencją decydującą o wszystkich ważnych posunięciach władzy. Jego sposób myślenia, poglądy, oceny i pomysły polityczne są skwapliwie podchwytywane i powielane (bez komentarzy) przez prezydenta, ministrów, urzędników państwowych, członków partii i jej zwolenników. Dlatego analizę tego dyskursu oprę przede wszystkim na wypowiedziach prezesa Prawa i Sprawiedliwości i na oficjalnym programie tej partii. Wypowiedzi Kaczyńskiego nie są ani spójne, ani odkrywcze. Odbierane są coraz częściej jako dobrze znane, prawdopodobnie dlatego, że sięgają często do frazeologii sprzed 1989 roku. Tezą wyjściową mej analizy jest założenie, że dyskursy nowej władzy nie tylko przywołują slogany i parafrazują hasła tego okresu, ale używają i/lub są pod wpływem konstrukcji myślowych, kategorii poznawczych oraz kluczowych racji właściwych czasom sowieckiej kolonizacji Polski.

Wydawałoby się, że dyskursy Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej, podobnie jak komunistyczna nowomowa, powinny były zniknąć po 1989 roku, w chwili uwolnienia się kraju spod ideologicznej, gospodarczej i militarnej dominacji Związku Radzieckiego. Tak się jednak nie stało, przede wszystkim dlatego, że procesy kolonizacyjne wpływają nie tylko na kształt normy ideologicznej i wzory oficjalnego języka politycznego. Przenikając praktykę społeczną, przez prawie półwiecze oddziaływały na sferę życia codziennego, na całe językowe uniwersum i tym samym na sposób myślenia, etykę i emocje swoich użytkowników, formując wizję świata i mentalność kilku generacji Polaków. Jak wiemy z badań postkolonialnych, tożsamość kolonizowanego wbrew jego wysiłkom zachowania własnego języka, chęciom obrony swojej hierarchii wartości i pielęgnowania własnej tradycji, ulega także wpływom praktyk społecznych, wzorów kulturowych i ideologii kolonizatora. I to bez względu na to jak bardzo kolonizator wydawałby mu się „obcy” i jak silnie by się kolonizowany temu sprzeciwiał, starał się go ignorować czy odrzucać<sup>4</sup>. Tożsamość idealnie czysta, nie zmieniająca się

<sup>3</sup> Dyskurs jest dla mnie, za Michelelem Foucaultem, nie tylko fenomenem językowym. Wypowiedzi istnieją w związku z osobami i instytucjami, które te wypowiedzi formułują lub mają na nie pośredni wpływ. One same zmieniają się wraz z wyłanianiem się i krzepnięciem danego dyskursu. Przykładem PRL-owska cenzura, którą można – z jednej strony – rozpatrywać jako instytucję ograniczającą swobodę wypowiedzi ale – z drugiej strony – także jako element stopniowego konstituowania się dyskursu władzy, który dążył do zapewnienia sobie wyłączności w przestrzeni publicznej.

<sup>4</sup> Podobnie jak w klasycznych koloniach, trwający w PRL prawie pół wieku stan kolonialny: „skuwał kolonizatora i kolonizowanego łańcuchem nieubłaganej zależności, ukształtował charakter każdego z nich i narzucił wzory

pod wpływem impulsów zewnętrznych, wypierająca wszystko co „inne”, „obce”, nienaruszona konfrontacją z „wrogiem” po prostu nie istnieje. Szczególnie nie jest to możliwe w systemie, jakim była PRL-owska „demokracja ludowa”. Polacy stali się po 1945 roku całkowicie uzależnieni od sowieckiego imperium. Wtłoczeni w Blok Wschodni, byli izolowani, pozbawieni swobodnego dostępu do politycznego, kulturalnego i gospodarczego życia reszty świata. Bez bezpośredniego kontaktu z liberalno-demokratycznymi społeczeństwami zza Żelaznej Kurtyny, żyli przez prawie pół wieku w kraju, w którym według wzoru sowieckiego rządziła jedna partia polityczna będąca wyłącznym dysponentem wszystkich mediów; w państwie na poły policyjnym, w którym panowała cenzura prewencyjna, istniała pełna kontrola szkolnictwa oraz ideologiczny nadzór działalności artystycznej i kulturalnej.

### Dyskurs dyktatury proletariatu

Dyskursy Polski Ludowej albo wyłaniały się w polu oddziaływania teorii marksizmu-leninizmu i kolejnych doktryn sowieckich, albo czerpały z nich bezpośrednio. Ten ostatni trop prowadzi do tekstów filozofów marksistowskich oraz teoretyków komunizmu okresu rewolucji październikowej i tworzenia się władzy sowieckiej, dla której kluczową była teoria dyktatury proletariatu. Jak pisałem we wcześniejszych publikacjach<sup>5</sup>, teorią tą rządziły dwie główne reguły formacyjne: „pełnej podmiotowości” oraz „wyższej konieczności”.

#### *„Pełna podmiotowość”, czyli idea demokracji bezpośredniej*

Wypowiedzi, które wyłaniały się według reguły „pełnej podmiotowości” czyniły to w zgodzie z fundamentalnym dla marksizmu założeniem, że władza powinna należeć do klasy robotniczej – ludu pracującego. Jak twierdził w marcu 1918 roku Włodzimierz Lenin:

Władza radziecka jest nowym typem państwa bez biurokracji, bez policji, bez stałej armii, zastąpieniem burżuazyjnego demokratyzmu przez nową demokrację, która wysuwa awangardę mas pracujących, czyniąc z niej ustawodawcę i wykonawcę<sup>6</sup>.

postępowania”. A. Memmi, *Dominated man: Notes Toward a Portrait*, London 1968, s. 45; cyt za: L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, przeł. J. Serwański, Poznań 2008, s. 19.

<sup>5</sup> Zob. np. „*The discourse of a democratic dictatorship*”, [w:] J. Korek, *Demokrativetande i Polen och Ukraina under den postkommunistiska perioden*, Stockholm 2004, s. 107–118.

<sup>6</sup> Słowa W.I. Lenina z marca 1918 roku.

Władza radziecka nie tylko czerpała sankcję z woli ludu pracującego-suwerena<sup>7</sup> i opierała o nią swoją legitymizację, ale miała całkowicie spoczywać w jego rękach, czyli miała być sprawowana poprzez rozbudowany system rad robotniczych i chłopskich. Masy proletariackie powinny same wybierać (spośród siebie) tych, którzy mieli decydować o wszystkim i zarazem kontrolować wybranych przedstawicieli. Leninowski postulat: „cała władza w ręce rad” znosił nie tylko fundamenty tradycyjnej demokracji liberalnej, ale samą ideę reprezentacji. Oskarżając nierobotników o obcość klasową i elitarność (wyzyskiwacze i inteligenci), odmawiano im prawa do reprezentowania obywatelskiej wspólnoty i współdecydowania o losach całego społeczeństwa czy narodu. Pełną władzę posiadać miał lud-suweren, zgodnie z iluzoryczną wizją demokracji bezpośredniej. Utopie tego typu były znane na długo przed twórcami marksizmu i leninizmu, są nadal pociągające i będą zapewne atrakcyjne jeszcze nie raz w przyszłości<sup>8</sup>. Chodzi w nich bowiem o zasadę czerpania władzy bezpośrednio z jej źródła, czyli o pozbycie się wszystkich pośredników, przedstawicieli i reprezentantów. Lud, rządzony do tej pory przez Innych (obcych klasowo, etnicznie ideologicznie czy kulturowo... albo zdrajców), był jedynie przedmiotem władzy, a powinien stać się jej prawdziwym podmiotem – „nic o nas bez nas”. Nieśmiertelność tego hasła zasadza się na zawsze aktualnym podejrzeniu, iż reprezentanci występujący w imieniu suwerena mogą sprzeniewierzyć się jego woli, starać się narzucić własną, czy też realizować partykularne interesy innej grupy. Dla tego typu myślenia sama idea reprezentatywności i/lub propozycje dzielenia władzy nie ze Swoimi jest czymś niezrozumiałym, „nienaturalnym” i nie do przyjęcia.

W teorii dyktatury proletariatu zasada „pełnej podmiotowości”, gwarantować miała suwerenowi monopol na podejmowanie decyzji i na maksymalną kontrolę ich realizacji. Wynikała z wiary w możliwość istnienia wspólnoty apañstwowej, stanowiącej o sobie za pomocą bezpośrednich relacji *face to face*, bez udziału „wyobcowanych”, abstrakcyjnych struk-

<sup>7</sup> Pozycję „suwerena” w danym dyskursie władzy może zająć różnie definiowany, dowolnie wybrany kolektyw czy instancja (lud, klasa społeczna, naród, król, dyktator).

<sup>8</sup> Świadczą o tym ostatnie sukcesy populistów – od PiS-u i polityków ruchu Kukiz15 w Polsce, przez partie typu Fidesz Wiktora Orbana na Węgrzech czy National Front Marii Le Pen we Francji, aż do rzesz amerykańskich wyborców uwiedzionych demagogią Donalda Trumpa. „To co łączy te wszystkie nacjonalistyczne populizmy, to ideologia, która twierdzi, że bezpośrednia wola „ludu” jest nadrzędną wszystkim innym formom autorytetu. A przywódca populistyczny uważa siebie za połączonego głosu ludu. Trumpa: »Ja jestem waszym głosem« jest totemicznie łączącą frazę populistyczną. [...] Jak wypowiedź polskiego nacjonalisty, który tłumaczy, że Trybunał Konstytucyjny musi się podporządkować »woli narodu«”. T.G. Ash, *Så försvarar vi mångfalden*, „Dagens Nyheter” 17 november 2016, s. 6 [tłumaczenie własne].

tur administracji czy sądownictwa. Wizja takiej wspólnoty<sup>9</sup>, rządzącej się w zgodzie tylko ze swoją wolą i własnym interesem, legła u podstaw najżywotniejszych dyskursów sowieckich a potem peerelowskich.

### *Wyższa konieczność, czyli permanentna wyjątkowość*

Dzisiaj może się to wydać nieprawdopodobne, ale twórcy marksizmu byli sceptycznie nastawieni do dyktatury i nie zakładali wprowadzenia na stałe ustroju autorytarnego po zwycięstwie rewolucji. Wszak po obaleniu starego systemu wrócono nadejście bezkonfliktowego okresu szczęścia i dobrobytu, w którym miało być „od każdego według zdolności a każdemu według potrzeb” (jak pisał Karol Marks w *Krytyce programu gotajskiego*). Także w czasie rewolucji teoretykom i „zawodowym” komunistom chodziło z początku głównie o to, aby dysponować sprawnym aparatem dowodzenia i skutecznymi środkami działania. Masy pracujące powinny, jak twierdzili komisarze, podporządkować się tymczasowo dyscyplinie wojskowej i rządowi dyktatorskim, aby pokonać carską armię i obalić rząd burżuazyjny. Chodziło zatem o zastosowanie rozwiązań wyjątkowych i to tylko na okres burzy i poru.

Po zwycięstwie militarnym okazało się jednak, że masy proletariackie – zdaniem przywódców – powinny były zachować jeszcze na pewien okres dyktaturę, aby umożliwić wprowadzanie „sprawiedliwego” systemu społecznego. Zwarcie szeregów i tyrania proletariatu konieczne były także do obrony przed wewnętrznymi i zewnętrznymi siłami kontrrewolucji, które – jak twierdzono: „nigdy nie śpią”. Uzasadniało to, zgodnie z regułą „wyższej konieczności”, potrzebę sprawowania rządów dyktatorskich, a dyktatura z wyjątkowego i tymczasowego środka do celu stawała się stopniowo celem samoistnym. Jak pisał Lenin w 1918 roku:

Rewolucyjna dyktatura proletariatu to zasada zdobyta i utrzymana przez proletariat, wbrew burżuazji; zasada, której nie ograniczają żadne prawa<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> „Jeśli określimy komunizm mianem „komunistycznej demokracji” [...], to można powiedzieć, że Marks oczekiwał bepaństwowej, samorządnej, wolnej od przymusu demokracji, pozbawionej wszelkich struktur pionowych, bez problemu władzy, bez żadnych podziałów i konfliktów – inaczej mówiąc, miała to być najbardziej prymitywna, prościutka, idylliczna administracja działająca w pełnym porozumieniu z życiem wspólnoty”. G. Sartori, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa 1998, s. 555.

<sup>10</sup> W.I. Lenin, *The Proletarian Revolution and the Renegade Kautsky*, [w:] *Lenin's Collected Works*, przeł. i oprac. J. Riordan, t. 28, Moskwa 1974, s. 227–325. Przekład polski dostępny w Internecie: [https://pl.wikipedia.org/wiki/Dyktatura\\_proletariatu](https://pl.wikipedia.org/wiki/Dyktatura_proletariatu) [dostęp: 5 listopada .2017].

W ten sposób dyktatura stała się „zdobyczą” i przywilejem wywalczonym przez siebie i dla siebie przez proletariatus, a litera prawa została bezwarunkowo i bezpośrednio podporządkowana woli suwerena. W rzeczywistości, co wiemy z historii, spuszczone z łańcucha woluntaryzm rządzących komisarzy. Otworzyło to szeroko drzwi przed terrorem, który od tej chwili mógł dotknąć i dotykał wszystkich, albowiem za kolejny krok na drodze do świetlanego celu obrano walkę ze „złymi” nawykami myślenia i działania, którymi, jak twierdzili teoretycy i komisarze, przesiąknięte było całe „stare” społeczeństwo:

Proletariacki przymus we wszystkich formach, poczynając od rozstrzelania, jest metodą kształtowania człowieka komunistycznego z materiału ludzkiego epoki kapitalistycznej<sup>11</sup>.

Trzeba było stworzyć świadomego swojej roli robotnika, ideowego komisarza, zaangażowanego pisarza czy bohatera pracy socjalistycznej – a więc uformować „nowego” człowieka. „Stare” przyzwyczajenia i wierzenia mogłyby, jak się obawiano, wziąć automatycznie górę nad „nowymi” normami i wartościami, które dopiero miały zostać przyswojone. W ten sposób dyskurs komunistyczny mnożył argumenty, aby upermanentnić dyktaturę, która z praktycznego rozwiązania na okres rewolucji zmieniała się w „wyższą konieczność” dziejową, nabierając esencji ewolucyjno-historycznej.

Jakie były przyczyny krachu rewolucyjnych marzeń o bezkonfliktowej krainie dobrobytu? Gdzie szukać błędu, który zawsze wypaczał dążenia rewolucjonistów? Sądzę, że błędem tym były przyjęte założenia idelogiczne i wynikające z nich teorie, koncepcje i doktryny wyłaniane zgodnie z analizowanymi tutaj regułami formacyjnymi. Reguły te, wykluczając się wzajemnie, generowały, niejako automatycznie, sprzeczności i wewnętrzne niespójności.

Spójrzmy na przykład, jak formowało się w analizowanym dyskursie pojęcie „woli ludu-suwerena”. Zgodnie z regułą „pełnej podmiotowości” wola ta mogła się ujawnić najpełniej w systemie demokracji bezpośredniej. Jest ona tutaj rozumiana (podobnie jak u Rousseau) jako wielkość możliwa do ustalenia, addytywna, którą można określić poprzez konsultację, narady i głosowania. Jest empirycznie możliwa do ustalenia bez względu na techniki do tego prowadzące (rady robotnicze i chłopskie, referenda, manifestacje, a nawet strajki). Do jej określenia prowadzi zatem dosyć prosta – jak by się wydawało – droga, gdzie obowiązuje zasada większości, gdzie

---

<sup>11</sup> N. Bucharin, *Program RKP(b)* [Rosyjskiej Partii Komunistycznej (bolszewików)], 1917. Dostępne w Internecie: [https://wikivisually.com/lang-pl/wiki/Dyktatura\\_proletariatu](https://wikivisually.com/lang-pl/wiki/Dyktatura_proletariatu) [dostęp: 04.11. 2017].

każdy ma prawo głosu na zasadzie dobrowolności i gdzie za rozstrzygający uważa się kompromis, uznany za fundament społecznej harmonii.

Według praw „wyższej konieczności” natomiast, czasochłonne konsultacje i obrady rad robotniczych czy chłopskich opóźniały nie tylko działania bieżące, ale oddalały usytuowany w dalekiej przyszłości utopijny cel. Dlatego ideał demokracji bezpośredniej musiał zostać zawieszony na kołku. „Wolę ludu” wyrażali (tymczasowo, jak podkreślano), komisarze i przywódcy partii komunistycznej<sup>12</sup>.

Po zwycięstwie rewolucji także nie podjęto wiarygodnych prób empirycznego ustalenia tej „woli” i przez cały okres komunistyczny lewitowała ona w sferze ideologicznych dywagacji snutych przez kolejnych kapłanów marksizmu-leninizmu<sup>13</sup>. Bez nich – jak twierdzili – lud-proletariat nie potrafiłby jej ani wyartykułować, ani w pełni zrozumieć. Podobnie jak nie był w stanie dojrzeć tego, co było dla niego „obiektywnie dobre”. Wola suwerena została zatem podporządkowana niejasnym nakazom abstrakcyjnego absolutu, a komunistyczna partia i jej „świadomi” ideologicznie funkcjonariusze musieli tłumaczyć suwerenowi<sup>14</sup> o co mu samemu „naprawdę” chodzi. Ułatwiać miał to fakt, że (przynajmniej w teorii) funkcjonariusze ci nie byli „obcymi klasowo” stanowiąc integralną część ciała ludu pracującego-suwerena. Stąd m.in. warunek pochodzenia robotniczego stawiany członkom partii. Tak powstała teoria „kierowniczej roli partii” i pochodne jej koncepcje, które zapewniały monopol władzy partii komunistycznej i doprowadziły do powstania systemu autorytarnego, a więc do tego, czego nie przewidywali marksistowscy ojcowie założyciele. Objęcie przywództwa przez pełniącego *de facto* rolę dyktatora pierwszego sekretarza partii nie było wszak do pogodzenia z utopią demokracji bezpośredniej<sup>15</sup>.

Nie sposób wymienić tutaj wszystkich formacji dyskursywnych, koncepcji i teorii, które wyłoniły się zgodnie z regułą wyższej konieczności lub

<sup>12</sup> Po roku 1902 Lenin przyjął stanowisko, że partia komunistyczna: „jako że dysponuje 'porawną' świadomością teoretyczną, jest nosicielem świadomości proletariackiej *zupełnie niezależnie* od tego, jaka jest świadomość rzeczywista, empirycznego proletariatu i zupełnie bez względu na to, jak ów rzeczywisty proletariat do niej się odnosi”. L. Kolałowski, *Główne nurty marksizmu*, t. 2, Paryż 1976, s. 401.

<sup>13</sup> Zastanawiano się, czy chodziło tutaj o powody pragmatyczne, czyli chęć zapewnienia sobie przez aparat partyjny pełni władzy (monopol działania i karania), czy przyczyną tych zaniechań były aporie właściwe filozofii marksistowskiej i doktrynom komunistycznym. Wydaje mi się, że oba czynniki odgrywały w tym przypadku dużą rolę.

<sup>14</sup> Tutaj podały różne uzasadnienia ich kompetencji: znajomość „obiektywnych praw historii”, „nieomylny doktryny marksistowsko-leninowskiej” lub posiadanie „jedynie prawdziwego, naukowego światopoglądu”.

<sup>15</sup> Sprzeczność tę starano się pogodzić m.in. w figurze genialnego człowieka i wielkiego przywódcy, który reprezentuje lud i jest zarazem ludem, wywodzi się z niego i jest zarazem jego ojcem, albo, co najmniej, jego prawdziwym głosem. Dlatego jest zawsze nieomylny, jak towarzysz Stalin. Od tej pory figura przywódcy, który potrafi ochronić lud oraz zbawić ojczyznę, dominuje propagandę i wyobraźnię społeczną krajów byłego obozu komunistycznego (i do dzisiaj ma tam sporą siłę oddziaływania).

z niej wynikały<sup>16</sup>. Charakterystyczne było wspomniane wcześniej stopniowe przesuwanie punktu ciężkości z tymczasowości dyktatury na jej warunkową konieczność, a następnie na usprawiedliwiającą wszystko i rozmaicie definiowaną „wyższą konieczność dziejową”, która uświęcała stosowanie wszystkich środków (mających gwarantować osiągnięcie usytuowanego w dalekiej przyszłości, utopijnego celu). To sankcjonowało dyktaturę i zapewniało jej byt porewolucyjny, a potem – co wiemy z historii – nadzwyczajną długowieczność komunistycznych autorytaryzmów.

Warto podkreślić, że analizowane reguły formacyjne generowały wypowiedzi i koncepcje, które podważały istnienie prawie wszystkich znanych tradycyjnych i współczesnych instytucji demokratycznych oraz samą ideę państwa prawa. Lenin w październiku 1917 roku przekonywał:

Powiemy ludowi [...] że jego interesy należy stawiać wyżej niż instytucji demokratycznej. Nie wolno cofać się ku starym przesądom, które podporządkowują interesy ludu formalnemu demokratyzmowi<sup>17</sup>.

Jak wiemy, marksistowsy filozofowie i teoretycy komunizmu nie stworzyli własnej, spójnej teorii państwa, lądując się, że twór ten zniknie w momencie nadejścia bezklasowego społeczeństwa komunistycznego. Aparat państwowy i administrację publiczną uznali za kapitalistyczne instrumenty represji i ucisku mas pracujących. Dlatego także w tworzącym się dyskursie nie istniała w ogóle kwestia trójpodziału władz. Władza i jej źródło miały być wszak jedną i tą samą instancją. W związku z tym wszystkie instytucje i zabezpieczenia, których celem mogła być ochrona dobra wspólnego wszystkich obywateli, a nie jednej klasy społecznej lub grupy narodowej, nie pojawiły się nawet w sferze spekulacji. Znosząc system demokracji liberalnej, dyktatura proletariatu zniosła w sposób trwały zasadę rozdziału władzy na ustawodawczą i wykonawczą. W marcu 1918 roku, na siódmym zjeździe partii bolszewików RKP(b) Lenin sformułował to w następujący sposób:

Zlikwidowanie parlamentaryzmu (jako oddzielenia pracy ustawodawczej od wykonawczej); połączenie ustawodawczej i wykonawczej pracy państwowej. Stopienie w jedno rządu i ustawodawstwa<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Do najbardziej znanych należały koncepcje „żelaznych praw historii” czy „zagrożenia zewnętrznego” ze strony kapitalistycznego otoczenia, a także teorie spisku wewnętrznych „sił reakcji”. Z instytucjonalnych emanacji tej reguły najbardziej spektakularnymi były policja polityczna i cenzura, które rozrastały się błyskawicznie i rozbudowywały do niespotykanych w historii rozmiarów.

<sup>17</sup> W.I. Lenin, *Dzieła*, t. 26, s. 356; cyt za: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 491.

<sup>18</sup> W.I. Lenin, *O państwie*, wykład 11 VII., 1919, *Dzieła*, t. 27, s. 150; cyt za: L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, s. 513.



Tym samym z góry wyeliminowano także to, co Hannah Arendt uznała za istotę demokracji i nazwała *constitutio libertatis* rozumiane jako: „ukonstytuowanie wolności, wprowadzenie prawnych i administracyjnych gwarancji dla swobód uzyskanych w sferze publicznej”<sup>19</sup>.

## Dyskurs demokratycznej dyktatury

Jaka jest różnica między zwykłą „demokracją” a „demokracją ludową”? Odpowiedź: – Taką jak między zwykłym krzesłem a krzesłem elektrycznym.

(Dowcip opowiadany potajemnie w PRL-u, popularny szczególnie w latach 70-tych)

Jak wspominałem, formacje wypowiedzi o demokracji peerelowskiej, które dla jasności wywodu nazwę dyskursem demokratycznej dyktatury<sup>20</sup>, były polskojęzyczną kalką odpowiedników sowieckich<sup>21</sup>. Oczywiście wersja peerelowska miała swoją lokalną, narodową specyfikę, ale wyłaniała się zgodnie z głównymi regułami formacyjnymi „wyższej konieczności” oraz „pełnej podmiotowości”. Zarówno dyskursem demokracji peerelowskiej, jak i dyskursem dyktatury proletariatu rządziły zatem te same, wykluczające się nawzajem reguły formacyjne, co wyjaśnia, jak sądzę, fakt, że oba dyskursy cierpiały na podobne aporie, sprzeczności i niespójności.

Wypowiedzi na temat demokracji wyłaniając się w peerelowskiej praktyce dyskursywnej mówiły zazwyczaj o demokracji „innej”, „nowej”, „lepszej” niż tradycyjna. Na początku towarzyszyły im hasła rewolucyjne i żądania sprawiedliwości społecznej dla pokrzywdzonego ludu pracującego miast i wsi. Potem mówiono o „demokracji ludowej”, a jeszcze później o „demokracji socjalistycznej”. Ten, podporządkowany praktykom konsolidującym Blok Wschodni, dyskurs zakładał, że każda „nasza”, „własna” demokracja jest lepsza i bardziej postępową od „obcej” (klasowo i kulturowo), którą stworzył i praktykował kapitalistyczny Zachód. Dyskurs demo-

<sup>19</sup> M. Król, *Hannah Arendt*, [w:] H. Arendt, *Myslenie*, Warszawa 1991, s. 16.

<sup>20</sup> Dyskurs „demokratycznej dyktatury” to wypowiedzi i sposoby ich zorganizowania (w teorii, koncepcje, programy partyjne, dokumenty państwowe itd.), które pojawiły się między 1945 a 1989 w krajowej przestrzeni językowej i traktowały bezpośrednio lub pośrednio o demokracji. Terminu teoria „demokratycznej dyktatury” używa także Sartori, uważając, że: „Wszystkie kraje na świecie dążące do realizacji komunizmu są, wedle ich własnych słów, dyktaturami. Oczywiście, twierdzą one, że są dyktaturami proletariatu, a tym samym *implicite* twierdzą, że jest to *dyktatura demokratyczna*”. G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 576.

<sup>21</sup> Podobnie jak tekst konstytucji PRL-u z 1952 roku, na której „rosyjskiej wersji [...] własnoręczne poprawki naniósł Józef Stalin, a ostateczną wersją polskojęzyczną opracował Bolesław Bierut”. Zob. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Konstytucja\\_Polskiej\\_Rzeczypospolitej\\_Ludowej](https://pl.wikipedia.org/wiki/Konstytucja_Polskiej_Rzeczypospolitej_Ludowej) [dostęp: 05.11.2017].

kratycznej dyktatury powtarzał lub naśladował znane nam już sowieckie formacje wypowiedzi o obcości klasowej elit (inteligencji i arystokracji), kapitalistycznym wyzysku, pańskim (czyli w tym przypadku: szlacheckim) ucisku, o zagrożeniach ze strony zewnętrznych i wewnętrznych sił reakcji, o nowym człowieku komunistycznym i oczywiście o tym, że jedynym źródłem i podmiotem władzy jest proletariat-lud-suweren. Dyskurs ten przejął także kluczowe pojęcia i pola wypowiedzi charakterystyczne dla swojego rosyjskojęzycznego prototypu. O tym, że był narzucony przez sowieckiego kolonizatora świadczyły następujące wypowiedzi krajowych teoretyków „naukowego” komunizmu:

Demokracja ludowa jest nową formą państwową dyktatury proletariatu, a zadania, jakie sobie stawia, są zadaniami dyktatury proletariatu<sup>22</sup>.

Podobnie z wieloma instytucjonalnymi rozwiązaniami, które skopiowano mając za wzór sowieckie odpowiedniki. Stąd m.in. w systemie PRL-owskim aparat Polskiej Zjednoczonej Partii Robotniczej, podobnie jak aparat Komunistycznej Partii Związku Radzieckiego decydował praktycznie o wszystkim<sup>23</sup>. Podporządkowane mu były zarówno instytucje państwowe, jak i zetatyzowane przedsiębiorstwa. Kontrolował związki zawodowe, prasę, telewizję i radio oraz wszystkie organizacje społeczne, polityczne, a także religijne. Decydował o możliwościach samorealizacji jednostek i rodzin, a nawet o życiu i śmierci obywateli<sup>24</sup>.

### *Pozytywność prodemokratyczna*

Wspominałem o wewnętrznych sprzecznościach i paradoksach dyskursu demokratycznej dyktatury. Może to zakrawać na ironię, ale mimo autorytarnego ustroju i monopolu władzy partii komunistycznej, dyskurs ten niósł ze sobą pewną pozytywność, którą określe jako prodemokratyczną. Od początku wdrażania systemu komunistycznego w Polsce „demokracja” była hasłem i pojęciem ważnym, mimo że niełatwo było się zo-

<sup>22</sup> L. Schaff, *Proces karny w Polsce Ludowej*, Warszawa 1952, s. 239.

<sup>23</sup> Co więcej, monopol partii komunistycznej w peerełowskim życiu politycznym i państwowym – podobnie jak w ZSRR – nie mógł być ani podważany, ani nawet (a może przede wszystkim) nie mógł stanowić przedmiotu dyskusji (cenzura rewolucyjna). Publiczne milczenie na ten temat – czyli brak pytań o legitymizację władzy oraz o to, jak powinna być ona wybierana i sprawowana – miało oznaczać akceptację społeczeństwa dla hegemonii PZPR.

<sup>24</sup> Można kontynuować wyliczanie cech peerełowskiego ustroju, aczkolwiek już wymienione wystarczą aby, z jednej strony, podkreślić różnice między systemem PRL a dzisiejszą IV Rzeczpospolitą, zaś z drugiej strony wskazać na prawdopodobne zagrożenia, jeśli procesy rozpoczęte przez PiS będą postępować zgodnie z pomysłami i zapowiedziami programowymi prezesa oraz z logiką dotychczasowych posunięć podporządkowanego mu polskiego rządu i polskiego prezydenta.

rientować, na podstawie wypowiedzi teoretyków i polityków, jak powinna funkcjonować i jaką ostateczną formę miałyby przybrać<sup>25</sup>. Jednym z elementów tej pozytywności było założenie, że niezbędnym warunkiem realizacji socjalizmu (docelowo komunizmu) była właśnie demokracja. Mimo odrzucenia klasycznych rozwiązań liberalno-demokratycznych i krytyki założeń burżuazyjnej demokracji zachodniej, nigdy nie odrzucono samego pojęcia demokracji, waloryzowanego zawsze dodatnio. Powoływano się na nie nieustannie, odmieniając przez wszystkie przypadki i dodając rozmaite przymiotniki, które wskazywały na aktualnie obowiązującą wykładnię.

W Polsce, gdzie autorytaryzm nie był tak surowy, a terror tak konsekwentny jak w ZSRR<sup>26</sup>, sprzeczności między ponętną utopią pełnej podmiotowości a „wyższą koniecznością” przejawiały się także w nieokreśloności funkcji i niejasności statusu polskich instytucji publicznych. Samym faktem istnienia wiele instytucji (na przykład sejm czy wybory powszechne) stwarzało iluzję demokracji (choć ze względu na swoje funkcje były atrapami demokracji). Podporządkowane „wiodącej roli” partii, były, w razie najmniejszego nieposłuszeństwa, przywoływane do porządku (w ostatniej instancji przez Służbę Bezpieczeństwa). Do faktów współtworzących iluzję demokratyczną zaliczyć można także to, że w Polsce działały inne partie polityczne niż komunistyczna. Były one, co prawda, pod kontrolą rządzących, ale sam fakt ich istnienia sprawiał wrażenie, że w Polsce panował polityczny pluralizm (sugerując poniekąd, że powinien...). Kolejne czynniki, które współtworzyły pozytywność prodemokratyczną to fakt istnienia związków zawodowych, lokalnych samorządów czy powszechnego systemu wyborczego. Nie należy zapomnieć o szerokim wachlarzu tytułów prasowych i działalności innych mediów (oczywiście cenzurowanych prewencyjnie). Do faktów współtworzących analizowaną pozytywność zaliczyć można paradoksalnie także niektóre kluczowe dokumenty partyjne i państwowe, wśród nich tekst konstytucji PRL-u. Tutaj obok zapisu o „kierowniczej roli partii”, świadczącym o autorytarnym charakterze systemu,

---

<sup>25</sup> Rozdźwięk między abstrakcyjnymi, brzmiącymi wspaniale deklaracjami konstytucji a sytuacją obywatela był bardzo duży. Jego inicjatywy spotykały się z (często bezwzględными) ingerencjami władzy (odpowiedniej komórki partyjnej czy Służby Bezpieczeństwa), która nie zezwalała na jakąkolwiek niekontrolowaną działalność polityczną. Dodać trzeba, że nie było także jasności na temat tego, co wolno, a czego nie wolno „zaprzysiężonym” organizacjom czy partiom politycznym w rodzaju Stronnictwa Demokratycznego, których rola nie była w pełni określona, a zadania i plenipotencje nie do końca sprecyzowane.

<sup>26</sup> Mimo wielu elementów wspólnych z sowieckimi peerelowskie dyskursy miały jednak swoją lokalną specyfikę, którą nieźle oddawała żartobliwe nazywanie Polski – kraju satelickiego wobec Moskwy – „najweselszym barakiem Bloku Wschodniego”.

znaleźć można było deklaracje praw oraz wolności człowieka i obywatela, którymi mogłoby poszczycić się niejedno państwo na świecie<sup>27</sup>.

Konflikt między wizją „pełnej podmiotowości” a wymogami „wyższej konieczności” znajdował swoje odzwierciedlenie także w teoriach i wypowiedziach teoretyków fazy „demokracji socjalistycznej”, czyli w latach 70-tych. Prowadziło to do niezwykle zagmatwanych sformułowań i karkołomnych figur myślowych:

W ramach ustroju socjalistycznego nie istnieją obiektywne klasowe podstawy, a także potrzeby pluralistycznej instytucjonalizacji różnic i platform politycznych. Jest natomiast potrzeba i są warunki dla rzeczywistej dyskusji nad problemami społecznymi i metodami ich rozwiązywania, [...] W ramach socjalistycznego systemu politycznego – którego ośrodkiem i siłą motoryczną jest partia klasy robotniczej – powstają warunki do rozwoju demokracji pośredniej i bezpośredniej, do żywego i bogatego życia politycznego<sup>28</sup>.

Ta i podobne wypowiedzi uchylały drzwi przed formami „mieszany mi”, w których sąsiadowałyby demokracje „pośrednia” i „bezpśrednia”, wskazując, że nastąpiło rozluźnienie ideologicznego gorsetu. Nie oznaczały one bynajmniej akceptacji dla politycznego pluralizmu, czyli rzeczywistej konkurencji między różnymi partiami, bo nie podważały ani na milimetr monopolu władzy „partii klasy robotniczej”, która była nadal jedynym „ośrodkiem i siłą motoryczną systemu”. Wypowiedzi takie świadczyły zatem o tym, że analizowany dyskurs ewoluował, aczkolwiek jego główne reguły dyskursywne się nie zmieniały.

I zapewne by się długo nie zmieniły, gdyby społeczeństwo polskie, pragnąc, aby pozytywność prodemokratyczna stała się wreszcie rzeczywistością, nie zaczęło domagać się pełni gwarantowanych praw i polepszenia sytuacji ekonomicznej suwerena<sup>29</sup>. Za sygnał tego, że proletariát zrozumiał, na czym polegał dotychczasowy podział ról, można uznać popularny w latach 70-tych dowcip: „Co to jest koniak?” Odpowiedź: „Koniak, to napój klasy robotniczej pity ustami jej przedstawicieli”. Kolejnym etapem było powstanie ruchu Solidarność i wysunięte w 1980 roku żądania egzekwowania praw pracowniczych oraz zmuszenie rządzących do tego, aby wreszcie wysłuchali „woli ludu miast i wsi”, na którą stale się powoływali.

<sup>27</sup> Problem w tym, że wiele elementarnych uprawnień i swobód jednostek i mniejszość narodowych wymienionych w konstytucji nie zawsze respektowano w rzeczywistości.

<sup>28</sup> Z. Rybicki, A. Werblan, *Historyczne miejsce demokracji socjalistycznej*, „Państwo i Prawo” 1977, nr 8/9.

<sup>29</sup> Głównie żądania ekonomiczne oraz przekonanie o złym działaniu związków zawodowych i samorządów robotniczych wywoływały protesty i bunty w PRL-u.

Wkrótce dołączyły do tego postulaty polityczne i próby przełamania oficjalnego dyskursu władzy.

W okresie Solidarności – co interesujące w kontekście tego wywodu – pojawiły się także wypowiedzi analogiczne – w swojej utopijności – do sowieckiego dyskursu „dyktatury proletariatu”. Powołując się na „wołę ludu i/lub narodu” wyrażaną przez rady robotnicze, wybrane komitety strajkowe i niektóre grupy polityczne domagały się „pełnej podmiotowości” i dążyły do wybuchu prawdziwej rewolucji<sup>30</sup>. Nie chodziło zatem tylko o urzeczywistnienie potencjału pozytywności prodemokratycznej. Celem było obalenie i przejęcie władzy (nawet zbrojne) przez ludowego/narodowego suwerena rozumianego jako absolut<sup>31</sup>. Grupy te domagały się po prostu, aby koniak piła wyłącznie klasa robotnicza, a nie ludzie podający się za jej przedstawicieli<sup>32</sup>.

„Samoograniczająca się rewolucja”, jak nazwano<sup>33</sup> zryw Solidarności z 1980 roku, domagała się więc przede wszystkim realizacji tego, co dyskurs demokratycznej dyktatury niósł w sobie, zarówno w postaci pozytywności prodemokratycznej, jak i w hasle pełnej podmiotowości ludu/suwerena. „Samoograniczenie” rewolucji nie wynikało więc tylko z „zagrożenia geopolitycznego”, jak językiem ezopowym nazywano groźbę interwencji wojsk sowieckich, czyli ryzyko rozlewu krwi. Wynikało ono z wewnętrznych przekonań i świadomych planów przeprowadzenia pokojowej, ewolucyjnej transformacji ustroju, która zapewniłaby poprawę warunków życia, prawa i wolności obywatelskie oraz prawidłowe funkcjonowanie już działających, i stworzenie nowych, autentycznych, instytucji *constitutio libertatis*.

### *Socjalistyczny system prawa i doktryna jednolitości władzy*

Ważne w kontekście dalszych rozważań jest to, że dykurs demokratycznej dyktatury nie tylko powtarzał – zgodnie z regułą pełnej podmiotowości – mantrę o władzy ludu-proletariatu-suwerena, ale – zgodnie z regułą

<sup>30</sup> Jednym z przykładów tego typu myślenia były poglądy Andrzeja Gwiazdy i jego grupy czy – w trochę inny sposób – Kornela Morawieckiego i Solidarności Walczącej.

<sup>31</sup> Zob. *The discourse of a democratic dictatorship*, [w:] J. Korek, *Demokrativetande i Polen och Ukraina under den postkommunistiska perioden*, Stockholm 2004, s. 107–118.

<sup>32</sup> Właśnie ten odłam Solidarności wspiera obecnie „rewolucję” Jarosława Kaczyńskiego, czyli posunięcia rządu PiS-u burzącego liberalno-demokratyczny porządek i system prawny III Rzeczypospolitej.

<sup>33</sup> *Samoograniczająca się rewolucja* tytuł książki Jadwigi Staniszkis, wydanej po raz pierwszy we Francji w 1982 r., traktującej o wydarzeniach 1980 roku w Polsce, w której: „Autorka poddaje krytyce nie tylko kształt systemu politycznego okresu PRL, lecz także utopijny charakter solidarnościowej wizji społeczeństwa wolnego od polityki i opartego na jedności społecznej. W swoich analizach skupia się na mechanizmach władzy tworzących się zarówno po stronie obozu Solidarności, jak i obozu rządzącego”. Zob. [http://www.ecs.gda.pl/library/File/nauka/ECS\\_katalog\\_2017.pdf](http://www.ecs.gda.pl/library/File/nauka/ECS_katalog_2017.pdf) [dostęp: 13.12..2017].

wyższej konieczności – cechował się podobnym do sowieckiego prototypu spojrzeniem na rolę i zadania państwa prawa. Oto dalszy ciąg wypowiedzi cytowanego wcześniej krajowego teoretyka demokracji:

Demokracja ludowa jest nową formą państwową dyktatury proletariatu, a zadania, jakie sobie stawia, są zadaniami dyktatury proletariatu. W ten sposób również i system prawa w Polsce Ludowej – podobnie jak i typ – jest nowy, bo socjalistyczny, i realizuje zadania odmienne od zadań burżuazyjnego systemu prawa<sup>34</sup>.

Te tautologiczne wywody rozwijały się zgodnie z logiką sowieckiej doktryny jednolitości władzy. To właśnie według tej doktryny w konstytucji PRL z 1952 roku definiowano państwo polskie jako „republikę ludu pracującego”, a za najwyższy organ tej republiki uznano Sejm, a nie odpowiednią instancję władzy sądowniczej. Władza sądownicza miała natomiast stać tylko i wyłącznie na straży ustroju dyktatury proletariatu (nie obywatela, społeczeństwa czy Polaków). Mówiąc krótko: po utraceniu niezawisłości jej głównym zadaniem stała się „zaszczytna” ochrona systemu autorytarnego. Bowiem – skoro najwyższa władza w państwie, jak twierdzono, należała do Sejmu, a wybory do tegoż Sejmu w pełni kontrolowała partia komunistyczna – władza sądownicza, podlegając Sejmowi, automatycznie podporządkowana była tejże partii. „Socjalistyczna praworządność” Polski Ludowej oznaczała więc pełne ideologiczne i polityczne uzależnienie sądów od rządzącej monopartii. Brak niezawisłości władzy sądowniczej oraz pełna kontrola systemu wyborczego zapewniały tej partii nieograniczony monopol władzy na nieograniczony czas.

## Demokracja á la PiS

- Jaka jest różnica między zwykłą „demokracją” a „demokracją á la PiS”?
- Taka jak między zwykłym łóżkiem a łóżem Madejowym, zwanym też łóżem sprawiedliwości.

(Anegdota potajemnie opowiadana w Polsce w 2022 roku)

Jak wspominałem, dyskurs demokratycznej dyktatury nie zniknął wraz z upadkiem systemu komunistycznego dlatego, że nie działał tylko na poziomie języka i ideologii. Wpływał na formowanie się mentalności i wizji świata nawet tych, którzy odporni byli, jak im się wydawało, na propagandę monopartii i zalewającą codzienne życie nowomowę. Szczę-

<sup>34</sup> L. Schaff, *Proces karny w Polsce Ludowej*, s. 239.

gólnie dotyczy to ludzi urodzonych i wykształconych w komunistycznej Polsce<sup>35</sup>. Dla tego pokolenia, w tym dla braci Kaczyńskich<sup>36</sup>, dyskursy pelerowskie i narzucony system stanowiły ważny (czasami jedyny) składnik językowego i życiowego uniwersum. Sprzyjało to nie tyle automatycznemu przejmowaniu wartości i idei lansowanych przez propagandę, co – zgodnie z zasadą mimikry<sup>37</sup> i kamuflażu – absorbowaniu aktualnie obowiązujących (z pozoru) neutralnych oraz (niby) obojętnych przeświadczeń czy akceptowanych powszechnie rozwiązań<sup>38</sup>. Mogło do tego dochodzić także – jak pokazują studia postkolonialne – z przekory, na zasadzie farsy lub (nieskutecznie wypieranej) autokolonizacji<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Jak Jarosław Kaczyński i wielu jego bliskich współpracowników decydujących o ideologii i programie PiS-u, np. Ryszard Terlecki, Witold Waszczykowski, Antoni Macierewicz, Stanisław Piotrowicz.

<sup>36</sup> Lech i Jarosław Kaczyński urodzili się w czerwcu 1949 roku w niezłe ustosunkowanej, jak na warunki komunistycznej Polski, rodzinie inteligencjki. Matka bliźniaków Jadwiga wyjeżdżała niejednokrotnie z kraju, odwiedzając w latach 60-tych Anglię. Także ojciec Rajmund od 1961 roku bywał za granicą (prywatnie i służbowo), między innymi w Anglii, Belgii, Holandii i RFN. W RFN pracował przy budowie ambasady amerykańskiej, co było świadectwem wielkiego zaufania, jakim reżim komunistyczny mógł obdarzyć obywatela. Może właśnie dlatego, jak piszą biografisci Jarosława, „nie zachowały się akta paszportowe Rajmunda Kaczyńskiego, a przynajmniej do tej pory nie odnaleziono ich w archiwum IPN. Dotyczy to również Jadwigi [...]”. S. Cenckiewicz, J. Kowalski, A. Chmielecki, A.K. Piekarska, *Lech Kaczyński. Biografia polityczna*. Dostępne w Internecie: <http://www.ngopole.pl/wp-content/uploads/2013/04/biografia-srodek.pdf> [dostęp: 05.11.2017]. Rodzice „marzący o spokojnym życiu i karierze naukowej” dla obu synów (*Polska potrzebuje szerokiego paktu politycznego*, rozmowa J. Lichoćkiej z L. Kaczyńskim, „Rzeczpospolita”, 14 lutego 2009) kierowali się przede wszystkim „życiowym pragmatyzmem”. Umżliwiło im to zrobienie kariery zawodowej, a bliźniakom korzystanie od dzieciństwa z przywilejów, a nawet cieszenie się sławą gwiazd filmowych po zagranium głównych ról w produkcyjniaku dla dzieci, który zdobył ogromną popularność w Polsce lat 60-tych.

<sup>37</sup> H.K. Bhabha, *Miejsca kultury*, przeł. T. Dobrogoszcz, Kraków 2010, s. 86–87.

<sup>38</sup> Analogiczne mechanizmy kierowały i kierują polskimi historykami, którzy obraz historii PRL-u nadal dostosowują do wykładni sugerowanej przez kolonizatora: „Mimo podobieństw w kondycję krajów postkolonialnych w badaniach historycznych nad powojennymi losami Polski zagadnienie kolonializmu i postkolonializmu nie pojawia się ani w formie pewnej opcji badawczej, ani w formie specyficznego słownika. Mamy natomiast do czynienia z takimi określeniami statusu Polski, jak wasal czy satelita, który pozostaje w relacji uzależnienia, podległości, ewentualnie okupacji. Jeżeli zaś tak jest, to może właśnie w tym momencie dotykamy ważnej kwestii, tj. że najważniejszym sukcesem, który odniósł ZSRR w krajach podporządkowanych, jest odwrócenie uwagi od kwestii rosyjskiego/sowieckiego kolonializmu. Dla polskich historyków ten problem nie istnieje; analizowane jest jedynie zagadnienie systemu totalitarnego w wydaniu sowieckim oraz jego zgubnej ideologii”. E. Domańska, *Obrazy PRL w perspektywie postkolonialnej. Studium przypadku*, s.169. Dostępne w Internecie: <http://www.staff.amu.edu.pl/~ewa/Domanska,%20Obrazy%20PRL%20w%20perspektywie%20postkolonialnej.pdf> [dostęp: 4.11.2017].

<sup>39</sup> „Linie zmagania między mieszkańcem kolonii a najeżdźcą powielają się także w samym mieszkańcu kolonii i w samym najeżdźcy. [...] stwarzany przez ten auto-podział kryzys jest psychologicznie co najmniej równie znaczący jak kryzysy, które występują w bardziej widocznej rywalizacji kolonizatora i kolonizowanego”. L. Gandhi, *Teoria postkolonialna*, s. 20.

*„Wstajemy z kolan”, czyli rewolucja w imię pełnej podmiotowości*

„Wstawanie z kolan”<sup>40</sup> rozumiane jako rewolucja polityczna oraz sanacja moralna, to jeden z głównych elementów dyskursu PiS-u. W przemówieniu z października 2015 roku Jarosław Kaczyński stwierdził:

Dziś nie o demokrację chodzi, a o to, by demokracja mogła rzeczywiście decydować, a nie garstka ludzi, jednej strony, ludzi zaprzędanych obcym, a także wewnętrznym, ale nie mającym nic wspólnego z interesem ogromnej większości Polaków<sup>41</sup>.

Rewolucyjne hasła, które głosił Kaczyński, dotyczyły przede wszystkim III Rzeczypospolitej i odnosiły się do ekipy nią rządzącej. Zdaniem prezesa Prawa i Sprawiedliwości należało tych właśnie „wyobcowanych” ze wspólnoty narodowej, „zdrajców naszych wspólnych interesów”, „komunistów i złodziei”, ludzi „gorszego sortu”, „zaprzędanych obcym” (Niemcom albo Brukseli), odsunąć za wszelką cenę od władzy. W programie partii z 2014 roku III Rzeczpospolita nazywana jest „systemem Tuska”, którego celem było: „podtrzymanie kształtu III RP, czyli polskiej formy postkomunizmu”<sup>42</sup>. Totalna krytyka III Rzeczypospolitej, powiązana była z żądaniem obalenia (post)komunizmu i dekomunizacji (Iustracji) na wszystkich szczeblach. Jednocześnie krytyce tej towarzyszyły hasła zwalczania wrogów ludu (czyli elity i inteligencji), „obcych” narodowo (Niemców, Ślązaków), czy wreszcie wszystkich „nieprawdziwych” Polaków, których definiowało się dowolnie w zależności od aktualnych potrzeb partii. Wszystko to w imieniu „zwykłego wyborcy” czy uciśnionego<sup>43</sup> „ludu-suwerena”, którego interesy – jak sugerowały wypowiedzi Kaczyńskiego – będą chronione i reprezentowane tylko i wyłącznie przez jego ugrupowanie polityczne. Poprzednia władza „we wszystkich dziedzinach istotnych doprowadziła do pogorszenia”, albowiem były to wyobcowane z ludu „siły zainteresowane własnymi kieszeniami”. Dla tej władzy – jak twierdził Kaczyński – lud był tylko „przedmiotem gry”, przede wszystkim medialnej, a tak naprawdę to [kierowała się ta władza – JK] wyłącznie interesem indywidualnym

<sup>40</sup>Nie sposób nie zauważyć zbieżności między PiS-owskim „wstawaniem z kolan” a hymnem bolszewików, czyli Międzynarodówką, śpiewaną w PRL-u często w młodości Kaczyńskiego: „wykłęty powstań ludu ziemi, powstańcie, których dręczy głód”.

<sup>41</sup>Przemówienie J. Kaczyńskiego na V Marszu Wolności i Solidarności, Warszawa, 13 grudnia 2015.

<sup>42</sup>*Zdrowie. Praca. Rodzina. Program Prawa i Sprawiedliwości 2014*, s. 29. Dostępne w Internecie: <http://pis.org.pl/dokumenty> [dostęp: 02.11.2017].

<sup>43</sup>O tym, że „trzeba pomóc tej części społeczeństwa która miała się najgorzej” oraz o likwidacji biedy i tanich mieszkaniach dla rodzin zob. J. Kaczyński, Radio Maryja, 17 listopad 2016. Dostępne w Internecie: <http://www.radiomaryja.pl/informacje/j-kaczyński-demokracja-dzis-polsce-sie-duzo-lepiej-niz-rzadow-psl/> [dostęp: 10.12.2017].



albo grupowym”<sup>44</sup>. W ten sposób Kaczyński odbierał swoim politycznym przeciwnikom legitymizację i prawo reprezentowania woli polskiego ludu-suverena. Tym bardziej, że nie mieli oni do tego – według PiS-u – nawet formalnych podstaw, zgodnie z powtarzаныmi ciągle oskarżeniami o „sfałszowanie” przez nich wyborów.

Hasła rewolucji antykomunistycznej wypisane były na sztandarach PiS-u od powstania partii w 2001 roku, mimo że już wtedy było to wyłamywanie otwartych drzwi. Ani prezes, ani zarząd partii czy później rząd przez nią utworzony, nie wspominali nigdy o kontynuacji przebudowy ustrojowej, tak chwalonej przez ekspertów od transformacji politycznej i uważanej za nad wyraz udaną przez specjalistów od gospodarki. Niewątpliwe osiągnięcia Solidarności i sukcesy opozycji lat 90-tych, jak np. umowa Okrągłego Stołu, na podstawie której doszło do bezkrwawej zmiany ustroju, były i są nadal przedstawiane przez PiS jako zaniechania, błędy i dotkliwie porażki. W pisowskich wypowiedziach nie pojawiło się prawie nigdy nic pozytywnego na temat III Rzeczypospolitej podobnie jak nigdy nie postulowano dokończenia zapoczątkowanych w 1989 roku zmian. Nie wspominało się też o naprawie III Rzeczypospolitej, ale o jej zburzeniu, nie widząc sprzeczności w tym, że – jak powtarzano podczas ostatniej kampanii wyborczej kraj był „w ruinie”. Burzenie ruin to ciekawy pomysł... Choć wtedy sensownie byłoby może mówić o sprzątaniu, czy też odbudowie. Mimo tych niekonsekwencji wyborcza kampania PiS-u sięgała właśnie do idei buntu, rewolucji wobec „układu” i sprzeciwu wobec pogardzanej „cieplej wody w kranie”. Opierała się na wykorzystaniu frustracji tej części Polaków, których dotknęły rzeczywiste zaniedbania poprzednich rządów w sferze socjalnej, wykorzystaniu niezadowolenia zmarginalizowanych związków zawodowych i lekceważonych radykałów z 1980 roku, w których głowach tlił się nadal płomień „prawdziwej” rewolucji. Dyskredytując „ciepłą wodę”, PiS wysuwał hasła burzenia (także murów klasowych) i obalenia systemu III Rzeczypospolitej, które porywały wyobraźnię tych właśnie radykałów. Innym grupom obiecywano m.in. skrócenie wieku emerytalnego i najwyższe w Europie zasiłki na dziecko. O ile postulaty ekonomiczne kusily wymiernymi korzyściami nowych wyborców, to domaganie się rewolucji i obalenia starego porządku przydawało misyjności i patosu programowi PiS-u. Rewolucyjną temperaturę podgrzewała godnościowa frazeologia, apele o zrywanie kajdan ekonomicznych i politycz-

---

<sup>44</sup> J. Kaczyński, *Demokracja i wolność w Polsce*, 08. 01. 2015. Dostępne w Internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=r86hKtBRboY> [dostęp: 3.09.2017].

nych, o uwolnienie się spod jarzma obcych: Berlina, od wpływów zgniłego moralnie Zachodu czy od dyktatu Brukseli...

*Nota bene* prawie wszyscy wypowiadający się na ten temat członkowie partii PiS, a później przedstawiciele władzy, sprawiali wrażenie, jakby nie zdawali sobie sprawy z tego, że przydzielili Brukseli tę samą pozycję, którą w dyskursie opozycji politycznej lat 80–90. zajmował Kreml, czyli centrum sowieckiego imperializmu. Analogicznie Unia Europejska stawiała się w takim ujęciu odpowiednikiem Układu o Przyjaźni, Współpracy i Pomocy Wzajemnej, czyli narzuconego sojuszu krajów Bloku Wschodniego, do którego Polska została włączona siłą. Autorem takich wypowiedzi był i jest także prezes Kaczyński, mimo że brał udział w staraniach i pracach nad (dobrowolnym) wstąpieniem Polski do Unii Europejskiej. Jeśli weźmie się ten fakt pod uwagę, oraz to, że Kaczyński to były peerelowski opozycjonista, można przypuścić, że porównania takie pojawiają się bezrefleksyjnie (w stanie rewolucyjnego wzburzenia?). Schemat myślowy działałby wtedy automatycznie, a zmieniałyby się w nim tylko nazwy centrów władzy, przeciwko którym trzeba walczyć. Mogłoby to świadczyć także o psychologicznej „projekcji” sytuacji walki z komunizmem na współczesność albo, co interesujące – o wypartej autokolonizacji.

Bowiem każdy kolonizowany/zniewolony skazany jest na to, aby być tylko „kopią”, ewentualnie „podobnym” do „orginału”, ale nigdy nie może się stać – jak mówi teoria postkolonialna<sup>45</sup> – takim samym jak „orginał”, jak zniewalający go, kolonialny Pan. Oczywiście jeśli nie zburzy systemu kolonialnego. Pragnienie, aby stać się takim jak kolonialny Pan i/albo zająć jego miejsce, nigdy kolonizowanego nie opuszcza...

W dzisiejszej sytuacji Kaczyński może wreszcie zrekompensować bezsilę i niemoc byłego opozycjonisty i zająć dyskursywną pozycję kolonialnego Pana, posiadacza zniewalającej władzy (na byciu kulturowym „oryginałem” mniej mu zależy)<sup>46</sup>. Zawłaszczanie (nawet nie do końca uświadomiane) pozycji dyskursywnej wszechwładnego (postsowieckiego) Pana<sup>47</sup> tłumaczyłoby mało dyplomatyczne wypowiedzi i werbalne ataki na krajową opozycję czy ostre ataki na tzw. Zachód, albowiem (zgodnie z historycznym doświadczeniem) nie groziło to niczym i nie kosztowało wiele kremlowskich władców. Z przybraniem tak rozumianej pozycji Pana wiąże

<sup>45</sup> Na przykład F. Fanon w książce *Black Skin. White Masks*, Nowy Jork 1967.

<sup>46</sup> Wróć do tego problemu, omawiając teorię „hegemonia zastępczego” w podrozdziale traktującym o tożsamości „nowego” Polaka.

<sup>47</sup> Kaczyński w trakcie debaty sejmowej 22 lutego 2017 roku stwierdził: „Tak, jesteśmy ludzkimi panami, bo jesteśmy panami, w przeciwieństwie do niektórych”. <https://www.youtube.com/watch?v=LiE4UcaUNco> [dostęp: 28.03.2017].

się także poczucie bezkarności, które cechuje rządzących obecnie Polską. Tym bardziej, że żaden kraj Unii Europejskiej ani żadna z jej instytucji nie zamierza interweniować siłą, aby narzucić cokolwiek Polsce i Polakom.

Wracając do wypowiedzi PiS-u mających na celu podgrzewanie buntowniczych uczuć i rewolucyjnych nastrojów, należy wspomnieć, że hasła tego typu miały nie tylko wymiar symboliczny i socjotechniczny. Podczas spotkania ze zwolennikami w październiku 2015 roku prezes wezwał ich do czynu i bynajmniej nie chodziło mu o głosowanie. Apelowal po prostu o to, aby masy ludowe wyszły na ulicę, albowiem jego przeciwnicy polityczni, jak twierdził:

[...] będą się sprzeciwiać. I wtedy potrzebne jest społeczne poparcie. Bezpośrednie, społeczne poparcie. (...) Dlatego powtarzam: poparcie społeczne będzie temu rządowi bardzo potrzebne, to musi być fundament. Tak jak jest na Węgrzech. Kiedy przychodzi trudna chwila jest wielki wiec, są setki tysięcy ludzi, przemawia premier. I my też musimy coś takiego zrobić<sup>48</sup>.

Masy ludowe/narodowe na ulicach wydają się być dla wyobraźni politycznej Kaczyńskiego tym, czym były masy proletariackie dla XIX wiecznych komunistów (by na chwilę zapomnieć o sowieckim Mefisto w leninowskiej czapce), pragnących obalić burżuazyjny kapitalizm, a wraz z nim liberalną demokrację.

Przypomnę, że punktem wyjścia dla dyskursów sowieckich (a za nimi peerelowskich) było obalenie starego porządku w imię utopii demokracji bezpośredniej i raju powszechnego dobrobytu. W imię wizji sugerujących, że wszystkie problemy zostaną rozwiązane, gdy tylko władzę „naprawdę” przejmie w swoje ręce lud pracy – suweren, który najlepiej potrafi sam bronić swoich interesów. Do tej właśnie wizji i tej formacji dyskursywnej nawiązuje powracająca ciągle w wypowiedziach Kaczyńskiego, kategoria interesu<sup>49</sup> („mas”) rozumianego raz klasowo („realne stosunki społeczne”), a innym razem narodowo („ogromnej większości Polaków”). Wyjaśniając „prawdziwe” cele powstania III Rzeczypospolitej, Kaczyński tłumaczył:

Chodziło o to, aby ten stan stosunków społecznych, realnych stosunków społecznych [...] tak naprawdę się nie zmienił. Nie w obronie demokracji,

<sup>48</sup> Przemówienie J. Kaczyńskiego z dnia 6 października 2015 r. podczas spotkania z wyborcami w warszawskim kinie Wisła. <http://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/cale-przemowienie-jaroslaw-kaczynskiego-w-warszawskim-kinie-wisla,584002.html> [dostęp: 28.03.2017].

<sup>49</sup> Dla Bertranda Russela różnica między liberalną demokracją a komunistyczną była następująca: „podczas gdy zachodnia definicja demokracji stanowi, iż demokracja polega na rządach większości, to według Rosjan polega ona na interesie większości”, B. Russell, *What is Democracy?*, London 1946, s.14. Cyt. za: G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 581.

tylko w obronie pewnego zespołu interesów, interesów sprzecznych z interesem ogromnej większości społeczeństwa. Interesów, które były dotąd realizowane bez przeszkód i były to także interesy zewnętrzne<sup>50</sup>.

Mamy tutaj do czynienia z kompletem zarzutów wobec demokracji burżuazyjnej, które w ustach prezesa wyłaniają się jakby wycięte z dyskursu dyktatury proletariatu. W tym kontekście ciągłe powtarzanie insynuacji o sfałszowanych przez poprzednią władzę wyborach nie było chyba tylko propagandowym chwytem. Było wyrazem specyficznego typu myślenia, w którym każde wybory kontrolowane przez władzę sądowniczą (Państwa Komisja Wyborcza to sędziowie wybrani przez prezesów Trybunału Konstytucyjnego, Sądu Najwyższego i Naczelnego Sądu Administracyjnego), przeprowadzone w systemie reprezentatywnym, są z założenia nieadekwatne, niesprawiedliwe, „sfałszowane”, bo nie odzwierciedlają „prawdziwej” woli absolutu-ludu-suwerena. Wolę tę – zgodnie z regułą „pełnej podmiotowości” – może ustalić i sprecyzować tylko partia, która stanowi krew z krwi i kość z kości, czyli jest częścią ciała ludu-narodu-suwerena, a za taką obecnie uważa się w Polsce partia Jarosława Kaczyńskiego, choć jej faktycznym celem wydają się być:

Nie rządy *ludzi*, gdyż ci wiedzą zbyt mało, aby rozpoznać, co rzeczywiście leży w ich interesie, lecz rządy ludźmi, ponad ich głowami, w imię *ich interesów* – takie jest standardowe usprawiedliwienie wszystkich tyranii, wszystkich reżimów, od których wymagane jest (*ex defectu tituli*) uzasadnienie własnego istnienia<sup>51</sup>.

### *Świetlany cel, czyli misja dziejowa Polski*

Postkolonialne cechy dykursu demokracji a la PiS są dostrzegane coraz częściej przez badaczy. Na przykład styl retoryczny prezesa Kaczyńskiego porównuje się ze stylem

[...] Władysława Gomułki, włącznie z wyraźnymi fobiami, jakie w nim były zawarte (antyniemieckość). Zbieżność z I sekretarzem KC PZPR nie jest, moim zdaniem, przypadkowa [...]. Moralistyczny ton wydobywa aspekt oceniająco-emocjonalny jako główny czynnik motywujący. Ocenom podporządkowuje racjonalną argumentację. Wreszcie, zapewnia przewagę retoryczną: wszak ten, który odwołuje się do kategorii moralnych, występuje

<sup>50</sup> J. Kaczyński, *Punkt*, 25 listopada 2015, Telewizja Republika: Audycja dostępna w Internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=K15lz3FO4jY> [dostęp: 10.09.2017].

<sup>51</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 25.

w imieniu uniwersalnych pryncypiów, a nie broni partykularnego punktu widzenia<sup>52</sup>.

Cytowany socjolog dostrzegł nie tylko zbieżność wypowiedzi Kaczyńskiego z wypowiedziami I sekretarza partii komunistycznej, ale także, że ich moralistyczny ton i silne nacechowanie wartościująco-emocjonalne spychają na dalszy plan racjonalną argumentację. Należy dodać, że odchodzenie od racjonalności lub wzięcie jej w nawias zawsze sprzyjało snuciu utopijnych planów i przyszłościowych miraży. Im bardziej abstrakcyjne i odległe czasowo cele kreślili w swoich politycznych wizjach ich autorzy, tym bardziej radykalnych czy drastycznych poświęceń od społeczeństwa domagała się ich realizacja, co wiemy choćby z naszych wcześniejszych analiz. A Jarosław Kaczyński stawia przed IV Rzeczpospolitą zaprawdę wiekopomne cele:

Stoimy przed wielką szansą budowy nowej Polski [...], która będzie dla wszystkich, która będzie silna, niepodległa, godna, dumna. [...] będzie nam wszystkim [...] zapewniała bezpieczeństwo, dobrobyt, siłę, godność i poczucie, że być Polakiem to znaczy być kimś ważnym, to znaczy być kimś, kto wyznacza dzisiejszej chorej Europie drogę do uzdrowienia. Drogę do powrotu do fundamentalnych wartości, do prawdziwej wolności, drogę do zwycięstwa i umocnienia naszej opartej o chrześcijaństwo cywilizacji<sup>53</sup>.

IV Rzeczypospolita prezesa Kaczyńskiego i jego partii powinna być sprawna i silna, suwerenna i samodzielna, niezależna politycznie i ekonomicznie, a także samowystarczalna kulturowo. Wielu polityków<sup>54</sup>, nie tylko polskich, mogłoby się chyba podpisać pod takimi słowami, aczkolwiek brzmiały one może nieco arogancko wobec unijnych przyjaciół. Wszystko więc byłoby w porządku, gdyby nie to, że Kaczyński i PiS wyznaczają Polsce mesjanistyczną rolę zbawienia i „uzdrowienia chorej Europy”, nakazują pouczenie zdezorientowanych – ich zdaniem – Europejczyków, czym są „fundamentalne wartości” oraz czym jest „prawdziwa wolność”. Pragną wyty-

---

<sup>52</sup> I. Krzemiński, *Demokratyczna mobilizacja*, Instytut Obywatelski, 9 sierpnia 2016. Dostępne w Internecie: <http://www.institutobywatelski.pl/24687/komentarze/spoleczenstwo-komentarze/demokratyczna-mobilizacja> [dostęp: 10.05.2017].

<sup>53</sup> J. Kaczyński, Przemówienie przed Grobem Nieznanego Żołnierza na placu Piłsudskiego w Warszawie z 10 listopada 2017 r. Dostępne w Internecie: <https://www.tvn24.pl/kaczynski-o-11-listopada,789212,s.html> [dostęp: 13.12.2017].

<sup>54</sup> Dla porównania fragment przemówienia telewizyjnego Wojciecha Jaruzelskiego z 13 grudnia 1981 r. „Pragniemy Polski wielkiej – wielkiej swym dorobkiem, kulturą, formami życia społecznego, pozycją w Europie. [...] 36-milionowy kraj w sercu Europy nie może pozostawać w nieskończoności w upokarzającej roli petenta. Nie wolno nam nie dostrzegać, że znów odżywiają sztyrcerze opinie o „Rzeczpospolitej”, co nierządem stoi! [...] Pragniemy, aby słowo „Polska” budziło zawsze szacunek, sympatię w Europie i w świecie”. Cyt. za: M. Zaremba, *Komunizm, legitymizacja, nacjonalizm. Nacjonalistyczna legitymizacja władzy komunistycznej w Polsce*, Warszawa 2001, s. 386–387.

zczać przed Europą drogi „do zwycięstwa”, a także – jak by to nie wystarczało – powierzają Polakom misję „umocnienia” chrześcijańskiej cywilizacji...

Rewolucyjne plany Kaczyńskiego obejmują wobec tego nie tylko Polaków i Polskę, ale całą Europę<sup>55</sup> i cały chrześcijański świat. Polska jako wyjątkowa na mapie planety „wyspa wolności”, jak obrazowo ujął to Kaczyński, powinna być wzorem do naśladowania dla wszystkich. Aby to osiągnąć powinna jak najszybciej stać się silna i potężna<sup>56</sup>, aby (z poparciem USA) zostać mocarstwem regionalnym i liderem sojuszu krajów Europy Środkowej i Wschodniej (Grupa Wyszehradzka) oraz krajów Międzymorza. Koncepcja mocarstwowej Polski przewodzącej krajom dawnego Bloku Wschodniego (w miejsce starego kolonialnego centrum – Rosji) i rozciągającej się „od morza do morza” to myśl nie nowa, mimo to nadal ponętna dla wyborców PiS-u, choć w obecnym świecie i przy obecnym układzie sił geopolitycznych to koncept naprawdę nie na czasie.

### *O nową tożsamość „prawdziwego” Polaka*

Aby osiągnąć cele, które PiS stawia przed Polską, nie wystarczy tylko zburzenie „ruin” III Rzeczypospolitej i rewolucja w sferze ideologicznej. Do tego, według wypowiedzi rządzących, potrzebne jest przebudowanie obecnej polskiej – „postkolonialnej”, jak twierdzi Kaczyński – tożsamości<sup>57</sup>. Chodzi o usztywnienie kręgosłupa moralnego i patriotycznego ludu-suwerena oraz wzmocnienie narodowej identyfikacji Polaków. O ile w dyskusjach komunistycznych celem inżynierii społecznej było stworzenie nowego, świadomego ideologicznie człowieka pracy, to w dyskursie PiS-u celem takim jest przeformułowanie kształtu polskości i uformowanie nowego, świadomego swojej wartości i godności „prawdziwego” Polaka.

Do tego m.in. celu potrzebne było przejęcie przez partię rządzącą telewizji państwowej<sup>58</sup>, wprowadzanie „polrealizmu”, czyli doktryny obrony

<sup>55</sup> W swoich planach wobec Unii Europejskiej prezes Kaczyński używa także zastępczo, za premierem Orbanem, słowa „kontrewolucja”.

<sup>56</sup> Kaczyński wyznał w maju 2012 roku, że inspirował go pod tym względem postawa Edwarda Gierka, byłego I sekretarza PZPR, albowiem Gierek: „Mówił, że jesteśmy dziesiątą potęgą na świecie. Jak to się mówi, śnił o potędze. Polscy politycy powinni dążyć do tego, żeby nasz kraj był potężnym, liczącym się w Europie państwem, a nie nawzajem się zapewniać, że nic nie możemy, bo jesteśmy słabiutcy”. Dostępne w Internecie: <http://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/392169,jaroslav-kaczynski-chwali-edwarda-gierka-porownuje-go-z-donaldem-tuskiem.html> [dostęp: 15.12.2017].

<sup>57</sup> Symptomatyczne, że prezes mówi tylko o „postkolonializmie” a nie o „zsovietyzowaniu” czy „postsowieetyzmie”, ignorując tym samym (i wypierając) skutki sowieckiej kolonizacji Polski.

<sup>58</sup> Innym celem jest oczywiście zwykła indoktrynacja oraz manipulacja opinią publiczną zgodnie z zasadami socjotechniki, bowiem, jak twierdzi ekspert: „wolne wybory przy zniewolonej opinii niczego nie wyrażają”. G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 135.

polskiej kultury (minister Gliński) oraz ekskluzywny wobec europejskich systemów edukacyjnych, narodowocentryczny system kształcenia oparty przede wszystkim na znajomości własnej historii, własnej kultury i własnej religii (reformy minister Zalewskiej). Kaczyński, popierając w marcu 2012 roku głódówkę działaczy opozycji z lat 80-tych, protestujących przeciwko reformie nauczania historii, dziękował im, że: „dla interesu narodowego [ryzykowali – JK.] własnym zdrowiem”, albowiem „polska edukacja ma służyć budowie silnej wspólnoty narodowej, budowie wiedzy i wychowaniu”. Kontynuując, prezes uzasadniał, że edukacja ta powinna służyć:

wszystkiemu, co jest konieczne potrzebne po to, by naród mógł iść w górę, mógł awansować wśród innych narodów, nadrabiać historyczne straty, [a nie – JK] [...] produkować tanią siłę roboczą dla bogatszych od nas, dla tych wszystkich, którzy wyraźnie wymyślili sobie, że nasza część Europy, a Polska w szczególności, to będzie zasób dla chwiejącego się systemu Europy Zachodniej, z którego czerpie się zyski, tanią siłę roboczą, to, czego samemu się już nie ma. [...] cytując premiera Orbana, „nie chcemy być kolonią”. A tego rodzaju przedsięwzięcia, jak to, które odnosi się do edukacji, to przedsięwzięcie o postkolonialnym charakterze – rozbijając wspólnotę, czynić ludzi mniej przygotowanymi, mniej zakorzenionymi, głupszymi<sup>59</sup>.

Polskę przedstawia się tutaj jako rezerwuar „siły roboczej”, z której czerpie „chwiejący się [*sic!*] system Europy Zachodniej” oraz jako wykorzystywaną i eksploatowaną „ofiara” Zachodu, która nie chce już dłużej być jego „kolonią”. Przypisywany Polsce „kolonialny” status nawiązuje do omawianego wcześniej problemu zajmowania przez Kaczyńskiego i polityków PiS dyskursywnej pozycji (postsowieckiego) Pana. Jednym z przejawów jest krytykowanie Unii i Europy Zachodniej przy pomocy argumentów, racji i schematów myślowych postkolonialnych teorii powstałych w latach 50–60-tych na bazie heglowsko-marksistowskiej tradycji i sowieckiej „internacjonalistycznej” ideologii antykolonialnej. Zawilości tej pisowskiej formacji dyskursywnej najłatwiej wyjaśnić przy pomocy teorii „hegemonia zastępczego” autorstwa Ewy M. Thompson. Teorii jakby uszytej na miarę „nowej” tożsamości Polaka „wstającego z kolan” w wersji europejskiej. Jej autorka tak pisała w 2007 roku o ówczesnych rządach braci Kaczyńskich:

Podczas gdy adwersarze Kaczyńskich wciąż ustawiają się w kolejce po Aprobatę – a to do trybunału w Strasburgu, a to do Brukseli, a to do Rzymu, a to do zachodniej prasy – Kaczyńscy starają się zachowywać tak, jak

<sup>59</sup> Wystąpienie J. Kaczyńskiego przed Ministerstwem Edukacji Narodowej z marca 2012 roku. Dostępne w Internecie: <https://wiadomosci.wp.pl/kaczynski-ograniczenie-nauki-historii-to-decyzja-postkolonialna-6037584163710081a> [dostęp: 20.12.2017].

przystąpiło na polityków państwa postkolonialnego, które wreszcie uzyskało względną niezawisłość i które zaczyna formułować swoją własną tożsamość<sup>60</sup>.

Według teorii Thompson spora część polskiego społeczeństwa, w tym większość polskiej elity politycznej i kulturalnej, cierpiała (i cierpi) na kolonialny kompleks niższości przejawiający się potrzebą (właściwą każdemu „niewolnikowi”) podporządkowania się Panu, którego Thompson nazywa Hegemonem zastępczym. Ponieważ hegemon rosyjski/sowiecki cywilizacyjnie i kulturowo, jak pisze: „nie posiadał prestiżu kolonialnych hegemonów zachodnio-europejskich, polska klasa polityczna zaczęła w okresie PRL-u szukać hegemonów zastępczych na Zachodzie”<sup>61</sup>. W ten sposób tłumaczy ona, dlaczego Polacy odwrócili się od sowieckiego „Wschodu”, wybierając za (zastępczego) Hegemona „Mityczny, Mądry i Moralnie Uporządkowany Zachód, miernik postępu i nosiciel świątłych idei, administrator periodyków, w których można się poskarżyć na swój własny, demokratycznie funkcjonujący kraj”<sup>62</sup>. Zdaniem autorki tej teorii doprowadziło to do wielu negatywnych skutków:

podporządkowanie się jego [hegemona zastępczego – JK] opiniom (tzn. niewiara we własne odczucia i osądy, niepewność, czy należy się uaktywnić w obronie zbiorowych interesów) są pospolitym w Polsce zjawiskiem. Gotowość do uznania racji zastępczego hegemona, postawa akceptacji przegranych pod pretekstem, że tak jest sprawiedliwie, to unikalne cechy skolonizowanych Polaków<sup>63</sup>.

Interesująca, choć nienowa w swojej części diagnostycznej (uzależnienia kulturowego Polaków od tzw. Zachodu) teoria Thompson skłania do wielu pytań<sup>64</sup>. Przykładowo: autorka twierdzi, że „określenie Zachodu wytworzyło się za czasów sowieckiej kolonizacji, a więc jest elementem skolonizowanego myślenia”<sup>65</sup> Polaków wychowanych w PRL-u. Chodzi zatem

<sup>60</sup> E.M. Thompson, *W kolejce po aprobatę*, „Newsweek Polska” 15 września 2007. Dostępny w Internecie: <http://www.newsweek.pl/europa/w-kolejce-po-aprobate,44492,1,1.html> [dostęp: 17.12.2017].

<sup>61</sup> E.M. Thompson, *Terytorium dyskursu*, „Porównania” 2008, nr 5, s.114.

<sup>62</sup> Tamże, s. 124-125.

<sup>63</sup> Tamże.

<sup>64</sup> Gruntowna polemika z teorią Thompson domagałaby się opracowania obszerniejszego niż ten artykuł, zatem tutaj ograniczę się tylko do kwestii relevantnych wobec analizowanych dyskursów. Zainteresowanych problemami badań postkolonialnych krajów Europy Środkowo-Wschodniej odsyłam do: J. Korek, *Central and Eastern Europe from a Postcolonial Perspective*, [in:] *From Sovietology to Postcoloniality*, Södertörn Academic Studies 32, Stockholm. 2007, s. 5–20. Dostępne w Internecie: <http://postcolonial-europe.eu/en/essays/60-central-and-eastern-europe-from-a-postcolonial-perspective.html> [dostęp: 2012.2017].

<sup>65</sup> Tamże, s. 116–117.



tutaj o okres, w którym właściwym kolonizatorem izolowanego za Żelazną Kurtyną społeczeństwa polskiego była armia sowiecka, ideologia komunistyczna oraz narzucony autorytarny system<sup>66</sup>. Jak można w ogóle mówić na serio o kolonizowaniu Polski przez Zachód po II wojnie światowej?

Nawiązując do cytowanych słów Thompson<sup>67</sup> wypadnie stwierdzić, że Jarosław Kaczyński i członkowie PiS rzeczywiście zachowali się „jak przystało na polityków państwa kolonialnego”. Po przejściu władzy w 2015 roku wysunęli od razu hasło „powstania z kolan” i zaczęli uwolniać się spod panowania Zachodu i jarzma Unii Europejskiej (równocześnie twierdząc, że nie są jej przeciwnikami i nie zamierzają jej opuścić). Walka słowna i ideologiczna PiS-u toczona z Unią Europejską i tzw. Zachodem wydaje się dowodem myślowego skolonizowania niedawnych „niewolników” i próba zajęcia przez nich pozycji postsowieckiego Pana wobec zastępczego Hegemona. Świadczyłoby o tym m. in. używanie znanej z dyskursu dyktatury proletariatu krytyki zachodniej demokracji liberalnej jako „fikcji”, którą

<sup>66</sup> *Nota bene* twierdzenie, iż mit/figura Zachodu to fenomen okresu sowieckiej kolonizacji, jest błędne. [...] opozycja »Wschód« – »Zachód« – to produkt średniowieczny, rozpowszechniony (i rozszerzony na Europę Środkowo-Wschodnią) w Oświeceniu, a wzmocniony (pod postacią Bloku Wschodniego) w okresie Zimnej Wojny”. J. Korek, *Central and Eastern Europe from a Postcolonial Perspective*. Zob. też: N. Davies, *Europa*, Kraków, 1999, s. 292.

<sup>67</sup> Dialektyka heglowska (tak silnie dochodząca do głosu w marksizmie), a szczególnie dialektyka heglowskiego pana i niewolnika (grająca wielką rolę w teorii hegemona zastępczego) nie wystarczają niestety do analizy sytuacji postkolonialnej mieszkańca Europy Środkowo-Wschodniej. Wnosząc opartą na intersubiektywizmie binarną opozycję wzajemnych stosunków Pana i niewolnika, nie są w stanie wytłumaczyć trudniejszych relacji władzy i wiedzy w bardziej skomplikowanych sytuacjach międzyludzkich i międzykulturowych. Także teoria masek Fanona wychodząca od heglowskiej opozycji pana i niewolnika, przejmująca i do bólu prawdziwa, koncentrując się na różnicy między białym kolonizatorem a czarnym kolonizowanym, nie wystarczy do analiz wielorakich relacji białych kolonizatorów z różnymi białymi kolonizowanymi tej części Europy. Martynikanie pragnący zająć pozycję białego pana albo upodobnić się do białych panów zakładali, zgodnie z analizami Fanona, białe maski, mimo że zachowali czarną skórę. Chcieli upodobnić się do białego pana nie tylko kulturowo, ale czasami nawet fizycznie, wybielając sobie skórę. Wszystko to jednak zamykało się nadal w ramach intersubiektywnej relacji binarnej. Użycie takiego modelu tłumaczenia, na przykład postkolonialnej tożsamości polskiej, skazane jest na niepowodzenie, zakłada bowiem, że pod jedną maską ukazującą jakąś tożsamość ukrywa się inna, która wyklucza tę pierwszą. Walka dwóch autentycznych, rozumianych esencjalistycznie tożsamości, które zawsze będą dlatego różne i zawsze będą się wykluczać i dążyć do wyeliminowania czy zastąpienia jednej przez drugą. Do analiz postkolonialnej sytuacji polskich skolonizowanych i kolonizatorów (Polacy byli i takimi i takimi) bardziej nadaje się hybrydowa teoria mimikry, w której żadne maski się nie wykluczają wzajemnie. Bhabha uważa, że pod jedną maską może trwać druga, tożsamość nie powstaje na zasadzie ekskluzji, ale jest tworzona na zasadzie mozaiki, kumulacji, czasami sprzecznych części samego siebie. Konflikt kolonizowany – kolonizator przenosi się do wnętrza i jednego i drugiego: sytuacja „ja” contra „Inny” jest w całości internalizowana. Dlatego kolonizowany może także parodiować kolonizatora niekoniecznie pragnąc nim zostać (aby kogoś parodiować trzeba rozpoznać/mieć w sobie wzór parodiowanego). W ten sposób dochodzi do wielu (często niesymetrycznych) interakcji „ja” z wieloma Innymi, kolonizatorami i kolonizowanymi, którzy coś zostawiają po sobie w doświadczeniu „ja” w procesie jego indywidualizacji. Tylko jedna binarna relacja oparta na intersubiektywizmie nie wystarczy już zatem, nie ma bowiem mocy wyjaśniającej dla sytuacji zależności w dzisiejszym świecie, a szczególnie nie w przypadku polskim (podobnie jak mitycznie monstrialne kategorie „Zachodu” czy „Wschodu”). Pora więc odłożyć heglowską przypowieść o panu i niewolniku, która zbudowała i zainspirowała także Marksa.

powinna zastąpić „prawdziwa demokracja” podległa woli ludu-absolutu. O efektach zswietyzowania świadczyłby też sam ton wypowiedzi i powoływanie się na teorie zagrożenia hegemonią Unii Europejskiej a także już wspomniane sięganie do antykolonialnej retoryki lat 50-tych i 60-tych. Nawet jeśli nie ma takich intencji, to samym faktem ”antykolonialnego” ataku na Unię i Zachód, PiS automatycznie zajmuje dyskursywną pozycję zarezerwowaną dla Związku Radzieckiego (czasami dzisiejszej Rosji). Paradoksalnie także porównywanie Brukseli do drugiego Kremla, a Unii Europejskiej do RWPG i Bloku Wschodniego świadczy o mentalności, wypierającej możliwość istnienia instytucji i organizacji międzynarodowych, które kierują się zasadą dobrowolności swoich członków<sup>68</sup> i wykluczającej możliwość reprezentowania przez Brukselę unijnej wspólnoty w demokratyczny sposób. W ten sposób PiS legitymizuje (znowu: bez względu na intencje) prawomocność argumentów używanych przez dyskursy sowieckie wobec całego liberalno demokratycznego Zachodu. Dobrze nam znany zarzut braku wpływu „zwykłego wyborcy” na demokrację (w dyskursie demokracji á la PiS motywujący potrzebę kontroli władzy sądowniczej przez tę partię), używany wobec Unii, oznacza chęć przejęcia sterowania lub wywierania nacisku na unijne instytucje kontoli prawa przez państwa narodowe, które, podobnie jak Polska i Węgry, odrzucają koncepcję federalistyczną w imię własnych interesów. Zgodnie zresztą z twierdzeniem Ewy Thompson: „Bez dumy narodowej i egoizmu narodowego oświeceniowe gwarancje praw nie warte byłyby papieru, na którym są napisane”<sup>69</sup>.

Istnieją zatem przesłanki by zakładać, że Kaczyński, występując z pozycji postsowieckiego Pana ma ambicje zająć docelowo także pozycję zastępczego Hegemona aby „mocarstowa” Polska mogła dyktować warunki reszcie Europy... Takie ambicje wyjaśniałyby niekonsekwencje pisowskich wypowiedzi na tematy europejskie i tłumaczyłyby mieszanie retoryki antykomunistycznej z antyunijną (i z zapewnieniami o poparciu dla Unii). Pozostaje jeszcze inna możliwość, która jednak nie wyklucza poprzednich, a mianowicie – gra o głosy krajowych wyborców. Ataki Kaczyńskiego i PiS-u na Unię Europejską, porównywaną do zamordystycznego Bloku Wschodniego („ewrosojuz”) świadczyłyby o propagandowym wykorzystaniu takiego porównania dla zdobycia poparcia antykomunistycznej prawicy. Ataki na „fikcyjnie” demokratyczny, „kapitalistyczny” Zachód, „eksploatujący i wykorzystujący ubogich Polaków” miałyby wtedy na celu

<sup>68</sup> Powtórzę jeszcze raz: zasadę potwierdzoną umową, którą w przypadku polskim Jarosław Kaczyński jako premier pertraktował, a jego brat podpisał.

<sup>69</sup> E.M. Thompson, *W koleżce po aprobatę, Kolonialna mentalność polskich elit. Narodowy egoizm i kompleksy*, „Europa” 2007, nr 180, s. 8.

manipulację zsowietyzowaną i antyzachodnią klientelą. Natomiast krytyka „zgnitego” moralnie liberalnego Zachodu (rowerzystów i wegetarian), jako że wspólnie podzielana, trafia do obu tych grup oraz do kościoła katolickiego i jego klientów.

Aby zwalczać kompleksy wobec Zachodu i wzbudzić „dumę narodową” nie tylko u swoich wyborców, ale wzmocnić poczucie godności wszystkich Polaków, rządzący wypowiedzieli walkę z tzw. „kulturą wstydu”. W jej ramach zapowiedzieli, na przykład, kręcenie tylko i wyłącznie filmów o polskich sukcesach współczesnych i historycznych. W efekcie w sferze kultury powracają znane z czasów socrealizmu schematyzm i typowość, a także głosy domagające się wprowadzenia cenzury i zakazu krytyki polskości. Działalność Instytut Pamięci Narodowej – powołanego do prowadzenia państwowej polityki historycznej i tożsamościowej – zaczyna przypominać działalność naukowej przybudówki kierującej się ideologiczną linią PiS. Tożsamość „nowego” Polaka ma być budowana tylko w oparciu o pewną część tradycji polskiej, akceptowaną przez rządzącą partię (podobnie jak w PRL-u). Przede wszystkim tą, którą partia rządząca uważa za „godną” i „prawdziwie polską”, czyli tą, która przed 1989 była przemilczana bądź/i potępiana, czego dowodem wyjątkowa rola, a nawet kult tzw. „żołnierzy wyklętych”.

Jako że tworzenie tożsamości „prawdziwego Polaka” opiera się na imperatywie „autentyczności”, zgodnie z koncepcją tożsamości esencjalistycznej, tożsamość „prawdziwego Polaka” jest ciągle zagrożona przez Innego czy Obcego (ich autentyczności). Jako taka, tożsamość prawdziwego Polaka, jest skazana na zamknięcie się w sobie i na ekskluzywność. Dobrym przykładem na zachodzące przewartościowania w wizji polskości, patriotyzmu i narodowej historii były i są posunięcia rządu PiS-u wobec Muzeum II Wojny Światowej w Gdańsku. Zwolnieniu z zajmowanych stanowisk jego założycieli i twórców towarzyszyła zmiana profilu muzeum. Postawienie na otwartą, tolerancyjną polskość, na akcentowanie jej związków z Europą i na widzenie historii narodowej jako części historii Europy zastąpione zostało izolacjonistycznym modelem wyjątkowych ofiar i cierpień Polaków, martyrologii polskiego duchowieństwa i niewyrównanych krzywd dzielnego, ale prześladowanego przez wszystkich narodu. Inny element wizji historii à la PiS, to akcentowanie waleczności żołnierza polskiego i kultywowanie polskiej tradycji powstańczej (przede wszystkim Powstania Warszawskiego, w którym zginęło prawie 200 tysięcy Polaków – osób cywilnych).

Należy wspomnieć także o przewartościowaniach najnowszej historii, jak na przykład roli Lecha Wałęsy i innych przywódców Solidarności lat 80-tych, których przedstawia się jako „agentów” i „zdrajców” albo dużo mniej zasłużonych dla Polski niż bracia Kaczyńscy i ich polityczni poplecznicy. Inny ważny składnik tożsamości nowego Polaka stanowić ma narracja, według której „prawdziwa” Polska zaczęła się dzięki walce i poświęceniom braci Kaczyńskich, których czyny ocaliły ojczyznę<sup>70</sup>, wynosząc jednocześnie do władzy Prawo i Sprawiedliwość. Jednym ze składników tej narracji jest mit martyrologiczny, według którego prezydent Lech Kaczyński nie zginął w zwykłym wypadku lotniczym, lecz „poległ” w Smoleńsku dla dobra IV Rzeczypospolitej (w uknutym przeciwko niemu spisku albo/i zamachu). Z organizowanych po katastrofie samolotu prezydenckiego akcji, protestów, śledztw, komisji, modłów i miesięcznic wyrósł ruch tzw. „religi smoleńskiej”, która stanowi kolejny potencjalny element tożsamości nowego Polaka. W kraju powstają, jak grzyby po deszczu, pomniki Lecha Kaczyńskiego, a poświęcenie życia dla dobra ojczyzny ma przydać bratu prezesa atrybutów „męczennika” i „świętego”, którego patriotyzm, nie tylko katolicki lud smoleński, ale wszyscy „prawdziwi” Polacy powinni brać za wzór. I znowu, odstępstwo czy brak akceptacji dla takiej narracji uważane są w dyskursach rządzących za „zdradę narodowych korzeni” i może być nawet policyjnie ścigane i karane<sup>71</sup>.

### *Repolonizacja, czyli ku gospodarce planowej*

Istnieje także gospodarczy odpowiednik „wstawania z kolan”. W tej formacji dyskursywnej mówi się o dogonieniu przez Polskę gospodarek rozwiniętych krajów zachodnich (a potem ich prześcignięciu). Cel jasny, ambitny i godziwy. Myślę, że także tutaj politycy bardzo wielu krajów podpisaliby się pod takimi planami bez zastrzeżeń. Problemem jest natomiast znowu droga, którą chce się ten cel osiągnąć. By długo się nie rozwodzić,

<sup>70</sup> Jarosław Kaczyński w czasie spotkania z okazji promocji swojej książki *Porozumienie przeciw monowładzy. Z dziejów PC*, stwierdził, że „zastępcą Lecha Wałęsy w Solidarności, potężną postacią faktycznie kierującą związkami był mój brat”. Dostępne w Internecie: <http://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/526356,jaroslaw-kaczynski-moj-brat-byl-zastepca-lecha-walesy-i-faktycznym-szefem-solidarnosci.html> [dostęp: 9.12.2017].

<sup>71</sup> Mariusz Błaszczak, Minister Spraw Wewnętrznych i Administracji, wypowiadając się w lipcu 2017 roku na temat protestów przeciwko comiesięcznym obchodom katastrofy smoleńskiej (w których bierze udział Jarosław Kaczyński oraz władze PiS-u i członkowie rządu) zapowiedział, że jeśli wśród protestujących znajdą się osoby, które były wcześniej karane za rozruchy na demonstracjach to zostaną one potraktowane jeszcze surowiej: „Taka jest logika wymiaru sprawiedliwości: jeżeli ktoś ukarany nie naprawia krzywdy, jaką wyrządził, tylko popełnia jeszcze raz ten sam czyn, to naraża się na surowszą odpowiedzialność karną. Ale o tym decydują sądy, nie ja”. Dostępne w Internecie: <https://kodu24.pl/blaszczak-zapowiada-surowe-kary-dla-protestujacych/> [dostęp: 4.12.2017].

bo to tutaj temat poboczny, zauważyć można, że argumenty i hasła, a także cele przypominają te, które wyznaczał przed Związkiem Radzieckim Nikita Chruszczow, zapowiadając gospodarcze „dogonienie i przegonienie” Zachodu. Przywołuję tu nazwisko I sekretarza KPZR, ponieważ dysponował on centralnym zarządzaniem i gospodarką planową, do czego wydaje się zmierzać PiS, ale i tak swojego celu nie osiągnął. W wypowiedziach władz IV Rzeczypospolitej o gospodarce dostrzec można wyraźne wpływy koncepcji z czasów PRL-u, na których odcisnął piętno sowiecki kolonizator, zgodnie z zasadą, że

ekonomiczny wyzysk peryferii nie ograniczał się do bezpośredniego transferu kapitałowego, lecz manifestował się także w poddaniu kolonii i dominiów przymusowi rozwijania ich rolnictwa, przemysłu, kultury, wzorców demograficznych oraz zwyczajów konsumpcyjnych. Tworzenie takich zależności kolonialnych przez centrum metropolitalne było i jest pierwszorzędą cechą rosyjskiego imperializmu, pomimo ideologicznych modyfikacji wprowadzonych w okresie sowieckim<sup>72</sup>.

Wskazują na to zarówno kroki już poczynione przez rząd, jak i przygotowania do głębszej ingerencji państwa w gospodarkę. Obejmują one, na przykład, regulację handlu ziemią, wyznaczanie przez państwo reguł działalności firm (nie tylko podlegających skarbowi państwa) i zaostreżenie kontroli finansowej nad wszystkimi instytucjami gospodarczymi i firmami zgodnie z preferencjami interesów państwowych i narodowych ustalonymi przez polityków. Realizowane są pomysły renacjonalizacji dużych firm, „polonizacji leków” oraz repolonizacji banków. Droga wiedzie zatem od swobody wolnorynkowej i globalizacji do gospodarki planowej i nacjonalizacji, od komputeryzacji i rozwijania innowacyjności do industrializacji, tradycyjnego przemysłu ciężkiego (węgiel) i autarkii. Odwrotnie więc, niż czynią to najszybciej rozwijające się dzisiaj gospodarki świata. W dyskursie rządzących wyznacza się więc Polsce marsz w kierunku odtworzenia gospodarczych struktur znanych z PRL-u, które formował sowiecki kolonizator (m.in. za pomocą utworzonej przez Stalina Rady Wzajemnej Pomocy Gospodarczej).

### *Państwo narodowe i pozytywność pronarodowa*

Dojście w Polsce do głosu narodowej Racji po 1989 roku było nie tylko przewidywalne, ale – jak sądzę, nieuniknione. Zakładano, że po rozpadzie Bloku Wschodniego, gdy tylko zniknie autorytaryzm, wszystko to, co

<sup>72</sup> E.M. Thompson, *Trubadurzy imperium. Literatura rosyjska i kolonializm*, Kraków 2000, s. 70.

było w Polsce Ludowej stłumione i zakazane może wybuchnąć z dużą siłą. A więc także ideologia narodowa we wszystkich jej odmianach znanych z 20-lecia międzywojennego. Spodziewano się jednak, że głód wolności i siła oddziaływania liberalnej demokracji będą tak wielkie, że zostanie ona przyjęta z całym dobrodziejstwem inwentarza – od tolerancji i pluralizmu politycznego do wolności słowa, wolnych mediów, niezawisłych sądów i wolnego rynku. I tak się rzeczywiście stało. Zostając beniaminkiem przekształceń gospodarki socjalistycznej w wolnorynkową i autorytarne go komunizmu w liberalną demokrację Polska weszła szybko do Unii Europejskiej i do Nato. Jednak już w wolnej Polsce, po tym, jak niepodległość uznano za pewnik, do głosu zaczęły coraz bardziej dochodzić kwestie narodowo-etniczne i religijne podejmowane przede wszystkim przez polityków PiS-u i kler katolicki.

Dyktura demokratycznej dyktatury, w którym pozycję suwerena zajmował lud-proletariat, niósł ze sobą analizowaną wcześniej pozytywność prodemokratyczną. W związku z tym, że w dyskursie demokracji á la PiS pozycję suwerena zajął lud-naród, wypowiedzi tego dyskursu zaczęły generować formacje sprzyjające tworzeniu się pozytywności, którą nazwę „pronarodową”. Do rozbudowania i umacniania się pozytywności pronarodowej przyczynił się fakt, że nowa władza zaczęła przywiązywać wyjątkową wagę do wspólnoty narodowej i religijnej oraz podjęła próby stworzenia narodowocentrycznej tożsamości „prawdziwego” Polaka, o czym wspominałem wyżej. Dodać trzeba, że pozytywność ta ma różne oblicza i przejawia się nie tylko w oficjalnych wypowiedziach obecnego rządu czy w negatywnym stosunku władzy (i wielu Polaków) do przyjmowania uchodźców. Manifestuje się także coraz częstszymi przejawami wrogości wobec obcych (etnicznie czy religijnie), ich dyskryminacją, atakami na prowadzone przez nich firmy (bary czy restauracje), napaściami na przypadkowych turystów zagranicznych. Wszystko to zaczyna grozić radykalniejszym, niekontrolowanym wybuchem, czego przedsmak dały ONR-owskie hasła i incydenty na ostatniej demonstracji w Dzień Niepodległości 2017 roku w Warszawie.

Kolejną przyczyną rozrastania się i umacniania pozytywności pronarodowej jest rola, jaką w dyskursach VI Rzeczypospolitej wyznacza się państwu narodowemu. Symptomatyczna dla tych formacji dykursywnych jest następująca wypowiedź, zaczerpnięta z programu PiS:

Demokracja, jak wskazują na to historyczne doświadczenie, socjologiczne i politologiczne analizy, jest skutecznie praktykowana tylko w państwie

narodowym. Demokracja wymaga także istnienia tzw. współczynnika kulturowego, bez niego jest tylko zestawem procedur, a faktycznie fikcją<sup>73</sup>.

Za podstawowy warunek demokracji uznaje się tutaj istnienie państwa narodowego<sup>74</sup> ze wskazaniem na większą wagę czynnika narodowego, a przynajmniej na jego konieczność i niezbywalność przy budowie państwowości. Rozumienie demokracji jako politycznej „fikcji” (jeśli jest pozbawiona czynnika narodo-kulturowego), skierowuje naszą uwagę wbrew pozorom nie na ideologie nacjonalistyczne, ale znowu na dyskursy marksistowskie. Przypomnę, że dla Lenina i Stalina socjalizm i komunizm nie oznaczały odejścia od czynnika narodowego i nie prowadziły do rozpadu więzi narodowych. Oznaczały „braterstwo między narodami”, w ramach których miała się zmieniać przede wszystkim struktura klasowa. W teoriach obu despotów dzieliło się więc narody na „burżuazyjne” i na narody „socjalistyczne”, czyli „radzieckie” oparte na sojuszu robotniczo-rolniczym. Ułatwiło to nie tylko połączenie się idei narodowych z marksizmem-leninizmem we wczesnych dyskursach sowieckich, ale ich wzajemne wzmocnienie i późniejszą symbiozę, której efektem był narodowy komunizm lat 50-tych (najpierw w ZSRR, a za nim w PRL-u). Rozkwitowi narodowego komunizmu sprzyjał silny kolektywizm wpisany w komunizm i nacjonalizm oraz wrogie nastawienie, z jakim zarówno komunizm jak i nacjonalizm odnosiły się do liberalizmu. Na dodatek ideologemy i koncepty nacjonalizmu - który wymyka się binarnemu podziałowi na lewicę i prawicę rządzącemu prawie wszystkimi doktrynami i opcjami ideologicznymi – mogły być łatwo absorbowane czy adaptowane zarówno przez prawicowe, jak i lewicowe ruchy czy dyktatury<sup>75</sup>.

Ideologiczna kolonizacja manifestowała się w peerelowskich dyskursach lat 60-tych najpełniej w postaci konceptu „połączenia biało-czerwonego z czerwonym”, lansowanego m.in. przez Zbigniewa Załuskiego. Tendencje narodo-komunistyczne doprowadziły nie tylko do wzrostu

<sup>73</sup> *Zdrowie Praca Rodzina. Program Prawa i Sprawiedliwości 2014*, s. 11. Dostępne w Internecie: <http://pis.org.pl/dokumenty> [dostęp: 20.09.2017].

<sup>74</sup> Autorzy cytowanych słów nie byli chyba specjalistami w dziedzinie, na temat której się wypowiadają. Bowiem ich wypowiedź pomija istnienie starych, wypróbowanych demokracji, gdzie różnice kulturowe odegrały i odgrywają szczególną rolę, a mimo to nie były i nie są te demokracje „faktycznie fikcją”. Do takich demokracji zaliczyć można Stany Zjednoczone, Szwajcarię, Belgię, Holandię czy Kanadę. Różnice kulturowe mogą być, co prawda, czynnikiem utrudniającym procesy demokratyczne, ale, jak pisze świetny znawca tej materii: „Doświadczenia tych krajów, chociaż wielce odmienne, pokazują, że w państwie, w którym wszystkie inne warunki sprzyjają demokracji, z potencjalnie negatywnymi konsekwencjami różnicowania kulturowego można sobie jakoś poradzić”. R. A. Dahl, *O demokracji*, Kraków 2000, s. 140.

<sup>75</sup> Opieram się na wyczerpującej analizie narodowego komunizmu w ZSRR i PRL, zawartej w: K. Tyszka, *Nacjonalizm w komunizmie. Ideologia narodowa w Związku Radzieckim i Polsce Ludowej*, Warszawa 2004.

nastrojów nacjonalistycznych w partii komunistycznej, ale także – w rezultacie – do antysemickiej kampanii i dyskryminacji Żydów w Polsce w 1968 roku. Unarodowianiu komunizmu w Bloku Wschodnim towarzyszyło przejmowanie przez partie komunistyczne roli spadkobierców idei patriotycznych. W Polsce, za cenionego przez Jarosława Kaczyńskiego Edwarda Gierka, doszedł do tego jeszcze solidaryzm narodowy połączony z hasłami modernizacji kraju i programem „budowy drugiej Polski” oraz hasłem konsolidacji polskiej tożsamości („Polak potrafi”). W latach 70-tych spory o narodową Rację prowadziły nawet także do podziałów wśród ówczesnej opozycji politycznej, z której wywodzą się rządzący III i IV Rzeczpospolitą.

Tutaj więc znowu natrafiamy na paradoks. Bowiem z wypowiedzi przedstawicieli PiS-u wynika, o czym mogliśmy się przekonać wcześniej, że jest to partia zagorzałych antykomunistów i zjadłych przeciwników peerelowskich elit, ponieważ „zdradziły narodowe korzenie” i zniszczyły wszystko, co dla narodu wartościowe. Komunistyczna władza – ich zdaniem – zdevastowała polską tradycję patriotyczną, doprowadziła godność i świadomość narodową Polaków do ruiny. W dyskursach rządzącej partii zapomina się jednak, że to właśnie dyskursy narodowo-komunistyczne, czyli PRL-owska

komunistyczna władza wytworzyła [w społeczeństwie – JK] kompulsywne przywiązanie do narodowej Racji; to przywiązanie miało tym bardziej wykluczający charakter, im bardziej struktura władzy była „totalitarna”<sup>76</sup>.

Tłumaczyłoby to częste, rytualne, prawie że obsesyjne wypowiedzi o narodowej Racji, padające z ust rządzących. Wyjaśniałoby też ekskluzywność tej formacji dyskursywnej i odpowiadałoby na pytanie, dlaczego przedstawiciele PiS-u przedstawiają siebie jako jedynych prawowitych reprezentantów ludu-narodu, wyłącznych obrońców polskiej racji stanu, polskiej tradycji oraz wszystkiego tego, co godne i patriotyczne. Totalna krytyka swoich bezpośrednich poprzedników – „systemu Tuska” i „komunistów” III Rzeczypospolitej – czy wszystkiego tego, co z komunizmem, bądź postkomunizmem związane (albo mu przypisywane), byłaby więc tylko wyparciem, psychologicznym mechanizmem obronnym. Nie wyklucza to oczywiście, że może to być równocześnie manewr odciągający uwagę wyborców od tego, że w rzeczywistości PiS przejął pałeczkę i może być postrzegany jako kontynuator rozpoczętego w PRL-u maratonu narodowo-komunistycznego. Należy zatem stwierdzić, iż to właśnie komunistyczna władza i dyskursy peerelowskie okresu Gomułki, Moczara i Gierka wytwo-

<sup>76</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, przeł. A. Chmielewski, Wrocław 2001, s. 68.



rzyły w autorach dyskursów PiS-u specyficzne przywiązanie do narodowej Racji, o którą dzisiaj tak zapiekle walczą, albowiem:

Obsesyjne trwanie przy narodowej Racji wcale nie jest wynikiem radykalnej zmiany w dzisiejszej Europie Wschodniej [...]; jest tym, co łączyło na przykład Ceausescu i radykalne ruchy prawicowe-nacjonalistyczne. [...] Napotykaemy tu Realność, [...] jądro, które trwa bez zmian mimo wszystkich radykalnych przemian w symbolicznej tożsamości społeczeństwa<sup>77</sup>.

Myliłby się więc ten, kto twierdziłby, że narodowa Racja była w latach 1945–1898 w Polsce czymś nieznanym i została dopiero „odkryta” lub „wymyślona” przez PiS po upadku system komunistycznego. Na naszych oczach wyłania się więc, sprawowana tym razem nie w imieniu suwerena-proletariatu lecz w imieniu suwerena ludu-narodu, PiS-owska wersja peerelowskiego dyskursu demokratycznej dyktatury, dyskursu, który logicznie i historycznie rzecz ujmując, powinien doprowadzić obecnie rządzących, a wraz z nimi wszystkich Polaków, do autorytaryzmu.

### *Zamach na demokrację, czyli wyższa konieczność*

Dlaczego natychmiast po wygraniu wyborów i dojściu do władzy rząd PiS-u dopuścił się tak brutalnej napaści na Trybunał Konstytucyjny? W listopadzie 2015 roku Kaczyński w Telewizji Republika wyjaśniał:

Musimy tę sprawę (przejęcia Trybunału – JK) rozwiązać w interesie miążdżącej większości Polaków, ale także w interesie polskiej demokracji. [...] Bo ta grupa ludzi dość przypadkowych, [...], ma decydować za społeczeństwo [...] To jest w istocie odrzucenie demokracji i przyjęcie, że Polska jest krajem gdzie obowiązuje system korporacyjny. [...] i te korporacje są w ogromnej mierze albo zupełnie niezależne od mechanizmu demokratycznego, a mechanizm demokratyczny to mechanizm wyborczy<sup>78</sup>.

Dla zrozumienia bezwzględności ataku PiS-u (także werbalnego) na Trybunał i personalnie na jego Przewodniczącego, oraz braku skrupułów prezydenta Dudy i premier Szydło przy jego przeprowadzaniu, warto rzucić okiem na sylwetkę i poglądy jednego z najważniejszych dla prezesa Kaczyńskiego intelektualnych i politycznych mentorów – Stanisława Ehrlicha<sup>79</sup>.

<sup>77</sup> S. Žižek, *Przekleństwo fantazji*, s. 67–68.

<sup>78</sup> J. Kaczyński, Punkt, 25 listopada 2015, Telewizja Republika. Dostępne w Internecie: <https://www.youtube.com/watch?v=KI5lz3FO4jY> [dostęp: 13.12.2017].

<sup>79</sup> Stanisław Ehrlich był zastępcą dowódcy brygady do spraw politycznych w utworzonej w ZSRR armii Berlinga, a po wojnie prominentym członkiem elity politycznej PRL-u. Był zadeklarowanym marksistą i profesorem Uniwersytetu Warszawskiego, kiedy doszło do jego spotkania z Jarosławem Kaczyńskim. Jako student prawa

Mówi się o nim za mało i jest rzadko przywoływany<sup>80</sup> w kontekście ideowych źródeł doktryny PiS-u<sup>81</sup>. Powodem jest zapewne fakt, że Ehrlich należał do peerelowskich elit i był jednym z współtwórców dyskursu demokratycznej dyktatury. Jako zwolennik sowieckiej doktryny jednolitości władzy podważał tradycyjne rozumienie demokratycznego państwa prawa i nie zgadzał się z tezą, że prawo mogłoby być instancją kontrolującą władzę, czy stojącą na straży wolności obywatelskich. Twierdził, iż źródło legitymizacji władzy znajduje się poza strukturami prawa, a mianowicie – co wydaje się znajome – w woli ludu-proletariatu-suwerena. Otóż, dla Jarosława Kaczyńskiego, podobnie jak dla jego mistrza, podstawowym aksjomatem polityki i filozofii prawa jest przekonanie, „że wola polityczna jest nadrzędna wobec prawa, a nie prawo wobec woli politycznej”<sup>82</sup>. Z aksjomatu tego wynika całkowite podporządkowanie władzy sądowniczej politykom i władzy wykonawczej. Oznaczało to, jak wiemy, zniesienie niezawisłości sądów oraz przejęcie pełni władzy przez rządzące w ZSRR oraz w PRL-u partie komunistyczne.

Warto porównać ostatnią cytowaną wypowiedź Kaczyńskiego ze słowami peerelowskiego klasyka Leona Schaffa. Powołując się na „przytłaczającą większość społeczeństwa” (Kaczyński: „miażdżąca większość Polaków” i „społeczeństwo”), Schaff nie wspomina ani słowem, że sądy – zgodnie z zasadą jednolitości władzy, (która dla prezesa jest także aksjomatem) – w praktyce PRL-u podlegały rządzącej wtedy monopartii:

Sąd w społeczeństwie socjalistycznym pozostaje instytucją klasową, staje po raz pierwszy w historii na usługę przytłaczającej większości społeczeństwa, działa w oparciu o nową świadomość klasową, nasycony jest kadrami klasowo związanymi z przeważającą częścią społeczeństwa, kieruje się zasadami nowej praworządności<sup>83</sup>.

Bezpardonowa walka PiS-u o „nową praworządność”, podjęta w oparciu o zaledwie 19% głosów Polaków uprawnionych do głosowania (a nie

---

Kaczyński ukończył ten Uniwersytet i napisał pracę magisterską, a potem także doktorską właśnie pod opieką Ehrlicha. Brał również udział w jego prywatnych seminariach w okresie między 1970 a 1980 rokiem. Dodać trzeba, że Kaczyńskiego z Ehrlichem łączyła także przyjaźń, a nie tylko akademickie zainteresowania i uczelniane obowiązk. Jak pisze Krzysztof Mazur, seminarium Ehrlicha „stało się kluczowym wydarzeniem formacyjnym dla młodego Kaczyńskiego”. K. Mazur, *Jarosław Kaczyński – ostatni rewolucjonista III RP*. Dostępne w Internecie: <http://jagiellonski24.pl/2016/01/18/jaroslaw-kaczyński-ostatni-rewolucjonista-iii-rp/> [dostęp: 09.06.2017].

<sup>80</sup> „W naszej postkolonialnej debacie publicznej nie sięga się do takich prac jak *Grupy nacisku w społecznej strukturze kapitalizmu* (1962), *Władza i interesy: studium struktury politycznej kapitalizmu* (1967) czy *Oblicza pluralizmów* (1980). Choć ciągłość między tymi książkami Ehrlicha a współczesnymi diagnozami lidera obozu rządzącego jest czymś oczywistym, nikogo one dziś nie interesują”. K. Mazur, *Jarosław Kaczyński*.

<sup>81</sup> Wyjątkiem jest artykuł Krzysztofa Mazura, z którego tutaj korzystam. K. Mazur, *Jarosław Kaczyński*.

<sup>82</sup> Tamże.

<sup>83</sup> L. Schaff, *Proces karny w Polsce Ludowej*, s. 143.

„miażdżącą większość”), rozpoczęta od ataku na Trybunał Konstytucyjny, nie była efektem tego, że instytucja ta uznana została za „wyobcowaną” część establishmentu albo/i grupę skorumpowanych „kolesi w w togach”, jak się mogło wydawać opinii publicznej. Atak nastąpił przede wszystkim dlatego, że Trybunał był przeszkodą w realizacji pełnego przejścia władzy potrzebnego do realizacji wiekopomnych planów i osiągnięcia świetlanego celu, który prezes wyznaczył przed Polską i Polakami. Uczciwi i kompetentni sędziowie Trybunału mogli znacznie opóźnić lub uniemożliwić realizację tych celów, stojąc na straży konstytucji (ograniczając tym samym władzę Kaczyńskiego). Atak na Trybunał więc, powtórzę, godził przede wszystkim w niezależność sądownictwa i w samą zasadę trójpodziału władzy oraz w koncepcję państwa prawa, w rozumieniu demokracji liberalnej. Późniejsze „reformy” ministra sprawiedliwości i prokuratora generalnego Zbigniewa Ziobry oraz grudniowa „naprawa” sądownictwa (zatwierdzenie przez prezydenta Dudę ustawy o Sądzie Najwyższym oraz Krajowej Radzie Sądownictwa) potwierdziły tylko znane z dyskursów sowieckich fakty, czyli, że spełnienie mesjanistycznych wizji nakazuje przejście i kontrolę całej władzy sądowniczej. Przejęcie tylko jednej, niewygodnej instytucji (jak Trybunał Konstytucyjny) wtedy nie wystarcza. Zgodnie z regułą wyższej konieczności należy opanować wszystkie instytucje broniące prawa konstytucyjnego i zwykłego obywatela, gdyż:

Praworządność, czy też państwo prawa są atrybutami określonej formy organizacji społeczeństwa. Nie jest to coś, co można uchwalić, narzucić lub arbitralnie zadekretować<sup>84</sup>.

Państwo prawa jest więc dla Kaczyńskiego emanacją woli absolutu ludowo-narodowego, której jednak nie artykułuje sam lud-naród-suweren, o czym mieliśmy możliwość się wcześniej przekonać. Czynią to znawcy jego interesów i „bliscy” (klasowo czy narodowo) interpretatorzy, czyli rządząca w jego imieniu partia i jej przywódca. W tym przypadku uprawniona się wydaje parafraza sławnego stwierdzenia Ludwika XIV (by na chwilę zapomnieć o Stalinie), które mógłby powtórzyć prezes Kaczyński: „Państwo to ja”.

Zamiast orzeczeń sądów – czego uczy nas historia rewolucjonistów – nieźle sprawdził się system rządzenia ukazami. Do tego systemu można porównać seryjną produkcję (bez konsultacji z kimkolwiek) i uchwalanie (w dzień i w nocy) ustaw sejmowych przez posłów Prawa i Sprawiedli-

---

<sup>84</sup> J. Kaczyński, *Czy Polska jest państwem prawa?*, wystąpienie w Krakowie na zaproszenie Klubu Jagiellońskiego z lutego 2010 roku. Cyt za: K. Mazur, *Jarosław Kaczyński*.

wości. Od momentu przejścia władzy komisje i ustawy sejmowe stały się w IV Rzeczypospolitej – podobnie jak ukazy w ZSRR<sup>85</sup> – podstawowym narzędziem sprawowania władzy i niszczenia liberalnego państwa prawa<sup>86</sup>. Rządzenie ustawami przez partię posiadającą większość sejmową przedstawiane jest – zgodnie ze znanym nam już scenariuszem – jako emanacja prawdziwej woli narodu-suwerena. Po orzeczeniu przez Trybunał Konstytucyjny, że ustawa wykonawcza do konstytucji z grudnia 2015 roku, przeforsowana w sejmie przez PiS, nie jest konstytucyjna i jako taka nie obowiązuje, Kaczyński stwierdził:

Jeżeli więc mamy mieć demokratyczne państwo prawa, to żaden organ państwa, w tym i TK, nie może lekceważyć ustaw (...). A TK w tym momencie uznał się za suwerena, za kogoś, kto jest ponad innymi władzami i za instytucję, która w gruncie rzeczy może działać na zasadach arbitralnych. To oni łamią konstytucję, to oni odrzucają tę formułę [...] demokratyczne państwo prawa<sup>87</sup>.

Zgodnie z orwellowską logiką Kaczyński podaje się za obrońcę państwa prawa, mimo że nie szanuje i nie stosuje się do obowiązującej konstytucji, do praw w niej zawartych (ani do chroniących ją do pewnego czasu – orzeczeń Trybunału Konstytucyjnego). Ustawy/ukazy są dużo bardziej cennie przez PiS i jego rząd, bo praktyczniejsze i skuteczniejsze. Na uwagę dziennikarza „Rzeczypospolitej”, że blokowanie przez PiS Trybunału Konstytucyjnego prowadzi do „chaosu w państwie, bo część sądów może się kierować tymi orzeczeniami TK, mimo że nie będziecie ich publikować”, Kaczyński odpowiedział: „Być może potrzebna będzie specjalna ustawa,

<sup>85</sup> Rządzenie ukazami wprowadzono w Rosji Radzieckiej na podstawie stalinowskiej konstytucji w 1936 roku. Ukazy nie podlegały żadnej społecznej kontroli i nie były konsultowane czy zatwierdzane przez żadne inne organy władzy państwowej niż Prezydium Rady Najwyższej ZSRR, czyli prezydium partii komunistycznej.

<sup>86</sup> Aby zdać sobie sprawę z powagi sytuacji przypomnę, że zgodnie z koncepcją państwa prawa, o czym muszą wiedzieć władze PiS-u, w których obok samego prezesa, jest sporo prawników (aczkolwiek wychowanych w PRL-u, jak na przykład Stanisław Piotrowicz – prokurator Stanu Wojennego), konstytucja jest najważniejszym aktem prawnym w państwie. Posiada ona wyjątkową moc i wszystkie inne akty prawne muszą się o nią opierać, a co najmniej być z nią niesprzeczne. Konstytucja jest czymś w rodzaju szkieletu państwa, bez którego niemożliwe jest skoordynowanie ruchów jego części i w ogóle funkcjonowanie całości zapewniające mu stabilność i ciągłość. To prawda, że ustawy sejmowe mają wyższą pozycję niż wszystkie akty prawne, ale są aktami niższego rzędu w stosunku do konstytucji. Ustawy rozwijają i precyzują normy konstytucyjne, ale nigdy nie mogą ich podważać. W tym celu właśnie istnieje Trybunał Konstytucyjny, który ma za zadanie kontrolowanie ustaw i sprawdzanie ich zgodności z najważniejszym aktem państwowym.

<sup>87</sup> Przemówienie J. Kaczyńskiego na zjeździe warszawskiego okręgu PiS 4 czerwca 2016 r. Dostępne w Internecie: <http://wiadomosci.dziennik.pl/polityka/artykuly/522550,ustepstw-jednak-nie-bedzie-znaczac-przemowienie-kaczynskiego-i-sygnal-wyslany-komisji-europejskiej.html> [dostęp: 20.11.2017].

która ureguje skutki prawne działań przedstawicieli instytucji państwa działających niezgodnie z prawem”<sup>88</sup>.

Powtórzę jeszcze raz: w ataku na Trybunał Konstytucyjny nie chodziło o naprawę systemu sądownictwa ani o rozgrywkę taktyczno-polityczne (które ugrupowanie ma więcej „swoich” sędziów). Chodziło o fundamentalne pytanie: kto powinien posiadać (pełnię) władzy i (pełne) prawo do decydowania o losach Polski i Polaków? Pytanie, na które prezes i jego partia odpowiedzieli zgodnie z analizowaną wcześniej zasadą jednolitości władzy, czyli w podobny sposób jak dyskursy sowieckie i peerelowskie. Jeżeli niniejsza analiza języka i dyskursu demokracji a la PiS jest trafna, to w imię walki z komunizmem Jarosław Kaczyński i rząd PiS-u starają się odbudować (z demokratyczno-liberalnych „ruin”) silny, ludowo-narodowy system PRL-u, zgodnie zresztą z przenikliwymi słowami Sidneya Hooka, znakomitego znawcy marksizmu i współczesny totalitaryzmów:

Najbardziej zgubną przeszkodą na drodze do istotnej demokratyzacji jakiegoś kraju jest pogardliwe traktowanie form demokracji politycznej jako „częściowej”, „niepełnej” i „formalnej”. Tu wpływ Hegla przyczynił się do jednego ze złudzeń ortodoksyjnego marksizmu. „Częściowość” demokracji politycznej była bowiem interpretowana jako jej ’niereczywistość’ do chwili osiągnięcia pełni demokracji. Otwarte jest pytanie czy „pełnia” demokracji we wszystkich stosunkach ludzkich [...] jest zgoła możliwa [...]? Wszak najważniejszą rzeczą jest nie wyrzekać się posiadanej demokracji politycznej, w szczególności jej instytucjonalnych form swobodnego wyrażania zgody, w zamian za cień obietnicy pełnej demokracji w odległej przyszłości<sup>89</sup>.

## W stronę autorytaryzmu

Pora na podsumowanie. Punktem wyjściowym tego artykułu była hipoteza, że dyskursy nowej władzy IV Rzeczypospolitej nie tylko przywołują slogany oraz/lub parafrazują hasła znane z czasów Polski Ludowej, ale używają kategori poznawczych, schematów myślowych i racji właściwych dyskursom sowieckim i peerelowskim narzuconym Polakom przez sowieckiego kolonizatora. Jak wykazałem, dyskursy rządzących obecnie w Polsce, a w szczególności dyskurs demokracji a la PiS, wyłaniały się zgodnie z głównymi regułami dyskursów dyktatury proletariatu oraz demokratycz-

<sup>88</sup> „Kaczyński: Nie jestem reżyserem w teatrze kukielek”, „Rzeczpospolita”, 17. 03. 2016. Dostępne w Internecie: [http://www.rp.pl/kaczynski\\_tk](http://www.rp.pl/kaczynski_tk) [dostęp: 18.10.2017].

<sup>89</sup> S. Hook, *Sine qua non demokracji*, [w:] *Demokracja a ideał społeczny. Wybór pism*, wybór, oprac., wstęp J. Ostaszewski, Londyn 1967, s. VII.

nej dyktatury, narzuconych Polakom po II wojnie światowej. Wypowiedzi przedstawicieli obozu rządzącego, które dotyczyły schematów rozwojowych gospodarki i sposobów uprawiania polityki, także były pod wpływem reguł doktryny marksistowsko-leninowskiej i dyskursów demokracji peerelowskiej. Dokumenty programowe PiS-u, wypowiedzi Jarosława Kaczyńskiego i jego najbliższych współpracowników na temat demokracji nie tylko sięgają po hasła i frazeologię kolonizatora, ale naśladują narzucone przez niego racje, ideologemy i schematy myślowe.

Jako taki dykurs demokracji à la PiS jest postkolonialny nie tylko dlatego, że odwołuje się do haseł typu „nie ingerować w wewnętrzne sprawy Polski” (jedno z najczęściej używanych przez Kreml haseł: „nie ingerować w wewnętrzne sprawy ZSSR”) czy „ulica i zagranica” (odpowiednio sowiecka „walka z wewnętrznymi siłami reakcji” oraz „zagranicznymi ośrodkami dywersji”) albo w wersji gospodarczej: „dogonimy i przegonimy Zachód”. Porównania takie można by mnożyć. Ten dyskurs jest przede wszystkim postsowiecki, dlatego że – podobnie jak w dyskursie demokratycznej dyktatury, w którym monopol na uprawianie polityki i definiowanie, co jest polityką, miała Polska Zjednoczona Partia Robotnicza, a władza sądownicza miała stać na straży jej prawa – w dyskursie demokracji à la PiS monopol na definiowanie „prawdziwej” polityki ma wyłącznie prezes Kaczyński i jego partia, jako jedyni nieomylni znawcy woli ludu-narodu.

Z każdym miesiącem dyskurs demokracji à la PiS coraz wyraźniej upodabnia się do dyskursu demokratycznej dyktatury, różniąc się od niego przede wszystkim tym, że pozycję „suwerena” zamiast „proletariatu” zajął w nim „naród”. W dyskursie PiS-u, w miejsce wizji komunistycznego raju na ziemi, wskazuje się utopijny cel budowy mesjanistycznego państwa narodowego o mocy sprawczej światowego mocarstwa, które ma zbawić Europę i cywilizację chrześcijańską. Zgodnie z regułą „wyższej konieczności” natomiast (cel uświęca środki), wspólną dyskursom sowieckim i dyskursom PiS-u, pragnienie osiągnięcia utopijnych celów w nieokreślonej przyszłości prowadzi do woluntaryzmu władzy, a także możliwości stosowania terroru, ponieważ:

[...] próby wprowadzenia w czyn utopijnych ideałów zawsze kończą się porażką, perfekcjonista może również utracić wiarę w ideały demokracji. Szuka wówczas światów zastępczych, albo wyobrażając sobie przyszłe światy, albo przypisując urojone cnoty istniejącym negacjom własnego świata. W każdym z tych przypadków rozwiązanie, które wybiera staje się „rewolucją” i rewolucyjną przemocą<sup>90</sup>.

<sup>90</sup> G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 25.

Tym bardziej, że w dyskursie pisowskiej demokracji, podobnie jak w dyskursie komunistycznym, polityka traktowana jest przede wszystkim jako teatr cieni, w którym dziejące się sceny i wydarzenia, rozgrywają się właściwie gdzie indziej, w innym – „prawdziwym” teatrze. Według marksizmu prawdziwą sceną jest walka klas i procesów ekonomicznych. Wynika to z faktu, że zarówno w dyskursach marsistowskich, jak w dyskursie demokracji à la PiS, demokracja (jako część „nadbudowy”) zawsze była podporządkowana „bazie”<sup>91</sup>. Dlatego, na przykład, w wypowiedzi zaczerpniętej z programu PiS-u mówiącej o państwie narodowym, którą cytowałem wcześniej, twierdzi się, że demokracja niepodporządkowana gospodarce oraz ludowo-narodowemu suwerenowi jest „faktycznie fikcją”. Według dyskursu PiS-u prawdziwa scena to walka narodów oraz ich potencjałów przemysłowych i geopolitycznych. Dlatego ostatecznym celem „prawdziwej” polityki jest w obu dyskursach manipulowanie ludźmi, rzeczami i siłami tak, aby podporządkować ich/je wymogom i koniecznościom tej właśnie innej, „prawdziwej” sceny. W ostatecznym rachunku nie liczy się więc dobro pojedynczych obywateli czy bezpieczeństwo cywilnego społeczeństwa, a na pewno nieprawdziwa (możliwa do ustalenia) Wola proletariatu czy narodu-suwerena. Wszak Kaczyński, podobnie jak zarząd i stratedzy jego partii, nie są zainteresowani dyskusją publiczną, konsultacjami społecznymi czy innym rodzajem empirycznego ustalania tej Woli (oczywiście z wyjątkiem rozpoznawania tego, co może być potencjalnym „mięsem wyborczym” jak np. 500+). Wpisane w dyskurs demokracji alà PiS ryzyko autorytaryzmu jest więc duże albowiem, znowu podobnie jak w dyskursach sowieckiego kolonizatora, spotykają się w nim – z jednej strony – utopijna wizja demokracji bezpośredniej w wydaniu ludowo-narodowym, a z drugiej strony imperatyw „wyższej konieczności”, który może sprawić, że „wstający z kolan” w intencji przeprowadzenia tymczasowej „rewolucji” rozpoczną wkrótce bezwzględną walkę o zachowanie władzy, której efektem może być permanentna dyktatura socjalistyczno-narodowa.

Ryzyko to wzrośnie, jeśli na podstawie analizowanych wypowiedzi i koncepcji oraz sposobu politycznego myślenia i działania Jarosława Kaczyńskiego uzna się go za „osobowość autorytarną” według klasyfikacji Seymura Martina Lipseta. Badacz ten uznał za taki typ osobowości Lenina, opierając swoją ocenę na analizie poglądów przywódcy bolszewików. Według Lipseta Lenin stał na stanowisku, że:

---

<sup>91</sup> „Z punktu widzenia marksistów demokracja polityczna nie ma wartości samoistnej, żadnej wewnętrznej racji bytu, stanowiąc jedynie narzędzie dominacji wyzyskiwaczy nad wyzyskiwanymi. Dokładniej rzecz ujmując, demokracja polityczna to nadbudowa kapitalistycznego i burżuazyjnego ucisku [...]”. G. Sartori, *Teoria demokracji*, s. 25.

Głównym zadaniem partii komunistycznych miało być [...] kierowanie szerokimi masami, które są „śpiące, apatyczne, przesiąknięte rutyną, bezwładne, nierozbudzone”. Masy te, [...] muszą zostać przygotowane do „ostatniej i decydującej bitwy” [...] przez jedyną partię zdolną do przedstawienia bezkompromisowego i ujednoczonego poglądu na świat oraz natychmiastowego programu zasadniczych zmian. W odróżnieniu od „efektywnego” przywództwa komunistycznego, Lenin wskazywał na partie demokratyczne i ich przywódców jako na „niezdecydowane, wahające się, niestabilne” elementy – co jest prawdopodobnie odpowiednią charakterystyką każdej grupy politycznej, która nie ma ostatecznej pewności co do swego programu i skłonna jest przyznać legitymizację grupom opozycyjnym<sup>92</sup>.

Na koniec wróć jeszcze raz do Hanny Arendt, o której wspominałem już kilkakrotnie, albowiem była nie tylko świetną analityczką myśli rewolucyjnej, ale także przenikliwą badaczką autorytaryzmów. Pisała ona, że „Żadna ze znanych nam nowożytnych rewolucji nie zmierzała do totalitaryzmu. Władza totalitarna rodziła się zawsze w sposób niezamierzony. W skutek niepowodzenia zamysłu *constitutio libertatis*”<sup>93</sup>. Oznacza to, że aby rewolucyjny lud-proletariat, naród-suweren czy zwykły obywatel mogli także po rewolucji zachować swoją wolność i korzystać ze swobód politycznych oraz innych wywalczonych przywilejów, musi istnieć i działać sprawny system praw i instytucji ich ochrony. System taki jest jedynym znanym i dobrze wypróbowanym w historii gwarantem praw człowieka i obywatela i jedynym strażnikiem ich wolności. Podstawą działania takiego systemu jest trójpodział władz i niezawisłość władzy sądowniczej.

P.S. Ci, którzy mówią o dobrych intencjach Jarosława Kaczyńskiego i rządzących dzisiaj Polską niech zwrócą szczególnie uwagę na słowa Arendt o „niezamierzoności” totalitaryzmu. Ta „niezamierzoność”, jak twierdzi Arendt, wynikała zawsze albo z naiwności, albo zaniechania lub braku akceptacji rewolucjonistów właśnie dla *constitutio libertatis*. Pominięcie go po zwycięstwie rewolucji, jego ograniczenie czy likwidacja zawsze – jak wskazuje historia – prowadziły do autorytaryzmu.

---

<sup>92</sup> S.M. Lipset, *Homo politicus. Społeczne podstawy polityki*, Warszawa 1995, s. 128.

<sup>93</sup> M. Król, Hannah Arendt, s. 11.



Janusz Korek

### **On Democracy, or Post-Colonial Aspects of the Discourses in the Fourth Republic of Poland**

For about two years, the language of the new authorities has been constituting in Poland, made up by the comments of Jarosław Kaczyński, Chairman of the Law and Justice (PiS) party, and enunciations of the most important state officials and experts loyal to the ruling party, members of parliament, senators, Catholic church authorities and journalists who support the idea of the so-called “Good Change.” Many important, sometimes controversial words spoken by the representatives of the ruling camp appeal or directly concern democracy, its principles of operation or legitimacy. Due to the specificity, repetitive nature and regularity of these statements, one may speak of the formation of a “PiS-style democracy” discourse. The main rules of its formation are imposed by the chairman and ideologist of the ruling party and its programming documents. The presented article is therefore based primarily on statements made by the Chairman of Law and Justice and on the party’s official programme. The starting point is the hypothesis that the PiS-style democracy discourse and discourse formations in the Fourth Republic of Poland analysed in the article do not only recall or paraphrase slogans dating back to the Polish People’s Republic, but they also use cognitive categories, thought patterns and reasoning in line with the discourses imposed on Poles by the Soviets in the PPR era.

The analysis shows that the discourses of the new authorities, in particular the PiS-style democracy discourse, emerge according to the rules of the discourses of Soviet dictatorship of the proletariat, as well as the democratic dictatorship of the PPR, imposed on Poles by the Soviet Union after World War II. Similarly, statements made by the representatives of the ruling camp concerning the development patterns of the economy and political practices, emerged under the influence of the rules of the Marxist-Leninist doctrine and the discourses of democracy in the Polish People’s Republic. The PiS-style democracy discourse evokes their key ideologemes and uses their typical thought patterns. As such, it is a post-colonial discourse not only due to the fact that it refers to slogans such as “do not interfere in the internal affairs of Poland” (one of the slogans most frequently used by the USSR: “do not interfere in the internal affairs of the USSR”) or “the street and the foreign powers” (similar to the Soviet call to “fight against internal reaction forces” and “foreign diversion centres”) or, concerning economy: “we will catch up with and defeat the West”... there are many comparisons like the ones presented above.

The PiS-style democracy discourse can be first and foremost classified as post-Soviet, due to the fact that the monopoly on defining the “true” policy lies in the hands of Jarosław Kaczyński and his party, as the only infallible experts in the will of the people and nation. The voice of the party (or Jarosław Kaczyński) is therefore considered more important than the constitution, the letter of the law and the judicial power, which should be subject to it. As it was the case with democratic

dictatorship discourse in the Polish People's Republic, in which the monopoly on political practices and defining politics was in the hands of the Polish United Workers' Party and the duty of the judicial power was to guard this exclusive right. The PiS-style democracy discourse is becoming more and more similar in its form to the PPR discourse, differing primarily in the fact that "nation" replaced "proletariat" in the position of "the sovereign body", however, both collectives demand full and "real" subjectivity.

Similarly to the Marxist-Communist discourse, the PiS-style democracy discourse treats politics primarily as a theatre of shadows, in which scenes and events actually take place elsewhere – in another, "real" theatre. Ultimately, the welfare of individual citizens or the security of civil society are not important, just as the true (discernible) will of the proletariat or the sovereign nation. After all, Jarosław Kaczyński, is not interested in public discussion, social consultations or any other kind of empirical determination of this will, like the management and strategists of his party and the government formed by Law and Justice. Therefore, the risk of authoritarianism inherent in the PiS-style democracy discourse is high because, once again – just as in the discourses of the Soviet coloniser – it combines, on the one hand, a utopian vision of direct popular and national democracy and, on the other hand, an imperative of a "higher necessity", which may make the intentions of the people "rising up from their knees" to carry out a temporary "revolution", which may lead us to a permanent socialist and nationalist dictatorship.

**Keywords:** democracy, post-colonialism, post-Sovietism, the language of power of the Fourth Republic, Poland, Central and Eastern Europe, European Union, Jarosław Kaczyński, Law and Justice, authoritarianism, anti-communist communism, discursive analysis

**Słowa kluczowe:** demokracja, postkolonializm, postsowiecizm, język władzy IV Rzeczypospolitej, Polska, Europa Środkowo-Wschodnia, Unia Europejska, Jarosław Kaczyński, Prawo i Sprawiedliwość, autorytaryzm, antykomunistyczny komunizm, analiza dyskursywna

Ireneusz Gielata  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
ireneusz1@poczta.onet.pl

## Wspólnota jutra. O „polityce dojmującej bliskości”

### 1.

Pytanie o jutro odnosi się do tego, co nadchodzi, a zarazem do tego, co już zaszło. Myśląc o jutrze, zwracam się ku przeszłości, ku temu, co zaistniało kiedyś, do czegoś, co zasadniczo określa sposób widzenia tego, co przed nami. Jutro sytuuje mnie zawsze wobec wczoraj. A to oznacza, że kierując dziś moją uwagę na to, co przed nami, pytając o wspólnotę jutra, o jej możliwy kształt w przyszłości, muszę odnieść się i do tego, co za nami – do wcześniejszych prób myślenia o formach bycia razem. Ten, kto próbuje pomyśleć jutro, przegląda się w Derridiańskiej „figurze dziedzica”, która dziedziczenie bezwarunkowo wiąże z nakazem zobowiązania. „Tylko byt skończony dziedziczy – podkreśla Jacques Derrida – a jego skończoność *zobowiązuje go*” i „podwójnie zadłuża”:

Jesteśmy odpowiedzialni wobec czegoś, co przyszło przed nami, ale i wobec czegoś, co dopiero ma nadejść, a więc jest jeszcze *przed nami*. Dwa razy *przed*, *przed* tym, co *jest winny* raz na zawsze, dziedzic jest zadłużony podwójnie. Zawsze chodzi tu o jakąś anachronię: wyprzedzać coś, co nas wyprzedza, i wyprzedzać nawet samo imię!<sup>1</sup>

Pytanie o jutro... o jutro wspólnoty jest więc zobowiązaniem wobec zbliżającego się czasu i czasu minionego. Nośność tego zobowiązania ujawni-

<sup>1</sup> Zob. J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*, przeł. W. Szydłowska, Warszawa 2016, s. 15–16.

nia jednak dopiero pytanie o jutro, które nie pyta o to, jakie ono będzie, lecz „z czego zrobione będzie”. W takiej postaci pojawia się to pytanie w tytule książki-dialogu Elizabeth Roudinesco z Jacquesem Derridą. W jej *Przedmowie* czytamy:

„Z czego zrobione będzie jutro” – pyta Victor Hugo w jednym z poematów ze zbioru *Pieśni zmierzchu*. I podkreśla we wstępie: „wszystko jest dzisiaj w stanie schyłku, idee i rzeczy, w społeczeństwie, jak i w jednostce. Jaką naturę ma ten schyłek? Co będzie później?”<sup>2</sup>

Pytając o to: „z czego zrobione będzie jutro”, nie patrzę zatem na przyszłość jako na coś, co ma nadejść w całej swojej przypadkowości i nieodgadnioności, ale jak na coś, co można już dziś zacząć chcieć budować albo przynajmniej obmyślać. Jutro wspólnoty staje się więc zobowiązaniem wobec teraz. Nadchodzące formy życia razem, to, z czego ostatecznie zostaną one zrobione, a więc na jakich opierać się będą fundamentach czy podstawach, mogą już dziś przyjmować swą niepewną postać – zgoda, często utopijną, ale utopia to projekt, który poprzez niepodobieństwo jego urzeczywistnienia wyostreza rzeczywisty obraz świata, pokazuje coś, czego inaczej zobaczyć się nie daje; nie można więc poszukiwać odpowiedzi na pytanie o to, „z czego będzie zrobione jutro”, nie włączając w to pracę myśli utopijnej.

Pytanie, które stawia Hugo: „co będzie później?”, zwraca uwagę na jeszcze jedną rzecz. Otóż jest to pytanie zrodzone z poczucia kresu dotąd obowiązujących idei i rzeczy, które utraciły swą moc scalania jednostek i wiązania ich w społeczne wspólnoty. A takie pytanie zgodnie z intencją pisarza należy uznać za głos „pieśni zmierzchu”, który wieńcząc schyłek, jednocześnie próbuje przeniknąć jego istotę. Tym samym taki głos staje się ostatecznie diagnozą jakiegoś *dzisiaj* i tego wszystkiego, co nadało mu taki a nie inny wymiar, a zarazem poszukiwaniem pośród minionych idei i rzeczy czegoś, co może stanowić budulec jutra.

## 2.

„Jak żyć wspólnie?” to tytuł cyklu wykładów, które wygłosił Roland Barthes w Collège de France w 1977 roku. Pytanie to zapożycza Michał Herer w pierwszym rozdziale książki *Pochwała przyjaźni*, która ukazała się zaledwie parę miesięcy temu w ramach konkursu o nazwie „*Pomyśleć wspólnotę*”<sup>3</sup>. Ten ważny głos jest próbą określenia nowej formy międzyludzkiego

<sup>2</sup> Tamże, s. 7.

<sup>3</sup> Zob. M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, Warszawa 2017, s. 12–13.

współ-życia, „pomyślenia” możliwości zaistnienia jakiejś społecznie jednoczącej zasady, niwelującej życie obok. Herer wielokrotnie powtarza, że:

Chodzi wszak o samą zasadę społecznej spójności, to, co „trzyma razem” ludzi żyjących w danym społeczeństwie, i to nie tylko tych, którzy przybywają z zewnątrz, uciekając przed wojną, głodem itp. Każda jednostka integruje się ze społeczeństwem w procesie socjalizacji – pytanie, według jakiego wzoru, i czy model ten będzie efektywny również w sytuacji napływu ludzi, którzy wcześniej socjalizowali się w innych warunkach<sup>4</sup>.

Poszukując odpowiedzi na pytanie o możliwość stworzenia „innej zasady integracji”, Herer wskazuje na przyjaźń, a ta według niego „oznacza poszanowanie, ale nie tożsamości, lecz autonomii innego, przyznanie mu prawa do stania się kimś innym, niż jest, widzenia w nim zawsze więcej niż to, co się da sprowadzić do bycia «mułzumaninem», «prawicowcem», «kobietą» itd.”<sup>5</sup>. „Kultura przyjaźni”, której zarys odnajdujemy w „pochwalę” Herera, mierzy się z dzisiejszą dominacją twardych prawideł rynku i odradzaniem się w Europie, jak i w innych częściach świata, nastrojów nacjonalistycznych. Herer, jak dwa wieki wcześniej Hugo, wie, że formułuje swe pytanie o wspólnotę jutra w chwili schyłku, w momencie wyłaniania się wspólnot opartych na regułach zaprzeczających idei bycia razem.

*Moja rodzina, nasz naród* – podkreśla Herer – dbamy o interesy naszej rodziny i naszego narodu, a z resztą świata możemy co najwyżej zawierać taktyczne sojusze, by interes ten był tym lepiej zabezpieczony. Właśnie to mają na myśli socjologowie i psychologowie społeczni, gdy w odniesieniu do rodziny mówią o «amoralnym familizmie». Wobec tego, co nie-nasze, nie mamy żadnych zobowiązań<sup>6</sup>.

Egoizm wspólnot rodzinnych, zaprzątniętych troską jedynie o to, co nasze, grzęźnięcie wspólnot państwowych w narodowej swojskości, odgradzającej szczelnym murem od tego, co obce i inne, ogołaca dzisiejsze formy wspólnotowe z tego, co stanowi o ich istocie: z bycia razem, a przez to skazuje człowieka na życie obok, pomiędzy albo – co chyba najgorsze – naprzeciw. Ów brak Herer chce wypełnić przez dążenie do „wykształcenia nowej formy wspólnego życia” – formy opartej „na potrzebie odnowienia *kultury przyjaźni*”<sup>7</sup>. Zaznacza od razu, że jest to tylko hipoteza, a może bardziej coś w rodzaju intuicyjnego namysłu nad nowoczesną anomią, dla której

<sup>4</sup> Tamże, s. 87.

<sup>5</sup> Tamże, s. 88.

<sup>6</sup> Tamże, s. 18.

<sup>7</sup> Tamże, s. 21.

przeciwwą stać się ma wspólnota jutra osadzona na podstawie „powrotu do etosu przyjaźni i nasycenia nią naszych wzajemnych, ludzkich, a być może także pozaludzkich stosunków”<sup>8</sup>. To ostatnie stwierdzenie sugeruje, że obszar wspólnotowej „kultury przyjaźni” można rozciągnąć też na inne żywe organizmy – zwierzęta i rośliny, a może nawet i na nieorganiczne: góry czy rzeki?

Ostatecznie pytanie o możliwość stworzenia „kultury przyjaźni” prowadzi Herera do pytania o możliwość zaistnienia innej polityki, a mianowicie takiej, która poprzez praktykowanie przyjaźni budowałaby przestrzeń do życia razem. Jest to miejsce w *Pochwale przyjaźni* szczególnie ważne, wskazuje bowiem na to, że każda próba przekształcenia idei życia wspólnotowego w praktykę politycznego działania nieuchronnie wikła nas w aporię wyznaczoną przez Carla Schmitta. Przypominam, w *Pojęciu polityczności* bezwzględnie stwierdził, że „specyficzne polityczne rozróżnienie, do którego można sprowadzić wszystkie polityczne działania i motywy, to rozróżnienie *przyjaciela* i *wroga*”<sup>9</sup>. A zatem jak wpisać praktykę polityki przyjaźni w rozróżnienie: na tych, co są swoi, i na tych innych, będących od zawsze i na zawsze naszymi wrogami? W związku z tym Herer pyta:

Czy jednak nie dałoby się, przynajmniej na próbę, odwrócić tego schematu i zaproponować – zgoła nieostrożnie, a w każdym razie dużo bardziej wprost – innego rozumienia przyjaźni, które jednocześnie nie czyniłoby z niej czegoś nie-z-tego-świata?<sup>10</sup>

I udziela odpowiedzi:

Próba tego rodzaju powinna polegać przede wszystkim na radykalnym odejściu od Schmitta i jego rozumienia polityki, na zastąpieniu go całkiem odmiennym, w pewnym sensie przeciwstawnym rozumieniem. Miejsce transcendentalnej zasady wrogości, wyprzedzającej nawet samo rozróżnienie na wroga i przyjaciela i dopiero je umożliwiającej jako zasada wojny czy konfliktu, musi zająć wyższa zasada przyjaźni. Ona również powinna być transcendentalną podstawą zarówno politycznych aliansów, jak i sporów czy walk. Bez tych ostatnich społeczeństwo przyjaciół okazałoby się w najlepszym razie fikcją, w najgorszym zaś – przestrzenią, w której konflikt jest sztucznie tłumiony w imię niezakłóconej harmonii<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> Zob. tamże, s. 21–22.

<sup>9</sup> C. Schmitt, *Pojęcie polityczności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, przekł. i wstęp M.A. Cichocki, Warszawa 2012, s. 254.

<sup>10</sup> M. Herer, *Pochwała przyjaźni*, s. 82–83.

<sup>11</sup> Tamże, s. 83.

Myśląc o jakiejś innej wspólnotcie, o stworzeniu politycznych warunków umożliwiających jej powstanie, należy wykraczać poza twardą logikę Schmitta, według której cała rzeczywistość polityczna zasadza się na nieredukowalnym rozróżnieniu na „przyjaciela i wroga”. Herer nie ukrywa, że jest to rzecz trudna, być może niewykonalna; nie można jednak zaprzestać podejmowania tego rodzaju prób. Każda z nich, jak chociażby próba stworzenia polityki przyjaźni, nawet gdy ociera się o utopię, podważa zasadę wrogości, a przez to czyni w niej jakiś wyłom, rozstęp, otwierając prześwit na istnienie innych możliwości. Powtórzmy raz jeszcze za Michałem Hererem – „czy jednak nie dałoby się, przynajmniej na próbę, odwrócić bezwzględne rozróżnienie Schmitta i zaproponować, zgoła nieostrożnie...”.

### 3.

Zacznijmy od Rilkego, a dokładnie od jednej z uwag z *Notatek o melodii rzeczy*:

Gdy dwie albo trzy osoby przybliżają się do siebie, nie stają się sobie jeszcze w ten sposób bliskie. Są jak marionetki, których sznurki tkwią w różnych rękach. Dopiero gdy wszystkich poprowadzi *jedna i ta sama* ręka, powstanie wspólnota, a postacie zaczną się sobie kłaniać lub okładać pięściami. Podobnie i siła człowieka tkwi we władnej i wszechmocnej ręce lalkarza pociągającego za jego sznurki<sup>12</sup>.

A zatem wspólnota bycia razem to życie w bliskości. Nie doświadcza się jej jednak poprzez fizyczny kontakt. To, że jednostki „przybliżają się do siebie”, łącząc w mniejsze bądź większe grupy, wcale nie oznacza życia w zażyłym sąsiedztwie. Żyjąc wokół innych, każda z nich nadal żyje osobno, obok drugiego, a nie z nim. Dlaczego?

Odpowiedź zawarł Rilke w figurze marionetki. Bycie człowieka określa „władna i wszechmocna” ręka lalkarza pociągająca za sznurki. Jakiekolwiek więzi społeczne zawiązują się zatem pomiędzy marionetkami, z których każdą kieruje jej własna ręka. Z tego powodu ludzie, mieszając się ze sobą, nie mogą jednak się zjednoczyć. Wspólnota powstaje dopiero wówczas, gdy „wszystkich poprowadzi *jedna i ta sama* ręka”, a więc gdy człowiek wykracza poza siebie, niejako wychyla się z uścisku ręki swojego lalkarza. Jednakże moc *jednej i tej samej* ręki może prowadzić do bliskości lub – wręcz przeciwnie – do obcości, która wiedzie nieuchronnie do wykluczenia, „okładania się pięściami”, całkowicie rujnując życie razem.

<sup>12</sup>R.M. Rilke, *Notatki o melodii rzeczy*, [w:] *Druga strona natury. Eseje, listy i pisma o sztuce*, przekł. i komentarze T. Ososiński, Warszawa 2010, s. 52–53.

Rilke każe nam myśleć o wspólnocie, wciąż mając na względzie, że rzeczywistość społeczną tworzą pojedyncze ludzkie marionetki ulegające zewnętrzny wobec niej mocom *jednej i tej samej* ręki. Nie ma wspólnoty bez jakiejś zasady spajającej, owej zewnętrznej ręki, choć niekoniecznie jednej. Ale nie można też budować wspólnoty, zapominając o prawie człowieka do własnej integralności. Ręka jednocząca poszczególne jednostki w całość, nie może stać się oznaką sił kolonizujących ludzkie umysły, zwłaszcza takich, które bezwarunkowo opierają się na rozróżnieniu wróg – przyjaciel, obcy – swój. Taka ręka musi wskazywać na kogoś innego, ale w taki sposób, aby nie widzieć w nim wroga, lecz kogoś, kto pomimo swojej odmienności, to znaczy nieprzekraczalnego dystansu kulturowego, religijnego, narodowego czy społecznego, jest kimś, takim samym jak ja – a mówiąc dokładniej, kimś, kto doświadcza tego samego, co ja.

Nic nas o tym bardziej nie przekonuje niż scena z Szekspirowskiej *Burzy*. Wiarołomny Król Neapolu stał się więźniem Prospera, którego wcześniej podstępnie pozbawił władzy i skazał na udrękę życia wraz z córką z dala od świata na wyspie zamieszkałej przez dzikiego Kalibana. Nad jego losem i pozostałych więźniów lituje się jedynie Ariel, istota niecielesna, ukształtowana z materii powietrza, która skłania targanego furiją gniewu Prospera do zaniechania zemsty. Ariel udziela lekcji przebaczenia, odwołując się do tego, co dla niego jest nieosiągalne – nie jest, albowiem jest tylko ulotnym duchem, a nie kimś „z krwi i kości”:

ARIEL  
Gdybyś ich zobaczył,  
Toby ci serce zmięknęło.

PROSPERO  
Czyżby, duchu?

ARIEL  
Moje by zmięknęło, gdybym był człowiekiem.

PROSPERO  
Zmięknie i moje. Skoro im współczujesz  
Ty, duch z powietrza, czyż ja, z krwi i kości,  
Równie żarliwie czujący jak oni,  
Mógłbym od ciebie mniej być poruszony?<sup>13</sup>

<sup>13</sup> W. Shakespeare, *Burza*, przeł. P. Kamiński, wstęp i komentarze A. Cetera, Warszawa 2012, s. 164 (akt V, scena 1).



Tadeusz Sławek, wnikliwy i czuły komentator „zdań z Szekspira”, podkreśla, że doniosłość formuły „czyż ja, z krwi i kości”, która otwiera Prosperowi drogę do przebaczenia, tkwi w tym, iż „wyzwała działania rzucające wyzwanie stanowi, w jakim znajduje się świat, a jednocześnie zapobiega wszelkiemu poczuciu wyższości”; w istocie więc „przebudowuje świat, zmieniając go, korygując jego błędy, ustanawiając przyszłość kreśloną z innej niż dotychczas perspektywy”<sup>14</sup>. A więc jest to formuła, która zupełnie przemienia optykę patrzenia, przenicowuje obraz świata, bo uczy widzieć w drugim, nie wroga czy kogoś zupełnie innego, obcego, lecz kogoś takiego jak ja, przynależnego do tego samego rodzaju, czy – jak w przekładzie Stanisława Barańczaka – „ulepionego z tej samej gliny”<sup>15</sup>.

Zwróćmy uwagę, że słowa Prospera eksponują najpierw cielesny, a następnie dopiero uczuciowy aspekt równości z innym. Ową cielesność wystrza też sama postać Ariela, która choć wie, czym są ludzkie afekty i jakie mogą one wywoływać skutki, to nie posiada jakiegokolwiek wiedzy o ludzkich doznaniach cielesnych. Jest tylko duchem, sferycznym tworem, kimś, kto nigdy nie doświadczy bliskości bycia „jak oni” – „jak oni” bo są, jak Prospero, „z krwi i kości”. Ta niezwykła scena wskazuje nie tylko na miejsce, otwierające człowieka na możliwość przebaczenia, ale też i na miejsce rodzenia się bliskości, bez której nie ma mowy o jakimkolwiek życiu razem.

#### 4.

Formuła „czyż ja, z krwi i kości” odmienia ogląd świata, wyzwała inne myślenie, uwalnia od przesądów podszytych strachem bądź lękiem, a więc przenicowuje ludzkie spojrzenie i przez to pozwala doświadczyć bliskości bycia z tym, kto stoi obok lub – manifestując swoją wrogość – naprzeciw. Jej mocą jest to, że osłabia bezwarunkowość politycznego rozróżnienia na *przyjaciół i wrogów*. Tym samym stwarza możliwość powstania wspólnoty, gdzie ludzie z serdecznością „zaczną się sobie kłaniać”, a nie z nienawiścią „okładać pięściami”. Ten, kto patrzy na drugiego, widząc w nim kogoś jak ja „z krwi i kości”, doświadcza bliskości poprzez ciało i to na wiele różnych sposobów. A spośród nich najbardziej dojmującą jest bliskość, którą odsłania choroba.

Wyjdźmy od pytania Julii Kristevy: „A co z dzisiejszym *homo sapiens*, który zachęcany jest do «osiągania celów» i do «konsumowania», i który nie

<sup>14</sup> Zob. T. Sławek, *NICowanie świata. Zdania z Szekspira*, Katowice 2012, s. 259.

<sup>15</sup> A dokładnie: „Skoro ty, złożony/ Z powietrza tylko, potrafiś im współczuć,/ To ja, z tej samej ulepiony gliny,/ Tymi samymi co oni pasjami/ Targany – miałym pozostać nieczuły?”. Zob. W. Shakespeare, *Burza. Opowieść zimowa*, przeł. S. Barańczak, Poznań 1991, s. 114 (akt V, scena 1).

chce uznać, że jest kruchy i podatny na zranienia?”<sup>16</sup>. To pytanie zwraca nas ku ciału, ku czemuś, co z natury jest delikatne i słabowite, podatne na nieodwracalne metamorfozy, często prowadzące – jak to określiła – Catherine Malabou – do „destrukcyjnej plastyczności”, przemieniając na przykład chorego na Alzheimera w „ontologicznego apatrydę”, tj. „w nową osobę, której nowość nie wpisuje się wszakże w żadną temporalność”<sup>17</sup>, w jakiegokolwiek tu i teraz, skazując ją na jakąś niewyobrażalną obcość bycia poza życiem. Taka osoba, jak tytułowa bohaterka *Lali* Jacka Dehnela, przypomina „pustą skorupę, w której od dawna nie mieszka”, a przecież – jak zaznacza narrator – „od czasu do czasu jakiś przeblysłk świadczył o tym, że owszem, to ta sama osoba, która opowiadała mi mity greckie, kłóciła się z...”<sup>18</sup>.

Kristeva, pytając o dzisiejsze *conditio humana*, domaga się, aby „otworzyć nasze umysły i nasze serca na granice życia biologicznego, którym wszyscy jesteśmy”, na to, czego ostatecznie doświadczają wszyscy „w postaci ataku choroby – i czego doświadczyc mogą wszyscy ludzie w pewnej chwili swego życia lub w życiu swoich bliskich”<sup>19</sup>. Taką rolę na pewno wypełnia literatura, która – jak Dehnel w *Lali* – każe nam spojrzeć na kogoś, kto żyje obok nas, jak na osobę „z tej samej gliny”, która przez właśnie ową „materię” została skazana na bytowanie na rubieżach życia biologicznego:

Kiedy tak siedzi jak stara chińska cesarzowa, niepomna władzy ani powinności, okutana w jakieś pledy i wielkie kamizele, w końcu taka chudziutka, lekka i drobna, trudno ją połączyć z naszą pamięcią, w której nie ma miejsca na wycieranie nosa, pampersy i ciągłe milczenie. Tyle tylko, że się uśmiecha – dlatego możemy się pocieszać, że jest na swój sposób szczęśliwa, ale to jak mówienie o uczuciach ukwiału albo rafy koralowej<sup>20</sup>.

Uśmiech *Lali* wskazuje na bliskość wspólnoty losu każdego z nas. Za tym uśmiechem skrywa się chorujące ciało, które inaczej niż Kartezjusz określa to, czym jest ludzkie „ja” – przesuwa bowiem akcent z myślącego *cogito* na „ja, z krwi i kości”, to znaczy, na ja, które przez doświadczenie choroby niejako zwraca się do nas: i ty jesteś „z krwi i kości”. Skoro choroba udziela nam lekcji dojmującej bliskości, to dlaczego dotąd nie udało nam się stworzyć wspólnot opartych na tej twardej podstawie? – mówię

<sup>16</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości. Dialog wiary z niewiarą o wykluczeniu*, przeł. K., P. Wierzechostawscy, Poznań 2012, s. 21.

<sup>17</sup> C. Malabou, *Ontologia przypadku. Esej o plastyczności destrukcyjnej*, przekł., posłowie P. Skalski, Warszawa 2017, s. 44–45.

<sup>18</sup> Zob. J. Dehnel, *Lala*, Warszawa 2006, s. 379.

<sup>19</sup> Zob. J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości*, s. 21.

<sup>20</sup> J. Dehnel, *Lala*, s. 5.

twardej, bo fizycznej, organicznej, cielesnej...aż do bólu! Inaczej pytając, co sprawia, że choroba, której potęgi oddziaływania doświadcza każdy, okazuje swą polityczną słabość; w końcu większość patrzy na drugiego, nie widząc w nim kogoś jak „ja, z krwi i kości”, lecz jak na wroga lub przyjaciela, równie szybko przypisując wrogość wczorajszym przyjaciołom.

Odpowiedź na to pytanie nie jest łatwa, ale bez niej nigdy nie uda nam się przekuć bliskości, która powstaje wraz ze świadomością „czyż ja, z krwi i kości”, w pojęcie polityczne. Musimy więc próbować szukać odpowiedzi na to pytanie. Gdzie ich szukać? Na pewno w głosach osób zmagających się z chorobą. Oto jeden z nich, głos walczącego z chorobą Parkinsona Jerzego Pilcha:

Weźmy epifanię zapinania koszuli. Dawniej, jak człowiek nie wiedział, jakim jest wirtuozem, ileż to trwało? Sekundy. Teraz jak forma dobra – kwadrans. Bez cienia wątpliwości – kwadrans na zapięcie koszuli to jest wystarczający powód do popełnienia samobójstwa. Chyba że trywialne zapinanie koszuli uwzniośliśmy i nazwiemy smakowaniem zapinania. Wtedy kwadrans może być za mało. Wtedy – to nie jest szamaństwo – parkinson ustąpi. Jąłem smakować i znów zapinam po staremu. Ta tradycja w Polsce nie wyszła, tym ambitniej ją podejmuję: śmiertelnemu wrogowi – ani guzika<sup>21</sup>.

Choroba przemienia zwykłą czynność w mozolną walkę, wydłuża codzienną chwilę zapinania guzika w wielominutową mękę. Bolesna ironia Pilcha pozwala mu w tych momentach odkryć w sobie (żeby nie oszaleć i...) – „smakosza zapinania”, delektującego się wrażeniami, jakie czerpie z przedłużania się kilku sekund w ciężkie minuty, które to, co trywialne, przekształcają w coś, co staje się niezwykle, wręcz epifaniczne. Nadto umieszcza jeszcze ów rodzaj smakoszostwa w polskiej historii rodem z sierpnia 1939 roku. Ironia, do której ciągle ucieka się chory, okazuje się więc rodzajem retorycznego lekarstwa – jak podkreśla Anna Janus-Sitarz: „nadzieją, że ironicznym dystansem do choroby można osłabić jej moc wpędzania chorego w depresję”<sup>22</sup>. Podobną rolę wypełnia zabieg zapisywania jej nazwy małą literą. „Epifania zapinania koszuli” objawia więc moc, jaką odnajduje człowiek zmagający się z „destrukcyjną plastycznością” własnego ciała. Ale nie tylko. Ten fragment dziennika objawia coś więcej, coś, co nie mówi jedynie o chorobie i umniejszaniu jej siły poprzez ironię.

<sup>21</sup> J. Pilch, *Parkinson nie istnieje. Drugi dziennik albo autobiografia w sensie ścisłym*. Cyt. za: A. Janus-Sitarz, *Walka z guzikami, czyli literackie osvajanie „parkinsona”*, [w:] *Literatura piękna i medycyna*, red. M. Ganczar, P. Wilczek, Kraków 2015, s. 331–332.

<sup>22</sup> Zob. A. Janus-Sitarz, *Walka z guzikami, czyli literackie osvajanie „parkinsona”*, s. 323.

Pilch zaczyna od pytania: „Dawniej, jak człowiek nie wiedział, jakim jest wirtuozem, ileż to trwało sekund?” „Dawniej” – był wirtuozem, nic a nic o tym nie wiedząc; okolicznik czasu wskazuje więc na coś, co zdaje się być zakryte, na co dzień niewidoczne. Ową skrytość szczególnie uwydatnia elipsa – figura, która uwypukla „brak”. Skandal choroby Parkinsona (a właściwie „parkinsona,„) pozwala choremu odkryć to, z czego nie zdawał sobie wcześniej sprawy, a to dlatego, że był zdrowy. Pilch sięga po figurę elipsy i z niezwykłą intuicją objawia prawdę o istocie zdrowia. Jaką?

Aby uchwycić wagę tej odpowiedzi, sięgnijmy jeszcze po wypowiedź Emila Ciorana, który esej o chorobie zaczyna dość przewrotnie od przedstawienia natury „człowieka dobrze się mającego”:

Człowiek dobrze się mający, niezależnie od swych zalet, zawsze rozczarowuje. Nie sposób brać poważnie tego, co mówi, widzieć w tym cokolwiek innego niż preteksty bądź myślowe łamańce. Doświadczenia okropności, jedyne, jakie przydaje naszym słowom wagi, nie zna, tak jak nie ma też żadnego pojęcia o nieszczęściu, bez czego niepodobna komunikować się z istotami o d z i e l o n y m i, którymi są chorzy. Bo w istocie sam przestałby być zdrowy, gdyby je posiadał. Nie mając nic do przekazania, neutralny aż do utraty tożsamości, tonie w swoim zdrowiu – nic nie znaczącym stanie doskonałości, szczelnego zamknięcia na śmierć i w ogóle wszystko, braku uwagi dla siebie i świata. Dopóki w nim tkwi, jest jak przedmiot; gdy go zeń wyrwać, otwiera się na wszystko i zaczyna wszystko rozumieć. Oto wszechwiedza trwogi<sup>23</sup>.

Cioran potwierdza to, na co wskazuje elipsa w epifanii Pilcha, a mianowicie, że zdrowie skrywa to wszystko, co objawia choroba. „Człowiek dobrze się mający”, „tonąc w swoim zdrowiu”, nic nie wie o swojej fizycznej kondycji; zdrowie sprawia, że taki człowiek niejako traci swą cielesną tożsamość i ostatecznie tkwi w „nic nie znaczącym stanie doskonałości, szczelnego zamknięcia na śmierć i w ogóle na wszystko...” – a więc i na to, że sam jest „z krwi i kości” i że żyje pośród innych „z krwi i kości”. A zatem choroba ujawnia nie tylko kruchość ludzkiego ciała, ale też – by posłużyć się formułą Hansa-Georga Gadamera – skrytość zdrowia<sup>24</sup>, obnażając równocześnie swą polityczną słabość. No bo jak mówić o doświadczeniu dojmującej bliskości do tych, co „dobrze się mają”? Jak ich przekonać, że warto budować wspólnotę jutra nie z kimś, kto jest *wrogiem* albo *przyjacielem*, ale z kimś, kto został „ulepiony z tej samej gliny”?

<sup>23</sup> E. Cioran, *Upadek w czas*, przeł. I. Kania, Warszawa 2008, s. 113.

<sup>24</sup> Zob. H-G. Gadamer, *O skrytości zdrowia*, przeł. A. Przyłębski, Poznań 2011.

„Humanizm, który miał ambicję wyniesienia Człowieka na poziom Boga, utwierdzał się przez odrzucenie tej właściwej dla ludzkiego gatunku kruchości, eliminując problem jej istnienia z publicznej debaty. Do problemu tej kruchości trzeba nam powrócić...” – apeluje Kristeva, jednocześnie pytając: „Czy znajdzie się ktoś zdolny do stworzenia filozofii, w której będzie miejsce na to, co ograniczone, na to, co niemożliwe do pokonania, na przypisaną naszej naturze kruchość?”<sup>25</sup>.

W efekcie rozwoju nauk przyrodniczych człowiek wyzbył się przekonania o własnej wyjątkowości, o tym, że zajmuje szczególne miejsce w świecie natury. Ale spośród rozlicznych innych istot organicznych, wyróżnia go to – zauważa Gadamer – że odnosi się on do własnego ciała<sup>26</sup>; Kristeva by dodała: „kruchoego ciała”. I do tej kruchości trzeba się wreszcie zwrócić, aby wzmocnić polityczną nie-moc choroby w jej walce ze skrytością zdrowia. Inaczej nie będziemy doświadczać dojmującej bliskości i budować zdrowych form życia razem.

Ireneusz Gielata

### **Community of Tomorrow: On the “Policy of Dominating Closeness”**

The article is an attempt to answer the question regarding the possible establishment of the future community – the community of people who live “next to one another” instead of “against one another”. Seeking the opportunities to establish “a different mode of human integration”, the author, quoting the phrase from Shakespeare’s *The Tempest* (“flesh and blood”, Act V, scene 4), suggests the possibility of basing the future community on the experience of closeness. This sense of closeness arises from the experience of corporeal fragility which forces us to perceive the other person not as an *enemy*, but as a *friend* (C. Schmitt), as someone made of “flesh and blood”. The analyses of prose by Jerzy Pilch and Jacek Dehnel show that this kind of closeness is most fully revealed in the experience of illness.

**Key words:** community of tomorrow, closeness, corporeal fragility, illness

**Słowa kluczowe:** wspólnota jutra, bliskość, cielesna kruchość, choroba

<sup>25</sup> J. Kristeva, J. Vanier, *(Bez)sens słabości*, s. 19–20.

<sup>26</sup> Zob. H-G. Gadamer, *Skrytość zdrowia*, s. 25.



Barbara Tomalak  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
barbaratomalak@o2.pl

## Postkolonializm w literaturze młodzieżowej, czyli... mamy problem!

Problem, o którym mowa, wiąże się ściśle z szeroko rozumianą współczesnością – dotyczy bowiem kluczowego dzisiaj dyskursu z Obcym, najistotniejszego zjawiska w dobie wielokulturowości państw Zachodu, szczególnie ważnego w obliczu tzw. kryzysu uchodźczego i wynikających z niego konsekwencji społecznych i politycznych. Zgodnie z ustaleniami antropologów, odkrycie Inności świata Azji, Afryki i Ameryki, a później Oceanii i Australii zapoczątkowało „łamanie własnego ‘etnocentrycznego zamknięcia’”<sup>1</sup> i jest to tendencja *stricte* europejska, znajdująca się u korzeni cywilizacji Zachodu, dominującej od ostatnich dwustu lat na świecie. Problem z Innym polega także i na tym, że ugruntowane w wyniku sięgającej wieku XVI refleksji politycznej, ekonomicznej, religijnej czy moralnej przekonanie o niższości Innego, jego dzikości, prymitywności, fizycznej „niełudzkości” zderzyło się w oświeceniu z próbą wyekspozowania innego aspektu konfrontacji z Innym: jest to (za J.J. Rousseau – a współcześnie za Claudem Lévi-Straussem) „relacja między Naturą a Kulturą”. Społeczeństwo „dzikich” jawi się tutaj jako nieskażone cywilizacją, zatem bliższe pierwotnej doskonałości czasów stwarzania świata. Iluzja „szlachetnego dzikusa” (czy może raczej: „szczęśliwego dzikusa” – co znajdowałoby po-

<sup>1</sup> Sformułowanie użyte przez Leszka Kołakowskiego w kontekście wskazania na siłę duchową Europy i jej źródła, w tegoż: *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Londyn 1984, s. 15.

twierdzenie w badaniach naukowych<sup>2</sup>) pozostaje obecna i dzisiaj, i współtworzy złożony obraz Innego w naszej kulturze. Wiek XIX, okres narodzin antropologii jako dyscypliny naukowej, przynosi najpierw doktrynę ewolucjonistyczną, dzisiaj mającą już tylko walor historyczny, sankcjonującą „społeczeństwo pierwotne” i „umysł pierwotny” przeciwstawione kulturze jako wyższemu etapowi rozwoju<sup>3</sup>. Dopiero w wieku XX relatywizm kulturowy Franza Boasa i jego uczniów: m. in. Alfreda Kroebera i Ruth Benedict, przyznaje każdej kulturze prawo do bycia wartością samą w sobie, badaną obiektywnie i bez sądów wartościujących, ferowanych z perspektywy etnocentryzmu (a raczej europocentryzmu) badacza.

Na tle państw europejskich w naszym stosunku do Obcych specjalnie się nie wyróżniamy, choć współczesna moda na brak „poprawności politycznej” (będącej w odczuciu części społeczeństwa przejawem zniewolenia Polaków przez Unię Europejską) pozwala nam otwarcie rzucać Inności, uosobionej przez uchodźców, wyzwanie w obraźliwych nieraz słowach. Rośnie także liczba przypadków agresywnych zachowań, a nawet pobic cudzoziemców o niesłowniańskim wyglądem. Poniżej garść przykładów „mowy nienawiści” ściągniętych z Facebooka:

„Co on robi w moim kraju? Już won do buszu, tam jego miejsce”<sup>4</sup>.

„Dwie rzeczy: kto do naszej cywilizacji, kurwa, sprowadza to islamskie bydlę? I niech się polskie szmaty nauczą w końcu, jak chcą się kręcić w multikulti, to pretensje potem tylko do siebie”.

„Dzieci z kolorowymi to kundle i o to im chodzi, by promować, mnie uczono, że ras nie powinno się łączyć”.

„Biały był panem a czarny był niewolnikiem i tak powinno zawsze być aż do końca świata”.

„Bydło muzułmańskie. Powinni do nich strzelać ostrą amunicją”.

Najbardziej wyrazisty będzie niewątpliwie stosunek do ludzi o ciemnym kolorze skóry: Afrykanów, Afroamerykanów i Arabów, a także Hindusów, oni to bowiem tradycyjnie są sytuowani najniżej w hierarchii społecznej, jako ci szczególnie „inni”. Subiektywne odczucie obcości wobec

---

<sup>2</sup> Zob. M. Harris, *Potlacz*, [w:] *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, red. E. Nowicka, M. Głowacka-Grajper, Warszawa 2007. Marvin Harris, referując wyniki badań antropologicznych profesora Richarda Lee z Uniwersytetu Toronto, tak pisze o społeczności Buszmenów, żyjących w skrajnie nieprzychylnych dla człowieka warunkach na pustyni Kalahari: „zapewniając sobie pożywienie pracowali zaledwie dziesięć do piętnastu godzin tygodniowo”. Tamże, s. 692.

<sup>3</sup> Zob. W. Burszta, *Antropologia kultury*, Poznań 1998, s. 25.

<sup>4</sup> Dotyczy Killiona Munzele Munyamy – polskiego ekonomisty, nauczyciela akademickiego, doktora habilitowanego nauk ekonomicznych, samorządowca i polityka pochodzenia zambijskiego, posła na Sejm VII i VIII kadencji.



nich jest najsilniejsze, a związana z tym stereotypizacja wyjątkowo duża. „Nie ulega wątpliwości fakt, że mimo upływu lat wiedza większości polskiego społeczeństwa na temat Afryki opiera się głównie na stereotypach, utartych schematach, których źródła tkwią w dziewiętnastowiecznej literaturze podróżniczej”<sup>5</sup>. Z drugiej strony, śledząc tę literaturę, daje się zauważyć ewolucja: od Henryka Sienkiewicza i jego *Listów z Afryki* (a także *W pustyni i w puszczy*), przez relacje Mariana Brandysa, Ryszarda Kapuścińskiego (*Heban!*), po Marcina Kydryńskiego<sup>6</sup>. W każdym z tych przypadków chodzi o opis ekscytującej, egzotycznej przygody, ale na przykład twórczość Sienkiewicza należy do tych dzieł, które „zdradzają powinowactwo z europejskimi literaturami kolonialnymi. Można je umownie określić jako pisane z ‘perspektywy białego człowieka’ powielające orientalizujące (w rozumieniu Saidowskim<sup>7</sup>) klisze literatur byłych zachodnich imperiów kolonialnych”<sup>8</sup>. Henryk Sienkiewicz mentalnie jest „kolonizatorem”. Jego pochwała kolonializmu niemieckiego zawiera się w *Listach z Afryki*: „Cała ta kraina była jedną gehenną cierpień, krwi i łez ludzkich. Człowiek był literalnie człowiekowi wilkiem, bo go pożerał. Dziś to ustało wszędzie, dokąd dosięgnęła ręka i energia niemiecka”<sup>9</sup>. Natomiast wielkim hymnem pochwalnym na rzecz kolonializmu angielskiego jest wciąż obecne w lekturze szkolnej dzieło *W pustyni i w puszczy*, w którym misja cywilizacyjna angielskich okupantów wysuwa się na pierwszy plan, przeciwstawiona barbarzyństwu zbuntowanych Sudańczyków:

Toteż zaczęły się już bunty i rzezie – odpowiedział kapitan<sup>10</sup> – i cała ta budowa, którą wznosił Mahdi, musi prędzej lub później runąć.

– A co potem nastąpi?

– Anglia – rzekł kapitan<sup>11</sup>.

W powieści *W pustyni i w puszczy* głównym bohaterem jest biały chłopak – „biały pan” – bwana kubwa, myśliwy i zwycięzca. O *W pustyni i w puszczy* Maciej Żabek napisze: „Książka ta, jak żadna inna, zbudowana

<sup>5</sup> J. Stolarek, *Afryka w oczach Polaków*, „Colloquia Litteraria” UKSW 2009, nr 6.

<sup>6</sup> Zob. H. Witek, *Wizerunek obcego. Kultury afrykańskie w relacjach Henryka Sienkiewicza, Mariana Brandysa i Marcina Kydryńskiego*, Warszawa 2009.

<sup>7</sup> Zob. E. Said, *Orientalizm*, wyd. ameryk. 1978, polskie 1991: „dyskurs władzy i dominacji”.

<sup>8</sup> D. Skórczewski, *Od Murzynka Bambo do Hansa Castropa, czyli co postkolonializm może zaoferować poloniście*, „Postscriptum” 2006, 2(52), s. 81.

<sup>9</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, Warszawa 1893 (pobrano z Wikizródła 15 X 2017), s. 211.

<sup>10</sup> Kapitan Glen, Anglik, „miał z rozporządzenia swego rządu jechać z Kairu przez Suez do Mombasy i objąć w zarząd cały kraj przyległy do tego portu i ciągnący się aż do nieznannej krainy Samburu”, H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1991, s. 23.

<sup>11</sup> H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, Warszawa 1991, s. 339.

została na całej pałecie stereotypów-symboli, które w potocznej świadomości zostają utrwalone i funkcjonują z powodzeniem do dzisiaj<sup>12</sup>. Korzenie powszechnej aktualnie w Polsce niechęci do islamu również można wskazać u Sienkiewicza, i to nie tylko w tendencyjnym obrazie arabskiego okrucieństwa i fundamentalizmu w opisie wyznawców Mahdiego: w *Listach* Sienkiewicz twierdzi, że w wyniku oddziaływania islamu „czarny spada na ostatni stopień zezwierzęcenia”<sup>13</sup>. Inne polskie dzieła traktujące o Afryce nie są tak opiniotwórcze. Wcześniejsze niż w *Pustyni i w puszczy* (1911) i wybitniejsze *Jądro ciemności* (1902) Josepha Conrada cechuje wprawdzie antykolonializm, ale zarazem odpychająca dzikość i obcość opisywanego świata, późniejsze teksty dotyczące Afryki też są bardziej zniuansowane, niż te autorstwa Sienkiewicza: to raczej zmierzenie się z egzotyką, próba zgłębienia tajemnic Czarnego Łądu, fascynująca przygoda, wszystko razem w sumie dość subiektywnie ujęte. Na tym tle uderzający swym pesymizmem i demonizowaniem Afryki jest *Heban* – słowa-klucze tego reportażu (jak odnotowuje Ząbek) to „piekło” i „panika”. (Sienkiewicz: „Ach, to trupiarnia, ta Afryka!”<sup>14</sup>). W ślad za podróżnikami i reportażyстами postępuje literatura przygodowa i nie sposób analizować *W pustyni i w puszczy* bez znajomości *Listów z Afryki* (1893), te ostatnie jednak są mało obecne w dyskursie literaturoznawczym, bo rzadko były wznawiane z racji niepopularności pewnych głoszonych przez autora poglądów – w PRL była to wysoka ranga misji katolickich i szerzonej przez nie kultury, w III RP – raził „niepoprawny politycznie” wizerunek Afryki i Afrykanów, niemożliwy do utrzymania współcześnie, na przykład: „Jeszcze dziś poczucie prawowitości niewoli tkwi w krwi afrykańskiej”<sup>15</sup>.

Powieści przygodowe, których akcja rozgrywa się w Afryce, nie są w polskiej literaturze zbyt liczne, stąd istotna rola tych, które się pojawiły. Na tle dzieł Sienkiewicza i nieśmiertelnego *W pustyni i w puszczy* proponują usytuować przygodowy cykl książek Alfreda Szklarskiego, tzw. „Tomków”. Tom drugi cyklu, *Przygody Tomka na Czarnym Łądzie*<sup>16</sup>, przedstawia dzieje bohatera w Afryce. Warto też zauważyć, że ten akurat tom ma swego poprzednika w wydanej w 1948 roku powieści *Tomek w tarapatkach* – znaj-

<sup>12</sup>M. Ząbek, *Biali i Czarni. Postawy Polaków wobec Afryki i Afrykanów*, „Studia Ethnologica”, Warszawa 2007, s. 57.

<sup>13</sup>H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 152.

<sup>14</sup>H. Sienkiewicz, *W pustyni i w puszczy*, s. 228.

<sup>15</sup>H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 96.

<sup>16</sup>A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, Katowice 1957.

dziemy tam pierwowzory wszystkich istotnych motywów późniejszego o 9 lat *Tomka na Czarnym Łądzie*<sup>17</sup>.

Stawiam hipotezę, że dzieło to (mam na myśli pierwsze siedem tomów cyklu<sup>18</sup>, ale pierwsze trzy szczególnie) jest z gruntu „sienkiewiczowskie” i w sposób zawoalowany, pozornie zobiektywizowany powiela istotne stereotypy literatury kolonialnych. Jest to istotne ze względu na niezwykłą popularność cyklu i jego bohatera – dzielnego Tomka Wilmowskiego, ideału i źródła inspiracji dla młodych czytelników bez mała trzech generacji. W pierwszym tomie bohater ma, tak jak Staś Tarkowski, 14 lat. Są i inne podobieństwa: chłopiec jest wysoki, silny nad wiek, niesłuchanie sprawny fizycznie, opanowany w niebezpieczeństwie, jest też wytrawnym strzelcem (wrodzone predyspozycje w tym kierunku), dysponuje rozległą wiedzą (szkolną i z lektur – ma liczne zainteresowania), to polski patriota, funkcjonujący w kulturze anglojęzycznej (i darzący ją szacunkiem), wychowywany przez autorytarnego ojca (matka nie żyje) w duchu polskości, patriotyzmu i męstwa na polu bitwy, ma anglojęzyczną towarzyszkę, w stosunku do której może przejawiać się jego opiekuńczość i poczucie odpowiedzialności i z którą – w swoim czasie – się ożeni, uczęszcza do szkoły w Anglii. Nawet taki szczegół, jak obecność niezwykle a wiernego psa (który jest w istocie własnością dziewczynki), towarzysza podróży, usytuowanego w obrzędowej roli zwierzęcego sprzymierzeńca, występuje u obu autorów: u Szklarskiego jest to szczególnie widoczne w odniesieniu do „wiernego” i „pocziwego” (stałe epitety, stosowane również do Murzyna Samba) Dingo; Sienkiewicz w tej roli bardziej obstawia oswojonego słonia Kinga, choć i pies Saba, należący do Nel ogromny mastiff, też pełni podobną funkcję. Podobna jest również sytuacja strzału „o życie” do dzikiego zwierzęcia, u Sienkiewicza – lwa, u Szklarskiego (w pierwszym tomie – *Tomek w krainie kangurów*<sup>19</sup>) – tygrysa, a potem (u Szklarskiego dopiero w drugim tomie, *Tomek na Czarnym Łądzie*) do ludzi – też w obronie życia, z symptomatyczną sceną wyrażenia aprobaty przez ojca, który niejako sankcjonuje ów czyn i uwalnia bohatera

<sup>17</sup> Zob. A. Szklarski, *Tomek w tarapatach*, Warszawa 2017. „Jest to więc jakby pierwsza próba naszkicowania postaci młodego bohatera — nastolatka goniącego za przygodą, obdarzonego nadzwyczajnymi przymiotami, który jednak ochoczo przystaje na towarzystwo pouczających go dorosłych, przekazujących mu wiedzę o świecie, wychowujących go jakby mimochodem, pozwalających mu brać udział we frapujących wydarzeniach i stawać się kimś niezwykłym. Jest w tej książce przygoda, nieco dydaktyki, humoru i odniesień do polskości bohatera i, choć niekiedy trąca myślą, wciąż ma wiele uroku” (cytat ze *Wstępu*, napisanego przez rodzinę autora). Należy zauważyć, że historyczny antysocjalizm Szklarskiego, widoczny w tym prototypie cyklu „Tomków”, umożliwił jej ponowne opublikowanie dopiero współcześnie.

<sup>18</sup> Cykl liczy dziewięć tomów, ostatni, *Tomek w krainie faraonów*, napisany po dwudziestu latach przerwy, dokończony przez ks. Adama Zelę, opublikowany został w 1994 roku.

<sup>19</sup> A. Szklarski *Tomek w krainie kangurów*, Katowice 1957.

ra od skrupułów. Podobne są opisy sytuacji, np. scena przybicia statku do wybrzeża afrykańskiego w Port Saidzie czy opis Kanału Sueskiego (dotyczy pierwszego tomu cyklu, *Tomek w krainie kangurów*), no i oczywiście opisy tubylczych wiosek, czy też przyrody afrykańskiej i scen myśliwskich.

Należy zwrócić uwagę na niezwykłą popularność cyklu (niemal każdy zapytany miał do czynienia z którymś z tomów) i stałą obecność na liście lektur przynajmniej jednego tytułu, stąd istotne wydaje się zwrócenie uwagi na jego nośność ideologiczną.

Na początek spróbujmy przedstawić złożoną sytuację postkolonializmu w Polsce (ukazanie go w kulturze zachodniej wykracza poza możliwości tego szkicu) – przyjąć należy, że kulturowe skutki kolonizacji (objęte nią zostało 3/4 ludzkości) są obecne nie tylko na Zachodzie oraz w byłych koloniach, ale także i w Polsce, choć pozornie nie mamy do tego podstaw historycznych. W grę wchodzi kilka czynników. O jednym z nich, być może najważniejszym, pisze Ewa Thompson, literaturoznawczyni i slawistka ze Stanów Zjednoczonych. Chodzi o refleksję na temat polskiej literatury porobiorowej (do PRL włącznie), która przejawia wszelkie cechy dyskursu narodów skolonizowanych – jedną z nich jest tzw. resentyment: poczucie poniżenia i pokrzywdzenia, kompleksy, litowanie się nad sobą, „kult bohatera-ofiary, który jest wpisany w polską literaturę paru stuleci, jak również kult bohatera-nieudacznika, bohatera niedojrzałego”<sup>20</sup>. Resentyment przejawia się także w kompleksach wobec państw Zachodu (które nigdy koloniami nie były), ale – i to jest tutaj ważne – jak można pośrednio wnioskować z artykułu Ewy Thompson, w gloryfikowaniu Polski i jej roli w świecie („szlachetność polskiej historii i Sobieski pod Wiedniem” – dyskurs obozu „neosarmackiego”) a zarazem w szukaniu kogoś, kto stałby niżej w hierarchii narodów niż my – tak tytułem skompensowania sobie własnych kompleksów. I w tej roli jawi się Inny. Thompson zaznacza, że takie spojrzenie na problemy Polaków i współczesny polski dyskurs publiczny jest prawie nieobecne. Dariusz Skórczewski, który nie do końca zgadza się z Thompson w kwestii polskiej wiktymologii, pisze o niejednoznaczności tej sytuacji, przede wszystkim (za Elżbietą Ostrowską<sup>21</sup>) zwracając uwagę na „polską hegemonię” wobec Wschodu (w tym Ukrainy) za czasów I Rzeczypospolitej. Czy nie powinniśmy wobec tego uznać, że zarówno Litwa, jak i Białoruś, a przede wszystkim Ukraina, były przez Rzeczpospolitą po prostu skolonizowane i właściwy im „resentyment” względem Polski (co tak szczególnie uzewnętrznia się w chwili obecnej) jest po prostu spuścizną

<sup>20</sup> E. Thompson, *Sarmatyzm i postkolonializm. O naturze polskich resentymentów*, „Europa” 2006, nr 46.

<sup>21</sup> E. Ostrowska, „Slavic Review”, <http://www.slavicreview.illinois.edu/indexes/vol70/Abstracts703.html> [dostęp 20.01.2018]. (*Desiring the Other: The Ambivalent Polish Self in Novel and Film* 2011, tom 70, nr 3).

z tamtych czasów? Skórczewski dodatkowo zauważa nietypowość polskiej podległości wobec dokonujących zaborów mocarstw: „za komplementarne dopełnienie perspektywy ofiary można uznać stanowisko uwzględniające polską dominację kulturową<sup>22</sup>, a więc rolę przypisywaną w studiach postkolonialnych imperiom<sup>23</sup>. Obsadzanie się przez nas w roli ofiary jest jednak bardziej popularne (czy to skutek „resentymentów”, o których pisze Thompson?), co więcej, mimo że stan podległości zakończył się wraz z transformacją ustrojową w roku 1989, ciągle nie możemy się z tą rolą rozstać. Magda Nowicka uważa, że polska transformacja wciąż zmaga się z kulturową i ideologiczną dominacją obcych potęg (NATO, UE, Waszyngtonu)<sup>24</sup>. W świetle powyższego ważne staje się ciągle aktualizowanie zrekonstruowanego po II wojnie wizerunku Innego (dzieje się tak m.in. za sprawą Szklarskiego) – jest to szczególnie istotne w świetle cytowanych wpisów z Facebooka i oficjalnych, aczkolwiek szokujących wypowiedzi polskich polityków<sup>25</sup>.

Kolejnym czynnikiem jest dokładniejsze prześledzenie umotywozań historycznych. Nie zgadzam się z Ewą Thompson co do kultury i literatury „sarmackiej” (czyli przedrozbiorowej), że była ona wolna od tendencji kolonialnych. Należałoby przedyskutować, o czym wspominałam powyżej, naszą rolę w historii Litwy, Białorusi i Ukrainy. Należałoby też przeanalizować sarmatyzm barokowy w jego skrajnej odmianie: np. Wojciecha Dembołęckiego, prowincjała franciszkańskiego, doktora teologii *Wywód jedynowłasnego państwa świata* (Warszawa 1633), o Polsce, która „aż do skończenia świata znowu jak przedtem Azyjej, Afryce i Europie, jeżeli nie szerzej, panować będzie”, bo Polakom („Scytom”) „w panowaniu świata od Boga w raju postanowionym” należy się prymat nad innymi narodami. A w szczególności „Polacy Sarmaci są dziedzicami ziem nad Oką, Wołgą, Donem”, jak pisze o tym Marcin Paszkowski (1608). I podobnie wypowiedzi się wielu innych, w tym wybitnych literatów epoki<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> Wyrazem tego jest pogląd o barbarzyństwie zaborcy, dość powszechnie panujący, zwłaszcza w odniesieniu do Rosji, najpierw carskiej, potem radzieckiej.

<sup>23</sup> D. Skórczewski, *Między pedagogiką uniwersytecką a pedagogiką narodową, czyli teoria postkolonialna w narzędziowni polonisty*, „Teksty Drugie” 2011, nr 6, s. 310–311.

<sup>24</sup> M. Nowicka, *Rzeczpospolita postkolonialna*, „Wiedza i Życie” 2007, nr 9.

<sup>25</sup> „Są już przecież objawy pojawienia się chorób bardzo niebezpiecznych i dawno niewidzianych w Europie. Cholera na wyspach greckich, dezynteria w Wiedniu. Różnego rodzaju pasożyty, pierwotniaki, które nie są groźne w organizmach tych ludzi, a mogą tutaj być groźne. To nie oznacza, żeby kogoś dyskryminować, ale sprawdzić trzeba” (fragm. wystąpienia Jarosława Kaczyńskiego na spotkaniu wyborczym PIS w Makowie Mazowieckim, 14 X 2015): [http://www.se.pl/wiadomosci/polityka/kaczynski-ouchodzcach-cholera-dezynteria-pasozyty\\_703198.html](http://www.se.pl/wiadomosci/polityka/kaczynski-ouchodzcach-cholera-dezynteria-pasozyty_703198.html) [dostęp 10.12.2017].

<sup>26</sup> Wszystkie cytaty pochodzą z artykułu S. Cynarskiego, *Sarmatyzm – ideologia i styl życia*, [w:] *Wybór materiałów do ćwiczeń z literatury staropolskiej*, oprac. W. Stec, Białystok 1995, cz. 3.

W okresie europejskich podbojów kolonialnych, od 1870 roku do II wojny (teraz mamy do czynienia z misjami humanitarnymi i pokojowymi), nie posiadaliśmy własnego państwa, ale aspiracje kolonialne mieliśmy – pod hasłem uczynienia przyczółka polskości na kontynencie afrykańskim wyruszyła w 1882 roku ekspedycja Stefana Szolca-Rogozińskiego do Kamerunu (sukcesu nie odniesiono). Pisze na ten temat Bolesław Prus: „Oni jadą po to, aby cywilizowanemu światu wynaleźć nowe terytorium [...] skąd z czasem przyplывać będą dziesiątki milionów korców zboża, bydło, węgiel i mnóstwo innych bogactw”<sup>27</sup>. Popiera tę misję Sienkiewicz. Skądinąd pamiętamy fantazje Stasia Tarkowskiego na temat utworzenia „nowej Polski” w Afryce, wśród ucywilizowanych Murzynów (takich jak Kali), z którymi można by było w przyszłości odbić starą Polskę zaborcom<sup>28</sup>.

Po wyzwoleniu domagaliśmy się swego udziału w koloniach („sprawiedliwszy” podział świata) w ramach rekompensat powojennych w poniemieckim Kamerunie, lub „odstąpienia” nam części kolonii francuskich czy portugalskich (w grę wchodziły Madagaskar, Angola, Maroko, Algieria, Liberia). Powstały instytucje zajmujące się negocjacjami i pozyskaniem dla Polski jakiegoś terytorium – Liga Morska i Kolonialna (1930) liczyła milion członków! Chodziło nie tylko o przewidywane dochody (było to utopią, lecz nikt tego nie chciał przyznać), ale o status potęgi, mocarstwo-wość, prestiż. „Nie eksploatowaliśmy tych państw, z których ci uchodźcy dziś do Europy przyjeżdżają, nie korzystaliśmy z ich siły roboczej i wreszcie nie zapraszaliśmy ich do Europy. Mamy pełne moralne prawo powiedzieć ‘nie!’” stwierdził Jarosław Kaczyński, odnosząc się do problemu przyjmowania przez Polskę uchodźców z krajów objętych wojną na Bliskim Wschodzie i w Afryce<sup>29</sup>. Rzeczywiście tak było, ale przecież nie dlatego, że nie chcieliśmy!

Przyjrzyjmy się stereotypom, które dominują od lat 20. XX wieku w literaturze polskiej, wzmacniane przez reportaż i publicystykę.

Stereotyp pierwszy:

### AFRYKA DZIKA I PIERWOTNA

Henryk Sienkiewicz, *Listy z Afryki*: „Co za inny świat!”<sup>30</sup>; „Wioski [...] zupełnie dzikie, gdzie murzyn chodzi nago [...] żyje w szałasach i umyka,

<sup>27</sup> H. Szumańska-Grosowa, *Podróże Stefana Szolca-Rogozińskiego*, Warszawa 1967, s. 78.

<sup>28</sup> Zob. *W pustyni i w puszczy*, s. 310.

<sup>29</sup> Wypowiedź z dnia 1 VII 2017, podczas konwencji Zjednoczonej Prawicy w Przysusze na Mazowszu: <http://www.superstacja.tv/wiadomosc/2017-07-01/nie-korzystalismy-z-ich-sily-roboczej-i-nie-zapraszalismy-ich-do-europy-prezes-o-imigrantach/> [dostęp 10.12.2017].

<sup>30</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 50.

jak dzikie zwierzę, w gęstwinę, na wieść o zbliżaniu się obcych”<sup>31</sup>; „Rozpalone twarze, wyszczerzone zęby [...] sądzić by można, że ci ludzie za chwilę porwą się za gardła i poczną się rozdzierać zębami [...] kij flegmatycznego Anglika wnet przyprowadza ich do porządku”<sup>32</sup>.

Alfred Szklarski, *Przygody Tomka na Czarnym Łądzie*: „Zdawało się, że dostrzeżę wykrzywione gniewem czarne twarze Murzynów trzymających w zębach błyszczące noże”<sup>33</sup>; „Murzyni od wielu wieków podporządkowują swe życie najrozmaitszym przesądom i zabobonom”<sup>34</sup>; „Znam przesady murzyńskie [...] Aby zdobyć zaufanie Murzynów trzeba okazać wiele wyrozumiałości. To jest pionierska praca w dzikim kraju”<sup>35</sup>; „Większość żyła w najprymitywniejszych warunkach”<sup>36</sup>; „Rój zupełnie nagich mężczyzn, kobiet i dzieci wyległ na powitanie przybyszów”<sup>37</sup>; „Biali ludzie nie zdołali poznać dotąd wielu tajemnic tego dziwnego łądu”<sup>38</sup>. W szczególności incydent z ludźmi-lampartami jest obrazem nie tylko okrucieństwa i dzikości Murzynów, ale i ich prymitywnych wierzeń i obrzędów<sup>39</sup>.

Afryka dzika i pierwotna wciąż obecna jest w mediach, jak zauważa Ząbek. Filmy przyrodnicze ukazują dziką i okrutną przyrodę, programy publicystyczne i informacyjne donoszą o głodzie, nędzy, wojnach, uchodźcach, a także o kataklizmach (susze) i chorobach (AIDS). To wciąż „obraz kontynentu dzikiej przyrody i ludzi z epoki kamienia łupanego”. Afryka za sprawą braku służb medycznych, szkół, żywności, wody, slumsów w miastach, dziczy w terenie jest przedstawiana jako kraj nędzarzy, którzy potrzebują pomocy Europejczyków.

Stereotyp drugi:

### WYŻSZOŚĆ BIAŁEGO CZŁOWIEKA WOBEC CZARNEGO.

Henryk Sienkiewicz, *Listy z Afryki*: „Jeszcze dziś poczucie prawowitości niewoli tkwi w krwi afrykańskiej”<sup>40</sup>; „Koniecznym było pokazać przy tej pierwszej sposobności ludziom, że muszą się stosować do naszej woli i spełniać ściśle rozkazy”<sup>41</sup>; o Murzynach: „takie wielkie, czarne dziec-

<sup>31</sup> Tamże, s. 208.

<sup>32</sup> Tamże, s. 15.

<sup>33</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 115.

<sup>34</sup> Tamże, s. 53.

<sup>35</sup> Tamże, s. 163.

<sup>36</sup> Tamże, s. 216.

<sup>37</sup> Tamże, s. 86.

<sup>38</sup> Tamże, s. 153.

<sup>39</sup> Tamże, s. 227 i n.

<sup>40</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 139.

<sup>41</sup> Tamże, s. 230.

ko”<sup>42</sup>; „Białym ludziom ulegają z musu i zapewne żywią głęboki podziw dla ich potęgi, bogactw, władzy i rozumu [...]”<sup>43</sup>; o cywilizacji: „Prawa jej i przepisy, choćby były najprostsze, są dla czarnego zawsze nadto złożone [...]”<sup>44</sup>.

Alfred Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*: „twarda jak żelazo pięść wylądowała na jego [nieposłusznego Murzyna] podbródku. Murzyn natychmiast stracił przytomność, osunął się na ziemię [...] – Bierz natychmiast pakunek! – polecił [Smuga] stanowczo. Kawirondo zawahał się, lecz gdy Smuga dotknął jego piersi końcem chłodnej lufy, porwał z ziemi pakę i stanął gotów do drogi”<sup>45</sup>; „O biały buana, ty naprawdę jesteś mężny jak lew i silny jak słoń – szepnął Sambo, z uwielbieniem patrząc na chłopca”<sup>46</sup>. Gestem poddaństwa jest też unżone przypadanie do rąk lub nóg białego „buana”: „Sambo przypadł do ręki wspaniałomyślnego dobroczyńcy”<sup>47</sup>, który okazuje swą dobroć „gładząc po głowie drżącego Murzyna”<sup>48</sup>. Symptomatyczne jest także szydzenie z miejscowych tradycji i wierzeń: „czarownik, ten stary oszust”<sup>49</sup>. Murzyni są też ukazywani jako ludzie naiwni i wręcz ograniczeni umysłowo: „Sambo ułożył i zaśpiewał bardzo ładną piosenkę, ale nie było to zbyt roztropne, gdyż w ten sposób Kawirondo dowiedzieli się, że bosman poturbował handlarza niewolników”<sup>50</sup>. Podobnie ma się rzecz z próbami opóźnienia marszu ekspedycji białych, gdy Kawirondo wymyślają bardzo prymitywne sposoby zatrzymania ekspedycji.

<sup>42</sup> Tamże, s. 149.

<sup>43</sup> Tamże, s. 95.

<sup>44</sup> Tamże, s. 232.

<sup>45</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 107.

<sup>46</sup> Tamże, s. 174. Tu warto dodać, że Sambo układa pochwalne pieśni na cześć Tomka podobnie jak czyni to Kali w *W pustyni i w puszczy*.

<sup>47</sup> Tamże, s. 94.

<sup>48</sup> Tamże, s. 96. *W pustyni i w puszczy* podobnie: „objął swymi czarnymi dłońmi jej małą nóżkę i postawił ją na swej głowie na znak, że na całe życie chce zostać jej niewolnikiem” (s. 303); Młody Murzyn długo leżał u nóg swego bwana kubwa i dobrego Mzimu” (s. 338); „Staś położył mu dłoń na wełnistej głowie. – Wiem, Kali, ty jesteś poczciwy i dobry chłopiec” (s. 307).

<sup>49</sup> Tamże, s. 53. *W pustyni i w puszczy* wątek czarowników i zdemaskowanie ich czarów odgrywa ważną rolę: „bij w skórę czarowników dopóty, dopóki nie zaczną ryczeć głośniejsze niż ich bębny. A bębny powyrzucaj na środek bomy, ażeby wszyscy Wa-himowie obaczyli i zrozumieli, jak ich te łotry oszukują” (s. 302).

<sup>50</sup> Tamże, s. 101. *W pustyni i w puszczy* takich sytuacji mamy dużo: trudność w pojmowaniu przez Murzynów zasad religii chrześcijańskiej, z najczęściej cytowanym definiowaniem przez Murzyna złego i dobrego uczynku (pojawiało się nawet w języku polskim sformułowanie: „moralność Kalego”) jest tego dobrym przykładem: Jednak najbardziej reprezentatywne wydaje się kalectwo językowe czarnych bohaterów (i znów pojawia się frazeologizm, odnoszony do niekompetencji językowej mówiącego: „język Kalego”), którzy mówią w łamanym ki-swahili, języku, którym można było porozumieć się w całej Afryce. Sienkiewicz tę nieudolność językową oddaje poprzez sprowadzenie wszystkich form wypowiedzianych czasowników do bezokolicznika.



Wariant drugiego stereotypu:  
**ANIMALIZOWANIE CZARNYCH**

Maciej Ząbek stwierdza: „metafory zwierzęce służą obcości<sup>51</sup>”.

Henryk Sienkiewicz, *Listy z Afryki*: (o zbiorowości ciemnoskórej ludności): „jakby się patrzyło na kłębienie się robaków”<sup>52</sup>; „podobny do mandryla”<sup>53</sup>.

Alfred Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*: „możemy iść zaraz do czarnych małp”<sup>54</sup>; „Gonią z wywieszonymi ozorami i błyskają ślepiami jak prawdziwe ogary”<sup>55</sup>.

Najczęściej metafory zwierzęce stosowane do Afrykanów nawiązują do małp<sup>56</sup>. Takie porównania są obecne nawet w literaturze naukowej (do połowy XX wieku), bo „dziki” to znaczy nie całkiem ludzki.

Wariant drugiego stereotypu:  
**LENISTWO MURZYNÓW**

„Obraz leniwego ‘Murzyna’ jest jednym z częściej występujących stereotypów europejskich dotyczących Afrykanów. Według większości autorów starszych książek o życiu w Afryce: ‘Murzyni spędzają czas na leniuchowaniu, plotkowaniu i piciu wina palmowego’”<sup>57</sup>. Julian Tuwim (wiersz *Bambo*) tak ujmuje zatrudnienia ‘Murzynka’: „psoci, figluje – to jego praca”.

Henryk Sienkiewicz, *Listy z Afryki*: „[...] murzyni bowiem nie lubią pracy i nie chcą pracować ponad własną potrzebę”<sup>58</sup>.

Alfred Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*: „Brzuch małego Samba nabrzmiał jak wielki bęben. [...] napychał się mięsiwem, a w przerwach między jedzeniem układał pieśni na cześć sytości i lenistwa”<sup>59</sup>.

Motyw lenistwa Afrykanów jest eksploatowany powszechnie, choć w polskim porzekadle „pracować jak Murzyn” tkwi oczywisty paradoks – jednakże chodzi o to, że Murzyn pracuje, ale trzeba go do tego zmusić

<sup>51</sup> M. Ząbek, *Biali i Czarni...*, s. 105.

<sup>52</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 51.

<sup>53</sup> Tamże, s. 71.

<sup>54</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 83.

<sup>55</sup> Tamże, s. 138.

<sup>56</sup> *W pustyni i w puszczy* (o Murzynce Mei): „w jednej chwili wdrapała się [...] z taką wprawą i zręcznością, jakby była rodzoną siostrą szympansa” (tamże, s. 170).

<sup>57</sup> M. Ząbek, *Biali i Czarni...*, s. 137.

<sup>58</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 162.

<sup>59</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 173. Podobnie opisane to zostało w *Pustyni i w puszczy*: „Kali jest mężczyzną, więc Kali lubi próżnować, gdyż pracować powinny tylko kobiety” (tamże, s. 198); „Nasibu [...] skorzystał z ofiar przynoszonych dla Nel tak sumiennie, że już po godzinie brzusek jego przypominał wojenny bęben afrykański” (tamże, s. 294).

(podobnie „leniwy” był chłop pańszczyźniany!). Ząbek zauważa, że „samo pojęcie ‘bogactwa’ lub ‘dobrobytu’, do którego warto by było dążyć, jest również kulturowo zdeterminowane i nie musi się ograniczać do coraz większego gromadzenia dóbr materialnych jak w kulturach Zachodu [...]”<sup>60</sup>.

Stereotyp trzeci:

### KANIBALIZM

Od czasów Herodota kanibalizm pojawia się w przedstawieniach Obcych, choć realności jego występowania nigdy niezbiecie nie udowodniono<sup>61</sup>. Mowa tu o kanibalizmie gastronomicznym, nie rytualnym. Henryk Sienkiewicz pisze o ludożerstwie jako o czymś pewnym, ale niemal wytopionym przez administrację niemiecką, w związku z czym jest praktykowane rzadko i w ukryciu: „Dziś taki nasz przyjaciel, jegomość Muene-Pira, jeżeli czasem skosztuje jeszcze ludzkiego bifszytku, to czyni to rzadko i w największej tajemnicy, poczem, dręczony niepokojem, wysyła na wszelki wypadek krowę w podarunku do Bagamoyo (siedziby władz)”<sup>62</sup>.

Alfred Szklarski też o ludożerstwie napomyka, ale raczej w formie żartu: „Niech pan uważa [...] żeby przez pomyłkę nie włożyli pana do tego kotła”<sup>63</sup>.

Stereotyp czwarty:

### NIEDOJRZAŁOŚĆ AFRYKANÓW

Henryk Sienkiewicz wyraźnie doszukuje się remedium na ową niedojrzałość w poczynaniach administracji kolonialnej (w *Listach* są to Niemcy, w *Pustyni i w puszczy* Anglicy) oraz w jak najczęstszych kontaktach z misjonarzami (którym przypisuje ogromną rolę kulturotwórczą) i w ogóle z białymi. Alfred Szklarski również pozytywnie wyraża się o cywilizującym wpływie Anglików (bez wyjątku są postaciami bardzo pozytywnymi: i sierżant Blake, stojący na czele patrolu tubylców w Bugandzie, i Szkot Mac Coy, sekretarz kabaki – króla tubylczego, władającego Bugandą pod protektoratem angielskim i wybierającego się do Anglii do szkoły). Anglicy bronią czarnych przed niegodziwymi handlarzami niewolników: „arabskie łodzie uwożące niewolników przychwycił na Jeziorze Wiktorii kapitan angielskiego parowca. Aresztował on niecnych handlarzy i uwol-

<sup>60</sup> M. Ząbek, *Biali i Czarni...*, s. 140. Zob. także na ten temat: M. Harris, *Potlacz*.

<sup>61</sup> Tamże, s. 108.

<sup>62</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 211.

<sup>63</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 47. W *W Pustyni i w puszczy* też się pojawiają aluzje do ludożerczych praktyk: podczas nauczania zasad religii chrześcijańskiej, gdy Staś „doszedł do tego, jak Kain zabił Abła, Kali mimo woli pogląskła się po żołądku i zapytała z całym spokojem: – A czy go potem zjadł?” (tamże, s. 251).

nił brańców”<sup>64</sup>. Ciekawy incydent dotyczy natomiast Niemców – jeden z głównych bohaterów, Smuga, w swej przeszłości ma afrykański epizod walki z Niemcami u boku plemienia Watussi w Tanganice. Wśród Afrykanów też są bowiem zróżnicowani bohaterowie, a kryterium podziału wiąże się z wojowniczością. Sienkiewicz pisze o nich: „po większej części i ławowierni, i tchórze”<sup>65</sup>, ale wymienia też „najwaleczniejsze ze wszystkich północne pokolenia Massai”<sup>66</sup>. Podobnie Szklarski odróżnia Masajów od innych Murzynów (między innymi tym, że znane są nam ich imiona – a to bardzo ucłowiecza postać): „Mężczyźni o rysach niezbyt murzyńskich”<sup>67</sup>; „Masaj, jak przystało na potomka plemienia wojowników, gromił wroga”<sup>68</sup>. Masajowie nie noszą bagaży, lecz broń – są strażnikami ekspedycji. Tragarzy popędzają w marszu i dyscyplinują ich na polecenie białych, gdy czymś zawinią, na przykład nie dość szybko biegną w upale z ciężarami na głowach. W ogóle motyw wojownika jest wyróżniany przez obu autorów. W *Listach z podróży do Ameryki*<sup>69</sup> Sienkiewicz wypowiada się pozytywnie o Indianach i ich walce o wolność. Podobnie Szklarski czyni w trzecim tomie cyklu – *Tomek na wojennej ścieżce*<sup>70</sup>. Trzeba też pamiętać o pisanej przez Szklarskiego wraz z żoną Krystyną trylogii *Złoto Gór Czarnych*<sup>71</sup> – komentatorzy interpretują to w ten sposób, że dla Szklarskiego Indianin jest figurą walczącego o niepodległość Polaka. Córka Bożena, opowiadając o ojcu i jego stosunku do Indian, stwierdza: „Powtarzał, że to są właśnie prawdziwi ludzie. Tata uważał, że historyczne losy Indian i Polaków są tożsame, że podobnie musieliśmy cierpieć”<sup>72</sup>. Ewidentnie nie dotyczy to Afrykanów, którzy (prócz Masajów) są dziecinni, śmieszni, nieodpowiedzialni, przesądni (to słowo często się pojawia), „wierni” i „poczciwi” jak Sambo (i pies Tomka, Dingo), albo oszukańczy, zdrażliwi i zbrodniczy jak tragarze Kawirondo, inspirowani zresztą przez Mulata Castanedo, bez którego niczego nie są w stanie przedsięwziąć („Żaden Kawirondo nie poszedłby z nami bez jego pozwolenia”<sup>73</sup>). Castanedo zresztą, istota stojąca „pomiędzy” rasami (trickster), pokazany został jako wyjątkowa kanalia.

<sup>64</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 252.

<sup>65</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z Afryki*, s. 223.

<sup>66</sup> Tamże, s. 210.

<sup>67</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 47.

<sup>68</sup> Tamże, s. 231.

<sup>69</sup> H. Sienkiewicz, *Listy z podróży do Ameryki*, Gdańsk, 2000.

<sup>70</sup> A. Szklarski, *Tomek na wojennej ścieżce*, Katowice 1959.

<sup>71</sup> A. i K. Szklarscy, *Złoto Gór Czarnych*, trylogia, Katowice 1974.

<sup>72</sup> W. Gałązka, *Na tropach Alfreda Szklarskiego. Odkurzyć „Tomki” jak skarb*, [http://katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35055,11004736,Na\\_tropach\\_Alfreda\\_Szklarskiego\\_\\_Odkurzyc\\_\\_Tomki\\_.html](http://katowice.wyborcza.pl/katowice/1,35055,11004736,Na_tropach_Alfreda_Szklarskiego__Odkurzyc__Tomki_.html) [dostęp 10.12. 2017].

<sup>73</sup> A. Szklarski, *Tomek na Czarnym Łądzie*, s. 87.

Nazywany w powieści „mieszkańcem”, co samo w sobie jest pejoratywne, czyni tylko zło. Bohaterowie gardzą nim: „Z mieszkańcami zawsze trzeba ostro, inaczej zaraz im się wydaje, że są nie wiadomo kim”<sup>74</sup>.

Stereotyp piąty  
– samo **SŁOWO: MURZYN**

Używają go obaj autorzy (Sienkiewicz z małej litery, niejako urzeczowiając czarnego człowieka), ale od pewnego czasu słowo „Murzyn” jest odbierane jako słowo obraźliwe, z czego przeciętny Polak zupełnie nie zdaje sobie sprawy.

Jeden z zamieszkałych w Polsce Afrykanów, Rui Carlos Fereira z Mozambiku, opublikował rozprawę, dowodząc rasistowskiego charakteru tego słowa<sup>75</sup>. Przytaczając niektóre ze [...] skojarzeń, twierdzi, że Polacy wiążą je ze wszystkimi stereotypami funkcjonującymi w stosunku do ciemnoskórych mieszkańców Afryki. Winą za taki stan rzeczy obarcza wiersz Juliana Tuwima *Bambo*<sup>76</sup>, uważając, że skoro Polacy przez kilka pokoleń stykali się z nim od początku swojej edukacji, to wierszyk ten miał „[...] ogromny wpływ na utrwalenie się ksenofobii i stereotypu Murzyna”<sup>77</sup>. Analizując wiersz, autor argumentuje, że, po pierwsze, imię Bambo potocznie występuje w pejoratywnej zbitce słownej jako „Bambo-bambus”. Po drugie, dzieci dowiadują się, że praca „Bambo” polega tylko na „psotach i figlach”, co potwierdza stereotyp, że „Murzyni” są leniwi. Po trzecie „na drzewo mamie ucieka” i nie lubi się kąpać, bojąc się, „że się wybieli”, co skądinąd utrwala obraz, że „Murzyni” to „małpy i brudasy”. Słowa kończące wiersz, wyrażające (w intencji Tuwima) pewien żal, że „Bambo czarny, wesoły, / Nie chodzi razem z nami do szkoły”, odbiera w znaczeniu że: „nie mógłby chodzić z nami do szkoły”, co staje się potwierdzeniem rasistowskiego charakteru wiersza<sup>78</sup>.

Zupełne niezrozumienie wymowy wiersza Tuwima nie jest czymś wyjątkowym w społeczeństwie polskim, gdyż indoktrynowani nim od 1935 roku nie umiemy, patrząc na ten tekst, wyzbyć się naszego europocentryzmu. Nawet wybitna socjolog Antonina Kłoskowska w 1962 roku pisała:

<sup>74</sup> Tamże, s. 83.

<sup>75</sup> Podaje za: M. Ząbek, *Biali i Czarni...*, s. 122.

<sup>76</sup> Zob. analizę tego wiersza w: M. Moskalewicz, „Murzynek Bambo – czarny, wesoły...” *Próba postkolonialnej interpretacji tekstu* oraz analizę cyklu książeczek dla dzieci (autorstwa K. Makuszyńskiego), których bohaterem również jest ‘Murzynek’, w: M. Sosnowski, *Uczłowieczanie tego-co-nie-ludzkie w książeczkach o małpce Fiki-Miki i Murzynku Goga-Goga*, oba artykuły w: „Teksty Drugie” 2005, nr 1–2.

<sup>77</sup> R.C. Fereira, *Historia i ewolucja słowa „Murzyn” w świecie na tle polskiego społeczeństwa*, [w:] *Afryka, Azja, Ameryka Łacińska: Wyzwania społeczno-gospodarcze w XXI wieku*, red. M. Wague, Warszawa 2002.

<sup>78</sup> Tamże, s. 320–323.

Murzynek Bambo z elementarza Falskiego jest dla wielu dzieci pierwszym i wpływowym rzecznikiem przyjaźni pomiędzy dziećmi różnych kultur i ras. Temu Murzynkowi należy też zawdzięczać fakt, że ustalony na zasadzie deklaracji dzieci wpływ szkoły na kształtowanie postaw wobec Murzynów jest nieco większy [...] <sup>79</sup>.

Całkiem współcześnie historyk Andrzej Chodubski pisze:

Ukazany w wierszu Bambo budzi dużą sympatię; jest radosny, ciekawy świata, uczy się pilnie, jest właściwym kandydatem na kolegę szkolnego <sup>80</sup>.

Należy także zwrócić uwagę na pobłażliwą pogardę dla Czarnych zawartą w przyjacielskim z pozoru słowie „Murzynek”. „Przecież obraz ‘śmiesznego, dziecinnego Murzynka’ [...] wcale nie jest wrogi, choć z pewnością jest rasistowski” <sup>81</sup>. Ale wystarczy sobie uzmysłowić, że użycia wobec nas, a nawet wobec naszych dzieci zdrobnienia „Polaczek” („Polaczek” Jasiu?) nie uznamy za przejaw sympatii, lecz poczujemy się nim dotknięci <sup>82</sup>.

Jak to ujął jeden z uczestników sesji poświęconej obrazowi Polski w oczach Afrykanów <sup>83</sup>:

Nie znam ani jednego Afrykanina, którego słowo „Murzyn” nie boli. Nie powinno być ono synonimem słowa „Czarny”. Gdy tłumaczymy, że jest to słowo obraźliwe, Polacy nie rozumieją. W mediach także używane jest to słowo. Natomiast w mediach zachodnich jest niedopuszczalne, mówi się „czarnoskóry”.

Podobnie uważa Margaret Ohia, językoznawczyni z Uniwersytetu Wrocławskiego, tropiąca rasizm w języku polskim, tłumacząca znaczenie słowa „Murzyn” jako spuściznę po prasłowiańskim „murin”, od „murzać”, brudzić, czernić: „Dla mnie jest ono [słowo „Murzyn”] nacechowane negatywnie. Potocznie murzyn to ten, co wykonuje za kogoś pracę, jest wyzyskiwany, źle traktowany. Wołę – ciemnoskóry” <sup>84</sup>.

Margaret Ohia, córka wrocławianki i Nigeryjczyka, jako dziecko w kraju swej matki nazywana bambusem i Murzynkiem Bambo, jako dorosła ko-

<sup>79</sup> A. Kłoskowska, *Murzyni w oczach polskich dzieci*, „Kultura i Społeczeństwo” 1962, t. 6, nr 1, s. 83–97.

<sup>80</sup> A. Chodubski, *O polskim stereotypie Afryki oraz jego zmienności*, [w:] *Kontakty polsko-afrykańskie. Przeszość, teraźniejszość, przyszłość*, red. A. Żukowski, Olsztyn 2005, s. 13.

<sup>81</sup> Zob. M. Ząbek, *Biali i Czarni...*, s. 82.

<sup>82</sup> Ewidentnie obraźliwy charakter ma zdrobnienie „Żydek”.

<sup>83</sup> Podaję za M. Ząbkem, *Biali i Czarni...*, s. 130.

<sup>84</sup> *Uwiera mnie Murzynek Bambo* – Aneta Augustyn rozmawia z Margaret Ohia, „Gazeta Wyborcza” 19–20 X 2013.

pana i wyzywana przez „prawdziwych Polaków”<sup>85</sup>, jednoznacznie wrogo odnosi się do ikony dziecięcej literatury polskiej:

Kiedy na zagranicznych konferencjach językoznawczych czy socjologicznych opowiadałam o *Murzynku Bambo* ludzie nie wierzą, że takie teksty mają u nas jeszcze rację istnienia. Anglicy wycofali podobnego *Little Black Sambo* napisanego przed ponad wiekiem, a nasz Tuwimowski *Little Black Bambo* od prawie stu lat w Polsce nadal bawi dzieci i dorosłych. [...] To niesamowite, że taka ramota jak *W pustyni i w puszczy* wciąż jest na liście lektur. Relacja Staś i Kali to przecież typowa relacja kolonialna: pan i sługa. Biały jest mądry, honorowy, zmyślny, a czarny mało rozumny, śmieszny i zabobonny<sup>86</sup>.

Podsumowując: nie jest obojętne, co proponujemy dzieciom do czytania. Powyżej podjęłam próbę wykazania, że Alfred Szklarski w swoim cyklu powieści o przygodach Tomka Wilmowskiego w znaczącym stopniu posiłkuje się dziełami Sienkiewicza – *Listami z Afryki* i *W pustyni i w puszczy*. Przy okazji przejmuje też obecne w tych dziełach stereotypy degradujące ludzi o czarnym kolorze skóry. Pokolenia wychowane na „Tomkach” Szklarskiego mają już dzieci i wnuki, ich stosunek do „Murzyna” jest kulturowo raczej ustabilizowany, ale w międzyczasie wiele się zmieniło. Postulowana i w coraz większym stopniu praktykowana wielokulturowość przeobraża świat i żadne kordony modlitewne<sup>87</sup> nie zatrzymają jej za naszymi granicami. Takie książki jak *W pustyni i w puszczy* czy *Przygody Tomka Wilmowskiego* z racji swej popularności i dużych walorów literackich, historycznych, geograficznych, przyrodniczych będą nadal czytane, ale jak nigdy dotąd wymagają komentarza ze strony uczących, inaczej mogą wspierać rasizm.

<sup>85</sup> M. Ohia: „Tydzień temu, w moje 30. urodziny, usłyszałam na Wrocławskim Rynku od dwóch młodych mężczyzn: ‘Czuję się jak w «National Geographic»’, ‘A ja jak w «Z kamerą wśród zwierząt»’. Wcześniej na placu Bema we Wrocławiu podeszła grupa łysych, jeden mnie kopnął, drugi zerwał czapkę. Nikt ze stojących na przystanku nie zareagował. Na festiwalu Open'er w Gdyni usłyszałam: ‘Kupa, gówno’. Zgłosiłam policji, nawet notatki nie spisali. Usłyszałam, że mają za dużo innej roboty. Na wrocławskim przystanku widziałam słowo ‘Muzyd’. Też ciekawy przykład słowotwórstwa. W Polsce straciłam dobrą energię, z jaką przyjechałam z USA. [...] W Stanach na ulicy nikt nigdy nie odnosi się do mojego koloru skóry”.

<sup>86</sup> Tamże.

<sup>87</sup> Ks. Adam Boniecki: „Krytyków niepokoi też »kordon« (modlitewny, ale jednak kordon) wzdłuż granic. Organizatorzy odpowiadają: to modlitwa, a modlitwa zawsze łączy, nie dzieli. Czy zawsze?... [...] nie wyobrażam sobie, by jednorazową akcją można było milionowi chrześcijan (tylu ma być na granicach) narzucić obcą Ewangelię wrogosć do uchodźców. Gdyby jednak tak się stało, to odpowiedź Jezusa na błaganie, aby bronił nas przed uchodźcami i imigrantami, jest znana. Brzmi tak: »Idźcie precz ode Mnie, przekleńci, w ogień wieczny, przygotowany diabłu i jego aniołom! Bo byłem przybyszem, a nie przyjęliście Mnie», „Tygodnik Powszechny”, 2 X 2017.

Barbara Tomalak

**Postcolonialism in Literature for Young Readers, or: We Have a Problem!**

What we recommend to young readers is never neutral. In my article I attempt to show that in his literary cycle of adventure novels about Tomek Wilmowski Alfred Szklarski makes an extensive use of Henryk Sienkiewicz's works such as *Letters from Arfica* and *In Desert and Wilderness*. In doing so he embraces stereotypes about people with dark skin which are present in those works. The generations of readers who were educated with the use of Szklarski's novels about Tomek now have children and grandchildren and we can assume that their relation to "Negroes" is stabilized in cultural terms, yet in the meantime the world has changed. Multiculturalism – both: postulated and practiced – has been transforming our world. Books such as *In Desert and Wilderness* or *Adventures of Tomek Wilmowski* will always be read due to their popularity and unquestionable literary, historical, geographical and natural values, yet, like never before, they require a commentary (from teachers and parents alike) since without it they may support racism.

**Key words:** postcolonialism, children's literature, stereotype, Negro

**Słowa kluczowe:** postkolonializm, literatura dziecięca, stereotyp, Murzyn





Magdalena Jaremek  
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II  
mag.jaremek@gmail.com

## Tożsamość współczesnych nomadów jako problem polskiej literatury migracyjnej

Upadek muru berlińskiego oraz koniec komunizmu w Europie Wschodniej i Środkowej sprzyjały zbliżeniu obywateli sąsiadujących ze sobą państw regionu. Ukończony w 1993 r. proces ujednolicania rynku pracy spowodował swobodę przepływu towarów, usług, osób i kapitału<sup>1</sup>. Przełomowy okazał się natomiast rok 2004 – Polska stała się członkiem Unii Europejskiej, tym samym przed Polakami otworzyły się drzwi do zachodniego świata, który do tej pory nie dla wszystkich był osiągalny. Nowe doświadczenie wyzwoliło wśród „nowych” migrantów potrzebę jego zrelacjonowania.

Przedmiotem niniejszego szkicu będą wybrane utwory polskich pisarzy, podejmujące tematykę migracji po akcesji Polski do Unii Europejskiej. Analizie poddaję następujące narracje: *Wot.4* Marii Budacz, *Przebiegum życia* i *Międzynaród* Piotra Czerwińskiego, *Afrykańską elektronikę* i *Syreny z Broadmoore* Jana Krasnowolskiego, *Karpie, łabędzie* i *Big Ben* Ady Martynowskiej, *Jutro będzie koniec świata* Justyny Pośluszej, *Wyspy obiecane* Radosława Rusnarczyka, *Gdziekolwiek mnie rzucisz* Dionisiosa Sturisa, *Egri bikaver* Łukasza Suskiewicza<sup>2</sup>. Kryterium, którym kierowałam się przy wyborze tekstów, była wyrazistość podejmowanej w nich problematyki tożsa-

<sup>1</sup> Zob. *Historia Unii Europejskiej*, [https://europa.eu/european-union/about-eu/history\\_pl](https://europa.eu/european-union/about-eu/history_pl) [dostęp: 10.10.2017].

<sup>2</sup> Bibliografia współczesnej literatury polskiej na Wypach Brytyjskich jest znacznie bardziej obszerna. Skale zjawiska oddaje bibliografia sporządzona w ramach projektu badawczego *Polska literatura (e)migracyjna w Wielkiej Brytanii i Irlandii po 2004 roku* – zob.: <http://emigracja.uni.lodz.pl>.

mościowej. W artykule, po przyjrzeniu się literaturze przedmiotu, chciałabym wskazać nowe możliwości interpretacyjne współczesnej literatury migracyjnej powstającej na Wyspach Brytyjskich.

Rozpocząć wypada od zarysowania problemu rozpadu tradycyjnej, osadzonej w romantycznej tradycji, koncepcji emigracji i emigranta. O procesie tym świadczy już przesunięcie w zakresie terminologii. Coraz częściej badacze tej twórczości odchodzą od terminu „emigracja” lub go przekształcają<sup>3</sup>. Agnieszka Nęcka stawia problem prozy polskiej XXI wieku wobec migracji unijnej, nazywając tę literaturę (e)migracyjną<sup>4</sup>. Z kolei Anna Nasiłowska w szkicu *Emigracja i migracja* zdecydowanie ogłasza: „Literatura emigracyjna? Nie, migracyjna”<sup>5</sup>, wskazując tym samym na zmianę paradygmatu. Różnica między tymi nazwami, na pozór błaha, świadczy o odmiennym podłożu i charakterze obu zjawisk społecznych: „to emigracja ma twarde określony sens, migracja to status płynny i zmienny”<sup>6</sup>. By zrozumieć ich odmiennność, trzeba sięgnąć do czasów Wielkiej Emigracji po upadku Powstania Listopadowego. W XIX i XX wieku emigracja przeważnie miała charakter polityczny i przymusowy<sup>7</sup>. Polska literatura i kultura rozwijały się wówczas dwutorowo: w kraju i na emigracji. Ten drugi nurt spełniał rolę depozytariusza wartości zagrożonych polityką zaborców, a później – władz komunistycznych<sup>8</sup>. Jednak w drugiej połowie XX wieku nastąpiło „zniesienie, wyraźnego jeszcze do połowy lat siedemdziesiątych, podziału na literaturę krajową i emigracyjną”<sup>9</sup>. Dla autorów wyjeżdżających w okresie „Solidarności” decyzja o opuszczeniu kraju nie miała charakteru ostatecznego. Warto w tym momencie przywołać postać Stanisła-

<sup>3</sup> Są też tacy, dla których termin „emigracja” się nie zdezaktualizował. Zdaniem Dariusza Nowackiego, pod względem *stricto* literackim narracje doby unijnej posługują się „emigracyjnymi kliszami, operują motywami i ujęciami o niewiarygodnie starym rodowodzie”, a sami bohaterowie powieści mówią o sobie jako o emigrantach (D. Nowacki, *Wyspy obiecanie. Rekoniesans krytyczny*, „Teksty Drugie” 2016, nr 3, s. 209).

<sup>4</sup> A. Nęcka, „Ostatni zgasi światło”. *Polska proza po 2000 roku wobec problemu migracji unijnej*, [w:] tejsze, *Polifonia. Literatura polska początku XXI wieku*, Katowice 2015, s. 236.

<sup>5</sup> A. Nasiłowska, *Emigracja i migracja*, „Teksty Drugie” 2016, nr 3, s. 7.

<sup>6</sup> Tamże, s. 8.

<sup>7</sup> Znaczący należy, że na przełomie XIX i XX wieku obecne było (choć w mniejszej skali) zjawisko emigracji o podłożu ekonomicznym – szczególnie na terenach ówczesnej Galicji. Przeludnione, zacofane gospodarczo wsie, wysoki stopień analfabetyzmu, nędza, niedożywienie – to niektóre z czynników wpływających na podjęcie decyzji o emigracji w nadziei poprawy statusu społecznego. Zob. J. Jura, *Emigracja z Galicji w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku na przykładzie wybranych powiatów*, „Zeszyty Naukowe Ostrołęckiego Towarzystwa Naukowego” 2002, nr 16, s. 227–240. (O emigrancie zarobkowym z Europy Środkowej – Galicji – pisał Joseph Conrad w opowiadaniu *Amy Foster*).

<sup>8</sup> J. Kryszak, *Emigracyjność w literaturze polskiej*, [w:] tenże, *A po ziemi wychodzący idą w obce kraje. O poezji i poetach Drugiej Emigracji*, Gdańsk 2010, s. 7.

<sup>9</sup> K. Krowiranda, *Wizerunek emigranta w prozie polskiej lat 90*. Natasza Goerke, Manuela Gretkowska, [w:] *Pisarz na emigracji. Mitologie. Style. Strategie przetrwania*, red. H. Gosk, A.S. Kowalczyk, Warszawa 2005, s. 492.

wa Barańczaka, który w 1981 roku opuścił kraj, jednocześnie zakazując nazywania siebie emigrantem i akcentując bezzasadność identyfikowania jego postawy z losem emigranckim<sup>10</sup>.

Wyjazdy z Polski na przełomie lat 80. i 90., jak pisze Magdalena Błędowska, nie są motywowane politycznie ani nawet ekonomicznie, lecz raczej dają wyraz zniechęceniu przedłużającym się kryzysem w kraju. Rozpatrując casus prozy Manueli Gretkowskiej, badaczka wskazuje na nieprecyzyjność pojęć: „oczywiste na pozór określenie ‘emigranci’ nie oddaje wcale specyficznej sytuacji, w której się znajdują [bohaterowie – M.J.]”<sup>11</sup>. W omawianych przez Błędowską tekstach obecne są dwie perspektywy: zerwania i ciągłości. Z jednej strony, emigrant końca lat osiemdziesiątych opuszcza zniewolony kraj i tym samym zostaje „dopisany” do pokolenia powojennych migrantów. Z drugiej strony zmiany jakie zaszły na przełomie lat 80. i 90. wpłynęły na konieczność redefinicji pojęć związanych z emigracją i jednocześnie otworzyły powstające utwory na „zupełnie nieeksplorowane zagadnienia wielokulturowości i niejednoznaczności etnicznych identyfikacji w świecie bez granic”<sup>12</sup>. Wiek XXI, za sprawą zawrotnego tempa procesów globalizacyjnych, przyniósł zmianę omawianego zjawiska. Współczesne dyslokacje ludności pozbawione są misji patriotycznej i dawnego emigracyjnego patosu – „dzisiejszy ‘emigrant’ to mieszkaniec świata, który dąży do podtrzymania stanu niezakorzenia”<sup>13</sup>. Wyjazdy zagraniczne, będące przedmiotem oraz kanwą narracji polskich migrantów na Wyspach Brytyjskich po 2004 roku, nie mają charakteru przymusowego. Jeżeli opuszczenie kraju jest koniecznością, to motywowaną względami ekonomicznymi, nie zaś sytuacją opresji, jak to miało miejsce w okresie zaborów czy Peerelu. W świetle powyższych rozróżnień wybór terminów „literatura migracyjna” i „migrant” w niniejszym szkicu wydaje się zasadny.

Znacząca różnica zaszła także, jeśli chodzi o położenie autorów tekstów migracyjnych. W XIX w. twórczość literacka miała obieg elitarny i uprawiano ją głównie w kręgach inteligenckich. Po odzyskaniu przez Polskę niepodległości w 1918 r., a następnie w okresie Peerelu, w wyniku umasowienia oświaty i awansu wielu grup społecznych, za pióro zaczęło chwytać coraz więcej osób. Nowoczesna technologia i powszechny dostęp

<sup>10</sup> Tamże: s. 493.

<sup>11</sup> M. Błędowska, *Uchodźcy, półemigranci, kosmopolici. Doświadczenie emigracyjne w prozie lat dziewięćdziesiątych (M. Gretkowska, J. Rudnicki)* [w:] *Literatura utracona, poszukiwana czy odzyskana. Wokół problemów emigracji*, red. Z. Andres, J. Wolski, Rzeszów 2003, s. 371.

<sup>12</sup> Tamże, s. 379.

<sup>13</sup> K. Krowiranda, *Wizerunek emigranta w prozie polskiej lat 90. Natasza Goerke, Manuela Gretkowska*, [w:] *Pisarz na emigracji. Mitologie. Style. Strategie przetrwania*, red. H. Gosk, A.S. Kowalczyk, Warszawa 2005, s. 502.

do Internetu zdają się sprzyjać egalitaryzacji nie tylko czytelnictwa, lecz także działalności pisarskiej. Beneficjentami udogodnień w tym zakresie są również współcześni migranci. Autorami dwudziestopięciowiecznych narracji „stali się absolwenci studiów humanistycznych (polonistyki, filozofii, dziennikarstwa i komunikacji społecznej, marketingu i zarządzania), a także osoby z wykształceniem zawodowym – hotelarze, pielęgniarzy, właściciele małych firm, sprzedawcy, leśnicy, geolodzy”<sup>14</sup>. Pociąga to za sobą konsekwencje wpływające na ocenę tej twórczości. Dariusz Nowacki zadaje pytanie, formułując przy okazji ostry osąd: „dlaczego literatura ‘wyspiarska’ jest literaturą kiepską?”. Powodów doszukuje się w tzw. „demokratycznym’ otwarciu i spłaszczeniu jakie od wielu lat daje o sobie znać”<sup>15</sup>. Istotnie, proza ta wydawana jest nierzadko przez niszowe wydawnictwa, niekiedy własnym sumptem. Autorzy, jak wspomniałam, są często amatorami, debiutującymi po wyjeździe. To doświadczenie migracji uczyniło ich pisarzami<sup>16</sup>.

Pomimo tego rodzaju krytycznych ocen uważam, że warto zwrócić uwagę na to, co ta literatura ma nam – odbiorcom – do powiedzenia. Każda aktywność pisarska bowiem rodzi się nie tylko z takich czy innych powodów osobistych, lecz także pod ciśnieniem zjawisk zachodzących w przestrzeni społecznej. Uznając specyfikę tej formy poznania, jaką oferuje literatura, można traktować twórczość polskich migrantów na Wyspach Brytyjskich po 2004 r. jako narzędzie diagnostyczne stanu świadomości społeczeństwa, w tym także świadomości tożsamościowej, co jest celem niniejszego artykułu<sup>17</sup>.

Literatura, będąca swego rodzaju transferem wiedzy pomiędzy nadawcą a odbiorcą, jednocześnie obrazuje relacje między krajem pochodzenia a krajem docelowym. Relacje te, w kontekście współczesnych przemian globalizacyjnych, jawią się w twórczości polskich migrantów jako relacje między centrum a peryferiami. Sprzyja to powstawaniu transnarodowych form tożsamości i powoduje chęć przewyciężenia podziałów ja/inny; imigrant/obywatel; narodowy/wielokulturowy<sup>18</sup>. Takie ujęcie problematyki wskazuje na możliwość zmian w sferze tożsamości Polaków-migrantów.

<sup>14</sup> J. Ślósarska, *Autonarracja jako strategia negocjowania tożsamości w tekstach polskich migrantów przebywających w Wielkiej Brytanii i Irlandii po roku 2004*, „Teksty Drugie” 2016, nr 3, s. 273.

<sup>15</sup> D. Nowacki, *Wyspy obiecano. Rekonesans krytyczny*, „Teksty Drugie” 2016 nr 3, s. 205–228.

<sup>16</sup> A. Nasiłowska, *Emigracja i migracja*, s. 8.

<sup>17</sup> O specyfice literackiego poznania z racji jego kulturowego uwikłania zob. R. Nycz, *Antropologia literatury – kulturowa teoria literatury – poetyka doświadczenia*, „Teksty Drugie” 2007, nr 6, s. 39. Por. P. Ćwikła, *Kilka uwag o związku socjologii z literaturą*, „Studia Socjologiczne” 2006, nr 2, s. 127–158.

<sup>18</sup> D. Kołodziejczyk, *Meta-for, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, red. H. Gosk, Kraków 2012, s. 17.

Opisując współczesną literaturę migracyjną, Joanna Kosmalska wyróżniła w niej dwie tendencje w zakresie typologii postaw polskich protagonistów<sup>19</sup>. Klasyfikacja ta będzie miała dla mnie charakter wstępnego rozpoznania, które otworzy przestrzeń dla dalszych pytań badawczych.

Pierwsza z postaw wskazanych przez Kosmalską to zakorzeniecie w nacjonalizmie. Bohaterów tego typu badaczka określa mianem „narodowych radykałów”, którzy wyemigrowali na Zachód ze względów ekonomicznych. Znalazszy się w nowym miejscu, nie zamierzają się asymilować, a obecny stan traktują jako przejściowy. Tak jest w przypadku Grzesia, jednego z bohaterów *Afrykańskiej elektroniki*, który został zmuszony do wyjazdu za granicę: „Podobno długo w rodzinie radzono, któremu z synów trzeba w świat jechać, pieniądze przysyłać, żeby dach na chałupie nareperować, a może jeszcze nową stodołę postawić. W końcu padło na najstarszego, czyli Grzesia”<sup>20</sup>. „Pierworodny” poczuł się dobrze za granicą i nie planował powrotu do kraju. Będąc w nowym miejscu, nie wykazywał inicjatywy – żył z dnia na dzień, nie ucząc się języka i przyjmując bierną postawę w stosunku do Innych i obcej kultury. Narrator, objaśniając w mowie pozornie zależnej motywację bohatera, z ironią referuje jego filozofię życiową:

A bo mu tu źle? Ma pracę i dach nad głową, cała reszta go wali. Siedzi tu już trzeci rok, po angielsku ani słowa, po co se głowę bzdurami ładować? [...] Podobno już niedługo cała Anglia będzie po polsku gadać. [...] A jak jakiś Anglik czegoś chce, to się mówi, że się nie rozumie i jest święty spokój – tak w uproszczeniu wygląda filozofia Grzesia<sup>21</sup>.

Postawa bohatera zostaje skwitowana wyraźną dezaprobatą. Podsumowanie tej postawy w sposób na pół publicystyczny, na pół dydaktyczny, nie pozostawia czytelnikowi wątpliwości, jak ma ją ocenić. Krasnowolski „narodowego radykała” przedstawia pogardliwie.

Podobnie dzieje się w innych narracjach. Dionisios Sturis, potomek greckich uchodźców piszący po polsku, w zbiorze opowieści rozgrywających się na wyspie Man, należącej do Archipelagu Wysp Brytyjskich, prezentuje różne sylwetki polskich migrantów, m.in. takich, którzy wyjechali z kraju wyłącznie w celach zarobkowych i nie chcą poddać się asymilacji.

Robert wciąż nie nauczył się angielskiego na tyle, żeby swobodnie rozmawiać lub świadomie używać form grzecznościowych, mimo że mieszka

<sup>19</sup> J. Kosmalska, *Twórczość Polaków na Wyspach Brytyjskich – transnarodowy zwrot w polskiej literaturze*, s. 170.

<sup>20</sup> J. Krasnowolski, *Afrykańska elektronika*, Kraków 2013, s. 70.

<sup>21</sup> Tamże, s. 70–71.

na wyspie już ponad siedem lat. Tyle samo pracuje też w małżowni. Zaczął niedługo po mnie. [...] Widzę, że Robert nadal nie rozumie, więc przechodzę na polski<sup>22</sup>.

Narrator, sam cechujący się otwartością na wpływ Innych i obcej kultury, krytycznie odnosi się do nacjonalistycznej mentalności, tym samym polemizując ze stereotypowym wizerunkiem Polaka na Wyspach. Analogicznie jest w przypadku bohatera książki Łukasza Suskiewicza *Egri bikaver*, który wyruszył na podbój Anglii i Irlandii z zamiarem nauczenia się języka obcego, a nie, jak sąsiedzi z piętra wyżej – szlifowania ojczystego<sup>23</sup>.

Druga z postaw wyróżnionych przez Kosmalską to zakorzeniecie w kosmopolityzmie. Otwarcie granic, które poszerzyło zakres dostępnej przestrzeni, wyzwoliło w części polskiego społeczeństwa chęć poznawania świata. Obowiązujący przedtem model życia osiadłego, którym rządzi przekazywany międzypokoleniowo aksjomat nieopuszczania ojczystej ziemi, zdezaktualizował się i jest obecnie wypierany przez „swobodniejszy” model nomadyczny. Cechami wyróżniającymi współczesnego nomadę są „jego mobilność i gotowość do zmian miejsca pobytu. Powodem tego jest chęć wyrwania się z własnej społeczności i potrzeba doświadczenia odmienności”<sup>24</sup>. Dla takiego modelu bohatera Anglia czy Irlandia byłyby, posługując się terminologią Małgorzaty Czermińskiej, „miejscami wybranymi”. Charakterystyczną cechą tego wzoru geopoetycznego jest jego tymczasowość i dobrowolność, gdyż miejsca te mogą „funkcjonować po prostu w porządku podróży. Miejsce wybrane może być okresowym azylem migranta, [...] w którym od czasu do czasu odnajduje się świat piękniejszy i lepszy od codziennego losu”<sup>25</sup>. W konstrukcji bohatera nomadycznego na pierwszy plan wysuwają się postawy asymilacyjne. Tak jest w przypadku bohaterów omawianych narracji. Narrator wypowiedzi w prozie Sturisa adaptuje się w nowej rzeczywistości, uczy się języka, zjednuje sobie spotykanych Innych, dzięki czemu oni opowiadają mu o sobie. W powieści Ady Martynowskiej *Karpie, łabędzie i Big Ben* młoda, ambitna Polka pracuje w prestiżowej firmie PR-owej, biegle posługuje się językiem, ma wielu przyjaciół wśród Anglików<sup>26</sup>. W skrajnych wypadkach asymilacja prowadzi do wykorzenie-

<sup>22</sup> D. Sturis, *Gdziekolwiek mnie rzucisz. Wyspa Man i Polacy. Historia splątania*, Warszawa 2015, s. 119.

<sup>23</sup> Ł. Suskiewicz, *Egri bikaver*, Szczecin, Bezręcze 2009, s. 24, 28.

<sup>24</sup> T. Mróz, *Nomadyczność wieloznaczna, wieloznaczność nomadyczna, czyli o wzorach osobowości Zygmunta Baumana*, „Refleksje. Pismo naukowe studentów i doktorantów WNPiD UIAM” 2014, nr 10, s. 192.

<sup>25</sup> M. Czermińska, *Kategoria miejsca autobiograficznego w literaturze doby migracji*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, s. 54.

<sup>26</sup> Zdaniem Agnieszki Nęckiej kosmopolityczne postawy częściej zajmują bohaterki książek autorstwa kobiet. Z kolei w prozie mężczyzn przeważa obraz „zdegenerowanych nieudaczników”, którzy zazwyczaj ponoszą porażki.

nia. W książce Marii Budacz *Wot. 4* bohaterka i zarazem narratorka snuje opowieść jakby z zewnątrz, nie identyfikuje się z rodakami, wręcz wstydzi się za nich. Do koleżanki tęskniącej za krajem mówi stanowczo: „Obudź się i zacznij wplatać się w multikulturę, bądź jej częścią!”<sup>27</sup>. Wypowiedziane przez nią zdanie nie jest bynajmniej ironiczne. Młoda migrantka istotnie radzi koleżance, jakie stanowisko powinna zająć, by pobyt za granicą przebiegał dla niej mniej boleśnie. Ważny w tym momencie jest autorytet epistemologiczny narratorki – to postać, którą można uznać za *porte-parole* autorki tekstu. Z jej słów wyłania się obraz Polski jako kraju peryferyjnego, nietolerancyjnego, pretensjonalnego, gdzie panuje skrajny nacjonalizm<sup>28</sup>. Odrzucenie postawy nacjonalistycznej przez bohaterkę wyraża się drwiną z tożsamości, ufundowanej na powierzchownych atrybutach i emblematkach rodzimej kuchni. Migrantka podczas pobytu w polskim sklepie w Anglii wylicza asortyment: „mąka, makarony, słodycze, czekolada, wszystko oblepione polskimi słowami. Jaka radość cię przepelnia, że Polska jeszcze nie zginęła! Wrzucasz krówki, potem margarynę, następnie mąkę, no i koniecznie makaron”<sup>29</sup>. Wymienione przez nią wiktuały, będące jedynie powierzchownymi emblematami polskości, zestawione z parafrazą hymnu narodowego tworzą uderzający dysonans. Wynika stąd, że tożsamość współczesnego nomady, za sprawą ułatwionej asymilacji, uległa przewartościowaniu. Narodowe „świętości” – niegdyś konstytutywne wyznaczniki tożsamości polskich emigrantów „za wolnością i państwem” – nie mają dla bohaterki powieści Budacz tak doniosłej wartości. Proces bezbolesnej asymilacji spowodował, że poczucie przynależności do miejsca pochodzenia rozluźniło się na rzecz postawy kosmopolitycznej.

Poprzestanie na wyodrębnieniu wymienionych wyżej dwóch skrajnych postaw, prezentowanych we współczesnej polskiej literaturze na Wyspach Brytyjskich, byłoby dla niej krzywdzące. Kwestia tożsamości w tej literaturze jest bardziej złożona. Zarówno sami autorzy, jak i bohaterowie ich utworów znajdują się w dwuznacznym położeniu, które buduje ich tożsamość „pomiędzy”. Jak pisze Kosmalska, „migrant jedną nogą stoi w kraju

---

Zgodnie z zaproponowanym genderowym podziałem prozy po stronie narracji o kobiecym sukcesie i asymilacji lokowałyby się np. *Karpie, łabędzie i Big Ben* czy *Wot.4*, natomiast po drugiej stronie – utworów prezentujących portrety sfrustrowanych i resentymentalnych mężczyzn – byłyby np. *Przebiegum życia* czy *Egri bikaver*. Zob. A. Nęcka, „Ostatni zgasi światło”. *Polska proza po 2000 roku wobec problemu migracji unijnej*, [w] teże, *Polifonia. Literatura polska początku XXI wieku*, Katowice 2015, s. 236–237.

<sup>27</sup> M. Budacz, *Wot. 4*, Warszawa 2013, s. 10.

<sup>28</sup> Tamże, s. 10–11.

<sup>29</sup> Tamże, s. 15.

urodzenia, a drugą w miejscu, do którego wyjechał”<sup>30</sup>. We wspomnianej książce Marii Budacz czytamy, że:

Emigrant jest jak Pettit [francuski linoskoczek – M.J.], zatrzymujący się pośrodku drogi na tej niebezpiecznej wysokości. Nie ma go w żadnej z wież, jest pomiędzy, na linie, ryzykując własnym życiem, dając pokaz tym, którzy wolą nie opuszczać swojej bezpiecznej przystani<sup>31</sup>.

Przypomnijmy, że współczesna migracja, w odróżnieniu od wcześniejszych masowych polskich emigracji, nie jest aktem przymusu politycznego, lecz ma charakter dobrowolny, nawet jeśli u jej podłoża leży sytuacja ekonomiczna. W prozie migracyjnej wykrystalizowała się, zdaniem Kosmalskiej, nowa koncepcja migranta, reprezentującego transnarodową tożsamość, rozciągniętą między biegunem kosmopolitycznym a nacjonalistycznym<sup>32</sup>.

Bohaterowie współczesnych narracji migracyjnych często podejmują ryzyko związane z opuszczeniem kraju, a także rodziny, ze względów finansowych. Pobyt za granicą ma mieć charakter przejściowy, jak w przypadku Pawła, bohatera powieści *Jutro będzie koniec świata*, którego „z Polską nadal wiele łączyło, a wkrótce miało połączyć jeszcze więcej”<sup>33</sup>. Myśl o dziewczynie spodziewającej się dziecka determinowała postępowanie młodego człowieka. Nieuregulowane sprawy w kraju opuszczonym wpływają na postępowanie postaci w kraju przyjmującym. Niekiedy hamują wręcz proces asymilacji – nie pozwalając na zadomowienie w nowym środowisku, z drugiej strony także ograniczają możliwości powrotu do opuszczonego kraju. Dwupunktowy układ odniesienia – ojczyzna i obczyzna – skłania do pytania o przynależność, o poczucie afiliacji z miejscem<sup>34</sup>. Bohater prozy Dionisiosa Sturisa nie potrafi definitywnie określić swojej tożsamości:

Shirley i Tracy zawsze, gdy widzimy się po raz kolejny, pytają mnie o to samo. Kiedy nareszcie przestanę się oszukiwać, rzucę Polskę, Warszawę i zostanę tu na stałe? Bo że wreszcie zostanę, to one nie wątpią. Tylko tracę forszę na te wieczne podróże. Zbyt często wracam – mówią. Ze zbyt wielu powodów, zbyt chętnie. Który to już raz? Dwudziesty pierwszy?<sup>35</sup>.

<sup>30</sup> J. Kosmalska, *Twórczość Polaków na Wyspach Brytyjskich – transnarodowy zwrot w polskiej literaturze*, s. 171.

<sup>31</sup> M. Budacz, *Wót. 4*, s. 7–8.

<sup>32</sup> J. Kosmalska, *Twórczość Polaków na Wyspach Brytyjskich – transnarodowy zwrot w polskiej literaturze*, s. 171.

<sup>33</sup> J. Postusznna, *Jutro będzie koniec świata*, Poznań 2017, s. 16.

<sup>34</sup> J. Kosmalska, *Twórczość Polaków na Wyspach Brytyjskich – transnarodowy zwrot w polskiej literaturze*, s. 171.

<sup>35</sup> D. Sturis, *Gdziekolwiek mnie rzucisz. Wyspa Man i Polacy. Historia splątania*, Warszawa 2015, s. 15.



Dryfowanie<sup>36</sup> pomiędzy dwoma krajami pozbawia migranta osadzenia w jednej kulturze, w jednym miejscu. Identyfikacja zarówno z krajem ojczystym, jak i krajem osiedlenia konstytuuje złożoną podmiotowość – funkcjonującą w przestrzeni „pomiędzy”.

Wyróżnione przez Kosmalską postawy kosmopolitycznego otwarcia i nacjonalistycznego zamknięcia w „polskich gettach”, a także tożsamość zawieszona „pomiędzy” – między krajem pochodzenia a krajem przyjmującym – mają swoje konkretne przyczyny w historycznym doświadczeniu Polaków jako narodu skolonizowanego. Wprawdzie Agnieszka Nęcka wskazuje na problem stereotypów i kompleksu Polaka w twórczości współczesnych migrantów<sup>37</sup>, jednak na tym poprzestaje. Chciałabym w związku z tym sformułować następujące pytanie: w jakiej mierze kolonialny rodowód postkolonialnego podmiotu rzutuje na tożsamość współczesnych nomadów? Aby rozstrzygnąć tę kwestię, potrzeba pogłębionej analizy większego zakresu tekstów. Poniższe interpretacje stanowią jedynie załączek badań, które wykraczają poza skromne możliwości niniejszego artykułu.

W kontekście poruszanych problemów tożsamościowych szczególnie interesujące perspektywy otwiera proza Piotra Czerwińskiego. Jako autor, wchodzi on w społeczeństwo przyjmujące – doskonale zna jego historię, posługuje się biegle jego językiem, i z tej perspektywy krytycznie przygląda się polskiej migracji na Wyspach Brytyjskich po 2004 r. Świat przedstawiony wraz z językiem jego narracji stanowią swego rodzaju manifest światopoglądowy, czego przykłady odnajdujemy w powieściach *Międzynaród* i *Przebiegum życia*.

W pierwszej z nich fabuła oparta jest na zasadzie odwrócenia – autor kreuje sylwetki Anglików, wyposażając je w cechy wywiedzione ze stereotypowych wyobrażeń na temat własnych rodaków. I tak, poznajemy angielską służącą, która posiada doktorat z fizyki jądrowej – sytuacja dobrze charakteryzująca położenie współczesnej migracji zarobkowej na Wyspach. Polacy przedstawieni są jako mieszkańcy o kolorowej barwie skóry i egzotycznie brzmiących nazwiskach – to kolejne odwrócenie, którego dopuszcza się Czerwiński. Polska zaś jawi się w jego powieści jako potęga gospodarcza, wykorzystująca siłę roboczą białych brytyjskich migrantów. Dystopijna, groteskowa wizja świata przedstawia alternatywną koncepcję

<sup>36</sup> Dorota Kołodziejczyk, pisząc o powieści postkolonialnej, sięga do terminu Gayatri Chakravorty Spivak – wyobraźnia „dryfująca”, charakteryzującego pokolonialną diasporę myśli, której skutkiem byłyby transgraniczne formy tożsamości. D. Kołodziejczyk, *Meta-fory, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, [w:] *Narracje migracyjne w literaturze polskiej XX i XXI wieku*, s. 15.

<sup>37</sup> A. Nęcka, „Ostatni zgasi światło”. *Polska proza po 2000 roku wobec problemu migracji uniijnej*, [w] tejsze, *Polifonia. Literatura polska początku XXI wieku*, Katowice 2015, s. 234.

porządku geopolitycznego, w którym wielowiekowy układ sił pomiędzy centrum a peryferiami ulega inwersji. Neokolonialne imperia, takie jak Wielka Brytania czy Stany Zjednoczone, tracą swoją niepodważalną pozycję w świecie, stanowisko gospodarczego centrum zaś zajmuje Polska – kraj z punktu widzenia obecnego układu sił raczej peryferyjny. Zastosowaną w *Międzynarodzie* strategię narracyjną Czerwiński oparł na żarcie, u której podstaw jednak leży rzeczywisty problem. Głos w sprawie porządku geopolitycznego we współczesnym świecie zabiera bowiem przedstawiciel kraju, którego pozycja na arenie międzynarodowej wielokrotnie bywała w przeszłości, a według części polityków i komentatorów nadal jest, marginalizowana. Powieściowa satyra zwiastuje jednocześnie zmierzch narodów, które wskutek intensywnych procesów kosmopolityzowania się stają się przeżytkiem. Tytułowy „Międzynaród” sugeruje główny kierunek przemian zachodzących we współczesnym świecie. Globalizujący się świat staje się zagrożeniem dla ras, grup etnicznych i narodowości, których niegdyś stabilne granice podlegają dyskursywnej dekonstrukcji.

W drugiej z wymienionych powieści Piotra Czerwińskiego poznajemy Gustawa – polskiego emigranta zarobkowego, który po utracie w Polsce pracy i z braku perspektyw na znalezienie kolejnej, podejmuje trudną decyzję o opuszczeniu kraju. Kupując bilet, oznajmia, że „powrotu nie będzie”<sup>38</sup>. Jego wybór pada na Irlandię. Narrator wysyła przy tym czytelny sygnał odbiorcy, że nie jest to bez znaczenia, gdyż los Polaków i Irlandczyków był podobny:

Ogólnie rzecz biorąc, Angole i Irole mieli długotrwały związek sadomaso, który najwyraźniej nie był szczęśliwy. Kinda trochę przypominało to romanse Bulandy z jej egzotycznymi sąsiadami, którzy przez ostatni tysiąc lat desperacko pragnęli wydymać Bulandę i zrobić z niej mydło albo wysłać na holiday in Cyberia. Aleśmy się nie dali. Kto żyw, uciekał z Bulandy za granicę. Mnóstwo ludzi wylądowało w Anglii albo w USA, gdzie główną intencją wielu miejscowych było ich wydymać, for a change<sup>39</sup>.

Odwołując się do przeszłości i sytuacji politycznej zarówno Irlandii, jak i Polski, narrator opisuje swoją sytuację w świecie. Jako przedstawiciel państwa, które przez wiele lat pozostawało w sytuacji podległości, sygnalizuje, że wciąż musi zmagać się ze spuścizną pozostawioną przez poprzednie systemy władzy. Analogiczna sytuacja ma miejsce w *Gdziekolwiek mnie rzucisz* Dionisiosa Sturisa – Wyspa Man, na której osiadł polski migrant, przez wiele lat była zależna od Anglii. Brytyjska metropolia chciała wprowadzić

<sup>38</sup> P. Czerwiński, *Przebiegum życia, czyli kartonowa sieć*, Warszawa 2009, s. 57.

<sup>39</sup> Tamże, s. 77.

nowoczesny światopogląd wśród konserwatywnej „manxowkiej” społeczności. By oddać skalę problemu, autor sięga po jedną z fundamentalnych fraz polskiego dyskursu tożsamościowego: „nie będzie Anglik pluł nam w twarz i dzieci nam spedałał”<sup>40</sup>. Parafraza słów *Roty* Marii Konopnickiej funkcjonuje tutaj jako kalka – położenie mieszkańców wyspy przystaje do sytuacji skolonizowanej Polski.

Pokłosem wieloletniego bycia narodem zależnym od ościennych państw byłby postkolonialny wstyd. Poczucie gorszości, lęk przed Innymi i strach przed nieznanym obecne są w wielu narracjach. Bohaterowie opowieści Dionisiosa Sturisa borykają się z tym problemem: „Oprócz nas na promie byli też inni Polacy. Równie jak my zagubieni. [...] szeptali do siebie, jakby się wstydzi, że mówią po polsku, jakby to było karalne”<sup>41</sup>. W zbiorze opowiadań *Wyspy obiecane* Radosław Rusnarczyk przedstawia portret migrantów zarobkowych, który charakteryzuje: frustracja i resentyment: „narzekali na Polskę, na polityków, na księży, a w szczególności na ‘komunę’, która, jak mówili, strasznie ich oszukała”<sup>42</sup>. Polityczne uwarunkowania wywierają duży wpływ na postrzeganie Polaków za granicą, piętno komunistycznego kraju często daje o sobie znać, jak w jednym z opowiadań Krasnowolskiego – „Polak żyjący z Angielką to rzadkość [...] Taka atrakcyjna dziewczyna, po studiach i z perspektywami, a zamieszkała ze zwykłym robolem z fabryki, Polakiem w dodatku, przybędą z Europy Wschodniej”<sup>43</sup>. Świadomość niższej pozycji Polski na arenie międzynarodowej wyraźnie odbija się także w powieści Czerwińskiego. Mamy tutaj do czynienia z przeciwstawnymi zabiegami narracyjnymi, których zastosowanie ma na celu uwypuklenie nierówności, na których zbudowana jest geopolityczna mapa świata, a tym samym wyrażenie niezgody narratora – migranta z kraju peryferyjnego – na zastaną sytuację. Gustaw, bohater *Przebiegum życia*, z jednej strony wini swój kraj za to, że nie zapewnił mu on godziwej, jak na posiadane wykształcenie ekonomiczne, pracy. Kiedy leciał samolotem do Dublina, przekraczając właśnie powietrzną granicę z Niemcami, jego frustracja osiągnęła apogeum: „Niebo nad Berlinem. Dwunasta trzydzieści siedem, dwudziesty czwarty grudnia. Nie ma już Polski”<sup>44</sup>. Z drugiej jednak strony z sentymentem i przysłowiową łąką w oku wspomina historię swego kraju: „potem przyszedł smutek, przypomniał sobie książki do historii i Powstanie Warszawskie, i wiersze, których uczył

<sup>40</sup> D. Sturis, *Gdziekolwiek mnie rzucisz. Wyspa Man i Polacy. Historia splątania*, Warszawa 2015, s. 47.

<sup>41</sup> D. Sturis, *Gdziekolwiek mnie rzucisz. Wyspa Man i Polacy. Historia splątania*, Warszawa 2015, s. 62.

<sup>42</sup> R. Rusnarczyk, *Wyspy obiecane*, Gdynia 2013, s. 35.

<sup>43</sup> J. Krasnowolski, *Syreny z Broadmoore*, Warszawa 2017, s. 35–36.

<sup>44</sup> P. Czerwiński, *Przebiegum życia*, s. 58.

się jako dziecko, o tym jak ma kochać ten kraj”<sup>45</sup>. Dylematy związane z tożsamością „pomiędzy” towarzyszyły bohaterowi zanim jeszcze wylądował na zachodniej ziemi.

Postać Gustawa – bohatera o złożonej podmiotowości, pomimo urazy żywionej dla rodzinnego kraju, w toku opowieści wplata zaczepne uwagi dotyczące traktowania Polski jako peryferii współczesnej Europy. „To wszystko działo się w Bulandzie, cywilizowanym kraju centralnej Europy, slightly mniejszym od Nowego Meksyku, według strony internetowej CIA”<sup>46</sup>. I dalej, w charakterystycznej dla Czerwińskiego stylistyce krzyżującej polszczyznę z angielszczyzną: „Irlandia jest slightly większa od Wirginii Zachodniej. UK jest slightly mniejsze od Oregonu, Francja zajmuje odrobinę mniej miejsca niż Teksas, a USA jest rozmiarów USA”<sup>47</sup>. Ironiczne powołanie się na statystyki prowadzone przez amerykańską agencję rządową jest celowym zabiegiem narracyjnym, demaskującym stosunek podmiotu do porządku współczesnego świata. Cytowane wypowiedzi wskazują na niepodważalną dominację centrum, które opisuje resztę świata podług własnych miar.

Potwierdzeniem tej tezy byłaby także stosowana w *Przebiegum życia* nazwa „Bulanda”. Ten egzotycznie brzmiący leksem, zacerpięty być może z języka arabskiego, w którym oznacza Polskę, sugeruje ironiczny dystans, nie tyle jednak do ojczystego kraju „samego w sobie”, co do jego wizerunku w oglądzie z zewnętrznej, obcej perspektywy. Czerwiński wprowadza taki zabieg językowy nie bez przyczyny – sygnalizuje w ten sposób położenie kraju pochodzenia bohaterów swoich narracji w dyskursie zachodnim. Polska, mimo że jest jednym z cywilizowanych państw Europy, postawiona zostaje w jednym szeregu z krajami azjatyckimi czy afrykańskimi i nazwana w sposób sygnalizujący egzotyzującą optykę.

Powieści Czerwińskiego mają do przekazania coś więcej niż tylko relację z migracyjnego doświadczenia. Szczególnie ważną rolę odgrywa w nich język. Mowa narratora i powieściowych bohaterów stanowi kolaż polszczyzny i angielszczyzny – można to zjawisko interpretować jako zbieżne z kierunkiem przemian społecznych i kulturowych. W parze z dwuwymiarowością na płaszczyźnie językowej idzie hybrydowość tożsamości migrantów. Dorota Kołodziejczyk pisała o istocie języka używanego przez Salmana Rushdiego. „W powieści *Wstyd* implikowany autor – emigrant z kraju czystych – Pakistanu, nazywanego w powieści przewrotnie Peccavistanem, mierzy się z zarzutami stawianymi mu jako emigrantowi, który przekłada

<sup>45</sup> Tamże, s. 58.

<sup>46</sup> Tamże, s. 57.

<sup>47</sup> Tamże, s. 78.

oryginał na język metropolii, i tym samym fałszuje jego istotę”<sup>48</sup>. W przypadku autora *Przebiegum życia* kwestia języka także jest czymś więcej niż odbiciem przemian kulturowych – sposób, w jaki używana jest tutaj angielszczyzna to przemyślana inwencja demonstrująca przewagę narratora nad populacją przyjmującą – a więc społeczeństwem zachodnim. Język angielski, wmontowany w ramę językową polszczyzny służy zdemaskowaniu i obaleniu mitu o Zachodzie jako utopii. W chwilach sprzeciwu wobec zastanej rzeczywistości, autor, igrając z językiem, żałośnie wyśmiewa wartość swojego wykształcenia w konfrontacji z rzeczywistością: „Tytuł magistra stał się więc bardzo very embe-a w pierdolistym języku English”<sup>49</sup>. Leksykę angielską wplata w struktury fleksyjno-składniowe polszczyzny, nadając tym samym językowi polskiemu rangę: stopniuje przymiotnik zgodnie z regułami polskimi („beściejszy krawat”<sup>50</sup>), odmienia rzeczowniki podług zasad języka polskiego („bullshity”<sup>51</sup>), albo bagatelizuje konstrukcje składniowe angielszczyzny („I don’t koorva nie wiem”<sup>52</sup>). Przytoczone przykłady świadczą o służebności języka grupy przyjmującej. Angielskie wyrażenia zastosowane są jako narzędzie do walki światopoglądowej przedstawiciela peryferii – Gustawa – z centrum. Polski migrant, wkraczając świadomie w społeczeństwo i kulturę zachodnią, jednocześnie próbuje ją „wykorzystać” w celu określenia własnej tożsamości.

Z powyższych prób interpretacji wyłania się złożona problematyka badawcza dotycząca dyskursu tożsamościowego w twórczości polskich migrantów na Wyspach Brytyjskich. Sylwetka nomady prezentowana w tej literaturze opiera się na podobnych założeniach, co przyjęta tu koncepcja literatury migracyjnej. Współczesny migrant-nomada nie opuszcza kraju wskutek represji ani też pod przymusem politycznym. Nie migruje też po to, by ocalić ojczyznę i jej dorobek kulturowy, gdyż jego ojczyzna znajduje się w zasięgu ręki, niezagrożona opresją czy wojną. Nomada, nieskrępowany ograniczeniami, może podjąć decyzję o opuszczeniu kraju, czy to ze względów zarobkowych, czy też zupełnie innych (jak rozwój osobisty, pragnienie poznawania świata, innych kultur, nauka języka). Dobrowolność decyzji pozwala mu podjąć dyskusję na temat zachodniego świata, który jeszcze nie tak dawno temu funkcjonował w wyobraźni Polaków jako swego rodzaju utopia. Owa wizja utopii była obiecującą alternatywą wobec komunistycznej władzy. Przez kilkadziesiąt lat społeczeństwo polskie

<sup>48</sup> D. Kołodziejczyk, *Meta-fory, trans-lacje, hybrydy – tropy migracji w literaturze postkolonialnej*, s. 21.

<sup>49</sup> P. Czerwiński, *Przebiegum życia*, s. 55.

<sup>50</sup> Tamże, s. 57.

<sup>51</sup> Tamże, s. 262.

<sup>52</sup> Tamże, s. 221.

aspirowało do uwolnienia się spod jarzma komunizmu narzuconego przez sowiecką dominację. Jednego z objaśnień dla takiego postrzegania roli Zachodu w polskiej kulturze dostarcza koncepcja „hegemonia zastępczego”<sup>53</sup>. W świetle tej propozycji teoretycznej, wysuniętej przez Ewę Thompson, relacja Polski wobec rzeczywistego kolonizatora – imperium rosyjskiego – jest pozbawiona typowego dla stosunków kolonialnych respektu wobec metropolii, której brakowało „poczucia kompetencji cywilizacyjnej”<sup>54</sup>. Miejsce hegemonia zajął w ten sposób „Mityczny, Mądry i Moralnie Uporządkowany Zachód”, który pretendował do roli intelektualnego autorytetu dla skolonizowanej Polski<sup>55</sup>. Ugruntowany przez lata w świadomości Polaków ideał „Zachodu” stał się fantazmatem, który po upadku reżimu komunistycznego zaczął się spełniać. Jednak konfrontacja oczekiwań z rzeczywistością kończyła się niejednokrotnie rozczarowaniem i rozgoryczeniem.

Niezbywalne piętno „przybyszów” ze Wschodu wywiera istotny wpływ los bohaterów współczesnych narracji migracyjnych, powstających na Wyspach Brytyjskich. Uwzględnione w artykule utwory, przy różnorodności form artystycznej reprezentacji, można potraktować jako narzędzie diagnostyczne współczesnych przemian społecznych, kulturowych i ekonomicznych. U podłoża tych przemian leży, wspólne wielu populacjom, w tym także środkowo-wschodnim Europejczykom, doświadczenie dekolonizacji (w tym wypadku uwolnienia się spod opresji ZSRR), dopełnione o zachodzący obecnie proces kulturowego, finansowego i gospodarczego uzależniania się od zachodnich metropolii. Przeciwko Polakom skierowana była przez lata obosieczna broń dominacji: z jednej strony, kulturowa hegemonia Zachodu, a z drugiej – polityczna i militarna dominacja Wschodu. Należy bowiem pamiętać, że „kolonizacja jest zawsze działaniem wymierzonym przeciwko populacji kolonizowanej, niezależnie od skali zaangażowania militarnego i deklarowanej czy też faktycznie realizowanej [...] ‘misji cywilizacyjnej’ ”<sup>56</sup>. Stąd też można rozpatrywać narracje migracyjne doby unijnej jako rozpisaną na różne głosy próbę uporania się populacji z balastem minionego podporządkowania. Polityczne uwolnienie się od hegemonii ZSRR, nie zakończyło problemów mieszkańców Polski, lecz zrodziło szereg nowych trudności, zarówno na płaszczyźnie polityczno-ekonomicznej, jak i społeczno-kulturowej. Utwory, które były

---

<sup>53</sup> E. Thompson, *Postkolonialne refleksje. Na marginesie pracy zbiorowej From Sovietology to Postcoloniality. Poland and Ukraine from a postcolonial perspective pod redakcją Janusza Korka*, <http://porownania.amu.edu.pl/attachments/article/119/Thompson%20E..pdf>, [dostęp: 27.11.2017].

<sup>54</sup> Tamże.

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 397.

przedmiotem mojej uwagi, uświadamiają konsekwencje zarysowanego tu stanu rzeczy. Postać Gustawa, z powieści Czerwińskiego *Przebiegum życia*, z jego wymierzonym w neokolonialny porządek świata gniewem, reprezentuje głos wschodnioeuropejskiego potomka byłych skolonizowanych. Także w innych przywoływanych tutaj tekstach można dostrzec resentyment środkowo-wschodnich Europejczyków, zmagających się z narodowymi kompleksami<sup>57</sup>, sprowadzonych do roli siły roboczej z peryferii. Walka z neokolonialnym porządkiem świata, ze stereotypowym postrzeganiem Innych i byciem postrzeganym przez Innych, oscylowanie podmiotu pomiędzy przywiązaniem do kraju opuszczonego a różnymi stopniami lojalności wobec kraju przyjmującego – wszystko to składa się na koncepcję nowego typu migranta – nomady. Nomada ten, wyzwolony spod opresji kolonizatora, wiedziony ciekawością świata lub walczący o poprawę statusu materialnego, w starciu z utopią Zachodu buduje swoją tożsamość „pomiędzy”. Wskazane przeze mnie utwory zdają się wykazywać, że literaturę polską powstającą na Wyspach Brytyjskich po 2004 roku można zatem postrzegać jako pole kształtowania się dyskursu postkolonialnego, w którym bohaterowie – będący częstokroć *porte-parole* autorów – usiłują zdefiniować i wyartykułować stanowisko kosmopolityzujących się mieszkańców zdekolonizowanej Wschodniej Europy we współczesnym świecie.

Magdalena Jaremek

### **The Identity of Contemporary Nomads as the Problem of Polish Migration Literature**

The article concerns selected literary works of Polish writers which take up the subject of migration after Poland's accession to the European Union. The author places the Polish writing in Great Britain and Ireland in the context of global geopolitical inequalities. These inequalities tend to affect mutual perceptions of the nations and ethnic groups concerned whose identities clash in the cultural melting pot of the British Isles. The departure point is the difference between the contemporary 'migration literature' and the literature of the émigré circles of the 19th and 20th century. The author identifies the following important issues in these contemporary narrations: the nomadic status of the migrant, the relation between

---

<sup>57</sup> Zdaniem Dariusza Skórczewskiego, źródeł owego „środkowoeuropejskiego kompleksu niższości – ambiwalentnego poczucia własnej bezwartościowości, przemieszanego z wypatrywaniem akceptacji ze strony innych” – upatrywać należy w „zespole wyobrażeń, klisz i stereotypów stworzonych, a następnie narzuconych przez dyskurs orientalizujący”, tj. dyskurs prowadzony na temat Europy Środkowo-Wschodniej z egzotyzytująco-pogardliwej perspektywy Zachodu. D. Skórczewski, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 398.

the (Western) centre and the (Polish) periphery, between the homeland and the exile, between the subject's feeling at home and perceiving otherness. These binarisms, so characteristic of postcolonial writing, constitute transnational forms of identity. Two extreme attitudes which are present in the discussed works, namely nationalism and cosmopolitanism, are suggested to be interpreted as manifestations of "in-between" identity.

**Key words:** "in-between" identity, contemporary Polish migration literature, postcolonialism, nomadism

**Słowa kluczowe:** Tożsamość „pomiędzy”, współczesna literatura migracyjna, postkolonializm, nomadyzm



Michał Kopczyk  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
mkopczyk@ath.bielsko.pl

**Między pomocą a przemocą.  
O kilku paradoksach oświeceniowego (i nie tylko)  
stosunku do Innego  
(na marginesie *Opowiadań albo podróży jednego Kosmopolity*)**

1.

Relacje podróżników są subiektywne i stronnicze, ich wartość jako źródła historycznego jest na ogół problematyczna<sup>1</sup>. A jednak – dla czytelnika zainteresowanego historią rozumianą nie tyle jako zapis procesów, traktatów i wojen, lecz sumą jednostkowych doświadczeń, są źródłem bezcennym. Operują perspektywą codzienności, eksponują więc takie kategorie jak: szczegół, zdarzenie, portret, dialog, przypadek i w ten sposób pozwalają wejrzeć w szczelinę, którą tworzy rozdźwięk między wartościami, jakim hołduje epoka, a ich odbiciem w myśleniu i działaniu jednostek w tę epokę zanurzonych<sup>2</sup>. Wydobyć tej „szczeliny” chciałbym poświęcić mój artykuł.

Pretekstem do ogólniejszych przemyśleń uczynię relację z wędrowek po Śląsku, jakie w latach 1792 oraz 1793<sup>3</sup> odbył pruski podróżnik, podpisujący się pseudonimem Kosmopolita. Dzieło stanowi przykład popularnej w tym czasie w Niemczech konwencji, zakładającej utożsamianie się

<sup>1</sup> Tekst jest znacznie zmienioną wersją artykułu, który ukazał się jako *Those problematic Slavs. Silesia in the eyes of a German traveler (case study)*, „Annales” (Słowenia) 2017, z. 1, s. 53–60.

<sup>2</sup> J. Sztumski, *Wstęp do metod i technik badań społecznych*, Katowice 1995.

<sup>3</sup> Tekst, pod tytułem *Schilderungen oder Reisen eines Kosmopoliten*, ukazał się drukiem w Lipsku, w roku 1795. Korzystam z wydania polskiego pt. *Opowiadania albo podróże jednego Kosmopolity*, [w:] *Trzy relacje z podróży po Śląsku w XVIII i XIX wieku*, red. J. Szymański, Gliwice–Katowice 2006. Cytaty z dzieła lokalizuję według tego wydania.

relacjonującego podmiotu z autorem<sup>4</sup> – w szerszym wymiarze wpisuje się w niezmiernie ważną w oświeceniu, wiążącą się z podstawowymi założeniami epoki, relację z podróży. Artur Rejter dostrzegł we wspomnianym tekście aż sześć form podawczych (polemikę, dialog, relację reporterską, dziennik, anegdotę oraz list), klasyfikując go ostatecznie jako reportaż podróżniczy. W wymiarze jeszcze obszerniejszym możemy mówić o *Opowiadaniach albo podróżach* jako o utworze podejmującym problematykę relacji swojskość–obcość, Ja–inny i pod tym względem również stanowi on tekst charakterystyczny dla czasu, w jakim powstał.

W drugiej połowie XVIII wieku Śląsk bywał dość częstym celem podróży i obiektem zainteresowania mieszkańców Europy, co wynikało zapewne z powodów politycznych (w ostatnich latach wieku dało się jeszcze słyszeć głosy kwestionujące prawomocność przyłączenia Śląska do Prus)<sup>5</sup>, dodatkową zachętą była z pewnością wieloetniczność regionu. Tę wieloetniczność miał okazję zobaczyć także Kosmopolita. Na trasie jego podróży znalazły się między innymi: Wrocław, Brzeg, Opole, Tarnowskie Góry, Pszczyna, Góra Świętej Anny, Rybnik oraz Racibórz, zarówno więc tereny niemieckojęzyczne, jak takie, gdzie przeważał język polski.

O autorze wiemy wyłącznie tyle, ile zawarł w swej relacji. A tam zarówno pseudonim, jak odwołania do lektur obowiązkowych dla kształcenia w duchu klasycyzmu oraz krytycznego racjonalizmu, same opinie, wrogie niezmiernie temu, co niezgodne ze zdrowym rozsądkiem, wreszcie sformułowane wprost autoprezentacje budują konsekwentnie obraz narratora jako wolnego od przesądów racjonalisty i filozofa, zainteresowanego przy tym bardziej oglądaniem świata niż teoretyzowaniem na jego temat:

(...) uważa, że czasem pożyteczniej jest spędzić czas w gospodzie chłopskiej niż w najsłynniejszej bibliotece, że lepiej oglądać przyrodę w całości obojgiem oczu niż roślinę pod mikroskopem, że choć ceni on statystykę o tyle, o ile ujawnia one błędy tkwiące w konstytucjach większości państw, to uważa wzbogacanie nauk za zbyteczne, ponieważ nie jest potrzebne gromadzenie coraz większej ilości argumentów, żeby udowodnić, że większość konstytucji tak pasuje do naszych czasów, jak dziecięce buty młodzieńcowi, że zawsze lekceważy heraldykę, bo ta zajmie kiedyś miejsce w galerii maszkar umysłu ludzkiego, że składa głęboki pokłon medycynie, a rewizji systemu szkolnictwa i wychowania życzy nieśmiertelności. Komu więc pozostaje

<sup>4</sup> A. Rejter, *Cudzoziemskie relacje z podróży po Śląsku czasów oświecenia. Perspektywa genologiczna*, „*Conversatoria Linguistica*” 2014, nr 8.

<sup>5</sup> W wyniku tzw. wojen śląskich z lat 1740–1763. Fryderyk II uszczuplił stan posiadania Habsburgów o Górny i Dolny Śląsk z Ziemią Kłodzką (Polska utraciła te tereny po śmierci Ludwika Jagiellończyka w 1526 roku). Można się domyślać, że ukrycie prawdziwej tożsamości wypowiedziała autorowi omawianej tu relacji świadomość, że podejmuje temat newralgiczny z politycznego punktu widzenia.

więcej czasu i spokoju, niż właśnie takiemu podróżnikowi na skierowanie uwagi na rzeczy, które w opisach podróży pedagogicznych, botanicznych, artystycznych, medycznych i innych opatrywane są mianem rzeczy ubocznych lub drobiazgow, takich jak: twarze ludzkie o wszelkich rysach, krótkie, długie, krzywe, proste, brzydkie, ładne, gładkie, pomarszczone, sylwetki ludzkie i stroje, kształt butów, nie wyłączając nawet ich wieku, różnice w obejściu, gdy człowiek ukazuje się w ubraniu wyjściowym lub domowym negliżu i tysiąc rzeczy tego rodzaju, których wymienieniem nie zmartwię żadnego uczciwego człowieka (61).

Autocharakterystyka ta zawiera niemal wszystkie elementy XVIII-wiecznego ideału oświeconego filozofa, ufającego w ludzki rozsądek, krytycznego wobec feudalnych pozostałości i wszelkich form ucisku, a zarazem ceniącego sobie wiedzę empiryczną, w tym zwłaszcza tę, którą daje uważna obserwacja ludzi. W takim ideale jest też miejsce na kosmopolityzm rozumiany jako projekt przyszłego zjednoczenia ludzkości. Jego obraz nakreślił sugestywnie Fryderyk Schiller w wykładzie inauguracyjnym jego działalność na uniwersytecie w Jenie:

Jakież ożywienie ludzkiej działalności dało się odczuć wszędzie od czasu, gdy z wielokrotnione potrzeby uskrzydliły odkrywczego ducha wynalazczości i przed pilnością człowieka nowe otworzyły przestrzenie! – Przełamane zostały granice, jakimi pełen wrogości egoizm pooddzielał od siebie narody i państwa. Ogólnoświatowa (*weltbürgerlich*) więź łączy teraz wszystkie umysły; a duch nowego Galileusza czy Erazma naszych czasów będzie już mógł zajaśnić całym tym światłem swej epoki<sup>6</sup>.

Tak rozumiany kosmopolityzm stanowił ważną część oświeceniowej wizji świata, inspirując projekty nowej rzeczywistości, w której ludzkość, odrzuciwszy krępujące ją dotąd ograniczenia, wyzwoli w sobie cały potencjał myśli i emocji. Pojęcie miało też swój sens mniej „filozoficzny”, kosmopolitą określano na ogół do kogoś, kto nie czuł się podporządkowany określonej władzy religijnej lub politycznej, i którego działań nie krępowały ani szczególna lojalność wobec jakiejś grupy, ani też uprzedzenia. Termin ten ograniczano czasem do osób prowadzących miejski styl życia, albo amatorów podróży, utrzymujących sieć międzynarodowych kontaktów<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> F. Schiller, *Co to jest historia powszechna i po co ją studiuujemy?*, przeł. M.J. Siemek, [w:] M.J. Siemek, *Fryderyk Schiller*, Warszawa 1970, s. 186. Termin *weltbürgerlich*, przez M.J. Siemka przełożony jako „ogólnoświatowa [więź]”, w tłumaczeniu B. Surowskiej pojawia się jako „kosmopolityczna”; por. F. Schiller, *Czym jest historia powszechna i w jakim celu ją studiuujemy*, [w:] *Filozofia niemieckiego oświecenia*, wybór, wstęp, przekł. T. Namowicz, K. Sauerland, M.J. Siemek, Warszawa 1973, s. 449–450.

<sup>7</sup> Hasło: kosmopolitanism, w: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism/> [dostęp 26.01.2018].

## 2.

Deklaracje, jakie na swój temat złożył autor *Opowiadań albo podróży*, pozwalają zatem oczekiwać sprawozdania wolnego od poczynionych z góry założeń. Lektura pokazuje jednak, że zapowiadany obiektywizm nie uchronił podróżnika od postrzegania widzianej rzeczywistości w postaci binarnych opozycji, z których najważniejsza wiąże się z różnicami między polskojęzycznymi mieszkańcami Śląska a ich niemieckojęzycznymi pobratymcami. Przykładem takiej optyki jest opis zdarzenia, jakie miało miejsce w przygranicznej miejscowości na Kujawach, będący swoistym otwarciem „polskiej” części wędrówki. Wskutek zawalenia się stajni giną źrebie – własność miejscowego dziedzica – i krowa właścicielki karczmy. Fakt, że kobieta ubolewa wyłącznie nad swoją stratą, daje przybyszowi powód do refleksji nad nieracjonalnością panującego tu systemu ekonomicznego. W słuszności takich wniosków utwierdzi go przybyły na miejsce wypadku komisarz – Niemiec, który rzeczowo wyjaśni mu reguły, jakimi rządzi się widziana rzeczywistość.

(...) Polska to nie Francja, a Polacy to nie Francuzi i nie są wiele lepsi od tej krowy. (...) Co prawda można by ich uszlachetnić, ale jeśli posiada pan majątek ziemski, to nie muszą tłumaczyć, że trzeba byłoby być głupcem, żeby coś takiego uczynić. Chłopa należy uczynić tylko tak mądrym, żeby nie uważał się za lepszego lub gorszego, niż życzy sobie jego pan; jednym słowem, żeby traktował się niczym zwierzę juczne stworzone do wygody swego pana. Każdy sobie jest najbliższy i jeżeli chłop jest tak mądry jak jego pan, to panu nie pozostanie nic innego, jak samemu zaprząć się do pługą, jeśli nie chce umrzeć z głodu (28).

Nawet niechęć wobec cynicznego pragmatyzmu mówiącego te słowa nie podważa w oczach słuchacza jego autorytetu i zasadności wniosków. O tym, że „Polacy to nie Francuzi” przekona się podróżny niejednokrotnie, a na nakreślony przez niego portret mieszkańców złoży się niezliczona ilość drobnych obserwacji, uwag i komentarzy.

Przedmiotem jego krytyki stanie się na przykład czołobitność, z jaką miejscowy lud traktuje osoby cieszące się wysoką pozycją. Powszechność takich zachowań skłoni go do uznania pokory za „jedną z głównych cech charakteru narodowego” Ślązaków (87):

(...) należy do charakteru śląskiego, szczególnie górnośląskiego, żeby każdemu porządnie ubranemu nieznanemu, każdemu obcemu przyprowadzić nos szlachecki w miejsce porządnego nosa mieszczkańskiego. Częściowo w dobrotliwym zamiarze okazania szczególnego szacunku, częściowo

z obawy, że nie okazując takiego szacunku można kogoś obrazić, jak to ma miejsce w przypadku górnośląskich wieśniaków i częściowo w końcu dlatego, żeby przez to dobrowolne podniesienie do wyższego zasłużyć na dowód wdzięczności (87).

Cechy, jakie podróżny przypisał Ślązakom, czynią z nich łatwą ofiarę tych, którzy w ograniczeniu ich wolności widzą sposób na osiągnięcie własnych korzyści, a więc miejscowych „panów” oraz kleru katolickiego. Temu ostatniemu zarzuci żerowanie na łatwowierności ludu i utrzymywanie go w zabobonnej religijności. Na wiadomość, że mnisi rekrutują się między innymi spośród zrozpaczonych kochanków, szukających schronienia w klasztorach, zareaguje pełnym zgrozy okrzykiem:

(...) jak to możliwe, że orzeł Prus nie zaciśnie mocniej szpon na grdyce potwornej bigoterii, żeby chronić przed pożarciem dwudziestoletnie dziewczęta. Na jakie nieprzewyciężone przeszkody napotyka ofiary chcące wyrwać się z jej szponów? Komu nie żal ojca przeora (...), który niedawno opuścił świętych mężów ze swojego zakonu i uciekł do R., żeby zmienić religię katolicką na protestancką (91).

Do złagodzenia swego krytycznego stanowiska nie skłoni go nawet wyjaśnienie miejscowego kupca, który zabobonny charakter tutejszej religijności uzasadni koniecznością dostosowania jej do umysłów prostej ludności. Jako osoba świadoma mechanizmów socjotechniki, stanie się dla podróżnika wyrazicielem świadomości elit, jeszcze jednym przykładem ich obłądy.

Krytyczny będzie autor także wobec kościoła protestanckiego, świadom z pewnością, że ten krytycyzm wzmacnia jego wizerunek obserwatora bezstronnego, zdolnego do wzięcia „w nawias” swego pochodzenia:

Jeżeli mam się wypowiedzieć bezstronnie, to protestanci zawdzięczają sami sobie to, że otacza ich tak zła sława. Śląski katolik jest dużo bardziej tolerancyjny niż protestant, a wrocławscy protestanci odznaczają się wśród wszystkich innych szczególną nietolerancją. Pojęcia Górnoślązak i katolik łączą się u nich w jedno, tworząc karykaturę, co jest dowodem zarówno niewiedzy, jak i bigoteryjnego sposobu myślenia (107).

W relacji podróżnika polskojęzyczny Ślązak pojawia się jako istota zasadniczo nieskomplikowana, możliwa do „przejrzenia” i wyczerpującego opisu; można powiedzieć, że istnieje ona w stanie pierwotnej naturalności i w tym sensie posiada wiele cech „szlachetnego dzikusa” z wyobrażeń sentymentalistów. Bywa sympatyczny i miły w bezpośrednim kontakcie,

nie jest jednak w stanie wznieść się ponad własne interesy, ocenić rzeczywistości (i własnego w niej miejsca) w kategoriach potocznie rozumianych zdrowego rozsądku i obiektywizmu. Te cechy idą w parze z poczuciem niemocy wobec świata, którego reguły działania traktuje jako rzecz zarazem niezmienną, jak i oczywistą, określaną bowiem siłami obojętnymi wobec jego pragnień czy potrzeb.

Czy cechy te wytworzyły w słowiańskich mieszkańcach Śląska warunki, w jakich żyli przez długi czas, czy też to właśnie naturalne cechy ich umysłowości odpowiadają za tę opłakaną sytuację? – nie wiemy. Pod tym względem podróżny okazuje się mało dociekliwy, zadowolając się stworzeniem wizji możliwej do retorycznego spożytkowania jako wymowny anty-przykład, argument nie do odparcia w wojnie o świat lepiej urządzony:

Przybывajcie władcy, chodźcie i wędrujcie ze mną przez prowincję, popatrzcie na ten obraz pełen trosk, ten pochylony kark, na postać okaleczoną ciężarem niewolnictwa, na postać chłopca i trzody, którą prowadzi, patrzcie, jak od rana do wieczora męczy się dla despoty panującego nad jego wioską. Jak rzadko pozostaje mu wystarczająco dużo czasu na uprawę pola z łaski nadanego przez pana, a gdy największym wysiłkiem doprowadzi je do dobrego stanu, to często jest zmuszany opuścić je, żeby zająć się innym, zrujnowanym (121).

Ceną, jaką pograżeni w swej niedoli Ślązacy płacą za współczującą uwagę przybysza, jest więc zaliczenie ich do odrębnej rasy niewolników, których los ma być przykładem (odstrasającym?, nasuwającym myśli o własnej „lepszości” wobec miejscowych „despotów”?) dla cudzoziemskich władców.

Cechy, jakie narrator przypisuje Słowianom, zyskują na ostrości dzięki kontrastowi z obrazem ludności niemieckojęzycznej. Poznani Niemcy portretowani są jako indywidua, których zachowanie świadczy o właściwościach osobowych, a nie wzorze kultury, jaki reprezentują. Fakt ten można do pewnego stopnia wyjaśnić po prostu znajomością języka, pozwalającą na zbliżenie; z drugiej strony jednak podróżnik nie wydaje się zmartwiony barierą komunikacyjną, jaka oddziela go od Słowian, nie robi też nic, by ją usunąć. Kosmopolita jest krytyczny wobec przesadnego udziału konwencji w zachowaniu, wielokrotnie wskazuje jaskrawe przykłady obłudy, ukrywanej pod pozorami grzeczności. Pomimo nieszczerości, która tak często drażni go w napotkanych rodakach, autor świadom jest, iż ta oraz inne ich cechy są przyczyną, a zarazem wynikiem sukcesu cywilizacyjnego, jaki odnieśli, i właśnie ten sukces skłonny jest traktować jako czynnik jednoznacznie wynoszący ich ponad ludność słowiańską. Niemieccy miesz-

kańcy Śląska są przede wszystkim racjonalni w swoich działaniach, umieją oceniać świat za pomocą jasnych i zrozumiałych kategorii, i choć świat zakreślony granicami ich umysłów nie poraża swą obszernością, pomagają zdecydowanie w panowaniu nad rzeczywistością.

Niewątpliwie klarowności takiego obrazu sprzyja fakt, że na swej drodze podróżny bądź nie napotkał „kreoli” – mieszkańców o zmieszanej tożsamości – bądź też że perspektywa, jaką przyjął, nie pozwoliła mu ich dostrzec, nie mieszcili się bowiem w dualistycznym modelu słowiańsko–germańskość. Nie pojawia się także pytanie o relacje między kulturą polską a śląską (a także tożsamością miejscowej ludności polskojęzycznej lub czeskojęzycznej), ustępując uznaniu Ślązaków niegermańskich za ludność zasadniczo jednolitą kulturowo.

Relacja pruskiego podróżnika wpisuje się w nurt literatury ukazującej Śląsk jako miejsce „zanieczyszczone” przez żywioł słowiański, co z kolei stłumiło jego naturalną potencję. Potwierdzeniem takiego rozpoznania w omówionym wypadku jest sugerowanie zależności pomiędzy stopniem germańskości (nasyceniem miejsca ludnością rdzennie niemiecką), a zaawansowaniem cywilizacyjnym. W takiej ocenie widzianego świata niemałą rolę odegrał zapewne etos mieszczański, nie tylko dlatego, iż sam autor jest reprezentantem tej klasy i wielokrotnie to deklaruje, ale i dlatego, że był on silnie obecny w niemieckim oświeceniu, zwłaszcza w jego późnej fazie.

To wtedy także – w drugiej połowie XVIII wieku – powstał stereotyp *polnische Wertschaft*, będący niejako ubocznym skutkiem przyspieszonej modernizacji, jaką przeszli Niemcy w okresie 1750–1850. Zmiany te, widoczne na wielu poziomach, kontrastowały z nie mniej radykalnymi przeobrażeniami, przed jakimi stanęli mieszkańcy Rzeczypospolitej, spośród których najważniejszym była utrata państwa i kryzys gospodarczy, którego pokonaniu z pewnością nie sprzyjała w późniejszych dekadach polityka zaborców, nastawiona zasadniczo na eksploatację ekonomiczną<sup>8</sup>. W opisie narratora analizowanej tu relacji Śląsk jest miejscem, w którym współistnieją obok siebie dwa, w dużej mierze obce sobie, światy – świat cywilizacji zachodniej oraz Wschód rozumiany jako pozbawiony wyraźnych granic „dziki” teren rozciągający się między Rosją a Niemcami, jego cechami zaś są kulturowe, ekonomiczne i cywilizacyjne zapóźnienie<sup>9</sup>. W tym sensie

<sup>8</sup> I. Surynt, *Postęp i kolonializm. Polska a niemiecki projekt europejskiego Wschodu w dyskursach publicznych XIX wieku*, Wrocław 2006, s. 15.

<sup>9</sup> Na południu „Wschód” sięgał aż po Bałkany, którego mieszkańcy w oczach germańskich sąsiadów nie różnili się szczególnie od swych zachodnich i wschodnich słowiańskich pobratymców. Pokazał to przekonująco Bożidar Jezernik w pracy *Dzika Europa. Bałkany w oczach zachodnich podróżników*, przeł. P. Oczko, Kraków 2007.

badany tekst określić można – posiłkując się terminem Mary Louise Pratt – jako narrację imperialną<sup>10</sup>.

Izabela Surynt zauważyła:

Kreowanie Polaków na „dzikusów” i „barbarzyńców” lub Indian, rozpowszechnione w niemieckiej przestrzeni publicznej XIX wieku, wynikało – z jednej strony z semantycznych implikacji nowoczesnego pojęcia kultury (Bildung), a także wciąż aktualizowanego asymetrycznego podziału i związanego z tym nierównego ludzkości jako zbiorowości nierównocześnie rozwiniętej. Z drugiej zaś strony – można odnaleźć w tych poglądach echo dyskursu kolonialnego (i to zarówno niemieckich planów kolonialnych i kolonizacyjnych, jak i krytyki kolonializmu). W ten sposób wcześniejsza kategoryzacja polskiego „charakteru narodowego” jako porywczego i dzikiego, znana z przekazów szesnasto- i siedemnastowiecznych, wzbogacona zostaje o dalsze możliwości dyskursywnej dyskredytacji poprzez budowanie analogii pomiędzy polskim społeczeństwem a amerykańskimi plemionami Indian (...) <sup>11</sup>.

Wbrew traktowanej dogmatycznie postawie sceptycznego krytycyzmu oraz kosmopolityzmu – autor relacji aktualizuje kategorie, jakimi posługiwał się ówczesny pruski dyskurs polityczny, zgodny zasadniczo z popularnym wówczas sloganem Fryderyka II, mówiącym o Polakach jako „biednych Irokezach”, których należy ucywilizować<sup>12</sup>. Fakt ten może dziwić, zważywszy, że podróżnik nie demonstruje swego związku z państwem pruskim, zdecydowanie i wielokrotnie podkreśla natomiast swój kosmopolityzm oraz przywiązanie do wartości oświeceniowych. Perspektywa, z jakiej ocenia widzianą rzeczywistość, nie jest perspektywą nacjonalistyczną<sup>13</sup>, ale „filozoficzną”, co wspomnianą zgodność „narracji” czyni zjawiskiem zaskakującym, nasuwającym przypuszczenie o ich pokrewieństwie.

### 3.

Zapewne z pewną przesadą pisał przed laty Czesław Miłosz: „Pomysł rozbiórów Polski wylał się niegdyś w głowach *les philosophes*, których

<sup>10</sup> Pojęcie „narracja imperialna” Pratt rozumie jako retoryczne „nałożenie” przez obcego na widzianą rzeczywistość własnych kategorii poznawczych, upodrzedniających rdzennych mieszkańców i ich wizję świata. Mówimy więc o formie przemocy, której istotą jest swego rodzaju symboliczne zawłaszczenie (*passively*). M.L. Pratt, *Imperialne spojrzenie. Pisarstwo podróżnicze a transkulturation*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2011, s. 9.

<sup>11</sup> I. Surynt, *Postęp, kultura i kolonializm*, s. 17.

<sup>12</sup> Podają za: Surynt, tamże.

<sup>13</sup> Przykładem narracji, w której perspektywa nacjonalistyczna ogrywa decydującą rolę w ocenie rzeczywistości, jest relacja Johana Gottlieba Fichtego z podróży po Śląsku. Por. L. Neuger, *Europa Środkowa jako źródło cierpień*, „Zwoje” 2005, nr 1 (42).



pojętymi uczniami okazali się monarchowie. To co zbyt szczególne, chaotyczne, wyłamujące się z norm i reguł, było bowiem wstrętne dla geometrycznego umysłu mistrzów Oświecenia<sup>14</sup>. Pisał z przesadą, lecz nie bez racji przecież. Wynalezione przez „wiek światła” pojęcie cywilizacja domagało się dopełnienia – dopełnienia przez swoje przeciwieństwo, a to odnaleziono bardzo blisko, zasadniczo za linią Łaby, „w okrytych cieniem krajach zacofania czy nawet barbarzyństwa”. Tak wynaleziono Europę Wschodnią<sup>15</sup> – „Inną Europę” zamieszkałą przez tych, którzy swym istnieniem uzasadniają słuszność przyjętych przez „cywilizowanych” rozwiązań ustrojowo-cywilizacyjnych, a przy tym uzasadniają ekspansję terytorialną<sup>16</sup>. Wschód i jego mieszkańców należało jedynie odpowiednio zorientalizować, uznać, że Słowianie są istotami na swój sposób „niepełnymi”, i dlatego wymagającymi światłego nadzoru. Nie powinno więc dziwić, że militarne podboje Fryderyka II spotkały się, oprócz krytyki, z akceptacją sporej części intelektualnych elit. Środowiska opiniotwórcze oświecenia zobaczyły w pruskim władcy wcielenie bezkompromisowego administratora zdolnego siłą narzucać światu mądry porządek. Stając wobec wyboru między rozumem i porządkiem a rozprzężeniem, niemocą i obskurantyzmem stawano po pierwszej stronie.

Wspomnienia niemieckiego podróżnika powstały w czasie, gdy w Europie rozpoczął się już proces rewizji oświeceniowego *episteme* i związanych z nim twierdzeń o charakterze antropologicznym, społecznym, politycznym etc. W centrum zainteresowania znalazły się walory lekceważone przez racjonalizm, takie jak: „naturalność”, „emocjonalność”, pierwotna „dzikość” i „dziewiczość”<sup>17</sup>, a więc cechy, które kojarzono między innymi ze Słowianami. Relacja Kosmopolity nasuwa wniosek, że procesy te, choć wpłynęły na sposób postrzegania przez Niemców ich wschodnich sąsiadów (poczucie jawnej dezaprobaty zastąpił „życzliwy” protekcyjnalizm), niekoniecznie zmieniły sposób ich wartościowania. Innymi słowy, „natural-

<sup>14</sup> C. Miłosz, *Prywatne obowiązki*, Paryż 1972, s. 114–115.

<sup>15</sup> L. Wolff, *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford 1994, s. 4; przytaczam za: A. Klos, *Metafora „dzikości” i autodefinicja podmiotu kolonialnego w okresie pozytywizmu w Polsce*, przeł. A. Klos, [w:] *Ogrody nauk i sztuk. Debiuty 2010*, red. A. Kobylarek [i in.], Wrocław 2010, s. 88, por. także: D. Skórczewski, *Polska skolonizowana, Polska zorientalizowana. Teoria postkolonialna wobec „innej” Europy*, [w:] tegoż, *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin 2013, s. 383–406.

<sup>16</sup> Pruska propaganda przedstawiała w tym czasie Śląsk jako miejsce zapóźnione kulturowo i ekonomicznie, co tłumaczyła inercją austriackiej administracji. Niemieckojęzyczny, głównie protestancki Dolny Śląsk z Wrocławiem przeciwstawiano zarazem Górnemu Śląskowi, katolickiemu i mówiącemu przeważnie po polsku, tylko do tego pierwszego stosując określenia typu „postępowy” czy „cywilizowany” Por. J. Joachimsthaler, *Obraz Górnego Śląska w niemieckojęzycznej literaturze i publicystyce XVIII i XIX wieku*, przeł. L. Szybkowski, [w:] *Trzy relacje z podróży po Śląsku w XVIII i XIX wieku*, s. 204–205.

<sup>17</sup> L. Neuger, *Europa Środkowa jako źródło cierpień*, s. 68.

ność” czy „dziewiczność” w ich postaci urzeczywistnionej zarezerwowano dla ludów, którym odmawiano jednocześnie równej sobie rangi, niezmiennie uznając za główny wyznacznik owej rangi „ucywilizowanie” mierzone zaawansowaniem rozwiązań społeczno-gospodarczych. Imperatyw „misji cywilizacyjnej” jako uzasadnienia podbojów pozostał niewzruszony. W ten sposób owa „ogólnoświatowa więź łącząca wszystkie umysły”, o której mówił w przywołanym wcześniej cytacie Schiller, a o której marzyło wielu jego świątłych współczesnych, ujawniła swą ciemną stronę – wykluczała bowiem istnienie tych, dla których zasady, jakimi rządzi się świat cywilizacji zachodniej, niekoniecznie oznaczają najwyższe osiągnięcie ludzkości. Ci, i to bez względu na kolor skóry, w oczach „prawdziwych” ludzi mogli budzić jedynie słuszną odrazę<sup>18</sup>.

W logice, na jakiej opierała się oświeceniowa wizja kolonializmu, Inny musiał ulec daleko idącej esencjalizacji i uproszczeniu, bo tylko w tej postaci nadawał się do „wzięcia w kuratelę”. Przekonanie o stałym charakterze „podopiecznego” wykluczało z kolei jego doskonalenie, mające być antycypacją powstania w przyszłości wspólnoty godnej człowieka, a zarazem spełnieniem się marzeń o ojczyźnie ogólnoludzkiej<sup>19</sup>. Cywilizowanie istot, których natura jest zasadniczo niezmienna, podważa sens akcji cywilizacyjnej jako takiej, czyniąc podział cywilizator–cywilizowany podziałem nieusuwalnym. Sprzecznością bowiem było twierdzić, że najdoskonalsza z cywilizacji, jaką stworzył człowiek (a może jedyna, która godna jest tego miana), jest oczywistą emanacją jego istotowej wyjątkowości, a jednocześnie, utrzymywać, że wszyscy jesteśmy równi, a tym samym obdarowanie nią innych zrówna ich z darczyńcami. Dlatego uznać trzeba, że oświeceniowa wizja kolonializmu jako dobrodziejstwa, jakim społeczności cywilizowane obdarzają te, które nie miały szczęścia dorobić się owej cywilizacji, zawierało w sobie istotny dysonans<sup>20</sup>.

Czy byli go świadomi współcześni Kosmopolity? Uważna lektura Monteskiusza (zwłaszcza *Listów perskich*) – a czytano wówczas Monteskiusza z uwagą – pozwala się domyślać, że jednak tak, a to z kolei nasuwa przypuszczenie, że wewnętrzna niespójność oświeceniowego projektu cywilizowania jest nie tyle jej brakiem, nieprzemyślanym elementem, lecz jej elementem koniecznym i przez to nieusuwalnym, wynikającym z samej de-

<sup>18</sup> Poza obszarem owej cywilizacji umieściło Śląsk większość niemieckojęzycznych podróżników. Por. L. Neuger, *Europa Środkowa jako źródło cierpień*.

<sup>19</sup> T. Namowicz, *Johann Gottfried Herder. Z zagadnień przełomu oświecenia w Niemczech w drugiej połowie XVIII wieku*, Olsztyn 1995, s. 18.

<sup>20</sup> Wyjątkiem nie była tu nawet wersja „ewolucjonistyczna”, jaką znajdziemy w pismach Markiza de Condorceta.

finicji kategorii cywilizacji, ewokującej istnienie dialektyki między tym, co cywilizowane a tym, co barbarzyńskie, tym, co „moje” lub „nasze”, a tym, co „obce” i „inne”, wreszcie: tym, co „lepsze” a tym, co „gorsze”. Dlatego też pytanie, czy objęcie zaniedbanych terenów kuratelą światłego władcy jest aktem łaski i szczęściem ich mieszkańców, dla współczesnych naszego Kosmopolity – i dla niego samego – miało charakter retoryczny.

Lektura relacji XVIII-wiecznego podróżnika uświadamia nam aktualność dylematu, przed jakim stawia nas niemożność pogodzenia z sobą dwu porządków wartości. Marzenia o prawie, które chroni wszystkich, bo jego reguły przez wszystkich są respektowane, a uznaniem prawa do autonomii każdej inności, także tej, której istnienie godzi w nasze rozumienie sprawiedliwości czy ludzkiej godności. Dylemat ten znajduje zresztą wierne odbicie w samej refleksji postkolonialnej, gdzie pod jednym szyldem spotykają się badacze, których dzielą różnice fundamentalne. Dla jednych refleksja postkolonialna jest walką z nierównością, dla innych narzędziem w tropieniu wpływów, zapożyczeń i transferów. Dla obu stron kluczowe jest słowo wolność – nie trzeba dodawać, że rozumiane w każdym wypadku inaczej.

Nie wiemy wciąż – jak zachować się wobec inności Innego, jak daleko sięgać powinna nasza motywowana etyką ingerencja, kiedy winniśmy działać, a kiedy uznać inność w swej budzącej czasem moralny odpór swoistości. Dlatego niezmiennie stajemy bezradni wobec dylematów, przed jakimi stawia nas kulturowa różnorodność, wielość modeli życia i wartości. Pytamy: jak domagać się uznania dla inności i burzenia dyskryminujących hierarchii, nie ryzykując jednocześnie stworzenia świata a-wartości i a-kultury, w której wszystko jest tyle samo warte. Jak pomóc Innemu w potrzebie, nie odbierając mu zarazem jego inności?<sup>21</sup>

Przestrzeń między pomocą a przemocą – jak w wieku XVIII, tak dzisiaj – pozostaje niejasna i wątpliwa. I w tę przestrzeń, niezmiennie, wchodzi politycy i generałowie.

---

<sup>21</sup> Z bogatej bibliografii prac problematyzujących tę kwestię przytaczam dwie, które stały się dla mnie inspiracją: J.P. Hudzik, *Czy Europejczyk może zostać Indianinem? Filozofia a problem kolonializmu kultury zachodniej*, „Kultura Współczesna” 2002, nr 1–2; M. Delaperrière, *Gdzie są moje granice? O postkolonializmie w literaturze*, „Teksty Drukie” 2008, nr 6.

Michał Kopczyk

**Between Help and Violence. On a Few Paradoxes of Enlightenment's (and not only) Attitude to the Other.  
On the Margins of the *Stories or the Journey of One Cosmopolitan***

The attention of the author of this paper is focused on the analysis of the account of a trip to Silesia, written in the last decade of the eighteenth century by an inhabitant of Prussia, referring to himself as “Cosmopolitan”. In his conclusions, the author of this paper remarks that the traveler applies the categories which were in use by the Prussian political discourse in the second half of the eighteenth century, therefore, he likens the borderline Prussia – Silesia (Germanness – Slavness) to the opposition civilization – barbaria. In this way, he creates a message, which – according to the categories drawn from postcolonial criticism – can be described as imperial narrative. It is characterized by the undermining of the value of what is different, and the rhetorical appropriation of otherness. The analysis of the Cosmopolitan account serves the author as the starting point to indicate the aporias present in the Enlightenment colonial discourse. These aporias are in some way also present in today's postcolonial reflection. The most important of them is related to the question: how to behave towards the otherness of the Other, how far should our intentional ethics intervene, when should we act, and when should we recognize otherness in its sometimes moral defiance of peculiarity?

**Key words:** Silesia, travel accounts, stereotypes, aporia of the Enlightenment, post-colonialism

**Słowa kluczowe:** Śląsk, relacja z podróży, stereotyp, aporie oświecenia, postkolonializm,

Mateusz Żyła

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
zylamateusz89@gmail.com

## **Przystanek Woodstock XXI wieku, czyli teatralizacja społeczeństwa i zmierzch subkultur**

Na początku sierpnia 2017 roku odbył się 23. Przystanek Woodstock. Festiwal organizowany przez Jerzego Owsiaaka już po raz drugi według Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji otrzymał status „impreszy podwyższonego ryzyka”<sup>1</sup>. Zwolennicy Przystanku Woodstock interpretowali decyzję ministerstwa jako ruch polityczny, a nie rzeczywistą troskę o uczestników<sup>2</sup>. Żadna z wcześniejszych edycji polskiego Woodstocku nie miała tak silnego podtekstu politycznego. Oprócz krytycznych słów organizatora festiwalu w kierunku rządu, niezadowolenie przejawiały także niektóre grupy woodstockowiczów manifestujące w sprawach sądownictwa oraz w obronie Puszczy Białowieskiej w ramach akcji Greenpeace<sup>3</sup>. Nie można jednocześnie zawężać wydarzenia do aspektów politycznych. Na przestrzeni lat Przystanek Woodstock ewaluował. W XXI wieku to nie tylko ważne wydarzenie kulturalne w Europie, ale i swego rodzaju fenomen socjokulturowy. Przystanek Woodstock nie jest wyłącznie festiwalem muzycznym. Profesor Waldemar Kuligowski z Uniwersytetu Adama Mickiewicza twierdzi, że to „festiwal idei, wartości. Cała reszta jest dodatkiem,

<sup>1</sup> K. Kijek, *Tu jest Polska*, „Gazeta Wyborcza” 2017, nr 181 (9093), s. 6.; D. Karpiuk, *Przystanek Woodstock. Dla Jezusa i innych*, „Newsweek” 2017, 32/2017, s. 80–84.; Z. Szczerek, *Woodstock w czasach atmosfery wzajemnego zrozumienia*, „Polityka” 2017, nr 32, s. 92–97.

<sup>2</sup> A. Ziemiński, *Wolna Republika Woodstock*, „Angora” 2017, nr 33, s. 18.

<sup>3</sup> Z. Szczerek, *Woodstock w czasach...*, s. 94–95.

drugim planem”<sup>4</sup>. Kluczowe dla niniejszych rozważań nie jest pytanie o stopień obecności tych wartości podczas festiwalu, ile o ich potencjalnych reprezentantów i krzewicieli, czyli woodstockową publiczność. Kim jest i dokąd zmierza wspólnota pod nazwą Przystanek Woodstock XXI wieku? Czy jej rdzeniem są określone subkultury, czy może rozproszone grupy tworzące – przywołując terminologię Davida Muggletona – zjawisko „supermarketu stylów”<sup>5</sup>?

Istnieją dwa źródła powstania Przystanku Woodstock: oryginalny amerykański Woodstock oraz Festiwale w Jarocinie z lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych ubiegłego wieku<sup>6</sup>. Wszystkie wydarzenia posiadają podstawowy element wspólny, jakim jest muzyka popularna. W ujęciu Grzegorza Piotrowskiego muzyka popularna „jest muzyczna i pozamuzyczna, uwikłana w różne dyskursy (kulturowe, artystyczne, społeczne, polityczne, ideologiczne)”<sup>7</sup>. Uwikłanie muzyki popularnej po raz pierwszy na światową skalę nastąpiło podczas Woodstocku w 1969 roku. Michael Lang i Artie Kornfeld, organizatorzy tego legendarnego wydarzenia nie spodziewali się, że koncert rockowy przeistoczy się w najważniejszy symbol hipisowskiej kontrkultury, chociaż atmosfera społeczna tamtego okresu (początku lat sześćdziesiątych XX wieku) mogła na to wskazywać:

Klimat społeczno-obyczajowy przeniknął dość szybko do muzyki zespołów działających na kalifornijskim wybrzeżu Stanów Zjednoczonych (...). Wówczas stolicą rewolucji psychodelicznej stało się San Francisco. Zaczęli tam przybywać ludzie z całego świata, zafascynowani alternatywnymi stylami życia, poezją i literaturą beatników, mistycyzmem, buddyjską medytacją (...). Wyrażali także protest przeciwko wcielaniu do wojska i udziałowi w wojnie w Wietnamie<sup>8</sup>.

15 sierpnia 1969 roku do miejscowości Wallkill<sup>9</sup> przyjechało prawie pół miliona ludzi, by obejrzeć koncerty Janis Joplin, Carlosa Santany, Jefferson Airplane, The Who, The Grateful Dead, Joe Cockera i wielu innych artystów. Najbardziej legendarnym okazał się występ Jimiego Hendrixa, który na zakończenie odegrał amerykański hymn *Star-Spangled Banner*. Echa

<sup>4</sup> D. Karpiuk, *Przystanek Woodstock. Dla Jezusa i innych...*, s. 82.

<sup>5</sup> D. Muggleton, *Wewnątrz subkultury. Ponowoczesne znaczenie stylu*, przeł. A. Sadza, Kraków 2004, s. 56.

<sup>6</sup> Festiwal w Jarocinie został reaktywowany w 2005 roku po jedenastoletniej przerwie, jednakże dla potrzeb niniejszego tekstu skupiam się wyłącznie na edycjach organizowanych w latach 1980–1994.

<sup>7</sup> G. Piotrowski, *Muzyka rockowa. Nastuchy i namysły*, Warszawa 2016, s. 8.

<sup>8</sup> M. Michalak, *Muzyka rockowa w świadomości i edukacji młodzieży gimnazjalnej*, Toruń 2011, s. 41.

<sup>9</sup> Festiwal Woodstock nie odbywał się w Woodstock, a właśnie w Wallkill. Lang pozostał jednak przy nazwie Woodstock, ponieważ był zauroczony „twórczą społecznością” i „tradycją kreatywności” tego miejsca. J. Babula, *Teraz Woodstock*, „Teraz Rock” 2009, nr 8 (78), s. 66.

amerykańskiego Woodstocku dotarły także za Żelazną Kurtynę i znacząco wpłynęły na światopogląd polskich artystów. Krzysztof Jaryczewski, były wokalista grupy Oddział Zamknięty, przyznaje, że Woodstock był traktowany u nas niemal mitycznie<sup>10</sup>, natomiast Marek Piekarczyk z zespołu TSA zwrócił uwagę na socjologiczno-polityczny aspekt wydarzenia:

Woodstock 1969 to była wielka demonstracja społeczna, obyczajowa i artystyczna. Tam można było odczuć nadchodzące zmiany na świecie. Po 1969 roku było wyraźnie widać, że ruch hipisowski to nie są tylko fanaberie młodych narkomanów. Okazało się, że jest to poważna rzecz, która ma poparcie w znakomitej muzyce czy poezji. To była wielka pacyfistyczna manifestacja (...). Po Woodstocku utwierdziłem się w swojej wierze w to, że jeszcze za mojego życia w Europie nie będzie granic!<sup>11</sup>

Wypowiedź Piekarczyka potwierdza pozamuzyczność muzyki popularnej. Jean Baudrillard w eseju *Ameryka* wymienił zjawisko Woodstock jako jeden z elementów składających się na orgię nowoczesności<sup>12</sup>. Przejawem orgii stała się droga do wyzwolenia, rozkosz nagości, upojenie nieskrępowaną kąpielą błotną, szpumatyczny taniec. Ten festiwal zainicjował szereg zmian w życiu społecznym, a „świat rockowych koncertów po Woodstock już nigdy nie był taki sam”<sup>13</sup>. Koncerty, zwłaszcza rockowe, zaczęły spełniać kilka funkcji: od integracyjnych przez komunikacyjne po eskapistyczne<sup>14</sup>. Wydaje się, że najistotniejsza jest funkcja integracyjna, gdyż ta ukazuje w pełni – jak pisze Michał Goliński – „rzeczywiste znaczenie rocka jako kontrkultury” spełniającej się w momencie, gdy granice pomiędzy artystą a odbiorcą zanikają i wszyscy razem zaczynają funkcjonować jako wspólnota czy komuna<sup>15</sup>. Ten potencjał próbowano wykorzystać kilkakrotnie, m.in. w 1994 roku, kiedy to w USA po dwudziestopięcioletniej przerwie znów zorganizowano Woodstock. Oczekiwania muzyczne zostały zaspokojone, aczkolwiek nie udało się powtórzyć klimatu z 1969 roku. Mimo tego, Woodstock '94 wywarł ogromny wpływ na Jerzego Owsiaka (wtedy reportera TVP) i zmobilizował do przeniesienia idei na polski grunt. Pierwszy Przystanek Woodstock odbył się w 1995 roku, czyli rok po reaktywacji amerykańskiej, ale również – co zdecydowanie ważniejsze

<sup>10</sup> „Miałem wtedy 9 lat, no i byliśmy po drugiej stronie Żelaznej Kurtyny, więc wieści dochodziły mityczne o tym festiwalu. Pamiętam jakieś zdjęcia z zachodnich pism i już wtedy wiedziałem, że było to coś kompletnie innego niż to, co mnie otaczało w Polsce”. M. Kirmuć, *Teraz Woodstock...*, s. 68.

<sup>11</sup> Tamże, s. 71.

<sup>12</sup> J. Baudrillard, *Ameryka*, przeł. R. Lis, Warszawa 2011, s. 58.

<sup>13</sup> J. Babuła, *Teraz Woodstock...*, s. 69.

<sup>14</sup> M. Michalak, *Muzyka rockowa w świadomości...*, s. 88.

<sup>15</sup> M. Goliński, *Antynomie rocka*, „Magazyn Muzyczny Jazz” 1980, nr 11, s. 11.

– rok po upadku Festiwalu w Jarocinie, na którym wychowywał się i uczył późniejszy organizator polskiego Woodstocku<sup>16</sup>. Na temat jarocińskich festiwali napisano wiele książek i artykułów<sup>17</sup>, ale po sukcesie Przystanku Woodstock należałoby zbadać fenomen „Jarocina” z szerszej perspektywy.

Pod koniec lat siedemdziesiątych ubiegłego wieku połączono ideę Wielkopolskich Rytmów Młodych z tak zwaną Muzyką Młodej Generacji. Popularność koncertów zespołów z kręgu MMG typu Krzak, Exodus, Kombi skutkowałą zorganizowaniem w 1980 roku I Ogólnopolskiego Przeglądu Muzyki Młodej Generacji w Jarocinie. Był to początek niezwykle w polskiej kulturze zjawiska, nazwanego Festiwalem Muzyków Rockowych. Zdecydowana większość polskich zespołów rockowych rozpoczynała swoją karierę właśnie w Jarocinie, ale nie to jest najbardziej istotnym elementem. Fundamentalnym budulcem oryginalności Festiwalu w Jarocinie wydaje się wpływ muzyki i tekstów utworów na zachowanie publiczności. Bardzo ważny w zrozumieniu ówczesnych reakcji jest kontekst historyczny. Schyłek PRL-u, szczególnie początek lat osiemdziesiątych, paradoksalnie nazywany jest złotym okresem polskiego rocka. Według J. Wertensteina-Żuławskiego stało się tak dlatego, że „środowisko rockowe miało w miarę spójny system wartości i postępowania oparty na poczuciu misji społecznej, jaką rock musi wypełnić w sytuacji próżni wynikającej z braku innych możliwości ekspresji społecznej i kulturalnej”<sup>18</sup>. Można przypuszczać, że zarówno zespoły muzyczne tamtego okresu, jak i jarocińska publiczność doznały tego, czego młodzi Amerykanie w latach sześćdziesiątych XX. wieku, czyli tzw. *pick experience*. „Szczytowe przeżycie” w ujęciu Abrahama H. Maslowa to:

(...) skierowanie całej uwagi na przedmiot, który nas zainteresował, całkowite zaangażowanie się w doświadczenie tego przedmiotu, utrata poczucia czasu i przestrzeni, wyjście poza siebie, poczucie jedności odbiorcy z przedmiotem, uczucie wielkiego zdumienia oraz poczucie wielkości, ubogacania się<sup>19</sup>.

Ksiądz Andrzej Szpak, salezjanin i uczestnik jarocińskich festiwali, potwierdził, że młodzież w tamtym czasie nie słuchała muzyki, tylko

<sup>16</sup> Jerzy Owsiak był także współorganizatorem Festiwalu Muzyków Rockowych w Jarocinie w 1991 roku.

<sup>17</sup> J. Wertenstein-Żuławski, *Karnawał szarych ludzi: Jarocin 1980–1986*, [w:] *Spontaniczna kultura młodzieżowa*, red. J. Wertenstein-Żuławski, M. Pęczak, Wrocław 1991; K. Wojciechowski, R. M. Makowski, K.G. Witkowski, *Pokolenie J8. Jarocin '80-'89*, Poznań 2011; A. Krawczyk, *Jarockin*, Warszawa 1992; K. Lesiakowski, P. Perzyna, T. Tობorek, *Jarocin w obiektywie bezpieki*, Łódź 2000; G.K. Witkowski, *Grunt to bunt. Rozmowy o Jarocinie*, Poznań 2011, t. 1.; G.K. Witkowski, *Grunt to bunt. Rozmowy o Jarocinie*, Poznań 2012, t. 2.

<sup>18</sup> J. Wertenstein-Żuławski, *Między nadzieją i rozpaczą. Rock, młodzież, społeczeństwo*, Warszawa 1993, s. 54.

<sup>19</sup> Cyt. za: G. Piotrowski, *Muzyka popularna...*, s. 120.



ją przeżywała, nieraz wpadając w trans, w pewnego rodzaju mistykę<sup>20</sup>. Wspomniane mistyczne ucieczki i coraz intensywniejsze utożsamianie się z muzyką ulubionych zespołów skutkowały powstaniem, tudzież rozwojem kultury młodzieżowej. Z każdą kolejną edycją w Jarocinie pojawiało się coraz więcej subkultur<sup>21</sup>, ale od początku zwrócono szczególną uwagę na hipisów i punków. Ruch hipisowski szczegółowo został opisany przez Kamila Sipowicza w obszernej monografii pt. *Hipisi w PRL-u*<sup>22</sup>. Polscy hipisi przyjmowali amerykańskie wzorce, ale od początku – jak zaznacza Sipowicz i Piotrowski – „mieli w polskich warunkach ograniczone możliwości rozwoju”<sup>23</sup>. Festiwal w Jarocinie nie zaoferował polskim hipisom nic nowego, oprócz koncertów kultowego zespołu Dżem z wokalistą, hipisowskim guru – Ryszardem Riedlem<sup>24</sup>. Duszpasterz hipisów, wspomniany wyżej ks. Andrzej Szpak, przyznał, że „nie wszyscy hipisi mieli jednakowy stosunek do Jarocina. Tam było dużo szumu, a oni woleli mistykę – mieli blues”<sup>25</sup>. Ponadto, hipisi często musieli bronić się przed agresją punków i metalowców, których rywalizacja zaostrzała się z kolejnymi odsłonami jarocińskiego festiwalu.

Pierwsze polskie subkultury w postaci bikiniarzy i hipisów połączyła przede wszystkim tęsknota za wolnym, „kolorowym” światem i zainteresowanie sztuką. Były to grupy stroniące od przemocy. Przeciwnieństwem do nich okazała się subkultura punk, powstała w latach 70. XX. wieku w Wielkiej Brytanii w odpowiedzi na kryzys ekonomiczny, bezrobocie i brak perspektyw. Znaczenie słowa *punk* (czyli: śmieci, rzeczy bezwartościowe) oddaje główne założenia ideologiczne subkultury, takie jak: nastawienie anarchistyczne, negowanie przyszłości (hasło *No future*), nieufność wobec mass mediów, krytyka wszystkich instytucji i związanych z nimi wartości<sup>26</sup>. Polskich reprezentantów subkultury punk od początku cechowała

<sup>20</sup> G.K. Witkowski, *Grunt to bunt...*, s. 261, t. 1.

<sup>21</sup> Pisząc o subkulturach, przyjmuję definicję Mirosława Pęczaka: „Subkultura to względnie spójna grupa społeczna pozostająca na marginesie dominujących w danym systemie tendencji życia społecznego, wyrażająca swą odrębność poprzez zanegowanie lub podważanie utrwalonych i powszechnie akceptowanych wzorów kultury”. M. Pęczak, *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Warszawa 1992, s. 4.

<sup>22</sup> K. Sipowicz, *Hipisi w PRL-u*, Warszawa 2015.

<sup>23</sup> P. Piotrowski, *Subkultury młodzieżowe...*, s. 63.

<sup>24</sup> Ryszard Riedel w Jarocinie był darzony szacunkiem nie tylko przez hipisów, ale też członków innych subkultur. Benedykt Otręba, basista zespołu Dżem, wspomina: „Pamiętam również, że kiedyś punkowe załogi szykowały się na nasz występ z zamiarem rzucania słoików džemu na scenę. Ale nasze dźwięki ich spacyfikowały”. Ł. Wiewiór, *Jarocin. Na pewno dziesięć tysięcy*, „Teraz Rock” 2010, nr 6 (88), s. 47. Aleksander Korecki, saksofonista, przyznał w jednym z wywiadów, że Riedel był „niekwestionowanym królem, cesarzem »Jarocina«”. G.K. Witkowski, *Grunt to bunt...*, s. 209, t. 1.

<sup>25</sup> G.K. Witkowski, *Grunt to bunt...*, s. 265, t. 1.

<sup>26</sup> Tamże, s. 68.

oryginalność, mimo że była to – podobnie jak w Wielkiej Brytanii – odpowiedź na recesję czy też wydarzenia polityczne, m.in. wprowadzenie stanu wojennego. Decyzja generała Wojciecha Jaruzelskiego spowodowała, że w 1982 roku nie odbył się żaden z prestiżowych festiwalu, oprócz III Ogólnopolskiego Przeglądu Muzyki Młodej Generacji w Jarocinie. Ten sam rok można uznać za początek panowania punków na jarocińskim festiwalu:

Jarocin '82 zalała nowa fala. Wraz z nią napłynęło do miasta sporo dziwołagów. Wyglądali inaczej w tych swoich wytartych skórzanych kurtkach z groźnie nastroszonymi włosami. Najbardziej ortodoksyjni brzęczeli na kilometr poobwieszani łańcuchami. Cóż to za przebierańcy? Panczury, jak z uzasadnionym respektem przyjęło się mówić o punkach. Ci pod sceną byli już godnie reprezentowani przez tych na scenie<sup>27</sup>.

Wspomniana trzecia edycja festiwalu odbyła się w dziewiątym miesiącu stanu wojennego. Wydaje się, że właśnie ten historyczny moment skutkowało wzrostem popularności muzyki punkowej. Punkowcy w obliczu sytuacji beznadziei i braku perspektyw znaleźli swój azyl w wielkopolskim miasteczku. W 1982 roku w Jarocinie wystąpiły takie zespoły jak: Kontrola W., Rejestracja, Detonator, Śmierć Kliniczna. Największe wrażenie na uczestnikach wywarła jednak grupa SS-20, później znana jako Dezerter<sup>28</sup>. Proste, nieraz prymitywne, utwory punkrockowe z bezpośrednimi tekstami spełniały zapotrzebowanie tłumu. Już od 1983 roku Festiwal w Jarocinie można uznawać za punkowy. Mimo faktu, że występowały na nim zespoły prezentujące rozmaite style muzyki popularnej, od new wave po reggae, to jednak punk rock i subkultura punkowa wpływały najbardziej na charakter jarocińskiej imprezy. W 1984 roku punkowa rewolucja osiągnęła apogeum dzięki koncertom grup Siekiera i Moskwa. Szczególnie występ tej pierwszej przeszedł do historii jarocińskich festiwalu, nie tyle dzięki ostrej, motorycznej muzyce, ile reakcji punkowej publiczności, którą obserwatorzy nazwali „amokiem”<sup>29</sup>.

Powodzenia zespołów: TSA (laureat konkursu z 1981 roku), Kat, Turbo, Jaguar, Test Fobii spowodowały wzmożoną aktywność kolejnej subkultury, zwanej subkulturą metalowców. Jej członkowie nie mają – w przeciwieństwie do punków – określonej ideologii. Łączy ich przede wszystkim

<sup>27</sup> K. Wojciechowski, R. M. Makowski, K.G. Witkowski, *Pokolenie J8. Jarocin '80-'89...*, s. 79.

<sup>28</sup> Krzysztof „Grabaż” Grabowski, muzyk zespołów Pidżama Porno i Strachy na Lachy, wspomina Festiwal z 1982 roku jako przełomowy moment w życiu: „Ale Dezerter zniszczył wszystko i po nich nic nie było takie samo. W moim przypadku to był SS-20. Oni śpiewali o tym, o czym ja bałem się pomyśleć. Śpiewali bardzo głośno i wyraźnie. Ich pierwsze koncerty były niekończącą się prowokacją”. K. Gajda, K. Grabowski, *Auto-bio-grabaż*, Poznań 2010, s. 128–129.

<sup>29</sup> K. Wojciechowski, R. M. Makowski, K.G. Witkowski, *Pokolenie J8. Jarocin '80-'89...*, s. 145.

zamiłowanie do muzyki heavy metal, jak i *image*: długie włosy; czarne, skórzane kurtki; koszulki z nazwami ulubionych zespołów oraz adidas lub glany. Szczyt aktywności tej subkultury został odnotowany w 1986 roku. Na jarocińskiej scenie wystąpiło wtedy mnóstwo zespołów heavymetalowych, a ich koncerty zainicjowały szereg pozamuzycznych wydarzeń. Grupa Kat, prekursor polskiego black metalu, zaprezentowała show z petardami nawiązujący do trendów zachodnich. Kontrowersje wzbudził przekaz słowny. Teksty autorstwa Romana Kostrzewskiego nawiązywały do filozofii satanistycznej<sup>30</sup>. Antychrześcijański nastrój wzmocnił na tej samej scenie Test Fobii, którego muzycy w trakcie sztuki zniszczyli krzyż. Po zakończeniu koncertów część publiczności dokonała profanacji cmentarza, za co oskarżono oba zespoły<sup>31</sup>. Opisywane wydarzenia, jak i inne elementy (np. subiektywna ocena twórczości, rywalizacja fanów poszczególnych kapel) skutkowały podziałem w subkulturze metalowców. Nastąpił konflikt między fanami TSA i sympatykami grupy Kat. Odnotowano akty przemocy wśród radykalnych reprezentantów. Pomimo wspomnianych incydentów subkultura metalowców była dobrze zorganizowana i zauważalna. W czasie festiwalu jarocińskich od 1986 do 1989 roku posiadała ona, obok subkultury punk, najwięcej przedstawicieli. Świadczą o tym m.in. tajne materiały sporządzane przez pracowników Służby Bezpieczeństwa stanowiące po latach załącznik źródłowy do książki pt. *Jarocin w obiektywie bezpieki*<sup>32</sup>. Zarówno punkowcy, jak i metalowcy rywalizowali między sobą na jarocińskich festiwalach, ale nie odnotowano poważniejszych ekscesów na tle muzycznym czy też ideologicznym. Obie subkultury potrafiły współegzystować. Brutalne rozruchy zostały zapoczątkowane wraz z pojawieniem się skinheadów (nazywanych też skinami). Popularność ich subkultury badacze utożsamiają z powstaniem ruchu punk, jednakże w późniejszym okresie skini – jak pisze Bogdan Prejs – „wyodrębnili się jako grupa propagująca antysemityzm i rasizm oraz hasło porządku, tzn. eliminowania przedstawicieli innych nacji”<sup>33</sup>. Od początku lat dziewięćdziesiątych ubie-

<sup>30</sup> „Do historii festiwalu przeszła rozmowa wysłannika Boga z „wysłannikiem Szatana”. Tego drugiego ucieleśniał Roman Kostrzewski z heavymetalowej grupy Kat. Na taśmie filmu „My Blood, Your Blood” można posłuchać krótkiego monologu apostaty: – Proszę księdza, w XX wieku potrzeba ludziom zupełnie nowej doktryny. Doktryny, który wracałaby do ich naturalnych postaw, a nie takich, które Kościół narzucił przez lata. Jest to niezgodne z moim duchem. Odwrócony krzyż świadczy o tym, że z tymi doktrynami w ogóle się nie zgadzam”. K. Wojciechowski, R. M. Makowski, K.G. Witkowski, *Pokolenie J8. Jarocin '80-'89...*, s. 166.

<sup>31</sup> Tamże, s. 231.

<sup>32</sup> K. Lesiakowski, P. Perzyna, T. Toborek, *Jarocin w obiektywie bezpieki*, Łódź 2000, s. 126–205. Materiał zgromadzony przez pracowników łódzkiego IPN okazuje się cenny nie tylko ze względu na dane statystyczne i informacje o działalności poszczególnych subkultur, ale też sposób kontroli zjawiska przez ówczesne władze.

<sup>33</sup> B. Prejs, *Subkultury młodzieżowe*, Katowice 2005, s. 81.

głego wieku zauważono w trakcie festiwalu w Jarocinie akty przemocy wśród skinów i punków. Eskalacja konfliktu nastąpiła w 1994 roku, o czym świadczy relacja Roberta Sankowskiego:

Zaraz potem zamieszki na ulicy św. Ducha. Regularna bitwa między grupą punków i policją. Zaczęło się od bijatyki w parku. Punkowcy próbowali wytłumaczyć sharpom, że idee ich subkultury są bardziej atrakcyjne. Wyglądało to wszystko groźnie. Butelki, kamienie, wyrwane płyty chodnikowe... No i te strzały. Strzelała policja, podobno strzelał ktoś z tłumu. W sumie w jarocińskim szpitalu wylądowało prawie sześćdziesięciu rannych<sup>34</sup>.

Przywołane wydarzenia doprowadziły do upadku Festiwalu Muzyków Rockowych w Jarocinie. W 1994 roku skończyło się nie tylko bardzo ważne wydarzenie kulturalne w Polsce. Nastąpił jednocześnie zmierzch kontrykultury polskiej na tak obszernej skale. Pokolenie wychowane na jarocińskich festiwalach lat osiemdziesiątych zostało nazwane „Pokoleniem J8” lub „Dziećmi Jarocina”. To określenie społeczności, która – pomimo różnic światopoglądowych i odrębności wynikającej z przynależności jednostki do wybranej subkultury – potrafiła znaleźć swoją tożsamość, a fundamentalny jej element stanowiła muzyka rockowa łącznie z przekazem słownym ukrywającym nieraz naczelne hasła jarocińskiej wspólnoty.

Jerzy Owsiak, organizator Przystanku Woodstock, od początku jego trwania (czyli od 1995 roku) wypierał na swoim, autorskim festiwalu „tradycję Jarocina”. Podczas pierwszych edycji Przystanku, organizowanych w Czymanowie i Szczecinie, odnotowano działalność subkultur znanych z festiwalu w Jarocinie, czyli punków i skinów, jednak od czasu przeniesienia imprezy do Żar, czy później do Kostrzyna nad Odrą, owa działalność zanikała. Przystanek Woodstock z każdą edycją ewoluował. Organizacja, innowacyjne pomysły, odpowiedni dobór artystów (nie tylko rockowych, ale też hiphopowych, operowych itd.) i coraz większa liczba sponsorów spowodowała, że polski Woodstock można traktować jako synonim sukcesu, jak i postępującej komercjalizacji. Od kilkunastu lat zwraca uwagę nieprzeciętna frekwencja oscylująca od dwustu do pięciuset tysięcy uczestników<sup>35</sup>. W tym miejscu należy powtórzyć pytanie z początku niniejszego tekstu: kim jest i dokąd zmierza wspólnota pod nazwą Przystanek Woodstock XXI wieku?

Większość relacji z kolejnych edycji Przystanku Woodstock posiada podobny wydźwięk. Ich autorzy przede wszystkim zwracają uwagę na widowiskowe koncerty, muzykę, spotkania w ramach Akademii Sztuk Prze-

<sup>34</sup> R. Sankowski, *Milczenie*, „Tylko Rock” 1994, nr 10 (38), s. 53.

<sup>35</sup> J. Owsiak, J. Skaradziński, *Przystanek Woodstock. Historia...*, s. 120, 174, 194, 232, 278.

pięknych, a w podsumowaniu poświęcają kilka powierzchownych zdań wspólnocie<sup>36</sup>. Dla zrozumienia społecznego zjawiska, jakim stał się Przystanek Woodstock, należałoby właśnie skupić się na wspomnianej wspólnocie – jej wyglądzie, zachowaniu, wartościach. Bez tego typu refleksji Przystanek Woodstock jawi się jako jeden z wielu komercyjnych festiwali organizowanych w ostatnich latach w naszym kraju<sup>37</sup>. Świadomi takiego stanu rzeczy są artyści, ludzie świata medialnego (politycy, księża) zapraszani na Przystanek, gdyż w ich wypowiedziach przeważają myśli dotyczące uczestników, a nie wyłącznie przedstawianej sztuki muzycznej. Adam Nowak z grupy Raz Dwa Trzy wspomina:

Przez las poprzedzający Żary jechało przed nami kilka samochodów z warszawskimi rejestracjami. Nagle zatrzymały się, wyskoczyło z nich kilkunastu kolesi w garniturach i zrzuciło te garniaki, zakładając stare koszule i jeszcze starsze dzinsy. Po prostu panowie menadżerowie ze stolicy przyjechali odreagować i się wyluzować<sup>38</sup>.

W podobnym tonie o współczesnej publiczności Przystanku Woodstock wypowiada się Martyna Jakubowicz: „Znam dużo ludzi młodszych ode mnie, którzy mówią wprost, że jadą na Woodstock, bo będzie fajna impreza (...). Muzyka jest dla nich dodatkiem, bo oni jadą tak naprawdę na balangę”<sup>39</sup>. Z przytoczonych wypowiedzi wynika, że priorytetem dla uczestników Przystanku Woodstock jest zabawa bez konkretnego ideologicznego czy też filozoficznego dodatku. Trudno zweryfikować wiarygodność poszczególnych woodstockowiczów, przyjmując konotacje: wygląd – subkultura – ideologia. Należy sądzić, że znacznej części publiczności Przystanku Woodstock nie można dopasować do przedstawionego schematu, bowiem przypomina ona bardziej coś, co Erving Goffman w książce pt. *Człowiek w teatrze życia codziennego* nazwał „odgrywaniem nowej roli”:

Jednostka, która zmienia pozycję w społeczeństwie i dostaje do odegrania nową rolę, nie znajduje się w sytuacji osoby, której powiedziano dokładnie, jak postępować (...). Zakłada się, że ma już ona w swoim repertuarze wiele numerów i scen widowiska, jakie będzie musiała dawać w nowych dekoracjach. Jednostka wchodzi w nową rolę z wyobrażeniem o tym jak wyglądać:

<sup>36</sup> Ł. Wiewiór, *XIV Przystanek Woodstock*, „Teraz Rock” 2008, nr 9 (67), s. 82–83; Ł. Wiewiór, *XI Przystanek Woodstock*, „Teraz Rock” 2005, nr 9 (31), s. 69; Ł. Wiewiór, *Przystanek Woodstock. Będziecie czekać cały rok*, „Teraz Rock” 2004, nr 9 (19), s. 72–73; M. Świrkwicz, *XVI Przystanek Woodstock*, „Teraz Rock” 2010, nr (9) 91, s. 78–79; Ł. Wiewiór, *Wolność i miłość*, „Teraz Rock” 2017, nr (9) 175, s. 36–37.

<sup>37</sup> Mam na myśli przede wszystkim Open'er Festival czy też Orange Warsaw Festival.

<sup>38</sup> Tamże, s. 91.

<sup>39</sup> G.K. Witkowski, *Grunt to bunt...*, s. 577, t. 2.

skromność, szacunek dla innych czy słuszne oburzenie i w miarę potrzeby będzie je potrafiła odegrać<sup>40</sup>.

Dekoracje (wygląd, sposób zachowania, propagowane hasła) związane z muzyką rockową są powszechnie znane i posiadają kilkudziesięcioletnią tradycję. Tak więc osoby przyjeżdżające na Przystanek Woodstock mają wyobrażenie o – jak to nazwał Goffman – „scenach widowiska” i potrafią chwilowo dopasować się do przedstawienia. Nie jest to trudne zadanie, ponieważ coraz częściej w kontekście dyskusji o subkulturach pojawia się pojęcie mody, w wyniku której heavymetalowe ramoneski lub koszulki z nazwami zespołów rockowych są powszechnie dostępne w sklepach sieciowych<sup>41</sup>. W takiej sytuacji niełatwo zbadać stopień autentyczności, prawdziwości spektaklu, jaki tworzy współczesna publiczność Przystanku. Obserwatorzy zjawiska próbują więc dokonywać porównań. Zygmunt Staszczuk, lider grupy T.Love, stwierdził w 2002 roku, że Przystanek nie posiada takiej siły kontrkulturowej i kreatywnej, jaką miał Jarocin<sup>42</sup>. Cytowana wyżej Martyna Jakubowicz również odwołuje się do tradycji jarocińskiej: „»Jarocin« w czasie komuny stał w opozycji do całej tej rzeczywistości. Natomiast teraz festiwal muzyczny jest częścią całego systemu i ludzie jadą na koncerty, żeby (...) konsumować”<sup>43</sup>. Marek Piekarczyk (TSA) pogłębił powyższe diagnozy o jednoznaczne stwierdzenie, że festiwal w Jarocinie był autentycznym „przełęczem wszystkich subkultur”, natomiast Przystanek Woodstock to „imitacja, megalomania, zadęcie i próba bicia rekordów”<sup>44</sup>. Z wypowiedzi muzyków należy wywnioskować, że polski Woodstock przypomina po trosze Muggletonowski „supermarket stylów” i „bal przebierańców”, na który prawo wstępu „stanowią widowiskowe oznaki zewnętrzne”<sup>45</sup>. Koncerty jarocińskie były połączeniem elementu ideologicznego z elementem ludycznym. W przypadku Przystanku Woodstock element ideologiczny został zastąpiony elementem ludycznym. Trudno o sprawiedliwą ocenę obu zjawisk, wszak – jak słusznie zauważa Jakubowicz – festiwal w Jarocinie odbywał się w zupełnie innej epoce historycznej, co w znacznym stopniu wpływało na atmosferę imprezy i jej

<sup>40</sup> E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, przeł. H. Datner-Śpiewak, P. Śpiewak, Warszawa 2008, s. 101.

<sup>41</sup> M. Szczygieł, *Subkultury młodzieżowe*, „Sygnał” 2017, nr 7 (053), s.14.

<sup>42</sup> J. Owsiak, J. Skaradziński, *Przystanek Woodstock. Historia...*, s. 141.

<sup>43</sup> G.K. Witkowski, *Grunt to bunt...*, s. 577, t. 2.

<sup>44</sup> L. Gnoiński, M. Piekarczyk, *Zwierzenia kontestatora...*, s. 249, 251.

<sup>45</sup> D. Muggleton, *Wewnątrz subkultury...*, s. 56.

uczestników<sup>46</sup>. Nie można jednak unikać prób dokładnego scharakteryzowania publiczności Przystanku Woodstock, która jawi się jako wspólnota oryginalna. Tworzą ją – jak zaobserwował dr Mirosław Pęczak – ludzie różnych pokoleń, „archaiczni punkowcy z prowincji i młoda, wielkomięska inteligencja”<sup>47</sup>. Ziemowit Szczerek ukazuje polskich woodstockowiczów jako zbiór postmetali, posthipisów i postpunków, którzy przez trzy dni współgzystują w atmosferze wzajemnego zrozumienia<sup>48</sup>. Autor dostrzega w uczestnikach zachowania typowe dla członków postsubkultur, czyli unikanie identyfikacji i jednoznacznej przynależności<sup>49</sup>.

Imperatywem dla ludzi związanych z Przystankiem Woodstock okazuje się zabawa, szukanie przyjemności w każdej sytuacji, co jest elementarnym przejawem tzw. konsumpcjonizmu ponowoczesnego<sup>50</sup>. Należy jednocześnie pamiętać, że to przede wszystkim bunt – a nie wyłącznie doświadczenie przyjemności z zabawy – pozwolił określić tożsamość takich zbiorowości jak: „Woodstock '69” czy „Jarocin”. Baudrillard traktuje „Woodstock '69” jako znak orgii nowoczesności („Jarocin” był tym samym, tyle że w polskich warunkach), po czym zaznacza, że „dzisiaj orgia jest skończona”<sup>51</sup>. Przystanek Woodstock trwa więc w czasach po orgii, gdzie kąpiel błotna, taniec, nagość przestały podniecać, ponieważ zostały ulokowane obok zjawisk powszednich w karykaturalnych, uwiedłych formach. Po orgii nie ma energii na amok, na walkę, na zdobywanie kolejnych somatycznych i intelektualnych szczytów. Zmysły są przytępione, popęd zaspokojony, a reakcje rewolucyjne uśpione. To cena wyzwolenia, która wprowadziła wszystkich – jak zaznacza Baudrillard – w stan nieokreślenia<sup>52</sup>. Czy pomimo tego wspólnota Przystanku Woodstock, wewnętrznie rozproszona, doczeka się swojej terminologii? W tym momencie najbardziej pasującym do jej określenia wydaje się pojęcie stworzone przez Michaela Maffesolego – nowoplemię. W tego typu zbiorowościach najważniejsza jest zabawa, wspólna twórczość, wzajemna inspiracja i rozwój zainteresowań

<sup>46</sup> „Na Woodstock jest atmosfera bardzo pokojowa, przyjazna, jest dużo luzu i uśmiechu. »Jarocin« zaś kojarzy mi się raczej z klimatem pewnego napięcia, buntu, walki. Enklawa swobody w nieprzyjaznej rzeczywistości”. G.K. Witkowski, *Grunt to bunt...*, s. 519, t. 2.

<sup>47</sup> D. Karpiuk, *Przystanek Woodstock. Dla Jezusa i innych...*, s. 83.

<sup>48</sup> Z. Szczerek, *Woodstock w czasach...*, s. 94.

<sup>49</sup> „Przynależę, ale w sumie nie tylko tu, bo jeszcze tam i gdzie indziej. Właściwie to ja się nie identyfikuję, nie jestem tym, co najwyżej rodzajem tego. Tak, to uznaję, ale tamtego już nie – tak można by opisać postawę członka postsubkultury”. K. Adamowicz, *Od subkultury do postsubkultury. Zmiany w obszarze dzisiejszej kultury alternatywnej*, „Estetyka i Krytyka”, nr 29, Kraków 2013, s. 20.

<sup>50</sup> Tamże, s. 22.

<sup>51</sup> J. Baudrillard, *Ameryka...*, s. 131.

<sup>52</sup> Tamże, s. 59.

w konfrontacji z innymi<sup>53</sup>. Ażeby nie dokonywać aproksymacji, zjawisko mimo wszystko wymagać będzie w przyszłości nowego nazewnictwa. Należy zakładać, że wspólnota Przystanku Woodstock ma trzy podstawowe możliwości, niekoniecznie zależne od niej samej:

- stopniowy spadek reprezentantów wspólnoty spowodowany wyczerpaniem formuły festiwalu;
- postępujące rozproszenie wewnętrzne wskutek coraz większej komercjalizacji festiwalu;
- integracja wewnątrz wspólnoty wynikająca ze znalezienia obiektu buntu.

W spolaryzowanym społeczeństwie każda próba jednoczenia jest słuszna. Nie można zarazem nie zauważyć, że Przystanek Woodstock XXI wieku to przykład zmierzchu subkultur<sup>54</sup> i teatralizacji społeczeństwa na wielką skalę. W konsekwencji, wspólnota Przystanku nie posiada dotąd wyrazistej tożsamości. Sytuacja może ulec zmianie, jeśli spełni się trzecia z zarysowanych prognoz. Obserwacja Przystanku Woodstock z tej perspektywy to jedno z ważniejszych zadań dla współczesnych socjologów czy antropologów kultury.

---

<sup>53</sup> M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Buchole, Warszawa 2008, s. 11.

<sup>54</sup> Prof. Jacek Raciborski w ironicznym tonie wypowiada się o „zmierzchach”: „Nie ma chyba bardziej wyświechtanej frazy w naukach społecznych jak *koniec* ewentualnie *zmierzch*: *Koniec historii* (Fukuyama), *Zmierzch Zachodu* (Spengler), *Koniec człowieczeństwa* (Derrida), *Koniec pracy* (Rifkin) (...), koniec kapitalizmu, koniec religii, koniec polityki, koniec rodziny. Trochę to wszystko równoważą *narodziny* i *świty*, ale *koniec* i *zmierzch* dominują w obrazie zjawisk społecznych” (E. Wilk, *Koniec iluzji*, „Polityka” 2017, nr 32 (3122), s. 27). Trudno jednak znaleźć lepsze sformułowanie dotyczące opisywanego zjawiska, gdzie zauważa się istnienie, kontestację pojedynczych punktów czy metalowców bez wsparcia i organizacji w formie subkultury, a nawet załogi.



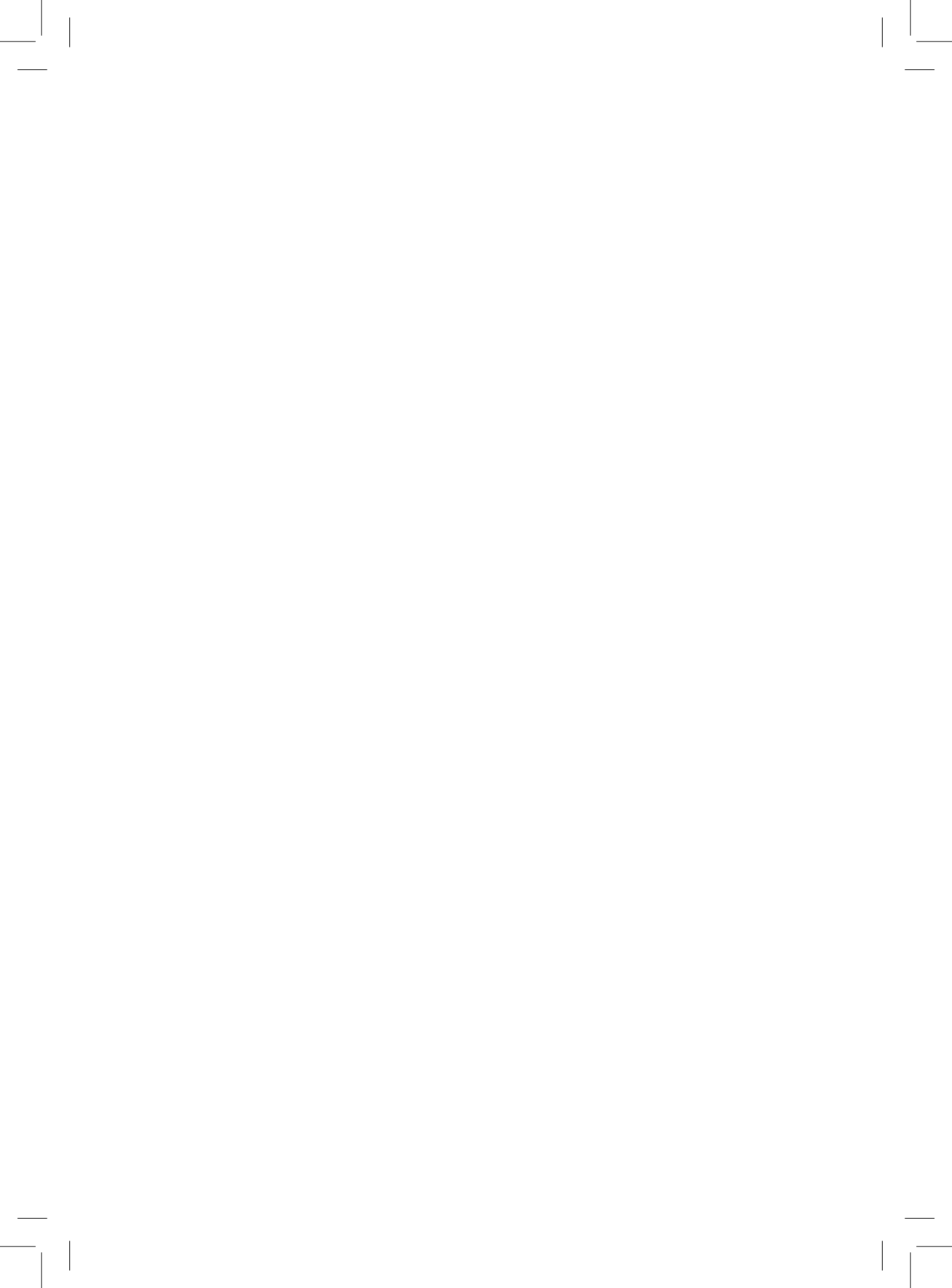
Mateusz Żyła

**Woodstock Festival Poland (Przystanek Woodstock) –  
Theatralization of the Society and Decline of Subcultures**

Przystanek Woodstock is one of the most important cultural events in Europe. The evidence for that are massive attendance and concerts of valued Polish and foreign artists who represent various music styles. The article is an attempt to define the identity of the 21<sup>st</sup> century festival community. To achieve this the author compares Przystanek Woodstock to the original Woodstock Festival and the Jarocin festivals the symbols of which are the actual slogans, subcultures and ideologies. In the case of the Przystanek Woodstock the ideological element has been replaced by the carnivalesque element and the event reminds of the Muggleton's supermarket of styles and a fancy dress costume party. As a consequence, the community of the Przystanek Woodstock is internally dispersed what makes it difficult to find the right terminology covering such a multi-level phenomenon. In the final part of the article the author concludes that the 21<sup>st</sup> century Przystanek Woodstock may find its identity if there is, in the nearest future, integration resulting from defining an object of rebellion.

**Key words:** Przystanek Woodstock, subcultures, identity of a community, rebellion, pop music

**Słowa kluczowe:** Przystanek Woodstock, subkultura, tożsamość wspólnoty, bunt, muzyka popularna



Marek Bernacki

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
mbernacki@ath.bielsko.pl

## Filozofia (według) Gombrowicza

Gombrowicza zaprzął problem istnienia świata.  
Czy świat istnieje tu, czy istnieje tylko w głowie<sup>1</sup>

Czesław Miłosz

Na przełomie kwietnia i maja 1969 roku, trzy miesiące przed śmiercią, w intymnym dzienniku, o istnieniu którego wiedziała tylko żona pisarza Rita, Witold Gombrowicz zanotował z sarkazmem:

Bankiety. Crevettes, paszтет z sałatą, kiełbasa, escalope z purée, oto szczytowe momenty. Przyjazd Dominika, **kursy filozoficzne** (raz z Izą, potem z Witoldą). [...] Lumbago w krzyżach, raczej leżę. Skleroza, nic nie robię, słabość. Pogody wciąż fatalne (do dn. 8 V 69) [...] <sup>2</sup>.

W zacytowanym fragmencie odnaleźć można ślad niezwykłego wydarzenia – ostatniej aktywności intelektualnej Gombrowicza. Cierpiący na astmę, niewydolność płuc i chorobę serca autor *Trans-Atlantyku*, z trudem pokonujący kilka kroków o lasce na balkonie nowego mieszkania w Vence, niemalże całe dni spędzający w łóżku, zdobywa się na ogromny wysiłek.

<sup>1</sup> Zob. *Preferencje filozoficzne. Rozmowa [z prof. Aleksandrem Fiutem]*, [w:] *Witold Gombrowicz – Czesław Miłosz. Konfrontacje*, Warszawa 2015, s. 208.

<sup>2</sup> Zob. W. Gombrowicz, *Kronos*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2013, s. 393–394 (wyróżnienie moje – M.B.).

W okresie od 27 kwietnia do 25 maja, pozostając w pozycji półleżącej, wygłasza po francusku z ogromnym zaangażowaniem emocjonalnym trzynaście wykładów poświęconych filozofii nowożytnej – od Kartezjusza po Sartre’a. Audytorium jest skromne, to zaledwie trzy bliskie mu osoby: znajoma z Nicei Iza Neyman, świeżo poślubiona żona Rita i przyjaciel Dominique de Roux. To właśnie te osoby, cierpliwie i skrupulatnie spisujące wszystko to, co mówi Witold, nadały materialny kształt dziełu, które ukażało się drukiem pt. *Guide de la philosophie en six heures un quart*<sup>3</sup> już po śmierci pisarza.

Zważywszy na okoliczności powstania, Gombrowiczowski *Kurs filozofii...* uznać można za swoisty testament duchowy, podyktowany u kresu życia najbliższym osobom, które niczym apostołowie miały ogłosić dzieło światu, przekazać je tym wszystkim, dla których Witold Gombrowicz był nie tylko niepospolitym pisarzem, ale także oryginalnym myślicielem, twórcą laickiej antropologii ponowoczesnego człowieka.

Przygotowując wykłady z filozofii, Gombrowicz pominął całe wieki rozwoju tej dyscypliny. Rozpoczął swój kurs od René Descartesa – XVII-wiecznego matematyka i filozofa, który dzięki *Rozprawie o metodzie* (nie wielkich rozmiarów pracy napisanej w roku 1620, wydanej w Amsterdamie w roku 1637) dokonał iście Kopernikańskiego przewrotu w filozofii nowożytnej. To od Kartezjusza zaczyna się – tak ważny dla Gombrowicza – nurt filozofii świadomości, który przez Imannuela Kanta, Georga Wilhelma Friedricha Hegla i Edmunda Husserla (twórcę fenomenologii) prowadzi wprost do XX-wiecznej filozofii egzystencjalnej, z jej najwybitniejszymi twórcami i przedstawicielami: Martinem Heideggerem (najzdolniejszym uczniem Husserla), Karlem Jasperssem i Jean Paul Sartre’em. Podkreślając rolę Kartezjusza, Gombrowicz zaznacza dobitnie:

U Kartezjusza ważna jest *Rozprawa o metodzie*: WYELIMINOWAĆ PRZEDMIOT – oto wielka idea Kartezjusza.

Filozofia zaczyna się zajmować świadomością jako czymś podstawowym. Wyobraźcie sobie absolutną noc i tylko jeden przedmiot. Jeśli ten przedmiot nie znajdzie świadomości zdolnej poczuć jego istnienie, to nie będzie on istniał.

Nie świadomości jednostkowej, lecz *świadomości w ogóle*<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> W tomie: *Gombrowicz, Le cahier dirigé par Constantin Jelenski et Dominique de Roux*, Paris 1971, s. 390–417 (cyt. za: W. Gombrowicz, *Kronos*, s. 393, przypis nr 9. – M.B.). W niniejszym artykule korzystam z polskiego wydania: W. Gombrowicz, *Kurs filozofii w sześć godzin i kwadrans*, tłum. I. Kania, wstęp M.P. Markowski, (wyd. II), Kraków 2017.

<sup>4</sup> W. Gombrowicz, *Kurs filozofii...*, s. 16–17.

W *Wykładzie II* i *Wykładzie III* Gombrowicz dużo miejsca poświęca Immanuelowi Kantowi. Omawiając wybrane zagadnienia zaczerpnięte z dwóch podstawowych dzieł królewieckiego filozofa – *Krytyki praktycznego rozumu* i *Krytyki czystego rozumu* – kładzie nacisk na aspekt onto-epistemologiczny. Koncentruje się na tym, w jaki sposób świadomość „ustanawia świat”, zmierzając krok po kroku do coraz większego subiektywizmu w relacji podmiot – przedmiot (byt unaoczniiony dzięki czyjemu poznaniu). Gombrowicz pozytywnie ocenia także epistemologiczną samodyscyplinę Kanta, jego przekonanie o tym, że rzecz sama w sobie (*Ding an sich*) – ów *noumen* (jako przeciwieństwo *fenomenu*) na dobrą sprawę jest dla człowieka czymś niepoznawalnym, a tym samym nieosiągalnym! Konstatacja ta miała poważne implikacje, oznaczała bowiem niemożność uchwycenia nie tylko istoty rzeczywistości, o której od czasów Arystotelesa sądzono, że istnieje w sposób obiektywny, tj. niezależny od ludzkiego poznania, ale także niemożność dotarcia do Bytu Absolutnego (Boga). Ta skrajna postawa wykluczająca horyzont teologiczny jako nieistniejący, bo niemożliwy do poznania, której przestraszył się niegdyś Kartezjusz, w coraz większym stopniu propagowana była w czasach Oświecenia. W epoce filozofów, zdominowanej przez potężny umysł Kanta, to, co rozumowe, konsekwentnie wypiera to, co intuicyjne, irracjonalne czy objawione... Gombrowicz, dokonując w *Wykładzie III* syntetycznej rekapitulacji poglądów niemieckiego myśliciela, dostrzega w nim prekursora XIX-wiecznego idealizmu niemieckiego oraz XX-wiecznej filozofii świadomości:

Krytyka Kantowska jest ograniczeniem myśli. Ludzka myśl uważała się za zdolną do zrozumienia wszystkiego. Otóż od Kanta, nie mówiąc już o Kartezjuszu, myśl podlega redukcji i ta redukcja jest czymś nadzwyczaj ważnym. Pokazuje ona, że myśl osiąga pewną dojrzałość, zaczyna poznawać swe granice; w całej późniejszej filozofii, na przykład u Feuerbacha, Husserla, Marksa itd. znajdziecie tę samą tendencję do redukcji myśli. Dziś filozofia nie polega na poszukiwaniu prawdy absolutnej, jak istnienie Boga, lecz jest ona bardziej zacieśniona, ogranicza się tylko do świata zjawisk bądź też pytanie „czym jest świat?” zastępuje pytaniem „jak przekształcać świat?” (Marks), a najczystszy swój wyraz znajduje w fenomenologicznej metodzie Husserla, którego zupełnie nie interesuje *numen*, lecz tylko fenomen<sup>5</sup>.

Dwa następne wykłady poświęcone zostały Arthurowi Schopenhauerowi, któremu Gombrowicz wiele zawdzięczał. To od niego przejął pesy-

<sup>5</sup> Tamże, s. 34. Przytaczam też wyjaśnienie tłumacza Ireneusza Kani odnośnie słowa „numen”: „Tak w oryginale; chodzi oczywiście o *noumen*. *Numen* jest pojęciem z dziedziny fenomenologii religii” (tamże, s. 33).

mistyczną koncepcję życia ludzkiego, a także empatyczną wrażliwość na ból i cierpienie, która towarzyszyła mu do ostatnich chwil życia. Gdański myśliciel, podważając systemowe modele filozofii (np. w wydaniu Leibniza czy Hegla), odkrył i dowartościował w swoich przemyśleniach podstawowy pierwiastek ludzkiej egzystencji, który nazwał wolą życia. Zacytowany poniżej komentarz Gombrowicza dotyczący tej właśnie kategorii, wydobywa na światło dzienne ciemną stronę ludzkiej natury:

Kiedy wola życia przejawia się w świecie fenomenów, rozdziela się na niezliczoną masę rzeczy, które pożerają się nawzajem, żeby żyć. Wilk pożera kota, kot pożera mysz, itd. Wielką rolą Schopenhauera jest odnalezienie tej rozstrzygającej sprawy – śmierci, bólu i wiecznej wojny, jaką toczyć musi każda istota, żeby żyć<sup>6</sup>.

Zacytowane słowa przywodzą na myśl darwinowskie prawo ewolucji, które Czesław Miłosz kwitował łacińską formułą: „Natura devorans et natura devorata”<sup>7</sup>, ale także metafizyczną Tajemnicę Istnienia Witkacego polegającą na niepojętym zderzeniu tego, co Jednostkowe z tym, co Ogólne i Powszechne. Przedstawiając poglądy niemieckiego filozofa, Gombrowicz zaczyna mówić o tym, co go najbardziej w filozofii interesuje – o ludzkiej egzystencji. A także o ucieczce przed rozpoznaniem przez jednostkę bólem istnienia, pustką i nicością. Ten aspekt ludzkiego życia odkrył dla potrzeb filozofii i sztuki przełomu XIX i XX wieku właśnie Schopenhauer, jeden z najważniejszych (obok Fryderyka Nietzschego i Fiodora Dostojewskiego) apostołów europejskiego nihilizmu. Autor *Świata jako woli i przedstawienia* widział ratunek w sztuce. Według niego, filozofia i religia nie są już w stanie sprostać podstawowemu wyzwaniu egzystencji, czyli trwode istnienia, dlatego postulował taką postawę artysty, który kontemplując rzeczywistość, nabiera do niej krytycznego, a zarazem zbawiennego dystansu. Jak zauważa Gombrowicz:

Schopenhauer podaje definicję geniusza, znów bardzo bliską definicji dziecka. *Geniusz jest bezinteresowny*. Bawi się światem. Czuje jego okropności, ale tymi okropnościami się bawi. Ogólnie biorąc, geniusz nie jest do niczego potrzebny w życiu praktycznym, bo nie zabiega o swój osobisty interes. Jest antyspołeczny, lecz widzi świat lepiej, bo jest *obiektywny*<sup>8</sup>.

Po drodze do omówienia preferowanej przez autora *Ślubu* filozofii egzystencjalnej, która zdominowała myśl europejską pierwszej połowy XX

<sup>6</sup> Tamże, s. 40.

<sup>7</sup> Zob. Cz. Miłosz, *Przyrodnik*, [w:] Witold Gombrowicz – Czesław Miłosz. *Konfrontacje...*, s. 260.

<sup>8</sup> Tamże, s. 46.

wieku, stoi jeszcze majestatyczny Hegel, największy z plejady niemieckich idealistów XIX wieku, autor monumentalnej *Fenomenologii ducha*. Gombrowicz poświęca mu dwa dni wykładów – w sobotę 3 maja koncentruje się na prezentacji najważniejszych pojęć dialektyki heglowskiej (teza – synteza – antyteza), by dzień później, w niedzielę 4 maja 1969 r., skonfrontować historyzm Hegla z egzystencjalistycznym podejściem Sorena Kierkegaarda. Hegel to przede wszystkim filozofia stawania się w wymiarze historycznym, to samoświadomość dziejów, która objawia się w myśli ludzkiej, dążąc do Absolutu. Można zatem powiedzieć, że dla Hegla koniec historii to Absolutna Samoświadomość, w pełni zaspokojona, pewna swego, syta. Ale jednocześnie taki stan uosabia w doktrynie heglowskiej doskonałe państwo, w którym najpełniej ucieleśnia się, według autora *Fenomenologii ducha* zmierzająca ku kresowi dziejów świadomość historyczna... Kierkegaard, duński pastor, który był najpierw wielkim zwolennikiem Hegla, wypowiada swemu mistrzowi wojnę, krytykując abstrakcyjny, nie-ludzki wymiar zaproponowanego przezeń systemu. Historyzmowi przeciwstawia jednostkową egzystencję, państwu – pojedynczego człowieka! W przekonaniu Gombrowicza ten desperacki atak autora *Bojaźni i drżenia* na swego dawnego mistrza rozpoczyna okres heroicznej dominacji filozofii egzystencjalnej w kulturze i sztuce europejskiej. Istotą egzystencjalizmu jest paradoks, wyrażony przez podstawową sprzeczność – jak za pomocą abstrakcyjnych formuł i pojęć ogarnąć to, co jest jednostkowe, a zatem niepowtarzalne, niepoddające się prawu Wielkiej Liczby, ze swej natury antysystemowe? Najwyraźniej Gombrowicz, który był wielkim zwolennikiem egzystencjalizmu, dociera tutaj do granicy. Wyrazem jego autentycznego, niezafałszowanego maskami pozorów wewnętrznego rozdarcia jest następująca wypowiedź, jakby zaczerpnięta z pism Dostojewskiego albo sentencji Simone Weil:

Prawdę mówiąc, egzystencjalizm nie może wytworzyć żadnej filozofii.  
Ja jestem kimś jedynym, konkretnym, niezależnym od wszelkiej logiki, od  
wszelkiego pojęcia.  
Co począć w tej sytuacji?  
Zawisnąć na krzyżu, jak Jezus Chrystus?  
Zatracić się w bólu?  
Człowiek żyje sam, umiera sam.  
Niepojęte<sup>9</sup>.

Innym fundamentalnym paradoksem ludzkiej egzystencji, który dręczył Witolda Gombrowicza, była niedająca się przezwyciężyć antynomia

<sup>9</sup> Tamże, s. 64.

podmiot i przedmiot. To właśnie ona stała się podstawowym problemem fenomenologii, siostry XX-wiecznego egzystencjalizmu (Heidegger, uczeń Husserla, próbował łączyć obie doktryny w systemie, który można by nazwać filozofią onto-epistemologiczną, pytał bowiem, jak możliwe jest poznawanie poszczególnej egzystencji-będącej-w-ruchu przez nią samą – oto dylemat heideggerowskiego *Dasein*). Omawiając wybiórczo najważniejsze dzieło Martina Heideggera *Sein und Zeit* („Bycie i czas”), wydane w Niemczech w roku 1927, oraz podstawowe kategorie Heideggerowskiej filozofii takie, jak: egzystencja *banalna* i egzystencja *autentyczna*, *Dasein* („to właśnie, świadome siebie Bycie”) w opozycji do *Seiendes* (bierne, nieświadome siebie życie rzeczy), czy też pojęcia troski (*Sorge*) oraz trwogi egzystencjalnej (*die Angst*) – Gombrowicz podaje ciekawą definicję filozofii egzystencjalnej, wpadając jednocześnie w pułapkę zastawioną przez samego siebie (jak bowiem można definiować coś, co *a priori* wymyka się wszelkim definicjom?):

Egzystencjalizm to całkiem po prostu opisywanie stosunków naszej świadomości z naszą egzystencją [...] Metoda ta polega na eliminowaniu aspektów ubocznych, bardziej powierzchownych, aby dotrzeć do głębszych i bardziej autentycznych idei o naszej egzystencji. Jest to metoda fenomenologiczna, nie zajmująca się Bogiem itd., lecz wyłącznie tym, co jest w naszej świadomości, skonfrontowanej z naszym specyficznym bytem, z naszą egzystencją. Jest to ontologia fenomenologiczna<sup>10</sup>.

W *Kursie filozofii...* Witolda Gombrowicza poczesne miejsce zajmuje także inny przedstawiciel XX-wiecznego egzystencjalizmu. Jest nim Jean Paul Sartre. Autor *Ferdydurke* podziwia, ale też krytykuje wpływowego Francuza brylującego na intelektualnych salonach powojennej Europy. Przy okazji wyraźnie daje do zrozumienia, że tworząc w swej debiutanckiej powieści koncepcję Formy zniewalającej człowieka, wyprzedził o kilka lat autora *Bycia i nicości*: „Na szczęście *Ferdydurke* ukazała się w 1937 r. a *Bycie i nicość* – w 1943. Dlatego niektórzy życzliwie przypisują mi wyprzedzenie egzystencjalizmu”<sup>11</sup>. Dostrzegając powinowactwa z myślą francuskiego egzystencjalisty (pojęcie nieautentyczności ludzkiego istnienia, gra pozorów, byt dla siebie *versus* byt sam w sobie, kwestia wolności jednostki), Gombrowicz krytycznie odnosi się do wielu pomysłów autora *Mdłości*. Momentami wręcz drwi sobie z niego, jak choćby w zacytowanych poniżej dwóch fragmentach wykładów:

<sup>10</sup> Tamże, s. 84.

<sup>11</sup> Tamże, s. 64.



W swej teoretycznej wsgardzie wobec bólu Sartre oznajmia, że dla kogoś, kto wybrał ból jako dobro, tortura może stać się niebiańską rozkoszą. To stwierdzenie wydaje mi się nadzwyczaj wątpliwe i znamienne dla francuskiej burżuazji, której szczęśliwie przez dość długi okres czasu oszczędzono silniejszych cierpień<sup>12</sup>.

A nieco dalej:

Człowiek egzystencjalny [...] jest skazany na wolność i może sam się *wybierać*. Co się dzieje, gdy wybierzemy na przykład płochość, a nie autentyczność, fałsz, a nie prawdę? Ponieważ nie ma piekła, nie ma też kary. Z egzystencjalnego punktu widzenia jedyną karą dla takiego człowieka jest to, że nie będzie miał prawdziwej egzystencji. Jest to więc ktoś nieistniejący. Gra słów, zarówno u Heideggera, jak i Sartre'a, z której w kułak będzie się śmiał ten, co wybrał owo rzekome nieistnienie<sup>13</sup>.

Jako obdarzony świadomością historyczną mieszkaniec Europy Środkowo-Wschodniej, Gombrowicz bardzo krytycznie oceniał także próby Sartre'a dążącego (w *Krytyce rozumu dialektycznego*) do pogodzenia egzystencjalizmu (w jej warstwie etycznej, dotyczącej wolności wyboru) z marksizmem. Autor *Operetki* wprost nazywa takie pomysły bzdurą<sup>14</sup>. Nastawiony krytycznie do marksizmu, poświęca wszakże sporo czasu na omówienie poglądów Karola Marksa. Zaczyna od przypomnienia słynnej wypowiedzi klasyka, iż „problemem filozofii nie jest rozumienie świata, lecz zmienianie go”<sup>15</sup>. Autor *Kapitału* jawi się Gombrowiczowi przede wszystkim jako jeden z trzech najważniejszych, obok Fryderyka Nietzschego i Sigmunda Freuda, filozofów podejrzliwości. Przypomina, że to właśnie oni „rozmontowali” klasyczną europejską metafizykę i antropologię, pokazując ukrytą, mroczną stronę świata i człowieka. Marks to nade wszystko pragmatyk, a nie filozof idealista; zamiast uprawiania kontemplacji rzeczywistości, szuka kierujących nią mechanizmów dziejowych. Według Gombrowicza Marks dokonuje tzw. redukcji socjologicznej, patrząc na świadomość jako na funkcję dziejów ludzkich. Ich istotą jest walka klas i stopniowe wyzwalamie się przedstawicieli proletariatu z pułapki alienacji narzuconej im przez wyzyskiwaczy; także ze zniewolenia, w którym utrzymywała ich klasa posiadaczy (kapitalistów). Dla Marksa, jak zauważa autor *Kursu filozofii...*, najważniejsza jest *baza* (materialne i techniczne warunki bytu), gdyż

<sup>12</sup> Tamże, s. 76.

<sup>13</sup> Tamże, s. 76–77.

<sup>14</sup> Zob. tamże, s. 83.

<sup>15</sup> Tamże, s. 94.

*nadbudowa* (dominująca w danej epoce ideologia) jest fałszywa i stanowi wyraz opresyjnego stosunku panów do niewolników:

Zobaczyliście więc, że religię, moralność, filozofię, prawo stworzono gwoli mistyfikacji i utrzymywania niewolników w ich zniewoleniu<sup>16</sup>.

Gombrowicz, trafnie przedstawiając główne założenia dialektyczno-materialistycznej doktryny Karola Marksa, nie ma złudzeń co do jej utopijnego charakteru. Na retoryczne pytanie o przyszłość marksizmu odpowiada przy pomocy rozbudowanej frazy przypominającej trochę futurologiczne wizje Stanisława Lema:

Przypuszczam, że za dwadzieścia, trzydzieści lat marksizm będzie wyrzucony za burtę. Jeśli klasa wyższa pozostanie równie głupia i ślepa, jak jest dzisiaj, i jeśli odda władzę masom, należy przygotować się na epokę regresu, która potrwa aż do ukształtowania się nowej, silnej klasy wyższej. Jeżeli jednak prawica będzie się trzymać krzepko i nie pozwoli narzucić sobie owej „złej wiary”, cechującej właśnie marksistów, cóż, sprawa może znaleźć rozwiązanie w ogromnym, galopującym postępie techniki, która, według moich przybliżonych kalkulacji, za dwadzieścia, trzydzieści lat może radykalnie przekształcić świat. Każdy będzie miał skrzydełka do latania...<sup>17</sup>.

Ostatnim filozofem, któremu prelegent poświęcił więcej miejsca w swoich wykładach, był Fryderyk Nietzsche. Gombrowicz w wielkim skrócie (by nie rzec: w uproszczeniu) relacjonuje trzy filary nietzscheizmu: wyrażoną w sposób metaforyczny w *Tako rzecze Zaratustra* tezę o „śmierci Boga” („Bóg umarł. Oznacza to, że ludzkość osiągnęła dojrzałość. Wiara w Boga jest już anachroniczna. Człowiek stwierdza, że jest w Kosmosie samiuteńki. Nic, tylko życie”<sup>18</sup>), a także koncepcję nadczłowieka (jako antropologicznego konstruktu przyszłości) oraz ideę „wiecznego powrotu”, wywiedzioną przez Nietzschego z doktryn starożytnych filozofów. Należy zaznaczyć, że dwie ostatnie koncepcje autor *Dziennika* uważa za chybione, a pierwszą z nich wprost określa jako głupią...

W niedzielę 25 maja 1969 roku Witold Gombrowicz przystępuje do ostatniego (jak się miało okazać) wykładu. Zaraz na początku powraca do centralnego zagadnienia filozofii egzystencjalizmu. Podkreśla, że począwszy od Kierkegaarda, przez Schopenhauera, Nietzschego, Heideggera aż po Sartre’a filozofia staje się aktem egzystencjalnym: „Filozof tkwi w życiu; to

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 99.

<sup>17</sup> Tamże, s. 103–104.

<sup>18</sup> Tamże, s. 112.

jedna z dominujących tendencji naszego myślenia w XX wieku”<sup>19</sup>. Podkreśla następnie redukcjonistyczny charakter filozofii nowożytnej, uwypuklając nieunikniony proces redukcji myślenia i przechodzenia od refleksji nad bytem (metafizyka) do autorefleksji poznającej świadomości (początkiem było kartezjańskie *Cogito, ergo sum*, zaś punktem dojścia husserlowska zasada redukcji transcendentальной, wywodząca się wprost z języka analizy matematycznej – „Husserl był logikiem i matematykiem”<sup>20</sup>).

Podkreślając w swoich wywodach dominującą rolę egzystencjalizmu, Gombrowicz przygotowywał grunt do omówienia kolejnej ważnej koncepcji, strukturalizmu. Jego pojawienie się było według pisarza dialektyczną reakcją na filozofię egzystencjalną. Autor *Ślubu* zdążył jeszcze wymienić nazwiska dwóch wielkich prekursorów strukturalizmu – Ferdinanda de Saussure’a oraz Claude’a Lévi-Straussa, po czym, z nieznanых powodów, nie dokończył rozpoczętej myśli. Zamilkł. Jak zaznaczył redaktor wydania: *tutaj tekst się urywa...*

Czas na podsumowania. Jak dzisiaj, po tylu latach od powstania Gombrowiczowskiego *Kursu filozofii...*, oceniać jego (za)wartość? Od strony merytorycznej musieliby się wypowiedzieć na ten temat specjaliści, czyli historycy filozofii nowożytnej. I, jestem tego pewien, potraktowałyby te wykłady tak, jak literaturoznawcy ocenili niegdyś *Historię literatury polskiej* Czesława Miłosza, rzecz napisaną w latach 60. XX wieku po angielsku (*The History of Polish Literature*) na potrzeby dydaktyki uniwersyteckiej w University of Berkeley, gdzie przyszły noblista wykładał obok innych literatur słowiańskich także literaturę ojczystą. Ta ocena środowiska polonistycznego była surowa i raczej mało przychylna (zarzucano Miłoszowi m.in. powierzchowność wywodów i arbitralność sądów). Podobnie rzecz ma się w przypadku wykładów Gombrowicza, bo przecież, choć pełne erudycji i świadczące o ogromnym odczytaniu autora w literaturze przedmiotu, stanowią one co najwyżej skrócone kompendium, a może zaledwie przyczynek do pełnej wiedzy nt. poruszanych zagadnień filozoficznych. Jeżeli zatem mówić o prawdziwej wartości *Kursu filozofii...*, to należy jej upatrywać nie w meritum i zakresie poruszanych spraw, ale w samym fakcie ich wygłoszenia oraz zastosowanej przez Gombrowicza formie przekazu. Trzeba odpowiedzieć na pytanie, dlaczego u schyłku życia, świadom zbliżającej się śmierci, autor *Kosmosu* zdecydował się na akt w gruncie rzeczy heroiczny. Nasuwają się dwie możliwe odpowiedzi. Pierwsza z nich

<sup>19</sup> Tamże, s. 114. W oryginale jest: „w XIX wieku”, ale musi to być chyba błąd redakcyjny, zważywszy, że wykłady wygłasza pisarz i myśliciel osadzony w perspektywie dwudziestowiecznej – M.B.

<sup>20</sup> Tamże, s. 116.

dostrzeże w wykładach podsumowanie własnej drogi twórczej, wskazanie przez autora klucza interpretacyjnego do jego dzieł, których nie sposób zrozumieć bez podstawowej choćby kultury filozoficznej. Autor *Ferdydurke* uważał się wszakże za prekursora egzystencjalizmu i strukturalizmu. Więcej, był święcie przekonany o tym, że jego literatura ma charakter filozoficzny, gdyż stanowi wyraz świadomości człowieka ponowoczesnego, który bojkotuje fetysze myśli systemowej i podejmuje z nimi walkę na śmierć i życie. W sensie dosłownym, bo stawką najwyższą było przecież jego własne, niepowtarzalne życie. Można powiedzieć, że całe dzieło Gombrowicza stało się powtarzaną po wielokroć próbą wybicia się na niepodległość, przy jednoczesnym uchwyceniu, rozumianego po heideggerowsku, procesu uświadamiania sobie sensu życia-w-ruchu, dochodzenie do ulotnej, ale przecież niepowtarzalnej prawdy o sobie samym. Gombrowicz jako pisarz toczył tę walkę o siebie przez całe życie, czego wyrazem są jego kolejne opowiadania, powieści i dramaty, poczynawszy od młodzieńczego *Pamiętnika z okresu dojrzewania* aż po docenioną na scenach Europy *Operetkę*. W tej walce o swobodne wypowiedzenie samego siebie literatura była jakby tylko narzędziem, natomiast wierną towarzyszką pisarza stała się filozofia. Już jednak nie ta, która przez wieki uchodziła za służkę teologii (*ancilla theologiae*): systemowa i odnosząca się do tego, co pewne, stałe, absolutne. Gombrowicz odkrył w filozofii pokartezjańskiej sojuszniczkę, kiedy sam zaczął eksplorować obszary wyzwolonej świadomości. To zaś ostatecznie doprowadziło go na skraj nihilistycznego solipsyzmu, czego namacalnym dowodem jest *Kosmos*. Przesłaniem tej powieści jest stwierdzenie o niemożności odkrycia przez świadomość współczesnego człowieka, pozbawioną transcendentnych punktów odniesienia, jakiegoś nadrzędnego ładu, który nadawałby sens naszemu istnieniu. Mówiąc wprost, dla Gombrowicza kosmos jest chaosem, magmą zdarzeń bez ładu i składu, w której dryfuje po omacku nasza bezbronna, zagubiona świadomość:

Ja wciąż błąkałem się nie wiedząc, czy w prawo, czy w lewo, tyle, tyle wątków, powiązań, insynuacji, gdybym chciał wyliczać wszystkie od samego początku, korek, spodek, drżenie dłoni, komin, zgubiłbym się, tuman rzeczy i spraw niedorysowanych, nie dość trzymających się kupy, coraz ten i ów szczególnie wiązał się z drugim, zazębiał, ale inne zaraz narastały powiązania, inne kierunki – oto czym żyłem, jakbym nie żył, chaos, kupa śmieci, miazga – wsadzałem rękę w worek wypełniony śmieciem, wyciągałem co popadło, oglądałem czy mi się nadaje do budowy... domku mojego który, biedak, fantastyczne przybierał kształty... i tak bez końca...<sup>21</sup>

<sup>21</sup> Cyt. za: Witold Gombrowicz, *Kosmos*, [hasło w:] *Leksykon powieści polskich XX wieku*, red. M. Bernacki, M. Dąbrowski, Bielsko-Biała 2002, s. 322.

W wygłoszonych tuż przed śmiercią wykładach Witolda Gombrowicza należy dostrzec credo pisarza-myśliciela, widoczne w wyznaniach czynionych niejako na marginesie prowadzonego dyskursu filozoficznego:

Filozofii potrzebujemy do uzyskania ogólnej wizji kultury. Jest to ważne dla pisarzy. Filozofia pozwala im uporządkować własną kulturę, wprowadzić do niej ład, odnaleźć się, zdobyć intelektualną pewność<sup>22</sup>.

Albo:

Jestem ze szkoły Montaigne'a i opowiadam się za postawą bardziej umiarkowaną: nie należy ulegać teoriom, trzeba pamiętać, że *systemy mają żywot bardzo krótki, więc nie wolno się nimi sugerować*". [...] Trzeba żyć i pozwolić żyć. Literatura nie wykoncypowana z góry. Wysokie uduchowanie jest czymś rzadkim, cechą rodzaju ludzkiego jest zróżnicowanie. *Każdy człowiek ma swój świat*<sup>23</sup>.

Gombrowicz uprawia na swój własny użytek filozofię także po to, by uświadomić samemu sobie, a także tym, którzy go słuchają i czytają, tragiczny wymiar naszego ludzkiego istnienia. Rozpiętego między *obiectum* i *subiectum*, między tym, co rzekomo pewne i obiektywnie istniejące, a tym, co skrajnie subiektywne, indywidualne i niepowtarzalne:

Według mnie człowiek nieodwołalnie i raz na zawsze podzielony jest na sfery podmiotową i przedmiotową. To coś w rodzaju rany, którą w sobie nosimy; nie możemy się z niej uleczyć, a jednocześnie coraz wyraźniej ją sobie uświadamiamy. Z czasem będzie ona coraz obficiej „krwawić”, bo skutkiem ewolucji świadomości rozjątrzy się jeszcze bardziej. [...] W tych warunkach nie sposób wymagać od człowieka harmonii i rozwiązywania czegokolwiek. Zasadnicza niemożność. Żadnego rozwiązania<sup>24</sup>.

To dramatyczne rozdarcie autora *Kronosa* wypowiedziane u kresu życia wobec świadków przywodzi na myśl światoodczucie innego wielkiego polskiego pisarza XX wieku, Czesława Miłosza, który swe najlepsze utwory poetyckie budował na manichejskiej zasadzie jedności przeciwieństw (*coincidentia oppositorum*). Lektura *Kursu filozofii...* Witolda Gombrowicza, będącego przejmującym świadectwem triumfu intelektu i ducha ludzkiego nad ulegającą entropii cielesnością, rodzi skojarzenia z dramatyczną wymową wiersza Czesława Miłosza zatytułowanego *Wółacz*. W tym autobiograficznym utworze starzejący się poeta toczy dramatyczne zapasy ze

<sup>22</sup> Tamże, s. 23.

<sup>23</sup> Tamże, s. 91.

<sup>24</sup> Tamże, s. 78.

śmiercią, postrzeganą przez niego jako niszczycielska, tępa i nieświadoma siła. Podmiot wiersza wyzywa nieprzyjaciółkę na pojedynek, a jedynym jego orężem są słowa wykrzyczane w nieskończoną przestrzeń, z wiarą, że zostaną wysłuchane przez Tego, który jeden ma moc, by zapanować nad przemijaniem:

Tocysz się nade mną, tępa, nieświadoma siło.  
Ten, który ciebie pokona, biegnie zbrojny.  
Umysł, duch, twórcy, odnowiciel.  
Potyka się z tobą w głębiach i na wysokościach,  
Konny, skrzydlaty, lotny, w srebrnej łusce.  
Jemu służyłem w wiosennych burzach form  
I nie mnie troszczyć się, co zrobi ze mną<sup>25</sup>.

W podobny sposób można spojrzeć na wygłoszone niedługo przed śmiercią wykłady filozoficzne Witolda Gombrowicza. Czyż nie są one ostatnim akordem powtarzanego przez całe życie rytuału gry, którego stawką było stworzenie siebie jako człowieka twórczego i niezależnego? Te wykłady są spisaniem dla potomności świadectwem poszukującej myśli nieprzeciętnego człowieka, który nie poddawał się bezwładowi, ale na przekór cielesnemu wyczerpaniu do końca wykazał mężność i hart ducha. Fakt wygłoszenia filozoficznej dysputy, której stawką był (i jest!) tak naprawdę spór o istnienie świata przypomniany na chwilę przed własnym, jednostkowym unicestwieniem, niewątpliwie nosi znamiona heroizmu. I choć akt ów należał do człowieka jawnie przyznającego się do ateizmu, bez wątpienia zawierał w sobie pierwiastek transcendentny.

<sup>25</sup> Cz. Miłosz, *Wolacz*, [w:] tenże, *Na brzegu Rzeki*, Kraków 1994, s. 68. Witolda Gombrowicza i Czesława Miłosza połączyła wieloletnia przyjaźń, której wyrazem była korespondencja, a także spotkanie obu pisarzy, do którego doszło w Vence, na dwa lata przed śmiercią autora *Kosmosu*. Warto odnotować znamieny fakt: ostatni napisany w swym życiu list Witold Gombrowicz podyktował 23 lipca 1969 r. żonie Ricie i adresował go do Czesława Miłosza (dzień później pisarz zmarł na niewydolność płuc). Przedostatnie zdanie tego listu brzmi tak: „Miewam się kiepsko, serce, astma, nic nie mogę pisać i już coś na księżą oborę patrzę”. Natomiast swój ostatni publiczny wykład pt. *Przyrodnik* Czesław Miłosz wygłosił 21 stycznia 2003 r. (półtora roku przed śmiercią), a jednym z głównych wątków odczytu był jego stosunek do Gombrowicza („jawna konfrontacja obydwu autorów”). Miłosz powiedział m.in. „[...] Gombrowicz nie mógł patrzeć na cierpienie rannego psa i biegał po plaży, próbując uratować przewrócone na grzbiet żuczki umierające od żaru słońca. Ostatnim jego niezrealizowanym projektem było napisanie dramatu konającej muchy. [...] Tak więc stwierdzając, że filozofia nie umie nic powiedzieć o obiektywnym wyglądzie świata, nagle przeskakiwał do najprostszego stwierdzenia naszego współczucia dla bólu żywych stworzeń” (przywołane cytaty podaje za: *Witold Gombrowicz – Czesław Miłosz. Konfrontacje*, s. 262).

Marek Bernacki

### **Philosophy According to Witold Gombrowicz**

The main subject of the article is a discussion of Witold Gombrowicz's philosophical views, which were presented in the cycle of lectures delivered by him in Venice at the turn of April and May 1969, in the presence of his wife, Rita, and two of his friends: Iza Neyman and Dominic de Roux. In 1971 the lectures, written down by writer's friends, were published in French as *Guide de la philosophie en six heures un quarto* ("Philosophy course in six hours and quarter of an hour"). Author of the article shows Gombrowicz's predilection to existentialism and structuralism – two contemporary doctrines which, in his own opinion, the writer discovered himself as the first in Europe in his debut novel entitled *Ferdydurke* (1937). Philosophical course presented by Witold Gombrowicz two months before his own death, was compared in the end of the article to the message (main idea) of the late poem by Czesław Miłosz entitled *Vocative*, written in the end of the 20<sup>th</sup> century. In this dramatic text the death was described as destructive, dull and unconscious power. Both, the Gombrowicz's philosophical course, as well as Miłosz's late poem *Vocative* – can be interpreted as testimonial of heroic human intellect and soul in their uneven struggle against sickness and death, concluded author.

**Key words:** Witold Gombrowicz's lectures on philosophy – existentialism – Gombrowicz versus Miłosz

**Słowa kluczowe:** wykłady Witolda Gombrowicza o filozofii – egzystencjalizm – Gombrowicz kontra Miłosz





Aleksandra Dębińska  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
a\_debinska@hotmail.com

## Gaijin w Kraju Kwitnącej Wiśni

Stosunek Japończyków do cudzoziemców naznaczony jest szeregiem paradoksów. Kraj Kwitnącej Wiśni może szczycić się *omotenashi*, czyli tradycyjną gościnnością, jednocześnie sprawiając wrażenie hermetycznego, niedostępnego, szczególnie dla osób pragnących zagościć w nim na dłużej. I choć i to zmienia się stopniowo, Japonia pozostaje jednym z tych miejsc na świecie, gdzie szczególnie trudno zaaklimatyzować się cudzoziemcowi<sup>1</sup>.

### Tło historyczno-kulturowe

Japonia od dawna izolowała się od innych państw. W okresie Edo (1603–1868) jedną z koncepcji rządzącej wówczas rodziny cesarskiej Tokugawa była polityka *sakoku*, która polegała na odcięciu się od wpływów zewnętrznych. Była ona efektem coraz częstszych kontaktów z Portugalczycami czy Hiszpanami. Japończycy już wcześniej byli uprzedzeni do Europejczyków, do czego przyczyniły się kolonizacyjne zapędy Holendrów oraz Brytyjczyków. Jako działania agresywne traktowano także akcje chrystianizacyjne, szczególnie intensywne w XV wieku. Warto tutaj wyjaśnić, że chrześcijaństwo w żaden sposób nie może współgrać ze specyficzną strukturą japońskiego społeczeństwa, które opiera się na wartościowaniu i dokładnym ustalaniu pozycji społecznej danego mieszkańca. W 1578

<sup>1</sup> Pisząc „cudzoziemiec” lub „obcokrajowiec” mam na myśli osoby na stałe mieszkające w Japonii. Nie poruszam tutaj kwestii związanych z turystami.

roku przyjęto prawo zakazujące pod karą śmierci odprawiania chrześcijańskich obrzędów. Europejczyków nazywano wówczas *nanbanjin*, co należy tłumaczyć jako „barbarzyńcy z południa”<sup>2</sup>.

W XVIII i XIX w. świat zachodni oraz Rosja usilnie próbowały skłonić Japończyków do odstąpienia od polityki izolacji. Na te zabiegi Kraj Kwitnącej Wiśni odpowiedział wówczas nowym dekretem: *ikoku sen uchiharai rei*, według którego władze nadbrzeżnych japońskich miejscowości miały pełne prawo do pojmania, a nawet zabicia każdego obcokrajowca, który wkroczy na ich ziemię<sup>3</sup>.

Za gwarancję niezależności Japonia uznała budowę imperium, w skład którego miały wchodzić sąsiednie państwa. Tymczasem jej stosunek do Zachodu był ambiwalentny. Z jednej strony nie kwestionowano jego przewagi technologicznej, z drugiej zaś pamiętano o złych skutkach dotychczasowych spotkań. Propagowana dotąd przez Japończyków idea *sonno joi* (pozbyć się barbarzyńców) przekształciła się w *wakon yosai* – „japoński duch, lecz zachodnia technologia”<sup>4</sup>.

Istotnego impulsu do zmiany strategii wobec Zachodu dostarczyły raporty tak zwanej „delegacji Iwakury” (nazwa pochodzi od nazwiska japońskiego dyplomaty, który w latach 1871–1873 zwiedził Europę oraz Stany Zjednoczone, badając tamtejsze rozwiązania, technologię, wynalazki)<sup>5</sup>. Pozwoliły one przełamać wiele negatywnych stereotypów i uprzedzeń, jakie żywili Japończycy, sprzyjając wzajemnemu zbliżeniu. Kraj Kwitnącej Wiśni zaczął czerpać wiele inspiracji z zachodniego modelu życia, a także zarządzania państwem. Japończycy, próbując dorównać innym mocarstwom, kopiowali konstytucję, system nauczania w szkołach, nawet sposób ubierania się (do tego momentu mężczyźni nadal nosili kimono). Warto podkreślić, że zmiany te nie podważyły oficjalnego stanowiska, zgodnie z którym naród japoński jest najwspanialszy i najważniejszy. Wśród Japończyków podtrzymywano również przekonanie, że cesarz za sprawą boskiej części swojej osoby przewyższa wszystkich innych władców.

Mówiąc jednak o niełatwych stosunkach Japończyków z Zachodem należy mieć na uwadze fakt, że Kraj Kwitnącej Wiśni nie szukał sojuszy także z innymi azjatyckimi narodami. „Azja dla Azjatów” – slogan głoszony podczas II wojny światowej – wyrażał przekonanie, że tylko Japończycy

<sup>2</sup> P. Theroux, *Pociąg widmo do Gwiazdy Wschodu*, Wołowiec 2010, s. 568–569.

<sup>3</sup> Prawo to stało się m.in. powodem zatopienia statku handlowego Morrison. Por. T. Okraska, *Tron we krwi: refleksje nad przemianami okresu Meiji w Japonii*, „Pisma Humanistyczne” 2013, nr 11, s. 13–14.

<sup>4</sup> Tamże, s. 26–27.

<sup>5</sup> M. Stępień, *Podróż w poszukiwaniu wiedzy – szkic o misji Iwakury Tomomi*, „Gdańskie Studia Azji Wschodniej” 2016, nr 9, s. 15–26.

stworzeni są do tego, by pościć władzę nad całą Azją. Koreańcy oraz Chińcy w zamian za „wyzwolenie” ich od władzy europejskich mocarstw mieli wyrażać dozgonną wdzięczność i uznawać Kraj Kwitnącej Wiśni za hegemon. Stosunki pomiędzy Japonią a Koreą nawiązane zostały niemal jednocześnie z otwarciem się Japonii na świat. Sprawowanie władzy w okresie Meiji (1868–1912)<sup>6</sup> przez cesarza Mutsuhito miało zmierzać do modernizacji kraju oraz zakładało m.in. poszerzenie terytorium Japonii o nowe ziemie, dzięki którym „rasa Yamato” mogłaby zrealizować swoje ambicje polityczne, a także bogacić się. Kierunek ekspansji narzucał się sam: kontynent azjatycki<sup>7</sup>.

### Dyskryminacja Koreańczyków w Japonii

Trudne w przeszłości relacje Japonii z Koreą Południową negatywnie rzutują na obecną sytuację obu państw. Od 1910 roku Korea była traktowana jako integralna część Kraju Kwitnącej Wiśni, co oznaczało przede wszystkim uznanie języka japońskiego za oficjalny i w konsekwencji japonizowanie całego narodu. Sędziowie, policjanci i inni pracownicy powiązani z wymiarem sprawiedliwości oraz organami bezpieczeństwa byli Japończykami. Kolonizatorzy mieli nieograniczone prawo do stosowania kar cielesnych, od osób, które przyływały do japońskich portów, wymagano odśpiewania hymnu cesarskiego. Obcokrajowcy niezający tej pieśni musieli wrócić do statku „na czworakach”<sup>8</sup>. Za jeden z najbardziej tragicznych momentów dla Koreańczyków żyjących w cieniu Kraju Kwitnącej Wiśni uznaje się Wielkie Trzęsienie Ziemi w Kanto z 1 września 1923 roku. O wywołanie trzęsienia oskarżono Koreańczyków, co stało się bezpośrednią przyczyną wymordowania 6 tysięcy osób. Podczas II wojny światowej naród koreański również zmagał się z okrutnymi represjami ze strony swoich sąsiadów. Szacuje się, że około 80–200 tys. Koreanek porwano, a później zmuszono je do świadczenia usług seksualnych dla japońskich żołnierzy<sup>9</sup>.

W okresie, gdy Korea stanowiła kolonię Kraju Kwitnącej Wiśni, jej przedstawiciele zamieszkałych w Japonii traktowano jak poddanych cesarza – mieli oni japońskie obywatelstwo, chociaż w sposobie ich traktowania nie sposób nie dopatrzeć się elementów dyskryminacji. Zmiany w statusie Koreańczyków przyniosła klęska Japonii w 1945 r. Władze Tokio zaczęły

<sup>6</sup> Okres pomiędzy Edo (1603–1868) a Taishou (1912–1926).

<sup>7</sup> T. Okraska, *Tron we krwi...*s. 30–31.

<sup>8</sup> P.J. Herzog, *Japan's Pseudo-Democracy*, Nowy Jork 1993.

<sup>9</sup> *The horrific story of Korea's comfort women – forced to be sex slaves during World War Two*, <http://www.telegraph.co.uk/women/life/the-horrific-story-of-koreas-comfort-women--forced-to-be-sex-sl/>, [dostęp: 01.12.2017].

traktować swoich skolonizowanych poddanych jak obcokrajowców. Dwa lata później formalnie zostali poddani przepisom *gaikokujin toroku rei*, a więc „rejestracji obcokrajowców”, a ich status jako „obcych” przypieczętował traktat pokojowy z San Francisco z 1952 r. oraz „Ustawa o rejestrze obcokrajowców” z tego samego roku. Podpisany w 1965 r. traktat o normalizacji stosunków pomiędzy Japonią a Koreą Południową nie nadawał jednak Koreańczykom statusu obywateli, lecz jedynie stałych mieszkańców. Uniemożliwiało to oczywiście pełnoprawne funkcjonowanie w japońskim społeczeństwie<sup>10</sup>.

Nierównoprawny status Koreańczyków żyjących w Kraju Kwitnącej Wiśni pozostaje sprawą nierozwiązaną do dziś. Choć w Japonii funkcjonują koreańskie szkoły prywatne, nie są one uznawane przez ministerstwo za ogólnokształcące, lecz zawodowe, nie dające zatem prawa do studiowania na japońskich uczelniach. Studenci koreańskich szkół nie mogą uczestniczyć w rozgrywkach sportowych – czy to ogólnokrajowych, czy prefekturalnych. Wiele prywatnych firm nie chce zatrudniać Koreańczyków, zatrudnionym zaś oferuje się najczęściej nisko płatne stanowiska. Znaczna część zarządców nieruchomości wymaga od najemców dokumentu, który potwierdzałby ich status stałego mieszkańca – status, który przysługuje wyłącznie Japończykom. Nawet małżeństwa koreańsko-japońskie są w Kraju Kwitnącej Wiśni tematem tabu. Współczesny negatywny obraz Koreańczyka tworzy także przekonanie, że to właśnie przedstawiciele tego narodu opanowali rynek automatów do gier, klubów dla mężczyzn oraz restauracji, a więc obszar aktywności szkodliwej, sprzecznej z etosem *salarymana* – Japończyka, który całe swoje życie poświęca pracy, jest głową rodziny, zapewnia jej odpowiedni byt i poczucie bezpieczeństwa. Trudno nie zgodzić się z opinią Guy’a Sormana:

Żółte niebezpieczeństwo, które przez długi czas niepokoiło Europejczyków, teraz stało się obsesją Japończyków: jest się zawsze jakimś Murzynem lub Żółtkiem dla kogoś innego [...]. Żółci, postrzegani z Japonii, to Chińczycy, Filipińczycy, Koreańczycy<sup>11</sup>.

## Współczesne realia

Obecnie Japonia jest państwem wysoko rozwiniętym, charakteryzującym się nielicznym odsetkiem obcokrajowców – zaledwie 1,6% z 127 milio-

<sup>10</sup> *Przełom w sprawie „pocięzycielek” a relacje japońsko-koreańskie*, <http://japonia-online.pl/article/596>, [dostęp: 01.12.2017].

<sup>11</sup> G. Sorman, *W oczekiwaniu barbarzyńców*, Kraków 1997, s. 107.

nów mieszkańców to osoby innych narodowości, co stanowi ewenement na tle innych krajów wysoko rozwiniętych, zwłaszcza tych, które borykają się z problemem starzenia się społeczeństwa. Wskaźnik naturalizacji wynosi zaledwie 5/1000 cudzoziemców<sup>12</sup>. Przepisy określające warunki uzyskania obywatelstwa wciąż są wyjątkowo restrykcyjne. Różnicę pomiędzy Japonią a państwami należącymi do Unii Europejskiej widać najwyraźniej na przykładzie nadawania obywatelstwa dzieciom imigrantów. W japońskiej „Ustawie o obywatelstwie” figuruje artykuł, w którym wyraźnie podkreślone jest, iż dzieci imigrantów dziedziczą obywatelstwo po rodzicach – jest to zatem nabycie poprzez więzi krwi, nie zaś przez zasadę ziemi<sup>13</sup>. Japonia nie daje możliwości dzieciom obcokrajowców (nawet tym mieszkającym od wielu lat w tym kraju) na automatyczne nabycie tamtejszego obywatelstwa, a co za tym idzie ochronę przez prawo porównywalną z obywatelami japońskimi. W Japonii niemożliwe jest również posiadanie dwóch obywatelstw. We wspomnianej ustawie pojawia się przepis informujący o tym, iż obcokrajowiec starający się o japońskie obywatelstwo musi zrzec się poprzedniego. Warunki naturalizacji obcokrajowców są określone dość ogólnikowo, zaś formalności związane z tym procesem są niezwykle żmudne. Obcokrajowiec musi bowiem zebrać szereg dokumentów, m.in. rejestry rodzinne, akty zgonu czy urodzenia, nawet opis najbliższych krewnych<sup>14</sup>. Wszystkie te zaświadczenia konieczne są do figurowania w tzw. japońskim rejestrze rodzinnym (jap. *koseki tohon*)<sup>15</sup>. Informacje na temat dochodów, opłacanych podatków czy opis pracy zawodowej są niezbędne, aby można było zweryfikować, czy dany aplikant nie jest zagrożeniem dla japońskiego społeczeństwa. Innymi słowy, czy nie będzie obciążeniem dla tamtejszej pomocy społecznej.

Rygorystyczna „Ustawa o obywatelstwie” utrudnia przyjezdnym zaklimatyzowanie się w Japonii. Konieczność zrzeczenia się dotychczasowego obywatelstwa jest zapewne istotną barierą dla osób emocjonalnie związanych z dotychczasową ojczyzną. Uregulowania prawne uzasadniają stereotyp Japonii jako kraju, który nie zachęca przyjezdnych do oswojenia się z nim.

Od wielu lat toczą się spory związane z określeniem *gaijin* (jap.) odnoszącym się do obcokrajowca. Dla Japończyków i niektórych osób innych

<sup>12</sup> D. Takahashi, *Polityka naturalizacyjna Japonii*, Kraków 2015, s. 33–34.

<sup>13</sup> R. Bierzanek, J. Symonides, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2005.

<sup>14</sup> *Guidelines for Permission for Permanent Residence*, <http://www.moj.go.jp/content/000099622.pdf>, [dostęp: 30.11.2017].

<sup>15</sup> Informacje na ten temat czerpałam ze strony internetowej japońskiej ambasady: <https://jp.usembassy.gov/>, [dostęp: 01.12.2017].

narodowości nie jest ono obraźliwe, jednak dla wielu słowo to ma dość negatywny wydźwięk i uznawane jest za niepoprawne politycznie. Określenie to jest uproszczoną wersją słowa *gaikokujin* (jap.), oznaczającego obcokrajowca. Gdyby przyjrzeć się poszczególnym znakom *kanji*, tworzącym ten wyraz, dwa pierwsze oznaczają „obcy kraj”, ostatni zaś „osobę”<sup>16</sup>. Pejoratywne konotacje tego określenia są uwarunkowane historycznie, bowiem w XIII w. nazywano tak osobę, która w rozumieniu określonej społeczności uznawana była za wroga. Później *gaijinem* nazywany był Japończyk, który po prostu nie był znany przez konkretne grono osób (ktoś spoza rodziny czy grupy społecznej), a zatem był traktowany z pewnym dystansem. Wyraz ten w późniejszym czasie zaczął funkcjonować jako określenie niechcianych w Japonii obcokrajowców, a nawet Japończyków, którzy po dłuższej nieobecności powrócili do ojczyzny. Byli oni „napiętnowani” związkiem z innym (w domyśle – gorszym) społeczeństwem. Aby ukazać specyfikę typowego dla Japończyków postrzegania relacji z cudzoziemcami, warto przywołać powiedzenie: *hito wo mitara dorobou to omoe* – „Kiedy widzisz człowieka, uznaj, że to złodziej”. W innej wersji sentencji w miejscu „człowieka” pojawia się „cudzoziemiec”<sup>17</sup>.

Japoński serwis internetowy Debito opublikował skan artykułu zamieszczonego w piśmie „Asahi”, poruszającego temat dyskryminacji oraz mowy nienawiści. Zagadnienie zostało przedstawione przy pomocy rysunków, które wyjaśniają, w jaki sposób objawia się w Japonii rasizm<sup>18</sup>.



<sup>16</sup> Podaję za internetowym słownikiem języka japońskiego „WaKan”. <http://wakan.manga.cz> [dostęp: 12.12.2017].

<sup>17</sup> D. Buchanan, *Japanese Proverbs and Sayings*, Oklahoma 1965, s. 235.

<sup>18</sup> Oct 5's Asahi on NJ discrimination and what to do about it, <http://www.debito.org/?p=1928>, [dostęp: 04.12.17 r.].

W historyjce przypominającej komiks pojawiają się agenci handlu nieruchomości, którzy nie chcą obsłużyć cudzoziemców. Takie sytuacje rzeczywiście zdarzają się dość często, rzadziej co prawda w wielkich miastach niż na prowincji. Być może zresztą powodem nie są tu uprzedzenia, lecz nieznamość języka angielskiego i związana z tym obawa przed ośmieszeniem się bądź upokorzeniem. Kolejny fragment rysunku komentuje niechęć wielu firm do zatrudniania cudzoziemców na stanowiskach związanych z pracą umysłową.



Kolejne obrazki przedstawiają dyskryminację widoczną wśród dzieci (japońskie kilkulatki z rysunku krzyczą tu „Gaijin!”), niechęć wobec cudzoziemców okazywaną w środkach komunikacji publicznej (współpasażerowie wyraźnie nie chcą siedzieć obok obcokrajowca). Marcin Bruczowski w pracy *Bezsenność w Tokio* zauważa, że przywoływanym często uzasadnieniem podobnych zachowań jest zapach perfum, który dla nosa Japończyka jest obcy i w żaden sposób nie kojarzy się z elegancją.



W historyjce obrazkowej Japończyków przedstawia się jako osoby, które wręcz panicznie boją się starcia z obcokrajowcami, szczególnie kłudziony jest tutaj nacisk na domniemane spotkanie po zmroku. Wizerunek

cudzoziemca nierzadko w Japończykach wywołuje lęk, a przynajmniej pewien niepokój. Policja nierzadko bez konkretnego powodu przeszukuje przyjezdnych z zagranicy. Taki obraz stosunku Japończyków do obcokrajowców zdaje się potwierdzać materiał dostępny na platformie YouTube. Film zawiera wywiady, jakie młody Japończyk przeprowadził ze swoimi rodakami (w wieku 20–25 lat). Większość odpowiedzi na pytanie o stosunek do cudzoziemców ujawnia strach przed nimi, a zarazem – wyrażany w skrajnie entuzjastyczny sposób – szacunek do własnej kultury i narodu<sup>19</sup>.

Anna Ikeda w pracy *Życie jak w Tochigi. Na japońskiej prowincji* opisuje rytuał korzystania z *onsenu* (japońskiej łaźni zbudowanej na gorącym źródle):

W momencie wchodzenia do *onsenu* powinno się być już wyszorowanym i czystym jak kryształ [...] Dziewięćdziesięcioletnia babcia mojego męża przed wejściem do wody ledwo spryskuje się pod prysznicem. W Japonii nikt nie zgani za to starszej osoby. Można natomiast, owszem, ochrzcić cudzoziemca albo nawet odmówić mu wstępu [...] <sup>20</sup>.

Pisarka podaje również, że na Hokkaido zaprzestano wpuszczania „gajjinów” do gorących źródeł, uzasadniając to faktem, iż są „niedomyci” i „zbyt prostacy”. Zapewne zachowanie cudzoziemców wynikało z nieznamośności rytuałów związanych z kąpielą. Ciekawostką jest fakt, że do japońskich źródeł kategorycznie zabrania się wstępu osobom posiadającym tatuaże (po terenie kąpieliska można przemieszczać się w ręczniku, zaś w wannach przebywa się nago, niemożliwe jest więc ukrycie ozdoby) i w tym wypadku narodowość osoby jest nieistotna. Niechęć do tego typu ingerencji w swoje ciało jest spowodowana lękiem przed japońską mafią – *yakuzą*, której członkowie charakteryzują się mocno wytatuowanym ciałem. Na drzwiach restauracji, klubów lub sklepów widuje się również tabliczki informujące, iż „nie obsługuje się tu cudzoziemców”; powodem odmowy nie są jednak na ogół uprzedzenia, lecz nieznamośność języków obcych.

Stosunek społeczeństwa japońskiego do cudzoziemców stał się także przedmiotem badań statystycznych. Według artykułu opublikowanego 31 marca 2017 r. w serwisie internetowym „The Guardian”<sup>21</sup> niemalże jedna trzecia obcokrajowców mieszkających w Kraju Kwitnącej Wiśni

<sup>19</sup> *Do Japanese Want Multiculturalism in Japan? (Interview)*, <https://www.youtube.com/watch?v=BLUGO u7ZmPQ> [dostęp: 04.12.17 r.]

<sup>20</sup> A. Ikeda, *Życie jak w Tochigi. Na japońskiej prowincji*, Warszawa 2012.

<sup>21</sup> *Japan racism survey reveals one in three foreigners experience discrimination*, <https://www.theguardian.com/world/2017/mar/31/japan-racism-survey-reveals-one-in-three-foreigners-experience-discrimination>, [dostęp: 04.12.2017].



oświadcza, iż doświadczyła dyskryminacji, objawiającej się najczęściej pod postacią obraźliwych uwag dotyczących ich pochodzenia. Japońskie ministerstwo sprawiedliwości, zaangażowane w problem, przeprowadziło wywiady z obcokrajowcami, aby dokładnie zbadać sytuację, móc poznać ich doświadczenia związane z rasizmem w Kraju Kwitnącej Wiśni. Niedawno odnotowano tam nagły wzrost liczby zagranicznych gości, co związane jest z nadchodzącymi Mistrzostwami Świata w Rugby, które odbędą się w 2019 r. oraz Igrzyskami Olimpijskimi w 2020 r. Premier Shinzo Abe deklaruje, iż czuje presję w związku z tymi wydarzeniami, świadomy tego, iż Japończycy są narodem raczej nieufnym wobec obcych. Rząd przesłał ankietę do 18,5 tys. obcokrajowców w całym kraju, lecz otrzymał tylko 4225 odpowiedzi. Około jedna trzecia respondentów przyznała, że „często” lub „czasami” czuła się dyskryminowana. Negatywne komentarze kierowane do obcokrajowców najczęściej wychodziły z ust osób im nieznanymi, jednakże część ankietowanych wskazała na swoich przełożonych, podwładnych czy współpracowników. Co gorsza, problemy w miejscu pracy nie ograniczały się tylko do uwag słownych. Jak podaje „The Guardian”, jedna na cztery osoby wyznała, że odmówiono jej zatrudnienia, kierując się wyłącznie jej pochodzeniem. Co piąty respondent zaś uważał, że otrzymywał znacznie mniejsze pensje, aniżeli Japończycy zatrudnieni na tym samym stanowisku. Niemalże połowa respondentów przyznała, iż miała styczność z dyskryminacją mieszkaniową. Niektórzy z nich widzieli nawet ogłoszenia informujące o niemożności wynajmowania lokalu przez obcokrajowców. Badanie wykazało popularność postawy ksenofobicznej w społeczeństwie japońskim. Rząd postanowił edukować swoich rodaków w zakresie praw człowieka oraz informować cudzoziemców o wsparciu, na jakie mogą liczyć w przypadku poczucia dyskomfortu. W czerwcu ubiegłego roku Japonia wprowadziła prawo przewidujące ściganie zachowań nienawistnych, nie przewidujące jednakowoż realnych kar.

Niewątpliwie zjawisko dyskryminacji w Kraju Kwitnącej Wiśni istnieje. Co gorsza, nie jest to zjawisko objawiające się sporadycznie. Banki, urzędy, szpitale czy inne lokale publiczne to miejsca, w których najczęściej dochodzi do nieprzyjemnych sytuacji. Sam premier oskarżany jest o współpracę z grupą Moritomo Gakuen, szerzącą m.in. propagandę nacjonalistyczną. Zdaniem socjolog Atsuko Handa specyfika kulturowa Japonii powoduje, że nieporozumienia i konflikty na tle narodowościowym wynikają często z nieświadomości, iż konkretne zachowania mogą być odebrane przez cudzoziemców jako obraźliwe. Ponadto mowa nienawiści nie spotyka się tu z potępieniem porównywalnym z tym, jakie ma miejsce choćby w krajach

zachodnich. Słyszy się niejednokrotnie usprawiedliwienia dla przemocy słownej, korzystnej rzekomo dla społecznej dyscypliny i sprawnego funkcjonowania państwa.

Przepisy prawa japońskiego czynią naturalizację procesem trudnym i uciążliwym – jednak nie uniemożliwiają go. Świadczy o tym choćby nie-mała jednak grupa cudzoziemców zamieszkałych na wyspach. Należy także podkreślić, że jakiegokolwiek rozważania nad zjawiskiem nietolerancji czy ksenofobii w Japonii nie mogą pomijać kwestii fundamentalnych różnic, jakie oddzielają kulturę japońską od innych, w tym od kultury zachodniej. Te różnice, będąc powodem fascynacji wielu mieszkańców świata Krajem Kwitnącej Wiśni, sprzyjają zarazem wzajemnemu niezrozumieniu i powstawaniu stereotypów – po obu stronach.

Znaczenia tych różnic świadom jest także, przywołany już autor *Bezsenności w Tokio*:

Tutaj nic nie jest biało-czarne. Ani prawo, ani moralność, ani obyczaje. Nie ma bieli i czerni – jest tysiąc pastelowych odcieni. Nawet pacjent nie jest zdrowy albo chory, a jak już jest chory, to nie na konkretną chorobę, którą dałoby się nazwać po łacinie<sup>22</sup>.

Aleksandra Dębińska

### **Gaijin in the Land of the Rising Sun**

Interference in the political and cultural sphere of Japanese society has undoubtedly left its mark on the contemporary perception of foreigners by the Japanese. Over the years, the Japanese have created a rather negative image of foreigners, whom they finally called as “barbarians”. What is extremely important, the article raises problems connected not with tourists, but foreigners permanently residing in the Land of the Rising Sun. I present in it how the Japanese now receive other nationalities and how they defend themselves against them through even restrictive law.

**Keywords:** discrimination, intolerance, Japan, foreigners

**Słowa kluczowe:** dyskryminacja, nietolerancja, Japonia, obcokrajowcy

---

<sup>22</sup> M. Bruczkowski, *Bezsenności w Tokio*, Warszawa 2004, s. 206.

Tomasz Jerzy Brenet  
Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
tj.brenet@gmail.com

## **Heteronormatywność a wykluczenie – obraz Latynosów w przestrzeni kulturowej USA**

Problem odmienności pojawiał się w różnych okresach historycznych i dotyczył różnych społeczności, niosąc z sobą duży ładunek emocjonalny. Wiązał się on jednak przede wszystkim z tym co nieznanne i co stanowiło zagrożenie dla obowiązującego porządku lub sygnalizowało odejście od powszechnie obowiązujących założeń, dotyczących świata oraz relacji zachodzących pomiędzy jego elementami składowymi. Reprezentacje wszystkich tych uprzedzeń znalazły odbicie w różnych tekstach kultury.

Mimo rozwoju społeczeństw opartych na zasadach demokracji i szeroko rozumianej tolerancji, wciąż można wskazać „obcych” czy „innych”, którzy są marginalizowani i którzy wywołują znaczny niepokój oraz antagonistyczne nastawienie. W związku z powyższym celem niniejszego artykułu jest przeanalizowanie zmian społeczno-kulturowych związanych z obecnością jednego z tych napiętnowanych, który (podług ogólnego przekonania) ma doprowadzić do podważenia wartości kultury dominującej (mainstreamowej) w Stanach Zjednoczonych, a mianowicie mniejszości latynoskiej. Artykuł koncentruje się tu na tych członkach mniejszości, którzy reprezentują odmienne tożsamości seksualne, tj. tożsamości powiązane z kategoriami nie mieszczącymi się w ustandaryzowanych pojęciach męskości i kobiecości.

Jednocześnie należy podkreślić, iż kształtowanie się współczesnych społeczeństw postępowało wraz z wypracowaniem określonych paradygmatów, które służyć miały wprowadzeniu i utrwaleniu określonego porząd-

ku w ramach różnego rodzaju praktyk społecznych (oraz unormowaniu relacji zachodzących między członkami wspólnoty) opartych na systemie jasno zdefiniowanych akceptowanych i potępianych zachowań. Jedną z norm o pierwszorzędnym znaczeniu, które zostały utrzymane w mocy, jest heteronormatywność, która w wyniku stałego odtwarzania we wzorcach codziennego postępowania, kultywowanych tradycjach i zwyczajach, czy też przywoływania w różnych formach ekspresji kulturowej (jak np. muzyka, literatura, sztuka) stała się głównym punktem odniesienia kontrolującym życie intymne obywateli oraz ich tożsamości seksualne.

Zrodzona w ten sposób heteronormatywność została przyjęta jako instytucja organizująca życie różnych grup stanowiących obecnie populacje Stanów Zjednoczonych Ameryki. Jest ona głęboko zakorzeniona w postrzeganiu i interpretowaniu tak samej miłości, jak i towarzyszących jej elementów. Dodatkowo jest także dominującym wyznacznikiem definiującym ideologie mainstreamowe społeczeństw zachodnich lub tych formowanych na modłę zachodnią. Z tego powodu pojęcie miłości heteroseksualnej traktowanej jako coś „naturalnego” (i jedyne właściwego) można postrzegać jako fundamentalny czynnik analizy seksualności – instytucji politycznej mającej wpływ na kształtowanie życia seksualnego jednostek, zwłaszcza kobiet pochodzenia latynoskiego, gdy uwzględni się ich podporządkowanie względem pozycji mężczyzny<sup>1</sup>.

Takie podstawowe założenie, dotyczące prymatu heteroseksualności jako uprzywilejowanej formy wyrazu danej tożsamości seksualnej, doprowadziło ostatecznie do ukształtowania heteronormatywności. Pojęcie to odnosi się do standardów, regulacji oraz ograniczeń, które determinują i kontrolują kształt przypisanych danej płci działań, emocji, postaw, przekonań, czy też codziennych interakcji osób funkcjonujących w określonym kontekście społecznym.

Ustanowienie tradycyjnych ról płciowych oraz pierwszeństwa heteronormatywności na kontynencie amerykańskim sięga czasów jeszcze kolonialnych, kiedy to ideologia dotycząca wymiaru płciowego jednostki, wywodzona z dyskursów Kościoła rzymskokatolickiego, narzucana była ludności tubylczej<sup>2</sup>. Idee wyrażane przez teologów oraz duchownych, a także powszechnie propagowane kategorie odnoszące się do kontroli nad ciałem człowieka, widoczne były w każdym aspekcie życia społecznego. Ten swoisty reżim cielesny wynikał z dogmatycznego przekonania, iż czło-

<sup>1</sup> C. Moraga, G. Anzaldúa, *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Color*, Nowy Jork 1983, s. 7–23.

<sup>2</sup> R. Gutiérrez, *A History of Latina/o Sexualities*, [w:] *Latino/a Sexualities. Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, red. M. Asencio, Nowy Brunzwick 2010, s. 15.

wiek składa się z dwóch elementów: materii (ciała) i duszy. Duchowieństwo wygłaszało i utrzymywało pogląd, iż właściwe zarządzanie swoim ciałem w życiu doczesnym (manifestujące się przede wszystkim zachowaniem fizycznym) zapewnia pomyślność, dobrobyt i szczęście w życiu pozagrobowym. Należy jednak pamiętać, iż głoszenie nauk Kościoła nie było pozbawione przemocy fizycznej i nadużyć, albowiem sam aparat kościelny był w rzeczywistości niezwykle represyjny w kwestii narzucania europejskich ideałów i wartości wpisanych w główny nurt życia Europejczyków, nie zważając na praktyki kulturalne czy rytuały istniejące od pokoleń w hierarchii rdzennych mieszkańców Ameryki.

Mimo iż w ciągu ostatnich lat narody Ameryki Łacińskiej podjęły próbę wyrzucenia z pamięci swojej trudnej i bolesnej historii opresji<sup>3</sup> na rzecz koncepcji *mestizaje* (która odnosi się do biologicznego i kulturalnego wymieszania ras)<sup>4</sup>, to jednak arbitralnie wprowadzone wzorce relacji damsko-męskich pozostały głęboko zakorzenione w sferze mentalnej i codziennym postępowaniu społeczeństw współczesnej Ameryki.

Ze swoimi kulturowymi korzeniami w społecznościach przed-latynoskich<sup>5</sup>, miłość heteroseksualna stała się częścią projektu tworzenia państw narodowych na amerykańskiej ziemi (której część zajmowana jest obecnie przez Stany Zjednoczone) w bardzo selektywny sposób. W konsekwencji wszelkie inne manifestacje seksualności zostały poddane potępieniu i stigmatyzacji. W wielu wypadkach odstępstwa od określonego usankcjonowanego wyobrażenia poddawano weryfikacji i ocenie w sądach, co skutkowało prześladowaniami kobiet i mężczyzn reprezentujących odmienne, a więc dziwne, praktyki<sup>6</sup>. Wartości katolickie, instytucje oraz systemy przekonań na wskroś patriarchalne pozostały tak silne, że imigranci z Ameryki Łacińskiej są narażeni na przemożny wpływ heteronormatywności.

Utrzymanie różnych praktyk przypisanych danej płci widoczne jest, między innymi, w tak zwanych rytuałach przejścia rozumianych jako tradycyjne ceremonie, podczas których nastoletni chłopcy oraz dziewczęta symbolicznie wchodzi w dorosłe życie. Wydarzenia te odbywają się z poszanowaniem specjalnego protokołu, zgodnie z którym solenizantce w czasie uroczystości musi towarzyszyć jej męski odpowiednik. Ponadto w jej otoczeniu musi się znajdować czternaście świadkowskich przebywających

<sup>3</sup>Tamże, s. 13.

<sup>4</sup>[http://www.smith.edu/vistas/vistas\\_web/units/surv\\_mestizaje.htm](http://www.smith.edu/vistas/vistas_web/units/surv_mestizaje.htm) [dostęp: 05.04.2017].

<sup>5</sup>Mówiąc o społecznościach „przed-latynoskich”, odnoszę się tutaj do wspólnot żyjących na kontynencie amerykańskim jeszcze przed wielkimi odkryciami geograficznymi – i tym samym przed wprowadzeniem określenia „Ameryka Łacińska”, na którym przymiotnik „latynoski” się opiera.

<sup>6</sup>R.A. Joyce, *Gender and Power in Prehispanic Mesoamerica*, Austin 2000, s. 160–161.

pod opieką swoich partnerów. Proces inicjacji dotyczy także młodych mężczyzn, lecz w ich przypadku nabiera on bardziej intymnego (często także gwałtownego) charakteru, jako że może wiązać się z dobrowolnym lub przymusowym kontaktem seksualnym z kobietą. Symptomatyczny wydaje się fakt, iż w tej sytuacji kobietą tą jest przeważnie prostytutka. Tak więc młody mężczyzna zostaje skonfrontowany ze zdevaluowaną i zmarginalizowaną formą kobiecości. Celem tak skonstruowanego doświadczenia jest wprowadzenie chłopca w formę męskości, która jest w pełni heteroseksualna i patriarchalna. Rytuał podkreśla znaczenie wykorzystania seksualności w stawaniu się mężczyzną. Kwestią, na którą należy zwrócić w tym miejscu szczególną uwagę, jest fakt, iż w procesie inicjacji oczekiwania związane z heteroseksualnym modelem rozwoju osobowego odnoszą się zarówno do mężczyzn, jak i do kobiet, i mają na celu odnawianie usankcjonowanych i przyjętych jako słuszne form zachowań. Przykłady te podkreślają, iż heteroseksualność jako pewna wyidealizowana norma społeczna jest celebrowana, stymulowana i utrwalana w drodze obrzędu.

W literaturze naukowej nader obszernie omawiane są różne wymiary relacji intymnych oraz tożsamości seksualnych. Jednakże przyjmowana jest w niej jedna dominująca perspektywa tworząca zniekształcony obraz rzeczywistości. Podejście to jest współcześnie związane z tradycyjną tendencją do wykorzystywania ogólnych pojęć akulturacji, religii czy też idei wyrażonej przez hiszpański termin *familismo* – idei stojącej w opozycji do personalizmu<sup>7</sup>. Były one inspirowane próbami politycznego uporządkowania życia społecznego ukierunkowanymi na sklasyfikowanie i „odkodowanie” nowych segmentów populacji znajdujących się na terenie Stanów Zjednoczonych. Należy też zaznaczyć, iż te same pojęcia zostały uznane jako cechy charakterystyczne wpisane w kategorię pan-etniczną grupy latynoskiej znanej też jako Hispanics, czy też Latinos/Latinas<sup>8</sup>.

Wśród najczęściej odtwarzanych koncepcji mających podłoże kulturowe, które wykorzystywane są w analizie zachowań seksualnych Latynosów, wyróżnić można *machismo* oraz *marianismo*<sup>9</sup> odnoszące się odpowiednio do tożsamości seksualnej męskiej i żeńskiej.

<sup>7</sup> G. González-López, *Heterosexuality Exposed. Some Feminist Sociological Reflections on Heterosexual Sex and Romance in U.S. Latina/o Communities*, [w:] *Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, red. M. Asencio, Nowy Brunzwick 2010, s. 104.

<sup>8</sup> G. González-López, S. Vidal-Ortiz, *Latinas and Latinos, Sexuality, and Society: A Critical Sociological Perspective*, [w:] *Latinas/os in the United States: Changing the Face of America*, red. H. Rodríguez, R. Sáenz oraz C. Menjivar, Nowy Jork 2008, s. 13–21.

<sup>9</sup> Pojęcie to zostało wprowadzone przez Evelyn Stevens w 1973 r. Zob. E. Stevens, *Marianismo. The Other Face of Machismo in Latin America*, [w:] *Confronting Change, Challenging Tradition: Woman in Latin American History*, red. G. M. Yeager, Lanham 2005, s. 3–17.

Pojęcie *machismo* często utożsamiane jest ze skrajną formą ekspresji męskości u mężczyzn pochodzenia latynoskiego, która lansuje postawy i zachowania seksistowskie<sup>10</sup>. *Marianismo* z kolei stanowi żeński heteroseksualny odpowiednik *machismo*, który zdaje się być eksponowany w mniejszym stopniu przy badaniu życia kobiet, lecz który jednocześnie pociąga z sobą poważne konsekwencje w kwestii postrzegania pozycji i roli kobiety w świecie latynoamerykańskim<sup>11</sup>. Nazwa samego pojęcia odnosi się do wizerunku kobiety, która przyjmuje (lub powinna przyjąć) wartości reprezentowane przez Najświętszą Maryję Pannę, takie jak: ból, cierpienie, akceptacja wyższości mężczyzny czy poświęcenie. W sytuacji idealnej cechy te powinny stać się wyznacznikami doświadczenia życiowego kobiety. Kategoria ta nie jest w pełni pozbawiona cech pozytywnych, albowiem *marianismo* uosabia również wyższość duchową latynoskich kobiet w kontekście życia rodzinnego. Zgodnie więc z przyjętym założeniem wykazują się one pokorą, mądrością, nienaganną postawą moralną, a także troską o dobrobyt osobisty i rodzinny oraz o ciepło domowego ogniska<sup>12</sup>.

Przytoczone kategorie, stanowiące obecnie kluczowe czynniki determinujące kształt kultury, ignorują heterogeniczność i mnogość kultur latynoskich, podobnie jak między- i wewnątrzgrupową różnorodność tożsamości etnicznych i lojalności narodowych<sup>13</sup> zarówno w Stanach Zjednoczonych, jak i państwach Ameryki Łacińskiej. Pomijane są tu także czynniki polityczne, socjoekonomiczne i historyczne mające wpływ na kształt i treść jaźni seksualnej członków populacji pochodzenia latynoskiego – w szczególności zaś rdzennych wspólnot i społeczności *mestizo*.

Paradoksalnie *marianismo* jako koncepcja i paradygmat jest często wykorzystywany w wielu dyscyplinach w celu wyjaśnienia różnych aspektów uprzedmiotowienia, którego kobiety pochodzenia latynoskiego w Stanach Zjednoczonych mogą doświadczać w rodzinie oraz w relacjach z mężczyznami. Wpływa to niestety na podtrzymanie szkodliwych stereotypowych wyobrażeń i błędnych interpretacji związanych z przypisywanymi im cechami.

Gdy uwzględni się fakt, iż wytwory kultury umacniają strukturalny system nierówności, wówczas pewnym imperatywem staje się konieczność przeanalizowania reprezentacji seksualności w mediach, muzyce, kinematografii oraz innych formach ekspresji kulturowej. Badanie tego rodzaju

<sup>10</sup> G. González-López, *Heterosexuality Exposed...*, s.104.

<sup>11</sup> Tamże, s. 105.

<sup>12</sup> Por.: M.A. Pérez, H.L. Pinzón, *Latino Perspective on Sexuality*, [w:] *The International Encyclopedia of Sexuality*, red. R. T. Francouer, Nowy Jork 1997, s. 1423–1436.

<sup>13</sup> G. González-López, *Heterosexuality Exposed...*, s.104.

przeprowadzane jest z przeświadczeniem, iż dotychczasowe źródła społecznej i kulturowej opresji zostaną przekształcone w narzędzie zdolne do podważenia podstaw systemu i obowiązującego porządku. Zakłada się, iż w konsekwencji tego procesu możliwe będzie wygospodarowanie w przestrzeni społecznej dodatkowego miejsca dla wielości wyzwolonych i akceptowanych tożsamości, wliczając w to różne formy męskości i kobiecości.

Wytwory kultury XX wieku potwierdzają, iż reprezentacje seksualności Latynosów i Latynosek są wszechobecne. Ich najbardziej spopularyzowane wizerunki stworzone w Stanach Zjednoczonych przyczyniły się do rozpowszechnienia kategorii mocno osadzonych w kontekście rasy i etniczności. Jedną z licznych, wielokrotnie odtwarzanych, reprezentacji stereotypowej latynoskiej męskości i seksualności jest ta związana z „latynoskim kochankiem”<sup>14</sup>. Wizerunek ten łączony jest z poddanym patologizacji tropem męskości, która w swej naturze jest pierwotna, niebezpieczna, ale i zmysłowa<sup>15</sup>. Stereotyp ten był wykorzystywany nie tylko w celu zdyskryminowania pozycji przybyszów z Ameryki Łacińskiej, lecz także podtrzymania obrazu nieposzlakowanych białoskórych bohaterów stawiających czoło czarnym charakterom (gangsterom, wyrzutkom i osobom wyjętym spod prawa), co jest dość powszechną praktyką narracyjną w kinematografii zachodniej. Konwencja ta została ponadto wykorzystana w innych konstrukcjach męskości, aby ukazać jej fizyczną dominację.

W przypadku kobiet (Latynosek) seksualność została zdychotomizowana. W konsekwencji tego zabiegu są one przedstawiane w parach całkowicie sprzecznych wizerunków, takich jak: matki/prostytutki czy dziewice/nierządnice (czego można być świadkiem oglądając np. *West Side Story*, musical z 1961 w reżyserii Roberta Wise’a i Jerome’a Robbinsa). Ten rodzaj polaryzacji sięga korzeniami produkcji filmowych lat 20. 30. i 40. ubiegłego stulecia, kiedy to Latynoski były przedstawiane jako wojownicze i porywcze ladacznice. Funkcjonowały zatem jako żeński odpowiednik „latynoskiego kochanka” (np. w filmach: *Mexican Spitfire’s Elephant* czy *Mexican Spitfire Sees a Ghost* – oba z 1942 r. czy *High Noon* [W samo południe] z 1952. W produkcjach tych Latynoska przedstawiana jest jako niezdolna do kontrolowania swojego popędu seksualnego i łaknąca kontaktu cielesnego z białym mężczyzną<sup>16</sup>. Współczesne interpretacje takiego wizerunku opierają się na założeniu, iż miał on być ilustracją tego, co jest moralnie naganne.

<sup>14</sup> Tamże, s. 119.

<sup>15</sup> Ch. Ramírez Berg, *Latino Images in Film: Stereotypes, Subversion, and Resistance*, Austin 2004, s. 109–110.

<sup>16</sup> J.E. Limón, *American Encounters: Greater Mexico, the United States, and the Erotics of Culture*, Boston 1998, s. 43–47.



Bardziej współczesne kreacje Latynosek odnoszą się do czegoś, co można by nazwać strategią oporu, zgodnie z którą reprezentacje seksualności kobiet pochodzenia latynoskiego powinny być „złagodzone” na rzecz deseksualizacji ich typowych ról płciowych, które były w sposób negatywny umacniane w poprzednich formach wyrazu kulturowego. Przyjmują one zatem rolę matek<sup>17</sup>, gosposi czy opiekunek do dziecka. Co należy jednak w tym miejscu podkreślić to fakt, iż mimo tego nieznacznego przesunięcia w stronę pozytywnego wizerunku Latynoski, obrazy te wciąż przyczyniają się do reifikacji latynoskiej kobiecości do postaci sheteronormalizowanych matek, córek itd. W obu przypadkach hiperseksualność lub aseksualność postaci Latynosek pozostawia im niewielką władzę nad swoją własną seksualnością i cielesnością.

Sytuacja staje się jeszcze bardziej skomplikowana, gdy weźmie się pod uwagę, iż kwestie seksualności są częściowo determinowane relacjami rasowymi, które określają grupowe przekonania i doświadczenia. Ta specyficzna polityka koloru w produkcjach filmowych i dziełach literackich stosowana była w wieku XX wieku oraz w pierwszej dekadzie nowego tysiąclecia, wprowadzając cechy egzotyki lub tropikalizmu.

Pojęcia te, czy też – precyzyjniej rzecz ujmując – interpretacyjne, heurystyczne i poznawcze kategorie rzeczywistości cechującej się wielokulturową strukturą populacji amerykańskiej, przez lata wykorzystywane były do uzasadnienia ideologicznych, społecznych i politycznych aktów dyskryminacji oraz polityki hegemonii. Właściwe jest tu przytoczenie słów Frances R. Aparicio and Susany Chávez-Silverman, które postrzegają skonstruowany zbiór reprezentacji dotyczących tożsamości seksualnych Latynosów jako „system ideologicznych fikcji, przy pomocy których kultury dominujące (tj. amerykańska i europejska) opisują tożsamości i kultury Latynosów w Ameryce Łacińskiej i Stanach Zjednoczonych w sposób figuratywny”<sup>18</sup>.

Przyjmując perspektywę historyczną można stwierdzić, iż w wewnętrznie zdywersyfikowanej populacji Latynoamerykanów, bez względu na przynależność narodową poszczególnych jej segmentów, ludność rdzena została postawiona w opozycji do grupy *mestizas* oraz osób pochodzenia hiszpańskiego. W efekcie europocentrycznej ideologii kulturowej wyższości byli oni utożsamiani z niższym statusem społecznym<sup>19</sup>, a więc z więk-

<sup>17</sup> D.R. Vargas, *Representations in Popular Culture*, [w:] *Latino/a Sexualities. Probing Powers, Passions, Practices, and Policies*, red. M. Asencio, Nowy Brunswick 2010, s. 121.

<sup>18</sup> F.R. Aparicio, S. Chávez-Silverman, *Tropicalizations: Transcultural representations of Latinidad*, Hanower 1997, s. I.

<sup>19</sup> A.I. Castañeda, *Sexual Violence in the Politics of Conquest*, [w:] *Building with Our Hands: New Directions in Chicana Studies*, red. A. de la Torre, B. M. Pesquera, Berkeley 1993, s. 16–31.

szą podatnością na przemoc i nadużycia na tle seksualnym. Podobnie też mężczyźni grupy tubylczej zostali zdevaluowani oraz zdehumanizowani w społecznym układzie wzajemnych zależności i hierarchii. Tak więc heteroseksualność oraz relacje rasowe wchodzą w interakcje w celu promowania białej rasowej i (hetero)seksualnej dominacji na terenie Stanów Zjednoczonych. Innymi słowy heteronormatywność wpisana w problematykę przynależności rasowej była wykorzystywana do umacniania uprzywilejowanej pozycji społeczności głównego nurtu w Ameryce Północnej, tj. białej supremacji związanej z wartościami WASP. Jedyną szansą na ewentualną zmianę mogą być nowe pokolenia wychowywane już w Stanach Zjednoczonych, jako że są one kształtowane przez zupełnie inny zestaw czynników, włączając w to dążenie do zachowania pluralizmu oraz znalezienie miejsca do wyrażania innych jaźni/tożsamości. Możliwość taką dostrzega również Gloria González-López, która stwierdza, iż „każda z grup latynoskich, która wykształciła się na terenie Stanów Zjednoczonych – zjednoczona przez wspólną historię, kulturę oraz czynniki społeczne, językowe czy społeczno-ekonomiczne, lecz podzielona historyczną i polityczną unikatowością – skłania do krytycznej weryfikacji swojego życia seksualnego – w tym wypadku swoich heteroseksualnych doświadczeń”<sup>20</sup>.

Dotychczas podejmowane środki naprawcze koncentrują się przede wszystkim na zjawisku, które można nazwać „udoskonalaniem rasy”<sup>21</sup>. Działania te rozumiane są jako możliwości osiągnięcia wyższego statusu społecznego i lepszych warunków bytowych dzięki jaśniejszemu kolorowi skóry. Ten projekt kulturowy został wyprowadzony z założenia, iż wpisanie się w zachodnie kryteria estetyczne i ideały piękna, a także posiadanie odpowiedniego społecznego i kulturowego kapitału jest w stanie zrównoważyć i zrekompensować marginalizację rasową i etniczną.

Analiza wytworów kultury związanych z reprezentacjami i wizerunkami latynoskich tożsamości seksualnych przedstawia niezbędne kierunki zmian w polityce krajowej USA, która powinna gwarantować równouprawnienie społeczne i polityczne wykluczonych z powodu oczekiwań i stereotypów funkcjonujących w społeczeństwie. Świadomość, iż jedynie zasadnicze zmiany w systemie utrwalonego rozwarstwienia seksualnego mogą doprowadzić do wykształcenia się prawdziwego poczucia wspólnotowości, wciąż rośnie wśród populacji amerykańskiej.

Nie ulega oczywiście wątpliwości, iż kwestie te wymagają dalszej krytycznej analizy w świetle stale dokonujących się zmian, aby można było do-

<sup>20</sup> G. González-López, *Heterosexuality Exposed...*, s.108.

<sup>21</sup> Wspomniane pojęcie odnosi się w literaturze hispanojęzycznej do idei „mejorar la raza”.

konać wyczerpującego opisu wszystkich aspektów doświadczenia miłości heteroseksualnej. Projekty badawcze podejmowane w ramach nauk społecznych i realizowane w Stanach Zjednoczonych, które zostały poświęcone mniejszości latynoskiej, obrały sobie za cel zbadanie przede wszystkim doświadczeń miłości heteroseksualnej kobiet i mężczyzn w kontekście relacji płciowych wśród przedstawicieli różnych pokoleń – zarówno przed jak i po migracji do USA. Do najczęściej analizowanych wątków zaliczyć można: inicjację stosunku heteroseksualnego, seksualny i emocjonalny wymiar miłości heteroseksualnej oraz paradoksy doświadczania przyjemności, sprzeczności i napięcia wokół dziewictwa i zbliżenia przedmałżeńskiego, wyznaczników wyznania chrześcijańskiego, a także heteroseksualność w kontekście procesów migracji, jednoczenia oraz osiedlania się.

Tomasz Jerzy Brenet

#### **Heteronormativity and Exclusion – The Image of Latinos/Latinas in the Cultural space of the USA**

The primary objective of this article is to pay attention to the dominant nature of the paradigm of heteronormativity which makes it impossible for the internally diversified population of the United States to develop and manifest sexual identities that are not consistent with the images of a man and a woman established already in the colonial period.

In spite of the development of societies based on the principles of democracy and broadly understood tolerance, there are still some individuals who are socially and culturally marginalized in the sanctioned public order, and the very idea of heteronormativity invariably determines desirable patterns of conduct.

The necessity to revise the time-honored standards regulating the sexual and romantic lives of both individuals and groups is highlighted by the analysis of stereotypes concerning the members of the Hispanic minority in the United States of America. It is shown that the practices employed in everyday life which are repeated in literature, movies and mass media contribute to perpetuating the existent divisions leading to further conflicts.

The problem of relations occurring between Eurocentric and religious values, on the one hand, and the plurality of forms of masculinity and femininity, on the other, is juxtaposed here with one more issue, i.e. racial relations, which have been repeatedly used to justify acts of discrimination and maintain the policy of hegemony.

What is more, the article indicates that the change of the existing policy can be effected by the change of factors accompanying the process of upbringing which

could function as the corrective measures leading to the acknowledgement of potential “otherness” of fellow citizens.

**Key words:** Latin Americans, exclusion, identity, heteronormativity, United States

**Słowa kluczowe:** Latynoamerykanie, wykluczenie, tożsamość, heteronormatywność, Stany Zjednoczone

Zofia Zarębianka  
Uniwersytet Jagielloński  
zofiazarebianka@gmail.com

## **Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz – związki (nie)istniejące?**

Poświadczone biograficznie wielorakie związki między Karolem Wojtyłą a Emilem Zegadłowiczem, gruntownie opisane przez Stanisława Dziedzica,<sup>1</sup> dają asumpt do przypuszczenia, iż wczesna twórczość Wojtyły miałyby pozostawać pod wpływem autora *Powsinogów beskidzkich*, a w jej obrębie można rzekomo wskazać konkretne motywy i rozwiązania artystyczne poświadczające owo oddziaływanie. Tezę taką wysuwa przywołany wyżej Stanisław Dziedzic, próbując ją udowodnić na podstawie porównania owych młodzieńczych utworów przyszłego papieża i poezji Emila Zegadłowicza, szczególnie jego tekstów z okresu Czartaka<sup>2</sup>. O wpływach Zegadłowicza, rozpoznawalnych we wczesnej poezji Karola Wojtyły pisze także tłumaczka jego wierszy na język włoski, Marta Burhardt<sup>3</sup>. Obydwoje badacze posługują się przy tym argumentacją natury biograficznej głównie, wspominając między innymi jubileuszowe obchody Zegadłowicza, zorganizowane w Wadowicach w roku 1933, w których aktywny udział

<sup>1</sup> Por. S. Dziedzic, *Emil Zegadłowicz i Karol Wojtyła. Obszary wspólnych fascynacji i pola odrębnych rozstrzygnięć*, [w:] *Emil Zegadłowicz daleki i bliski*, red. H. Czubała [i in.], Katowice 2015, s. 93–114.

<sup>2</sup> Dziedzic wszakże nigdzie nie przeprowadza żadnych porównań tekstów, nie wskazuje też, jakie konkretnie utwory mogłyby być przedmiotem tego rodzaju zestawienia. Wskazuje natomiast ogólnie na pola wspólnych inspiracji, między innymi twórczością Jędrzeja Wowsy czy też na wspólne obydwu autorom umiłowanie ziemi wadowickiej. Nie zwraca wszakże uwagi, iż po pierwsze regionalizm i związek z ziemią należał do kluczowych motywów literackich tego czasu, po drugie, na różne sfunkcjonalizowanie tychże motywów u każdego z poetów.

<sup>3</sup> Por. M. Burhardt, *Wadowickie korzenie Karola Wojtyły*, Wadowice 2013, teźże, *Nieznany przyjaciel Karola Wojtyły*, Kraków 2007.

miał brać Karol Wojtyła, naówczas uczeń wadowickiego gimnazjum<sup>4</sup>. Przytaczane też są świadectwa związków personalnych, a więc przede wszystkim znajomość wadowickiego polonisty Wojtyły, prof. Kazimierza Forysia z poetą z Gorzenia, która to przyjaźń miała być swego rodzaju przepustką do kontaktów z Zegadłowiczem dla uczniów gimnazjum. Powyższe ustalenia zawarte w pracach Dziedzica<sup>5</sup>, Marty Burhardt<sup>6</sup> oraz Jacka Popiela<sup>7</sup>, a także w rozlicznych wydawnictwach wspomnieniowych<sup>8</sup> są bezcennym wkładem do biografii pierwszego, wadowickiego, okresu życia Karola Wojtyły, pozwalającym zarysować środowiskowe tło jego młodzieńczego etapu. Mają wszakże, jak sądzę, charakter głównie przyczynkarski i nie mogą być używane jako dowód w sprawie oddziaływania twórczości na twórczość, do tego bowiem potrzebne są przede wszystkim argumenty tekstowe, a nie biograficzne. Czy więc rzeczywiście z faktu niewątpliwiej fascynacji młodego Karola Wojtyły postacią i pisarstwem starszego o trzydzieści trzy lata krajana daje się w przekonujący sposób wywieść twierdzenie o jego wpływach na wiersze początkującego poety? Istotne ustalenia epistolarne, cytaty z listów Wojtyły do Kotlarczyka, w których wymieniany jest Zegadłowicz nie zawierają racji wystarczających do orzekania o oddziaływaniu na samą twórczość, na teksty. Mają więc istotne znaczenie dla opisu atmosfery międzywojennych Wadowic, dla oddania środowiskowej specyfiki, w której dorastał przyszły papież. Są z pewnością bardzo ważne z punktu widzenia biograficznego i historycznego, nie mogą jednak stanowić przekonujących podstaw do wnioskowania o oddziaływaniu Emila Zegadłowicza na twórczość młodego – najpierw gimnazjalisty, potem już studenta polonistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Czy dalej, przywoływane przez Dziedzica jako argument, zrelacjonowanie przez G. Weigla w biografii papieża wspomnienie o Zegadłowiczu jako pisarzu, którego poezje czytywał Wojtyła nawet w Watykanie<sup>9</sup>, świadczy o czymkolwiek więcej niż tylko o wysokiej ocenie twórczości poetyckiej autora *Dziewann*, o potrzebie sentymentalnego powrotu do lektur z młodości, a także może w jakiś sposób do pewnego stopnia o preferencjach estetycznych wywodzącego się z Wadowic następcy Piotra? Czy wzmianki o Zegadłowiczu w listach młodego Karola do Kotlarczyka mogą być potraktowane jako jeden z elemen-

<sup>4</sup> Por. S. Dziedzic, *Emil Zegadłowicz i Karol Wojtyła*.

<sup>5</sup> Por. S. Dziedzic, *Romantyk Boży*, Kraków 2014.

<sup>6</sup> Por. M. Burhardt, *Nieznany przyjaciel Karola Wojtyły*, Kraków 2007.

<sup>7</sup> Por. J. Popiel, *Teatr rapsodyczny 1941–1967*, Kraków 2006; tenże, *Mieczysław Kotlarczyk – Karol Wojtyła. O teatrze rapsodycznym*, Kraków 2002;

<sup>8</sup> Danuta Michałowska, Jerzy Bober, Zofia Kotlarczykowa, Tadeusz Kudliński.

<sup>9</sup> Zob. G. Weigel, *Świadek nadziei: biografia papieża Jana Pawła II*, przeł. M. Tarnowska, Kraków 2000.

tów uprawdopodobniających istnienie między obydwooma poetami związków na poziomie tekstów, a nie li tylko na płaszczyźnie interpersonalnej?<sup>10</sup>

Oddziaływanie Zegadłowicza niewątpliwie zaznaczyło się w pierwszym tomiku poetyckim Wojtyły, noszącym wymowny tytuł *Ballad beskidzkich*. Tu wpływ zauważyć się daje już na poziomie tytułu, zarówno poprzez wyeksponowanie wątku regionalnego – Beskidy – typowego dla znacznej części poezji Zegadłowicza, jak i poprzez wybór konwencji gatunkowej – ballady, ulubionej formy poety z Gorzenia. W odniesieniu do tego tomu, nic ponadto nie da się wszakże powiedzieć, gdyż – niestety – zbiór zaginął i dotychczas brak jakichkolwiek poszlak co do możliwego miejsca jego przechowywania<sup>11</sup>. Skoro więc nie dysponujemy tekstami, a jedyny zachowany ślad po debiutanckim zbiorze Wojtyły to ów – wiele mówiący, przynajmniej – tytuł i wspomnienia ówczesnych przyjaciół autora, trudno o jakiegokolwiek poważne zestawienia z twórczością Emila Zegadłowicza. Materiałem porównawczym w tej sytuacji stają się pozostałe wczesne teksty Wojtyły, zawarte w tomie *Psalterz – Księga słowiańska*, funkcjonującym także pod tytułem *Renesansowy Psalterz*. Tom zawiera wiersze z lat 1938–1939 i ukazuje kształtowanie się poetyki adepta literatury z Wadowic. Co do samych związków tej pozycji z ulubioną przez Wojtyłę poezją Zegadłowicza można wszakże mieć poważne wątpliwości.

Wydaje się bowiem, że więcej tu zasadniczych odmienności i różnic niż podobieństw, funkcjonujących zresztą raczej w wymiarze powierzchniowym i niejako zewnętrznym.

Należałoby zatem zapytać najpierw, w jaki sposób badać owe domniemane wpływy, co stanowić by miało wiarygodny przedmiot porównań i obserwacji, dokonywanych w pierwszym rzędzie zawsze na poziomie tekstów, a nie biograficznej anegdoty, czy nawet biograficznego dokumentu. Stwierdzić zatem trzeba po pierwsze, konieczność porównań dokonywanych w przestrzeni struktury wyobraźni obydwu twórców, analizy specyficznych cech dykcji poetyckiej, sposobów operowania językiem i jego właściwości, wyborów konwencji genologicznych, wreszcie przyjrzenia się pojmowaniu roli sztuki i zadań artysty, dalej, porównania typu bohatera literackiego charakterystycznego dla danego pisarstwa, ustalenia obszarów inspiracji oraz uruchamianych tradycji literackich i kulturowych. Dopiero analiza wszystkich wymienionych wyżej elementów może zbliżyć do odpowiedzi o zakres faktycznych podobieństw i związków zachodzących pomiędzy

<sup>10</sup> Por. J. Popiel, *Mieczysław Kotlarczyk – Karol Wojtyła. O teatrze rapsodycznym*.

<sup>11</sup> Na ten temat zob. S. Dziedzic, *Na gościach Pana. O juveniliach poetyckich Karola Wojtyły*, [w:] *Literatura. Kulturoznawstwo, Uniwersytet. Księga ofiarowana Franciszkowi Ziętce w 65. rocznicę urodzin*, red. B. Dopart, J. Popiel, M. Stala, Kraków 2005.

twórczością Zegadłowicza i Wojtyły i rozwiązać kwestię oddziaływania twórczości autora *Powsinogów beskidzkich* na młodzieńcze teksty przyszłego papieża.

Pojawienie się kilku wspólnych motywów, jak choćby postaci ludowego rzeźbiarza, Jędrzeja Wowry, odkrytego przez Zegadłowicza i wspieranego przezeń na różne sposoby, niczego tu nie przesądza. Owszem, Wowro jest ważnym elementem u obydwu poetów, jednak każdy z nich inaczej i do innych celów wykorzystuje motyw beskidzkiego świątkarza. Dla Zegadłowicza jest chyba przede wszystkim uosobieniem ludowego światopoglądu, wcieleniem mitu o wsi jako nowego raj, upostaciowaniem świętości polegającej na nierozzerwalnym związku z ziemią i wierności wobec prawd najprostszych. Dla Zegadłowicza stanowi zatem Wowro nośnik archetypu pewnego rodzaju ludowości i pierwotności, będących dla poety kulturą przeciwstawą wobec cywilizacyjnego zepsucia, któremu się programowo przeciwstawiał. Inaczej u Wojtyły, gdzie postać Wowry wydaje się bardziej peryfrastycznym sygnałem „lokalizacyjnym”, wskazującym na charakter krajobrazu, impulsem dla nostalgicznych wspomnień podmiotu, od niedawna mieszkającego z dala od gór. Więcej więc odwołanie do Wowry i jego świątków mówi w twórczości Wojtyły o lirycznym ja, niż o samym rzeźbiarzu, czy preferencjach aksjologicznych. Wskazuje na to na przykład charakter pierwszej strofy *Pierwszego sonetu, Listu do Przyjaciela*, przesyconego tęsknotą za opuszczonym przez siebie miejscem, tęsknotą wyrażoną w poleceniu pozdrowień: „Sobótkom się kłaniaj ode mnie / i świątkom starego Wowra / post sprawującym po drogach / ascetycznym, wychudłym świątkom”<sup>12</sup>. O ile u Zegadłowicza postać Wowry podlega mitologizacji i sakralizacji, o tyle u Wojtyły wydaje się pełnić funkcje zastępcze w tym sensie, iż staje się nośnikiem określonych emocji i skojarzeń ważnych dla podmiotu mówiącego wierszy. Wowro Zegadłowicza wpisuje się w nurt leśmianowskiego rozumienia prostego człowieka i baśniowych na poły kreacji ewokujących atmosferę nadprzyrodzoności i tajemnicy, a jednocześnie dowartościowujących postaci ułomne, biedne, kalekie. Jest więc Zegadłowiczowski Wowro takim trochę ludzińkiem Leśmianowskim, postacią mocno, jak się wydaje, stylizowaną i umiejętnie wykorzystaną przez poetę dla zbudowania podstaw swego poetyckiego światopoglądu. Nie wiem, na ile ma oparcie w faktach twierdzenie, iż Wojtyłowe *Ballady beskidzkie*, ów niezachowany, debiutancki zbiór poetycki, miały powstać w opozycji i niejako w proteście wobec sposobu przedstawienia Wowry przez Zegadłowicza w jego *Balladzie o czwartym Powsinodze Beskidzkim, świątkarzu prawdziwym i Chrystusie fra-*

<sup>12</sup> K. Wojtyła, *List do Przyjaciela*, [w:] tegoż, *Psalterz, księga słowiańska*, oprac. S. Dziedzic, Kraków 1996, s. 10.



*sobliwym rzeźbiącym świętego Wowra* oraz w pozostałych utworach poświęconych gorzenieckiemu samorodnemu artyście<sup>13</sup>. Jeśli wszakże rzeczona opinia miałaby mieć pokrycie w tekstowej rzeczywistości, co jest wobec braku samego tomu niemożliwe do weryfikacji na obecnym etapie badań, mogłaby stanowić wsparcie dla wyrażonego wyżej spostrzeżenia o odmienności zaznaczającej się w stosunku do postaci Wowry pomiędzy obydwoma pisarzami<sup>14</sup>. Nawet więc i w tym zakresie, gdzie mogłoby się wydawać, iż oddziaływanie Zegadłowicza na Wojtyłę jest bezsporne, zaznaczają się tak duże różnice w podejściu do tego samego motywu, iż każą poddać w wątpliwość zakres owego wpływu, ograniczonego w tym wypadku do samego tylko impulsu tematycznego.

Tytuł pierwszego znanego młodzieńczego tomu Wojtyły: *Renesansowy Psalterz* wskazuje jeden z istotnych obszarów tradycji, kształtujących twórczość początkującego poety. Również i w tym względzie więcej pomiędzy Wojtyłą a Zegadłowiczem różnic, niż zbieżności. Gdy u Wojtyły pojawia się lipa, budzi konotacje z lipą Jana z Czarnolasu, podczas gdy lipa Zegadłowiczowska wywodzi się raczej z pieśni ludowej. Porównajmy:

Zieleni się lipa –  
Ptak nad nią przelata  
Od lipy wiedzie droga  
Naokoło świata<sup>15</sup>

To Zegadłowicz, stylizujący swój wiersz na autentyczną piosnkę ludową, co podkreślają paralelizmy składniowe, metryka tekstu, charakter rymów. A u Wojtyły:

Oto spełniam po brzegi winogrodu kielich  
Przy uczcie Twej niebiańskiej – rozmodlony sługa –  
Wdzięcznością, żeś mi młodość dziwnie rozanielił,  
Żeś z lipowego pniaka kształt jędmny wystrugał<sup>16</sup>

Zauważone różnice w sposobie ukształtowania tych samych motywów mają podłoże głębsze i wynikają nie tylko z odmienności dykcji poetyckiej, ale przede wszystkim z odmienności poetyckiego światopoglądu i samej

<sup>13</sup> Informację taką znalazłam na stronie Mateusz.pl, artykuł jest anonimowy i nie zawiera żadnych dowodów na rzecz przytoczonego sądu.

<sup>14</sup> Na temat różnic w podejściu i sposobie ukształtowania postaci Wowry u Wojtyły i Zegadłowicza pisze też S. Dziedzic (*Emil Zegadłowicz i Karol Wojtyła*, s. 104–107).

<sup>15</sup> E. Zegadłowicz, *Ballada o Powsinodze beskidzkim, druciarzu kuternodze*, cyt. za: E. Zegadłowicz, *Wybór poezji*, oprac. I. Maciejewska, Warszawa 1987, s. 69.

<sup>16</sup> K. Wojtyła, *Magnificat*, [w:] tegoż, *Sonety Magnificat*, oprac., posłowie S. Dziedzic, Kraków 1995, s. 55.

struktury wyobraźni, karmionej innymi – w przypadku każdego z analizowanych twórców – dopływami. Dla Wojtyły z okresu wczesnej twórczości najistotniejsze wydają się w tym względzie nawiązania do Renesansu, jawnie wymieniane przez poetę, np. w *Biesiadzie*, liczne nawiązania antyczne oraz wpływy romantyzmu. Stop tych wszystkich elementów składa się na specyfikę poetyckiego dyskursu młodego Wojtyły, przesyconego patosem i operującego uroczystym językiem. Dominującą rolę odgrywa w jego stylu swoista wzniosłość, czy wręcz koturnowość, od której wolne są teksty Zegadłowicza, zapatrzonego w inne wzorce estetyczne i naśladowującego raczej mowę prostego człowieka z okolicznych podwawodwickich wsi, niż silącego się na wykorzystywanie tropów kultury wysokiej.

Dla Zegadłowicza, piewcy autentyzmu i regionalizmu sfera wyborów estetycznych prowadzi z jednej strony w kierunku młodopolskiej fascynacji górami, a więc ku Kasprowiczowi i Tetmajerowi przefiltrowanym przez ekspresjonizującą poetykę wypowiedzi, z drugiej w stronę modnego wówczas franciszkanizmu w wersji sentymentalnej i poniekąd naskórkowej oraz jakoś wtórnej wobec propozycji Staffa, a także w stronę autentyku dostrzeganego przezeń w obszarze kultury ludowej. Wpływ Staffa uwidocznia się zresztą także w predylekcji do kreacji bohatera wywodzącego się z ludu, człowieka prostego, podobnie jak to ma miejsce w jego *Małych ludziach*. W sposobie kreacji bohatera wzorcem dla Zegadłowicza mogła też być Kasprowiczowska *Księga ubogich* oraz wiersze Bolesława Leśmiana, któremu – nota bene – zadedykował poeta tom *Powsinogów beskidzkich*<sup>17</sup>. Pośrednio wyrazisty związek Zegadłowicza z Leśmianem, wyrażający się na kilku płaszczyznach, może być argumentem przeciwko eksponowanym w przywoływanych wyżej pracach domniemanym wpływom Zegadłowicza na Wojtyłę. Jeśli bowiem przypomnieć, iż Wojtyła z przekąsem i niechęcią wypowiadał się o Leśmianie, pisząc: „Otóż chciałem stworzyć wyłom niejako. Wbrew kolegom moim, którzy się grążą ciągle jeszcze w rozpamiętywaniu wspaniałości Tuwima, cudnej – sam to przyznaję – melodii Lieberta, bojowości Gałczyńskiego, czy wreszcie panteistycznej liryki Leśmiana”<sup>18</sup>, to uzyskujemy wiarygodną wskazówkę na temat stosunku poety nie tylko do wiodących ówczesnych prądów poetyckich oraz konkretnych pisarzy, dyskredytowanych przez niego, trochę na wyrost i zdecydowanie z młodzieńczą dezynwolturą, ale także, poprzez dedukcję, sygnał dystansu wobec Zegadłowicza, skoro ten, jak wiadomo, fascynował się Leśmianem i czerpał

<sup>17</sup> Na temat genealogii poetyckiej Zegadłowicza zob. I. Gwiaździsta *księga wszechświata*, [w:] E. Zegadłowicz, *Wybór poezji*, s. 5–11.

<sup>18</sup> List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka, cyt. za: Z. Kotlarczykowa, *Wiosna przyniosła mi te myśli*, [w:] K. Wojtyła, *Sonet. Magnifikat*, s. 51.

z niego. Silne oddziaływanie Leśmiana w twórczości Zegadłowicza widoczne jest zarówno w sferze języka, obfitującego w neologizmy, w wyborach genologicznych, czyli w tym wypadku w upodobaniu poety z Gorzenia do ballady, w sposobie kreacji bohatera, o czym wspomniano wyżej, a także, co może najważniejsze, w dziedzinie światopoglądu poetyckiego, w którym dominują przekonania panteistyczne. Dodać do tego należy skłonność Zegadłowicza do kreacji baśniowych, do ewokowania w tekstach atmosfery z pogranicza jawy i baśni, w czym również upatrywać można inspiracji Leśmianowskich. Wszystkie te elementy stanowią zarazem czynniki w zasadniczy sposób odróżniające Wojtyłę od Zegadłowicza. Poza pierwszym tomem, operującym, jeśli wierzyć tytułowi, poetyką ballady, w kolejnych utworach najczęściej wybieraną przez Wojtyłę formą jest sonet. Właściwości języka poetyckiego młodego Wojtyły wskazują na inspiracje Wyspiańskim, Norwidem, Mickiewiczem, Słowackim. Pojawiają się też aluzje do Kochanowskiego. Nie ma natomiast nigdzie charakterystycznego dla Zegadłowicza posługiwanie się gwarą, z rzadka tylko spotkać można jakieś neologizmy, utworzone na wzór języka gwarowego. Klimat baśniowości i cudowności ludowej, charakterystyczny dla poezji Zegadłowicza, nie współtworzy w żadnym stopniu atmosfery wczesnych tekstów Karola Wojtyły, zapatrzonych raczej we wskrzeszenie mitu słowiańskiej pierwotności, odwołującego się do toposów antycznych oraz pamięci o polskiej potędze w czasach jagiellońskich. Ważniejsze wszakże wydają się różnice na poziomie konstrukcji świata poetyckiego oraz poetyckiego światopoglądu. Jeśli zatem u Zegadłowicza silnie podkreślona jest lokalność oraz codzienność, to u Wojtyły, od samego początku twórczości mamy do czynienia z figurami uniwersalizującymi. Góry w jego wczesnej twórczości – choć można się domyślać, iż mają za pierwowzór beskidzkie wzniesienia – to jednak w tekstach nie dają się w żaden sposób umiejscowić topograficznie, poza jednym wierszem, w którym występuje nazwa własna: Madohora<sup>19</sup>. Występują więc u niego nie jakieś konkretne, umiejscowione geograficznie góry, ale góry w ogóle. Operowanie powszechnikami, mające na celu ukazanie perspektyw i znaczeń ogólnoludzkich i pozostające cechą dykcji poetyckiej Wojtyły w przestrzeni całej jego twórczości zaznacza się więc już w okresie juvenilijnym i stanowi już wtedy jeden z wyznaczników specyfiki i odrębności jego głosu. Jeśli już pojawiają się jakieś wskaźniki geograficzne, to w kilku wierszach z nazwy przywołane zostały nie Beskidy, a Tatry. Trudno więc mówić w jego przypadku o regionalizmie, tak znamienym dla twór-

<sup>19</sup> Por. K. Wojtyła, *List do przyjaciela I*, [w:] K. Wojtyła, *Psalterz – Księga słowiańska*, s. 10; Nazwa Madohora to potoczna nazwa szczytu Łamanej Skały w andrychowskim paśmie Beskidu Małego.

czości Zegadłowicza, dla której regionalizm właśnie stanowi jeden z fundamentów poetyckiego świata. Podobnie rzecz się przedstawia ze stosunkiem do codzienności, do zwyczajnych zajęć i szarej powszedniości wypełniającej dni lirycznych bohaterów. W poezji Zegadłowicza mamy pełną reprezentację ludzi prostych, wykonujących proste, najczęściej rzemieślnicze zawody: druciarzy, garncarzy, grajków, szewców, których poetyckie portrety wypełniają karty kolejnych ballad. U Wojtyły w miejsce obrazu codziennego życia funkcjonują, zgodnie z dążeniem do uniwersalizacji znaczeń, figury ludzkiego losu, a miejsce portretów steranych życiem biedaków zajmują ogólnoludzkie medytacje dotyczące egzystencji człowieka na ziemi i jego wiecznych przeznaczeń.

Odmienne ukształtowany zostaje też w każdej z poezji będących przedmiotem zainteresowania obraz Chrystusa. Chrystus Zegadłowicza to, jak się wydaje, postać poniekąd mityczna, pierwowzór postaci św. Wowry. Eksponowany zostaje więc przede wszystkim wątek człowieczeństwa oraz cierpienia, biedy, pozwalającej na przeprowadzenie utożsamienia pomiędzy Jego losem, a losem biednego, prostego człowieka, mieszkańca Podbeskidzia. Chrystus Zegadłowicza nie posiada właściwie wymiaru religijnego, uruchamia sensy społeczne o podtekście rewolucyjnym i lewicowym, co w pełni miała ujawnić ewolucja jego twórczości w późniejszych latach. Chrystus Zegadłowicza stanowi zatem istotny rekwizyt o charakterze kulturowym, dopełniający folklorystyczną przestrzeń świata przedstawionego jego ballad. Metafizyczne sensy utworów Zegadłowicza lokują się nie tyle w obrębie chrześcijaństwa, ile w sferze przeświadczeń panteistycznych, bliskich metafizyce Leśmiana. Symbolika chrześcijańska funkcjonuje w tej poezji raczej na prawach folklorystycznego ozdobnika i jest podporządkowana nie tyle aksjologii, ile charakterystyce świata przedstawionego i odnawiania typowych cech mentalnych i obyczajowych oraz reguł w nim obowiązujących. Całkowicie inaczej pokazuje Chrystusa Wojtyła, dla którego jest On przede wszystkim tajemniczym Logosem, Alfą i Omegą, Panem i Stworzycielem, zwornikiem sensu ludzkiego życia. Są to więc krańcowo odmienne wizje Chrystusa i nie chodzi tu o różnice ikonograficzne, lecz teologiczne i filozoficzne. Wiąże się z tym również kwestia rozumienia zadań artysty i misji sztuki, następująco ujmowana przez młodego Wojtyłę: „Otóż chodzi o pieśń polskim i słowiańskim duchem przepojoną. Wiosna przyniosła mi te myśli, wiosna roz tęskniona, w takiej bliskości z Wami spędzona natchnęła mi te rozważania. Jest w nich pewnego rodzaju synteza młodości: I Chrystus nowego średniowiecza i miłość Krakowa i symbol Wawelu i pamiętki Beskidu sobótczanego, Wowrowego i naszego. Wyznanie

wiary i trud młodości w przełamaniu każdego banału i łatwizny, i filozoficzna poniekąd wypraca. (...) Polskość łaćwińska w oparciu o chrystianizm jest siłą ogromną, królestwem Ducha – ideą ukochania godną najwyższego”<sup>20</sup>

I chociaż w tym dyskursywnym wyznaniu pojawia się wzmianka i o Wowrze, i o Beskidzie, to myśl Wojtyły zmierza raczej z jednej strony ku koncepcjom sztuki narodowej, z drugiej ku eksploracji wątków słowiańskich, bazujących na micie prasłowiańskiej jedności duszy. To zespolenie kategorii narodu z kategoriami religijnymi oraz wizja poezji wyrastającej ze słowiańskiego pnia wywodzą się, jak się wydaje, z filozofii romantyków i są dość dalekie od założeń regionalizmu w kształcie, w jakim hołdował mu Zegadłowicz. Władyka i kapłan to role przypisywane przez Wojtyłę poecie<sup>21</sup>, powołanemu przede wszystkim, by być „Pańskim Ewangelistą”<sup>22</sup>, objawiającym ludowi zakryte prawdy Boże: „Oto jest droga Piękna: z prometeańskich błyskawic / i z ognia sobótczanego, z ogników w krzyż płonących – / wśród ciemnych dróg rozwalin: ścieżki splecione zbawic / apostołskimi stopy i sercem źródeł bijących”<sup>23</sup>.

Przeprowadzone porównania, uwzględniające czynniki wewnętrzne, strukturę wyobraźni, charakter bohatera, obszary tradycji oraz filozofię sztuki, cechy dykcji poetyckiej, języka oraz światoodczucia wykazują zasadniczą odmienną twórczych osobowości Emila Zegadłowicza i Karola Wojtyły, podważając tym samym zasadność przekonania o silnych i niewątpliwych wpływach poezji autora *Powsinogów beskidzkich* na Wojtyłowe juvenilia. Stwierdzenie braku bezpośrednich oddziaływań poezji autora *Wielkiej nowiny w Beskidzie* na wczesne wiersze Wojtyły nie wpływa wszakże na prawomocność przypuszczenia, iż to właśnie osobisty kontakt z dworem w Gorzeniu i jego mieszkańcem mógł odegrać rolę istotnego impulsu w dojrzewaniu artystycznych planów ucznia wadowickiego gimnazjum, który w kilkadziesiąt lat później miał zostać papieżem...

<sup>20</sup> List Karola Wojtyły do Mieczysława Kotlarczyka z dnia 14.11.1939 r.

<sup>21</sup> Por. K. Wojtyła, *Sonety Magnifikat*, s. 56.

<sup>22</sup> Por. K. Wojtyła, *Sonet XV*, [w:] tegoż, *Sonety Magnifikat*, s. 24.

<sup>23</sup> Por. tenże, *Sonet XVI*, [w:] tegoż, *Sonety Magnifikat*, s. 25.

Zofia Zarębianka

**Karol Wojtyła – Emil Zegadłowicz: (Non-)Existing Connections?**

The main point of the article is based on the finding of the lack of sufficient textual evidence connected with the impact of the work of Emil Zegadłowicz on Karol Wojtyła's poetry, which has been considered as a certainty so far. The authoress questions the legitimacy of biographical arguments used by numerous researchers of Wojtyła's art as a proof of the existence of connections taking place in texts. She expresses the conviction that only textual arguments can be decisive for declaring the relation of influence between texts. As a consequence, she aims to prove the lack of convincing evidence of the impact of writings by Zegadłowicz on Wojtyła's works. Of course, the article does not negate the value of biographical findings, but questions the validity of their use in order to show similarities in writings of both authors.

**Key words:** genealogy of writing, similarities, biography, poetry

**Słowa kluczowe:** genealogia twórczości, podobieństwa, poetyka

Michał Filipczuk  
Akademii Ignatianum w Krakowie  
michalef@poczta.fm

## Chaos i ciemność. Kilka uwag o *Zagadce Kaspara Hausera* Wernera Herzoga

I była zgroza nagłych cisz!  
I była próżnia w całym niebie!  
A ty z tej próżni czemu drwisz,  
kiedy ta próżnia nie drwi z ciebie?

Bolesław Leśmian, *Dziewczyna*.

„Kto mnie tu postawił? Na czyj rozkaz i z czyjej woli przeznaczono mi to miejsce i ten czas?”<sup>1</sup>. Próbując dokonać analizy powstałego w 1974 roku filmu Wernera Herzoga pt. *Zagadka Kaspara Hausera*, trzeba przede wszystkim uświadomić sobie jego budowę, odsłonić naczelną zasadę konstrukcyjną, ujawnić metodę artystyczną, którą posłużył się reżyser. Dzięki tym kilku niejako przedwstępnym zabiegom interpretacyjnym będziemy mogli właściwie odczytać zawarte w dziele Herzoga znaczenia oraz wpisane w nie przesłanie.

Niemiecki reżyser, dokonując adaptacji powieści Jakuba Wassermana pt. *Dziecię Europy*<sup>2</sup>, w sposób niezwykle konsekwentny dąży do ograniczenia materiału fabularnego, kręgu obecnych w nim postaci i zdarzeń. Jest to zabieg artystyczny w pełni świadomy, nie zaś, jak by się mogło z pozoru wydawać,

<sup>1</sup> B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Warszawa 1989, s. 72.

<sup>2</sup> J. Wasserman, *Dziecię Europy*, Warszawa 1999.

wymuszony trudnościami adaptacyjnymi. Herzogowi udało się bowiem, dzięki wspomnianej wyżej konsekwencji w doborze środków artystycznych, ująć bieg przedstawianych zdarzeń w ramy klasycznej paraboli, nadając mu tym samym znaczenie dodatkowe, głębsze i wykraczające poza sekwencje ukazywanych faktów. Autor filmu twórczo spożytkował właściwości, zdawałoby się już nieco zapomnianego gatunku, tj. przypowieści, „w którym przedstawione postacie i zdarzenia nie są ważne ze względu na swe cechy jednostkowe, lecz jako przykłady uniwersalnych prawideł ludzkiej egzystencji, postaw wobec życia i kolei losu”<sup>3</sup>. Herzog, przedstawiając na ekranie świadectwo własnej lektury powieści Wassermana i, by ująć rzecz nieco bardziej ogólnie, całej autentycznej historii Kaspara Hausera, podążył nie tyle drogą fabularyzacji, co zasadniczo odmienną od niej drogą alegoryzacji. I okazał się tutaj spadkobiercą niemieckiego ekspresjonizmu filmowego, który w miejsce filmu będącego wyrazem wiary w rzeczywistość i posługującego się reprodukcją, wprowadza dzieło oparte w głównej mierze na obrazie, na wierze w siłę artystycznej kreacji<sup>4</sup>. Drogą alegoryzacji podążył jednak twórca niemiecki jeszcze dalej, włączając w nadrzędną ramę paraboli szereg obrazów obdarzonych metaforycznym, czy wręcz symbolicznym, znaczeniem: począwszy od, wprowadzającego widza w Herzogowski obraz, wizerunku wody, poprzez malarskie zarysy krajobrazów, symboliczną scenę nauki chodzenia Kaspara, cyrku oszustów, a kończąc na ujętej niezwykle skrótowo i zaskakująco scenie zabójstwa głównego bohatera. Poetycką proveniencję najpełniej zdradzają obrazy sennych wizji głównego bohatera. Powyższe zabiegi postrzegane są przez krytykę filmową jako jedna z naczelnych właściwości stylistycznych filmów Herzoga, które „z natury są obrazowe tzn. są montażem obrazów, a nie zapisem jakiejś historii. Często przypominają po prostu serię przezroczy, w których krajobraz zawsze jest nośnikiem symbolicznych znaczeń”<sup>5</sup>. Takiemu ujęciu wtóruje sam Herzog, który, wypowiadając się o funkcji, jaką w jego dziele pełnią kadry-obrazy, w jednym z wywiadów zauważył: „Krajobraz nie powinien być jak z hollywoodzkiego filmu czy pocztówki, ale raczej jak ekstatyczny [...] krajobraz niemalże z ludzkimi cechami, gdzie byłyby widzialne: dramat, pasja i ludzki patos”<sup>6</sup>.

Taką metodę budowania dzieła filmowego odnajdujemy również w innych filmach reżysera, w których tak naprawdę nie „ma znaczenia ani czas, ani miejsce akcji. Jedno i to samo przeznaczenie łączy hiszpańskiego kon-

<sup>3</sup> *Słownik terminów literackich*, red. M. Głowiński, T. Kostkiewiczowa, A. Okopień-Sławińska, J. Sławiński, Wrocław 1988, s. 412.

<sup>4</sup> A. Helman, A. Madej, *Niemiecki ekspresjonizm filmowy*, Katowice 1985, II, s. 17.

<sup>5</sup> Tamże, II, s. 81.

<sup>6</sup> W. Herzog, *Mój ukochany wróg* (1999). DVD, Anchor Bay Entertainment 2004. Cyt. za I. Sarzyński, *Aguirre i Fitzcarraldo. Analiza operatorska postaci w filmach Wernera Herzoga*, [w:] *Antropologia postaci w dziele filmowym*, red. S. Kuśmierczyk, Warszawa 2015, s. 254. Zob. też: J. Sarbiewska, *Ruch i bezruch w obrazie*, „Kwartalnik Filmowy” 2006, nr 54–55, s. 46.



kwistadora Aguirre szukającego w XVI w. legendarnego Eldorado u stóp Andów ze współczesnym kloszardem berlińskim Stroszkiem, dla którego pierwotnej, naiwnej osobowości amerykański sen dobrobytu i szczęścia skończył się podobnym obłędem samotności”<sup>7</sup>.

Wskazanie metody twórczej jest jednak zaledwie pierwszym krokiem w procesie interpretacji dzieła i musi pociągnąć za sobą odnalezienie uzasadnienia dla użycia owej metody. Najpierw jednak musimy sobie uświadomić, iż „twórczość Herzoga jest czymś więcej niż tylko kinem czy tylko programem estetycznym; jest przede wszystkim próbą sformułowania światopoglądu”<sup>8</sup>. Przywołując powyższe stwierdzenie nie można jednak pominąć deklaracji samego reżysera: „[...] proszę zrozumieć – nie jestem filozofem. Nie jestem intelektualistą. Robię filmy, by się od nich uwolnić, tak jak ktoś, kto się pozbywa zmory”<sup>9</sup>.

Herzog nie podejmuje się co prawda ukazania poprzez film kompletnego, w pełni spójnego, systemu filozoficznego, ale będąc (obok Volkera Schlöndorffa, Reinera Wernera Fassbindera, Wima Wendersa czy Margarethe von Trotta) przedstawicielem tzw. „nowego”, „młodego” artystycznego kina niemieckiego, wykorzystuje uprawianą przez siebie sztukę do prezentacji własnej, subiektywnej wizji świata i człowieka. I czyni to w pełni świadomie: „Lubię podchodzić aż ku granicy nieprawdy, by odkryć w ten sposób intensywniejszą postać prawdy”<sup>10</sup>. Prawdę tę zawarł w filmie *Zagadka Kaspara Hausera* w postaci sekwencji obrazów. O ile jednak ich kolejne odsłony, o czym już była mowa, odsyłają do bogatego zasobu ukrytych znaczeń, o tyle te znaczenia z kolei kierują uwagę widza ku rozległemu, lecz wyraźnie zarysowanemu kręgowi dzieł literackich i filozoficznych. I wbrew stwierdzeniu jednego z krytyków filmowych<sup>11</sup> obecność owych, rozłożonych równomiernie na przestrzeni całego filmu, odesłań i tropów łatwo dostrzec, a ich kierunek wskazać i dookreślić.

Kontekstem dla moich rozważań będą wybrane wątki filozoficzne XX-wiecznych filozofów egzystencji. Zarazem poglądy egzystencjalistów będą dla mnie w niniejszym tekście jedynie tłem interpretacyjnym dla analiz filmu niemieckiego twórcy: przywołuję je jedynie wówczas, gdy parantele z filmem Herzoga wydają mi się uderzające. Uzasadniona jest bowiem

<sup>7</sup> Werner Herzog, red. M. Behler, Kraków 1994, s. 72.

<sup>8</sup> A. Helman, A. Madej, *Niemiecki ekspresjonizm...*, s. 91.

<sup>9</sup> *Każdy dla siebie... rozmowa z Wernerem Herzogiem*, „Film na Świecie” 1975, nr 11–12, s. 74.

<sup>10</sup> Werner Herzog..., s. 58.

<sup>11</sup> „[...] było co najmniej kilka intelektualnych kontekstów, w które Herzog mógł z powodzeniem wcielić sprawę Kaspara, jednakże reżyser nie wykorzystał żadnego z nich”. J. Niecikowski, *Każdy dla siebie i wszyscy przeciw wszystkim*, „Film” 1976, nr 13.

w moim przekonaniu teza o głębokim pokrewieństwie między egzystencjalistami z jednej oraz Herzogiem z drugiej strony; pokrewieństwo w zakresie wizji świata, koncepcji człowieka, czy nawet czegoś tak nieuchwytnego jak klimat dzieła.

Ostatnie z wymienionych pokrewieństw ujawnia się już na płaszczyźnie filmowych obrazów, zwłaszcza tych przedstawiających statyczne, puste, zdawałoby się „martwe” krajobrazy, które można czytać zarówno w duchu romantyczno-symbolicznym jako pejzaże wewnętrzne<sup>12</sup> – a wtedy będą symbolizować pustkę głównego bohatera (Kaspar Hauser mówi w filmie: „Jestem w środku taki pusty”) – jak i w duchu ateizującego egzystencjalizmu: można je wówczas interpretować jako wizerunek świata bez Boga. Wydaje się, że tę drugą interpretację potwierdza sam reżyser, broniąc swych filmów przed określaniem ich mianem utworów metafizycznych<sup>13</sup>. I z pewnością ma rację w tym sensie, że nie ma mowy o metafizyce tam, gdzie zanegowane zostało istnienie Absolutu<sup>14</sup>. Można więc Herzoga, podobnie jak przywołanego na wstępie Leśmiana, nazwać piewą „pustej transcendencji”<sup>15</sup>.

W centrum zainteresowań niemieckiego reżysera jest jednak nie tyle sam świat, co raczej człowiek w świecie; człowiek, którego Herzog postrzega, zgodnie zresztą z wymową będącej punktem wyjścia dla filmu powieści Wassermana, jako nieodgadnioną tajemnicę, czemu sam daje wyraz w tytule swego dzieła *Zagadka Kaspara Hausera*<sup>16</sup>. Na płaszczyźnie wyższych znaczeń można więc utożsamiać postać znajdy z tajemnicą ludzkiego istnienia. Tak właśnie postrzegają Kaspara bohaterowie powieści. Jeden z nich, Feuerbach mówi: „Dla mnie to nie jest osobliwy przypadek, to

<sup>12</sup> W nieco innym kontekście zwraca na to uwagę Maria Janion, pisząc: „[...] krajobrazy ogrywiają u Herzoga rolę *wewnątrzegzystencjalną* – [reżyser] nigdy nie prowadzi ich w charakterze ozdoby czy kuriozum. Pejzaż jest dla Herzoga jak melodia – od niego zaczyna się film, a nie od jakiejś historii, którą pragnąłby opowiedzieć”. M. Janion, *Byt rozpaczliwy i szalony*, „Kino” 1984, nr 3, s. 34. Cyt. za: I. Sarzyński, *Aguirre i Fitzcarraldo...*, s. 258.

<sup>13</sup> „Przyjęło się wśród krytyków filmowych rozpatrywać pańskie filmy w kategoriach metafizyki. Czy według Pana pańskie filmy poddają się takiemu opisowi? WH: Myślę, że to błąd, podstawowy błąd, jaki się popełnia pisząc o moich filmach”. *Werner Herzog...*, s. 19.

<sup>14</sup> Dlatego już na wstępnym etapie niniejszych rozważań nie mogę się zgodzić z tezą Joanny Sarbiewskiej, iż Kaspar Hauser „przypomina zerwany kontakt z pierwotną formą Transcendencji [...]”. Nieco dalej autorka dodaje: „Herzogowska postać pełni w pewnym sensie funkcję medium [...] kontaktuje się z Absolutem”. J. Sarbiewska, *Ontologia i estetyka filmowych obrazów Wernera Herzoga*, Gdańsk 2014, s. 39–40. Rzecz w tym, że w wizji świata, jaką odnajdujemy w filmie Herzoga, nie ma miejsca na Absolut, ani na Transcendencję, co – mam nadzieję – stanie się jasne w dalszym toku wywodu.

<sup>15</sup> Zob. J. Trznadel, *Wstęp*, [w:] B. Leśmian, *Poezje wybrane*, Wrocław 1991.

<sup>16</sup> Warto zaznaczyć, że oryginalny tytuł filmu brzmi: *Zagadka Kaspara Hausera, czyli każdy dla siebie, a Bóg przeciw wszystkim* [„JEDER FÜR SICH UND GOTT GEGEN ALLE”]. Oryginalna wersja jeszcze dobitniej wpisuje się w nurt filozoficzny, będący kontekstem niniejszych rozważań.

kwestia całego życia. Oto ja osiwały w znojach, stawiam poprzez tę sprawę pytanie losowi”<sup>17</sup>, inny zaś, Daumer, dodaje: „To jest objawiona legenda czasów zamierzchłych. Zagadkowe coś ze świata »nie wiedzieć skąd«”<sup>18</sup>. Ten ostatni w innym miejscu zauważa: „Tkwi w tym wszystkim misterium. Nie odsłonią go żadne ordynarne środki”<sup>19</sup>.

Sam reżyser w jednym z wywiadów tak charakteryzuje protagonistę swego dzieła:

Tytułowy bohater to ktoś, kto jakby spadł na Ziemię z innej planety. Ale gdy przyrzeć mu się dokładnie, [...] to okazuje się, że mieszczańskie społeczeństwo zachowuje się tak zadziwiająco, że Kaspar Hauser, człowiek nie dotknięty w ogóle tym, co społeczne, co wyuczone, naraz zaczyna zadawać pytania, kwestionować te zachowania. I zauważamy wtedy, że wszyscy dookoła są ekscentrykami. Jedynym człowiekiem, który nadaje rzeczywistości jakiś sens, który jest ludzki i który jakoś nas porusza, jest właśnie Kaspar<sup>20</sup>.

Deklaracja to nader istotna, gdyż Herzog niedwuznacznie nawiązuje swym dziełem polemikę z ujęciem podobnego problemu, tzn. akulturacji „dzikiego dziecka”, jakie zaprezentował w nakręconym w 1970 roku filmie o takim właśnie tytule, *Dzikie dziecko*, Jacques Truffaut. Bohater obrazu Truffauta staje się człowiekiem dzięki zbawiennemu wpływowi cywilizacji – dopiero poddany jej konwencjom zyskuje pełnię swego człowieczeństwa; zaś cały eksperyment wychowawczy, któremu podlega najda, wieńczy pełny sukces. Niemiecki twórca nie podziela podobnego optymizmu.

Trudno znaleźć – zauważa Andrzej Werner – przykład równie jaskrawej opozycji [...] jak ta, którą w stosunku do francuskiej apoteozy uczłowieczenia przez Rozum, Kulturę (cywilizację) przynosi niemiecki film Herzoga. Analogii trzeba by poszukiwać właśnie u źródeł, to znaczy w sporze między naiwną [...] oświeceniową wiarą w wyróżnione dużą literą wartości [...] a światem demonów rozpętanych przez niemiecki romantyzm. Herzog jest jednak dzieckiem [...] XX wieku i w swym romantycznym buncie idzie jeszcze dalej. [...] [w jego wizji] akulturacja przypomina bezmyślną, tępą, a często okrutną tresurę [...] wszystkie te uświęcone gesty i służące im przedmioty to twory całkowicie umowne, konwencjonalne i wymienne [...] łyżka, widelec i sposób zachowania się przy stole, które są wyróżnikiem człowieczeństwa, stają się w tej roli po prostu śmieszne<sup>21</sup>.

<sup>17</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 170.

<sup>18</sup> Tamże, s. 42.

<sup>19</sup> Tamże, s. 57.

<sup>20</sup> Wywiad Hansa Gunthera Pflauma z Wernerem Herzogiem w: *Herzog. Przewodnik Krytyki Politycznej*, oprac. zbior., Warszawa 2010, s. 13.

<sup>21</sup> A. Werner, *Dekada filmu*, Warszawa 1997, s. 116.

Wypada dodać, iż nie oznacza to, że u Herzoga mamy do czynienia z jakąś prostą, bezproblematyczną apoteozą Natury, czy – tym bardziej – uwspółcześioną wersją mitu „dobrego dzikusa”, co wszak również stanowiłoby konstrukt wspomnianego oświeceniowego racjonalizmu w wersji popularnej.

Grubym uproszczeniem byłoby jednak postrzeżenie Hausera li tylko jako *exemplum* człowieka w stanie natury, jako postać dzikiego dziecka schwytanego w sidła cywilizacji: mamy tu raczej do czynienia z metaforą ludzkiej kondycji jako takiej. Tę uniwersalizację osiągnął Herzog również dzięki zastąpieniu historycznej i pojawiającej się w książce Wassermana postaci dziecka („chłopca”) postacią dorosłego, której związek ze współczesnym nam współczesnym światem dodatkowo podkreśla postać naturszczyka Brunona S., grającego w filmie tytułową rolę.

Zastanówmy się teraz, gdzie tak naprawdę zaczyna się historia Kaspara Hausera. Na płaszczyźnie filmowej fabuły jego historia bierze początek wraz z początkiem przedstawianych zdarzeń; jednak na płaszczyźnie interesującego nas odczytania alegorycznego – rozpoczyna się ona dopiero w momencie pozostawienia głównego bohatera na rynku miasta. Wtedy tak naprawdę „narodził się” on dla świata<sup>22</sup> – jak również i dla samego siebie. Okres w życiu bohatera poprzedzający ów fakt przedstawiony jest przez Herzoga jako zamieszkiwanie strefy mroku, nieświadomości; strefy, do której odsyła nas sfilmowany obraz rozległej wody, podobnej mitycznemu Styksowi niosącemu umarłych do królestwa Hadesu. Nie bez znaczenia jest również to, iż Kaspar przez większość czasu spędzonego w niewoli pogrążony jest we śnie, funkcjonującym w kulturze jako symbol nieistnienia, śmierci („Śnie, który uczysz umierać człowieka / I okazujesz smak przyszłego wieka”<sup>23</sup>).

„Więzień” sądzi, że jest jedynym człowiekiem na ziemi. Zamknięty w piwnicy, przykuty do podłogi, nie ma żadnego kontaktu ze światem zewnętrznym, z ludźmi”<sup>24</sup>. Co ciekawe, stan ten postrzega on z perspektywy czasu jako korzystny dla siebie, pisząc w swym pamiętniku: „W lochu było mi dobrze, bom nie widział świata i nie znał ludzi”<sup>25</sup>. Czas spędzony w piwnicy można więc uznać za czas nieistnienia, czy też przed-istnienia, z czym współbrzmi jedna z prawd filozofii egzystencjalizmu, iż byt jednostki nie jest izolowany, lecz zespolony jest ze światem, przede wszystkim z innymi ludźmi: jeżeli człowiek istnieje, to tylko w świecie, wraz z innymi (Heideg-

<sup>22</sup> Anaïs Nin stwierdza: „Historia Kaspara Hausera traktuje o jedynym w historii ludzkości wypadku ‘narodzenia się człowieka dorosłego’”. „Film na Świecie” 1975, nr 11–12, s. 75.

<sup>23</sup> J. Kochanowski, *Do snu*, [w:] tegoż, *Fraszki*, Wrocław 1957, s. 60.

<sup>24</sup> P. Kajewski, *Zagadki natury*, „Odra” 1976, nr 6, s. 93.

<sup>25</sup> J. Wasserman, *Dziecię Europy...*, s. 239.

gerowskie *Mitsein*). Cechą ludzkiego istnienia jest świadomość bycia, nie tylko własnego ale i cudzego, a świadomości takiej nie posiadał Kaspar aż do momentu pojawienia się w miasteczku. Dlatego też dopiero wówczas zaczyna się jego właściwa egzystencja.

Kaspar nie jest jednak sam; odwiedza go ubrana w czarny płaszcz tajemnicza postać, jej istnienie, choć wytłumaczone racjonalnie w liście pozostawionym bohaterowi, jest w gruncie rzeczy mgliste, niepewne, o niestabilizowanym statusie ontologicznym. Postać owa wkracza w świat „więźnia” z zewnątrz i bez zapowiedzi, przybывая o nieznannej porze, z nieznanego miejsca, by odejść w mrok, również w nieokreślonym kierunku. Jej obecność jest przez Kaspara przeczuwana i dostrzegana głównie po jej efektach (przyniesione jedzenie, zmienione ubranie); wizyty nieznanego odbywają się bowiem na ogół poza zasięgiem świadomości bohatera, gdy jest on pogrążony we śnie. Dlatego właśnie Hauser, już w okresie swego świadomego życia, zaczął utożsamiać czarną postać z Bogiem, nadając jej imię „Ty”, co przywodzi na myśl starotestamentowego Jahwe, powiadającego o sobie: „Jestem, który Jestem”. Obraz Boga łączy się w umyśle znajdy z nieznanym przybyszem, będącym dlań „[...] tajemniczą istotą, która dźwignęła niebo i kryła się wszędzie [...]”<sup>26</sup>, o której mówił jeszcze: „Ty przyjdzie – musi przyjść! [...] I spojrział uroczyście na niebo zachodnie jakby w przekonaniu, że Ty kroczy w powietrzu”<sup>27</sup>.

Kaspar postrzega zatem człowieka z lochów jako Boga, która powołał go do istnienia, wyprowadzając na świat i przenosząc ze strefy mroku w strefę światła. To przeniesienie ukazał Herzoga na dwóch zasadniczych płaszczyznach, warunkujących dwie różne możliwości jego odczytania.

Pierwszą z nich jest wspomniana płaszczyzna religijna, sakralna. Tajemniczy opiekun podnosi „martwego” mężczyznę z ziemi, mówiąc mu: „Wstań”, podobnie jak Chrystus mówi do Łazarza: „Łazarzu wyjdź! I wyszedł umarły, mając nogi i ręce powiązane opaskami, a twarz jego była owinięta chustą. Rzekł do nich Jezus: Rozwiążcie go i pozwólcie mu odejść”<sup>28</sup>.

W scenie nauki chodzenia Kaspara religijne ujęcie spleta się jednak – i to byłaby płaszczyzna druga – z silnie ugruntowanym w kulturze i literaturze toposem „świata jako teatru”, w którym człowiek odgrywa rolę marionetki w rękę czy to Boga, czy losu, przeznaczenia, czy wreszcie śmierci<sup>29</sup>. W ta-

<sup>26</sup> Tamże, s. 48.

<sup>27</sup> Tamże, s. 38–39.

<sup>28</sup> Ewangelia według św. Jana, 11, 43–44.

<sup>29</sup> Wystarczy przytoczyć fraszkę Jana Kochanowskiego *O żywocie ludzkim*: „Wszystko to minie jako polna trawa; / Naśmiawszy się nam i naszym porządkom, / Wemkną nas w mieszek, jako czynią łątkom”. J. Kochanowski, *Fraszki...*, s. 4.

kim ujęciu pozorem okazuje się wolność człowieka, jego wyborów i działań, gdyż tak naprawdę kierowane są one wpływem sił wyższych, których człowiek nie tylko nie jest w stanie przezwyciężyć, ale nawet pojąć. Taki sposób widzenia świata odnajdujemy również w powieści Wassermana, w której ważną rolę odgrywa motyw maski, przebrania, kostiumu. Dyplomata mówi więc do Daumera: „[...] są tu w grze jakieś moce tajemne, które nie ulegną się przed niczem, aby przeszkodzić waszym badaniom, dotyczącym przeszłości Kaspra. Tymczasem kontentują się tem, że pociągają nici za kulisami, kryjąc się w mroku”<sup>30</sup>. Bohaterowie nie tylko postrzegają świat jako teatr, ale też siebie samych jako aktorów, dlatego lord Stanhope mówi do Feuerbacha: „[...] ale dlaczego masz mi pan wierzyć? Może noszę tylko maskę lepiej niż inni”<sup>31</sup>. Podobnie postrzega otaczającą go rzeczywistość tytułowy bohater, któremu „zdawało się, że wszystkie wyrazy mają sens podwójny. Nie rozumiał stroju, uśmiechu, min ludzkich, gwaru towarzyskości. Nie wiedział, czego ludzie chcą od niego, nie rozumiał wreszcie siebie”<sup>32</sup>.

Herzog nie tylko wykorzystał motyw teatru w sensie, o jakim mówi Wasserman, ale dodatkowo znacznie go rozbudował, nadając mu alegoryczne, czy nawet symboliczne znaczenie. Dokonał tego, wprowadzając obszerną scenę oddania Kaspara Hausera do cyrku, gdzie przedstawia się go jako jeden z cudów świata. Co znaczące, wystąpił tu Kaspar m.in. obok postaci karła, o której przy okazji innego swego filmu, „Nawet karły były kiedyś małe”, Herzog stwierdza: „karły to nie potwory – karły to także my”<sup>33</sup>. Można więc zaryzykować tezę, iż postać XIX-wiecznego znajdy – wraz z postaciami karła, Stroszka, Aguirre i wielu innych – pełni w filmach Herzoga rolę swoistego średniowiecznego Everymana, dając w ten sposób świadectwo kondycji ludzkiej. Przytoczona powyżej diagnoza owej kondycji, zaproponowana przez niemieckiego reżysera potwierdza tezę egzystencjalistów, że „gesty, które egzystencja narzuca, kontynuuje się z wielu powodów, wśród których pierwszym jest przyzwyczajenie”<sup>34</sup>; robimy bowiem wszystko mniej więcej tak, jak wszyscy inni; tak jak to „się robi”. Owo „się” (Heideggerowskie „das Man”) włada człowiekiem i dlatego nie jest on naprawdę sobą.

Zanim jednak Kaspar doświadczy osobiście działania owych życiowych konwencji, przeżyje stan, który egzystencjaliści za Heideggerem określają

<sup>30</sup> J. Wasserman, *Dziecię Europy...*, s. 89.

<sup>31</sup> Tamże, s. 171.

<sup>32</sup> Tamże, s. 88.

<sup>33</sup> *Każdy dla siebie... Rozmowa z Wernerem Herzogiem*, „Film na Świecie” 1975, nr 11–12, s. 75.

<sup>34</sup> A. Camus, *Dwa eseje*, przeł. J. Guze, Warszawa 1991, s. 13.

mianem „wrzucenia w świat”. Kaspar znalazł się bowiem u progu sytuacji egzystencjalnej: tak jak każdy inny człowiek, nie mając wpływu na to czy się urodzi i będzie istnieć. Jest jakby „wrzucony” w istnienie, ale może je uznać albo potępić<sup>35</sup>. Tak też, choć już z dwuletniej perspektywy czasowej, postrzega swoją sytuację tytułowy bohater powieści Wassermana, mający „wrażenie, że jakaś straszliwa tajemnica przedrzeźnia wszystkie ruchy świata, do którego wprowadził go przypadek”<sup>36</sup>. Takie „wrzucenie w świat” jest dla jednostki bolesne zwłaszcza wówczas, gdy zostanie uświadomione, Kaspar mówi więc do Daumera: „Ja myślę, że moje przyjscie na świat to musiał być duży cios<sup>37</sup>. Naczelną zaś cechą świata jest jego obcość, której odczucia nie udało się w „chłopcu” przezwyciężyć pomimo szeregu usilnych starań otoczenia – z Daumerem i jego rodziną na czele. „Z czasem zdał sobie Kacper sprawę, że żyje w środowisku chłodu i zupełnej obcości. Rzucił nim wichur obojętnie”<sup>38</sup>. Wysiłki ludzi, którzy przyjmowali kolejno znajdy nie mogły jednak przynieść pożądanego efektu, bowiem „obcość” tkwi immanentnie w samym świecie, będąc w gruncie rzeczy pochodną jego niezrozumiałości.

Opiekunowie Kaspara próbują go oswoić go z nową rzeczywistością poprzez nazywanie jej kolejnych elementów, a przez to budowanie w świadomości Kaspara jej w miarę pełnego, niebudzącego już grozy, obrazu. Znajda wprowadzany jest więc w ludzką rzeczywistość właśnie poprzez język, lecz jest to proces skomplikowany, co uświadamia nam również sam Wasserman, pisząc: „Jakiż to trud był nauczyć patrzeć chłopca, spoufalić z rzeczami, które go przestraszały – wszystkie zgoła swoją obcością, wrazić w pamięć nazwy tylu nowych przedmiotów”<sup>39</sup>. „Uczeń świata” mógłby zatem powtórzyć słowa bohatera Różewiczowskiego: „Szukam nauczyciela i mistrza / niech przywróci mi wzrok, słuch i mowę/ niech jeszcze raz nazwie rzeczy i pojęcia/ niech oddzieli światło od ciemności”<sup>40</sup>. Słowa, których uczy się niedawny mieszkaniec królestwa mroku, powołują do istnienia całą rzeczywistość, bowiem pierwotny, boski akt kreacji powtarza się z chwilą narodzin każdego człowieka. Dlatego słowa, które słyszy Kaspar („To, co jest przed nocą zwie się „wczoraj”, co tkwi za nią będzie Jutrem”. Od wczoraj do jutra płynie czas podzielony na godziny. To jest drzewo, to

---

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 349.

<sup>36</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s.41.

<sup>37</sup> W. Herzog, *Zagadka Kaspara Hausera*, 1974.

<sup>38</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 121.

<sup>39</sup> Tamże, s. 45.

<sup>40</sup> T. Różewicz, *Ocalony*, [w:] *Poezja naszego wieku*, red. M. Wojterska, Warszawa 1989, s. 325.

krzak, to trawa, to kamień, to liście, kwiat i owoc”<sup>41</sup>) są jakby powtórzeniem biblijnych formuł zaczerpniętych ze starotestamentalnej „Genesis”: „I nazwał Bóg światłość dniem, a ciemność nazwał nocą. [...] Potem rzekł Bóg: »Niech się zbiorą wody spod nieba na jedno miejsce i niech się ukáže suchy ląd!« I tak się stało. Wtedy nazwał Bóg suchy ląd ziemią, a zbiorowisko wód nazwał morzem”<sup>42</sup>.

Jednak wiele pojęć i formuł, których nauczył się Kaspar, pozostało dlań niezrozumiałych, a co gorsza, bezużytecznych, w podjętej przez niego próbie zrozumienia świata i życia. Słowa i rzeczy nie przystają do siebie, „długa jest droga od rzeczy do nazwy. Trzeba gonić za uciekającym wyrazem. Dosięgnięty zatracza naraz wartość”<sup>43</sup>. Nasz bohater pisze więc w swej autobiografii: „Brakuje mi jeszcze tylu słów, jest tyle rzeczy, których nie mogę pojąć”<sup>44</sup>. Najbardziej zaś puste i niepojęte jest dlań słowo „Bóg”, którego istotę stara mu się przybliżyć odwiedzający dom Daumera pastor. Kaspar tłumaczy księdzu, iż nie odczuwa wewnętrznej potrzeby kontaktu z Bogiem, dodając: „w niewoli o niczym nie myślałem i nie mogę sobie wyobrazić, że Bóg stworzył z niczego wszystko, jak pan to mówi”<sup>45</sup>. Bóg zostaje wygnany ze świata, „los staje się sprawą ludzką i określaną przez ludzi”<sup>46</sup>. Człowiek nie może więc liczyć na żadną pomoc. Chciałby zrozumieć sens istnienia, ale nikt mu go nie wyjawia. Chciałby wiedzieć, jak ma żyć, ale nikt mu nie da wskazówki. Istota ludzka niczego nie znajduje poza samą sobą, co inny autor egzystencjalistyczny, Jean Paul Sartre wyraził przy pomocy kategorii pozostawienia samemu sobie (*delaissee*). Tę bolesną prawdę musiał odczuwać Kaspar, mówiąc „Ludzie dla mnie [są] jak wilki”.

O czym już była mowa, wraz z odrzuceniem Absolutu dokonano się w kulturze zanegowanie metafizycznej interpretacji świata i przekreślanie wiary w możliwość odkrycia sensu istnienia poprzez metafizykę. Nie dziwi więc fakt, że historie, o których opowiada w filmie Kaspar Hauser, a które wykraczają poza świat rzeczywisty, nie mają i mieć nie mogą – wskutek zakwestionowania transcendencji – żadnego definitywnego zakończenia. Wierny słowom znajdy („wymyśliłem historię o pustyni, ale znam tylko jej początek”) Herzog urywa oniryczno-symboliczną opowieść w pół obrazu. Jak się później okaże, kresem poznania owej historii jest śmierć, z którą główny bohater konfrontuje się w sposób niespodziewany, poprzez oni-

<sup>41</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 45.

<sup>42</sup> *Genesis, Pierwsza Księga Mojżeszowa*, 1–8, 9.

<sup>43</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 45.

<sup>44</sup> Werner Herzog, *Zagadka Kaspara...*

<sup>45</sup> Tamże.

<sup>46</sup> A. Camus, *Dwa eseje...*, s. 110.



ryczne wizje, będące jedną z form jej zapowiedzi, co Kaspar opisuje następująco: „Widzę morze, widzę góry i dużo ludzi, którzy idą pod górę jak na procesji, jest duża mgła, nie widzę wszystkiego, dokładnie na końcu jest śmierć”.

Wizję śmierci rozbudowuje Herzog poprzez kolejne odsłony, zbliżające się w swej pesymistycznej wymowie do dramatu Maeterlincka „Ślepcy”. Oba te teksty spod znaku symbolizmu – tekst wygłaszany przez Kaspara oraz tekst belgijskiego modernisty – łączy ze sobą motyw podróży, poszukiwania, skazanego na niepowodzenie, gdyż prowadzonego przez niewidomego przewodnika. Młodzieniec przekazuje nam dręczącą go wizję: „Widzę, jak duża karawana idzie przez pustynię, a karawanę prowadzi stary przewodnik i on jest ślepy”.

Odrzucenie wiary – w myśl założeń egzystencjalizmu – rodzi poczucie absurdu istnienia, które utraciło swoją nadrzędną sankcję. Człowiek poszukuje więc racjonalnych uzasadnień własnej egzystencji, „żąda od siebie, by umiał żyć jedynie z tym, co wie, radził sobie z tym, co jest i nie odwoływał się do niczego, co niepewne”<sup>47</sup>. Dlatego też osoby zainteresowane historią Kaspara, proponują liczne, rzekomo oparte na faktach hipotezy dotyczące jego pochodzenia, przyczyn i celu pojawienia się w świecie. Jednak „wiedza, która powinna wszystkiego nauczyć, kończy się na hipotezie [...]”<sup>48</sup>. Sam Kaspar na stawiane mu pytania dotyczące jego własnej osoby („Co tu robisz? Dokąd się wybierasz? Skąd jesteś?”)<sup>49</sup> udziela odpowiedzi z pozoru bezsensownych, ale tak naprawdę jedynie słusznych, i jedynie możliwych – lub też nie daje ich wcale. I nie chodzi tutaj bynajmniej o całkowitą negację rozumu, albowiem „istnieje pewna sfera, w obrębie której jest on skuteczny: porządek doświadczenia ludzkiego. Dlatego chcemy, aby wszystko było jasne. Jeśli nie potrafimy tego osiągnąć, jeśli przy tej okazji rodzi się absurd, to właśnie w zetknięciu skutecznego, ale ograniczonego rozumu z wciąż odradzającą się irracjonalnością”<sup>50</sup>. Wykroczenie poza wyżej wspomnianą sferę naraża człowieka, a więc i Kaspara Hausera, na oskarżenia o nielogiczność, jak to się stało w scenie rozmowy protagonisty filmu z profesorem historii z miasteczka<sup>51</sup>. Zaś „po sekcji zwłok pisarz miejski, spisujący protokół o Hauserze, biegnie do domu, żeby zanotować ważne odkrycie. Biegnie uliczkami miasta ta karykatura humanisty i woła:

<sup>47</sup> Tamże, s. 48.

<sup>48</sup> Tamże, s. 24.

<sup>49</sup> W. Herzog, *Zagadka Kaspara...*,

<sup>50</sup> A. Camus, *Dwa eseje...*, s. 36.

<sup>51</sup> Kaspar Hauser jako rozwiązanie zagadki proponuje pytanie, którego profesor nie przyjmuje, mówiąc; „Nie ma innego pytania według religii logiki”. W. Herzog, *Zagadka Kaspara...*

nieprawidłowa przysadka! – i z tymi słowami jego pokraczna figura oddala się. Odpisana skądś notatka zastępuje prawdziwe poznanie”<sup>52</sup>.

Konsekwencją braku zrozumienia otaczającej człowieka rzeczywistości jest poczucie absurdu – w myśl znanego dictum przywołanego już Sartre’a, iż „Absurdem jest, żeśmy się urodzili i absurdem, że umieramy”<sup>53</sup>. W tych właśnie kategoriach ujmują życie przybysza bohaterowie powieści Wassermana, również Daumer, stawiający dramatyczne pytanie: „Istota bez przeszłości czyliż może mieć przyszłość?”<sup>54</sup>. Świadectwem tego, iż Hauser doznaje w życiu poczucia absurdu, są momenty buntu: „nieraz rwał się z duszy chłopca krzyk: ‘Ależ to jest nieprawda!’. Lecz powstrzymywał się, gdyż sam nie wiedział, co ma być ową nieprawdą”<sup>55</sup>. I swój bunt kierował przeciwko ludziom, krzycząc: „Ale czego wy chcecie ode mnie? Czy jestem zwierzęciem?...rzeczą?...własnością waszą? Nie wolnoż mi nic posiadać dla siebie?”<sup>56</sup>.

Co ciekawe, Kaspar Hauser początkowo, zaraz po jego odnalezieniu, nie odczuwa lęku, nawet gdy zostaje poddany próbom „ognia” (płomień świecy zbliżany do otwartych oczu znajdy) i „szpady” (niebezpieczne ciosy wykonywane tuż przy jego twarzy). Dopiero z czasem rodzi się w „uczniu świata” poczucie zagrożenia, o czym Kaspar mówi przywołując metaforyczne obrazy: „Zobaczyłem w ogrodzie moje imię. Wczoraj ktoś był w ogrodzie i podeptał moje imię, a ja długo płakałem. Chcę na nowo posadzić tę grządkę”. Te mające się wkrótce spełnić przeczucia i obawy dotyczą oczywiście problemu śmierci, będącej częstym, wręcz obsesyjnym tematem filmów Herzoga, o czym mówił sam reżyser w odniesieniu do innego swego dzieła kręconego podczas erupcji wulkanu: „Myślę, że ta wyprawa i film są dowodem, że w jakiś sposób zawarłem umowę ze śmiercią”<sup>57</sup>. Herzog często podejmuje metaforycznie ujęty motyw wędrówki ku ostatecznemu kresowi, a „w jego filmach uderza to, że wszystkie są opisem drogi, u zakończenia której czeka śmierć. Ale każdy z nich jest równocześnie opowieścią o życiu, w który wbudowano imperatyw buntu, walki z własnymi słabościami i wiary w niemożliwe”<sup>58</sup>.

Przeczucie bliskiego końca staje się w życiu Kaspara coraz bardziej realne. W pewnym momencie mówi on: „Zdawało mi się, że ktoś przyszedł do

<sup>52</sup> T. Sobolewski, *Każdy dla siebie*, „Film” 1997, nr 1, s. 8.

<sup>53</sup> J.P. Sartre, *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*, przeł. J. Kielbasa, Kraków 2007, cz. IV, rozdz. 1, & 1.

<sup>54</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 58.

<sup>55</sup> Tamże, s. 123.

<sup>56</sup> Tamże, s. 242.

<sup>57</sup> *Werner Herzog...*, s. 48.

<sup>58</sup> *Werner Herzog...*, s. 50.

mnie z daleka i zawołał do mnie z dołu”<sup>59</sup>. Kaspar otrzymuje również, nie pozostawiające już wątpliwości ostrzeżenia, o których pisze Wasserman: „Pewnego razu do domu Daumera wpadła kartka: „Niechaj strzeże się ten dom i jego gospodarz i obcy, który w tym domu przebywa”<sup>60</sup>. Przytoczone tu słowa zdają się powtórzeniem alegorii przytoczonej przez Chrystusa na temat kruchości i niepewności istnienia ludzkiego: „A to zważcie, że gdyby gospodarz wiedział, o której porze złodziej przyjdzie, czuwałby i nie pozwoliłby podkopać domu swego”<sup>61</sup>. Kaspar doświadcza ostatniej przed śmiercią próby, gdy zostaje raniony w głowę przez czarną, zakapturzoną postać, pozostawiającą mu w ten sposób swoiste „memento Mori” wzmocnione słowami: „Kacprze, musisz umrzeć”<sup>62</sup>.

Dokonując w swym filmie utożsamienia postaci byłego opiekuna chłopca z tajemniczą osobą zabójcy, Herzog dokonał jej swoistego odrealnienia, sugerując pojmowanie jej jako mrocznej, nieokiełznanej siły, która nie tylko powołuje do życia, ale też je odbiera. Tak oto reżyser i tym razem niejako uzgadnia przesłanie swego filmu z egzystencjalistyczną wizją świata: człowiek wyszedł z mroku i w mroku znajduje swój ostateczny kres. Taką też interpretację sugeruje sam Herzog, mówiąc: „Moje postacie nie mają cieni. Przychodzą z ciemności. A przecież tacy ludzie nie mogą mieć cieni. Światło ich zabija. Przez moment są tutaj, a potem wracają ciemność”<sup>63</sup>.

Ważne jest również i to, że owa tajemnicza, czarna postać, której obecność stale odczuwa Kaspar Hauser, a której działania po raz ostatni tak boleśnie doświadczy w ostatnich chwilach życia, urasta w filmie do rangi symbolu i przybiera postać przeznaczenia, o którym Wasserman pisze: „Mieszkało się tu jakieś fatum, którego on, Feuerbach, nie był w stanie odwrócić. Szło za chłopcem od urodzenia”<sup>64</sup>. Ucieczka od przeznaczenia tożsama jest ze zbliżaniem się ku jego wypełnieniu. Dlatego Lord Stanhope mówi do Kaspara: „[...] jakkolwiek słuszne są twoje pretensje i nadzieje, pierwszy krok, który uczynisz w kierunku do nich, oznacza zgubę twoją, pierwsze słowo nieostrożne oznacza śmierć. Będziesz zniweczony nim wyciągniesz palec!”<sup>65</sup>.

---

<sup>59</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 123.

<sup>60</sup> Tamże, s. 56.

<sup>61</sup> Ewangelia wg. św. Mateusza, 24, 43.

<sup>62</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy*, s. 95.

<sup>63</sup> *Werner Herzog...*, s. 52.

<sup>64</sup> J. Wasserman, *Dzieci Europy...*, s. 244.

<sup>65</sup> Tamże, s. 196.

Powyższą wizję świata można określić mianem „tragizmu” w sensie nieomal starogreckim: wszystkie działania bohatera prowadzą do nieuchronnego wypełnienia się przeznaczenia, któremu na próżno stara się on wymknąć, co tylko zbliża go do nieuchronnej katastrofy: śmierci lub ostatecznej klęski życiowej.

Antyczne proveniencje historii Kaspara Hausera potwierdza dodatkowo zawarty w niej motyw „winy tragicznej”, zwanej też „winą niezawinioną”, który pojawia się w wypowiedziach tytułowego bohatera i innych postaci, analizujących jego życie i śmierć. Chłopiec „samotny rozmyślał nad tem, że rozdrażnił ludzi niewiadomą winą, że chcą się go pozbyć”<sup>66</sup>. Podobne – egzystencjalistyczne z ducha – nastawienie podziela, jak się zdaje, również proboszcz Fufmann, dając mu wyraz już po śmierci Kaspara: „Nie ponoszę winy! Albo raczej nie mam więcej win, niż ich przypada na ogół na ciało śmiertelnika. Winowajcami jesteśmy my wszyscy, którzy wędrujemy po ziemi”<sup>67</sup>. Wydaje się jednak, że w tym momencie wspólna wędrówka Herzoga, Wassermana i filozoficznych egzystencjalistów dobiega końca; niemiecki reżyser podążył bowiem własną drogą w odczytaniu parabolicznej historii ludzkiego losu. A uczynił tak, nie do końca podziеляjąc tak zwany przez samych egzystencjalistów ich „heroiczny” stosunek do samej egzystencji. Autorzy spod znaku tej filozofii u kresu swych rozważań na temat istnienia, jego przyczyn, sensu i celu, niejako wbrew własnej pesymistycznej wizji świata, dokonują dość nieoczekiwanej i paradoksalnej apoteozy życia, widząc w nim zarówno wartość „samą w sobie” jak i wartość jedyną. Dlatego Albert Camus, autor dwudziestowiecznej wersji mitu Syzyfa powiada, iż „w przywiązaniu człowieka do życia jest coś silniejszego od wszystkich nieszczęść świata. Sąd ciała wart jest sądu umysłu, a ciało cofa się przed nicością”<sup>68</sup>. Takie myślenie bliskie jest również samemu Wassermanowi: wkłada on w usta głównego bohatera swej powieści słowa, które świadczą niezbitnie o być może nie do końca uświadomionym, za to silne doznawanym poczuciu wartości istnienia i konieczności jego obrony. W przypiływie nieokreślonego lęku Kaspar Hauser mówi: „Ach! raczej nie wiedzieć, zdusić głos krwi, żyć w poniżeniu, byleby żyć, żyć, żyć!”<sup>69</sup>.

Tej rozpaczliwej, wypowiedzianej niejako w desperacji wiary w życie zdaje się nie podzielać jednak sam Werner Herzog, jakby nie znajdując zrozumienia i uzasadnienia dla – chyba jednak niekonsekwentnego w świetle założeń samego egzystencjalizmu – chwalonego przez Camusa czy wręcz

<sup>66</sup> Tamże s. 123.

<sup>67</sup> Tamże, s. 334.

<sup>68</sup> A. Camus, *Dwa eseje...*, s. 15.

<sup>69</sup> J. Wasserman, *Dziecię Europy...*, s. 197.

przezeń postulowanego „postępowania umysłu, który biorąc za punkt wyjścia bezsens świata, kończy na znalezieniu jego znaczenia i głębi”<sup>70</sup>. Herzog zdaje się zarzucać egzystencjalistom, że zatrzymali się w pół drogi. Dlatego bohater filmowy nie powtarza zgodnego z ich filozofią zdań swego powieściowego pierwowzoru, ograniczając się do jakże dalekiego od optymizmu, a wyrażającego tęsknotę za strefą mroku stwierdzenia: „Jestem zmęczony...”. Zdanie to wypowiada Kaspar Hauser na łożu śmierci. Jego ostateczne odejście, zgodnie zresztą z wielokrotnie przywoływaną zasadą alegoryzacji, ukazał Herzog w konwencji jawnie symbolicznej, dając do zrozumienia, iż koniec istnienia jednostki jest tak naprawdę tożsamy z końcem świata.

Prawdę tę zawarł Herzog w alegorycznym obrazie miasta, stanowiącym zarazem podstawę konstrukcji ramowej całego dzieła. Owa rama opiera się na obrazowej, a przez to i znaczeniowej analogii pomiędzy sceną pojawienia się Kaspara w świecie, a sceną jego „odejścia” ze świata. W obu scenach symbolem rzeczywistości, a zarazem malarskim tłem zdarzeń uczynił Herzog miasteczko, ukazując je jako martwe i puste. Ożywia się ono wraz z wkroczeniem w nie przybysza (otwieranie się okien, pojawianie się ludzi, głosów), ponownie zamierając i pustoszejąc z chwilą śmierci Kaspara. Herzog musiał dokonać wyprowadzenia kamery ze świata, bowiem unicestwiony został główny przedmiot jej zainteresowania. Wraz z końcem historii bohatera filmu utraciła swe uzasadnienie historia rzeczywistości, w której on sam zaistniał, czy może raczej: utraciła swe uzasadnienie rzeczywistość powołana do istnienia tylko dzięki owemu bohaterowi. Takie właśnie zakończenie filmowej wersji losów Kaspara współbrzmi z wymową „Piosenki o końcu świata”, w której Czesław Miłosz pisze: „A którzy czekali błyskawic i gromów / Są zawiedzeni. / A którzy czekali znaków i archanielskich trąb / Nie wierzą, że staje się już / [...] / Innego końca świata nie będzie, / Innego końca świata nie będzie”<sup>71</sup>.

I nie doda Herzog już niczego więcej, jakby w poczuciu, że sztuka „nie wnosi ładu tam, gdzie go nie ma. Nie rozsypuje węzłów, które są niemożliwe do rozsypiania. Nie rozświetla ciemności. Ale właśnie ujawnia chaos, niemożliwość, ciemność”<sup>72</sup>.

<sup>70</sup> A. Camus, *Dwa eseje...*, s. 39–40.

<sup>71</sup> C. Miłosz, *Piosenka o końcu świata*, [w:] tegoż, *Wiersze*, Kraków 1987, s. 128.

<sup>72</sup> Z. Bienkowski, *Modelunki*, Warszawa 1966, s. 200.

Michał Filipczuk

**Chaos and Darkness. A Few Comments on *The Enigma of Kaspar Hauser* by Werner Herzog**

“The Enigma of Kaspar Hauser” by Werner Herzog could be treated as an allegory of the human condition, akin to the vision of writers belonging to the broadly defined existentialist tradition – as far as the world vision and the conception of man, presented in the movie, are concerned. As the aforementioned allegory we can treat life history of the movie’s protagonist, Kaspar Hauser, the child of nature, thrown by an unknown dark force into completely incomprehensible for him human civilization, into the world of an absent – or negated – Absolute. It’s best formulaic description – “the empty Transcendence” – we can find in the poetry of Bolesław Leśmian. To some extent Herzog’s work could be treated as an evocation of so understood transcendence and as an expression of the existentialists’ diagnosis of our human fate: the man comes out of darkness and in the darkness he finds his ultimate destination.

**Keywords:** “The Enigma of Kaspar Hauser” by Werner Herzog, Bolesław Leśmian, “the empty Transcendence”

**Słowa kluczowe:** „Zagadka Kaspara Hausera” Wernera Herzoga, Bolesław Leśmian, „pusta transcendencja”

Aleksander Bjelčević  
University of Ljubljana  
Aleksander.Bjelcevic@ff.uni-lj.si

## Truth and lie in literature: Slovene writers sued for slander<sup>1</sup>

### Introduction

In 1999 two writers Matjaž Pikalo and Breda Smolnikar were accused of lying and slandering real persons in their two novels *Blue-e* and *When the Birches Up There Are Greening*. Pikalo in *Blue-e* was supposedly lying about and offending a certain policeman from his home willage and Breda Smolnikar was accused of *lying* about and *offending* and *publicly exposing* things from private life of certain family Nakrst from her home willage by portraying their mother Frančiška (in the novel called *Rozina*) as a cunning shopkeeper and a woman with huge sexual appetite, involved in illegal production of liquer, and cooperating with the Nazis. Both were sued in court for defamation and sentenced to huge financial penalties (thousands of euros) and Smolnikar was prohibited from selling that novel. Smolnikar went to three courts and after eight years she was acquitted in 2007 by the Constitutional court<sup>2</sup>. Then the Nakrst family appealed to the European court of human rights and in 2014 Smolnikar was acquitted by this court as well.

---

<sup>1</sup> The author acknowledges the financial support from the Slovenian Research Agency (research core funding No. P6-0239).

<sup>2</sup> With explanation that the novel is not a chronicle of the family Nakrst, because incriminated descriptions are not offensive and because Smolnikar did not intend to insult the family.

In this paper I will be dealing mainly with the Smolnikar case because it had the widest public response. In the period between 1999 and 2007 many journalists, writers, Slovene PEN club<sup>3</sup> and Slovene Writers Association and one or two literary scholars were publicly supporting Smolnikar in newspapers, interviews, on TV, on Slovenian book fairs and on the Internet discussion forum *Slovene-literature (SlovLit)*. They offered several arguments which were mostly based on stereotypes about literature (literature is just a fiction, a possible world, an allegory). I will examine the validity of their most common arguments. Because there were too many newspapers' articles I will not refer to them (Smolnikar collected some of them in the second and the third edition of her novel, 1999, 2004). Instead I will pay special attention to scholarly paper by Juvan (*Fikcija in zakoni: komentarji k primeru Pikalo*)<sup>4</sup> which deals with Pikalo case, and Juvan (*Zadevi Smolnikar ob rob*)<sup>5</sup> which is an application of his 2003 paper on Smolnikar case. While I agree that the financial penalties were absurdly high and the prohibition of selling her novel is a violation of free speech, I think that writers cannot be defended with the type of arguments which I am intending to present and critically evaluate.

Those who were publicly supporting Smolnikar (journalists, Slovene PEN, some scholars) claimed that her novel does not speak about the family Nakrst because literature never speaks about actual people. They based their arguments on the following fallacious *universal* statements about literature: (1) *all* literature (*every* work of literature), at least every novel, is *fiction* (characters and events are either fictional or major transformations of real persons into fictional ones); (2) *all* literature is *just* a possible world (characters that resemble real persons are not these persons, they are their counterparts<sup>6</sup>), (3) *all* literature is (*just*) an allegory of universal human situations which means that *purpose* of literature is *never* to speak about real people and events or to give true information about them. And even when novels do refer to real people it would be wrong to inquire what is true about them because of the "fictional contract" between authors and readers. So literature never lies (= writers never lie) and insulting someone is never its aim. Therefore no writer should ever be accused of lying and insulting/offending real people. Assuming the validity of these universal

<sup>3</sup> A member of *PEN International*.

<sup>4</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni: komentarji k primeru Pikalo* [Fiction and laws: commentaries on the Pikalo case.], "Primerjalna književnost" 2003, no. 26/1.

<sup>5</sup> M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob*, [in] Breda Smolnikar, *Najbolj zlata dépuška pripovedka o ihanski ruralki, Depala vas*: self publishing, 2004.

<sup>6</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, p. 374–375.



statements the public defenders of Smolnikar claimed that her novel is not about family Nakrst: if all literature is just a fiction then her novel is a fiction by definition (*apriori*) and so one can support or defend Smolnikar without reading her novel.

In my opinion all of these universal statements (with quantifiers *all, every, just, never*) are false generalisations<sup>7</sup>, because none of these characteristics (fictionality, being a possible world, being allegory) are shared by *all* works of literature, none of them is a necessary condition for literature (for example some texts are considered literature solely because of their »special« use of language and poetic forms). Generalisations are false because literature and novels are open sets<sup>8</sup> and change constantly and there are no characteristics and functions that all of the works have in common. Those arguments would be valid if *our definition* of literature would include only fictional and allegorical texts, but it does not.

All these universal statements are *empirical claims about empirical facts* and should be examined in each particular case, for each particular novel (as correctly stated in *Stališče Slovenskega društva za primerjalno književnost do obsodbe pisateljice Brede Smolnikar*<sup>9</sup>). To me it seems obvious that although the reader normally assumes that a certain novel is a fiction, he will (intuitively) decide whether to accept the “fictional contract” or not only after reading a large portion of that novel. Of course in the majority of novels the scope of their fictionality is undecidable and we accept the fictional contract without hesitation. But in some cases, for example autobiographical novels (such as the well-known Slovene 20<sup>th</sup> century novel *Kristalni čas* (1990) by Lojze Kovačič, or recently published Generationsroman *Vrata nepovrata* (2014) by Boris A. Novak), it would be even wrong to treat them as total fictions because they clearly refer to actual personal and historical events. In the Smolnikar case the question whether her characters are total fictions (as public defenders claimed) can easily be resolved. Namely in the later editions of her novel she published judicial documentation in which the plaintiffs describe their family life in detail (in order to prove that Smolnikar was truly writing about their family, which Smolnikar knew quite well) so the interested reader (i. e. defenders, judges) has (exceptional) opportunity to compare the novel and the life of family Nakrst – which no one did (except in seminar papers): claims that novel is a fiction were made *apriori*.

<sup>7</sup> A general statement is true only when its negation is false, so the statement “every novel is fiction would be true if no novel is non-fiction”.

<sup>8</sup> M. Weitz, *Vloga teorije v estetiki*. “Analiza, časopis za kritično misel” 1999.

<sup>9</sup> <http://sdpk.zrc-sazu.si/smolnikar.htm> [accessed: December 2017].

In the following sections a will examine some of these universal statements.

1. **“Every novel is a fiction, all novelistic characters are fictional beings.”** This was the most common defense.<sup>10</sup> But not *every* novel is a fictional text and not *all* literary characters are fictional beings (F-beings). Discussing fiction we must be aware of a distinction between fictional texts (literary fiction, jokes etc.) and fictional beings, i. e. between a *description* of a F-being (for example in a novel) and F-being itself. A pure F-being is a non-existent being that makes its first appearance in a work of fiction. Fictional text is a text (a) which contains descriptions of F-beings and events and (b) which is *intended* by the author<sup>11</sup> to be a fictional text and c) authors usually reveal that intent by using certain signals to suggest that we are reading fiction. Author’s intention is crucial, for example American indian myths are not fictions because although these mythical beings do not exist, the myths are not told as fictional stories; myths are not fictions, they are false stories.

But fictional texts and above all literary texts can include real people as well, they sometimes *refer to real people* by either taking them as models or even referring to them directly by personal names and/or descriptions (Napoleon in *War and peace*) and so literary texts can also speak about real persons and events<sup>12</sup>. Descriptions in (literary) fictional text refer both to fictional and to real beings, they are poly-referential.

There is a sharp ontological distinction between the existence of fictional and real beings: fictional beings exist only in texts, there is no grey zone between fictional and real beings. On the other hand the distinction (demarcation line) between a *description* of a fictional and description of a real being is not sharp – it is a matter of degree, because there are at least two kinds of fictional beings: beings that are completely author’s invention; and beings built on real models with some fictive properties and engaged in fictive actions (i.e. descriptions of real persons can be fictionalized). Between description of real person and description of fictional being there is a wide range of possibilities. This is important for solving the question: “Is the author referring to real person?”, “How much does the author want his characters to resemble real persons and does he want some of his readers to recognize them?” These are the key questions in Smolnikar case.

<sup>10</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob.*

<sup>11</sup> This is fiction in the narrow sense. Fiction in broader sense, which is not our concern, includes all kinds of untrue statements and texts (mistakes, lies, myths, historical reconstructions).

<sup>12</sup> And probably there are literary texts and even novels that contain no fictional beings at all: some autobiographies (*Kristalni čas* Lojze Kovačič, *Vrata nepovrata* by Boris A. Novak), some testimonial narratives etc.

**1.1 “Any resemblance is a coincidence.”** is a derivative of the above argument (1), this was the answer of some supporters to this key questions: for example Slovene writers association (in a letter to the Ministry of Justice, published in Smolnikar 1999) claimed that any resemblance to actual persons is purely coincidental; and Juvan<sup>13</sup> claimed that readers make a serious mistake if they identify characters as real people because it is wrong even to pose a question “Is the character in this novel a real/actual person?”.

This statement is false because coincidence is not a question of principle, it is an empirical question of author’s intentions: the *author* and not the reader decides whether a certain literary character is a fictional being or an actual, real person.<sup>14</sup> (The question of ontology of literary characters is not to be confused with readers’ willingness to accept a “fictional contract”.) Coincidence occurs only when a certain character resembles a real person although the author was not intentionally describing any real person.<sup>15</sup> The only mistake that readers can make is wrong identification: if they treat a fictional being as a real person and vice versa, treat a real person as fictional one<sup>16</sup> they make a mistake. Readers are mistaken when they misinterpret the author’s intentions<sup>17</sup>. In a lawsuits against writers it is crucial to try to identify the *author’s intentions* (i. e. making the best possible hypothesis about his intentions) because what counts in court is whether a defendant deliberately caused a harm.

**2.2. Concerning this key question Juvan<sup>18</sup>** and many others claimed that she did not. I think she did: she knew some members of Nakrst family, she heard the story of this family, she was also visiting one of the family members inquiring about their life in the USA (for the purpose of unpublished essay about Slovenian emigration). The whole novel *When the Birches Up There Are Greening* is about one family who emigrated to the USA at the beginning of 20<sup>th</sup> century and returned to Slovenia just before WW II. In later editions of her novel (1999, 2004) Smolnikar published the judicial documentation from the trial where the Nakrst described their family history, so that readers can compare both

<sup>13</sup> M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob.*

<sup>14</sup> J. Searle, *Logični status fikcijskega diskurza*, [in] *Sodobna literarna teorija*, Ljubljana, 1995, p. 144.

<sup>15</sup> S. Kripke, *Imenovanje in nujnost*, Ljubljana, 2000, p.117.

<sup>16</sup> What literary devices will author us for signalling his intentions and whether he succeeds in signalling doesn't change the fact that he is referring to real person.

<sup>17</sup> By intentions I mean the author's conscious and intentional decision to take a real person as his model. The question how the readers know and should they inquire about the author's intentions is not the topic of this paper.

<sup>18</sup> M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob.*

stories: stories match in so many events and personal characteristics and personal names and their family name (for example in the novel they are called Brinovec and Brinovec is their real econym) that it is evident that she used them as models. Of course the *Birches* have all the characteristics of a novel (fictive dialogs, characters' inner thoughts, imagined private events) but the characters are not substantially changed and so the locals recognised them immediately (that was one of the motives for the lawsuit); besides Smolnikar was known for writing novels in the manner of local chronicles as she herself says in an interview in 2016 that she uses the stories that people tell.

So she did use them as models and she knew that some locals will recognize Nakrst. The only remained question is did she have any bad intentions or is she describing them with sympathy: this is both narratological and judicial question, a crucial question which was rarely put (it was mentioned by Juvan<sup>19</sup>).

2. **“Just a possible world”** (PW). The most ambitious defense of Smolnikar and Pikalo was elaborated by Juvan<sup>20</sup> who was relying on contemporary “potmodern theory” of possible worlds (Ruth Ronen, Marie-Laure Ryan): literary fiction “parasites on real world”, it builds its own fictional world on the background of real world and sometimes even refers to actual people as in Pikalo’s and Smolnikar’s case. Nevertheless all works of fiction are just possible worlds and literary characters are just possible beings which for Juvan means that they are not people from our world; literary characters are just “counterparts” of real people. And therefore the world of the Smolnikar’s novel is not the world of family Nakrst.

This is a misconception of possible worlds: Juvan’s elaboration of fiction and possible worlds is not clear but it seems that in his view possible worlds have the same characteristics as fiction, which is quite the opposite to philosophers’ conception of possible worlds. I see three mistakes here. (1) He treats three different sets of things (works of literature, works of fiction and possible worlds) as one set, particularly he treats fiction as possible world (as a subset of possible worlds). (2) Then he makes a reverse operation and treats possible worlds as some sort of fiction, a subset of fiction. (3) The third mistake is a consequence of the second: he says that although personal names used in the novel refer to the family Nakrst, the novel’s characters are not identical to Nakrst because characters are

<sup>19</sup> M. Juvan, M. Kravos, B. Smolnikar, *Primer Brede Smolnikar*, Televizija Slovenija, 2007.

<sup>20</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni* and M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob*.

just their counterparts and counterparts are connected to real Nakrst only by transworld identity. Here Juvan confuses two opposite theories about the nature of possible beings, a counterpart theory and a transworld identity theory (for example Plantinga<sup>21</sup>). Let us take a closer look at these misconceptions.

### 2.1 “Literature is fiction and fiction is just a possible world”.

Assuming that literature is fiction he goes on saying that “fiction is *extended* possible world [...] fictional worlds are sets of non-actualized possible states”<sup>22</sup>, in short, literature = fiction = possible world; and because family from the novel is just a possible family, they are not the Nakrst family. But this equation is wrong, these three sets are not equal nor do they intersect, but most important is that fictional worlds are probably not a subset of possible worlds.

What is a possible world? It is a possible state (or history) of the world, possible state of affairs, the way things in our world could be<sup>23</sup>. These are typical examples: today I had bread and marmalade for breakfast, but it is possible that I would have eggs – having eggs for breakfast is a possible world; another example is a possible world in which Hitler did not become a German chancellor in 1933; a third example of a possible world is that I might have been 2 cm taller. Possible world is a simple, intuitive, every day concept and not a philosophical concept (although it is a philosophical problem). According to Kripke possible world is just another way of saying “it is possible that x” or “possibly x”<sup>24</sup>: when I say it is possible that Hitler didn’t become a chancellor I imagine a possible Germany without Hitler’s presidency. The important thing about possible worlds is that they are possible states of *our real world* and not some “distant planet” and “never-never land”<sup>25</sup>.

But why using a possible worlds theory at all? Some philosophers, sometimes called possibilists (see entry *Fiction* in SEP), try to explain the nature of F-beings as possible beings, “possible beings” is their answer to the question “what kind of beings are F-beings?” Since F-beings lack existence in our actual world, they may exist in some possible world: Werther and Lotte anAlbert, characters in Goethe’s novel, did not exist, but it is possible

<sup>21</sup> A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, Oxford 1982.

<sup>22</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, p. 10–11.

<sup>23</sup> S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 15; A. Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 44; D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Oxford 1986, p. 2.

<sup>24</sup> S. Kripke, *Imenovanje in nujnost*, p. 17–19, S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 15–17.

<sup>25</sup> S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 15, 17.

that they could have existed, they are possible beings and Goethe's novel is a possible world. But other philosophers and literary theorists<sup>26</sup> do not accept this theory because (a) fictional beings are incomplete<sup>27</sup> and so they are not possible in the same sense as real beings are possible; (b) some fictional beings/literary characters are im-possible beings (for example a man who is older than his biological parents in a short story *Kaj nikoli ni bilo* by a Slovene writer Josip Jurčič, which is basically a concept of travelling in time). Possibilism is only one of several conceptions of fiction.

If we use the concept of possible worlds correctly in the above sense (possible beings are possible states of real people) then one thing about literature and possible worlds is true: literary worlds really are possible worlds – but only when they refer to real people, which is just the opposite from Juvan's conception. If we say that the world of Smolnikar's novel is a possible world – then this is the possible world of real Nakrst family because those events that happened in the novel could have happened to the family Nakrst. An example of such possibility is the main character's name Rozina. In reality the Nakrst children were called Rozine (raisens) because their mother Frančiška was selling raisens: in the novel these names are changed and Rozina is their mother's name. But it is quite possible that Frančiška would be called Rozina and one of the possible worlds where she is called Rozina is Smolnikar's novel. And also all the incriminated events (selling alcohol during prohibition) could have happened, they are possible.

2.2 Juvan's idea of possible worlds is different: according to him possible worlds are something like fiction. After assuming that fiction

<sup>26</sup> S. Kripke, *Imenovanje in nujnost*, Ljubljana 2000, p. 117 rejects possibilism and so does Ronen: »It seems counterintuitive to treat fictional worlds as non-actualized states of the world or as possible situations that did not take place. [...] fictional worlds are not non-actual in the same sense that possible worlds are.« (R Ronen, Are fictional worlds possible? In: *Fiction Updated...*, 1997, p. 24 ff.) »Although initially attractive, the idea that fictional objects are possible objects should not be accepted blindly.« (SEP, entry *Possible objects*.)

<sup>27</sup> According to some philosophers F-beings are not complete beings and therefore they are not possible beings (Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 44; entry Fiction in SEP). Take Werther for example: incompleteness rises from the fact that we don't know who were his schoolmates, did he like mountaineering, who was his first love etc., Goethe didn't tell. We can imagine different possibilities for each of these questions: it is possible that he liked mountaineering and is possible that he did not, that his first love was Helga or Elizabeth etc. Each of these possibilities is a different Werther and so there are many Werthers: but which of them is the Goethe's Werther (S. Kripke, *Imenovanje in nujnost*, p. 36)? Since there is no way to decide which one (Plantinga, *The Nature of Necessity*, p. 153–154) the correct answer could be »none«: therefore fictional persons/beings are not possible persons because incomplete person is not a person at all. (The answer »surely one of them, we just don't know which one« seems to me a wrong answer: it is not that we don't know, it is that even Goethe couldn't imagine his Werther in all of details that constitute a human being with all his personal history.)

is identical with possible worlds he makes a reverse operation: possible worlds are a subsets of fiction. Idea that “fiction is extended possible world” and that literary characters who have the same names and the same characteristics as real persons “are ontologically no different from pure fictional characters”<sup>28</sup> imply that he treats possible worlds like before mentioned distant planets and never-never land (Kripke). But this is just the opposite to philosophers’ conception of possible worlds: even if we accept the idea that fiction is a subset of possible worlds, the reverse is not true: possible worlds are not a subset of fiction, possible states of real beings are not like F-beings (London from Holmes’ novels and Napoleon from *War and peace* »are not fictional entities«<sup>29</sup>). When real beings and places appear in works of literature they are real; when Nakrst appear in Smolnikar novel they are real Nakrst.

### 2.3 “Novel’s characters are just counterparts of real people”.

Juvan<sup>30</sup> says that although the names in the Pikalo’s and Smolnikar’s novel refer to real people, they are not them, they are *just their counterparts, just their version (the doubles)*<sup>31</sup>, connected to real people *only by transworld identity*; and these counterparts are ontologically no different from purely fictional beings; the relation between the characters and the actual family is a relation of *transworld identity*; and therefore the characters are not the Nakrst family. But the theory about transworld identity (TWIT) and the counterpart theory (CT) are two *opposite* theories about the ontology of possible beings: TWIT says that the *same* being “exists in *more than one* possible world (with actual world treated as one of the possible worlds)”<sup>32</sup>; while the CT says that the *same* being exists in *one* world only. So it’s a mistake to claim that literary characters are counterparts of Nakrst and at the same time transworldly identical to Nakrst; it is either one or another. And none of these two theories, if I understand them correctly, supports the idea that novels do not speak about real people.

Let us illustrate both theories with this example: I, Aleksander (A), have three children (A<sub>3</sub>) but I wanted to have four (A<sub>4</sub>). Is A<sub>4</sub> the *same* person as A<sub>3</sub>, are we identical? According to counterpart theory no: the *same* person exists in *one* possible world only (different possible worlds’ are spatio-temporally separated) but it has *counterparts* in other possible

<sup>28</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, p. 11.

<sup>29</sup> Entry *Fiction* in SEP.

<sup>30</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, p. 374–375, M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob.*

<sup>31</sup> S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 18 ironically calls this doubles a »phantom counterparts«.

<sup>32</sup> Entry *Transworld identity* in SEP.

worlds. Why are we not identical<sup>33</sup>? Although both Aleksanders share the same *essential* properties<sup>34</sup> we still *differ* in one non-essential property (having different number of children): being identical means to have *all* properties in common. So  $A_3$  and  $A_4$  are counterparts,  $A_3$  is living in a world with three children and  $A_4$  in a world with four children. But an important issue is that  $A_4$  is *essentially* me, Aleksander Bjelčević. The TWI theory says the opposite: the *same* person can exist in *more than one* world, i.e. in an actual, real world and in many (countless) possible worlds: which means that  $A_3$  is the *same* person as  $A_4$ , we are identical: when I think of me having four children, this is *my* possibility<sup>35</sup>, this is me.

So if the characters and Nakrst are counterparts then they are not transworldly identical and vice versa: if they are transworldly identical, they are not counterparts. Juvan should pick one of these theories and not both. But do any of these theories support the idea that Smolnikar's characters can not be the Nakrst family? According to TWIT the characters from the novel could be *identical* to the Nakrst family, they could be *the same* family (under condition that names and descriptions are definite enough to pick up exactly that family), because the *same* Nakrst family can exist in many possible worlds and the world of the novel is one of them. According to CT they are not identical, because two things are never identical (for example me today is not identical to me yesterday), but they share same *essential* properties, they are *essentially* the Nakrst family; they are the *real* family although not the *actual* family (because possible states are non-actualized states of real persons).

When we turn away from philosophical theories to intuition, it tells us the same: when I imagine myself as having four children – am I thinking of myself? Yes. When student Adam says “Why didn't I start studying for this exam three days earlier!” he is also thinking of himself. Why? Because not all of my properties are *essential* to me and not all of Adam's properties are essential to him, so it is natural to suppose that persons in these possible worlds are us. It is useful to compare fictional statements about real beings with lies and mistakes. These too are grounded on the supposition that the person we lie about or are mistaken about is real person; mistakes

<sup>33</sup> The problem of identity of material beings is a very difficult one, says Kripke: »the problems of giving such criteria of identity are very difficult [...] Mathematics is the only case I really know of where they are given [...] I don't know of such conditions for identity of material objects over time, or for people. Everyone knows what a problem this is.« (S. Kripke, *Naming and Necessity*, p. 42–43; S. Kripke, *Imenovanje in nujnost*, p. 36–37.)

<sup>34</sup> Counterparts “do not have *all* of their properties essentially« (SEP, entry *David Lewis*), where essential property is such property that “every one of that object's counterparts in other possible worlds [has] that property« (SEP, entry *Lewis's metaphysics*).

<sup>35</sup> J. Nolt, *Logics*, Wadsworth 1996, p. 313.



and lies are possible worlds. In order to understand a mistake, we must suppose that it is about the person in question: *sine qua non* of a mistake “Mickiewicz was born in 1797” is that it claims something falsely about Adam Mickiewicz and not about some other person. – Philosophical theories address subtle problems of identity, essence, accident, necessity, possibility which only philosophers understand. In discussing literature we must take into account those commonsense theories of fiction which majority of readers, professional and non-professional, accept, a theory like Markiewicz’s *Fikcija w dziele literackim*.

3. “**Literature never lies**”. Pikalo’s and Smolnikar’s novels were charged of lying. The purpose of introducing the possible worlds theory was to give a philosophical justification for an intuitive assumption that Smolnikar did not lie about the family<sup>36,37</sup> But if novels are possible worlds this also includes mistakes and lies: lies are possible worlds as well, when I lie that Andrzej has stolen my pencil I imagine a possible world with real Andrzej in it. If the Smolnikar’s novel is a possible world then among the things said about the family some are true (Smolnikar was well informed about the family), some are fictions, and some of them *could* also be lies.

“Do novels lie?” is not a theoretical question, it is an empirical question. An author can write about at least three types of non-actual or counter-factual states of affairs: (a) he tells a fictional story or (b) he makes a mistake about actual persons and events<sup>38</sup> or (c) he can also tell a lie - if he wants to<sup>39</sup>: if an author decided to tell a lie, then he is lying. The question “How do readers know what is a fiction and what is a lie?” does not eliminate the possibility of lying, it does not turn a lie to a fiction: because it is the author, not the reader, who decides what is a lie and what is a fiction. Of course we normally do not think that literature lies and in cases of vagueness we usually apply the so called *principle of charity* which says that one should treat the utterer’s (= writer’s) statements as rational and

<sup>36</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, p. 13; M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob* and B. Smolnikar, *Zlate depuške pripovedke*.

<sup>37</sup> In one of the appeals The Slovene Writers’ Association says: »The plaintiffs’ claim that a story ‘describes me, but untruthfully’ is an absurd contradiction. If a story describes me untruthfully this is at most the evidence that it does not describe me.” This argument confuses the subject of the utterance with its predicate: describing someone untruthfully is a definition of a lie and a mistake and of fictive utterance about real person.

<sup>38</sup> There is a type of slovene religious folk songs called Golden paternoster which says that Jesus on the way to the mount Golgotha crossed the river Danube – this is a mistake, not fiction.

<sup>39</sup> Lie is a false statement made with intent to deceive, while fictional statement about actual people is also a false statement but with intent not to deceive (authors usually signalize that their text is fiction). Mistake is unintentional false statement.

truthful. Should courts in cases like Smolnikar inquire if the writer is lying is a question for legal theory and not literary theory: legal expert Posner (1998) says that although the literary defamation is possible, maybe it would be proper to immunize unintentional defamation of persons when they occur under fictional names.

4) **“All works of literature are allegories of universal human situations.”** The *principle of charity is connected with the question of allegorism. That purpose of literature is to be an allegory and not a story about real people was the most sound and valid argument in favour of Pikalo and Smolnikar. But it also had some disadvantages because it was put as universal statement: purpose of all literature is to be an allegory and its aim is never to speak of real people and events (one of newspaper titles is illustrative I recognized myself in Dostojevsky’s novel Idiot: who can I sue?) and even when it refers to real people its aim is never to give true information about them*<sup>40</sup> and therefore we *must* read all novels as allegories. Because all literature is allegory it is not necessary to read the novel to know that it does not speak about Nakrst family<sup>41</sup>. – These universal claims are not true: not all novels, not all literature are allegories, some (literary) autobiographies, memoirs, diaries are not and even when they are, one of their aims could also be to speak about actual people and to give true information about them. That true life stories are more valuable than pure fictions is an important part of Smolnikar’s poetics<sup>42</sup>.

Smolnikar’s novel is both, an allegory of emigration for non locals and a true story of Nakrst for locals. But what are the exact implications of this fact? Certainly there is a difference between writing *about* someone (in auto/biographies, diaries etc.) and taking someone as a *model* for allegory, an important legal distinction. (One of the tasks of literary historians was always to inquire about the models.) But what exactly should a reader who recognizes the models do? Should he pretend that it is saying nothing about those people? Or should we say that when the text refers to historical or publicly well known people we are asked to recognize them but if it is about our neighbours we should ignore that? Should the reader who knows the family Nakrst *believe* that every possibly un-true sentence is fiction and not a lie? Probably many readers do exactly that: we accept a maxime (which can be called a fictional contract or fictional stance or allegorical stance) that literature does not lie. But this is just a maxime and not a rule,

<sup>40</sup> M. Juvan, *Fikcija in zakoni*, p. 13; M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob.*

<sup>41</sup> M. Juvan, *Zadevi Smolnikar ob rob.*

<sup>42</sup> B. Smolnikar, *Naši umetniki pred mikrofonom* [radio interview 2016].

it is a sort of ethical principle (a version of the *principle of charity*) and its application depends on each particular text. When one of the Smolnikar's characters is described as once cooperating with the Nazis – could local readers and members of the family accept this as a fiction? Probably not: we can not control our own beliefs (i. e. I can not believe what I do not believe) and feelings (i. e. I can't say that I'm not offended when I am) but we can to some extent control our actions: an offended reader can decide not to press charges when he is falsely portrayed in a work of literature.

### Conclusion

Does Smolnikar's novel speak about family Nakrst and did she intend to show them in bad light or is it just a fiction, a possible world, an allegory? etc. – all these are empirical questions, inductive and not deductive questions and cannot be answered without studying the novel and the judicial documents (which Smolnikar published twice in her books 1999, 2004). There are no a priori answers to these questions. Smolnikar's novel is part fiction (fictive dialogs, characters' inner thoughts and imagined private events) and part reality and was intended to be an allegory of Slovene emigration and not just a story of a certain family. An important issue is what is the narrator's or implied author's attitude towards the characters – is it positive or negative? A good narratological analysis could answer this question.

Aleksander Bjelčevič

#### **Truth and Lie in Literature: Slovene Writers Sued for Slander**

In 1999 novelist Breda Smolnikar was sued for defamation in her novel *Ko se tam gori olistajo breze* (When the Birches Up There Are Greening) by certain family Nakrst. Smolnikar received broad public support. In public defence different arguments were in play, the most frequent were trying to prove that the novel does not speak about the family Nakrst because (a) all literature is fiction and all literary characters are fictional beings; (b) similarity between literary character and a real person is always a coincidence; (c) all literature is a possible world and refers to people's counterparts which are connected to real people only by transworld identity relation. In article I try to show that these arguments are false: (a, b) literature sometimes refers to real people and thus the question whether a certain character is fictitious or real is an empirical question and not a question of poetic principle, can in the case of Smolnikar be resolved empirically (she published all judicial

documentation with detailed descriptions of the family Nakrst); c) the possible world argument is contradictory because it blends two opposite interpretations of possible worlds (the Transworld identity interpretation and the Counterpart interpretation). Dealing with these argument I define fiction as follows: a) literary work becomes work of fiction when it contains at least one fictional being; b) Fictional being is a non-existent being which is intentionally created as such; c) whether or not a character is fictional is on author to decide (not the reader). In B. Smolnikar's case the similarities between characters and the portrayed family are so numerous that no coincidence is possible. In the year 2007 Slovene Constitutional Court decided that the defamation was not deliberate and Smolnikar was declared innocent.

**Key words:**

literature, defamation, fiction, lie, possible worlds, counterparts, trans-world identity

**Słowa kluczowe:** literatura, zniesławienie, fikcja, kłamstwo, możliwy świat, odpowiedniki, transświatowa identyczność

Aleksandra Kacianowska  
Uniwersytet Szczeciński  
aleksandra.kacianowska@gmail.com

## **Popkulturowe inspiracje religijne w fantastyce. Zarys problematyki**

Pojęcie popkultury jest trudne do zdefiniowania. Większość prób sprowadza się do porównywania kultury pop z kulturą wysoką i negatywnego wartościowania tej pierwszej względem drugiej. Powszechnie uważa się, że kultura popularna jest płytka, podlega uniformizacji i jest zależna od rozpowszechniających ją mass mediów i ekonomii, które określają, co się sprzeda i co warto publikować. Jak pisze Zygmunt Bauman:

To liczba potencjalnych klientów oraz ilość pieniędzy, jaką dysponują, decyduje dzisiaj o losie wytworów kultury (choć często rządzi tu przypadek a nie przemyślana strategia). Granicę oddzielającą „udane” produkty kulturalne (a więc te, które przyciągają publiczną uwagę) od chybionych (a więc tych, które nie potrafią stać się przedmiotem zainteresowania) wyznaczają dzisiaj wyniki sprzedaży<sup>1</sup>.

Dlatego też popkulturę kojarzy się z określonymi, szczególnie mocno rozpowszechnionymi, gatunkami – powieścią sensacyjną, romansem oraz komediami – a zarazem uznaje za coś gorszego w odniesieniu do kultury wysokiej. Prócz wartościowania, przy próbie definiowania, popkulturze często przypisuje się także określone atrybuty. Ma ona służyć sprawowaniu władzy nad odbiorcami, przekazywaniu im zasad i zachęcaniu do przy-

---

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Bauman o popkulturze. Wypisy*, Warszawa 2008, s. 64.

mowania danych postaw<sup>2</sup>. Obecnie nadawanie jej tych funkcji uważa się za błędne, ponieważ nie oddaje istoty popkultury, ukazuje tylko, niekoniecznie zasadnie, niższość jej przejawów wobec innych dzieł oraz jej utylitarność. Tym, co coraz powszechniej uznaje się za właściwe przy rozróżnianiu kultury popularnej od innych, jest status odbiorcy i jego inna od dominującej interpretacja. Wobec tego możliwe jest zaliczenie do popkultury dzieł Michała Anioła – odbiorca może uznać je na przykład za pornografię, a do kultury wysokiej komiksów, które czytelnik może uznawać za wybitne dzieło graficzne doceniane przez nielicznych<sup>3</sup>. W efekcie coraz częściej zaciera się granica między kulturą pop a wysokimi rejonami kulturowych aktywności, zwłaszcza, że popkultura często nawiązuje do utworów przynależnych do kultury elitarniej – w *Spider-Manie* z 2004 roku Mary Jane gra w sztuce *Bądźmy poważni na serio* Oscara Wilde’a. Zdarza się także, że twórcy obu typów kultur współpracują ze sobą, jak Luciano Pavarotti z popmuzykami – Bryanem Adamsem czy Jonem Bon Jovim<sup>4</sup>.

Kulturę popularną często utożsamia się z kulturą masową, przerabiającą i powtarzającą kanoniczne wzorce i motywy, a naprzeciw niej stawia się działalność artystyczną z oryginalnymi pomysłami. Nie zawsze jest to porównanie właściwe, ponieważ literatura popularna może być oryginalna. Istnieje jednak pojęcie masowego odbiorcy, który rzeczywiście ma niewyszukany gust i nie szuka trudnych treści<sup>5</sup>.

Zygmunt Bauman porusza problem kopiowania kultury – utwory przygotowuje się w taki sposób, by można było je łatwo powtórzyć i udostępnić w jak największym nakładzie. Prowadzi to do zanikania indywidualności i oryginału – nie ma utworów, które można wskazać jako pierwsze, a każde zetknięcie z danym dziełem będzie takie samo<sup>6</sup>.

W przypadku literatury fantastycznej różnica pomiędzy literaturą masową i artystyczną wydaje się szczególnie wyrazista, a jej twórców łatwo zaszerzegować. Efektem jest wartościowanie wewnętrzne – nawet w obszarze literatury popularnej pojawiają się utwory bardziej lub mniej schematyczne, tym samym uważane za lepsze lub gorsze, bliższe lub dalsze kulturze masowej<sup>7</sup>. Autorzy literatury popularnej inspiracji do tworzenia powieści poszukują w różnych źródłach. Zwykle są to odwołania do innych

<sup>2</sup> J.Z. Lichański, *Przyczajony tygrys, ukryty smok: kultura i literatura popularna a problemy globalizacji*, „Civitas Hominibus: rocznik filozoficzno-społeczny” 2011, nr 6, s. 27–34.

<sup>3</sup> M. Krajewski, *Kultury kultury popularnej*, Poznań 2005, s. 15–34.

<sup>4</sup> J. Bogusławska, *Popkultura – pop czy kultura*, Gdynia 2011, s. 8.

<sup>5</sup> Tamże, s. 6.

<sup>6</sup> Z. Bauman, *Bauman o popkulturze*, s. 164–165.

<sup>7</sup> D. Kozicka, *Fantastyczni pisarze, czyli o tym, jak pisarze fantastyczni podbijają polską literaturę*, „Wielogłos” 2013, nr 4, s. 105–115.

tekstów kultury, bieżących wydarzeń lub motywów znanych z wielorakich wierzeń, czasem mieszanych ze sobą. To właśnie sposoby wykorzystania elementów religijnych w utworach fantastycznych zamierzam przybliżyć w niniejszym artykule.

Można postawić następującą hipotezę: religia nie stanowi centrum życia współczesnego człowieka, jego kondycja religijna, duchowa jest zgoła inna niż wówczas, gdy wiara była konieczna do wykształcenia się państwowości i ustanowienia postaci władcy-króla, zwykle wybranego i namaszczonego przez Boga. Niektórzy badacze widzą tę kwestię radykalnie, pisząc, iż nowoczesność już nie potrzebuje religii, więc wiara stała się rzeczą prywatną poszczególnych jednostek, za to samą religię bardzo często zaczęto wykorzystywać w popkulturze<sup>8</sup>. Warto zatem dodać, że mamy do czynienia nie tyle ze zjawiskiem sprywatyzowanej religii, ile z odmiennymi formami jej zbiorowego artykułowania czy eksploatawania.

Badania nad religią w fantastyce już podejmowano i bardzo często zwracano w ich ramach uwagę na rolę mitu. Marta Jakubowska pisze o trudnościach w odróżnieniu sfery sacrum od profanum inspirowanego sacrum w powieściach fantastycznych – nie wszystkie przejawy działania nadnaturalnych mocy są według badaczki przejawami działalności boskiej. Jakubowska zauważa, że często dopiero w trybie pogłębionej analizy tekstu, opisującego wewnętrzne przeżycia postaci, dostrzec można elementy religijne, a samo fantasy pozwala na ponowne odczytanie mitów<sup>9</sup>.

Dariusz Kulesza z kolei proponuje prowadzenie badań nad literaturą fantastyczną i jej związkami z religią na dwóch poziomach – selektywnej analizy pojawiających się w dziele elementów religijnych oraz określenia, jakie mają one znaczenie w dziele. Badacz stwierdza również, że mity stają się konstytutywnym elementem literatury fantastycznej<sup>10</sup>. Rozpoznanie to potwierdza Marek Oziewicz, uznając, że religia jest najbardziej pierwotnym impulsem w literaturze i spełnia podświadome potrzeby ludzkiej psychiki.

Dobrze napisana fantasy ma wiele cech scenariusza mitycznego lub religijnego. Tak jak one istnieje w subtelnej równowadze między wiarą a fikcją. Kiedy przechylili się za bardzo w stronę wiary, może stać się albo zabobonem

<sup>8</sup> K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop. Poszukiwania mistyczne w kulturze popularnej*, Warszawa 2008, 48–50.

<sup>9</sup> M. Jakubowska, *Manifestacje sacrum w wybranych polskich utworach polskiej literatury fantasy*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*, red. M. Leś, P. Stasiewicz, Białystok 2014.

<sup>10</sup> D. Kulesza, *Fantastyka i religia. Kilka pytań profana*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

albo religią. Kiedy przechyla się za bardzo w stronę fikcji, może stać się trywialna i mało interesująca<sup>11</sup>.

Dominika Oramus zwraca natomiast uwagę na cykliczność podejmowanych tematów religijnych w fantastyce. Niepewność i tęsknotę za Bogiem, widoczną w literaturze *science fiction* końca XX wieku uznaje za wtórną wobec siedemnastowiecznej poezji metafizycznej. Badaczka zwraca szczególną uwagę na stałość wątku apokalipsy, który pojawia się w literaturze fantastycznej w rozmaitych wariantach<sup>12</sup>.

Przywołanie różnorodnych wierzeń w obrębie twórczości fantastycznej może mieć kilka celów. Po pierwsze ich zadaniem jest uwiarygodnienie świata powieści, po drugie religia jest przedstawiana jako czynnik umacniający władzę: Wieczny Ogień w *Wiedźminie*<sup>13</sup> Sapkowskiego musi być czczony, bo tylko to gwarantuje, że będzie płonąć. Jego zgaśnięcie może spowodować kryzys gospodarczy (do podtrzymania płomienia potrzeba wiele oleju i liny), a to osłabi władzę lokalnych monarchów. Po trzecie bywa, że wierzenia stają się osią napędową fabuły – we *Z mgły zrodzony* Sandersona (Warszawa 2008) celem bohatera jest przejęcie mocy dawnych bogów, obalenie tyrana i odnowienie świata<sup>14</sup>.

Odwołania religijne w polskiej fantastyce popularnej to w dużej mierze odwołania do chrześcijaństwa jako religii powszechnie znanej, a więc łatwej do wykorzystania przez autora oraz zrozumienia przez odbiorcę. Nie można ich jednak ograniczać tylko do tej religii monoteistycznej, ponieważ bardzo często pojawiają się także nawiązania do mitów. Bywa, że uznaje się je za przeciwieństwo chrześcijaństwa, które swego czasu nawoływało do ich zniszczenia. Ostatecznie mity zostały włączone w chrześcijańską kulturę, gdy wykorzystywano je do interpretacji Biblii. Jak wskazuje Eligiusz Piotrowski mitologie i chrześcijaństwo obecnie są ze sobą nierozzerwalnie związane – nawet początek Pisma Świętego ma charakter mityczny – to mit o stworzeniu, źródle i konsekwencji zła<sup>15</sup>. Z tego powodu nie należy

<sup>11</sup> M. Oziewicz, *Między wiarą a fikcją. Religijne i światopoglądowe kontrowersje wokół fantasy*, [w:] *Fantastyczność i cudowność. Mityczne scenariusze. Od mitu do fikcji – od fikcji do mitu*, red. T. Ratajczak, B. Trocha, Zielona Góra 2011, s. 114.

<sup>12</sup> D. Oramus, *Imiona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*, Kraków 2011.

<sup>13</sup> Cykl Andrzeja Sapkowskiego, składający się z pięciu tomów: *Krew elfów* (Warszawa 1994), *Czas pogardy* (Warszawa 1995), *Chrzest ognia* (Warszawa 1996), *Wieża Jaskółki* (Warszawa 1999), *Pani Jeziora* (Warszawa 1999) oraz zbiorów opowiadań *Ostatnie życzenie* (Warszawa 2001), *Miecz przeznaczenia* (Warszawa 1992), *Sezon burz* (Warszawa 2013).

<sup>14</sup> Adrturz (pseud.), *Mitologie i religie fikcyjnych światów*, [www.kawerna.pl/biblioteka/felietony/item/12520-mitologie-i-religie-fikcyjnych-swiatow.html?highlight=WyjJd2llayJd](http://www.kawerna.pl/biblioteka/felietony/item/12520-mitologie-i-religie-fikcyjnych-swiatow.html?highlight=WyjJd2llayJd) [dostęp 9.04.2017].

<sup>15</sup> E. Piotrowski, *Mit a teologia chrześcijańska (zarys zagadnienia)*, [w:] *Fantastyczność i cudowność. Mityczne scenariusze. Od mitu do fikcji – od fikcji do mitu*, s. 51.



rozgraniczać religii na chrześcijaństwo oraz rodzimowierstwa, tym bardziej że elementy wywodzące się z obu źródeł są wykorzystywane w bardzo podobny sposób. W dotychczasowych badaniach nad fantastyką zdarzało się już, że uznawano je za równorzędne i posługiwano się pojęciem religii, określając oba te obszary<sup>16</sup>.

Wykorzystanie w fantastyce wątków wywodzących się z wierzeń, szczególnie chrześcijaństwa, często wywołuje krytykę różnych środowisk. Literaturze tej zarzuca się ukazywanie religii w krzywym zwierciadle, negowanie jej elementów lub zachęcanie do okultyzmu. Tak było między innymi w przypadku najpopularniejszych utworów gatunku – *Harry’ego Pottera* J.K. Rowling<sup>17</sup> oraz *Opowieści z Narnii* C.S. Lewisa (Poznań 2008). Bywa, że krytyka tego typu rzeczywiście ma uzasadnienie, ponieważ wielu twórców traktuje wierzenia jako punkt wyjściowy do kreacji świata alternatywnego, opartego na przemocy i wyzysku. Często takie utwory są rodzajem żartu z religii, co ma miejsce na przykład w *Cykle Inkwizytorским*<sup>18</sup> Jacka Piekary oraz *Komorniku*<sup>19</sup> Michała Gołkowskiego<sup>20</sup>. Zdarza się jednak, że twórcy związani ze środowiskiem chrześcijańskim wykorzystują fantastykę do promowania właściwych zachowań, jak ma to miejsce w przypadku *Gar’Ingawi Wyspy szczęśliwej* benedyktynki Anny Borkowskiej (Kraków 1988).

Mimo krytyki, wiara nie przestaje inspirować twórców fantastyki, a sposoby pożytkowania tych inspiracji są bardzo różnorodne. Obecnie rzadko są to renarracje. Zwykle twórcy opierają się na określonych wątkach, by z nimi dyskutować lub traktować jako element świata przedstawionego, nadając mu tym samym kontury realistyczne<sup>21</sup>. W tym ostatnim przypadku religia w fantastyce jest wykorzystywana jedynie w celu uatrakcyjnienia fabuły i nie odgrywa większej roli. W efekcie pojawiają się zakony i klasztory, których znaczenie nie jest związane z religią, jak w przypadku powieści *Takeshi. Cień śmierci* Maii Lidii Kossakowskiej (Lu-

<sup>16</sup> Tamże, s. 50–51.

<sup>17</sup> Siedmiotomowy cykl powieściowy składający się z tomów *Harry Potter i kamień filozoficzny* (Poznań 2002), *Harry Potter i Komnata Tajemnic* (Poznań 2002), *Harry Potter i więzień Azkabanu* (Poznań 2001), *Harry Potter i Czarna Ognia* (Poznań 2001), *Harry Potter i Księżę Połkwi* (Poznań 2006), *Harry Potter i Insignia Śmierci* (Warszawa 2008), wszystkie w tłumaczeniu A. Polkowskiego.

<sup>18</sup> Cykl Jacka Piekary, na który składają się: *Stuga Boży* (Lublin 2003), *Młot na czarownice* (Lublin 2003), *Miecz Aniołów* (Lublin 2004), *Łowcy dusz* (Lublin 2006), *Płomień i krzyż* (Lublin 2008), *Ja inkwizytor. Wieże do nieba* (Lublin 2010), *Ja inkwizytor. Dotyk zła* (Lublin 2010), *Ja inkwizytor. Bicz boży* (Lublin 2010), *Ja inkwizytor. Głód i pragnienie* (Lublin 2014), *Ja inkwizytor. Kościany galeon* (Lublin 2015).

<sup>19</sup> Trylogia Michała Gołkowskiego, w której skład wchodzi: *Komornik* (Lublin 2016), *Rewers* (Lublin 2017), *Kant* (Lublin 2017).

<sup>20</sup> D. Kulesza, *Fantastyka i religia. Kilka pytań profana*, w: *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

<sup>21</sup> B. Trocha, *Degradacja mitu w literaturze fantasy*, Zielona Góra 2009.

blin 2014) lub ich istnienie nie ma wpływu na rozwój fabularnych zdażeń<sup>22</sup>. Niemniej jednak poszczególne zakony często mają swoją tajemną naturę – hierarchie utrzymywane są w tajemnicy, przynależność wiąże się z wypełnianiem obrzędów znanych tylko wyznawcom. Wśród wielu sposobów wykorzystania elementów pochodzących z wierzeń można wyróżnić kilka najpopularniejszych.

Przede wszystkim wątki religijne mogą mieć związek z powstaniem lub odnalezieniem świętych ksiąg i utworzeniem na ich podstawie nowej religii. Często inspiracją w tym przypadku jest mormonizm – opisy tego, w jaki sposób Smith odnalazł *Księgę Mormona* bywają uznawane za fantastyczne, a badacze odnajdują w nich inspirację *Złotym Garnkiem* Hoffmana (Warszawa 1907). Z kolei sam opis odnalezienia owej księgi zainspirował kolejnych twórców fantastyki do tworzenia nowych dzieł, na przykład Orsona Scotta Carda do napisania *Opowieści o Alvinie Stwórcy* (Warszawa 1993)<sup>23</sup>.

Religia w fantastyce stanowi nierzadko punkt wyjścia dla opracowania określonego motywu religijnego przy tworzeniu świata lub zawiązywaniu fabuły. Jak już wspominałam, jednym z najczęściej pojawiających się motywów jest Apokalipsa. Pisarze skupiają się przede wszystkim na jej nadejściu i znakach ją poprzedzających. Ukazują również reakcje ludzi oraz ich próbę racjonalizacji zjawisk. Motywy apokaliptyczne bardzo często czerpane są z Biblii, choć pisarze modyfikują je – a to zabierają część ludzi godnych prosto do raju, a to tylko odwracają kolejność plag, kiedy indziej wymyślają nowe kataklizmy lub ukazują niszczący świat, w którym apokalipsa się nie powiodła<sup>24</sup>, co wykorzystuje między innymi Michał Gołkowski w *Ko-morniku*. Zdarza się także, że pisarze wykorzystują wszystkie te elementy, tak jak na przykład Jakub Ćwiek w *Kłamcy*<sup>25</sup>.

Innym „fantastycznym” wykorzystaniem wierzeń jest przedstawienie ich na zasadzie zetknięcia dwóch cywilizacji, z których jedna jest nieporównywalnie bardziej rozwinięta technologicznie lub kulturowo. Wówczas z punktu widzenia słabszej społeczności silniejsza i bardziej rozwinięta jest czymś w rodzaju bóstwa, które w pewnym momencie zaczyna być czczone. Ten motyw wykorzystywano bardzo często w fantastyce politycznej, zwłaszcza w powieściach związanych z obalaniem ustrojów.

<sup>22</sup> D. Kulesza, *Fantastyka i religia. Kilka pytań profana*, w: *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

<sup>23</sup> M. Oziewicz, *Między wiarą a fikcją. Religijne i światopoglądowe kontrowersje wokół fantasy*, [w:] *Fantastyczność i cudowność. Mityczne scenariusze. Od mitu do fikcji – od fikcji do mitu*.

<sup>24</sup> D. Oramus, *Imiona Boga. Motywy metafizyczne w fantastyce drugiej połowy XX wieku*.

<sup>25</sup> Cykl Jakuba Ćwieka składający się z tomów *Kłamca* (Lublin 2005), *Bóg marnotrawny* (Lublin 2006), *Ma-chinomachia* (Lublin 2014), *Papież sztuk* (Lublin 2015), *Ochłap sztandaru* (Lublin 2018), *Kill'em all* (Lublin 2012).

Odniesienia do religii, tym razem wyłącznie do chrześcijaństwa, przejawiają się w cytatach, parafrazach lub porównaniach biblijnych. Bywa, że człowiek jest stawiany na równi z Bogiem i to jemu oddaje się należną cześć. W takich przypadkach nawiązania religijne bardzo często stanowią żarty z chrześcijaństwa i Pisma Świętego. Cytaty mogą jednak być kluczem do interpretacji tekstu, co ma miejsce między innymi w przypadku cyklu *Kłamca* Jakuba Ćwieka, w którym fragmenty modlitwy *Gloria Patri* rozpoczynają kolejne części powieści, tym samym zapowiadając kolejne wydarzenia<sup>26</sup> – początkowa część tomu pierwszego zatytułowana jest *Jako było na początku* i opowiada o początkach służby Lokiego u aniołów oraz zniszczeniu Walhalli, druga *Teraz...* opowiada o wydarzeniach współczesnych i aktualnym przebiegu służby, a ostatnia *...i zawsze* mówi o wydarzeniach rozgrywających się współcześnie oraz w sferze snu osadzonego w Walhalli, sugerujących, co będzie dalej. W tomie drugim pojawiają się tylko dwie części: *Jak On mnie posłał...* – opowiada o samotniej pracy Lokiego oraz *...tak i ja was posyłam* rozpoczynająca się w chwili, gdy Loki zdobywa podwładnych.

Pojęcie świętego miejsca także jest związane z religią i bardzo często pojawia się w literaturze fantastycznej. Do tego typu przestrzeni najczęściej należą gaje, lasy i zagajniki, w których rozgrywają się niezwykle wydarzenia oraz rośnie nietypowa roślinność – wyjątkowo bujna lub o niezwykłych właściwościach. Na takich terenach pojawiają się także opiekunowie świętych drzew – druidzi – lub powstają świątynie<sup>27</sup>. Motyw ten wykorzystuje między innymi Marcin Mortka w cyklu *Królewska Talia* (Warszawa 2017). Pojawiające się w powieści talioty pozwalają zobaczyć wydarzenia, które rozgrywały się wcześniej lub w innym miejscu.

Święte miejsca jednak nie muszą być przedstawiane w wymiarze, w którym rozgrywa się akcja powieści. Objawieniem się *sacrum* może okazać się także powieściowa kreacja zaświatów. Wyróżnia się kilka ich rodzajów, ale we wszystkich zaświatach byty je zamieszkujące mają jedną cechę wspólną – posiadają charakter niezemski, metafizyczny. Pierwszym typem zaświatu jest przestrzeń wokół rzeczywistości, która opisywana jest w powieści, czasem zamieszkiwana przez bogów (na wzór włości Surta w mitologii skandynawskiej). Drugi typ stanowi miejsce zamieszkanе przez demony – ich państwo lub miejsce uwięzienia. Trzeci zaświat postrzegany jest jako piekło, do którego trafiają dusze zmarłych. Do tego, zwykle podziemnego, typu zaświatu należą między innymi piekło w ujęciu chrześcijańskim

<sup>26</sup> D. Kulesza, *Fantastyka i religia. Kilka pytań profana*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

<sup>27</sup> M. Jakubowska, *Manifestacje sacrum w wybranych polskich utworach polskiej literatury fantastyki*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

oraz nordycka Walhalla z przyległym do niej Helem. Interakcje między zaświatem a światem w powieści zachodzą w ramach podróży bohaterów między nimi, towarzyszą próbie niedopuszczenia do tego typu podróży lub też przenikaniu się obu światów w sferze snów, co może mieć zarówno pozytywne, jak i negatywne konsekwencje<sup>28</sup>.

Przejawem obecności wierzeń w literaturze fantastycznej są także postaci, między innymi istoty nie z tego świata – duchy, strzygi, wampiry itp.<sup>29</sup>. Nie zawsze są to jednak istotny nadprzyrodzone, na przestrzeni lat wykształciły się bowiem dwa ważne typy bohaterów ludzkich, za pośrednictwem których przekazuje się wartości religijne. Bardzo często mają one swoje źródło w mitologiach – są to wybitni wojownicy, walczący w obronie świata, przy użyciu miecza lub magii.

Jednym z typów fanatycznych postaci inspirowanych religiami są wybrańcy, których nazwać można także mesjaszami. To osoby wybrane przez Boga lub bogów do wykonania określonych działań. Tacy bohaterowie często posiadają wyjątkowe umiejętności dane im przez bóstwo i mające pomóc w wykonaniu misji. Bywa również, że mają niezwykle pochodzenie, a ich przyjście zwiastują przepowiednie. Ważną cechą wybrańców jest posiadanie przez nich jasno określonego kodeksu moralnego, zgodnego z religią bóstwa, które ich wybrało. Sami bohaterowie tego typu nie zawsze przyznają się do posiadanych zasad – czasem działają dla własnej korzyści, a wartości moralne i pozytywny efekt społeczny są nieplanowanymi konsekwencjami ich postępowania. Choć większość wybrańców stanowią ludzie, to jednak zdarza się, że sami są bogami poświęcającymi się za ludzkość lub zmuszonymi do poświęcenia przez silniejsze bóstwa, jak Loki w *Kłamcy* zmuszający do określonych czynów Erosa i Bachusa, a ostatecznie sam zmuszony do działania przez chrześcijańskiego Boga<sup>30</sup>.

Działalność postaci-wybrańców niekoniecznie wynika z nieświadomionego poddania się woli bóstwa lub wyraźnego przymusu, bywa, że bohaterowie mają wybór. Taki przypadek można zaobserwować na przykład w prozie Andrzeja Ziemiańskiego. W jego cyklu *Achaja*<sup>31</sup> jeden z bohaterów, Meredith, styka się z dwoma bóstwami – jednym potężnym, z którym spotkanie wywołuje wizje, nabożny lęk i późniejszą przemianę w czarowniku. Drugim spotkanym przez niego bogiem jest Wirus – złośliwy i przewrotny, jego pojawienie się nie powoduje wizji, a samemu bożkowi Meredith nie

<sup>28</sup> B. Trocha, *Degradacja mitu w literaturze fantasy*.

<sup>29</sup> M. Jakubowska, *Manifestacje sacrum w wybranych polskich utworach polskiej literatury fantasy*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

<sup>30</sup> J. Łaba, *Idee mesjańskie w literaturze fantasy*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 2008, nr 21, s. 213–225.

<sup>31</sup> Trylogia Andrzeja Ziemiańskiego wydawana w latach 2002–2004.

ufa, bo czuje, że nie powinien. Wirusa często kojarzy się z Lokim, czyli jednym ze sprytnych, ale nieszczególnie potężnych Asów. W przypadku *Achais* czarownik zdecydował, którego bóstwa woli powinien wysłuchać. Kierował się przy tym się własnym kodeksem moralnym, cały czas świadom, że wypełnienie rozkazów jednego może wywołać gniew drugiego<sup>32</sup>.

Samo pojawienie się bóstwa, nawet pomniejszego, jak Żywia z opowiadania *Kraniec Świata* Sapkowskiego (Warszawa 1993), czy licznych przedstawicieli wierzeń antycznych oraz skandynawskich w *Kłamacy*, również może być przejawem inspiracji religijnych w powieści.

Innym, choć bardzo podobnym do wybrańca, typem postaci jest król. Już sam jego urząd jest zakorzeniony w religii – króla od dawna uznaje się za reprezentanta Boga na ziemi. W literaturze fantastycznej wyjątkowa jest też droga na tron – król, aby móc nim zostać, musi wykonać określone zadania, często wiążące się z ratowaniem królestwa, którym ma później władać, a tym samym dowiedzenia, że jest tego godny<sup>33</sup>.

Poza wymienionymi typami postaci i towarzyszącymi im bóstwami bardzo ważne z punktu widzenia obecności motywów religijnych w fantastyce i popkulturze są anioły. Biblijny rodowód odróżnia je od wielu innych istot fantastycznych – wampirów, zjaw, strzyg i temu podobnych, tym samym przypisując określone cechy.

Popkultura od lat bardzo często wykorzystuje wizerunek aniołów w filmach i literaturze. Nie mają one jednak tradycyjnego ujęcia. Aby dostrzec różnicę między klasycznym ujęciem a współczesnym, konieczna jest wiedza na temat stereotypowego wyobrażenia anioła. Uważany jest on za istotę duchową i bezcielesną, co już samo w sobie stawia go ponad człowiekiem, jest mądrzejszy, czuje „więcej” i „lepiej”, poza tym jest doskonały, szlachetny, łagodny i dobry, a także stawiany w opozycji do demonów, mających przeciwne cechy<sup>34</sup>. Tego typu wyobrażenie anioła jest dość bliskie opisom zawartym w Piśmie Świętym, jednakże pojawiają się tu istotne różnice – raczej nikt nie nazwałby łagodnymi anioły niszczące Sodomę lub uczestniczące w Apokalipsie. Różnice wynikają z faktu, że jest wiele źródeł tworzących obraz anioła. Przypisywane tym istotom absolutne dobro, wywodzi się z tezy św. Augustyna, według którego anioły są dobre, ponieważ w pełni wypełniają wolę dobrego Boga, a jakiegokolwiek odstępstwo od tej

<sup>32</sup> M. Jakubowska, *Manifestacje sacrum w wybranych polskich utworach polskiej literatury fantasy*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

<sup>33</sup> J. Łaba, *Idee mesjańskie w literaturze fantasy*.

<sup>34</sup> M. Budzik, „Anioł zszedł na ziemię...” – o językowo-kulturowych modyfikacjach obrazu anioła na podstawie Siewcy wiatru *Mai Lidii* Kossakowskiej, [w:] *Fantastyczność i cudowność. Wokół Źródeł fantasy*, red. T. Ratajczak, B. Trocha, Zielona Góra 2009.

woli powoduje ich nieodwracalny upadek i przemianę w demona<sup>35</sup>. Z opozycji aniołów i demonów wywodzi się motyw walki obu „nacji”. To klasyczna wojna dobra ze złem, toczona o duszę każdego człowieka oraz cały świat, niejednokrotnie przedstawiana w sztuce.

Obraz idealnie dobrych aniołów i złych demonów obecnie w popkulturze rzadko się pojawia, choć tradycyjne wyobrażenie nie jest całkowicie odrzucane, o czym świadczy chociażby popularność serialu *Nie z tego świata*<sup>36</sup>. Znacznie częściej jednak odchodzi się od stereotypowego ukazania obu „nacji”. W efekcie popularniejsze staje się przedstawienie sympatycznych demonów, które nie chcą zrobić nic złego, a nawet czynią dobro oraz aniołów sprawiających wiele kłopotów. Narzekają one na niesprawiedliwość Boga, który pozwala ludziom na więcej niż im, wykorzystują ludzkość lub walczą z nią o władzę. Ostatecznie zamiast dawnych symboli dobra i zła, stają się symbolami moralnej dwuznaczności – są ludzkie, utraciły dotychczasowy kodeks postępowania, a więc walka między dobrem i złem, aniołami i demonami, zdaje się tracić swoją aktualność<sup>37</sup>.

Najpopularniejsze przedstawienie aniołów w polskiej fantastyce można odnaleźć w twórczości Mai Lidii Kossakowskiej. Jej cykl *Zastępy Anielskie*<sup>38</sup> przedstawia dość nietypową, daleką od powszechnych wyobrażeń, wizję aniołów, różniącą się nieco od obrazu powszechnie prezentowanego w popkulturze.

Anioły Kossakowskiej są inne niż biblijne, bardziej ludzkie, ale niewypełnione gniewem i nienawiścią do ludzkości. Wiele z nich w ogóle nie interesuje się mieszkańcami Ziemi, a skupia się na własnych potrzebach. W *Zastępach...* anioły doświadczają emocji, pożądania, głodu, ale funkcjonują w świecie, z którego Bóg odszedł. One jednak potrzebują jego bliskości, więc odwiedzają święte miejsca oraz wykorzystują to, co tam zastają – wypita woda z Lourdes czy spalona trawa fatimska zaspokajają ich zapotrzebowanie na kontakt z boską mocą. Kossakowska ukazuje złe i pełne pychy anioły – Pistis Sopię, która podziwia własną urodę i pragnie zemsty na archaniołach za pozbawienie jej władzy, Jaldabaota, który skazuje

<sup>35</sup> A. Summers-Minette, *Nie tylko aureole i rogi: anioły i demony w zachodniej kulturze masowej*, tłum. M. Chojnacki, [w:] *Anioły i demony w różnych religiach świata*, red. P. G. Riddell, B. Smith Riddell, Kraków 2009.

<sup>36</sup> Serial emitowany od roku 2005. Opowiada o losach braci Winchesterwyszkolonych łowców demonów. Źródło: *Nie z tego świata*, <http://www.filmweb.pl/serial/Nie+z+tego+%C5%9Bwiata-2005-225833> [dostęp 23.04.2017].

<sup>37</sup> A. Summers-Minette, *Nie tylko aureole i rogi: anioły i demony w zachodniej kulturze masowej*, przeł. M. Chojnacki, [w:] *Anioły i demony w różnych religiach świata*.

<sup>38</sup> Cykl Mai Lidii Kossakowskiej składający się z tomów: *Żarna niebios* (Lublin 2001), *Siewca wiatru* (Lublin 2004), *Zbieracz burz*, tom I (Lublin 2010), *Zbieracz burz*, tom II (Lublin 2010), *Bramy Świątliwości*, tom I (Lublin 2017).

na śmierć innego anioła, ponieważ obawia się jego potęgi i próbuje ukryć własną nieudolność<sup>39</sup>. Obok nich w *Zastępach Anielskich* pojawiają się także anioły dobre, ale i im daleko do doskonałości. Daimon może być wiernym rycerzem Pana, może być skory do poświęceń i pomocy, ale nie przeszkadza mu to być dumnym, gniewnym i chętnie korzystać z używek, a także mieć skłonność do popadania w rozpacz. Ludzi w cyklu Kossakowskiej prawie nie ma, więc i konfliktów z nimi również nie ma<sup>40</sup>.

Wśród aniołów warto wyróżnić jednego upadłego – Lucyfera, który zbuntował się przeciw woli Pana. Katarzyna Krzan upatruje jego przejawiania się w postaciach wszystkich buntowników w popkulturze, ponieważ był on tym Pierwszym Buntownikiem<sup>41</sup>. To może być nadinterpretacja, zwłaszcza w kontekście literatury fantastycznej, gdzie niemal w każdym utworze pojawia się bohater buntujący się przeciw zastanym zasadom, jednakże warto zwrócić uwagę na postaci, które w ramach swojego buntu odwołują się bezpośrednio do szatana – choćby bohaterów opowiadania *Cleaner* Jakub Ćwieka, którzy nie znajdując dla siebie miejsca w społeczeństwie zaczynają oddawać cześć Lucyferowi, spotykają się na czarnych mszach i wywołują demony. To nawiązanie do religii chrześcijańskiej, poprzez postać Lucyfera, ale i do tajemnych kultów, jak satanizm<sup>42</sup>.

Niektóre postaci w powieściach fantastycznych posługują się mocą (magią), często pochodzenia boskiego. Początkowo w literaturze fantastycznej magia stanowiła jedynie element świata przedstawionego, na który nie zwracano większej uwagi i nie tłumaczono go w żaden sposób. Jej działanie było domeną czarodziejów, antagonistów i często kojarzono ją z czymś złym. Dopiero około lat 60. zaczęła ona mieć szersze zastosowanie w fantastyce. Uznano wtedy, że magia nie musi służyć złu i również postaci pozytywne mogą się nią posługiwać, a samo jej działanie tłumaczono szczególnie, czasem niemal w sposób naukowy<sup>43</sup>.

Aby posłużenie się mocą było możliwe postaci muszą znać stosowne zaklęcia lub zasady, ale bardzo popularny jest też motyw języka posiadającego moc. Motyw ten zakłada, że wszystko na świecie ma swoje imię, a jego znajomość pozwala na przejęcie i wykorzystanie potencjału tkwiącego w przedmiocie lub zafałszowanie zjawisk. Coraz popularniejszy jest motyw pieśni pozwalającej na posłużenie się mocą – tajemnicza kasta Pieśniarzy

<sup>39</sup> K. Karaś, *Na obraz człowieka stworzeni – wizerunek anioła w fantastyce Mai Lidii Kossakowskiej*, [w:] *Motywy religijne we współczesnej fantastyce*.

<sup>40</sup> M. Budzik, „Anioł zszedł na ziemię...”, s. 322.

<sup>41</sup> K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop*, s. 114.

<sup>42</sup> Tamże, s. 115.

<sup>43</sup> G. Trębicki, *Fantasy. Ewolucja gatunku*, Kraków 2007.

z *Królewskiej Talii* Marcina Mortki używa pieśni do walki, Witkac z *Szamańskiego bluesa*<sup>44</sup> Anety Jadowskiej przy pomocy muzyki odsyła duchy w zaświaty.

Bohaterów zdolnych posłużyć się mocą jest wielu, ale do najpopularniejszych w fantastyce należą między innymi szamani, pomagający ludziom w swoim otoczeniu i kontaktujący się z zaświatami, a także magowie znający tajemną mowę, kapłani będący w kontakcie z własnymi bóstwami, bardowie widzący więcej lub postaci demoniczne zdolne zmieniać swój wygląd. Bohaterowie władający mocą mogą dokonywać wielkich czynów, ale bywa, że muszą bronić się przed jej negatywnym wpływem lub czymś, co przyciąga (duchy, demony itp.). W tym celu często posługują się artefaktami, mogącymi prócz właściwości ochronnych mieć zdolność pośredniczenia w posługiwaniu się mocą: amuletami, pentagramami, runami (często pochodzenia boskiego), relikwiami bądź praktykami religijnymi (modlitwa, składanie ofiar). Wszystko to może też brać udział w manipulowaniu mocą i naginaniu jej do własnej woli<sup>45</sup>.

W tym miejscu warto zwrócić szczególną uwagę na znaczenie relikwii. Pojawiają się w wielu powieściach, których świat przedstawiony bazuje na religii. Są przedmiotami o szczególnym znaczeniu – drzazga z krzyża Chrystusa – lub częściami ciała świętych. Zwykle nie służą do czerpania mocy, a stają się amuletami chroniącymi przed niebezpieczeństwem, ale także, co ciekawe, przed kapłanami oraz innymi przedstawicielami kościołów – bohaterowie *Komornika* uważają, że dzięki amuletom przeżyją dłużej w świecie po apokalipsie, natomiast w *Cykle inkwizytorskim* łudzą się, że dzięki nim udowodnią swoją niewinność i wiarę przed inkwizycją.

Relikwii mogą stać się niebezpieczne – w *Komorniku* zbzczeszczone przyciągają anielską armię, która niszczy całe miasta w zemście za znieważenie Boga.

Pomijając, ale ważnym przejawem religii w literaturze fantastycznej jest przeżycie mistyczne. Wedle opisu Katarzyny Krzan mistycyzm mieści się na obrzeżach religii, pozwala na intuicyjnie poznanie najwyższych prawd oraz kontakt z Bogiem, a także doznanie ekstazy, często pod wpływem substancji psychoaktywnych<sup>46</sup>. W polskiej fantastyce jest stosunkowo niewiele postaci sięgających po używki w celu kontaktowania się z bytami nadnaturalnymi lub zwiększenia posiadanej mocy. Jedną z takich postaci jest na przykład Witkacy, bohater *Szamańskiej Serii*, wykorzystujący sub-

<sup>44</sup> Początkowy tom trzeciej serii powieściowej Anety Jadowskiej osadzonej w *Thorn Universe*. Dotąd ukazały się należące do niej dwa tomy: *Szamański blues* (Lublin 2016) i *Szamańskie tango* (Lublin 2017).

<sup>45</sup> B. Trocha, *Degradacja mitu w literaturze fantasy*.

<sup>46</sup> K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop*, s. 52–53.



stancję zwaną eterem do walki z duchami oraz podróży w zaświaty. Sama podróż nie jest przeżyciem przyjemnym – może wiązać się z bólem i niebezpieczeństwem, jednak powrót z zaświatów jest inny – bohater dzięki eterowi jest pełny energii i wraca do ciała z informacjami oraz sprzymierzeńcami, których w inny sposób nie mógł zdobyć.

Chciałabym zwrócić jeszcze uwagę na kwestię cielesności i seksualności w światach, w których religia odgrywa kluczową rolę. Istotne znaczenie ma tutaj wątek czystości – w *Zastępach anielskich* Kossakowskiej pojawia się jawny zakaz miłości i tworzenia związków przez anioły. Podobnie jest w *Cykle inkwizytorskim* Piekary, w którym grzeszność aktu seksualnego jest mocno podkreślana, szczególnie w odniesieniu do postaci kobiecych. Sama sfera cielesna w cyklu okazuje się również specyficznie przedstawiona – *quasi-średniowieczny* obraz świata zakłada możliwość odkupienia duszy i ratunek przed wiecznym potępieniem poprzez śmierć w płomieniach lub tortury stosowane przez inkwizytorów. Nie jest to dalekie od realnych dziejów religii – kult dziewictwa i celibatu nadal funkcjonuje w religiach monoteistycznych, a chrześcijaństwo w swojej historii ma także okres inkwizycji i płonących na stosach kobiet oskarżanych o czary<sup>47</sup>. Ważny jest też fakt, że postaci decydujące się na zachowanie czystości robią to w imieniu bóstwa, jak na przykład kapłanki z *Wiedźmina* Andrzeja Sapkowskiego.

Jak wykazałam powyżej, elementy religijne w literaturze fantastycznej mogą być wykorzystywane na wiele różnych sposobów. Nierzadko w jednym tekście pojawia się wiele nawiązań religijnych, które pełnią rozmaite funkcje. Nie przedstawiłam szerzej konkretnych realizacji wątków religijnych lub mitycznych, ponieważ wymagałoby to pracy interpretacyjnej dotyczącej konkretnych utworów, na którą nie ma miejsca w proponowanym powyżej zarysie interesującej mnie problematyki. Pracę tę należałoby podjąć w oddzielnym tekście, stanowiącym szczegółową analizę wybranych powieści fantastycznych.

---

<sup>47</sup> K. Krzan, *Ekstaza w wersji pop*, s. 134–135.

Aleksandra Kacianowska

**Pop Culture Inspired by Religion in Fantastic Literature.  
An Outline**

Writers draw inspiration from many sources, including history, other works, and religions. The last of these elements I am interested in in this article. He is particularly widespread in the fantasy writer, despite the controversy he arouses. There are many ways of making references to religion in fantasy, I am introducing the most popular of them, supported by examples from Polish literature.

**Keywords:** Polish literature, pop culture, fantastic literature

**Słowa kluczowe:** literatura polska, kultura popularna, fantastyka

Maciej Niemiec  
University of Bielsko-Biała  
niemiecmaciej8@gmail.com

## **Not only foulmouthed words: suggested methods for slang translation**

“Slang is a language that rolls up its sleeves, spits on its hands and goes to work.” The author of the quotation is the American poet Carl Sandburg; the quote itself was published in the *New York Times* on February 13, 1959<sup>1</sup>. One may consider it as a simple yet descriptive way of defining slang – the language of the working class, a particular group of people who may have more in common than just their own variety of their mother tongue and means of expressing it among themselves. Still, such statements may unfortunately connote with negative aspects and feelings, such as poverty, vulgarity or animosity. Yet I believe that the world of slang can be truly fascinating from both the translational, as well as the sociopsychological perspective.

The subject area of my paper concerns the topic of slang, more precisely English slang terms and their possible adequate equivalents in the Polish language, either slang terms or non-slang countertypes carrying the same or similar meaning as the original term. Slang as an area of research within the translational field can be worth scrutinizing because, apart from carrying lingual and lexical significance, cultural and psychological importance can be nowadays applied to the notion of slang, as it is an inherent part of the modern society. In this paper I wish to cover several

---

<sup>1</sup> D. Crystal, H. Crystal, *Words on Words: Quotations about Language and Languages*, Penguin Books Ltd, Great Britain 2000, p. 210.

selected slang expressions from the translational viewpoint by presenting the target language outcomes with the use of slang translation techniques. These techniques, or methods as it may also be called, shall be presented along with some examples from various categories that may be difficult and problematic to translate. Slang terms can be quite commonly used by people, especially by students, and almost everyone can come across such terms in the media, in music and in various publications<sup>2</sup>. Therefore in such way it may be easier to learn and understand their meaning and to be able to propose an equivalent in another language, especially one that is generally accepted in the target language. On the other hand, some slang terms are not that frequently used or appear only within a particular variety of the English language, for instance Australian English, or among a specific group of people, like prisoners, students or soldiers, and therefore it is much more challenging to think out the meaning of such terms and find an adequate counter-type in the target language. In the case of *categories*, managing numerous slang terms is easier by grouping them together according to their common traits (e.g. adjectives that describe people, their appearance, character and behaviour) or to things, concepts, activities to which various slang terms actually refer to (e.g. drugs, alcohol, work, etc.)<sup>3</sup>.

Before moving on to the translational aspects of slang it would be worth to explain what slang is exactly and what are its characteristics and purpose, along with the nature and perception of slang expressions and also a brief mention of the possible origins of slang.

Slang is mostly regarded as an informal part of spoken and written language<sup>4</sup>. One might say that the rule of slang is to avoid any rules – that is the rules of the given standard language. As slang is mostly spoken it does not have to follow strict grammatical rules and misspellings are frequently made on purpose. One of its main functions is to allow people identify with a certain group or to sound more original and unconventional. Therefore we can distinguish many types of slang according to specific groups that use specific slang terms. We may talk about school slang or teenage slang, criminal or street gang slang, working class slang, student slang, army slang, police slang, sport slang, Internet slang, homosexual slang and the

---

<sup>2</sup> C.C. Eble, *Slang and Sociability: In-group Language Among College Students*, The University of North Carolina Press, United States of America 1996, p. 88–95.

<sup>3</sup> J. Green, *The Vulgar Tongue: Green's History of Slang*, Oxford University Press, United States of America 2015, p. 2.

<sup>4</sup> O. Hargraves, *Slang Rules!: A Practical Guide for English Learners. (Practical Guides for English Learners)*, Merriam-Webster, United States of America 2008, p. a1.

list may go on. It is a way of expressing oneself and showing affiliation. One of the largest groups of slang users are those who are still undergoing their education: young people, teenagers and students who use slang in order to differentiate themselves from adults and teachers by manifesting a sense of independence and to sound more unique<sup>5</sup>. It helps them find their place within a group and be accepted by others<sup>6</sup>. A teenager using slang might sound 'cool' and present themselves at an advantage – that is, he or she will most likely be seen as someone who is up-to-date with popular terms, trends and topics and be widely accepted by their peers. Such teenagers show that they know their way around among people of the same or similar age. However, by looking at this particular purpose of slang one might assume that instead of sounding unique, a teenager uses slang expressions mainly in order to impress their peers and classmates and to be accepted by them and not labelled as 'uncool' or 'lame'. Overusing certain slang words and popularising them among more and more people may cause them to lose their initial uniqueness<sup>7</sup>. Eventually, such slang words may appear more commonly in the vocabulary of people who are no longer pupils or students. Also one must not forget that when a person finishes his/her education and graduates it does not mean that they will abandon the slang terms they tend to use. What is more, new slang terms are born because a newer and younger generation of students or pupils start their education<sup>8</sup>. A newer generation may be unfamiliar with or may reject some slang expressions that were used by their predecessors at the same school or another educational institution, while some expressions are preserved but their meaning has changed<sup>9</sup>. This may also be the case of the coming and going of subcultures and other social groups. Summing up, certain slang terms may over time become obsolete or undergo a change in their meaning.

The use of slang can also be perceived as a kind of rebellion and a way of expressing one's feelings, especially those that are either negative or passionate. I mentioned the tendency of pupils to differentiate themselves from adults and teachers, but also other individuals or groups may rebel by using slang in order to separate or vary from the rest of the society and show their disregard to others and to standard principles and rules. In this

---

<sup>5</sup> Y. Fan, Y. Zhou, *A Sociolinguistic Study of American Slang*, "Theory and Practice in Language Studies" 2013, vol. 3, p. 2211.

<sup>6</sup> J. Coleman, *The Life of Slang*, Oxford University Press Inc., New York 2012, p. 3.

<sup>7</sup> J. Légauhaité, *Understanding Slang in Translation*, "Filologija" 2010, vol. 15, p. 92.

<sup>8</sup> J. Coleman, *The Life of Slang*, p. 3–6.

<sup>9</sup> C.C. Eble, *Slang and Sociability: In-group Language Among College Students*, p. 13–16.

case one may discern psychological and sociological aspects of slang use. At this point the notion of identity is worth mentioning. At present one may choose their own identity; people have at their disposal a wide range of patterns of behaviour and values which are provided by the society itself, which is constantly evolving, and by the development of technology. In the past of certain societies, the selection of different identities was more difficult due to limited stimuli<sup>10</sup> – identity, to a certain point of time, was “passed on” from one generation to another due to a limited source of information. As with identity, several types were proposed by Tomasz Szkudlarek and Zbyszek Melosik<sup>11</sup>. Slang is a form of defining identity, in a way similar to the aforementioned patterns of behaviour and values, as well as fashion all of which can be transitory and constantly changing. One of these identities<sup>12</sup> is the so-called “razor identity”, which pays attention to essentialism and differences, while separating itself from other identities<sup>13</sup>. The representatives of this kind of identity can be characterised by their behaviour pattern and the choice of both attire and language – in the case of the latter, the choice to use slang in order to differentiate themselves from other social groups. It may be treated as an “us against them” model of behaviour which may be perceived as rebellious.

It has to be mentioned that probably the largest group of slang terms are words or phrases that are considered to be vulgar, pejorative and offensive. In such cases slang can be used to express anger, contempt, prejudice, disapproval and a different point of view of the slang user that may or may not be approved by the majority. These may be the reasons why some people may connote slang with something that is bad, juvenile, offensive and immature. In my opinion this is not far from the truth because many slang words are indeed vulgar and pejorative, however not all of them should be lumped together. Slang also provides a possibility for language users to invent new words or apply existing words to different meanings. I have noticed that many slang words are very inventive (like *gobbledygook* which stands for ‘nonsense’ and ‘unintelligible language’), may sound funny (like *jam sandwich* which stands for ‘police car’) and intriguing (like *AC/DC* as ‘bisexual’), some may have interesting origins (*gung-ho*, which

<sup>10</sup> T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych. Konsumenci w nowych sytuacjach audiowizualnych*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2002, p. 151–153.

<sup>11</sup> T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych...*, p. 168.

<sup>12</sup> The other identities proposed by the authors are: “transparent global identity” (*przezroczysta tożsamość globalna*), “each global identity” (*tożsamość globalna każda*), “supermarket identity” (*supermarket*) and “pro-American identity” (*tożsamość proamerykańska*) (Miczka 2002, 168–170).

<sup>13</sup> T. Miczka, *O zmianie zachowań komunikacyjnych...*, p. 170.

stands for 'enthusiastic', originally was an item of army slang derived from Chinese) or are descriptive (like *gatecrasher* which stands for 'an unwanted guest')<sup>14</sup>. Due to its offensive and aggressive side, slang may be associated with the lower and working class, albeit it may be used by members of all classes, as it is one's choice to use slang in their everyday speech.

Slang probably originated as the language of criminals and the demimonde which served as a secret language so that criminals could communicate without the risk of drawing attention of the police or unwanted listeners<sup>15</sup>. In this way their conversations were encoded and only the selected ones knew the true meaning behind such slang terms and could decipher their hidden message. Of course no crime slang terms could last forever as sooner or later the police would finally work out or discover their true meanings – presumably by infiltration or by informants – and therefore newer slang terms were born to substitute the old ones. Nowadays slang is still popular among criminals, especially by street gangs who invent slang terms in order to differentiate themselves from others. The slang of street gangs might even reach the point where it is incorporated by other groups and people that have nothing to do with crime. Probably the most common slang invented by gangsters and used widely by noncriminal civilians is the street talk of African-American street gangs, several examples are: *yo* (a greeting), *homie* (a friend), *crib* (one's living place), *hood* (neighbourhood)<sup>16</sup>, or *banging* (shooting) or *to bang* (which is *to shot*). Possibly such terms were first incorporated by rappers who were well-versed with such environments and later the particular slang expressions were adopted by a wider audience of different race, nationality and social status<sup>17</sup>.

The different functions of slang and the broad range of slang terms referring to a staggering number of various things and concepts may cause difficulties while translating slang terms from one language to another. Obviously, not all expressions will be problematic to translate, as some slang words are more commonly used than others and, as long as English slang is concerned, their meaning is generally known by both native and non-native language users. Such expressions can also be encountered in television, music, video or computer games, books, magazines – one may simply say in any type of media. If the target language user is unfamiliar with

<sup>14</sup> Zespół redakcyjny Lingea Sp. z o. o., *Wazzup? Słownik slangu i potocznej angielszczyzny*, Lingea Sp. z o. o., Kraków 2012, p. 7, 65, 68, 71, 83.

<sup>15</sup> J. Green, *The Vulgar Tongue: Green's History of Slang*, p. 3, 5–7.

<sup>16</sup> Zespół redakcyjny Lingea Sp. z o. o., *Wazzup? Słownik slangu i potocznej angielszczyzny*, p. 43, 78, 197.

<sup>17</sup> C.C. Eble, *Slang and Sociability: In-group Language Among College Students*, p. 90–91.

any meaning behind certain slang words then they have at their disposal a wide range of various slang dictionaries (either general dictionaries, like British English slang dictionaries, or more thematic ones, like teenage slang dictionaries). Slang words which are less known, rarely used or are used by a limited group may pose more difficulties while translating if the translator does not have access to reliable sources. The difficulty of translating slang depends on the frequency of its use<sup>18</sup>. Ignorance is one of the main causes of errors in translations and it would be advisable for translators to carry out research whenever they encounter problematic and difficult slang phrases or wording. The number of slang expressions is vast and it is clear that no one is able to be familiar with all; fortunately there is a wide range of various slang dictionaries that translators can use to broaden their knowledge. These sources may significantly aid the translator, so that he or she can overcome any language obstacle in order to deliver a coherent and proper translation.

While studying the translation of English slang into Polish I have noticed that translators have the tendency to translate slang terms by using several different techniques. By basing on these observations and being familiar with the idiom translation techniques proposed by Hejwowski, I have decided to describe these techniques (or methods) of translating slang for which the translators opted. For this purpose I have also prepared a specific nomenclature. The English slang expressions and their Polish counterparts that are discussed further on in this paper can be found in several biographies of well-known rock and metal bands. For the research I have chosen three books by a British music journalist Mick Wall and their translations in Polish: *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin* (*Biografia Led Zeppelin. Kiedy giganci chodzili po Ziemi*, translated by M. Kapuściarz), *Black Sabbath. Symptom of the Universe* (*Black Sabbath. U piekielnych bram*, translated by L. Haliński) and *AC/DC. Hell Ain't a Bad Place To Be* (*AC/DC Diabelski Młyn*, translated by J. Rybski). Such nonfictional publications can be abundant with slang terminology – the reason behind this might be the fact that most members of rock and metal bands originate from the working or lower class, at least those musical groups mentioned in the publications selected for this paper. These slang translation techniques are represented by the following:

Slang to slang translation (S-S) – the translation of the original source language slang term is a slang equivalent of the original term in the target language. This is the best option to choose while translating slang;

---

<sup>18</sup> O. Hargraves, *Slang Rules!: A Practical Guide for English Learners...*, p. a1.



Slang to non-slang translation with an expression that gives the meaning of the slang expression (S-SM) – the translation of the original source language slang term is no longer a slang term in the target language although it carries the same meaning as the original slang term. This option is acceptable but not as perfect as the S-S method;

Slang to non-slang translation with an expression that fails to give the meaning of the slang expression (S-NS) – the translation of the original source language slang term in the target language is neither a slang term nor a word or expression that carries the meaning of the original slang term. This method ought to be avoided while translating slang;

Omission of slang or its meaning in the translation (S-O) – an equivalent of the original source language slang term is absent in the target language text.

These methods are illustrated with selected examples which I have encountered during my study. All these examples of slang translation are accompanied with my commentary and observations. These are mostly dominated by S-NS examples. While preparing such techniques I have been inspired by the work of scholar Krzysztof Hejwowski, who in his *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu* presented his ideas for translation techniques while translating idioms<sup>19</sup>. The idea of idiom translation techniques was further expanded in *Iluzja przekładu*, also by Hejwowski<sup>20</sup>.

At this point it is worth mentioning other methods for translating slang. Jolanta Lėgaudaitė in her article *Understanding Slang in Translation* mentioned three possible slang translation methods and illustrated them with the use of English-Lithuanian translations: *softening*, *stylistic compensation* and *direct transfers*<sup>21</sup>. The first method, *softening*, is oriented towards the target language speakers' perception of the translated text. The author states that "the language of the TT should be formulated in such a way that it would sound natural for the reader"<sup>22</sup>. The second method is *stylistic compensation*. This one is very similar to the aforementioned S-SM method: in this case the translator provides words or phrases similar to the source text's slang expressions. The final method is *direct translation* (also known as *literal translation*). The rule behind this method is to straightforwardly translate the words in the source text into the target text while maintaining the proper grammar of the target text<sup>23</sup>. The author

<sup>19</sup> K. Hejwowski, *Kognitywno-komunikacyjna teoria przekładu*, Warszawa 2006, p. 109.

<sup>20</sup> K. Hejwowski, *Iluzja przekładu*, Katowice 2016, p. 253.

<sup>21</sup> J. Lėgaudaitė, *Understanding Slang in Translation*, p. 93–96.

<sup>22</sup> J. Lėgaudaitė, *Understanding Slang in Translation*, p. 94.

<sup>23</sup> J. Lėgaudaitė, *Understanding Slang in Translation*, p. 95.

states that “the use of this method of translation is becoming more widely used in the case of *slang* translation<sup>24</sup>.”

The following are the selected examples of slang terms and their equivalents (in bold):

**1) Antsy** – this word is an adjective and it means ‘in an anxious or nervous state’<sup>25</sup>.

Source text sentence: “With Plant still **antsy** about the thought of embarking on any long tours – refusing point-blank to even contemplate returning to America – Grant bided his time before making any definite plans<sup>26</sup>.”

Target text sentence: „Plant nadal był **przeciwny** jakiegokolwiek długiej trasie promującej nowy krążek – odrzucając z góry jakiegokolwiek myśli o powrocie do Stanów, Grant postanowił poczekać na lepszy moment z podjęciem decyzji.<sup>27</sup>”

Observation: This example is a case of overinterpretation. At this stage of life Robert Plant, the vocalist of Led Zeppelin, had a very hard time as he had lost his son and survived a car crash, therefore he was unsure and hesitant of going on another tour. On the other hand, while bearing these events in mind, the Polish translation would make sense, as Plant may have been against another tour in such state. But the slang term has not been preserved and has been changed into a different word with a different meaning. Therefore I consider it to be an example of a S-NS translation.

Possible alternative(s): Slang terms of the target language that carry a similar meaning (*he was antsy*) are for instance *spinał się*<sup>28</sup>, *peniał się*<sup>29</sup>, *cykał się*<sup>30</sup>, *dygał się/był zdygany*<sup>31</sup>, or *spiał jana*<sup>32</sup>.

**2) Gatecrasher** – this one is a noun and describes ‘a person who attends a party or other social event without receiving an invitation from the host or without a valid ticket’<sup>33</sup>.

<sup>24</sup> Ibid., p. 95.

<sup>25</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, A & C Black Publishers Ltd, London 2007, p. 9.

<sup>26</sup> M. Wall, *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin*, Orion Books Ltd, London 2009, p. 417–418.

<sup>27</sup> M. Wall, *Biografia Led Zeppelin. Kiedy giganci chodzili po Ziemi*, Poznań 2014, p. 371.

<sup>28</sup> Miejski.pl, a Polish online dictionary of slang and colloquial speech, <https://www.miejski.pl/slowo-spina> [accessed: February 2018].

<sup>29</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-spenia%C4%87> [accessed: February 2018].

<sup>30</sup> A. Tkaczyk, *Mini leksykon slangu dla nastolatków*, Wydawnictwo ASTRUM Sp. z o.o., Wrocław 2016, p. 11.

<sup>31</sup> Ibid., p. 11.

<sup>32</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-spina%C4%87+jana> [accessed: February 2018].

<sup>33</sup> Wiktionary, the free dictionary, <https://en.wiktionary.org/wiki/gatecrasher> [accessed: February 2018].

Source texts sentences:

a) “For if 1969 was the year the party turned nasty, Zeppelin were very much the drunken **gatecrashers**<sup>34</sup>” and;

b) “As the razzed-up Eighties arrived like a drunken **gatecrasher** at the now winding-down party that was once the Seventies, it was no longer the figure of the svelte golden god, standing astride the mike, long mane of hair framing a coquettish pout, that embodied the face of rock<sup>35</sup>.”

Target texts sentences:

a) „Jeżeli w 1969 roku był koniec imprezy, Zeppelin wydawali się **tymi, którzy chcą z niej wyjść ostatni**<sup>36</sup>” and;

b) „Kiedy żywiołowe lata osiemdziesiąte jak **nieproszony gość** na bani przybyły na dogorywającą imprezę, którą była kiedyś dekada lat siedemdziesiątych, już nie smukły złoty bóg stojący przy mikrofonie z długą grzywą włosów okalającą kokieteryjnie wydęte usta był ucieleśnieniem muzyki rockowej<sup>37</sup>.”

Observation: In the case of sentence **a)** the translator failed not only to provide an equivalent for the slang term but also to maintain the correct meaning of the sentence, that is why I labelled it as S-NS. The translation suggests that Led Zeppelin were willing to be the last who leave the party, whereas in the original sentence it is implied that they joined the “party” which was the year 1969, when many popular rock bands flourished. The original author may have wanted to imply that no one wanted Led Zeppelin around but they did it their way and joined the music scene after all. Meanwhile in sentence **b)**, the translator simply opted for providing a non-slang equivalent which carries the meaning, therefore S-SM. It is also worth mentioning that the translator provided a slang expression which is not present in the original text: *na bani*, which refers to the state of being intoxicated by alcohol.

Possible alternative(s): In Polish one may say *wbić na krzywy ryj*<sup>38</sup>, which refers to arriving at a place without prior invitation.

**3) Ball (somebody)** – this slang term is a verb and it means ‘to copulate with another person’<sup>39</sup>.

<sup>34</sup> M. Wall, *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin*, p. 173.

<sup>35</sup> M. Wall, *AC/DC. Hell Ain't a Bad Place To Be*, Orion Books Ltd, London 2013, p. 340.

<sup>36</sup> M. Wall, *Biografia Led Zeppelin...*, p. 159.

<sup>37</sup> M. Wall, *AC/DC Diabelski Młyn*, In Rock, Czerwonak 2013, p. 450.

<sup>38</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Na+krzywy+ryj> [access: February 2018].

<sup>39</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, p. 22.

Source text sentence: “*It’s like, the chicks would walk up to you and go, I wanna ball you and I’d think, What the fuck does that mean*<sup>40</sup>?”

Target text sentence: „*Panienki podchodziły do nas i mówiły: „Chcę się z tobą pokulać”*. *Myslałem sobie wtedy: „Co to, kurwa, znaczy?”*<sup>41</sup>.”

Observation: This is an example of what may be regarded as an incorrect slang translation. For some reason, instead of using any of the many Polish slang terms for having sex, the translator decided to invent their own term. On one hand we have a non-existing word but on the other hand this newly invented word is similar to the original term: both expressions refer to a round shape. Additionally, I see no obstacles for *pokulać* to become a new Polish slang term. Theoretically it could be possible to spread this new word around the Internet while maintaining its sexual connotation – this way a new slang word would be born. It is also worth mentioning that *to ball somebody* is an item of American English, as the quote which has been provided in the source text sentence belongs to Ozzy Osbourne who is British. One can observe that a British person had no clue what this slang expression meant. Thus, a Polish person may not necessarily understand the meaning of both *to ball somebody* or *pokulać*, not only in the context of this very sentence. To sum up, I see this as a S-NS translation but if somehow *pokulać* becomes widely accepted as a slang term for having a sexual intercourse, then I would consider it to be a S-S translation.

Possible alternative(s): Many slang terms could have been chosen, like *posuwać*<sup>42</sup>, *bzykać*<sup>43</sup>, *ciupciać*<sup>44</sup>, *pukać*<sup>45</sup>. The list could be easily expanded with more expressions<sup>46</sup>. Another possibility is the term *zabalować*. The pronunciation of the Polish word may connote with the word *ball*. Moreover, it refers to the act of spending time in a fun and pleasant way – this meaning can be subsumed under a sexual theme.

**4) Knackered** – this slang term is an adjective and it has two meanings. It may stand for either ‘broken’ and ‘destroyed’ or ‘tired’ and ‘exhausted’<sup>47</sup>.

Source text sentence: “*And you were still out most nights, singing or watching other singers, turning up for work the next day knackered, the adding machine figures swimming before your poor red eyes*<sup>48</sup>.”

<sup>40</sup> M. Wall, *Black Sabbath. Symptom of the Universe*, Orion Books Ltd, London 2014, p. 76.

<sup>41</sup> M. Wall, *Black Sabbath. U piekielnych bram*, In Rock, Czerwonak 2014, p.88.

<sup>42</sup> Zespół redakcyjny Lingea Sp. z o. o., *Wazzup? Słownik slangu i potocznej angielszczyzny*, p. 138.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 138.

<sup>44</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Ciupcia%C4%87> [accessed: February 2018].

<sup>45</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Puka%C4%87> [accessed: February 2018].

<sup>46</sup> A. Strzeszewska, D. Beynon, *Słownik slangu angielskiego*, Toruń 2013, p. 195, 197–198, 200, 202, 205–206.

<sup>47</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, p. 109, 257.

<sup>48</sup> M. Wall, *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin*, p. 111.

Target text sentence: „Na drugi dzień wracałeś do pracy **skacowany**, a rzędy cyfr z kalkulatora przelatowały ci przed czerwonymi ze zmęczenia oczami<sup>49</sup>.”

Observation: An example of either misinterpretation or overinterpretation which I have labelled as a S-NS translation. From what we know from the original sentence, John Bonham, the former drummer of Led Zeppelin, used to spend the night participating in singing or watching others sing and having fun: in consequence he used to turn up to work exhausted. Throughout the book it has been stated that Bonham was addicted to alcohol, therefore the translator probably thought that it would be suitable to change it into *skacowany* which means to be hangover. The translator assumed that Bonham used to drink during his nights out. Unfortunately, an incorrect equivalent for the original slang term has been provided.

Possible alternative(s): Possible equivalents for knackered are *wyrąbany* or *przytyrany*.

5) **Zonk out** – this term is a verb and it means ‘to pass out because of drug and/or alcohol consumption’<sup>50</sup>.

Source texts sentences:

a) “It was one thing for Bill **to be zonked out** all the time on cider, dope and cocaine; quite another for him to raise any objections to the more ‘sophisticated’ music, as Tony saw it, that presented itself on the new album<sup>51</sup>” and;

b) “There were other girls then hanging around Lansdowne Road that would top up their purses by working shifts in massage parlours, and others that liked to **zonk out** on smack<sup>52</sup>.”

Target texts sentences:

a) „Dopóki **był ciągle pod wpływem** cydru, trawy i koki, nie było jeszcze tak źle<sup>53</sup>” and;

b) „Wokół domu przy Lansdowne Road kręciły się dziewczyny, które regularnie uzupełniały zawartość plastikowych torebek, pracując na zmianę w salonach masażu, i takie, które po prostu lubiły **odjechać** po herze<sup>54</sup>.”

Observation: In the case of example a) there is a mistake here because for me *zonk out* means that Bill Ward, the former drummer of Black Sabbath, was passed out because of the overconsumption of alcohol while

<sup>49</sup> M. Wall, *Biografia Led Zeppelin...*, p. 107.

<sup>50</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, p. 493.

<sup>51</sup> M. Wall, *Black Sabbath. Symptom of the Universe*, p. 98.

<sup>52</sup> M. Wall, *AC/DC. Hell Ain't a Bad Place To Be*, p. 138.

<sup>53</sup> M. Wall, *Black Sabbath. U piekielnych bram*, p. 111.

<sup>54</sup> M. Wall, *AC/DC Diabelski Młyn*, p. 192.

the Polish equivalent *był [...] pod wpływem* means *was under the influence* therefore it does not necessarily mean that he was actually passed out and/or unconscious at that particular moment. I have labelled this as an S-NS translation. In the case of the second source text sentence, I consider it to be a S-S translation. In the Polish language, *odjechać* is a slang expression for either the feeling of euphoria after drug consumption or for taking too much drugs and, as a result, losing consciousness.

Possible alternative(s): In the case of sentence **a**), the translator could have used the same equivalent as in sentence **b**), which is *odjechać*. An alternate form is *odlecieć* (it connotes with flying)<sup>55</sup>.

**6) Poke, root, toke and toot** – all these slang terms refer to drug usage and appeared in a single sentence. Both ‘poke’ and ‘toke’ are verbs and refer to smoking marihuana<sup>56</sup>. ‘Root’ stands for ‘marihuana’ and is a noun<sup>57</sup>, while ‘toot’ can be either a noun (‘cocaine’) or a verb (‘to inhale cocaine’ or ‘to smoke marihuana’)<sup>58</sup>. The author made all these expressions appear to be nouns in the source text sentence.

Source text sentence: “Geezer, who had sworn off heavy drugs after his emotional collapse the year before, still liked to drink, still liked a **toke** and a **toot** and a **poke** and a **root** when the fancy took him, but now kept himself to himself; still unsure of what to make of the all-new Sabbath that Tony had forged ahead and built without him, for now he was simply along for the ride, wondering what the hell would happen next<sup>59</sup>.”

Target text sentence: „Geezer wprawdzie odstawił cięższe narkotyki po kryzysie, jaki przeszedł w poprzednim roku, lecz ciągle lubił sobie wypić, **zajarać** i pobzykać<sup>60</sup>.”

Observation: The translator decided that instead of finding proper Polish slang terms for each of these expressions they would simply bring *poke*, *root*, *toke* and *toot* into a single word which is *zajarać* and it means *to smoke*. I am not satisfied with this option because I believe that Mick Wall, the author of the biography, wanted to emphasize Geezer Butlers’ (original Black Sabbath bassist) marihuana addiction. Other than that, in the Polish language *zajarać* may also refer to smoking cigarettes but on the other hand the narcotic connotation is more common. This single equivalent is also

<sup>55</sup> A. Strzeszewska, D. Beynon, *Słownik slangu angielskiego*, p. 92-93, 95, 97, 101.

<sup>56</sup> R. A. Spears, *NTC’s Dictionary of American Slang and Colloquial Expressions*, NTC Publishing Group, United States of America 2000, p. 317, 436.

<sup>57</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, p. 368.

<sup>58</sup> An online dictionary of English slang and colloquialisms used in the United Kingdom, <http://www.peevish.co.uk/slang/t.htm> [accessed: February 2018].

<sup>59</sup> M. Wall, *Black Sabbath. Symptom of the Universe*, p. 185.

<sup>60</sup> M. Wall, *Black Sabbath. U piekielnych bram*, p. 202.

problematic in terms of applying a slang translation method to it; I see it as a combination of both S-O and S-S may be regarded as mutually exclusive.

Possible alternative(s): Possible equivalents are *trawka* (for *root*, therefore the vegetative connotation is preserved)<sup>61</sup>; *jaranko*<sup>62</sup>, *jaranie*<sup>63</sup>, *bakanie*<sup>64</sup>, *buchanie*<sup>65</sup>, or *kopcenie* (for *poke*, *toke* and *toot*)<sup>66</sup>.

**7) Trainspotter** – a noun slang term which stands for ‘a person obsessed with a hobby or trivia’<sup>67</sup>.

Source text sentence: “As anal as any **trainspotter**, you would file, catalogue and rate your ever-growing collection of treasures<sup>68</sup>.”

Target text sentence: „Zgrabnie katalogowałeś, oceniałeś swoją rosnącą kolekcję skarbów<sup>69</sup>.”

Observation: This one is an example of S-O which is slang omission (the word *anal* was also omitted). *Trainspotter* is a quite interesting slang term; it originally referred to hobbyists and enthusiasts of cataloguing train numbers and nowadays its meaning extended to all kinds of hobbies or trivia obsessions<sup>70</sup>. The meaning of the term is even depicted in the source text sentence. The target text sentence also maintains this particular issue of collecting but the term for such a person is missing. However one cannot blame the translator for the Polish language not having a similar slang term, although the translator could have used words such as *zbieracz*, *kolekcjoner* or *hobbysta*. These terms however do have some flaws, because they either are not slang terms nor do not precisely match the original expression, as they can be used to refer to simple and normal collectors and gatherers (not necessarily obsessed).

Possible alternative(s): In this case one could use *człowiek/gość/koleś z bzikiem*<sup>71</sup>/*zajawka*<sup>72</sup>/*zajafka*<sup>73</sup>. A descriptive translation (like *obserwator*

<sup>61</sup> A. Strzeszewska, D. Beynon, *Słownik slangu angielskiego*, p. 96, 98–99, 101.

<sup>62</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Jaranie> [accessed: February 2018].

<sup>63</sup> *Ibid.*, [accessed: February 2018].

<sup>64</sup> A. Tkaczyk, *Mini leksykon slangu dla nastolatków*, p. 57.

<sup>65</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Bucha%C4%87> [accessed: February 2018].

<sup>66</sup> Narkoslang.pl, an online drug dictionary, [http://www.narkoslang.pl/slowniczek\\_wyrazen.html](http://www.narkoslang.pl/slowniczek_wyrazen.html) [accessed: February 2018].

<sup>67</sup> Dictionary.com, an online source for English definitions, as well as slang phrases, <http://www.dictionary.com/browse/trainspotter?s=ts> [accessed: February 2018].

<sup>68</sup> M. Wall, *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin*, p. 32.

<sup>69</sup> M. Wall, *Biografia Led Zeppelin...*, p. 38.

<sup>70</sup> The word was popularized by a 1993 novel written by Irvine Welsh, titled *Trainspotting*. In 1996 a film based on the novel was directed by Danny Boyle and it bears the same title as the book.

<sup>71</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-bzik> [accessed: February 2018].

<sup>72</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Zajawka> [accessed: February 2018].

<sup>73</sup> Deliberate misspelling of *zajawka*.

*pociągów*) is not recommended as it would be bizarre and confusing. However, due to the popularity of *Trainspotting* (both the novel and the film adaptation), the term might become a borrowing in the Polish language.

**8) Drop a bollock** – an intransitive and idiomatic slang expression which is considered as vulgar. It means ‘to make a mistake’<sup>74</sup>.

Source text sentence: “I really did think, *I’ve fucking **dropped a right bollock** here*<sup>75</sup>!”

Target text sentence: „Myślałem sobie: „Może, kurwa, **robię błąd**”<sup>76</sup>.”

Observation: This term is a bit vulgar in the source text and the translation represents the S-SM method. Here the translator used the phrase *robię błąd* which in English is *I’m making a mistake*; the meaning is suitable to the source text term, although it is not a slang. It also lacks its vulgarity but the sentence itself is quite vulgar, with the use of a swear word, thus making it sound informal. Considering the fact that a slang counterpart in the Polish language probably does not exist, in my opinion the translator provided an acceptable translation.

Possible alternative(s): A vulgar slang term for making a mistake is *zjechać* (the past tense is *zjechałem*)<sup>77</sup>.

**9) Jook-joint** – a noun slang term which refers to a place where one can eat and drink while listening to music from a jukebox (usually blues music), as well as participate in gambling activities or dance to the music<sup>78</sup>. Its alternate forms are ‘juke joint’ or simply one word without the hyphen.

Source text sentence: “Such fanciful ideas were lent unsettling credence by the fact that so many early blues songs were built on notions of eternal damnation begun here on Earth, the outsider following his lonely doom-laden path, itself a perversion of the real roots of the music, which lay in preaching, the church, gospel and the praise of God, but which the blues now delivered unto the **jook-joints**, roadhouses and dollar-a-go brothels populated by gun-toting, fatherless men and evil, duplicitous women to whom it was a foregone conclusion po’ boy would surely lose his soul<sup>79</sup>.”

Target text sentence: „Te dziwaczne pomysły były podparte przekonaniem, że tak wiele wczesnych piosenek bluesowych zbudowanych było na wyobrażeniu wiecznego potępienia egzystencji ziemskiej, outsiderów

<sup>74</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, p. 142.

<sup>75</sup> M. Wall, *Black Sabbath. Symptom of the Universe*, p. 37.

<sup>76</sup> M. Wall, *Black Sabbath. U piekielnych bram*, p. 48.

<sup>77</sup> <https://www.miejski.pl/slowo-Zjecha%C4%87> [accessed: February 2018].

<sup>78</sup> Wiktionary, the free dictionary, [https://en.wiktionary.org/wiki/juke\\_joint#English](https://en.wiktionary.org/wiki/juke_joint#English) [accessed: February 2018].

<sup>79</sup> M. Wall, *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin*, p. 220.



podążających swoją samotną drogą, będących wypaczeniem prawdziwych korzeni muzyki – które przecież tkwiły w kościele, gospel śpiewanym ku chwale Bożej, a które blues sprowadził do **spelun** i tanich burdela gdzie bywalcami byli wywijający bronią zdeprawowani bezdzietni mężczyźni, a mieszkankami złe, zepsute kobiety, które niechybnie skradły ich dusze<sup>80</sup>.”

Observation: This is an example of a S-S translation, the term is a combination of two words: *Jukebox*, a machine that plays music after inserting a coin, and *joint*, which is also a slang term for a public place like a club, bar, nightclub or restaurant that is either dirty and cheap or not necessary in a bad condition. In this case, the translator provided a Polish slang term which is very similar to the original (because it does refer to a place where one can drink and eat), although it does not imply that it plays music from a jukebox or from any other device at all. It is very likely that there are no wordings for these public places with jukeboxes in the Polish language, even though such places do exist in Poland. To sum up, the translator used the most similar in meaning slang word there is.

**10) Nick** – the last slang expression is a verb term for stealing<sup>81</sup>. This term appeared in all three source books during my study.

Source texts sentences:

a) “Especially when you’d bring him 200 Benson & Hedges or a bottle of whisky you **nicked** from the shop<sup>82</sup>”;

b) “We used to smoke dope and get pissed all the time, **nick** a fucking case of beer off the back of a truck<sup>83</sup>” and;

c) “First time I ever saw Bon Scott was on a talk show on Australian television, said Angus, something to do with some pop bloke **nicking** one of his songs, and the interviewer was being totally condescending thinking he was this stupid rock and roller<sup>84</sup>.”

Target texts sentence:

a) „Szczególnie kiedy przynosiłeś karton fajek Benson & Hedges albo butelkę whisky, którą **zwędziliłeś** ze sklepu<sup>85</sup>”;

b) „Zdarzało się nam **ukraść** skrzynkę piwa z tej czy innej ciężarówki<sup>86</sup>” and;

<sup>80</sup> M. Wall, *Biografia Led Zeppelin...*, p. 199–200.

<sup>81</sup> T. Thorne, *Dictionary of Contemporary Slang*, p. 308.

<sup>82</sup> M. Wall, *When Giants Walked on Earth: A Biography of Led Zeppelin*, p. 141.

<sup>83</sup> M. Wall, *Black Sabbath. Symptom of the Universe*, p. 44.

<sup>84</sup> M. Wall, *AC/DC. Hell Ain't a Bad Place To Be*, p. 83.

<sup>85</sup> M. Wall, *Biografia Led Zeppelin...*, p. 132.

<sup>86</sup> M. Wall, *Black Sabbath. U piekielnych bram*, p. 55.

c) „Chodziło o coś takiego, że jakiś popowy koleś **zajumał** jedną z jego piosenek, przy czym prowadzący traktował go bardzo protekcjonalnie, bo myślał, że Bon jest tępy rockandrollowcem<sup>87</sup>.”

Observation: The same slang term in all three source texts and three different possibilities for translating the word. In two cases we have S-S translations, particularly in sentence a) and c), where the translators opted for slang equivalents in the Polish language. These are, in order, *zwędzileś* and *zajumał*, apparently both are non-vulgar. In the case of sentence b), the equivalent falls into the S-SM category. Here the translator used a regular, common and non-slang word for stealing which is *ukraść*. To sum up, all equivalents are correct but I would opt for the slang counterparts, as there are numerous slang words in Polish that refer to stealing and theft<sup>88</sup>.

Possible alternative(s): In the case of sentence b) the translator could have translated slang into slang, given that there are many words to choose from: *zajumać*, *buchnąć*<sup>89</sup>, *skroić*<sup>90</sup>, or *zwędzić* are instances of non-vulgar equivalents for *nicking* and *to nick*.

The terms discussed above were selected slang terms which I encountered during my study; I have come across many interesting slang terms that may be difficult to translate. What I have concluded while analysing slang is that I see two possibilities that a translator may take into account while translating slang expressions. The first and the most recommended one is the S-S method, as it conveys the source text phrase in the target text: it is much closer to the original. The second best option is to apply the S-SM method in cases when there is no existing slang equivalent in the target language. Even though the translator does not provide the target text reader with a slang equivalent, they do preserve the original meaning behind the source text slang expressions. The slang is lost but the meaning is still present in the target text sentence, which I consider to be an important aspect while delivering a translation. As we saw with the case of *trainspotter*, it is impossible to find a perfect slang term in the Polish language (until the day someone invents and spreads around such a term). Finally, the S-O and S-NS methods should be avoided while translating as they result in translation loss or an incorrect equivalent being used.

To conclude, slang might be both important and problematic while translating. In a hypothetical case, when a translator properly understands the meaning of the slang present in the source text and conveys the

<sup>87</sup> M. Wall, *AC/DC Diabelski Młyn*, p. 121.

<sup>88</sup> A. Tkaczyk, *Mini leksykon slangu dla nastolatków*, p. 75, 81.

<sup>89</sup> *Ibid.*, p. 75, 81.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 75, 81.

meaning during the translation process, but by presenting it in a non-slang version can it then be regarded as incorrect? Judging by what I stated about the S-SM method being second best, the translators' action may be justified. As far as slang translation is concerned, I believe that a cognitive approach to its translation is advisable. The reason behind this is that slang may be regarded as a linguistic phenomenon – it requires the cognition of the background of a given slang term in order to fully understand its meaning and functioning within a certain group of people. If the translator is working on a novel translation in which slang expressions occur rarely then it may not be such a big loss if the S-SM method is applied. However, assuming that there is a hypothetical situation in which the translator is translating a novel about the trials and tribulations of teenagers or about the life of street gangs, the authors of such books would probably use slang words to help the readers dive into the worlds that they read about and imagine the action, events, characters and the specific lifestyle. Readers should be given the possibility to feel and experience the environment from a safe perspective and to help them believe that during this process they identify with the characters. Moreover, readers should be given the possibility to acknowledge new words and phrases and learn how language may vary, in terms of both formal and informal language. I believe it is obligatory for translators to preserve that feeling and the opportunity of acquiring new vocabulary by providing slang equivalents in the target text to be as close to the original as possible. Following a certain method or technique while translating problematic words is recommended – I find Hejwowski's conception of the idiom translation methods valuable<sup>91</sup>, as it can serve as a perfect proving ground for establishing methods which may aid translators at their work. One should bear in mind that slang is not only an informal and colloquial style of both speech and writing; it is also a product of a given society and can be regarded as an instance of sociolect<sup>92</sup>. Slang may reflect one's personality, social status, way of living or personal beliefs – for these very reasons the choice of slang usage by either a certain individual or group may be justified.

---

<sup>91</sup> K. Hejwowski, *Iluzja przekładu*, p. 246–274.

<sup>92</sup> Y. Fan, Y. Zhou, *A Sociolinguistic Study of American Slang*, p. 2213.

Maciej Niemiec

### **Not Only Foulmouthed Words: Suggested Methods for Slang Translation**

Slang is an informal variation of language and is usually limited to a specific group of people. The instability and evanescence of slang reflects the character of the groups that use it, especially those groups which composition undergoes rapid changes, as in the case of school youth. As a consequence, some expressions gain new meanings, adequate to current trends, while others are forgotten. Moreover, slang is more than just words: it can be used by people as a particularly sensitive tool to express their feelings or ideas. It is closely related to the more or less conscious construction of group identity in opposition to mainstream culture; being a manifestation of difference, it also creates a sense of belonging. Due to the complexity of the language layer and its cultural background, slang can pose problems when translating it from the source language to the target language in such a way that it retains its original meaning. In my article, I proposed methods of translating slang based on cognitive approach and presented them with the use of examples. These examples are various slang terms that have appeared in selected publications - these expressions were analyzed from a translational point of view and in terms of their actual meaning.

**Keywords:** slang, translation methods, informal language, identity

**Słowa kluczowe:** slang, metody tłumaczenia, język nieformalny, tożsamość

Magdalena Machała  
Uniwersytet Jagielloński  
magda.machala31@gmail.com

## Wojciech Ligęza o poezji Szymborskiej raz jeszcze

[W. Ligęza, *Wstęp*, [w:] W. Szymborska, *Wybór poezji*, Wrocław 2016, ss. 290.]

Szymborska stała się jedną z ikon kultury popularnej<sup>1</sup>. Trudno przecenić zasługi tej kultury dla upowszechniania twórczości poetki zarówno w Polsce, jak i poza jej granicami, by wymienić tylko Włochy<sup>2</sup>. Trudno także wartościować ten rodzaj odbioru choćby z tego powodu, że nie sposób wyznaczyć wyraźnej granicy między kulturą „popularną” a „elitarną”, a tym samym między recepcjami w obrębie tych dwu obszarów. Przykładem przenikania treści charakterystycznych dla obu dziedzin mogą być anegdota z życia prywatnego przywoływane na konferencjach naukowych oraz wypowiedzi historyków literatury, krytyków literackich dotyczące twórczości poetki prezentowane w mass mediach.

Obok piętrzących się stosów — jakże cennych zazwyczaj — opracowań pojedynczych utworów, całych tomików i w końcu monografii, obok wydawanych po śmierci poetki wspomnień, listów, tworzonych filmów dokumentalnych, obok wystawy „Szuflada Szymborskiej”, zeszytów, kalendarzy i innych gadżetów z reprodukcjami wyklejanek, w końcu obok wydanej niedawno książki *Nic zwyczajnego. O Wisławie Szymborskiej* Michała Rusinka pojawia się *Wybór poezji* Wisławy Szymborskiej ze wstępem i w opracowaniu Wojciecha Ligęzy wydany przez Wydawnictwo Zakładu

<sup>1</sup> O obecności poetki w sferze kultury popularnej zob.: T. Cieślak, *Szymborska. Obecność w popkulturze*, „Nowa Dekada Krakowska” 2016, nr 6.

<sup>2</sup> O recepcji poezji Szymborskiej we Włoszech oraz o jej obecności w popkulturze zob. L. Marinelli, *Jarmark cudów, czyli Szymborska (i szymborksizm) we Włoszech*, „Nowa Dekada Krakowska” 2013, nr 4/5.

Narodowego im. Ossolińskich. Przypomnijmy, że Ligęza jest autorem monografii *O poezji Wisławy Szymborskiej. Świat w stanie korekty* (2002), a także osobnych artykułów i wspomnień poświęconych poetce.

Można by się zastanowić, jaka byłaby reakcja samej Szymborskiej na – popularnie nazywaną – BN-kę? Takie wydanie ma w sobie niewątpliwie jakiś ładunek powagi, kojarzy się często z koturnowością, a niekiedy staje się także źródłem nadmiernej schematyczności lektury. Przywołując znamienne słowa poetki dotyczące procesu czytania w ogóle kończące się zdaniem „Homo ludens z książką jest wolny”, stwierdza Ligęza, że to „właśnie postawa wolności, przyjemności czytania tekstów, przekorne spojrzenie na poruszane kwestie, prymat osobowości odbiorczej wyróżniają styl lektury Wisławy Szymborskiej” (s. 230)<sup>3</sup>. Autor wstępu zdaje się wyczulony na tę wolność, szanując obszar swobody lekturowej czytelnika, nie narzucając mu jedynie słusznych interpretacji, dystansując się od postawy grzmiącego ze swej katedry profesora dyktującego sztywne reguły odczytywania omawianych utworów.

Za każdym razem podczas lektury tekstów krytycznych Ligęzy dotyczących twórczości Szymborskiej czytelnik odnosi silne wrażenie, że jest to przede wszystkim ślad relacji z poetką-osobą, zapis intelektualnego spotkania, którego obszarem jest tekst kultury. Zarówno *Wstęp*, jak i poprzednie teksty autora charakteryzuje głębokie rozumienie nie tylko jej utworów, ale także osobowości.

Przejawem postawy rozumienia jest choćby to, że *Wstępu* nie zaczyna autor od przybliżenia czytelnikowi biografii pisarki, co w schemacie tego typu tekstów jest zjawiskiem bardzo częstym. Na początku, gdzie zwykle znajduje czytelnik informację dotyczącą daty i miejsca urodzenia, pojawia się więc refleksja nad stosunkiem samej Szymborskiej do użytkowego charakteru faktów z życia prywatnego artysty, ich upubliczniania, co poetka czyniła niechętnie i z niemałym oporem. Ligęza zwraca uwagę, że po roku 1996 zachowanie takiej postawy stało się niemożliwe. Owa niechęć poetki z jednej strony i nachalność dziennikarzy z drugiej wpłynęły na powstanie wizerunku wykreowanego na potrzeby przestrzeni publicznej i medialnej: „Przedstawiane w mediach anegdota i obrazy, które oddaliły się od metafizycznych przesłań jej poezji, zastępowały spójną narrację o życiu poetki, były więc rodzajem trybutu splecanego zaciekawionej publiczności” (s. 31). Namysł nad tym, jak ten wizerunek „wesołej facecjonistki” (określenie Bronisława Maja) funkcjonuje w świadomości jej czytelników i jakie są tego

<sup>3</sup> W. Ligęza, *Wstęp*, [w:] W. Szymborska, *Wybór poezji*, Wrocław 2016. Wszystkie cytaty – jeśli nie zostało zaznaczone inaczej – pochodzą z tego wydania; po przytoczeniu w nawiasie podaje numer strony.

konsekwencje, zajmuje nie tylko Wojciecha Ligęzę, ale także badaczy współczesnej kultury coraz bardziej zdominowanej przez zjawisko medialności.

Poprzedzone obszernym komentarzem informacje dotyczące biografii pojawiają się jednak, bo pojawić się muszą – autor oprócz faktów dotyczących życia Szymborskiej przedstawia także konteksty historyczne, społeczne, kreśli obraz środowisk twórczych, instytucji związanych z literaturą i kulturą, ani na moment nie tracąc z oczu postaci samej poetki.

Na uwagę zasługuje to, że charakterystykę twórczości pisarki rozpoczyna Ligęza od uważnego przyjrzenia się twórczości związanej ściśle z okresem wojennym (wiersze z tomu *Czarna piosenka*), a później – stalinizmu. Na wiersze pisane w okresie socrealizmu spogląda autor obiektywnym, profesjonalnym okiem krytyka, historyka literatury. „Czytając utwór Szymborskiej bez uprzedzeń” – tak Wojciech Ligęza rozpoczyna refleksję nad jednym z najbardziej krytykowanych utworów Szymborskiej, czyli *Ten dzień* napisanym po śmierci Stalina. Znajdzie więc czytelnik we *Wstępie* analizy wierszy pomijanych zazwyczaj przez autorów interpretacji. Autor poświęca im swoją uwagę, wskazując na pewne tematy oraz pomysły artystyczne, których doskonałą realizację czytelnik może dostrzec w późniejszej twórczości poetki, podkreślając jednocześnie, że „zrozumienie wyborów światopoglądowych bez tego ogniwa byłoby niepełne” (s. 42). Według niego doświadczenie związane z wiarą w ideologię komunistyczną nauczyło poetkę „sztuki dystansu i nieufności”, „pięknej sztuki wątplenia”.

Podczas omawiania twórczości poetyckiej, która obejmuje tomy od *Wołania do Yeti* (1956) do *Tutaj* (2012), proponuje Ligęza dwa spojrzenia. Pierwsze – diachroniczne – jest spacerem spostrzegawczego obserwatora, który porusza się po dobrze znanym mu obszarze literatury, komentując każdy tom Szymborskiej z osobna. Sam Ligęza pisze o tej wędrowce przez poszczególne zbiory poezji tak: „Starałem się naszkicować linie rozwojowe, opisać tematy, przesłania, estetyczne preferencje i artystyczne decyzje” (s. 95). W tym pierwszym ujęciu szczególną uwagę zwraca autor na tom *Wołanie do Yeti* – analizując wiersze będące przejmującą i surową samokrytyką poetki, wskazując na pewne pączkujące tematy, motywy oraz idee, które od tej pory będą w tej poezji rozwijane – oraz *Koniec i Początek* jako na tomik poetycki, który inicjuje pewną zmianę tonacji, nastroju tej poezji.

Proponując czytelnikowi synchroniczną lekturę wierszy, Ligęza zwraca uwagę na antropologię Szymborskiej, refleksję nad istnieniem poszczególnym (znamienny podtytuł rozdziału: *Dziwna istota – człowiek*), na problem relacji międzyludzkich – ze szczególną wrażliwością obserwuje autor te wszystkie szczeliny, które wyłaniają się na granicy między bliskością

a obcością. Interesują Ligęzę także korespondencje tej poezji z innymi formami artystycznego wyrazu, czyli muzyką, malarstwem, filmem, fotografią, teatrem, a także – filozofią.

Ta ostatnia interesować mnie będzie szczególnie, ponieważ zdaje się, że to właśnie – jak nazywa ją autor – „literacka filozofia Szymborskiej”, która nie jest niczym innym jak postawą przyjmowaną wobec otaczającego poetkę świata, oraz jej przez autora zrozumienie, zaważyły na tym, w jaki sposób przedstawił on czytelnikowi poetkę-osobę i jej twórczość: gdzie postawił akcenty, na jakiej podstawie dokonywał selekcji materiału, jaki kształt nadał całości i wreszcie – co spaja te 289 stron *Wstępu*.

Przypomnijmy słowa Szymborskiej dotyczące samego procesu twórczego – jak wiemy, rzadko się na ten temat wypowiadała. Z właściwym sobie humorem tworzy pisarka obraz poety „gołego dzikusa z kółkiem w nosie”, który podczas pisania musi zdjąć uwierający go „mundurek racjonalisty”<sup>4</sup>, wziąć w nawias cały ogromny obszar wiedzy pewnej o świecie, którą zdobył w procesie edukacji czy podczas samodzielnej lektury i indywidualnych poszukiwań. Obraz ten mógłby być dowcipną ilustracją portretu, jaki we *Wstępie* kreuje Wojciech Ligęza. Interesują bowiem autora właśnie owe „pierwsze pytania” (określenie W. L.), „pytania naiwne”, które zadaje światu człowiek pierwotny albo – dziecko.

Dziecięca ostrość widzenia, świeżość spojrzenia i pielęgnowanie w sobie wrażliwości na konkret otaczającego ją świata to cechy, które podkreśla Ligęza jako konstytuujące postawę poetki. Napięcie między czyhającą na pisarza – a chyba także po prostu człowieka – rutyną a uważną obserwacją życia pulsującego bogactwem szczegółów leży u podstaw tej postawy. O tym, że poetka była znakomitą obserwatorką życia w najprostszych jego przejawach świadczą nie tylko wiersze „poważne”, ale także przywoływana przez Ligęzę twórczość żartobliwa, czyli m.in. „podśluhańce”, powstające z inspiracji żywiołem mowy, z zasłyszanych na ulicy fragmentów wypowiedzi przypadkowych przechodniów. Bardzo ważne są dla autora słowa poetki z wiersza *Może być bez tytułu*, w których zawiera się według niego istota jej stosunku do świata: „Tak się złożyło, że jestem i patrzę”. Opatruje je takim oto komentarzem: „indywidualne świadectwo poetyckie zdolne jest zapisać intensywnie przeżywane chwile i ma tę wartość, że kwestionuje standardy poznania, a także przyjęte hierarchie spraw” (s. 179).

Kategorią, która pojawia się niemal we wszystkich podrozdziałach dotyczących tematów i idei w poezji Szymborskiej, jest zdumienie fi-

<sup>4</sup> Określenia cytowane za: A. Bikont, J. Szczęśna, *Pamiętkowe rupiecie. Biografia Wisławy Szymborskiej*, Kraków 2012, s. 183. Bikont i Szczęśna cytują tu z kolei Szymborskiej *Historię Bliskiego Wschodu w starożytności*.



lozoficzne. Zdolność do tego zdumienia jest tym, co należy w sobie kształtować, wiąże się ona z wysiłkiem intelektualnym. Wspominałam już o „pięknej sztuce wątpienia”, którą rozwija w sobie poetka od czasów bolesnego doświadczenia związanego z socrealizmem. Ligęza, charakteryzując twórczość poetycką pisarki, mówi o „poetyce rewindykacji”. Zwraca uwagę na związane z tym funkcje języka artystycznego, który obnaża klisze językowe, schematyczność potocznego myślenia, uwypukla obszary wątpliwości, ukazuje wielość punktów widzenia, odkrywa ogromny obszar nie-bytu, nie-istnienia, wskazując na wielki potencjał światów możliwych.

Wojciech Ligęza tworzy obraz poetki, której obcy jest stan „spokojnej pewności”. W duchu Heideggera Szymborska z nieufnością podchodzi do wszystkich wielkich systemów filozoficznych, tworząc swą własną „filozofię literacką”, inspirując się fragmentami myśli wielkich mędrców, poddając ich poglądy krytycznej refleksji. „Dodawanie cząstkowych spostrzeżeń i cierpliwe gromadzenie przykładów – od małego kosmosu listka, źdźbła trawy, kropli wody, ziarenka piasku po gwiazdne fenomeny – charakteryzują styl poetyckiego myślenia Szymborskiej” (s. 170). Ważne są dla niej myśli poszczególne, olśnienia indywidualne.

Dlatego też tak ważne jest dla Wojciecha Ligęzy to, że lektura wierszy nie zwalnia czytelnika od samodzielnego myślenia. Przypominając słowa Lwa Szestowa, autor podkreśla, że zadaniem poetów i filozofów jest nauczyć człowieka życia w niewiedzy. Filozofia powinna budzić w człowieku niepokój, wątpliwości, stymulować proces krytycznego myślenia. Jej funkcją nie jest uspokajanie go. Tak na samą filozofię spoglądała Szymborska, podobną rolę przypisując chyba swojej poezji.

Była już mowa o tym, w jaki sposób jest Szymborska obecna w świadomości odbiorców kultury masowej, a co za tym idzie – w świadomości wielu jej czytelników. *Wybór poezji* w opracowaniu Wojciecha Ligęzy jest pozycją, która potrzebna jest nie tylko studentom polonistyki czy literaturoznawcom, ale – być może przede wszystkim – „zwykłemu” czytelnikowi Szymborskiej. *Wstęp* Ligęzy, napisany przejrzystą (autor wyjaśnia kłopotliwe pojęcia zazwyczaj jeszcze w tym samym zdaniu), niepozabawioną wdzięku polszczyzną może odegrać znaczącą rolę w kształtowaniu wizerunku poetki w świadomości polskich odbiorców literatury i kultury. Byłoby wspaniałe, gdyby tak się stało.

Syntezyjaca, uwzględnijająca dotychczasowe badania monografia ta jest jednocześnie w pełni autorskim, indywidualnym spojrzeniem na twórczość poetki.

Magdalena Machała

**Wojciech Ligęza on Szymborska's Poetry Once Again**

This article discusses the Introduction to poetry of Wisława Szymborska written by Wojciech Ligęza. Presenting this example of a very penetrating reading, the author of the article focuses on a literary philosophy of Szymborska which is a base of a discussed monograph.

**Keywords:** Wisława Szymborska, poetry, polish literature, Wojciech Ligęza

**Słowa kluczowe:** Wisława Szymborska, poezja, literatura polska, Wojciech Ligęza

Adriana Sara Jastrzębska

Akademia Techniczno-Humanistyczna w Bielsku-Białej  
ajastrzebska@ath.bielsko.pl

## Historia pewnego poszukiwania

[Marcin Sarna, *Boom i McOndo. Wokół nowej prozy hispanoamerykańskiej*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego, Kraków 2017.]

„Ameryka Łacińska to wynalazek wydziałów filologicznych uniwersytetów amerykańskich”<sup>1</sup>, „Ameryka Łacińska – hologram”<sup>2</sup> – takie głosy i opinie pojawiają się wśród pisarzy i intelektualistów pochodzących z Ameryki Łacińskiej pod koniec ubiegłego i na początku obecnego stulecia. Począwszy od lat dziewięćdziesiątych, częściowo pod wpływem obchodzonego w 1992 roku pięćsetlecia spotkania Starego i Nowego Świata, częściowo ze względu na przemiany polityczne, społeczne i technologiczne na świecie pod koniec XX wieku, Ameryka Łacińska dokonuje swoistej redefinicji i rewizji własnego miejsca na mapie świata, również – a może przede wszystkim – tej kulturalnej. Wzmoczona refleksja dotycząca tożsamości i specyfiki regionu prowadzi latynoamerykańskich pisarzy, takich jak cytowani tu Jorge Volpi czy Alberto Fuguet i Sergio Gómez, do wskazywania i podważania stereotypów i fałszywych wyobrażeń narosłych wokół latynoskiej kultury i literatury.

Tymczasem wydaje się, że w świadomości polskiego odbiorcy Ameryka Łacińska i literatura latynoamerykańska w takiej postaci, w jakiej zanego-

<sup>1</sup> *McOndo*, red. A. Fuguet, S. Gómez, Mondadori 1996, s. 12.

<sup>2</sup> J. Volpi, *El insomnio de Bolívar: cuatro consideraciones intempestivas sobre América Latina en el siglo XXI*, Debate 2010, s. 149.

wali je tamtejsi intelektualiści wciąż istnieją w najlepsze. Debata dotycząca charakteru i miejsca współczesnej literatury Ameryki Łacińskiej znalazła w naszym kraju niezwykle słaby oddźwięk<sup>3</sup>. Dla polskiego czytelnika, nie tylko tego, który sięga po literaturę wyłącznie dla rozrywki, ale i dla wielu zajmujących się literaturą zawodowo (jak wynika z doświadczeń i obserwacji piszącej te słowa) Ameryka Łacińska to wciąż odległa, egzotyczna realno-magiczna kraina, pierwotna, ahistoryczna wyspa wyjęta spod praw (po)nowoczesnego świata. A latynoamerykańska literatura ma być zapisem tej egzotyki i wyjątkowości, emanacją mentalności w niczym nieprzystającej do XXI wieku. Takie postrzeganie Ameryki Łacińskiej nie jest oczywiście polską specjalnością i zostało nazwane „makondyzmem”, czyniąc z Macondo, karaibskiego miasteczka, w którym rozgrywa się akcja *Stu lat samotności* Gabriela Garcíi Márqueza symbol tego powszechnego i trwałego stereotypu. Tak o makondyzmie pisze Ewa Nawrocka:

Makondyzm definicję latynoamerykańskiej tożsamości kulturowej opiera na opowieściach, jakie powstają w ramach literatury i, co więcej, pozwala wierzyć, że te opowieści są konstytutywne dla rzeczywistości, czyli tworzą ją jako rodzaj tekstu, w którym kultura latynoska winna się rozpoznać. W makondyzmie znajduje kontynuację teza o znamiennej dla Ameryki Łacińskiej przewadze Natury nad Kulturą (...). Nie chodzi tu bynajmniej o ekspozowanie barbarzyńskiej i niszczącej siły wszechpotężnej amerykańskiej przyrody, ale o odwołanie do pewnych mitów, które pokazują, jak natura oddziałuje na kulturę poprzez magiczne znaki, tajemnicze cuda, sekretne symbole. Macondo jest zatem metaforą słynnej rzeczywistości magicznej, która nie daje się wytłumaczyć w kategoriach racjonalnych, pewnego rodzaju hasłem czy kluczem, stosowanym przez tych, którzy chcą nadal postrzegać Amerykę w kontekście kultury alternatywnej względem Zachodu<sup>4</sup>.

Tak jak autorom antologii McOndo „drzewa z puszczy przesłaniały widok ostatnich piętér drapaczy chmur”<sup>5</sup>, tak makondyzm i jego klisze wciąż wpływają na odbiór współczesnej literatury latynoamerykańskiej w naszym kraju.

---

<sup>3</sup> W roku 2004 ukazał się numer „Literatury na Świecie” (2004, 9/10) poświęcony najnowszej literaturze tworzonej w hiszpańskojęzycznej Ameryce, a krakowskie wydawnictwo muchanieszada.com w latach 2006–2009 wydało w serii postm@condo następujące tytuły: Edmundo Paz Soldán *Śmierć na ulicy Unzueta*, Jaime Bayly *Noc jest dziewicą*, Alberto Fuguet *Filmy mojego życia*, Rodrigo Fresán *Ogrody Kensington*, Gustavo Nielsen *Auschwitz*, Rodolfo Martínez *Sherlock Holmes i mądrość umarłych*, Martín Casariego *Mnie nie kupisz*.

<sup>4</sup> E. Nawrocka, *Opowieści o Raju utraconym: Przemiany topiki Raju w hispanoamerykańskiej powieści o selwie*, Kraków 2010, s. 12–13.

<sup>5</sup> McOndo, s. 12.

Książka Marcina Sarny *Boom i McOndo. Wokół nowej prozy hispanoamerykańskiej*, wydana właśnie przez Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie wypełnia istotną lukę w dostępnej po polsku literaturze naukowej i stanowi ciekawe kompendium pozwalające, z jednej strony, na zaktualizowanie wiedzy na temat najnowszej prozy latynoamerykańskiej, z drugiej – na zrozumienie pewnych długotrwałych procesów historycznoliterackich, które przez cały XX wiek prozę tę kształtowały. Z perspektywy komparatystyki literackiej i kulturowej teorii literatury autor omawia w porządku chronologicznym najważniejsze zjawiska w literaturze regionu. Bardziej niż poszczególne dzieła i autorzy interesują go jednak właśnie całościowe procesy historycznoliterackie i konteksty, wpływające na powstanie określonego typu literatury (tak pod względem poruszanej tematyki, jak i w wymiarze estetycznym), jej recepcję i znaczenie. Książka jest w gruncie rzeczy zapisem historii poszukiwania najbardziej adekwatnych do wyrażenia wielowymiarowej, złożonej rzeczywistości regionu środków powieściowej ekspresji, a zarazem poszukiwania przez latynoamerykańskich autorów własnej twórczej tożsamości w czasie, miejscu i w sieci uwarunkowań, w jakich przyszło im działać.

Po pierwszym rozdziale, w którym omawia teoretyczne założenia pracy i wskazuje dwa zjawiska, które będą wyznaczać punkty kardynalne na kreślonej przezeń mapie literatury latynoamerykańskiej, *Boom* (lata sześćdziesiąte i siedemdziesiąte XX wieku) i *McOndo* (przełom XX i XXI wieku), Sarna wprowadza czytelnika w „krajobraz przed boomem” – literaturę początków XX wieku i pierwsze próby przełamania regionalistycznego, naturalistyczno-realistycznego paradygmatu. Następnie w twórczości z lat czterdziestych i pięćdziesiątych wskazuje autorów i dzieła kluczowe dla rozwoju i ukształtowania się nowej prozy. Pojawiają się tu Borges, Bioy Casares, Onetti, Carpentier – nazwiska doskonale znane polskiemu odbiorcy. Zaletą jest tutaj przyjęty przez autora porządek omawiania: skupia uwagę na poszczególnych utworach kolejnych autorów, wymieniając te aspekty powieści, które miały szczególne znaczenie dla ewolucji prozy, a jednocześnie wpisuje te utwory w szerszy kontekst literatury europejskiej i światowej, podkreślając, że Ameryka Łacińska nigdy nie była odrębnym uniwersum na kulturalnej mapie świata.

Rozdział trzeci analizuje fenomen latynoamerykańskiego boomu z lat sześćdziesiątych. I znowu sama literatura pozostaje w cieniu kontekstów, zjawisk i procesów, które ją kształtują. Jest tu zarówno tło polityczne, związane z zimnowojennym podziałem świata oraz rewolucją kubańską, jak i omówienie roli instytucji kultury, które – znów w ścisłym związku z poli-

tyką – zajmowały się wówczas promocją literatury Ameryki Łacińskiej. Sar-  
na omawia też znaczenie europejskich miast, Barcelony i Paryża, w dzie-  
jach dwudziestowiecznej prozy latynoamerykańskiej, kształtowanie się  
rynku wydawniczego w Hiszpanii w ostatnim okresie dyktatury generała  
Franco oraz towarzyskie relacje pomiędzy twórcami a światem wydawców  
i promotorów literatury, które to relacje stają się wówczas kluczowe dla  
rozwoju tego, co nazwano latynoamerykańskim boomem. Wreszcie oma-  
wia samo zjawisko boomu, poczynając od anegdot wyjaśniających, dlaczego  
ekspansja literatury latynoskiej na światowy rynek wydawniczy nazwana  
została angielskim słowem stosowanym do opisu zjawisk gospodarczych.  
Przytacza relacje „od wewnątrz”, omawiając wypowiedzi samych twórców,  
opierając się przede wszystkim na *Mojej osobistej historii boomu* José Dono-  
so. Relacje „z zewnątrz” to relacje krytyków, badaczy czy wreszcie innych  
pisarzy latynoamerykańskich i hiszpańskich. Poświęca też uwagę recepcji  
literatury boomu na świecie i w Polsce.

Kolejny rozdział poświęcony jest okresowi przejściowemu pomiędzy  
boomem a McOndo. Tutaj na uwagę zasługuje przede wszystkim podroz-  
dział poświęcony trafnie wytypowanemu na łącznika pomiędzy oboma  
fenomenami Roberto Bolaño (1953–2003)<sup>6</sup>. Autor ciekawie, w syntetycz-  
nej formie charakteryzuje twórczość chilijskiego (czy raczej eksterytorial-  
nego) pisarza. Wskazuje w jego prozie te elementy, które budują pomost  
pomiędzy nową prozą latynoamerykańską z lat sześćdziesiątych i siedem-  
dziesiątych a twórczością autorów z pokolenia, które w 1996 roku stworzy  
meksykański *crack* (który to nurt też zostaje obszernie omówiony w tym  
rozdziale) i antologię *McOndo*. Bolaño z powodzeniem realizuje, charakte-  
rystyczny dla dwudziestowiecznych pisarzy latynoamerykańskich, trans-  
oceaniczny paradygmat twórcy-nomady, rzeczywistość polityczna – dykta-  
tura Pincheta w Chile czy brutalne stłumienie protestu na placu Tlatelolco  
w Meksyku w 1968 – bezpośrednio wpływają na jego biografię, poniekąd  
wymuszając na jego twórczości pewną dozę politycznego zaangażowania.  
Jednocześnie, jak jego młodsi o dekadę koledzy z McOndo, Bolaño jest za-  
fascynowany miastem i wielowymiarowością miejskiej rzeczywistości, kul-  
turą popularną i literaturą gatunkową, z której wzorców będzie korzystał  
w swych utworach, śmiało wykraczając poza istniejące konwencje i nagina-

---

<sup>6</sup> Roberto Bolaño jest obecny na polskim rynku czytelnym i w refleksji naukowej. Jego ważniejsze utwory, jak *Dzicy detektywi*, *2666*, *Trzecia Rzesza*, *Gwiazda daleka*, *Monsieur Pain* czy *Amulet* ukazały się po polsku nakładem wydawnictwa Muza SA. Jest też Bolaño przedmiotem naukowej debaty prowadzonej przez polskich hispanistów, o czym świadczy wydana przez wydawnictwo naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu monografia zbiorowa *Katedra Bolaño. Szkice krytyczne*, red. W. Charchalis, A. Żychliński, Poznań 2015.

jąc reguły, jakimi tradycyjnie rządzi się powieść. Sarna tak charakteryzuje twórczość tego autora:

...przekracza ona granice, zarówno gatunkowe, jak i te oddzielające prawdę od fikcji (...), fikcję od historii, (...), literaturę od krytyki literackiej (...). Bolaño wykreował własne uniwersum: autonomiczne, spójne, kompletne, wieloaspektowe, samopodobne, labiryntowe, polifoniczne, metaliterackie, autoreferencyjne, wymagające – i proponuje czytelnikowi współuczestniczenie w nim<sup>7</sup>.

To podsumowanie stanowi celną zapowiedź charakteru i specyfiki najnowszej literatury hispanoamerykańskiej.

Najciekawsze są dwa ostatnie rozdziały książki, stanowią bowiem pierwsze w języku polskim tak dogłębne i szczegółowe omówienie najpierw zjawisk, osób i zdarzeń stojących za opublikowaniem w 1996 roku antologii *McOndo*, a potem samej antologii, by na koniec podjąć próbę interpretacji zjawiska McOndo i jego znaczenia dla najnowszej prozy hispanoamerykańskiej. Podrozdział „O czym pisze McOndo?” to lekko i sprawnie przedstawiona treść poszczególnych opowiadań składających się na antologię, ułożona w porządku geograficznym, według krajów pochodzenia autorów. W ten sposób Marcin Sarna z wdziękiem pokonuje jedną z istotniejszych przeszkód, na jakie natrafia badacz literatury w związku z tą antologią. *McOndo* jest bowiem książką istotną z punktu widzenia procesów historycznoliterackich, socjologii literatury, czy nawet swoiście ujętej „psychologii twórczości literackiej”, ale z pewnością nie ze względu na swe walory artystyczne. Opowiadania, które ją tworzą, to literatura dość banalna, „jednorazowego użytku”. Niemal wszystkie teksty traktują o codziennym życiu młodych ludzi z wielkomiejskiej uprzywilejowanej klasy średniej, a narratorzy, zwykle pierwszoosobowi i w mniejszym lub większym stopniu identyfikowalni z autorami, opowiadają o swoich lękach, obawach, doświadczeniach, obsesjach i pragnieniach. Diana Palaversich w ten sposób podsumowuje zawartość tomu *McOndo*: „Wspólnym mianownikiem tych opowiadań jest poczucie wyalienowania, rozczarowania i *spleen*, jaki staje się udziałem ich bohaterów, którzy się nudzą, przemierzają z miejsca na miejsce bez bliżej określonego celu, upijają lub narkotyzują, popełniają samobójstwo albo myślą o nim”<sup>8</sup>.

Prócz umożliwienia diagnozy stanu ducha bohaterów, szczegółowe przedstawienie treści opowiadań pozwala dostrzec, w jaki sposób na prze-

<sup>7</sup> M. Sarna, *Boom i McOndo*, s. 158–159.

<sup>8</sup> D. Palaversich, *De Macondo a McOndo: senderos de la postmodernidad latinoamericana*, Plaza y Valdés 2005, s. 39.

łomie wieków kultura masowa i wielkomiejski model rozrywki stają się nie tylko tematem literackim, ale i ważnym – jeśli nie najważniejszym – czynnikiem kształtującym wyobraźnię twórców i literacką estetykę ich utworów.

Pomimo nikłych walorów artystycznych antologii *McOndo*, kilku z opublikowanych w niej autorów (Alberto Fuguet, Santiago Gamboa, Edmundo Paz Soldán, Rodrigo Fresán) z czasem stało się cenionymi, interesującymi pisarzami o znaczącym dorobku. To na tej podstawie Marcin Sarna zestawia w ostatnim rozdziale swojej książki boom i McOndo jako dwa pokolenia literackie, dowodząc, że choć same zjawiska, od których pokolenia te wzięły nazwę, w dużej mierze przyczyniają się do ukształtowania dwóch skrajnie odmiennych i jednakowo nieprawdziwych stereotypów dotyczących Ameryki Łacińskiej i literatury latynoamerykańskiej, twórczość autorów należących do obu tych pokoleń jest w gruncie rzeczy takim samym poszukiwaniem najtrafniejszego sposobu oddania latynoamerykańskiej specyfiki, próbą wyrażenia nieustannego napięcia pomiędzy lokalnością a uniwersalnością poruszanej tematyki, oscylacji pomiędzy doświadczeniem indywidualnym a zbiorowym. I wreszcie jest też poszukiwaniem dla latynoamerykańskiej literatury odpowiedniego, należnego jej miejsca na artystycznej mapie świata.

Trudno mówić, że Marcin Sarna zawarł w swojej książce nową wiedzę, że dotarł do nieznanych faktów, że wypowiedział na temat literatury latynoamerykańskiej prawdy tyleż oryginalne, co przełomowe. Z pewnością nie, bo też i nie taki jest cel książki *Boom i McOndo. Wokół nowej prozy hispanoamerykańskiej*. To udana próba spojrzenia na proces poszukiwania, o którym mowa wyżej, z perspektywy historycznej (choć mowa o przeszłości stosunkowo nieodległej) i wskazania procesów i zjawisk, które rozwojowi literatury nierozdzielnie towarzyszą i które rozwój ten stymulują i determinują. Ponadto jest to książka ważna i potrzebna w polskim literaturoznawstwie, ponieważ prostuje pewne funkcjonujące półprawdy na temat literatury w Ameryce Łacińskiej, identyfikuje i obala stereotyp wiecznego „makondyzmu” hispanoamerykańskiej prozy i zachęca do poznania najnowszej literatury regionu i krytycznej refleksji na jej temat.



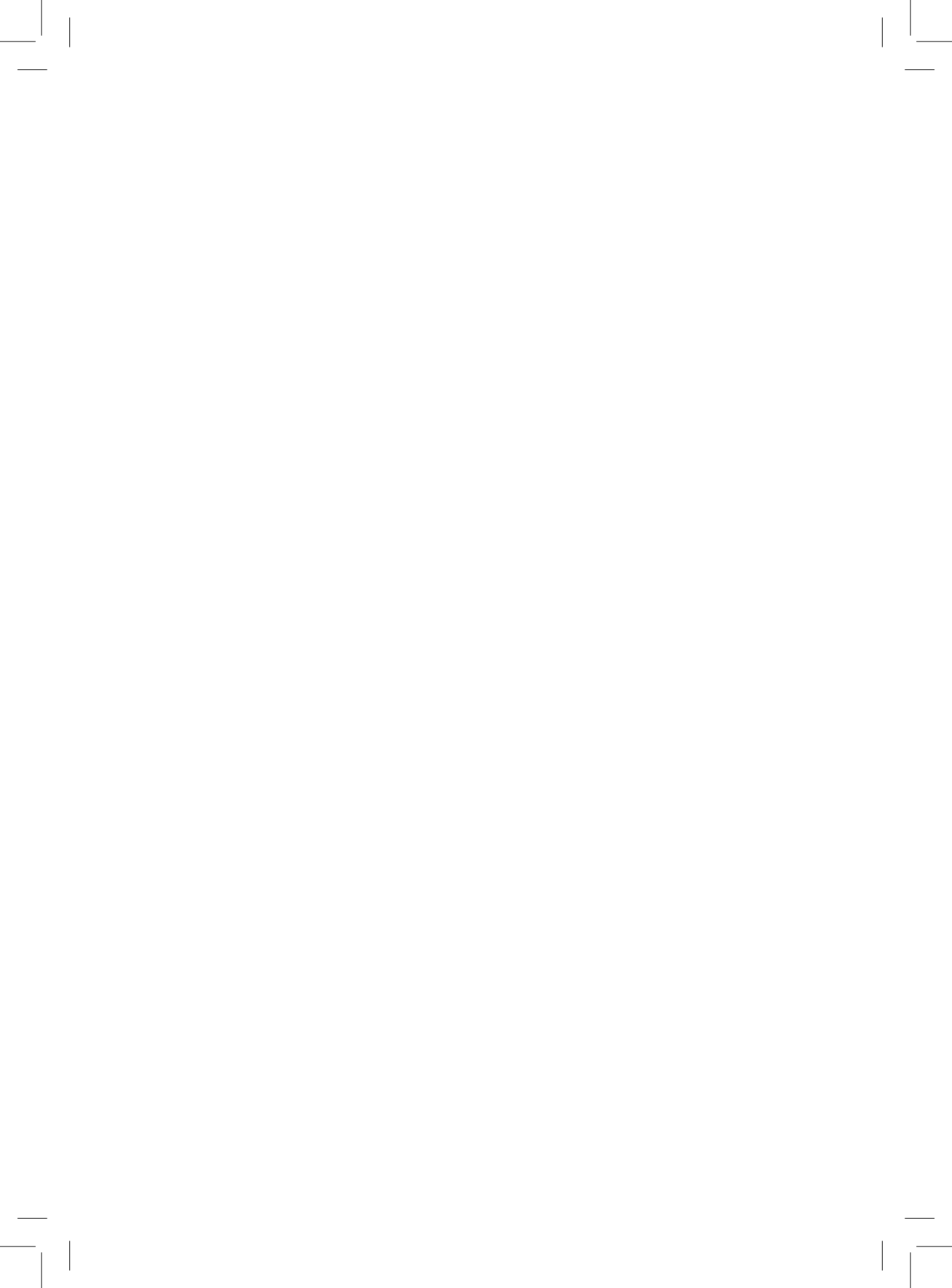
Adriana Sara Jastrzębska

### **Story of a Quest**

The text presents and reviews the book *Boom i McOndo*. Wokół nowej prozy hispanoamerykańskiej (*Boom and McOndo*. Around the new Hispano-American narrative) by Marcin Sarna. The book provides a contextual look at the new narrative in Spanish written in Latin America during the second half of the twentieth century. It discusses the Boom and the McOndo phenomena in their different contexts: social, historical and political. The author looks for parallels between the two phenomena. In addition, the book takes up the matter of the modern mechanisms that affect the flow and promotion of cultural goods, the role of mediators, as well as the formation of the cultural field and the symbolic management of capital.

**Słowa kluczowe:** boom, McOndo, współczesna proza hispanoamerykańska

**Key words:** Boom, McOndo, contemporary Latin-American narrative



## Recenzenci 2017

Agnieszka Będkowska-Kopczyk  
Tomasz Markiewka  
Ewa Macura-Nnamdi  
Michael Joseph  
Ireneusz Gielata  
Jerzy Smulski  
Adam Pisarek  
Anna Zaczkowska  
Agnieszka Nęcka  
Barbara Tomalak  
Tomasz Stępień  
Lidia Romaniszyn-Ziomek  
Tomasz Bielak  
Angelika Matuszek  
Kalina Bahneva  
Maria Korusiewicz

## Zasady etyczne, procedura recenzowania, zasady przygotowania artykułów w języku polskim

„Świat i Słowo” jest półrocznikiem naukowym, którego wersją pierwotną jest wersja drukowana. „Świat i Słowo” zobowiązuje się do utrzymania standardów etycznych i jakości publikowanych materiałów zgodnych z zaleceniami wydawnictwa Elsevier (<https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>) oraz kodeksu postępowania określonego przez *Committee on Publication Ethics* (<https://publicationethics.org/resources/code-conduct>). W celu uniknięcia niepożądanych zjawisk związanych z naruszeniem własności intelektualnej oraz nierzetelnością badawczą (zjawiska: *ghostwriting*, *guest authorship*) Redakcja wdrożyła stosowny program. Przewiduje on m.in. informowanie odpowiednich instytucji o przypadkach ujawnienia ww. zjawisk oraz dokumentowanie ich. W przypadku jakichkolwiek podejrzeń dotyczących kwestii etycznych, niewłaściwego postępowania lub konfliktu interesów, można się skontaktować z czasopismem pod adresem [swiatislowo@ath.bielsko.pl](mailto:swiatislowo@ath.bielsko.pl). Prosi się także autorów o jasne i jednoznaczne określenie wkładu w powstanie tekstu (w przypadku, gdy autorów jest więcej – określenie wkładu każdego autora z osobna) oraz sposobów finansowania działań związanych z pracą nad nim.

### Redaktorzy

Każda złożona publikacja poddawana jest ocenie zgodnie z procedurą określoną w wytycznych Ministerstwa Nauki i Szkolnictwa Wyższego. Redaktor naczelny lub redaktorzy odpowiedzialni danego numeru decydują, które artykuły przesłane do czasopisma zostaną opublikowane. Decyzja ta jest oparta na zaleceniach recenzenta i ocenie naukowej wartości przesłanych materiałów, nie mają na nią natomiast wpływu: rasa autorów, ich płeć, orientacja seksualna, pochodzenie etniczne, obywatelstwo, przekonania religijne, wyznawana filozofia polityczna lub powiązania instytucjonalne (<https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>). Redaktorzy przesyłają anonimowe artykuły do dwóch recenzentów, których specjalizacja odpowiada treści artykułu. Również autorzy nie znają nazwisk recenzentów. Lista recenzentów za dany rok publikowana jest w ostatnim numerze z tego roku. Członkowie Rady Redakcyjnej nie mogą wykorzystywać nieopublikowanych badań we własnej pracy bez wyraźnej pisemnej zgody autora.

## Recenzenci

Artykuły, które mieszczą się w zakresie zainteresowania czasopisma, wysyłane są do dwóch anonimowych recenzentów przez redaktora naczelnego lub redaktorów odpowiedzialnych danego numeru. Opinie recenzentów pomagają redaktorom w podjęciu decyzji o publikacji, autorom natomiast – w ulepszeniu rękopisów. Recenzenci powinni oceniać powierzone im teksty rzetelnie, obiektywnie i terminowo, biorąc pod uwagę wyłącznie ich naukowe walory. Jeśli oceniający uzna, iż nie posiada wystarczających kompetencji do oceny danego artykułu lub ma inne powody, by odrzucić zaproszenie do recenzji, powinien poinformować o tym redaktorów tak szybko, jak to możliwe. Recenzenci nie mogą wykorzystywać nieopublikowanych badań we własnej pracy bez wyraźnej pisemnej zgody autora.

## Autorzy

Obowiązkiem autora jest dostarczenie oryginalnej pracy, a jeśli słowa lub/i dzieła innych autorów zostały użyte w jego pracy, muszą być odpowiednio oznaczone. Jakakolwiek forma plagiatu (w tym autoplgiat) jest niedopuszczalna. Dokumenty dotyczące tego samego badania nie powinny być publikowane więcej niż jeden raz. Autorzy nie powinni przysyłać artykułu do więcej niż jednego wydawcy w tym samym czasie. Autor winien upewnić się, że wszyscy właściwi współautorzy są umieszczeni na liście autorów oraz czy wszyscy współautorzy widzieli i zatwierdzili ostateczną wersję maszynopisu i wyrazili zgodę na jego przekazanie do publikacji. Przez autorów/współautorów rozumie się osoby, które wniosły istotny wkład do pracy (por. <https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>).

## Forma artykułu

Czasopismo „Świat i Słowo. Filologia. Nauki społeczne. Filozofia. Teologia” składa się z działów:

- *Studia i szkice* oraz *Materiały, komentarze, omówienia*. Autor dostarcza do redakcji „ŚiS” drogą e-mailową lub pocztą tradycyjną tekst o następujących właściwościach:
- Preferowany edytor tekstu Microsoft Word (pliki o rozszerzeniu \*.doc lub \*.rtf), czcionka: Times New Roman CE, wielkość czcionki: 12 pkt, odstęp między wierszami 1,5. Marginesy standardowe 2,5 cm (górną, dolną, lewą, prawą). Formatowanie tekstu należy ograniczyć do minimum: wcięcia akapitowe, środkowanie, kursywa. Objętość tekstów z przeznaczeniem do działu

*Studia i szkice* nie powinna przekraczać 15 stron znormalizowanego tekstu, łącznie z przypisami;

- streszczenie (a) w języku polskim oraz (b) angielskim (maksymalnie pół strony znormalizowanego druku, streszczenia powinny zawierać także tłumaczenia tytułu artykułu);
- słowa kluczowe w języku polskim oraz angielskim;
- bibliografię tekstu (zostanie umieszczona w naukowych bazach danych);
- przesłany Redakcji tekst powinien zawierać: imię i nazwisko autora, zakład naukowy i uczelnię, którą reprezentuje oraz adres kontaktowy – tradycyjny oraz internetowy.

Zrecenzowane artykuły i rozprawy przekazywane są wraz z recenzją do Autorów. Autor powinien zapoznać się z recenzją, ustosunkować się do poprawek recenzenta i po ich uwzględnieniu lub uzasadnionym nieuwzględnieniu przesłać Redakcji ostateczną wersję tekstu. Artykuły będące recenzjami książek powinny być zaopatrzone w szczegółowe dane wydawnicze, dotyczące omawianej pozycji: imię, nazwisko autora, tytuł (ew. podtytuł), wydawnictwo, miejsce, rok wydania (w przypadku kolejnych wydań – numer edycji), ilość stron. Redakcja „SiS” przyjmuje do druku teksty, które nie były wcześniej drukowane.

## Przypisy

Treść przypisu znajduje się u dole strony; odnośnikiem do niej jest liczba umieszczona w tekście głównym przed znakiem interpunkcyjnym kończącym zdanie lub jego część. Jeżeli przypis taki zawiera informację bibliograficzną, opis publikacji powinien zawierać następujące elementy: nazwisko (-a) autora (-ów), imię, w nawiasie rok wydania, następnie tytuł dzieła, podtytuł (oddzielone kropką), części wydawnicze (np. t. 2) miejsce wydania; tytuł dzieła zaznaczamy kursywą – bez cudzysłowu. Tytuły czasopism umieszczamy w cudzysłowie (nie stosując kursywy), podając (bez przecinka) rok, następnie numer.

Przykłady zapisu pozycji bibliograficznych:

pozycja zwarta (książka):

J. Kowalski, *Konteksty filozoficzne we fraszce „Na nabożną” Jana Kochanowskiego*, Warszawa 2017.

artykuł w pracy zbiorowej:

A. Nowak, *Symbolika akwatoryczna w powieści „W pustyni i w puszczy” Henryka Sienkiewicza*, [w:] *Symbolika pozytywistyczna*, red. S. Nowakowski, t. 1, Warszawa 2004.

artykuł w czasopiśmie:  
J. Nowak, *Światopoglądowe uwarunkowania ostatniego akapitu powieści „Ferdynand” Witolda Gombrowicza*, „Teksty Trzecie” 2003, z. 6.

Przy kolejnym wystąpieniu tego samego źródła podaje się inicjał imienia, nazwisko, fragment tytułu (bez skrótu dz. cyt.). Przy wystąpieniu tego samego źródła w następujących po sobie przypisach należy stosować „tamże” i podawać jedynie numer strony. Odnośniki do stron internetowych powinny być uzupełnione informacją o czasie dostępu, np. [dostęp 12.03.2018].

## Cytaty

Cytaty w tekście i w przypisach należy ujmować w cudzysłów (bez kursywy). Przy cytowaniu poezji lub dramatu należy zachować układ graficzny oryginału (podział na strofy, wcięcia wersetów). W cytatach z prozy i z prac naukowych należy również zachować wcięcia akapitowe i wyróżnienia oryginału. Wszelkie zmiany w cytacie i dodatkowe wyróżnienia muszą być opatrzone adnotacją w nawiasie kwadratowym. Cytaty powinny być opatrzone notką bibliograficzną (w przypisie). Fragmenty opuszczone w cytatach należy zaznaczyć trzema kropkami w nawiasach kwadratowych.

## Publication Ethics and Publication Malpractice Statement

Świat i Słowo (*World and Word*) is committed to maintaining the ethical standards and quality of the published material. To ensure the integrity of the published content Świat i Słowo expects the members of the editorial board, authors and reviewers to adhere to the following policy concerning publication ethics and malpractice which is based on Elsevier recommendations (<https://www.elsevier.com/authors/journal-authors/policies-and-ethics>) and the Code of Conduct as defined by the Committee on Publication Ethics (<https://publicationethics.org/resources/code-conduct>).

### Editors

The editor-in-chief or the editors of a given issue decide which articles submitted to the journal will be published. This decision is based on the reviewer's recommendations and the academic merit of the submitted content, "without regard to the authors' race, gender, sexual orientation, ethnic origin, citizenship, religious belief, political philosophy or institutional affiliation" (Elsevier website). The editors send the articles to two reviewers, whose expertise matches the content of the article, and they anonymize the names of the authors before sending their articles for review. They also anonymize the name of the reviewers before sending the reviews to the authors of the evaluated article. The list of the reviewers for a given year is published at the end of that year after all the issues for that year appeared in print. The editors must not use unpublished research in their own work without the express written consent of the author.

### Reviewers

Articles that conform to the journal's scope and style will be sent to two anonymous reviewers by either the editor-in-chief or topical editors of a given issue. Peer reviewers assist editors in making decisions and should assist authors in improving their manuscripts. Reviewers are expected to assess the submitted manuscripts fairly, promptly and objectively by taking into consideration only the article's academic merit. If the reviewer feels unqualified to evaluate a given article, or has other reasons to decline the invitation for a review, they should inform the editors as quickly as possible. The reviewers must not use unpublished research in their own work without the express written consent of the author.



## Authors

It is the responsibility of the author to submit only original works, and if words or/and works of others have been used in their paper they must be appropriately cited. Any form of plagiarism (whether passing someone else's work as your own, not acknowledging the original research, or self-plagiarism) is unacceptable. Papers dealing with the same research should not be published more than once. Authors should not therefore submit a manuscript that has already been published elsewhere. Authors should not submit the article to more than one journal at the same time. "The corresponding author should ensure that all appropriate co-authors" (so the ones who made significant contribution to the paper) "and no inappropriate co-authors are included in the author list and verify that all co-authors have seen and approved the final version of the manuscript and agreed to its submission for publication." (Elsevier website)

In case of any suspicion of ethical issues, misconduct or conflict of interest the journal can be contacted at [swiatислоwo@ath.bielsko.pl](mailto:swiatислоwo@ath.bielsko.pl). The editor-in-chief together with members of editorial board will investigate the issue.

## Stylesheet

- The preferred text editor is Microsoft Word (\*.doc or \*.docx files), font Times New Roman CE, font size 12 (10 for footnotes, header, longer quotes, summary, etc.), spacing between the lines 1.5 in the main text, and 1.0 in footnotes, header, longer quotes, summary, etc. Standard margins 2.5 cm (top, bottom, left, right).
- Paragraph, headings, long quotes indentation is 1
- The whole text should be justified (with the exception of longer quotations – flushed to the left – and poetry quotations – flushed to the right).
- For markings use curly quotation marks or italics (no bolding, etc.)
- Do not exceed 40,000 characters (spaces, footnotes, etc. included)
- Give your first name and surname (the author's name should be included in the file name), affiliation, and summary (at the end of the text)
- The text should be previously unpublished
- Add 5 keywords and index words
- Do not add extra space before or after paragraph and do not insert page numbers
- One line space should precede and come after paragraph, heading, longer quotation, etc.

## Footnotes

1. Footnote number in the text is to be placed after the full stop or comma ending the sentence or clause.

2. Example footnotes – see the other file.

3. A footnote repeated immediately, referring to the same source, is marked as: *Ibid.*, p. ... (no italics). A work quoted earlier is marked as: initial of the first name and the surname of the author, title in full or abbreviated (uniformly throughout), p. ... . If one quote refers to more than one work by the same author, for quotations from the second (and the following) work(s), the name of the author is replaced by: *Id.* (for men) or *Ead.* (for women), title in full or abbreviated, p. ...

## Quotations

1. Quotations in the text and in footnotes are to be placed in quotation marks (no italics). Longer quotes (over three lines) are to be placed in a free-standing block of text, flushed to the left. Quotes from translated books should include the translator's name in the footnote.

When quoting poetry or drama, the layout of the original is to be preserved (division into stanzas, indentation of lines). In quotes from prose and criticism paragraph indentations and emphases from the original are to be preserved. All alterations to the quote, as well as additional emphases, are to be marked by square brackets.

2. Quotes are to be accompanied by bibliographic notes (in footnotes).

3. Omissions within quotes are to be marked by ellipses in square brackets.