



Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

# Okolice

Rocznik Etnologiczny T.7: 2009

## **OKOLICE**

Rocznik Etnologiczny

## **RADA REDAKCYJNA**

dr hab. Violetta Wróblewska

dr hab. Wojciech Olszewski

## **REDAKCJA**

Dobrochna Olszewska

## **KOREKTA**

Violetta Wróblewska

## **WYDAWCA**

Koło Naukowe Studentów Etnologii UMK

## **ADRES REDAKCJI**

Katedra Etnologii UMK

ul. Bydgoska 44/48

87-100 Toruń

## **SKŁAD**

Studio MORIA

## **DRUK**

Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu

Na okładce fotografia autorstwa Izabeli Jamrozik

Czasopismo finansowane przez  
Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

**ISSN 1732-3185**

## Spis treści

<b>Słowo od...</b> .....	5
<b>HORYZONTY ETNOLOGICZNE</b>	
<b>Roksana Sitniewska</b> <i>Współczesny wizerunek kobiety w kulturze masowej na przykładzie literatury fantasy</i> .....	7
<b>Aleksandra Kościuch</b> <i>Konwent jako karnawał fanów mangi i anime</i> .....	27
<b>Izabela Lis</b> <i>Nasz śmieć powszedni</i> .....	53
<b>Anna Wójtowicz</b> <i>Islandczycy – jak odnaleźć ich tożsamość?</i> .....	67
<b>Anna Nowak</b> <i>„Nie smućcie się, Ja zawsze będę z Wami”. Tożsamość Warmiaków a objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie</i> .....	89
<b>FOLKLOR I OKOLICE</b>	
<b>Karolina Kowalska</b> <i>Ciążowe zabobony ludowe a współczesna magiczność ciąży</i> .....	111
<b>Olga Wachcińska</b> <i>Demony tradycyjne i demony współczesne</i> .....	131
<b>OBRAZ – DŹWIĘK – SŁOWA</b>	
<b>Damian Kaja</b> <i>Ibuka znaczy „pamiętaj”. Antropologia filmowych wizji ludobójstwa w Ruandzie w perspektywie kategorii pamięci</i> .....	143
<b>Agnieszka Pielak</b> <i>Elitarni Jose Padilhi jako przykład nowego kina latynoamerykańskiego o problematyce społecznej</i> .....	157

<b>Artur Jabłoński</b> <i>Aluzje muzyczne i filmowe w twórczości</i> <i>Krzysztofa Grabowskiego</i> .....	175
<b>OKOLICE SUBIEKTYWNE – MIASTO</b>	
<b>Anna Kędzie</b> <i>O toruńskim Bydgoskim Przedmieściu,</i> <i>czyli o niemiejskiej przestrzeni miasta</i> .....	193
<b>Wojciech Wieconkowski</b> <i>Przejazdem w Londynie</i> .....	201
<b>PODRÓŻE</b>	
<b>Halszka Wierzbicka</b> <i>Bali – inna perspektywa</i> .....	207
<b>HISTORIA ETNOLOGICZNIE</b>	
<b>Julia Możdżeń</b> <i>Nekromancja w Prusach w I połowie XVI stulecia</i> <i>(na przykładzie Kroniki pruskiej Szymona Grunau)</i> .....	219
<b>Z PRZYMRUŻENIEM OKA</b>	
<b>Aleksandra Janowska</b> <i>Indiańskie gadżety – fenomen etnokultury</i> <i>i etnobydia</i> .....	237

## **Słowo od...**

### *Całkiem znośna lekkość bytu etnologa*

... a taki etnolog – zadziwi się, pogapi, wakacje na Triobriandach i nie ma dla niego tematów zbyt błahych i nieważkich...

Zapraszamy Cię więc, drogi Czytelniku, do lektury o rzeczach poważnych i takich sobie – o tematach porzucanych i niewidzialnych na co dzień, które studenci etnologii (i nie tylko) „wygrzebali”, otrzepali i poświęcili im kilka stron, by stały się widoczne i bardziej zrozumiałe.

P.S. Niektóre z tych tematów zostały już opracowane przez autorów w ich niepublikowanych pracach dyplomowych – te oznaczyliśmy gwiazdką.



ROKSANA SITNIEWSKA

**Współczesny wizerunek kobiety w kulturze masowej  
na przykładzie literatury *fantasy*\*  
Stereotyp kobiety na tle polskich przemian społeczno-kulturowych  
XX wieku**

Celem poniższych ustępów tego artykułu będzie prześledzenie przemian społeczno-kulturowych, które przyczyniły się do ewoluowania i przewycięzania stereotypów kobiety i kobiecości. Pozwoli to zarysować odpowiedni kontekst dla rozważań nad kwestią płci w kulturze masowej, a zatem również w literaturze popularnej. Nie ulega bowiem wątpliwości, iż zarówno autor, jak i odbiorcy jego twórczości poprzez tekst literacki ewokują świat, w którym żyją, z którym się utożsamiają. Co za tym idzie, nie bez znaczenia na kształt i wymowę dzieła literackiego pozostaje społeczeństwo, z jakiego wyrósł sam pisarz, kultura do jakiej przynależy. Podobnie w różnoraki sposób kształtuje się zapotrzebowanie czytelnicze, bez wątpienia sprzężone z ogólnymi nastrojami i trendami poszczególnych epok, okresów historycznych, sytuacją polityczną, socjalną i tym podobnymi aspektami. Analogicznie można rozpatrywać kreowanie konkretnych postaci literackich, przypisywanie im tych, a nie innych cech i funkcji. Ufam, że krótkie prześledzenie procesów i przełomów społeczno-kulturowych ostatnich kilkudziesięciu lat w Polsce stworzy wystarczające podwaliny do refleksji nad miejscem kobiety w literaturze współczesnej, a dookreślając – w literaturze *fantasy*, która, prezentując imponujący wachlarz nietuzinkowych postaci kobiecych, będzie przedmiotem moich dalszych rozważań.

Kto to jest kobieta? Czy – porzucając przesłanki *stricte* biologiczne – bylibyśmy w stanie, w toku rozważań nad postawionym tu pytaniem, oprzeć się na jakiejś uniwersalnej, a zarazem wyczerpującej definicji? Czy taka definicja w ogóle miałaby prawo zaistnieć?

Jak powszechnie wiadomo, sposób postrzegania obu płci ulegał przez wieki różnego rodzaju modyfikacjom i przewartościowaniom. W kulturze europejskiej kobieta bywała uwieczniona w ramach wielorakich stereotypów i konwenansów, z pieczołowitością utrwalonych chociażby w sztuce. Mieni się ona feerią oblicz, które nadaje jej kalejdoskop dziejów. Od „puchu marnego” wieków średnich, kobietę-aniola i kobietę-muzę opiewaną przez romantycznych wieszczów, poprzez matkę-Polkę predestynowaną do opieki nad domem, pozytywistyczną emancypantkę lub pracującą u podstaw „siłaczkę”, aż do młodopolskiej *femme fatale* o piekielnej proveniencji czy przodownicy pracy rodem z PRL-u. By uniknąć bezproduktywnego lawirowania między powtarzaniem banałów i wdawania się w szczegóły, warto posłużyć się w tym miejscu pewną systematyką.

Od niepamiętnych czasów we wszystkich poznanych i zbędnych kulturach świata funkcjonuje archetyp matki<sup>1</sup>, wyznaczający nadrzędną rolę, jaką pełnić winna kobieta wobec społeczeństwa, do którego należy. Nie wolno pozostawiać bez komentarza faktu, iż taki wzorzec, głęboko zakorzeniony w mentalności wielu pokoleń, automatycznie musiał zakładać adekwatny wzór podziału funkcji przypisanych obu płciom. Jeżeli „bycie kobietą” miało znaczenie synonimiczne w stosunku do „bycia matką”, meritum egzystencji kobiety sprowadzać się miało do rodzenia, pielęgnowania i wychowywania potomstwa czy stworzenia oraz utrzymywania domowego ogniska we względnym porządku i bezpieczeństwie. Analogicznie, również mężczyzna posiadał ustalony zakres obowiązków, doskonale harmonizujący z funkcjami realizowanymi przez płęć przeciwną. Wymienić tu

---

<sup>1</sup> Mam tu na myśli wzorzec, o którym wspomina chociażby Zenon Walde-  
mar Dudek, powołując się na typy kobiecości wyróżnione przez Toni Wolff:  
„**Matka.** Opiekuńcza wobec dzieci i mężczyzny (mąż jest żywicielem rodziny  
i ojcem dzieci); dominująca, kontrolująca, zaborcza. Opiekuje się nadmier-  
nie i niekiedy nie pozwala wydorosnąć dzieciom, potrafi zająć się innymi,  
ale nie sobą (postawa nadopiekuńcza). Koncentruje się na potrzebach innych  
i wspiera to, co słabe, zależy jej na relacji konkretnej indywidualnej. Model  
kobiety jako matki był najwyżej ceniony w tradycji chrześcijańskiej (wzór  
Matki Boskiej) i innych tradycjach z silną pozycją kobiety-rodzicielki (kultury  
matriarchalne).” Por. Z. W. Dudek, *Kobiecość i męskość – anima i animus*,  
[w:] idem, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psycholo-  
gii integralnej*, Wydaw. Psychologii i Kultury „Eneteia”, Warszawa 2002,  
s. 270.



wystarczy chociażby powinność zdobywania pożywienia tudzież zaspokajania innych podstawowych potrzeb rodziny, poprzez podejmowanie określonych czynności, od polowań na dzikie zwierzęta setki lat temu, po trudnienie się pracą zarobkową w czasach nowożytnych. Taki schemat dopełniania się mężczyzny i kobiety wynikający *de facto* z podziału czynności (tożsamych człowiekowi żyjącemu w określonej społeczności) na męskie i kobiece, stanowi pierwociny tego, co wraz z procesami dziejowymi rozwijało się, ewoluowało, a dzięki socjologii i psychologii zostało nazwane stereotypem (Budrowska 2000, s. 6).

Pierwsze bodźce przemian w spojrzeniu na kwestie kobiece były oczywiście silnie wpisane w wydarzenia historyczne, które zawsze w jakiś sposób warunkują progres mentalny. Nawet ograniczając zakres badań jedynie do wieku XX, odnajdziemy ich co najmniej kilka zasługujących na przyznanie im rangi przełomu, również w sensie obyczajowym, społecznym i kulturowym, a nawet moralnym. Kamila Budrowska, analizując wpływ pewnych faktów historycznych i sytuacji politycznej oraz socjalnej na ewoluowanie stereotypu kobiety, zaopatruje swoje diagnozy w przykłady zaczerpnięte bezpośrednio z wydarzeń, jakie miały miejsce w Polsce w ciągu ostatnich kilkadziesiąt lat. Mam tu na myśli przede wszystkim wskazanie na stereotyp matki-Polki, konstytuujący się i utrwalający na fundamentach walk narodowowyzwoleńczych i silnym poczuciu tożsamości narodowej w obliczu walki o ojczyznę. Taki sposób myślenia o kobiecie (kobiecie-rodzicielce) zakłada niejako kontaminację biologicznego wszak zjawiska prokreacji z metafizycznym, wręcz transcendentnym wymiarem postawy patriotycznej, czyli „aktem kreowania narodu” (ibidem, s. 14). Niemniej kiedy wojenna zawierucha dobiegała końca, kobiety stawały przed bardziej przyziemnymi wyzwaniem. Niejednokrotnie osierocone czy owdowiałe, a równie często zmagające się z problemami finansowymi przedstawicielki płci pięknej musiały podjąć walkę o byt, rozpoczynając pracę zawodową. Tę nową tendencję ugruntował komunizm, propagując „model pracującej zawodowo matki-przodowniczki pracy”. Kilkanaście lat później, kobieta niezależna, zarabiająca na siebie i pnąca się po szczeblach kariery, budzi może mieszane uczucia, ale nie jest społecznie napiętnowana (ibidem, s. 16). Obecnie nawet niechęć do posiadania potomstwa przestaje być tematem tabu, a wręcz coraz częściej deklaruje się, iż kobieta sama

ma prawo zadecydować, czy i kiedy zostanie matką. Niech za podsumowanie dotychczasowych konkluzji posłużą nam słowa Macieja Parowskiego, który dowcipnie konstatuje:

Później fala emancypacji wyniosła kobiety na widok publiczny i pokazało się, że – mówiąc skrótowo – pazury i kły rosą im nie gorzej niż chłopom. Potem przyszła rewolucja seksualna, a z nią nowy szok – kobieta niekoniecznie będzie czekać aż mężczyzna poprosi. Czego nie dokonała rewolucja seksualna i emancypacja, tego dokonały kolejki. Niedobory rynkowe przypieczętowały nową prawdę o kobiecie, jako stworzeniu nieustępliwym, twardym i walczącym (Parowski 1990, s. 178).

Rekapitułując, możemy wysnuć tezę, iż różnice między kobietą i mężczyzną, ich status w społeczeństwie, funkcje i cele życiowe ulegają stopniowemu, ale konsekwentnemu zatarciu, co pozwala bezkarnie przekraczać jeszcze do niedawna sztywne ramy stereotypów, wzorców, konwenansów.

### **Kobieta w kulturze masowej**

Dotychczasowe konkluzje nie pozwalają mi zawęzić rozważań jedynie do wpływu wydarzeń historycznych na kształtowanie się nowego obrazu kobiety w świadomości współczesnego społeczeństwa. Równorzędnym czynnikiem zmian w tej kwestii<sup>2</sup>, a właściwie ich katalizatorem staje się powszechny dostęp do środków masowego przekazu. Media generują nowe standardy w myśleniu człowieka o sobie i o innych, tworzą pewny rodzaj ułudy, któremu chcąc nie chcąc, społeczeństwo w jakimś stopniu zaczyna się podporządkowywać, nie zawsze świadomie naśladując wzorce propagowane przez gazety i telewizję. „Ideologia konsumpcji kultury masowej” (Budrowska 2000, s. 12) wiąże się ze swoistą rewolucją obyczajową – nie pierwszą w dziejach ludzkości, trudno wyrokować, czy ostatnią – silnie ewokującą tzw. „kult ciała” (ibidem, s. 12). Kobieta, mimo że wyemancypowana i niezależna, zaskakująco często zostaje zdegradowana do roli

---

<sup>2</sup> Czynniki determinujące przemiany społeczno-kulturowe nie tylko są równorzędne, ale przede wszystkim tworzą sferę wzajemnych oddziaływań, zazębiają się, tworzą ciągi przyczynowo-skutkowe.

przedmiotu seksualnego pożądania<sup>3</sup>, a presja, by utrzymać nienaganny wygląd, urasta do niepokojących rozmiarów. Ponadto, istnieje tendencja do gloryfikowania młodości, zatem człowiek może podlegać deprecjacji również ze względu na wiek (ibidem, s. 12–13). Co za tym idzie, od współczesnej kobiety wymaga się, by była zmysłowa, piękna i wiecznie młoda – to nadaje jej swego rodzaju prestiż i powszechną aprobatę w społeczeństwie.

Wspomniany wyżej wpływ mediów i szeroko pojętej kultury masowej na świadomość odbiorcy zbiorowego zasługuje na rozwinięcie i wnikliwszą analizę. Dlatego też ponownie dane jest nam cofnąć się kilka dekad i prześledzić wzmiankowany proces diachronicznie. Doskonałym papierkiem lakmusowym na przemiany kulturowe, a przede wszystkim obyczajowe było i jest kino. Piotr Mańkowski w swoim artykule *Piękne i straszne* analizuje obyczajowy progres, jaki w XX wieku miał miejsce w filmach grozy:

Najpierw były posłuszne i przebywały na drugim planie. W latach sześćdziesiątych miały już większą władzę, potrafiąc omamić wdziękami niejednego bohatera. Dwie dekady później wzięły sprawy w swoje ręce, z pomocą tasaków i dubeltówek dając wycisk pomyślnym w stylu Freddy'ego Kruegera czy Jasona Voorheesa. Tak oto poczynają sobie kobiety w horrorze (Mańkowski 2002, s. 57).

Pierwsze załączki zmian Mańkowski diagnozuje już w latach pięćdziesiątych, kiedy „wraz z eksplozją popularności kina SF” (ibidem, s. 57) liberalizuje się kwestia kobiecego stroju. Dekadę później – zauważa Małgorzata Wieczorek – w serialu telewizyjnym *Star Trek* pojawia się czarnoskóra porucznik Uhura. Autorka nazywa ewenementem „obsadzenie kobiety w roli oficera” (Wieczorek 2005, s. 3).

„Prawdziwa rewolucja rozpoczęła się jednak dopiero w końcówce lat siedemdziesiątych” – konkluduje dalej Mańkowski (Mańkowski 2002, s. 58). Kobieta w horrorze przechodzi tym samym długą drogę od roli bezbronnej *scream queen*<sup>4</sup> do głównej bohaterki, która z gracją rozprawia się z wrogiem:

---

<sup>3</sup> Aby się o tym przekonać, wystarczy sięgnąć po kolorową prasę, obejrzeć programy rozrywkowe w telewizji lub spoty reklamowe.

<sup>4</sup> Tj. bohaterki „krzyczącej na widok potwora albo mordercy” (por. ibidem, s. 57).

Stało się w tych filmach zasadą, że główny przedstawiciel zła musiał być zawsze na końcu zabity przez dziewczynę. To ona, zobaczywszy wcześniej śmierć swoich przyjaciół, chwyciła za tasak albo nóż (w bardziej ekstremalnych przypadkach posługując się nawet strykiem!) i załatwiała problemy z psychopatą (ibidem, s. 58).

Tym sposobem wykrystalizował się nowy typ postaci kobiecej, postaci superbohaterki, pięknej i odważnej wojowniczką, która stawia czoło wszelkim przeciwnościom. Ten wzorzec został rozpowszechniony w kulturze masowej również za pośrednictwem komiksów, telewizji i gier komputerowych:

Weźmy na przykład białą **Larę Croft** – dzielną panią archeolog z gry komputerowej. W 2001 roku zawędrowała na ekrany kin i stała się ucieleśnieniem marzeń nastolatków. Lara to kobieca odpowiedź na Indianę Jonesa – sprawna fizycznie, bez wahania posługująca się bronią. Żeńską wersją Conana jest **Xena** z serialu *Xena – Wojowniczka księżniczka* (1995–2001). Xena to wojowniczka, która niegdyś dowodziła armią zabijaków, lecz pożegnała się z dawnym życiem, aby służyć pomocą ludziom. Przemierza pseudoantyczną Grecję, w towarzystwie Gabrieli, odwracając tym samym typowy schemat Batman/Robin (Wieczorek 2005, s. 4).

Przykłady można by z pewnością jeszcze mnożyć, ale najprawdopodobniej schematy postaci odbiegałyby od siebie w nieznacznym stopniu, co wydaje się nieistotne dla przedmiotu podjętych przeze mnie badań, które od tej pory będą oscylować wokół literatury. Na razie dokonajmy dotychczas omówione kwestie ogólnym podsumowaniem:

Bycie kobietą bądź mężczyzną jest faktem determinowanym biologicznie (przynajmniej tak długo, jak długo nie kwestionuje się podziału na dwie płcie i umowy społecznej, na mocy której fakty te są definiowane), podczas gdy pojęcia kobiecości i męskości generowane są przez kulturę i proces socjalizacji (Pantuchowicz, Rachwał 1999, s. 43).

### **Kobieta w literaturze fantastycznej**

Żeby nie pozostawać gołosłownym, a jednocześnie aby nawiązać do powyższego fragmentu rozważań, musimy uświadomić sobie pewien kluczowy fakt: „Filmy kinowe i seriale telewizyjne są

bardziej zachowawcze od literatury. To, co nie udało się na ekranie, realizowano na kartach książki” (Wieczorek 2005, s. 4). Literatura, zwłaszcza literatura popularna, z powodzeniem łamała tabu obyczajowe przez dziesiątki lat. Bywała głosem pokoleń, ale też formowała aksjomaty, prowokowała szczerością i deptała utarte konwencje. Już Michaił Bachtin, analizując powieść jako gatunek, zwrócił uwagę na fakt, iż „tylko to, co się rozwija, może zrozumieć rozwój” (Bachtin 1982, s. 524). I skonstatował: „Powieść stała się głównym bohaterem dramatu przemian literatury nowożytnej właśnie dlatego, że najlepiej wyraża tendencje rozwoju nowego świata, będąc przecież jedynym gatunkiem związanym z istotą tego świata” (ibidem, s. 524).

W czasach współczesnych literatura kategorycznie przestała być sztuką dla sztuki, podejmowana w niej problematyka zaczęła się ukierunkowywać wprost na oczekiwania odbiorców. Nie jest żadnym uchybieniem zwrócić uwagę na oczywistość: czytelnik tylko wtedy chętnie sięgnie po książkę, gdy będzie w stanie w jakiś sposób odnaleźć tam siebie, odkryć w utworze projekcję swoich lęków i pragnień.

Równie istotną przesłankę wskazującą na fakt silnej zależności między przemianami społeczno-kulturowymi a literaturą jest obecnie jej popularny, masowy charakter. Jako że nie jest już przeznaczona jedynie dla elity intelektualnej, lecz praktycznie dla każdego, autor musi w swoich utworach osiągać konsensus między konstruowaniem utworu jako nośnika pewnych wartości ogólnoludzkich, funkcją estetyczną i poznawczą a zapewnieniem czytelnikowi rozrywki, dostarczeniem mu wrażeń, emocji. Przyjrzyjmy się zatem – przez pryzmat nakreślonych powyżej tez – literaturze fantastycznej.

Jak bowiem pisze Dominika Materska w swoim artykule *Kwestia płci*, „fantastyka szybko reaguje na nowe teorie i zmiany w świadomości, komentuje i spekuluje na ich temat” (Materska 2001, s. 65). Podobnie rzecz ma się w odniesieniu do kwestii kobiet, ich wyzwalań się z ciasnych więzów konwenansów, osiągnięcia niezależności, który to stan rzeczy nie mógł pozostać niezauważony. Co więcej, literatura fantastyczna dała wyraz nastrojom towarzyszącym rewolucjom obyczajowym i społecznym, odzwierciedlając towarzyszące im szanse, obawy i oczekiwania. Małgorzata Wieczorek, analizując zjawisko „Nowej Fali” w *science fiction*, zwraca uwagę na coraz częściej pojawiające się w tym gatunku opisy aktów seksual-

nych oraz podejmowanie kwestii feministycznych już na przełomie lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych zeszłego stulecia (Wieczorek 2005, s. 4). Różnorodność i złożoność ujęć tych i innych aspektów w utworach poszczególnych autorów daje świadectwo wciąż aktualnej dyskusji na temat zakresu praw i obowiązków obu płci we współczesnym świecie. Stąd na przykład powielanie motywu „państwa kobiet”, znanego nam chociażby z filmu *Seksmisja*, a w literaturze fantastycznej utrwalonego między innymi w *Houston, Houston* Jamesa Tiptree’a (Materska 2001, s. 65; Parowski 1990, s. 182). Wizja społeczeństwa rządzonego przez kobiety, bez względu czy dobrze prosperującego, czy skazanego na klęskę, znamionuje inny sposób postrzegania kobiety – przez pryzmat drzemającego w niej potencjału, niewykorzystanych dotąd umiejętności i predyspozycji charakteru. Czy wykorzystanie owego motywu w literaturze jest inkrustowane męską obawą przed skutkami równouprawnienia, czy stanowi odbicie lęków współczesnych mężczyzn, którym grozi utrata pozycji nadanej im przez wieki tradycji? Na to pytanie trudno dać bez wahania jednoznaczną odpowiedź.

Wśród zagranicznych autorów poruszających w swych utworach kwestię kobiecą, Materska wyróżnia dwie pisarki: Ursulę Le Guin i Marion Zimmer Bradley. Pierwsza z nich, w swojej *Lewej ręce ciemności* przedstawia społeczeństwo hermafrodytów, którzy tylko na czas prokreacji przyjmują określone role płciowe. Poza tym okresem nie ujawnia się w nich przewaga ani pierwiastka kobiecego, ani męskiego. Książka Le Guin niesie ze sobą jasno sprecyzowane przesłanie: „Fakt, że każdy może pełnić obie role, sprawia, że nie ma segregacji: przywileje i ciężary dzieli się równo, a ludzkość nie zna rozróżnień na słabą i silną połowę, panów i niewolników” (Materska 2001, s. 66). Bradley, autorka słynnej sagi *Mgły Avalonu*, również stara się zabrać głos w kwestii kobiet:

*Mgły Avalonu* poruszają nie tyle sprawy sytuacji kobiet w naszym świecie, co pokazują, w jakim stopniu jest ona wynikiem kaprysu historii. Matriarchalna cywilizacja przedchrześcijańska przeciwstawiona tak zakochanemu w męskości Rzymowi, jak i nadchodzącym chrześcijanom, nie jest ani odrobinę gorsza od patriarchy. [...] Odeszła wskutek niekorzystnego dla niej rozkładu sił militarnych, zmioty ją cywilizacje patriarchalne, agresywne i mniej subtelne (ibidem, s. 66).

Materska, podsumowując swoje rozważania, konstatuje, że wiele autorek SF wskazywało na fakt, iż „miejsce przypisane kobietom w naszym świecie jest skutkiem kulturowego przypadku, a nie biologicznego zdeterminowania” (ibidem, s. 68). Potwierdzały to po części wcześniejsze refleksje, chociażby nad wpływem wydarzeń historycznych na role społeczne kobiety.

### **Kobieca bohaterka literatury *fantasy***

Omówmy pokrótce kilka technik kreowania postaci w różnych ujęciach, posługując się konkretnymi przykładami bohaterek kobiecych. Zabieg hiperbolizacji w przypadku kobiet rodem z *fantasy* zapewnia im zwykle odpowiedni wygląd. Jeśli już nie są klasycznie piękne, nie mają czytelnika burzą loków, krągłym biustem i szelestem lśniących sukien opinających figurę, to i tak pozostają nieprzeciętne. Posiadają włosy lub oczy w niespotykanych barwach, hipnotyzują głębią spojrzenia, noszą na ciele tajemnicze znamiona, blizny lub tatuaże, a niejednokrotnie są właścicielkami kłów, ogonów i innych atrybutów zwierzęcych. Swoją aparycją postacie kobiece wzbudzają albo zachwyt czy pożądanie, albo przerażenie lub szacunek. A niejednokrotnie wszystkie te emocje naraz.

Ciekawą modyfikację zabiegu hiperbolizacji, jednocześnie realizującą potęgowanie brzydoty jak i piękna (czyżby takie ujęcie zapewniało większy autentyzm?), proponuje Andrzej Sapkowski w *Sadze o wiedźminie*. Czarodziejki zasiadające w Łoży może i olśniewają nieskazitelną urodą, niemniej jednak ich piękno to tylko magiczna iluzja, ucieczka przed upływającym czasem i jednocześnie swego rodzaju „uniform”, który obowiązuje w tym środowisku. Płaszczyk czarodziejskiej uludy „uśmierca” w Yennefer i jej kompankach wspomnienie o tym, kim były kiedyś. Mając na uwadze, że „czarodziejkami zostawały wyłącznie córki mające zerowe szanse na znalezienie męża” (Sapkowski 2001, s. 241), możemy zdać sobie sprawę, jak duża przepaść dzieli ich obecny wygląd od tego z przeszłości (Wróblewska 2007, s. 113; Kaczor 2006, s. 42–47).

Jeśli już mowa o jaskrawych kontrastach, literatura *fantasy* obfituje w motyw „wielkich metamorfoz” bohaterek. Odbywają się

one również na poziomie wyglądu dotkniętej przemianą postaci. Oto Albana widziana oczami Calmina podczas ich pierwszego spotkania:

Nieznajomy cuchnął okropnie i był tak brudny, że chłopak nie był w stanie rozpoznać rysów twarzy ani wieku. Chrypliwy głos i pełne blizn dłonie kazały się jednak domyślać kogoś starszego, a Cal szanował starszych ludzi. Opanował odruch wstrętu, przyjął naczynie, wypił posłusznie jej całkiem smaczną zawartość (...) (Surmik 2002, s. 51).

Kilka stronik dalej brzydkie (a do tego brudne, śmierdzące i półdziki) kaczątko zamienia się w powabnego łabędzia:

Na brzegu, skąpana w srebrnym księżycowym świetle, stała kobieta. Długie, mokre włosy otulały jej ciało do pasa. Odrzuciła je do tyłu, odstawiając piersi i zamarła tak, słysząc poruszenie, a potem krzyk (ibidem, s. 53).

Spojrzała na niego, unosząc głowę. Dopiero teraz Cal zorientował się, że to nie dorosła kobieta, ale dziewczyna, młodsza od niego. Naelektryzowane podczas czesania włosy uniosły się, tworząc aureolę wokół jej twarzy. Wielkie zielone oczy lśniły niepokojąco. Wyglądała jak jeden z egzotycznych motyli, które syn Dalali widział w Arystonie (ibidem, s. 55).

Jeszcze bardziej ekstremalną wersję przemiany zewnętrznej u bohaterki, tym razem będącej skutkiem opętania, serwuje czytelnikowi Feliks W. Kres w *Strażniczce istnień*, gdzie Semena, piękna i subtelna, nieoczekiwanie przekształca się w „obnażającego krzywe, hakowate kły” (Kres 1993, s. 71) potwora umazanego krwią.

Czym jeszcze musi się wyróżniać bohaterka *fantasy*? „Oprócz fantastycznego wyglądu postaci te mogą mieć inne niezwykle atrybuty” (Dubowik 1999, s. 11). Nie wyobrażamy sobie przecież sytuacji, w której główną kobiecą rolę „obsadza” w książce dziewczyna trudniąca się wypiekaniem chleba czy córka rybaka naprawiająca sieci. Nawet jeśli tak by się zdarzyło, to najpóźniej w połowie akcji owa bohaterka musi odkryć w sobie jakieś magiczne moce lub poznać swoje prawdziwe przeznaczenie. Bez względu na to, czy dzieje się to za sprawą czarodziejskich przedmiotów czy tylko silnej woli, kobieta z *fantasy* musi być w jakiś sposób obdarzona nadprzyrodzonymi siłami. Uświadamianie sobie tych mocy przebiega w sposób mniej lub bardziej skomplikowany. Albana z *Talizmanu złotego smoka* pierwszą



kłatwę rzuca (zupełnie nieświadomie) jako kilkuletnia dziewczynka. Długi czas zajmuje jej odkrycie prawdy o sobie. Pod czujnym okiem mistrza Sajrona Albana rozwija swe umiejętności, by sprostać swemu przeznaczeniu:

Potrafiła prawie wszystko: odczytywała emocje i uczucia jak Lavalla, zagłębiała się w umysły jak Sajron. Tworzyła iluzje tak rzeczywiste, że nie sposób było ich odróżnić od rzeczywistości, potrafiła poruszać przedmiotami, nie dotykając ich, rozniecić ogień ledwie patrząc na kupkę patyków (Surmik 2002, s. 195).

Predyspozycje to jedno, praktyka to drugie. Nawet postaciom z *fantasy* „czarowanie” nie zawsze przychodzi łatwo. Przekona się o tym także Lawinia z *Róży Selerbergu*, która „próbowała sobie powiększyć biust trefnym zaklęciem z periodyku «Magia i Uroda», po czym wylądowała w izolacie z piersiami długości dwóch metrów, a do tego pokrytymi łuską” (Białołęcka 2006, s. 41). Nie wszystkie bohaterki mogą jednak swymi mocami dowolnie rozporządzać. Ainee, niewidoma dziewczynka z *Księżniczki i wiedźmy*, widzi barwy emocji innych ludzi. Nawet jeśli ktoś stara się ukryć swoje prawdziwe uczucia, feeria kolorów pod powiekami małej je demaskuje. Czasami wykorzystanie magicznych mocy odbywa się w momentach bardzo dramatycznych i bynajmniej nie przychodzi z łatwością. Zazwyczaj taka sytuacja występuje, gdy w grę wchodzi życie ukochanego mężczyzny lub innej bliskiej osoby, jak w przypadku Yennefer lub Hiji, która „pertraktowała ze Śmiercią, przeprowadzając czar zamiany” (Kossakowska 2004, s. 370) i utargowała „życie Abaddona za własne” (ibidem, s. 370).

Reasumując powyższy fragment rozważań, możemy uciec się do bardzo prostych konkluzji. Mianowicie, bez względu na to, czy kobiety w *fantasy* są piękne, szpetne czy po prostu dziwaczne, bez względu jaki jest ich status i funkcja w utworze oraz bez względu na rodzaj i sposób wykorzystania swych magicznych umiejętności, za każdym razem wyróżnia je urzekająca nietuzinkowość. Dlatego też w poniższych akapitach postaram się dokonać niewielkiego przeglądu kobiecych postaci *fantasy*, by móc wyodrębnić pewne ich typy, zbadać podobieństwa, jak również wykazać różnice w zaproponowanych przez kilku autorów zestawach ujęć i kreacji.

## Kreacje postaci kobiecych w polskiej *fantasy*

Pierwszy i dzięki Andrzejowi Sapkowskiemu najbardziej popularny typ postaci kobiecej w literaturze *fantasy* to piękna czarodziejka. Jak to ujmuje Katarzyna Kaczor: „od dwudziestu lat męski bohater *fantasy* stanowi igraszkę w rękach kobiet władających magią” (Kaczor 2006, s. 37). Niezależnie, czy zaklasyfikujemy poszczególne panie do grona bohaterek pozytywnych czy negatywnych, usposobienie typowej czarodziejki sprawia, że pretenduje ona raczej do miana wrednej czarownicy, żeby nie powiedzieć: wiedźmy. Obdarzone niespotykaną urodą, bywają zazwyczaj próżne, zarozumiałe i wyniosłe. Co więcej, posiadają niezwykle przykry charakter, który często daje się we znaki innym bohaterom. Rozwydrzone, humorzaste i gwałtowne, potrafią postawić na swoim, nie bacząc na środki. Do tego są śmiałe, bezpruderyjne i chętnie przejmują inicjatywę, „bez żadnych konsekwencji mogą sobie pozwalać na ekscesy – również seksualne” (Uniłowski 2003, s. 23). Świadome swych atutów, chętnie wykorzystują wdzięki, by osiągnąć zamierzony cel.

Bohaterki Andrzeja Sapkowskiego, zwłaszcza te z loży czarodziejek, zrazu wydają się skrojone na zamówienie jeśli nie feministek, to przynajmniej redaktorek prasy kobiecej, lansujących współczesny typ kobiety wyzwolonej i kobiety sukcesu. Niezależne, władcze, wpływowe, kapryśne, inteligentne, a choćby ich uroda odbiegała od kanonu, to i tak pozostają nieodparcie uwodzicielskie... (ibidem, s. 23).

Zdaje się, że Sapkowski wyznaczył nowy standard, jeśli chodzi o kreowanie postaci kobiecych. Trend, spopularyzowany przez autora *Sagi o wiedźminie*, został uchwycony również przez innych twórców gatunku. Warto tu wspomnieć chociażby nieznośny charakter młodej czarownicy Arnne z *Achai* Ziemiańskiego, a u Białoleckiej zaś demonicę Stalową Astaroth, pozornie wyzutą z uczuć, złośliwą i socjopatyczną pracoholiczkę.

Dość często pojawia się w powieściach *fantasy* postać niani, starej opiekunki, przewodniczki. Bywają nimi stare wiedźmy przyuczające podopieczne do magicznego fachu, wszelkiego rodzaju kapłanki, nauczycielki. Mają one wpływ na kształtowanie się osobowości głównego bohatera, zastępują matki, budzą respekt i szacunek. Jedna z nich uchowa od pewnej śmierci i przygarnie do siebie Alba-

nę z *Talizmanu złotego smoka*. Interesujący motyw niani pojawia się u Piekary i Kucharskiego w *Księżniczce i wiedźmie*, gdzie w finale akcji troskliwa i dobroduszna staruszka okazuje się być wcieleniem sił mroku. Tym sposobem literatura *fantasy* wprowadza modyfikację w konwencjonalny schemat uczeń-mistrz, czyniąc mentora kobietą.

Literatura *fantasy* obfituje również w wszelkiego rodzaju motywy inicjacyjne. Dojrzewanie, wielkie przemiany lub sukcesywne ewoluowanie, pierwsze zauroczenia, inauguracja życia erotycznego i wchodzenie w dorosłość są nieodłącznym elementem towarzyszącym kreowaniu postaci. Ciri, Albana czy Achaja dojrzewają wprost „na oczach” czytelnika, z zagubionych dziewczynek przemieniając się w świadome swej wyjątkowości kobiety. Margerita (*Róża Selbergu*) długo buntuje się przed swoją kielkującą kobiecością, w końcu jednak kapituluje, zakochuje się w miłym chłopcu i zapomina o swoich kompleksach. Lilith Astaroth, „inteligentna, kompetentna, zimna jak tyłek Eskimosa, zupełnie bez wad” (Białołęcka 2006, s. 163), niespodziewanie odkrywa w sobie dotąd nieuświadomione pokłady miłości i, nieszczęśliwie zakochana, pojmuje, co jest najważniejsze w życiu. Podobnie Albana, która dopiero w momencie rozłąki uświadomi sobie, jak bardzo brak jej Calmina.

Jeśli już o miłości mowa, warto wspomnieć, że bohaterki *fantasy* nader często wchodzą w relacje homoseksualne. Zazwyczaj przybierają one wymiar eksperymentu, poszukiwań, rozrywki, bywają też ucieczką, substytutem miłości. Z wyjątkiem Astaroth (która faktycznie zakochuje się w Margericie) i ewentualnie Filippy Eilart, rozkosze cielesne zażywane w ramionach innych kobiet, nie łączą się z odmienną orientacją seksualną. Niemniej jednak, pozostaje to tendencja godna zanotowania. Erotyczna więź połączy bowiem między innymi: Ciri i Mistle w *Sadze o wiedźminie*, Achaję i Shłę w powieści Ziemiańskiego oraz Margot, Trishię i Lilith z *Czerwonej mgły*.

Postaci kobiece w literaturze *fantasy* łączy jeszcze jedna niezwykle istotna kwestia: mimo swojej siły, odwagi i nadprzyrodzonych zdolności, w gruncie rzeczy są uczuciowe, nierzadko zbyt wrażliwe i delikatne. Łączą w sobie cechy męskie i żeńskie, przy czym zarówno jedno, jak i drugie odpowiednio „zintensyfikowane”<sup>5</sup>. Bohaterki

---

<sup>5</sup> Mam tu na myśli zabieg literackiej hiperbolizacji, powszechny w literaturze popularnej.

odgrywają zatem podwójną rolę: pewnego siebie, dzielnego i zdeteminowanego wojownika oraz pięknej, subtelnej i uduchowionej księżniczki. Swoim wyglądem ucieleśniają marzenia erotyczne męskiej części czytelników, zachowaniem zaś udowadniają silny, niepokorny charakter i heroizm. Wewnątrz jednak pozostają jak najbardziej „ludzkie”. Przeżywają wahania i rozterki, kochają, tęsknią, boją się, marzą, cierpią.

### **Postać kobieca na pierwszym planie, czyli droga do superbohaterki**

Bywają piękne i okrutne, bywają czarujące, łagodne i skromne, bywają zmienne, zakompleksione, próżne i pyskate. W większości przypadków łączy je odwaga i siła (niekoniecznie ta *stricte* fizyczna), które zazwyczaj dochodzą do głosu dopiero w kluczowym momencie akcji. Podobnie jak w filmach, komiksach i serialach SF – tudzież innych produkcjach przynależnych do kultury masowej – również w literaturze *fantasy* kobieta, by móc „zajmować” pierwszy plan, musi nosić w sobie znamiona *superwoman*.

Główny bohater *fantasy* miewa zazwyczaj mroczny rodowód, który sprawia, że jego postać otacza aura legendy, tajemniczości. Podobnie jak Geraltowi w sadze Sapkowskiego, również postaciom kobiecym, szczególnie tym pierwszoplanowym, autorzy niejednokrotnie nadają status odmieńca, który w toku akcji zмага się ze swoją skomplikowaną naturą, zgłębia arkana owej „inności”, by na koniec ją zaakceptować i osiągnąć zamierzony cel. Można zatem wysnuć konkluzję, iż bohaterka nieustannie toczy równoległe dwie walki: zмага się sama ze sobą i, w toku akcji, walczy z bardziej lub mniej liczną siłą wroga. Motyw ten jest bardzo popularny, autorzy literatury *fantasy* często po niego sięgają, aby nie pozostawać odtwórczymi, poddają go niejednokrotnie interesującym innowacjom, konsolidują z innymi schematami fabularnymi, oplatają kilkoma wątkami. Ma to również na celu wywołanie w czytelniku wrażenia, iż obcuje z „człowiekiem”, w pełni jego uposażenia, nie zaś z bezrefleksyjną maszyną do zabijania wrogów czy aniołem skąpanym w poświęceniu wręcz transcendentnej dobroci i empatii (zasadniczą kwestią jest bowiem konsekwencja w relacji: KIM jest bohaterka – CO na to wpląnęło).

Wspomniane już było, iż bohaterka *fantasy* musi być barwna i nietuzinkowa. A jeśli ma się wyróżniać, to najlepiej na tle płci przeciwnej, której przedstawiciele okazują się słabsi od niewiast. Kobiety *fantasy* ratują bowiem skórę swoim wybrańcom równie często, jak mężczy bohaterowie wybawiają z opresji ukochane niewiasty. Pomoc przyjęta z rąk kobiety wiąże się zazwyczaj z wyrzutami sumienia i dokuczliwą płamą na honorze:

To on miał być obrońcą, bohaterem ratującym bezbronne kobiety z rąk bandziorów, on miał zdobywać pożywienie, zapewniać bezpieczeństwo. Tymczasem najpierw spadł z konia jak małe dziecko, potem się rozchorował, spał siebie i przygodnie poznaną dziewczynę, uwiódł ją, poślubił w pijanym widzie, a potem omal nie zginął, nagi i związany niczym prosię (Surmik 2002, s. 60).

Nawet chwilowa niedyspozycja uznana zostanie przez mężczyznę za dotkliwą porażkę, gdy w tym czasie jego dama serca sama poradzi sobie z niebezpieczeństwem:

Hija prowadziła tu krwawą, bezpardonową bitwę, a Anioł Zagłady nie mógł stłumić żalu i poczucia winy, że nie było go przy niej. Na Jasność, ochroniłby ją. (...) Gdzie byłeś, kiedy cię potrzebowała, Rycerzu Miecza, Destruktorze? (...) Kiedy on, pokonany, bezużyteczny, bredził w gorączce, Hija walczyła o życie (Kossakowska 2004, s. 368).

Jak widać na przykładzie literatury *fantasy*, nastąpiła dezaktualizacja średniowiecznego mitu eterycznej białogłowy biernie czekającej, aż dzielny rycerz rozprawi się ze złym ojcem, mściwą wiedźmą, smokiem, strzygą, demonem, lodową górą, lasem cierniowym i wszelkimi przeszkodami na drodze do szczęśliwego zakończenia. Dla współczesnego czytelnika jest to w pełni akceptowalne i jak najbardziej autentycznie umotywowane, a urażona męska duma dodaje temu co najwyżej staroświeckiego, romantycznego smaczk.

Bohaterki *fantasy* są zazwyczaj zdolne do poświęceń w imię miłości i chętnie dopomagają innym. Przede wszystkim jednak umieją zatroszczyć się o siebie. Albana z powieści Iwony Surmik rzuca klątwę na mężczyznę, który chce ją zgwałcić, zaś Hija rozpęta burzę w obronie swojej wyspy przed najeźdźcami, Tereza (*Północna granica* Fliksa W. Kresa) ambitnie poprowadzi do boju własny oddział.

Niekiedy magiczne moce ustępują miejsca nadzwyczajnej krzepie i bezpardonowym ciosom kobiecej pięści. Przykłady na potwierdzenie tej tezy prezentują się w imponującej liczbie. Prześledźmy zatem kilka z nich, by ocenić powszechność i istotność zaobserwowanego zjawiska:

W oparach wściekłości, kotłujących się w głowie Lilith, pojawiło się nagle uczucie zdumienia. Czyżby ten smętny dureń planował gwałt? (...) W następnej chwili zgiął się wpół, uderzony pięścią w splot słoneczny, a jego twarz znalazła się w odpowiednim położeniu, by Lill mogła poprawić efekt kolanem, łamiąc mu nos. Agentka bez wysiłku obaliła go na ziemię i już jedynie dla osobistej satysfakcji wymierzyła mu kopniaka w nerkę (Białołęcka 2006, s. 158).

Zaraz pierwszego dnia jakiś podpity żartowniś klepnął Ourę w tyłek. Obejrzała się, jakby trochę zdumiona... i zanim zdążyłem cokolwiek zrobić, oddała. Czy ja wspominałem, że rusalki są piekielnie silne? Lutnęła go przez łeb, aż tamten pooo-le-ciał (ibidem, s. 255).

Margot skoczyła mu na plecy, lewą dłonią chwyciła za włosy i poderwała mu głowę. W prawym ręku trzymała nóż. Cięła szybko i sprawnie, jak nie przymierzając rzeźnik, oprawiający zwierzynę. (...) Nie lubiła zabijać ludzi, ale kiedy była już do tego zmuszona, nie widziała sensu, by żałować popełnionych uczynków (Piekara, Kucharski 2005, s. 252).

Kiedy jeden z „ludzi” Rokhana zamierzył się kijem, upadła na plecy, odbiła się i wstała skacząc do tyłu. Jednym ciosem pięści złamała szczękę komuś, kto właśnie podnosił swój kij, doskoczyła do Rokhana, chwytając go za kark i przysuwając drugą rękę do twarzy (Ziemiański, 2002, s. 399).

Podobne „skłonności” przejawia większość bohaterek współczesnego polskiego *fantasy*, które w mniej lub bardziej humanitarne sposób dochodzą swoich praw. Jednak fakt, iż kobiety wspaniale radzą sobie w niebezpiecznym świecie, pełnym skrytobójczych wrogów, wcale nie oznacza, że są samowystarczalne. Każda pretendentka do miana superbohaterki potrzebuje swojej świty, lojalnej walecznej drużyny równie pięknych kompanek (kobieca armia w *Achai*, Wielka Łoża w *Sadze o wiedźminie*). Na razie skupmy się jednak na najważniejszym towarzyszku postaci kobiecej – ukochanym mężczyźnie.

Nie istnieje powieść *fantasy* z kobietą w roli pierwszoplanowej, w której nie pojawiałby się wątek miłosny (lub co najmniej erotyczny). Nie ulega wątpliwości, że nie obędzie się bez przeszkód, pojawiających się na krętej drodze do szczęścia zakochanych. Wystarczy tu wspomnieć chociażby burzliwy związek Yennefer i Geralta. Nie inaczej jest w przypadku Albany, która pod wpływem wina i magicznych ziół wychodzi za mąż za nieznanego, by wreszcie uciec z miasta w towarzystwie obcej jej czarownicy, a na koniec powrócić i zmusić małżonka do podjęcia udziału w niebezpiecznej wyprawie. Również miłość Hiji z *Siewcy wiatru* inkrustowana jest tęsknotą i piętrzącymi się problemami. Nie dość, iż pokochała Anioła Zagłady, upiora wyklętego przez znaczną część społeczeństwa, to sama zmaga się z brzemieniem swojej „mieszanej krwi”, później zaś – po nieudanej teleportacji – przemienia się w fantom.

Wielka miłość zazwyczaj nie łączy się z respektowaniem zasady wierności i monogamii. W toku akcji zarówno bohater jak i bohaterka wikłają się w przeróżne erotyczne przygody, by na końcu „ustatkować się” u boku wybranki, tudzież wybrańca serca.

Powrócę jeszcze na moment do owej „inności” znamionującej bohaterki *fantasy*, często przez nie same kontestowanej, odciskającej jątrzące się piętno na ich psychice. Odszczepieńcem stać się można na różne sposoby. Poprzez traumatyczne dzieciństwo, tak jak Ciri w *Sadze o wiedźminie*. Dzięki swoim wyjątkowym cechom fizycznym, takim jak oszpecona twarz, nietypowa uroda. Bywa, że również za sprawą nadludzkiej mocy, które się ma we władaniu lub które mają we władaniu bohaterkę (bo niestety bywa i tak). Jeśli postać posiada magiczne umiejętności, to zazwyczaj największym problemem staje się ich ujarznienie, tudzież udoskonalanie. Gorzej, gdy nie sposób ich opanować, co więcej – gdy nie ma na nie remedium. Mam tu na myśli mroczne i niebezpieczne moce, graniczące z opętaniem.

Jednym z głównych wątków *Czerwonej mgły* jest motyw podwójnego oblicza głównej bohaterki, Margot, której obsesja seksualna niemalże nie pozwala normalnie funkcjonować. By zadośćuczynić tytułowej czerwonej mgle, pojawiającej się znienacka, dziewczyna posuwa się do czynów, zdecydowanie świadczących o tym, iż mroczne moce odbierają jej rozum i przy okazji resztki godności. Podobna aberracja dotyka też Semenę ze *Strażniczki istnień* Kresa, która nie-

oczekiwanie zamienia się z rozmodlonej kobiety w potwora, by po jakimś czasie znowu stać się sobą.

Motywy oparte na „rozdwojeniu jaźni” bohaterek w pewien sposób korespondują z realnymi rozterkami odbiorców. Mam tu na myśli szczególnie młodych czytelników, dopiero wchodzących w dorosłe życie, którzy – podobnie jak postacie z książek – poszukają swojej tożsamości, swego miejsca na ziemi. Niejednokrotnie towarzyszy temu zmaganie się z samym sobą, z własną cielesnością, seksualnością, a także ciężką próbą usamodzielnienia się, przejęcia władzy nad swoim życiem.

Jeśli już mowa o władzy, warto zwrócić uwagę na jeden z ważniejszych, jeśli nie konstytutywny aspekt towarzyszący losom każdego głównego bohatera (zatem także i głównej bohaterki) w tego typu literaturze. Mam tu na myśli fakt, o którym wspomniał Trębicki, pisząc o *Władcy Pierścieni*: „motyw «świata przed przełomem» i podejmowanej przez bohaterów misji, która rozstrzygnie o jego losach, stanie się odtąd jedną z najważniejszych cech *fantasy*, zwłaszcza w jej postaci epickiej” (Trębicki 2007, s. 61). W niemal wszystkich utworach, na jakie się do tej pory powoływałam, główne bohaterki partycypują w kluczowych momentach dla dziejów ich świata. Niejednokrotnie same noszą w sobie krzesiwo dla wielkiego przełomu, który wybucha poprzedzony licznymi, acz subtelnymi symptomami i w kilka chwil powołuje do życia nową rzeczywistość.

Motywy postaci ratującej stanowi odzwierciedlenie odwiecznej potrzeby „słuchania o CZYNACH”, którą to inklinację odziedziczyliśmy po odległych przodkach, poczynając zapewne od pierwszych odbiorców *Iliady* i *Odysei*. Zasadnicze novum, konstytutywne dla przedmiotu mych rozważań, stanowi fakt, iż obok dzielnych wojowników, walecznych książąt i wszechmogących czarnoksiężników w literaturze nie brak już nie mniej dzielnych wojowniczek, równie walecznych księżniczek i uwodzicielskich czarodziejek.

W literaturze *fantasy* nie istnieje tradycyjny podział ról na męskie i kobiece. W zamian panuje pełne równouprawnienie, a kolejne powieści zaludniają się zmysłowymi, odważnymi heroinami, które z powodzeniem zastępują mało już autentyczne eteryczne bohaterki uczone ramienia swoich dzielnych mężczyzn. Poprzez tę siłę, niezależność i pewność siebie nie ucierpiał – wbrew pozorom – wizerunek kobiecości postaci *fantasy*. Pozostały one piękne, czułe



i spragnione miłości. Niejednokrotnie pod pancerzem wyrachowanej *superwoman* kryje się wrażliwa istota, która niczego nie pragnie tak, jak odrobiny szczęścia i spokoju dla siebie i swoich bliskich. Co nie zmienia jednak faktu, że przy okazji udaje jej się unicestwić wroga, zmienić oblicze świata, uratować setki istnień bądź dokonać innych czynów, które zagwarantują jej status superbohaterki.

## Literatura

### Źródła

- Białołęcka Ewa (2006), *Róża Selerbergu*, Agencja Wydawnicza Runa, Warszawa.
- Kossakowska Maja Lidia (2004), *Siewca wiatru*, Fabryka Słów, Lublin.
- Kres Feliks W. (1993), *Strażniczka istnień*, Przedświt, Warszawa.
- Piekara Jacek, Kucharski Damian (2005), *Necrosis. Przebudzenie*, Fabryka Słów, Lublin.
- Sapkowski Andrzej (2001), *Ostatnie życzenie*, SuperNOWA, Warszawa.
- Surmik Iwona (2002), *Talizman złotego smoka*, Agencja Wydawnicza Runa, Brok.
- Ziemiański Andrzej (2002), *Achaja*, t. 1, Fabryka Słów, Lublin.

### Opracowania

- Bachtin Michaił (1982), *Problemy literatury i estetyki*, tłum. Wincen-ty Grajewski, Czytelnik, Warszawa.
- Budrowska Kamila (2000), *Kobieta i stereotypy. Obraz kobiety w pro-zie polskiej po roku 1989*, Trans humana, Białystok.
- Dubowik Henryk (1999), *Fantastyka w literaturze polskiej*, Towarzy-stwo Miłośników Wilna i Ziemi Wileńskiej, Bydgoszcz.
- Kaczor Katarzyna (2006), *Geralt, czarownice i wampir. Recykling kulturowy Andrzeja Sapkowskiego*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.

- Materska Dominika (2001), *Kwestia płci*, „Nowa Fantastyka”, nr 10, s. 65–68.
- Mańkowski Piotr (2002), *Piękne i straszne*, „Nowa Fantastyka”, nr 4, s. 57–58.
- Pantuchowicz Agnieszka, Rachwał Tadeusz (1999), *Wytwarzanie kobiety. Poetyki rodzaju, rodzaje poetyki*, [w:] *Kobiety w literaturze. Materiały z II Międzyuczelnianej Sesji Studentów i Naukowców z cyklu „Świat jeden, ale nie jednolity”*, Lidia Wiśniewska (red.), Wydawnictwo Uczelniane WSP, Bydgoszcz, s. 39–52.
- Parowski Maciej (1990), *Czas fantastyki*, Glob, Szczecin.
- Trębicki Grzegorz (2007), *Fantasy. Ewolucja gatunku*, Universitas, Kraków.
- Uniłowski Krzysztof (2003), *Wojowniczk, czarodziejki i kochanki*, „Opcje. Dwumiesięcznik Kulturalny”, nr 3 (50), s. 20–28.
- Wieczorek Małgorzata (2005), *Palimy kosmiczne biustonosze*, „Nowa Fantastyka”, nr 10, s. 2–3.
- Wróblewska Violetta (2007), *Wartości w czasach kryzysu, czyli fantasy Andrzeja Sapkowskiego*, [w:] *Rozważając fantasy. Etyczne, dydaktyczne i terapeutyczne aspekty literatury i filmu fantasy*, Justyna Deszcz-Tryhubczak i Marek Osiewicz (red.), Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocław, s. 111–119.

ALEKSANDRA KOŚCIUCH

### **Konwent jako karnawał fanów *mangi* i *anime*\***

Pomiędzy uświęconą dziedziną liturgii oraz świecką dziedziną karnawału krąży tchnienie szaleńców odwracające świat do góry nogami.  
(Suzanne Chappaz-Wirther)

Karnawał posiada cudowną właściwość przedstawiania wszystkich naszych pragnień. Jest zaprzeczeniem szarej i bezdusznej rzeczywistości. Wprowadza kolory i zabawę tam, gdzie jej na co dzień brakuje. Chaos i zamieszanie, które mu towarzyszą, są odwróconą harmonią życia codziennego. Świat na opak posiadał dawniej właściwość łagodzącą bunt spowodowany nierównością klasową i rygorystycznymi zasadami życia chrześcijańskiego. Obecnie natomiast jest najczęściej środkiem na zwabianie turystów do miasta, w którym się odbywa, i raczej rozrywką niż przeżywanym widowiskiem. Współczesny zdesakralizowany świat nie potrzebuje już czasu rozluźnienia, więc karnawał trwa w zasadzie cały rok. Jednak, pomimo że stał się rzeczą tak oczywistą, nadal jest czymś bardzo egzotycznym.

W moim artykule postaram się udowodnić, że współcześnie możemy spotkać się z przykładem nowego karnawału, który posiada niewiele wspólnego z tradycyjnym czasem zabaw i szaleństw w kalendarzu liturgicznym. Za taką nową formę karnawału uważam kilkunienne spotkania społeczności fanów *mangi* i *anime*, nazywane *konwentami*.

### **Karnawał**

Karnawałem określa się czas zabaw i uczt od Nowego Roku lub Święta Trzech Króli, do Środy Popielcowej. Najhucniej obchodzony jest okres od Tłustego Czwartku do wtorku poprzedzającego Środę Popielcową. Obecnie w tym czasie organizowane są liczne bale przebierańców i imprezy tematyczne. Terminu tego używa się również do określenia „zespołu działań wykonywanych zbiorowo w okre-

ślonych ramach czasoprzestrzennych, powtarzalnych i specyficznych dla danej społeczności” (Dudzik 2005, s. 12).

Nazwa „karnawał” pochodzi najprawdopodobniej od łacińskiego *carne levare*, co znaczy odsunąć mięso. W języku polskim funkcjonuje od połowy XVI wieku, zaczerpnięta z języka włoskiego (*carnevale*). Pierwszy raz została użyta w *Komedyi o mięsopuście* (ibidem, s. 25), gdzie występowała obok jej włoskiego i łacińskiego odpowiednika. Niektórzy badacze dopatrują się etymologii tego słowa w terminie *carrus navalis* (ibidem, s. 15), który dotyczył starożytnych wozów w kształcie statków na kołach, używanych w procesjach ku czci Dionizosa.

Początkowo wielu badaczy źródeł karnawału doszukiwało się w antyku. Był on uważany za pozostałość pogańskich świąt z tego okresu<sup>1</sup>. Natomiast obecnie badacze zgodnie twierdzą, że karnawał w ścisłym tego znaczeniu uformował się dopiero w chrześcijańskim średniowieczu. Jest on związany z kalendarzem liturgicznym, na co wskazuje już sama nazwa (Mezger 2005, s. 385), zwracająca naszą uwagę na okres następujący po mięsopuście, czyli post (*carne levare* – odstawić mięso).

Pokrewne karnawałowi wydaje się, opisane przez Suzanne Chappaz-Wirthner – Święto Głupców, z X i XI wieku, urządzone w kościołach i zakonach od 25 grudnia do 6 stycznia. Charakteryzowało je odwrócenie całego porządku codzienności, a zwłaszcza hierarchii społecznej. Władanie nad swoimi przełożonymi obejmowali diakoni i subdiakoni, którzy spośród siebie wybierali „papieża” i „biskupa głupców”. Błazen to osoba kontestująca świat, nikomu nie podporządkowana (Mezger 2005, s. 393). Święto Głupców stanowi kwintesencję karnawałowego świata na opak.

W XIII wieku reguła „na opak”, zakazana już wtedy w zakonach, przyjęła się w miastach i wsiach średniowiecza. Wtedy właśnie, jak pisze Chappaz-Wirthner, tworzą się błazeńskie stowarzyszenia. Tego typu grupy rozwinęły się szczególnie w miastach. Należeli do nich głównie młodzi kawalerowie, ale zdarzały się przypadki, że

---

<sup>1</sup> Najczęściej dopatrywano się jego podobieństw do starożytnych Bachanaliów i Saturnaliów. Saturnalia były świętami swoistego odwrócenia porządku świata. W czasie ich trwania hierarchia społeczna ulegała odwróceniu. Niewolnik mógł zasiadać wraz ze swoim panem do stołu, a nawet odzywać się bez skrepowania.

dopuszczano do nich także żonatych mężczyzn. Stowarzyszenia te obierały różne prześmiewcze nazwy, jak: „wesołe bractwa”, „szalone kompanie”, „opactwa zlorządów”. Posiadały one szereg świątecznych przywilejów i sprawowały specyficzną kontrolę nad innymi mieszkańcami miasta czy wsi. Spośród członków tej grupy wybierany był przywódca, któremu nadawano prześmiewczy przydomek, na przykład: Opat Idiotów, Książę Wesołości. Bractwa te w czasie karnawału odgrywały różne moralitety i farsy.

Wojciech Dudzik wyróżnia istotną dla karnawału postać karnawałowicza – *homo festivus*, *homo ludens* i *homo teatralis* (ibidem, s. 102). Do najważniejszych, jego zdaniem, cech samego karnawału należy zaś:

Folgowanie sobie w jedzeniu i piciu, tańce, muzyka, rozwiązłość seksualna (czyli zabawy), pochody przebierańców przemierzające miasta, wystawne uczty (czyli widowiska), mężczyźni przebierający się za niewiasty i odwrotnie, kolorowe szaty (role), oddawanie czci (w przenośnym znaczeniu) bożkowi karnawału (czyli święto); (ibidem, s. 101).

W karnawale charakterystyczne jest również współistnienie szeregów kontrastów i sprzeczności, na które zwraca uwagę Maciej Rajewski (Rajewski 2007, s. 225). Szczególnie dobrze to widać na ikonografiach, gdzie łączy się wysokie postacie z niskimi czy stare kobiety z dziećmi. Dualizm świata i jego wielogłosowość jest odwzorowana w ograniczonym czasie. Umberto Eco dodaje do tego wszystkiego, że „porządny karnawał” powinien posiadać następujące cechy: „prawo musi być wszechobecne i głęboko zinstytucjonalizowane, aby wyraźnie uobecniało się w chwili łamania”, „karnawał musi trwać bardzo krótko i być dozwolony jedynie raz w roku” (Eco 2002, s. 135). Eco uważa także, że pielęgnowanie rytuałów i przyzwolenie na karnawał tylko raz w roku jest wręcz niezbędne. Według niego, dawny karnawał był ograniczony w czasie, natomiast współczesny ograniczony jest w przestrzeni (ibidem).

Bardzo często karnawał jest określany „wentylem bezpieczeństwa” (Rajewski 2007, s. 215). Dawniej spełniał funkcję terapeutyczną. Łagodził poczucie niesprawiedliwości przez czasowe zniesienie pętających człowieka reguł. Max Gluckman (ibidem, s. 208) opisuje rytuały rebelii, do których można zaliczyć karnawał jako zjawisko „zinstytucjonalizowanego protestu” umacniające porządek społeczny.

Jednakże karnawał niósł ze sobą zagrożenie przemiany w rewolucję, dlatego władze sponsorowały najdroższe i najbardziej ekstrawaganckie pokazy, aby zadowolić swoich poddanych (ibidem, s. 215–216).

Magdalena Rumińska pisze następująco: „Obecnie słowem karnawał nazywamy już nie tylko czas zabaw i balów odbywających się od Nowego Roku (lub Święta Trzech Króli) do Środy Popielcowej, lecz także różnego rodzaju festyny i zabawy toczące się na ulicach i placach miast, niezwiązane z karnawalem, ale charakteryzujące się spontanicznością i radosną atmosferą, uliczne widowiska parateatralne, a nawet wystąpienia oraz manifestacje odbywające się w duchu specyficznej swobody i żądania praw wolnościowych” (Rumińska 2007, s. 181–182).

Z pojęciem karnawału ściśle związana jest obecnie teoria karnawalizacji. Jest to termin wprowadzony przez Michaiła Bachtina. Teoria karnawalizacji literatury polegała na przenikaniu pewnego rodzaju „światoodczucia karnawałowego” do dzieł literackich, głównie przez zabieg polifoniczności, odwrócenia reguł, familiarność języka i profanacje, czyli karnawałowe bluźnierstwa, wyśmiewanie wszystkiego i wszystkich łącznie z tymi stojącymi najwyżej (Rumińska 2007, s. 183–185). Jest to bardzo „nośna” teoria, którą obecnie przekłada się na inne dziedziny nauki, na przykład antropologię. Teorię karnawalizacji rozumie się obecnie szerzej i przenosi się ją na grunt kultury współczesnej (Grad 2004, s. 9–10). Karnawalizacja to – najprościej mówiąc – „odwrócenie istniejącego i usankcjonowanego porządku”, a odniesiona do społeczeństwa polega na „rozluźnieniu norm regulujących zbiorowe istnienie...” (Rumińska 2007, s. 182–183).

## Badania

Swoje badania terenowe pod kątem karnawału prowadziłam wśród fanów mangi i anime przez dwa lata, stosując metodę obserwacji uczestniczącej. Kontakt z grupą fanów mangi i anime miałam ułatwiony, ponieważ od wielu lat znałam osoby z jej kręgu. Od 2003 roku brałam udział w czternastu konwentach<sup>2</sup>. Początkowo ograniczałam

---

<sup>2</sup> Konwenty fanów mangi i anime: PierniCON (Toruń), PierniCON SE (Toruń), PierniCON 3 (Toruń), PierniCON 4 (Toruń), Geneticon 2 (Toruń), Geneticon 3 (Toruń), Reanimation 3 (Bydgoszcz), Magnificon 6 (Kraków),

się tylko do Torunia i Bydgoszczy. Kiedy jednak zaczęłam prowadzić badania, postanowiłam zobaczyć, jak wyglądają konwenty w innych miastach. Wiązało się to z długimi podróżami z innymi fanami, dzięki czemu mogłam zaobserwować, jak osoby te przygotowują się przed konwentem. W podróży miałam też dobrą okazję na wypytanie ich o nastawienie do czekającej na nich zabawy oraz o inne konwenty. Wywiady prowadziłam zwykle przed lub po konwencie, w trakcie jego trwania obserwowałam bieg wydarzeń<sup>3</sup>.

W związku z tym, że fani umieszczają bardzo dużo dobrej jakości zdjęć na serwisie anime.com.pl, sama nie brałam aparatu fotograficznego na konwenty<sup>4</sup>.

### *Czym jest konwent?*

Konwenty to spotkania fanów mangi i anime z całego kraju, trwające od jednego do czterech dni. Ich nazwa pochodzi od angielskiego słowa *convention*, czyli zgromadzenie. Odbývają się zazwyczaj w szkołach lub domach kultury, które na ten czas są wynajmowane i dostosowywane do potrzeb osób biorących w nich udział. Sale lekcyjne są przerabiane na miejsca do spania bądź też sale tematyczne. Najczęściej organizowane są konwenty dwu- lub trzydniowe, w czasie których mają miejsce różnego rodzaju tzw. atrakcje. Prawdopo-

---

Magnificon 7 (Kraków), Funekai (Łódź), Baka Y2K8 (Wrocław). Konwenty fanów fantastyki: trzy edycje Zahconu (Toruń).

<sup>3</sup> Pierwszym konwentem, na którym prowadziłam badania, był PierniCON 3, odbywający się w dniach 25.08.2007 – 27.08.2007 w Toruniu. W trakcie tego konwentu pomagałam jako tzw. helper (od ang. *help* – pomagać). Następnie brałam udział w konwentach Magnificon VI (29.03.2008 – 30.03.2008 Kraków) jako zwykły uczestnik, Funekai (19.07.2008 – 20.07.2008 Łódź) również jako zwykły konwentowicz. Na PierniCONie 4. (22.08.2008 – 25.08.2008 Toruń) prowadziłam panel dotyczący Świątyni Yasukuni i związanych z nią kontrowersji. Następnie uczestniczyłam w konwencie Baka Y2K8 (04.10.2008 – 05.10.2008 Wrocław). Ostatnim konwentem, na którym prowadziłam swoje badania, był Magnificon VII (04.04.2009 – 05.04.2009 Kraków), gdzie byłam twórcą programu.

<sup>4</sup> Zdjęcia w mojej pracy pochodzą z galerii Jędrzeja „Yena” Chojnackiego i Stanisława „Kwaka” Kaczora, którzy byli na tyle mili, że pozwolili mi je wykorzystać.

dobnie forma konwentu, jaka występuje w Polsce, jest wzorowana na tego typu zgromadzeniach w USA.

Na początku pojawiły się tylko jako spotkania fanów fantasyki. Serwis anime.com.pl prowadzi kalendarz konwentów, który sięga roku 1997. Jednak zdołałam się dowiedzieć, że konwenty mangowe były organizowane już wcześniej. Były to jednak raczej „minizloty”<sup>5</sup> znajomych i nie posiadały obecnej formy. Miały bardzo kameralny charakter. Niektórzy fani tęsknią za tymi czasami, ponieważ przeszkadza im obecny masowy charakter imprez.

Konwentów przybywało z roku na rok, jednak w pewnym momencie ich liczba zaczęła się zmniejszać. Początkowo było bardzo dużo mniejszych konwentów jednodniowych. Po jakimś czasie jednak fani zaczęli robić coraz większe i coraz dłuższe spotkania, co spowodowało zanik lub łączenie się mniejszych imprez. Fan coraz więcej zaczął wymagać od organizatorów. Zanikanie konwentów jest też związane z rozpadaniem się grup, które tworzyły owe konwenty. Przyczyny tego mogą być bardzo różne, np. wyjazd na studia do innego miasta.

Obecnie właściwie każdego miesiąca organizuje się co najmniej jeden konwent. W czasie wakacji jest ich więcej w związku z tym, że większość osób biorących w nich udział to uczniowie lub studenci. W konwencie można brać czynny lub bierny udział. Pomagać w jego organizacji bądź samemu go organizować, dzięki czemu można nauczyć się, jak załatwiać sprawy biurowe związane z tego typu imprezą lub jak znaleźć sponsorów. Można również prowadzić konkursy lub panele. Bierne uczestnictwo natomiast polega na zwykłym korzystaniu z atrakcji przygotowanych przez organizatorów.

Aby wejść na teren Conplace’u<sup>6</sup>, należy zapłacić za wejściówkę, od 20 do 40 zł. Po zapłaceniu otrzymujemy identyfikator, na którym trzeba napisać swoje imię lub nick<sup>7</sup> oraz informator z opisem planowanych „atrakcji”. Za prowadzenie „atrakcji” lub pomoc w organizacji można uczestniczyć w konwencie za darmo. Na każdym identyfikatorze jest nazwa konwentu, data, grafika i miejsce na wpisanie

---

<sup>5</sup> Takie określenie podał jeden z rozmówców.

<sup>6</sup> Conplace – od *convent* (konwent) i *place* (miejsce), jest to miejsce, gdzie odbywa się konwent.

<sup>7</sup> Pseudonim wybierany przez fana na czas trwania konwentu.



swojego nicka. *Ident*<sup>8</sup> najczęściej odróżnia też zwykłego uczestnika od organizatora. Na niektórych konwentach jest cały system identyfikatorów dla ludzi o różnych funkcjach.

Najwyższą funkcją, jaką można pełnić w czasie trwania konwentu, jest *Mainorg* (od ang. *main*, czyli główny i *organizer* – organizator), czyli osoba, która odpowiada w największym stopniu za organizację konwentu. Może być kilka takich osób. Im podlegają *Orgowie* (organizatorzy), zwykle odpowiedzialni za jakieś konkretne zadanie. Mogą na przykład nadzorować pracę innych w danej dziedzinie czy odpowiadać za konkretną „atrakcję” lub salę tematyczną. Następnie mniej więcej na tym samym poziomie w hierarchii są *Twórcy Programu* i *Helperzy*. Ci pierwsi przygotowują i prowadzą panele lub konkursy (oraz inne „atrakcje”). Helperzy pomagają przy dostosowywaniu szkół do konwentu, są odpowiedzialni za sprzątanie, mogą również sprzedawać wejściówki albo rozdawać kawę. Uczestnicy natomiast to najliczniejsza grupa. Przychodzą „na gotowe”, więc płacą za bilety. Bez nich nie byłoby konwentu. W czasie jego trwania mają oni okazję poznać innych fanów, obejrzeć nowości na rynku anime, zakupić tomiki ulubionych mang, płyty DVD i gadżety związane z anime (breloczki, plakaty, maskotki).

Kolejną grupą są *Wystawcy*, którzy prowadzą stoiska z różnymi rzeczami do sprzedaży. Jest ich z roku na rok coraz więcej i bardzo często sami fani postanawiają zarobić na swoim hobby. Powiększa się także grupa przedstawicieli mediów, serwisów internetowych, czasopism i radia. Coraz więcej osób również profesjonalnie zajmuje się fotografią i uwiecznianiem konwentu na zdjęciach. Ostatnio organizuje się pokój z profesjonalnym (na miarę możliwości organizatorów) studium fotograficznym.

Na konwencie odbywają się różnego rodzaju „atrakcje”, takie jak: cosplay (z ang. *costume play*, zabawa kostiumem), karaoke, panele (miniwykłady połączone z dyskusją, na każdy temat dotyczący komiksów, serii telewizyjnych lub Japonii), konkursy (na przykład wiedzy o Japonii, wiedzy na temat danej serii anime/mangi, rysunkowe czy chociażby kalambury), warsztaty (na przykład rysunku, origami, szycia strojów). Organizowane są również pokazy sztuk walki

---

<sup>8</sup> Zdrobnienie używane przez społeczność fanów na określenie identyfikatora.

albo przyrządzania potraw japońskich oraz spotkania z przedstawicielami wydawnictw komiksów japońskich.

### Aktorzy i widzowie

Uczestnicy konwentów to w większości społeczność *fandomu*. W niewielkim stopniu są to również dzieci w wieku od 9 do 13 lat, które przyjeżdżają ze swoimi rodzicami, aby przez jakiś czas uczestniczyć w spotkaniach bądź zakupić gadzety związane z ulubionym anime.

Sporego problemu dostarczyła mi odpowiedź na pytanie, czym jest fandom. Nie ma właściwie żadnej wypracowanej definicji. Sami członkowie tej społeczności mają problem z określeniem warunków przynależności do niej. Moja koncepcja jest następująca: fandom to ogólnopolska społeczność miłośników mangi, anime oraz Japonii. Nazwa pochodzi od angielskich słów *fan* i *kingdom* (królestwo). Została prawdopodobnie przejęta od fandomu miłośników Science-Fiction i fantasy. Z samej obserwacji wynika, że aby należeć do fandomu, należy tworzyć więzi z innymi fanami. Poznawać ich, jak również dowiadywać się „co w fandomie piszczy”. Grupa musi takiego osobnika poznać i zaakceptować.

Różnice między społecznościami fantastów<sup>9</sup> i mangowców<sup>10</sup> są znaczne. Fani mangi i anime ubierają się bardziej kolorowo od miłośników fantasy, którzy ubierają się w większości na czarno. W fandomie mangowym jest zdecydowanie więcej dziewcząt niż w jego odpowiedniku fantasy. Także średnia wieku jest różna. Manga przyciąga młodszych fanów. Średnia wieku wynosi 19 lat<sup>11</sup> dla Mandomu<sup>12</sup>, na-

---

<sup>9</sup> Tak mangowcy określają fanów fantasy. Ma to być obraźliwe.

<sup>10</sup> Fani mangi i anime w ten sposób sami siebie nazywają.

<sup>11</sup> Dane statystyczne udostępnione przez redaktora naczelnego serwisu anime.com.pl Michała Durysa. Obliczenia przeprowadzone na około 1200 osobach. Samych użytkowników serwisu jest 5868. Nie wszyscy umieścili datę swoich urodzin.

<sup>12</sup> Od słów *manga* i *kingdom*. Nowy pomysł na nazwę, aby odróżnić się jeszcze bardziej od fantastów. Rzadko stosowany, ze względu na negatywne skojarzenia (podtekst prześmiewczy). Drugim powodem jest to, że fani są bardzo przywiązani do terminu: *fandom*. W myśl zasady „jeśli działa to po co zmieniać”.

tomiast fani fantasy są co najmniej dwa – trzy lata starsi. Obie grupy często żartują z siebie nawzajem

Prowadząc badania, zauważyłam, że nie da się fandomu poznać bez kontaktu z innymi fanami. Za dużo jest w nim hasła odwołujących się do konkretnych sytuacji lub osób. Tak naprawdę można być w fandomie parę lat i nie do końca rozumieć jego żargon. Prawie wszyscy fani, z którymi rozmawiałam, na pytanie co jest ich zdaniem najważniejszym punktem konwentu, odpowiadali, że są to ludzie (inni fani).

Osoby bardzo czynne, jeżdżące na dużo konwentów, można przyrównać do celebrities. Istnieje termin „szycha fandomu”, traktowany trochę z przymrużeniem oka przez osoby, w odniesieniu do których się go używa, ale zdarzają się i tacy ludzie, którzy dążą do tego, aby tak je nazywać. Związane jest to z prestiżem. Sama znajomość z tą osobą może podnieść status jednostki w grupie. Interesującym zjawiskiem obecnie jest także to, że dużo się mówi o historii fandomu<sup>13</sup>, zwłaszcza o założycielach i głównych organizatorach przedsięwzięcia.

Jeśli się helperuje i orguje to fan<sup>14</sup> jest jeszcze większy, bo ma się świadomość, że coś się tworzy, podtrzymuje jakąś społeczność, robi się po prostu coś pożytecznego i zdobywa się doświadczenie jak radzić sobie w prawdziwym życiu<sup>15</sup>.

Z fandomem nieodłącznie związany jest Internet, ponieważ stanowi główne źródło anime i mang. Dzięki niemu też tworzą się więzi ogólnopolskiego fandomu. Z jego pomocą łatwiej można się ze sobą porozumiewać i współpracować. Tworzone są fora i serwisy internetowe dla fanów, zapewniające stały kontakt.

Fandom dzieli się na mniejsze grupy, kluby i stowarzyszenia zrzeszające się w różny sposób. Najczęściej ze względu na bliskość zamieszkania, ale również przez jakieś konkretne forum mangowe,

---

<sup>13</sup> Kreuje się postaci jego „ojców założycieli”. Opowiada się o nich na panelach dotyczących fandomu, a ostatnio nawet podczas audycji radiowych transmitowanych przez Internet.

<sup>14</sup> „Fan” spolszczenie ang. *fun*, czyli zabawa. Żargon społeczności manguwej jest bogaty w zapożyczenia z języka angielskiego i japońskiego.

<sup>15</sup> Cytat z jednego z wywiadów.

czy kanał ircowy<sup>16</sup>, lub też jakiś konkretny cel. Takie mniejsze grupy są ze sobą bardzo zżyte, spotykają się, razem przyjeżdżają na konwenty lub je organizują. Czasami właśnie do określenia tych mniejszych stowarzyszeń używa się pojęcia *fandom*.

Fani mają silną potrzebę spotykania ludzi o podobnych zainteresowaniach. Osoby z dużych miast mają okazję widzieć się dość regularnie. Często organizowane są spotkania klubów z danego miasta. W gorszej sytuacji znajdują się osoby z mniejszych miejscowości i wsi, dla których zostaje kontakt za pomocą Internetu i od czasu do czasu wyjazd na konwent.

Konwent posiada bardzo specyficzną atmosferę podobną do karnawału. Fani przyjeżdżają na takie spotkania po to, żeby się poznać i przede wszystkim bawić razem. Bardzo dużo osób przebiera się za swoje ulubione postacie z anime lub chociażby ubiera się w stroje inspirowane modą japońską. Fani chcą się wyróżniać i strojem zwracają na siebie uwagę. Najliczniejszą grupą osób ubierających się w stylu japońskim są Gothic Lolity.



---

<sup>16</sup> IRC (ang. *Internet Relay Chat*) należy do starszych usług sieciowych, które umożliwiają rozmowę na kanałach komunikacyjnych.

Najczęściej są to dziewczyny, ale wśród nich bywają również przedstawiciele płci męskiej. Marta Czarnocka ten styl ubierania określa „w największym uproszczeniu” jako „słodki i mroczny” (Czarnocka 2007, s. 149). Dziewczęta poubierane są w stroje stylizowane na wiktoriańskie pokojówki albo sukienki, które można skojarzyć z *Alicją w Krainie Czarów*.

Bardzo ważną grupę dla konwentu i fandomu stanowią *cosplayerzy* (zdjęcie poniżej).

W warszawskiej gazecie „A! Aktivist” zostali oni utożsamieni z całą społecznością fanów mangi i anime. Są to osoby, które uczestniczą czynnie w cosplayu. Szyją stroje i upodabniają się do konkretnych postaci z mang i anime. *Cosplayerzy* stanowią najbarwniejszą grupę w fandomie.



### Maski i kostiumy

Maski i wszelkiego typu przebrania są nieodłączną częścią karnawału. Niektórzy badacze wymieniają je jako cechę najbardziej charakterystyczną dla karnawału europejskiego (np. Bohom 2002, s. 149). Są to też rzeczy najbardziej upodabniające konwent do karnawału. W wielu kulturach archaicznych maska reprezentowała sferę *sacrum*

(ibidem, s. 155). Dzięki niej możliwy był kontakt z zaświatami. Osoba nosząca maskę była więc jakby zawieszona między dwoma światami. Ani żywa, ani martwa, wkraczała do sfery *sacrum* i ją reprezentowała.

Współcześnie sądzimy, że maska służy przede wszystkim skrywaniu osoby ją noszącej. Inną cechą, którą jej najczęściej przypisujemy, jest wywoływanie strachu. Do tego wykorzystujemy wizerunki różnych potworów. Jednak maska posiada jeszcze jedną funkcję – stwarza relację między osobą, która ją nosi, a postacią, którą przedstawia (Kerényi 2002, s. 141), a co za tym idzie, każdy człowiek, który ją zakłada, staje się zupełnie innym bytem, przynależnym zarówno do *sacrum*, jak i *profanum*.

Na konwentach większość fanów zamiast swoich imion używa pseudonimu, kreując tym samym swoją nową tożsamość. Jedynie najbliżsi znajomi z fandomu znają się z imienia i nazwiska. Istnieje tendencja do dobierania sobie nicków pochodzących od ulubionych postaci z anime lub japońskich słów i imion. Nie jest to jednak regułą. Znam wiele osób z fandomu, których nicki nie mają nic wspólnego z anime. Jest to też elementem „kostiumu” i całego tworzenia roli, jaką chce się odgrywać. Na konwencie i w interakcji z innymi konwentowiczami oraz fanami anime, człowiek należący do tej grupy jest przede wszystkim fanem, mangowcem. W momencie kiedy znajduje się w innym towarzystwie, jest studentem, uczniem, pracownikiem firmy lub zwykłym Kowalskim.

Maska ma za zadanie skrycie tożsamości osoby, która ją nosi. Tak samo, moim zdaniem, jest z nickiem, którego konwentowicz używa. Ponadto pseudonim tworzy nową tożsamość jednostki i zarazem jest jej wyrazem. Stanowi rodzaj maski dla fana.

### **„Bawimy się!”**

Zabawa jest nieodłącznym elementem zarówno konwentu, jak i karnawału. Konwentowicza można określić mianem *homo ludens* (człowiek bawiący się), ponieważ jest to jego główna funkcja podczas samego konwentu. Johan Huizinga twierdzi, że „kultura ludzka powstaje i rozwija się w zabawie i jako zabawa” (Huizinga 2005, s. 143). Proponuję więc założyć, że kultura konwentowa i sama społeczność mangowa mogła się rozwinąć właśnie dzięki wspólnej zabawie.

Im bardziej absurdalnie człowiek się zachowuje, tym lepiej się bawi. Na którymś PierniConie grupka osób zaczęła chodzić z transparentami, na których napisane było „Nie”. Przechadzali się tak po całym konwencie, krzycząc „Nie”, a po pewnym czasie inna grupka osób zrobiła własne transparenty z napisem „Tak” i starali się przekrzyczeć przeciwników. Kolejny przykład zabawy to urządzenie sobie wyścigów w śpiworach, nagłe kręcenie się w kółko, skakanie itp. Najczęstszą formą rozrywki jest jednak uczestnictwo we wspomnianych „atrakcjach”.

Roger Caillois wymienia różne typy zabaw, które można dość łatwo przełożyć na konwent. Gry polegające na współzawodnictwie to między innymi konkursy wiedzy i cosplay. Fani lubią konkurować ze sobą i tego typu zabawy nie muszą być wpisane w grafik konwentowy, ponieważ inicjowane są spontanicznie. Bardzo często mangowcy współzawodniczą ze sobą w liczbie godzin, od ilu nie spali. Są to wszystko przykłady zabaw, które Caillois określa mianem *agon* (Caillois 1973, s. 310). Każda zabawa może łączyć się z innym typem. Cosplay, który tylko wcześniej wspomniałam, można połączyć z *mimicrą*, czyli zabawą polegającą na udawaniu lub/i naśladowaniu. Uczestnik tego konkursu nie tylko konkuruje z innymi, ale również stara się jak najlepiej odegrać postać, w którą się wciela. Do *mimicry* można również zaliczyć podporządkowywanie się konwencji konwentu. Zabawy typu *alea*, czyli wszystkie losowe, również można spotkać na konwentach. Najwięcej jest ich na stoiskach, gdzie można kupić los i wygrać jakąś konkretną rzecz. Najliczniejszą grupą zabaw są *ilinks* polegające na wprowadzaniu siebie w odmienny stan świadomości. Wymieniałam już wcześniej niespanie na konwentach jako sposób na współzawodnictwo, ale jest to również środek, dzięki któremu można ograniczyć kontakt ze światem zewnętrznym. W przypadku kilku nieprzespanych nocy, skutkiem mogą być halucynacje. Picie przy tym dużej ilości kawy i innych napojów z kofeiną ma podobny efekt do upojenia alkoholowego<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Alkohol na konwentach mangowych jest oficjalnie potępiany i fani najczęściej stosują się do zakazu jego spożywania. Za upicie się grozi wyrzucenie z terenu konwentu. Napoje wysokokowe częściej można spotkać na konwentach fanów fantastyki. Na Zahconie (konwent fanów fantastyki odbywający się w Toruniu) organizowane były kiedyś uczty sarmackie, gdzie siłą rzeczy alkohol musiał się znaleźć, jako chociażby element inscenizacji (element gry).

Masowa zabawa jest również sposobem na urzeczywistnienie i ukazanie ukrytych pragnień danej jednostki czy grupy w przestrzeni publicznej (Braun 2005, s. 419–420). Ma właściwości terapeutyczne, gdyż wyzwala człowieka z konwenansów. W ramach zabawy można robić rzeczy, których normalnie by się nie zrobiło, a robienie czegoś takiego w dużej grupie jeszcze bardziej motywuje i usprawiedliwia daną jednostkę.

### **Konwent jako karnawał**

Konwent nie jest karnawałem w tradycyjnym tego zjawiska znaczeniu. Temu spotkaniu społeczności fanów brakuje wielu elementów, aby można go zaliczyć w poczet mięsopustów. Nie ma on nic wspólnego z chrześcijańskim kalendarzem liturgicznym, ponadto odbywa się więcej niż raz w roku. Konwentów jest bardzo dużo, organizowane są średnio dwie tego typu imprezy każdego miesiąca, wyłączając spotkania fanów fantastyki. Mimo to prawie wszystkie z cech karnawału, które wymienia Wojciech Dudzik, można odnieść do konwentu, aczkolwiek do każdej z nich należy dodać komentarz.

#### ***1. „Folgowanie sobie w jedzeniu i piciu”***

Tytułowa cecha prawie wcale nie pasuje do konwentu. Na tej imprezie zazwyczaj chodzi się głodnym lub je zupki typu „instant” i raczej potępia się spożywanie alkoholu. Jedyny moment, kiedy jest to dopuszczalne, to wigilia konwentu, gdy organizatorzy wnoszą toast „na szczęście”, aby konwent się udał. Jednak obecnie praktykuje się ten zwyczaj w niewielkim stopniu. Organizatorzy mają przed samym konwentem za dużo spraw do załatwienia, gdyż imprezy takie robione są coraz bardziej profesjonalnie i coraz więcej osób w nich uczestniczy. Natomiast bardzo często już po całej imprezie organizatorzy zbierają się razem i świętują jej koniec. Jest to rodzaj podziękowania za ciężką pracę w trakcie imprezy.

Konwent to jedna wielka masowa manifestacja konsumpcji innego rodzaju. Młodszy fani wydają dużo pieniędzy na różne gadzety związane z anime. Z roku na rok daje się zaobserwować wzrost liczby



stoisk z dobrami mangowymi na konwentach. Sprzedawane są plakaty, figurki, broszki, tomiki mang, płyty DVD, płyty cd, kubki, poduszki, japońskie miseczki, biżuteria, koszulki, dosłownie wszystko z motywem japońskim bądź mangowym. Ostatnio również bielizna.



Jest to spowodowane ogólną tendencją do coraz bardziej konsumpcyjnego nastawienia do życia współczesnego społeczeństwa. Tendencję tę opisuje Dorota Mroczkowska:

Czas zakupów staje się swoistym karnawalem kupowania, przeliczania i konsumowania, czasem niezwykłym, gdyż „króluje” w nim chęć folgowania, swoistego „korzystania z życia” – kupując, jedząc i pijąc człowiek wchłania świat zamiast zostać przez niego wchłoniętym (Mroczkowska 2004, s. 129).

## 2. „Tańce”

Tańce są obecne na konwentach w różnej formie. Inicjowane są spontanicznie przez grupki osób bądź też są elementem gier muzyczno-tanecznych. Najbardziej popularną z tego typu gier jest Dance Dance Revolution. Polega na wskakiwaniu w takt muzyki na pola w kształcie

strzałek na macie, która jest podłączona do konsoli do gier i monitora. Na ekranie pojawiają się konkretne strzałki, które trzeba nacisnąć.

Bardzo popularny na polskich konwentach stał się również japoński styl tańca klubowego, nazywany *Para Para*. Dominują w nim rytmiczne ruchy nóg i rąk. Charakterystyczne dla niego jest to, że istnieją pojedyncze układy do konkretnych piosenek. Na niektórych konwentach organizowane są warsztaty tańca. Fani mają wtedy okazję nauczyć się tych układów, by później móc popisać się ich znajomością wśród kolegów i koleżanek.

### **3. „Muzyka”**

Konwentowi towarzyszy specyficzny rodzaj muzyki. Jest to głównie współczesna muzyka japońska, która teoretycznie powinna brzmieć tak samo jak pop czy rock gdziekolwiek indziej na świecie, ale jednak ma silnie zauważalny regionalny koloryt.

Obok tego króluje karaoke. Na konwentach ta forma zabawy stała się jedną z większych atrakcji, odbywających się w głównej sali. Chętni mogą wyjść na scenę i samodzielnie bądź też w grupie zaśpiewać ulubiony utwór. Bardzo często widownia śpiewa razem z nimi (jeżeli piosenka jest popularna). Wspólne śpiewanie piosenek z anime sprzyja integracji fanów.

### **4. „Rozwiążłość seksualna (czyli zabawy)”**

Fandom często przypomina biuro matrymonialne. Grupa powstała z potrzeby kontaktu z innymi fanami mangi oraz anime, więc bardzo często tworzą się pary. Ostatnio nawet słyszy się o ślubach konwentowiczów. Fandom ma już ponad dziesięć lat i osoby, które należą do niego dość długo, są mniej więcej w wieku, w którym pragnie się założyć rodzinę. Niektóre pary małżeńskie przychodzą na konwenty już z dziećmi.

Konwent to dobry czas, aby poznać kogoś nowego. Nierzadko osoby, które dopiero się poznały, oddalają się w jakieś ustronie konwentowe, aby tam spędzić ze sobą trochę czasu sam na sam. Nikt nie sprawdza, co się wtedy dzieje, krążą jednak plotki o ich „przygodach”.

Na konwentach niektóre fanki ubierają się bardzo skąpo, w stroje, które raczej eksponują niż zasłaniają ciało. Chcą upodobnić się do swoich ulubionych postaci z mangi i anime. Często takie eksponowanie swoich wdzięków jest sposobem, aby zaistnieć w fandomie.



### **5. „Pochody przebierańców przemierzające miasta”**

Ze względu na konieczność otrzymania odpowiednich pozwoleń na przeprowadzenie parady przez miasto, oficjalnie mangowcy nie urządzą kolorowych pochodów<sup>18</sup>. Nieoficjalnie jednak grupy fanów wychodzą poza teren konwentu w swoich kolorowych strojach,

---

<sup>18</sup> Jest to też często spowodowane nieprzyjemnymi doświadczeniami z sesji fotograficznych cosplayerów w plenerze. Często są napastowani przez dzieci i młodzież, a nawet atakowani.

a nawet przebraniach na cosplay. Najczęściej grupkami udają się do sklepu na zakupy, przyciągając tym samym uwagę miejscowych. Najczęściej kończy się to na wyjaśnianiu, co się dzieje w szkole, czasami jednak zdarzają się nieprzyjemne incydenty z młodzieżą z osiedla. Pamiętam również przemarsze grup konwentowiczów z dworców na teren konwentu, które były bardzo barwne i głośne.

## 6. „Wystawne uczyty (czyli widowiska)”

Myślę, że funkcję wystawnej uczyty na konwencie przejął cosplay. Jest on głównym punktem programu konwentowego i to w tej atrakcji najwięcej osób bierze udział. Jest to na tyle ważna część spotkania, że chciałabym jej poświęcić więcej miejsca.

Cosplay jest połączeniem teatru i swego rodzaju parady przebierańców. Jest konkursem na najlepiej wykonany i najbardziej zgodny z rysunkiem strój. Odbywa się w Mainroomie, na dużej scenie<sup>19</sup>. Cosplay to nie tylko konkurs, ale też widowisko. Jury ocenia wykonanie stroju, jego zgodność z pierwowzorem z anime i ogólną prezentację osoby. Po pokazie strojów uczestnicy przedstawiają scenki, zwykle humorystyczne. Fani najczęściej wcielają się w postaci z anime, które parodiują bądź ośmieszają. Zwykle wymyślają alternatywne zakończenia seriali lub inscenizują spotkania postaci z różnych anime. Bardzo często łączą w pary postaci tej samej płci, co wzbudza śmiech i aplauz publiczności. Tym samym nawiązują do owego karnawałowego świata na opak i zaprzeczają normom społecznym.

Fani, oglądając to widowisko, doznają specyficznego poczucia jedności. Skandują te same powiedzenia. Najczęściej są to hasła, które akurat są modne na danym konwencie. Nie mają one sensu dla kogoś spoza tej społeczności, często również dla samych konwentowiczów ich prawdziwe znaczenie pozostaje tajemnicą. Można je powiązać z pojęciem eholalii, o którym wspomina Wojciech Dudzik. Eholalia to powtarzanie „typowe dla werbalnych zachowań dzieci,

---

<sup>19</sup> Kiedyś występował tylko w jednej formie, obecnie jest podzielony na *gothic lolita cosplay*, który odbywa się wcześniej i standardowy *cosplay*. Podział taki był spowodowany dużą popularnością stylu ubierania Gothic Lolita oraz coraz większą liczbą uczestników Cosplayu. Dla przykładu na konwencie Manificon VII było aż 131 przebierańców biorących udział w konkursie.

będące manifestacją krótkotrwałej, emocjonalnej wspólnoty” (Dudzik 2005, s. 171). Jest to zjawisko charakterystyczne dla karnawału. Dudzik przytacza przykład karnawału w Szwabii, gdzie karnawałowicze pozdrawiają się okrzykiem *Narri-Narro*.

### 7. „Mężczyźni przebierający się za niewiasty i odwrotnie”

Wystarczy spojrzeć na zdjęcia z konwentów, aby przekonać się, że osób przebierających się za postacie innej płci jest wiele. Bardzo często podczas cosplayu dziewczyny przebierają się za postacie męskie, co związane jest ze zbyt małą liczbą cosplayerów płci przeciwnej. Z kolei fani płci męskiej przebierają się za kobiety z kaprysu, dzięki czemu jeszcze bardziej się wyróżniają. Nieświadomie oddają tym samym wyraz karnawałowemu światu na opak.



## 8. „Kolorowe szaty (role)”

Fani na czas trwania konwentu bardzo często ubierają się inaczej niż na co dzień. Starają się bardziej wyróżnić, czerpiąc pomysły na ubiór zewsząd. Upodabniają się również do japońskich zespołów rockowych z nurtu *visual kei* (z ang. *visual* – wizualny i jap. *kei* – kształt). Artyści tego nurtu dążą do jak najbardziej ekscentrycznego wyglądu. Noszą bogato zdobione stroje i makijaż upodabniający twarz do maski.

Wspominałam już o Gothic Lolitach – jest to najliczniejsza grupa ubierająca się w stylu ulicznej mody japońskiej. Natomiast ostatnio na konwentach pojawiły się dziewczynęta ubrane jak *ganguro*<sup>20</sup>. Jest ich bardzo niewiele jak na razie, ale z konwentu na konwent coraz więcej osób ma odwagę ten styl imitować.

Bardzo łatwo również przenieść postaci tradycyjnego karnawału na grunt konwentu. Zaczynając od grup czy też stowarzyszeń fandomowych, można je porównać do „szalonych kompanii” dawnego miejskiego karnawału. Grupy te na gruncie własnego konwentu są uprzywilejowane, a spośród nich wybierany jest mainorg – król karnawału (Opat Idiotów), który czuwa nad wszystkim. Pomniejszego organizatora można przyrównać do diabła lub innych istot demonicznych.

## 9. „Oddawanie czci (w przenośnym znaczeniu) bożkowi karnawału (czyli święto)”

Konwent jest przede wszystkim świętem mangi i anime. Fani przyjeżdżają po to, aby manifestować swoje uwielbienie do danych serii bądź też ogólnie do tej dziedziny kultury popularnej w Japonii. Przebieranie się ma na celu upodobnienie się do lubianych postaci

---

<sup>20</sup> Ganguro to nie tylko moda, lecz cała subkultura. Pojawiła się w latach 90., a swoją największą popularność przeżyła w roku 2000. Ganguro (tego określenia można używać także do osób ubierających się w tym stylu) ubierają się w bardzo kolorowe stroje i farbują włosy na jasne kolory (blond, rudy, srebro), często z kolorowymi pasemkami. Najbardziej popularna forma ganguro to *yamanba*, dziewczynki te opalają się na najciemniejszy kolor, po czym nakładają bardzo jasne cienie do powiek i stosują bardzo jasne szminki.

i przybliżenie do swoich idoli. Może to być również potraktowane jako forma oddawania im czci. Sami fani po jakimś czasie stają się czymś w rodzaju bożków konwentowych. Świadczyć może o tym na przykład fakt, że konwentowicze przebijają się za znane w fandomie postacie.



W społeczeństwach tradycyjnych rytm życia zależny był od kalendarza liturgicznego i regulowany był świętami religijnymi. Obecnie natomiast największy wpływ na życie młodych ludzi mają instytucje, takie jak szkoły czy uniwersytety, i to one wyznaczają rytm życia jednostki od 6 do 24 roku.

W czasie karnawału nie ma miejsca na ciszę i spokój, i tak też jest na konwentach (Dudzik 2005, s. 171). Młodzi ludzie przyjeżdżają i tworzą hałas. Śpiewają, krzyczą, śmieją się, żartują i głośno ze sobą rozmawiają. Konwentowicz jest otoczony bawiącymi się osobami, dołącza do nich i też stara się przekrzyczeć pozostałych.

Konwent jest ograniczony w czasie i przestrzeni. Odgranicza go płot szkolny, który pełni rolę progu, za którym odbywa się konwent. Według Michaiła Bachtina, próg jest bardzo istotnym elementem karnawału (Kasimow 2002, s. 138). Osoba biorąca w nim udział znajduje się tak naprawdę w świecie alternatywnym, gdzie dominuje zabawa, hałas i inni ludzie mu podobni. Przez trzy dni ta osoba funk-

cjonuje tylko w świecie zabawy. W tym właśnie kontekście sprawdza się to, co pisze Michaił Bachtin – „Karnawału się nie ogląda, w nim się żyje” (Dudzik 2005, s. 169). Konwentowicz żyje swoim karnawałem, czyli konwentem, jest nim otoczony z każdej strony w ciągu trzech dni.

### Podsumowanie

W czasie trwania konwentu społeczność fandomu manifestuje swoje istnienie i światopogląd. Społeczność ta skupia swoją działalność wokół tej właśnie imprezy. Przede wszystkim bawi się razem i tworzy nowe wątki swojej kultury. Jest to czas kontrastujący z codziennością, która zwykle oznacza szkołę, pracę albo uczelnię. Jest zatem wpisany w pojęcie czasu wolnego, do którego obecnie niektórzy wpisują również święta religijne. Konwent jest odpowiedzią na głód zabawy, jaki każdy człowiek odczuwa. Na konwentach spotkać można przebierańców i kontestatorów dzisiejszego społeczeństwa, kiedyś nazywanych błaznami. Towarzyszy im hałas, chaos i spontaniczność, a jednocześnie świetna organizacja.

Podsumowując wszystkie wątki konwentu i karnawału, uważam że konwent można uznać za karnawał społeczności fanów mangi i anime. Jest to grupa, która organizuje „fety” sama dla siebie, w myśl zasady „from fans for fans”<sup>21</sup>. Realizuje tym samym uwagę Johana Wolfganga Goethego<sup>22</sup>, że „karnawał nie jest fetą wydaną dla ludu, lecz fetą, którą lud wydaje sam dla siebie” (Dudzik 2005, s. 187).

### Literatura

- Benedyktowicz Zbigniew (2002), *Karnawał. Życie i Literatura*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 3–5.
- Bohom Asa (2002), *Weneckie widowiska karnawałowe w maskach*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 147–158.

---

<sup>21</sup> Od fanów dla fanów.

<sup>22</sup> Johan Wolfgang Goethe opisywał karnawał odbywający się w Rzymie w roku 1789.



- Bouissou Jean-Marie, *Manga goes global*, dostęp: <http://www.ceri-sciencespo.com/archive/avril00/artjmb.pdf>.
- Braun Karl (2005), *Karnawał? Karnawalizacja!*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Leszek Kolankiewicz (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 415–423.
- Caillois Roger (1973), *Żywioł i Ład*, tłum. Anna Tatarkiewicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Chappaz-Wirthner Suzanne (2002), *Z dziejów badań nad karnawalem*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 105–129.
- Czarnocka Marta (2007), *Gothic Lolita w Japonii i w Polsce*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny”, t.5:, s. 149–164.
- DaMatta Roberto (2002), *Karnawał równości i karnawał hierarchii*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 171–182.
- Dudzik Wojciech (2002), *Karnawały – święta, zabawy, widowiska*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 98–104.
- Dudzik Wojciech (2005), *Karnawały w kulturze*, Wydawnictwo Sic!s.c., Warszawa.
- Eco Umberto (2002), *Komizm – „wolność” – karnawał*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 132–136.
- Gennep Arnold van, (2005) *Obrzędy przejścia*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Leszek Kolankiewicz (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 115–120.
- Goffman Erving (2000), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, tłum. Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak, KR, Warszawa.
- Golka Marian (2004), *Pojmowanie zabawy*, [w:] *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 11–23.
- Golka Marian (2004), *Spoleczno-kulturowe oddziaływanie zabawy*, [w:] *Ludyczny wymiar kultury*, Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 33–43 .
- Grad Jan (2004), *Problem karnawalizacji kultury współczesnej*, [w:] *Ludyczny wymiar kultury*, Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 7–19.

- Huizinga Johan (2005), *Homo Ludens. Zabawa jako źródło kultury*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Leszek Kolankiewicz (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 143–162.
- Kasimow Rustam (2002), *Poetyka karnawału i obrzędów przejścia. Rozmyślenia nad pojęciem „karnawał”*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 137–140.
- Kerényi Karl (2002), *Człowiek i maska*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa”, Nr 3–4, Warszawa, s. 141–146.
- Mezger Werner (2005), *Obyczajowe karnawałowe i filozofia Błażeństwa*, [w:] *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Leszek Kolankiewicz (red.), Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 385–395.
- Moser Dietz-Rüdiger (2002), *Jedenaście tez o karnawale*, „Konteksty Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, Warszawa, s. 130–131.
- Mroczkowska Dorota (2004), *Ludyczność czasu wolnego – opinie, oceny, refleksje na temat współczesnego wypoczynku, zabaw i rozrywek*, [w:] *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 125–136.
- Nieszczerczewska Małgorzata (2004), *Umiejscowiona rozrywka*, [w:] *Karnawalizacja. Tendencje ludyczne w kulturze współczesnej*, Jan Grad, Hanna Mamzer (red.), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 61–79.
- Rajewski Maciej (2007), *Karnawał w ujęciu antropologicznym*, [w:] *Humor i karnawalizacja we współczesnej komunikacji językowej*, Jan Mazur, Magdalena Rumińska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Słodowskiej, Lublin, s. 203–228.
- Rumińska Magdalena (2007), *Michała Bachtina teoria karnawalizacji języka*, [w:] *Humor i karnawalizacja we współczesnej komunikacji językowej*, Jan Mazur, Magdalena Rumińska (red.), Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Słodowskiej, Lublin, s. 181–201.
- Sulej Karolina (2009), *Pokojówki i potwory. Manga/Polska/Cosplay*, „A! Aktivist”, Kwiecień 118, Warszawa.
- Turner Victor (2005), *Proces rytualny*, [w:] Leszek Kolankiewicz (red.), *Antropologia widowisk. Zagadnienia i wybór tekstów*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa, s. 121–138.

## Inne źródła

### Czasopisma fandomu

Fereby (2004), *Wśród swoich, Kamikaze* Nr 03/2004, Dodatek do: Manga-Zyn, nr 03, s. 13.

Michio Ze Słoika (2002), *Head In Jar. Pociąg*, „Kawaii” nr 06, s. 39.

Wasza Kat Zbroja (2002), *Konwenty, Konwenty...*, „Kawaii” nr 04, s. 40–41.

Wasza Kat Zbroja (2003), *Manga a konflikt pokoleń*, „Kawaii” nr 01, s. 60–61.

### Strony internetowe

<http://anime.com.pl/>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Fandom>

<http://pl.wikipedia.org/wiki/Fandom>

Zdjęcia wykonane przez Jędrzeja „Yena” Chojnackiego i Stanisława „Kwaka” Kaczora, udostępnione z uprzejmości autorów.



### Nasz śmieć powszedni

Pamiętam jak dziś – słoneczne popołudnie, spacer z rodziną po lesie. Miałam wtedy może sześć lat? Na pewno nie więcej. Cisza, piękna przyroda... Jednak robiło się już późno i należało wracać. Poszliśmy na skróty – droga była dobrze wyjeżdżona przez samochody, więc szło się szybko. Krajobraz zaczął się zmieniać i po chwili pojawiła się przed nami hałda śmieci, a dookoła „rosły” nie drzewa, a różnego rodzaju odpadki komunalne. Droga na skróty prowadziła przez wysypisko miejskie. Nigdy przedtem, przecież byłam dzieckiem, nie zdawałam sobie sprawy, że te wszystkie rzeczy, które wyrzucamy do kosza, trafiają do jednego miejsca, zalegając tam po prostu. Myślałam, że ktoś je zabiera i znikają bezpowrotnie. Byłam jeszcze za mała, by rozumieć, że śmieci – rzeczy nikomu już niepotrzebne, bezużyteczne odpady, których życie się skończyło z chwilą umieszczenia ich w koszu – istnieją nadal, tylko gdzieś z dala od naszych oczu. Nie rozumiałam też, dlaczego mama zabrania mi wziąć do domu wielkiego pajaca, który uśmiechał się do mnie, leżąc na stosie tych wszystkich rzeczy. Mimo zakazu zabrałam pajaca i ciągnąc go po ziemi za rękę szłam, szczęśliwa że mam taką piękną, dużą zabawkę, którą w dodatku sama znalazłam. Rodzice tłumaczyli mi, dlaczego nie mogę go zabrać do domu – śmierdział, był śmieciem, a rzeczy ze śmietnika nie zabiera się do domu. Uwierzyłam w to, przecież dzieci nic nie wiedzą i wszystko im trzeba wytłumaczyć, powiedzieć, żeby wiedziały, jak jest „dobrze”. Dziś, mając o osiemnaście lat więcej, jestem równie szczęśliwa jak wtedy, kiedy uda mi się coś ciekawego znaleźć w „śmieciach”. Dziś mogę, używając slangu zbierających, chodzić „po śmieciach”, zbierać i już nikt mi nie zabroni tego wziąć do domu, nie powie, że to złe. A nawet jakby, to niech mówi, niech patrzy z ukosa, wyszydza, szepce za plecami, komentuje, kręci głową... Tak – czasem chodzę „po śmieciach”. Tak – zbieram rzeczy, jedzenie, które ktoś inny uważa za nieużyteczne lub niezdatne do spożycia. Tak – zbieram i nie wstydę się tego. I wiecie co Wam jeszcze powiem? – takich ludzi, jak ja, jest więcej...

Przedmiot z chwilą wyrzucenia go na śmietnik traci swoją wartość, staje się tym, co określamy mianem „śmiecia”, czymś co jest już

nikomu niepotrzebne, nieużyteczne, zepsute... Jednak czy na pewno tak jest? A może rzecz odradza się na nowo z chwilą, gdy ktoś wyciąganie ją z tej sterty „odpadów” i nada mu wartość cennego znaleziska, które się przyda w ten czy inny sposób? Z pewnością każdy widział osoby, które, mówiąc potocznie, „grzebią w śmieciach”. Jak często odwracamy od nich głowę i myślimy sobie – to żul, menel, pijak, bezdomny, śmieciarz, biedak, nurek śmietnikowy, lump...? Jak często naśmiewamy się z nich, zaczepiamy, rzucamy wyzwiskami lub, brzydząc się, omijamy szerokim łukiem? Najczęściej jednak udajemy, że ich wcale nie ma, że nie istnieją, podobnie jak śmieci. Śmieci przecież nie istnieją. Dziś kupujemy, jutro wyrzucamy, pojutrze ktoś to zabierze w jakieś specjalne miejsce i już ich nigdy nie zobaczymy. Śmieci nie ma – ukryte w zakamarkach mieszkań, gdzieś pod zlewem, schowane na podwórku, w bramie, zamknięte w specjalnych pojemnikach, kontenerach wynoszone „przy okazji”, rutynowo, bez namysłu, bach do kosza i już nie ma, znika... Śmieci nie istnieją, tak samo jak człowiek, do którego powiemy – „jesteś dla mnie śmieciem”. Być „śmieciem”, czyli nikim, człowiekiem bez żadnej wartości, kimś, kto przestał istnieć w naszych oczach lub kogo zniszczyć należy. Śmieci nie ma..., jednak ludzie, którzy je zbierają, którzy z nich żyją, tak. Dla nich również nie istnieje coś takiego jak „śmieć”, ale z zupełnie innego powodu.

Któregoś wieczoru, kiedy robiłam „rundkę po osiedlu” w poszukiwaniu „frykasków”, jak określa to jeden ze zbieraczy, zaczepił mnie starszy pan z kolegą. Kolega miał na imię Jacek – poznaliśmy się kilka minut wcześniej przed innym śmietnikiem, gdy czekał, aż wezmę to, co mi potrzebne i wyjdę, zwalniając mu miejsce<sup>1</sup>. Pan Jacek chciał pokazać znajomemu, że to kobieta, a nie chłopak chodzi po śmieciach. Rozbawiła mnie ta sytuacja i zapytałam: „Czy kobieta nie może zbierać śmieci?”. I w tym momencie popełniłam *faux pas*... Starszy pan powolnym ruchem założył na nos okulary, przybrał pozę „mędrca”, odchrząknął i spokojnie zaczął mówić: „O to nie są śmieci, to nie śmieci. Jak weźmiemy pod uwagę znaczenie tego wyrazu w języku polskim, to to nie są śmieci. My mówimy – chodzi się po

---

<sup>1</sup> Swoisty „śmietnikowy *savoir-vivre*” – nigdy się nie wchodzi do śmietnika, gdy jest tam inna, zbierająca osoba. Odchodzi się do innego albo czeka. Każdy z pytanych przeze mnie zbieraczy zna tę niepisaną zasadę i zawsze się do niej stosuje.

czymś, a nie po śmieciach”. I wtedy już wiedziałam, o co chodzi – faktycznie, trudno nazwać „śmieciem” coś, co jest jeszcze zupełnie zdadne do użycia, coś co czasem jest nawet zupełnie nowe. I choć wiele osób (w tym ja), zbierając rzeczy, nazywa je „śmieciami”, to wcale nie uważają ich za takowe w tradycyjnym rozumieniu tego słowa. Nie tak dawno na pytanie: „Czym są dla pana śmieci?”, usłyszałam odpowiedź: „Czym są dla mnie śmieci? pieniędzmi, pieniędzmi! wyrzucają butelki, puszki no, no wszystko, co można sprzedać”. Inny zbieracz, Hiszpan mieszkający od kilku lat w Polsce odpowiedział: „To chleb [który wcześniej został wyjęty ze śmietnika – przyp. autorki], chleb sojowy nawet, a to nie śmieci. Mogę wyrzucić pieniądze na ulica i mówić, że to jest śmieci, bo nie potrzebuję. Ale pieniądze to pieniądze, a jedzenie zawsze będzie jedzenie, ważniejsze niż pieniądze”. Termin „śmieci” dla ludzi, którzy je zbierają, nie jest odbierany tak jak w potocznym rozumieniu tego słowa (dlatego też używam go w cudzysłowie), gdyż jest bardzo wiele rzeczy, które, choć trafiły na śmietnik, są jeszcze zdadne do użycia/spożycia lub też zupełnie nowe. Resztę odpadków, których nie da się wykorzystać, można po prostu posegregować i przetworzyć na papier, plastik, szkło czy kompost. Jednak miasto Żywiec jest wciąż w Polsce wyjątkiem<sup>2</sup>. Wyrzucamy coraz więcej i więcej, bez zastanowienia...

Rzeczy wyrzucają wszyscy – biedni, bogaci, kwestia tylko co i w jakiej ilości. Im więcej kupujemy tym więcej wyrzucamy i to już chyba nikogo nie dziwi. Jedna osoba dziennie wytwarza od 0,6 do 0,9 kg śmieci, czyli od 219 do 328 kg rocznie (<http://www.gazetka.be>). A jeżeli jeszcze dodać do tego przemysł, handel, budownictwo, rolnictwo... Statystyki są przerażające. Dla większości ludzi chodzących po śmietnikach nie mieści się to po prostu w głowie! Pytania Jureczka z filmu *Edi* (Trzaskalski 2002) dobrze oddają realia:

– Jak jesteś taki mądry to powiedz dlaczego to wyrzucają? ta pralka, ten telewizor, przecież zupełnie dobry. Dlaczego wyrzucają?

---

<sup>2</sup> Tuż po reformie ustrojowej miasto Żywiec podjęło owocne próby segregacji odpadów komunalnych. Do roku 1996 95% mieszkańców zawarło umowy o wywóz posegregowanych odpadów (<http://www.recykling.pl/recykling/index.php/>). Miasto Żywiec jest ciągle pionierem, ponieważ nadal w Polsce 95% z 12 mln odpadków trafia na wysypiska (<http://www.dziennik.pl/gospodarka/article435197/>).

- Bo chcą mieć nowe.
- Przecież on jest zupełnie nowy.
- Dla Ciebie, dla nich stary.
- Zepsuty jest?
- Nie.
- Kurcze... dlaczego wyrzucili?

Jednak nie tylko sprzęty AGD i RTV trafiają do „śmieci” – bardzo często wyrzucane jest jedzenie, a już powszechnie chleb. Kiedyś byłoby to nie do pomyślenia, a teraz to codzienność. Wie to każdy, kto zajrzał do kontenera:

Kiedyś idę tu na osiedlu, na Młodych nie, wyrzuca kobieta cztery bochenki chleba. I widać, że nie jest spleśniały i nic nie. Psze panią i się pytam jej nie, za dużo kupiłam... Psze panią, jak za dużo kupiłaś, to masz gdzie, do Caritasu oddać, jeśli on nie jest spleśniały, ni nic. To jest taka mentalność ludzka no [...] psze panią, znajdowałem na osiedlach nie, łososie, węgorze wędzone, wie pani co? To aż zgrozą jest, że to ludzie wyrzucali. Kupę pieniędzy za take ryby, toż to majątek wydać [...] jak to człowiek może to wyrzucić do śmietnika? Nie o, to powiesić na ten, tylko wyrzucić do śmietnika nie, czy nie mógł drugiemu, biedniejszemu dać?

Trudno zrozumieć takie postępowanie, ale niestety tak robimy – lepiej jest wyrzucić niż oddać komuś biedniejszemu. Kiedyś po chleb ludzie stali w długich kolejkach, a dziś można go znaleźć nie tyle na ulicy, co w śmietniku – wyrzucony przez tych samych ludzi, którzy zapomnieli tamte czasy lub też przez ich dzieci.

Chleb na śmietniku można znaleźć także w rozumieniu przenośnym. Wiele osób, które – używając neologizmu jednego ze zbieraczy – chodzą „recyklować”, robią to, by zarobić właśnie na przysłowiowy chleb. Niedawno na proste pytanie „dlaczego panowie zbieracie?” uzyskałam równie prostą odpowiedź: „Psze panią, my z tego żyjemy. [...] Ja kraść nie pójdę, to ja wolę tutaj [...] zostawię to? Dla mnie to jest pieniądź”. Osoby te zbierają wszystko, co można spieniężyć – puszki, makulaturę, złom, sprzęty gospodarstwa domowego, książki, jak się uda to także jedzenie. Nie są to duże pieniądze, bo na przykład za kilogram makulatury można dostać około 10 gr, jednak „idzie uzbierać”. Niekiedy z takich uzbieranych pieniędzy musi żyć cała rodzina. Ze znalezionych sprzętów gospodarstwa domowego i innych



rzeczy mebluje się mieszkania, obdarowuje rodzinę, znajomych, a co cenniejsze znaleźziska oddaje do antykwariatu lub sprzedaje na rynku. I wcale nie jest tak, że tylko żul, menel, pijak zbiera puszkki, by mieć na alkohol. Osoby, które w ten sposób zarabiają na życie, chodzą po swoich „rejonach”, z tym że nie mają monopolu na wszystko, co tam się znajduje, ponieważ konkurencja jest duża, a teren nie zawsze ściśle określony. Słyszałam jednak także opinię, że: „Każdy się uważa, że oto jest jego rejon [...] po prostu mówię szczerze, że niektórzy się zachowują... jest to jego rewir, się uważa, a to jest guzik prawda, każdego człowieka jest rewir. Tylko nie rób bałaganu”. Ogólnie, jak usłyszałam, „jest kultura”, ale zależy też na kogo się trafi. Jeden z rozmówców opowiadał mi, jak jego konkurent próbował mu wyrwać puszkę z ręki, krzycząc, że to jego teren i jego własność. Oczywiście usłyszał w odpowiedzi, że póki coś jest w śmietniku, to jest niczyje, no chyba, że już się do domu zabierze. Takie sytuacje zdarzają się, ale są rzadkością, ponieważ ogólnie ludzie są dla siebie mili albo przynajmniej obojętni. Mnie osobiście nigdy się nie zdarzyło „walczyć o śmieci”, a wręcz przeciwnie – prowadziłam miłe rozmowy lub oddawałam niektóre „znaleziska” czy też wymieniałam.

Bardzo często „po śmieciach” chodzą rodziny – ojciec z synem lub z żoną, dużo jest też osób starszych, które dorabiają po prostu do emerytury. Kiedyś widziałam starszą panią, która po kryjomu zbierała puszkki. Gdy tylko mnie zobaczyła, usiadła na ławce, jak gdyby nigdy nic. Dopiero po dłuższej rozmowie przyznała, że zbiera, ponieważ jej renta nie wystarcza na wszystkie opłaty i jedzenie. A ukrywa się dlatego, bo „dzisiejsza młodzież” ją zaczepia i wyśmiewa się z niej. Inne osoby, chodząc po pobliskich osiedlach, dorabiają sobie po pracy, „by mieć na papierosy i paliwo do malucha”, jak kiedyś usłyszałam. Oczywiście można także natrafić na osoby, zbierające na alkohol. Kilka razy spotykałam pana lub panią, od których czuć było alkohol lub się zataczali. Wieczorami można także zobaczyć bezdomnych, którzy śpią w śmietnikach. Takich ludzi wcale nie jest więcej, ale być może to wystarczyło, by utrwalić stereotyp, że osoby, które „zbierają śmieci”, to bezdomni, pijacy i menele? Podążając za tym stereotypem, nie zauważamy także istotnej kwestii – ci, którzy zbierają puszkki, makulaturę i inne rzeczy, wykonują bardzo ważną pracę na rzecz środowiska oraz społeczeństwa – segregują odpady. I może sprawa się wydaje banalna, ale gdy zebrać to łącznie to nie wygląda to już tak naiwnie...

Wystarczy podać przykład Wincentego Lulisa, który mówi o sobie: „Jestem pracownikiem porządkowym. W trzy tygodnie zebrałem 94 kg puszek, a rocznie uprzątam z Warszawy 100–200 kg aluminium. To tir złomu!” (<http://odpady.org.pl/plugins/content/>). Czy ktoś z nas, przeciętnych zjadaczy chleba, nawet jeżeli segreguje odpady w domu, może się poszczycić takim wynikiem? Wątpię.



Do grona zbierających dodają także grupę osób, która robi to ze względów, że tak to nazwę, ideologicznych. I nie zawsze jest tak, że ludzie ci nie mają pieniędzy i domu. Dużą rolę odgrywa tu etyka. Niedawno zapytałam studentkę, co myśli o tych, którzy zbierają? – w odpowiedzi usłyszałam: „widocznie muszą”. Na swojej drodze poznałam ludzi, którzy, podobnie jak ja, nie robią tego z przymusu. Inna respondentka, która zbiera „śmieci”, wyjaśniła bardzo dobrze jak to jest:

Mam pieniądze, mogę swobodnie kupować rzeczy, może niebyło by mnie stać na wszystko, na co mam ochotę, ale byłabym w stanie przeżyć sobie zwyczajnie, kupując rzeczy w sklepie, ale nie uważam tego za dobre

rozwiązanie, bo są rzeczy do znalezienia na śmietnikach, są w śmietnikach w dyskontach [...] w zwykłych śmietnikach, do których wyrzucają ludzie. [...] Uważam za nieetyczne wyrzucanie do śmietników jedzenia czy innych rzeczy czy ubrań czy roślin.

Ludzi, którzy myślą w podobny sposób, jest wiele, nie tylko w Polsce, ale także na świecie. Być może nie wszyscy chcą i mają potrzebę nazywania siebie feeganami<sup>3</sup>, ale łączy ich jedno – świadomość, że marnowanie jedzenia, w momencie gdy blisko jedna szóstka świata głoduje, jest nieetyczne. Podobnie jak nakręcanie spirali kapitalizmu, wspieranie wielkich koncernów, które zatruwają środowisko naturalne, wykorzystują ludzi i zwierzęta. Po cóż kupować, jak z powodzeniem można znaleźć (prawie) wszystko na śmietniku? Chodzi o to, by wykorzystywać to, co już jest, bez marnotrawienia, bez produkowania nowych odpadów, które zagrażają całej ziemi. Tacy zbieracze, których nazwę *etycznymi*, nie mogą zrozumieć i pogodzić się z faktem, że ludzie tyle wyrzucają:

Jeszcze nie rozumiem od trzydziści lat czemu ludzie wyrzuci rzeczy. Rzeczy potrzebne, jak może być jedzenie, rzeczy „niepotrzebne” jak może być stare książki, albo rzeczy [...] jak są bardzo, bardzo niepotrzebne jak może być jakieś ciuchy, albo luksusowe rzeczy. Nie rozumiem czemu ludzie wyrzuci [...] i w ogóle istnieje ten koncept w społeczeństwo, który jest używać i wyrzucić no, i ja nie jestem zgoda [...] nie lubi wyrzucać rzeczy, respektuje, mam ogromny szacunek na jedzenie.

*Etyczni zbieracze*, wyszukują głównie jedzenie, co oczywiście nie wyklucza zbierania innych rzeczy. Zbierają na targowiskach miejskich owoce i warzywa, które zostały przy straganach lub wylądowały

---

<sup>3</sup> Samo słowo freeganizm to zleпка „free” (wolny, darmowy) i „vegan” (oprócz mięsa ludzie ci nie spożywają produktów pochodzenia zwierzęcego, takich jak jajka, mleko, miód, nie noszą produktów wykonanych ze zwierząt itd.) Freeganizm został zapoczątkowany w połowie lat 90. przez grupę Foot Not Bombs (Jedzenie Zamiast Bomb), która przygotowywała posiłki dla bezdomnych ludzi, korzystając z produktów pozyskanych za darmo. Ideologia ta nie wyrosła z ubóstwa, lenistwa czy specjalnej diety, opartej na produktach „drugiej świeżości”. To był raczej świadomy wybór oraz manifestacja polityczna. Ideą freegan jest możliwie jak największe minimalizowanie konsumpcji, poprzez oszczędny styl życia i zajmowanie alternatywnych postaw wobec otaczającej rzeczywistości. (Więcej: [www.freegan.info](http://www.freegan.info), <http://darmowazupa.blogspot.com/>, <http://mpo.blox.pl/html/>, <http://www.psz.pl/tekst-12983/Paulina-Pajkiert-Kupilem-spozylem-wyrzucilem>).

w koszu, ponieważ były trochę brzydkie lub otłuczone. Zbierają także w kontenerach dużych sklepów – dyskontów, supermarketów itd. Wielkie sklepy wyrzucają kilogramami jedzenie lub produkty, które mają uszkodzone opakowanie, nie sprzedały się, a termin przydatności zbliża się do końca, a także towary wybrakowane czy trochę nadpsute. Większość z tych produktów jest jeszcze zdatna do spożycia – zwłaszcza owoce i warzywa. Wielokrotnie zdarzyło mi się widzieć kilogramy jedzenia ukryte pod klapą śmietnika. Są to produkty, których nie można oddać innym ludziom, więc trafiają na śmietnik. Znaleźć jedzenie „na kontenerach” jest łatwo – trzeba tylko wiedzieć kiedy, a czasami, no cóż – mieć trochę szczęścia. Produkty najczęściej są wyrzucane na początku, pod koniec tygodnia lub przy okazji inwentaryzacji. Jednak reguły nie ma. Jeżeli chodzi o piekarnie i cukiernie, to sprawa wydaje się prosta – zawsze jest coś do wyrzucenia. Mieszkam w pobliżu cukierni i widzę, jak codziennie wraca towar, który się nie sprzedał w sklepie – pączki, bułki, ciasta i inne. Nie czerstwe, nie zepsute, całkiem dobre. Chciałoby się to rozdać, jednak polskie prawo nie pozwala na „darmowe darowizny” (por. <http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article109844/>). Nie tylko owoce, warzywa czy wyroby piekarnicze trafiają do śmietników – często można też znaleźć zapakowane mięso. Dla *etycznych zbieraczy* jest to tym bardziej nie do pomyślenia. W większości ludzie ci są wegetarianami lub weganami, więc cóż zrobić? A mięsa wyrzuca się bardzo wiele. Moja respondentka mówiła, że kiedyś natrafiła na pół kontenera zapakowanych, martwych kurczaków. To był dla niej szok, nie mogła pojąć, jak to się dzieje, że po tak okrutnym losie w rzeźniach, zwierzęta, już martwe, trafiają jeszcze na śmietnik. Oczywiście *etyczni zbieracze* nie jedzą znalezionych produktów mięsnych<sup>4</sup>, ale zabierają je, by karmić psy, koty, ewentualnie oddać innym, ponieważ lepiej dać komuś, niż ma się zmarnować. Jedynym problemem w wybieraniu tego, co zostało wyrzucone do kontenerów większych sklepów, jest dostępność – śmietniki są albo chowane wewnątrz firm, co uniemożliwia całkowicie dostęp, albo zapinane na łańcuch – wtedy można jeszcze jakoś zajrzeć. Jednak w większości przypadków kontenery są po prostu obudowane blachą. Dlaczego? Wybierać nie można, bo

---

<sup>4</sup> Wśród freegan pojawiają się także meaganie (od „meat” – mięso), którzy spożywają produkty pochodzenia zwierzęcego, jeśli w innym wypadku miałyby się zmarnować.

wyrzucane produkty, według pracowników i właścicieli sklepów, są niezdatne do spożycia i można się nimi zatruć. Znam osoby, które już kilka lat wybierają te „niezdatne produkty” i jeszcze nigdy się nie zatręły. Kwestia świadomości – nikt zepsutych rzeczy przecież nie je. Zamyka się śmietniki między innymi po to, by ludzie kupowali produkty w sklepie, a nie brali ze śmietnika. Jeżeli wezmą je ze śmieci, to już nie kupią, a jeżeli nie kupią, to nie zostawią pieniędzy, nie trzeba będzie dostarczać nowego produktu, nie będzie potrzeby produkowania, zyski maleją i tak dalej... Cierpią wszyscy – producent, dostawca, sprzedawca, bo spirala kapitalizmu się nie nakręca.

Oczywiście nie wszyscy mogą i chcą wybierać ze śmietnika, ale sądzę, że gdyby postawić kontenery zupełnie otwarte, to wiele osób by się skusiło. Być może tych biedniejszych, oszczędnych, bo niestety gro ludzi kupuje, postępując według schematu: płacę – wy magam. Dlatego też właściciel sklepu nie może pozwolić sobie na sprzedaż nieidealnego produktu. Pomyślmy, ilu z nas by kupiło ciastka w zgniecionym opakowaniu, jabłko, które jest otłuczone czy sok, którego data ważności kończy się pojutrze? Mało kto się na to zdecyduje, tym bardziej, że tuż obok jest do wyboru produkt świeży, ładnie zapakowany, idealny, jak w reklamie. Pozostałe produkty muszą i niestety trafiają do „śmieci”.

Problem zamykania śmietników dotyczy nie tylko wielkich sklepów – tak samo zamykane są śmietniki osiedlowe. Proces ten postępuje bardzo szybko. Na jednej z dzielnic mieszkaniowej Torunia w przeciągu pół roku zamknięte zostały wszystkie z ośmiu miejsc na kontenery. I tak dzieje się powoli wszędzie. Ludzie, którzy wybierają „śmieci”, oprócz roweru z bagażnikiem czy wózka, mają przy sobie także długie haczyki lub druty, żeby móc sięgać po rzeczy zza krat. Dziwi fakt, że śmietniki są zamykane, tym bardziej że to przecież są tylko śmieci – rzeczy, które zostały wyrzucone jako niepotrzebne! Dlaczego więc zamykać je na klucz? Ze strony tych, co wyrzucają, uzyskiwałam przeważnie taką samą odpowiedź – ci co zbierają, rozrzucają i brudzą w środku, więc trzeba zamykać, dla porządku. Jedna kobieta odpowiedziała mi wprost: „Pewnie przez bezdomnych, którzy buszują i rozwalają”. Inni się obawiają: „Kiedyś było dwóch panów – jeden leżał, a drugi stał. Ja bym tak nie mogła, ja się boję. Brzydzę się, wie pani. Starsi ludzie... ale co zrobić? Takie czasy”. Owszem, czasem można natrafić na pijanych ludzi, jak wszędzie, ale

czy oby na pewno tylko oni rozrzucają śmieci? Pytałam też zbierających, dlaczego śmietniki są zamykane i czy to oni rozrzucają śmieci? Pan, który zamiatał w śmietniku, odpowiedział mi, że „tak tylko gadają, a sam widziałem, jak ot tak wyrzucają, nawet nie patrzą. Oni tylko tak gadają, że to ci którzy zbierają”. Innym razem usłyszałam: „sześć, siedem lat wysyła dziecko z workiem i dzieciak to rozrzuci i od razu go rozsypie, bo się rozerwie”. Najciekawsze wytłumaczenie brzmiało, że to sprawka tych, co w domu „na rentach siedzą”, bo chodzą do spółdzielni i skarżą, że jest brudno, a jak już śmietnik zostanie zamknięty, to sami wieczorami chodzą i wybierają puszki. Zamknięty śmietnik skutecznie eliminuje potencjalną konkurencję. Ile w tym prawdy? Któż to wie. Być może o kwestię zamykania śmietników powinnam zapytać kogoś ze spółdzielni? Jedno dziwi nadal – po co zamykać na klucz, robić „fortece” ze śmietników, jak to określiła moja respondentka, po co utrudniać dostęp do śmieci? Do rzeczy, które są już nikomu niepotrzebne? Być może jak się je zamknie to tym bardziej będą niewidoczne, przestaną istnieć całkowicie – problem z głowy... A być może wstydzimy się swoich śmieci, bo przecież to nieestetyczne widzieć, czuć swoje własne śmieci... A być może łatwiej czasem coś wyrzucić, nikt nie zauważy, niż dać komuś potrzebującemu?



Rzeczy, które ludzie wyrzucają, mogą być też wykorzystywane w inny sposób. Można z nich przykład robić sztukę. Nie sposób

nie wymienić jednego z najwybitniejszych artystów polskich wieku XX, jakim jest, zmarły w 1999 roku, Władysław Hasior. Jest on pionierem asamblażu, w którym bardzo często wykorzystywał materiały pochodzące ze śmietnika, nikomu już do niczego niepotrzebne lub te, które „wyszły z użycia”.

Tworzywem jego prac były najrozmaitsze odpady, wśród których poczesne miejsce zajmowały narzędzia rolnicze, takie jak kosy, grabie, ogrodowe grabki i motyki, widły a także kości zwierzęce i ptasie pióra [...] wszystko, co „zahaczyło” o jego wyobraźnię – popsute wózki dziecięce i inwalidzkie, fragmenty mechanizmów, narzędzia dentystyczne, szklane i plastikowe naczynia, blaszane sztucce, rury żeliwne i plastikowe, zabawki – lalki, samochodziki i samolociki [...] Wszystko to można było znaleźć na śmietniku, sporo znosili mu znajomi, często kupował na targach staroci i jarmarkach (Żakiewicz 2005, s. 37).

Po dziś dzień jego prace są w kręgu zainteresowania obcujących ze sztuką nie tylko w Polsce, ale i na świecie. Także wielu innych artystów korzysta z rzeczy wyrzucanych na śmietnik. Xavier, artysta z Hiszpanii, który od kilku lat mieszka w Toruniu, mówi:

Jeżeli chodzi o obrazy, to nie kupuję nic. Oprócz, od czasu do czasu pędzle, ale rzadko, bo też mogę znajdować [...] Też znajduję rzeczy albo sznurek albo materiały o ubranie, które używam za robić asamblaż [...] I o rzeźby to samo – też znajduję bardzo dużo rzeczy, które mogą być używane jako materiał za robić sztuka. Niektóre rzeczy są organiczne – to znaczy znajduję w lesie [...] czaszki o zwierzęta albo kości [...] i inne są na śmietniki – na przykład patelnia [...] albo lalki [...]. Jeżeli chodzi o performance to też używam rzeczy, które znajduję [...] w ogóle nie kupuję, rzadko, jeżeli chodzi o sztuka mało, mało kupuję, nie za dużo, niepotrzebne.

Po „śmieci” sięgają również współcześni twórcy zajmujący się design'em. Wymaga to niekiedy dużego nakładu pracy i specjalnych warunków do przechowywania wszystkich „śmieci”.

Brytyjczyk Stuart Haygarth przez dwa lata zbierał na plaży w Kent przedmioty wyrzucone

na brzeg – z plastikowych zrobił zyrandol Tide. I choć każdy przedmiot miał inny rozmiar i kształt, razem utworzyły idealną kulę. Ponieważ Stuart

zbiera różne śmieci w ogromnych ilościach, musi je sortować, dzieląc na kategorie, np. niebieskie albo plastikowe (<http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/>).

Jednak rzeczy, do zaprojektowania których użyto recyklingu, wcale nie muszą być tanie – niekiedy trzeba za nie zapłacić setki czy tysiące euro (ibidem).

Widać doskonale, jak rzeczy, które uważamy za „śmieci”, dostają nowe życie, przy czym zmienia się ich status. Podobnie jak z rzeczami z muzeum, tak i tutaj „śmieć” może się stać bezcennym dziełem sztuki, czymś wartościowym. W innym wypadku „śmieci” mogą się zamienić w instrumenty. Takie wykorzystanie proponuje poznański zespół Republika Czadu, który szóstego czerwca 2008 roku, grając z chętnymi ludźmi na instrumentach w stu procentach przetworzonych, ustanowił rekord Guinnessa na największą Orkiestrę Recyklingową (zobacz: <http://www.republikaczadu.pl/>). Na świeżym powietrzu prawie trzysta osób grało na materiałach przeznaczonych do recyklingu, takich jak – rury PCV, zużyte banery, stare drukarki, fakсы, plastikowe wiadra... Na materiałach z odzysku gra też toruńska grupa HATI. Jedną z płyt zespołu – *Works for Scrap Metal to 100% Recycled Sound Installation*.

Muzyka z recyklingu? Ba, ze śmietnika i ze złomowiska. Dzwonki z gwoździ, gongi z patelni i pokryw od pralek, kanistry, metalowe beczki, a nawet felgi i resory. Instrumentarium z odzysku” (<http://www.myspace.com/hatitah>).

Jak widać, zastosowanie i wykorzystanie „śmieci” może być różne, wszystko tylko zależy od inwencji twórczej i... odwagi. Bo o ile robienie sztuki czy garnie na „odpadach” nie powoduje złych konotacji, o tyle zbieranie śmieci, chodzenie „po śmieciach” już tak. Najczęściej przyszywana jest łątka menela i bezdomnego, a przecież nie zawsze tak musi być. Dużą rolę odgrywa to, w jaki sposób nauczyliśmy się patrzeć na śmieci. Śmieci w naszej kulturze kojarzone są z czymś brudnym, śmierdzącym, niepotrzebnym, nieestetycznym... Śmieci nie są dla nas rzeczami, są mniej niż rzeczami, są czymś, czego tak naprawdę nie ma, są objęte tabu. O nich się nie mówi, o nich się nie pisze, nie prowadzi prawie żadnych badań i dociekań. Prawie, bo wyjątkiem jest dr Włodzimierz Pessel z Instytutu Kultury Polskiej



przy Uniwersytecie Warszawskim, który współpracując z „zawodowym zbieraczem” Wincentym Lulisem, wydał książkę *Śmieciarze. Antyrecyklingowe studium antropologii codzienności*, a w przyszłości ma być wydana również *Antropologia nieczystości* (więcej: <http://www.rp.pl/artukul/>). W Stanach Zjednoczonych od lat istnieje osobna dziedzina, przy wydziale archeologii, która bada śmieci – garbologia (od ang. *garbage*, więcej: <http://forumhumanitas.ipbhost.com/>, <http://en.wikipedia.org/wiki/Garbology>). Jednak na gruncie polskim temat ten prawie w ogóle nie jest poruszany, a szkoda, bo to co wyrzucamy, może nam powiedzieć bardzo dużo. Pokaż mi swoje śmieci, a powiem Ci kim jesteś. Jednak, aby to było możliwe, musimy pokonać własne uprzedzenia i zepchnąć na bok stereotypy.

### Literatura

- Gawrychowski Mariusz (2009), *Unia ukarze nas, bo wyrzucamy śmieci*, dostęp: [http://www.dziennik.pl/gospodarka/article435197/Unia\\_ukarze\\_nas\\_bo\\_wyrzucamy\\_smieci.html](http://www.dziennik.pl/gospodarka/article435197/Unia_ukarze_nas_bo_wyrzucamy_smieci.html).
- Maj Sylwia (2009)**, *Człowiek – największy producent śmieci*, dostęp: <http://www.gazetka.be/undercategory,426.html>.
- Miężyński Andrzej (2008)**, *Zapłaci karę, bo rozdawał biednym chleb*, dostęp: [http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article109844/Zapłaci\\_karę\\_bo\\_rozdawał\\_biednym\\_chleb.html](http://www.dziennik.pl/wydarzenia/article109844/Zapłaci_karę_bo_rozdawał_biednym_chleb.html).
- Pajkiert Paulina (2008), *Kupiłem, spożyłem, wyrzuciłem*, dostęp: <http://www.psz.pl/tekst-12983/Paulina-Pajkiert-Kupiłem-spożyłem-wyrzuciłem>.
- Rodowicz Agnieszka, *Luksus z odzysku*, dostęp: <http://www.wysokie-obcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,3715532.html>.
- Romanowska Krystyna (2009), *Co mówią o nas śmieci*, dostęp: [http://www.rp.pl/artukul/82677,334285\\_Co\\_mowia\\_o\\_nas\\_smieci.html](http://www.rp.pl/artukul/82677,334285_Co_mowia_o_nas_smieci.html).
- Szczepaniak Krzysztof, *Gadaj śmieciu*, dostęp: <http://forumhumanitas.ipbhost.com/index.php?showtopic=342&mode=threaded&pid=11568>.
- Woźniczko Joanna (2008), *Pisze doktorat z warszawskich śmieci*, dostęp: <http://odpady.org.pl/plugins/content/content.php?content.2504>.

*Gospodarka... Gospodarka odpadami komunalnymi w powiecie żywieckim*, dostęp: <http://www.recykling.pl/recykling/index.php/plan/1>.

Żakiewicz Anna (2005), *Władysław Hasiór*, Muzeum Narodowe w Warszawie, Warszawa.

### **Film**

Trzaskalski Piotr (2002), *Edi*, Polska.

### **Strony internetowe**

<http://www.republikaczadu.pl/index2.php?s=republika-czadu-video>

<http://www.myspace.com/hatitah>

[www.freegan.info/](http://www.freegan.info/)

<http://darmowazupa.blogspot.com/>

<http://mpo.blox.pl/html/>

<http://en.wikipedia.org/wiki/Garbology>

Zdjęcia wykonane przez autorkę artykułu.

### **Islandczycy – jak odnaleźć ich tożsamość?\***

Szwed, Duńczyk, Norweg czy Fin – dla większości z nas w sumie to jedno i to samo – „zimno i daleko”. Choć jeśli by się zastanowić trochę dłużej, to może by coś przyszło na myśl – Szwedzi mają pieczywo chrupkie i sklepy IKEA, Duńczycy piwo i Christianię, Norwegowie fiordy i łososia, a Finowie św. Mikołaja i saunę. I tyle. Choć nie, są jeszcze Islandczycy – mały naród, zagubiony gdzieś na północnym Atlantyku, mający kilka popularnych grup muzycznych i gezyry. Powszechną znajomość Skandynawów i ich kultury można uznać co najmniej za niedostateczną i jest się czego wstydzić, bowiem od większości z nich dzieli nas odległość Morza Bałtyckiego – wyjątkiem są tutaj ci ostatni, którzy nie wiadomo dlaczego zamieszkują odległe tereny. I tak jak resztę państw skandynawskich można jeszcze odkryć w kinie, książkach czy na koncertach, Islandia zdaje się być skutecznie izolowaną wyspą, nie wiadomo właściwie kogo. Bo kim są Islandczycy? Skąd się wzięli na wyspie, której pod względem położenia geograficznego bliżej do kontynentu amerykańskiego niż europejskiego? I jeszcze ten ich dziwny, szepczący język... słowem – naród-zagadka.

W 1944 roku na Islandii przeprowadzone zostało referendum, w którym wyspiarze mieli określić swój związek z Danią, pod której panowaniem byli od XIV wieku. Głosami większości mieszkańców Islandia została niepodległą republiką, a jej mieszkańcy oficjalnie narodem islandzkim. Mimo wielu rozbieżności odnośnie do pojęcia narodu, większość z definicji podkreśla znaczenie takich czynników, jak grupa osób, terytorium, państwo, kultura, świadomość oraz chęć przynależności do danego narodu. Ale przyjrzyjmy się temu bliżej – biorąc pod uwagę ludność, kłopoty zaczynają się zwykle wtedy, gdy pojawia się różnorodność ras, religii czy języków. I tutaj miła niespodzianka, gdyż mała liczba ludności zamieszkującej wyspę, jej geograficzne odizolowanie od centrów kulturalnych zarówno Europy czy Ameryki Północnej, jak i minimalna liczba imigrantów przybywających do Islandii (aż do drugiej połowy XXw.) – wszystkie te elementy dały podstawę do stworzenia homogenicznego społeczeństwa.

Kwestia terytorium i państwa w przypadku Islandii również jest interesująca: na wyspie nie było ludności autochtonicznej, z którą pierwsi osadnicy w IX w. mieliby walczyć o tereny. Nawet w okresie podporządkowania się Danii była to zależność przede wszystkim pod względem gospodarczym i kulturowym. Gdy więc Islandia stała się niepodległym państwem, było to związane z uzyskaniem prawa o samostanowieniu, a nie walką o tereny, na których miałyby się znajdować. Póki co, nie jest więc źle w określaniu narodu islandzkiego. Ale problemy pojawiają się, gdy kwestia dotyczy świadomości. Tożsamość narodowa zbudowana jest przede wszystkim na kulturze, która odzwierciedla zwyczaje, symbole wyodrębnione – świadomie bądź nie – w procesie historycznym. Tylko że starając się odpowiedzieć na pytanie, jaka jest tożsamość narodowa mieszkańców Islandii, należy pamiętać, iż jest ona oparta na kulturze państw, od których wypiarze chcieli się uniezależnić, czyli Norwegii i Danii. Zatem Islandczycy, dążąc do ustanowienia własnego narodu, musieli uświadomić sobie, co składa się na ich tożsamość narodową, co czyni ich Islandczykami, a nie Duńczykami czy potomkami norweskich osadników. Czy kultura, na której się opierają, jest kulturą już islandzką czy też kulturą norwesko-duńską dostosowaną do warunków wyspy? W dalszej części artykułu postaram się dowiedzieć, że naród islandzki jednak istnieje i wciąż staje się, a proces ten jest może lepiej widoczny niż w przypadku wielu innych narodów, których genezy próżno szukać na kartach starych manuskryptów.

### **Środowisko naturalne i historia Islandii**

Mówiąc o kulturze Islandczyków, nie można pominąć dwóch kwestii, a mianowicie środowiska naturalnego i historii. To one dały podstawy, a później ukształtowały kulturę, a to jaką formę przyjmuje ona dzisiaj, ma swoje korzenie w tych właśnie dwóch czynnikach.

Jak już wspominałam, Islandii pod względem geograficznym bliżej jest do Ameryki Północnej niż do Europy. Wulkany, gejzery i topniejące przy erupcjach połacie śnieżne, pokrywające kratery, to najlepsze świadectwa wulkanicznego pochodzenia wyspy, która – znajdując się na styku dwóch płyt tektonicznych – stale się rozrasta. Jeśli jeszcze dodamy do tego położenie na granicy dwóch stref klima-

tycznych – umiarkowanej i arktycznej, brak słońca, bardzo trudne warunki do rozwoju fauny i flory oraz izolację od centrum kulturowego Europy – miejsce to zdaje się nie być potencjalnym celem osadników. A jednak... Miało to miejsce w IX wieku<sup>1</sup>, gdy wikingowie postanowili opuścić Półwysep Skandynawski – prawdopodobnie z powodu nagłego wzrostu liczby ludności, swej wojowniczej i grabieżczej natury oraz dojścia do władzy Haralda Pięknowłosego, który systematycznie podporządkowywał sobie nowe tereny. Przybywając na wyspę, wikingowie przynieśli ze sobą kulturę, w jakiej wychowali się na kontynencie europejskim, jednak szybko podległa ona modyfikacjom, które miały umożliwić nowe życie. Tak więc wkrótce zniesiono niewolnictwo i tytuły należne przywódcom, powstał system podobny do feudalnego – z naczelnikami (*godar*) i podporządkowanymi im chłopami (choć stosunki między nimi zwykle były przyjazne). Jeszcze przed X wiekiem utworzono pierwszy parlament, zwany *Alþingi*, na którego obradach prócz istotnych kwestii, plotkowano, planowano zamążpójście, ożenek, wymieniano informacje czy też słuchano sag.

W miarę upływu lat struktura społeczna uległa zmianie – zaczęły tworzyć się wpływowo rody walczące o władzę. Oziębienie klimatu, zarazy, brak żywności dla ludzi i zwierząt, wyjałowienie ziemi i niedobór drewna – wszystkie te czynniki osłabiły młode państwo na tyle, by w XIII wieku wykorzystywała to Norwegia, podporządkowując sobie Islandię. Co ciekawe, pierwsze niezadowolenie zastąpiła szybka akceptacja nowego króla, który choć zaczął zmieniać prawo Islandii, to pomagał jej, wysyłając statki z żywnością i sprawniej zarządzając wyspą.

W 1397 roku utworzona została Unia Kalmarska, obejmująca Danię, Norwegię z Islandią oraz Szwecję. Na czele unii szybko stanęła Dania, a kolejne lata w historii wyspy zależne były od sytuacji politycznej, jaka istniała na dworze królewskim w Kopenhadze i decyzji panującego. Wszelkie konflikty z Anglią czy Hanzą odbijały się na gospodarce wyspy. Brak zainteresowania i wsparcia ze strony Danii zaczął budzić niezadowolenie mieszkańców Islandii, kryzys pogłębiło bezceremonialne wprowadzenie luteranizmu w XVI wieku,

---

<sup>1</sup> Historia Islandii zaczyna się jednak trochę wcześniej, już w VII wieku, gdy pojawili się na niej pierwsi mnisi iryjscy. Nie wiadomo, w jakim stopniu ich pobyt był stały, jednak po przybyciu Wikingów na dobre opuścili oni te tereny.

a swój bunt przeciwko decyzji króla duńskiego wyspiarze przypłacili wprowadzeniem monopolu na handel islandzki przez monarchę. Od tego czasu Islandia stała się już w pełni eksploatowaną kolonią duńską, której prawa stopniowo malały. W końcu, w XIX wieku utracili oni też *Alþingi* – organ nie mający już żadnego znaczenia pod względem politycznym, ale będący ważnym symbolem w świadomości wyspiarzy. Idee romantyzmu rozprzestrzeniające się w tym czasie po Europie dotarły przez kształcących się w Kopenhadze Islandczyków również na wyspę. Problemy, z jakimi borykała się wówczas Dania, ułatwiły wyspiarzom osiągnięcie swych rząduń – zniesienia monopolu, przywrócenia *Alþingi* oraz prawa do samostanowienia, wciąż pozostając jednak w unii personalnej z Danią. Mało tego, na przestrzeni kolejnych dekad Islandia otrzymywała nowe prawa – jeszcze w XIX wieku ustanowiono konstytucję, parlamentowi systematycznie przyznawano więcej praw, zaczęto skupiać się na gospodarczym rozwoju wyspy. I tak, w 1914 roku sytuacja na Islandii przedstawiała się o tyle dziwnie, że choć wyspa miała swój parlament oraz partie wybierane w demokratycznych wyborach, to ostateczny głos w rozpatrywanych sprawach zależał oficjalnie od króla duńskiego. Podczas pierwszej wojny światowej Islandia zachowała życzliwą neutralność w stosunku do aliantów, a w 1918 roku Dania zgodziła się na referendum, które miało zdecydować o statusie wyspy. Islandczycy opowiedzieli się wówczas za unią personalną z Danią, z którą prócz władcy łączyć by ją miała wspólna polityka zagraniczna (Þorsteinsson, Jónsson 1991, s. 361–362). Równocześnie ustalono, że po dwudziestu pięciu latach społeczeństwo islandzkie zdecyduje o dalszych losach unii personalnej w ramach następnego głosowania. Podczas kolejnej wojny, gdy w 1940 roku Niemcy zajęły Danię, Islandia zaczęła prowadzić samodzielną politykę zagraniczną swojego państwa. Wykorzystując zaistniałą sytuację, przeprowadzono wcześniejsze referendum. Głosami większości mieszkańców wyspy, 17 czerwca 1944 Islandia stała się niepodległą republiką, zupełnie niezależną od Danii.

### **Islandczycy jako samodzielny naród**

Islandczycy zaczęli istnieć jako samodzielny naród. Oficjalnie, bowiem świadomi swojej odrębności musieli być już wcześniej. W tej

trudnej sytuacji, gdzie kluczową rolę w jej historii odegrały Dania i Norwegia, jednym z najważniejszych czynników ukazujących odrębność Islandii stał się język.

Wikingowie, przybywając z zachodniego wybrzeża Norwegii, przywieźli ze sobą dialekt języka staronordyjskiego. I choć początkowe zmiany zachodzące na przestrzeni lat w tym dwutorowym procesie były niemal niezauważalne, to na przełomie XII i XIII wieku sytuacja uległa zmianie. Kontynentalny norweski uległ wpływom licznie występujących tam dialektów, czego nie doświadczyła islandzka forma. Dodatkowo, podczas dominacji Danii, zarówno w Norwegii, jak i na Islandii zaczął oficjalnie obowiązywać język duński. I gdy w pierwszym z tych krajów duński rzeczywiście zdominował norweski w tak dużym stopniu, że i dziś Norwegowie nie mają większych problemów z czytaniem duńskich tekstów, to na Islandii używali go niemal wyłącznie przebywający w Reykjavíku Duńczycy lub Islandczycy kształcący się w Kopenhadze. Duży dystans dzielący Islandię od kontynentu i brak kontroli nad rolniczą ludnością pozostałej części wyspy mimowolnie przyczyniły się do niewielkiego rozprzestrzenienia się języka duńskiego. Inne zmiany, które zaszły w języku islandzkim w okresie dominacji obu państw, są widoczne w wymowie oraz fleksji (którą język islandzki jako jedyny ze wszystkich skandynawskich zachował<sup>2</sup>). I choć dzisiejsi Islandczycy nie mają problemów ze zrozumieniem języka sag czy Edd, powstających niemal osiem wieków temu, to równocześnie czytają je na inny niż niegdyś sposób.

Islandczycy niewątpliwie dumni są ze swojego języka, co zauważyć można chociażby na przykładzie tworzenia neologizmów. Podczas gdy wiele z firm znajdujących się na półwyspie decyduje się na użycie angielskiego jako języka pracy, a Skandynawowie zamiast używać wyrażeń w języku narodowym wolą ich angielskie odpowiedniki, to Islandia zdaje się być tutaj wyjątkiem. Rady językowe, istniejące na wyspie już od końca XVIII wieku, zajmują się między innymi wprowadzaniem nowych słów. O ile wyrazy obcego pochodzenia wchodzą do języka islandzkiego, to ulegają one pewnym przekształceniom, takim jak: zmiana akcentu (pada on zawsze na pierwszą sylabę), dostosowanie wyrazu do islandzkich reguł fonetycznych czy

---

<sup>2</sup> Pomijam tutaj kwestię języka fińskiego, który należy do rodziny języków ugrofińskich, zupełnie niespokrewnionych z germańską gałęzią języków rodziny indoeuropejskich, do których zalicza się języki skandynawskie.

przyjęcie islandzkiej ortografii. Jednak tendencją, która utrzymuje się niezmiennie od wielu lat, jest tworzenie neologizmów od wyrazów funkcjonujących wcześniej w języku islandzkim (np. *orðabók* – słownik: *orð* – słowo, *bók* – książka) bądź przez rozszerzenie lub nadanie nowego znaczenia znanym już słowom (np. *skjár* – ekran, wyraz pierwotnie oznaczający szybę); (Czarnecki 2009, s. 55). Zjawisko to, w innych językach skandynawskich nie występuje w tak wyraźny sposób, mimo iż pozostałe państwa skandynawskie również posiadają rady mające na celu ochronę języka narodowego. Dążenie do puryzmu językowego na wyspie doprowadziło do utworzenia w latach 90. ubiegłego wieku tzw. języka wysokoislandzkiego (isl. *Háfrónska*), którego celem jest unikanie wszelkich możliwych zapożyczeń z języków obcych przy równoczesnym tworzeniu ich islandzkich odpowiedników. Centrum zajmujące się językiem wysokoislandzkim budzi sprzeczne odczucia wśród Islandczyków, jednak jego istnienie warte jest zauważenia ze względu na swój unikalny charakter.

Ciekawym zjawiskiem są również nazwiska tworzone na zasadzie patronimikum<sup>3</sup>. Tradycja ta, sięgająca wielu wieków wstecz, obowiązuje do dzisiaj. Do imienia ojca lub matki występującego w dopełniaczu liczby pojedynczej dodaje się, w zależności od płci nazywanego dziecka, sufiks – *son* (dla syna) bądź – *dóttir* (dla córki). W ten sposób: *Anna Valdimarsdóttir* to Anna córka Valdimara, a *Halldór Arinbjarnarson* to Halldór syn Arinbjarnara.

System ten nie ma swojego odpowiednika w żadnym z krajów skandynawskich, a jego historia związana jest z tradycją, jaką zaczerpnięto z sag, gdzie wielość bohaterów o tych samych imionach odróżniano tylko dzięki znajomości pochodzenia rodowego. Unikalność przedstawionego wyżej systemu przekłada się w praktyce na układ islandzkiej książki telefonicznej, która zorganizowana jest na zasadzie alfabetycznego porządku imion, a w przypadku ich powtarzalności dodaje się zwykle stanowisko lub zawód wykonywany przez daną osobę.

Temat języka islandzkiego dla wielu lingwistów okazał się na tyle ciekawy, że przeprowadzono wiele badań, które śledziły jego historię i tendencje zmian, jakim mógłby on podlegać w przyszłości

---

<sup>3</sup> *Patronimikum, patronicum* [wym. patronimikum], *patronimik* – nazwisko, nazwa lub przydomek utworzone od imienia, nazwiska albo nazwy urzędu ojca albo przodków (<http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2498889>).



i podlega obecnie. Taki wybór wynika między innymi z aspektów poruszanych powyżej, takich jak brak nazwisk, dążenie do czystości językowej czy możliwość bezproblemowego czytania sag, co świadczy o unikalności języka islandzkiego nie tylko na tle innych języków skandynawskich, ale również innych języków europejskich w ogóle.

### Islandzka religia

Losy religii na wyspie również były zawile. Wikingowie przywieźli ze sobą Azów (isl. *Æsir*) – bogów należących do jednej dynastii i zamieszkujących *Asgard* (staronord. *Asgarðr*), gdzie ich życie wypełniały fantastyczne wydarzenia. Ludność prowadząca gospodarstwo, często odizolowana od innych, była szczególnie ze sobą związana, a odległość Islandii od reszty kontynentu oraz jej wyjątkowy klimat dodatkowo czyniły wyspiarską ludność podatną na wiarę w *Asgard*. Bogowie nordyccy byli pełni słabości, wad i nie wymagali dla siebie bezwzględного posłuszeństwa, co okazało się niezwykle skutecznym sposobem przywiązania do siebie ludzi. Ten argument pozwalał ludziom na swobodę – nie tylko pod względem religijnym, ale przede wszystkim moralnym i politycznym – coś, co władcy jednoczący kolejne ziemie wkrótce starali się wyeliminować za pomocą nowej religii.

Choć chrześcijaństwo pojawiło się na wyspie wraz z mnichami iryjskimi, a później i z nimi zniknęło, to do oficjalnej chrystianizacji wyspy trzeba było poczekać jeszcze kilka stuleci. Wśród państw skandynawskich Dania jako pierwsza przyjęła chrzest, a z początkiem XI stulecia nowa religia dotarła do Norwegii. Chrystianizacja przyćmiła erę Wikingów. Islandia musiała również zareagować – pozostać przy starych wierzeniach czy też przyjąć nową religię. Już na początku XI wieku podczas dorocznego spotkania *Alþingi* przedstawiono problem na forum. Dyskutowano nad nim niemal dwa tygodnie, by w końcu – w obawie przed przymusową chrystianizacją ze strony Norwegii – zdecydować się na przyjęcie chrześcijaństwa. Choć wiary w *Asgard* nie zabroniono, należało robić to po kryjomu, aby nikt się o żadnych praktykach nie dowiedział. Było więc to nawrócenie na religię chrześcijańską na sposób, którego kontynentalna część Europy raczej w owym okresie nie praktykowała. Warto jednak wspomnieć,

że zanim jeszcze Islandia oficjalnie zdecydowała się na chrzest, nowa religia była już tam obecna wśród ludności, bowiem wikingowie niejednokrotnie przybywali na wyspę, zatrzymując się wcześniej na Wyspach Brytyjskich, a tam, częstokroć przyjmując chrzest, wyruszali dalej na północ. Trzeba również pamiętać o innej roli kościoła w tym czasie, a mianowicie o edukacji odbywającej się przede wszystkim w klasztorach oraz o układzie między duchownymi a władcą. Tam, gdzie praktyczna władza króla nie sięgała, tam pojawiali się zwykle duchowni, którzy w imię wysokich tytułów kościelnych i napełnianych sakiew kontrolowali ziemie w imię królewskiego dobra.

W XVI wieku dotarła też na Islandię reformacja, spotykając się z nieprzychylnym przyjęciem – wynikało to raczej z pobudek patriotycznych aniżeli religijnych. Mimo iż w rzeczywistości walka o wyznanie nie została przez Islandczyków przegrana, bowiem jeszcze przez długi czas oba obrządki współzystawały ze sobą, to jednak nowszy w miarę czasu zaczął skutecznie wypierać starszy. Od XVII wieku popularność zaczął zdobywać pietyzm<sup>4</sup>, który przywędrował do Danii – jak wcześniej reformacja – z Niemiec. Był to swoisty powrót do początków kościoła, skupiający się na modlitwie, czytaniu Biblii, wzajemnej pomocy i edukacji. Kolejne zmiany przyszły wraz z oświeceniem, gdy skupienie na jednostce i jej indywidualnym rozwoju szło w parze z poszanowaniem dla innych, dotąd nietolerowanych religii. Problem tkwił jednak w tym, że Islandia nie była wierną kopią Danii. Tam, brak biskupów wymusił naukę katechezy w zaciszu domowym poprzez książki. Tam również, mimo ubóstwa, niemal każdy z mieszkańców posiadał umiejętność czytania (choć niewielu posiadało umiejętność pisania), co wynikało z zamiłowania wyspiarzy do lektury sag, a nie sprawnego systemu edukacji, który w owym czasie na Islandii niemal nie istniał. Tak więc paradoksalnie – na odległej wyspie, gdzie bogaci Duńczycy przybywali jak na zesłanie, stykali się ze społeczeństwem, którego niemal każdy mieszkaniec bez problemów był w stanie czytać, podczas gdy w Kopenhadze umiejętność ta przez dłuższy czas należała jedynie do elit. Należy też pamiętać, że wraz z połączeniem dwóch biskupstw w jeden ośrodek, ograniczono

---

<sup>4</sup> Pietyzm – [łac. *pietas* ‘pobożność’], nurt w luteranizmie w XVII i XVIII w. stawiający sobie za cel rozbudzanie uczuć rel. i pogłębianie wiary; zapoczątkowany w Niemczech przez Ph. Spenera (<http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3957058>).

terenach, na których dotychczas działali pastory. Ich rolę przejęła ludność – mieszkańcy zorganizowani w małe grupy decydowali o życiu religijnym, a przez to i moralnym. Takie postępowanie spotkać można było również w Danii, choć tam powód był inny – nowo nawróceni petyści izolowali się od „starych” protestantów.

XIX wiek zmusił Kościół duński do reakcji na takie problemy jak idee nacjonalizmu, demokracji, równouprawnienia czy komunizmu. Kościół już od dawna czerpiący zyski i mający ugruntowaną pozycję w związku z poparciem elit, nieprzychylnie patrzył na jakiegokolwiek zmiany, stając się poniekąd instytucją samą dla siebie. Niższe warstwy powoli odcinały się od niego i przejmowały jego rolę, skupiając się przy tym na swoich problemach i potrzebach. Natomiast na wyspie pastory postępowali zgoła inaczej. Na Islandii ludność zdawała się dojrzeć do przebudzenia narodowego. Przybywający z Kopenhagi wykształceni Islandczycy zabierali ze sobą z kontynentu nowe idee, a pastory aktywnie wspierali ludność w dążeniu do choć częściowej autonomii wyspy. Ze względu na jednolitość struktury społeczeństwa (gdzie elity stanowili niemal wyłącznie przybyli Duńczycy) oraz jego małą liczebność, pastory docierali do wszystkich mieszkańców i brali aktywny udział w ich życiu – nie tylko religijnym.

Mimo zmian, jakie zaszły w kościołach narodowych poszczególnych państw skandynawskich, ludność inaczej dziś podchodzi do kwestii religii i uczestnictwa w nabożeństwie. Choć zdecydowana większość mieszkańców – bez względu na to, czy jest to półwysep czy sama wyspa – należy do narodowego Kościoła luterańskiego, to tylko jej znikomy procent uczestniczy w mszach czy – z wyjątkiem Bożego Narodzenia – innych świątach kościelnych. Kościół stał się dla ludności skandynawskiej miejscem świętowania osobistych wydarzeń: duże znaczenie ma do dzisiaj konfirmacja, ślub czy pogrzeb, mimo możliwej – pozbawionej religijnego charakteru – alternatywy. Nie zmienia to jednak faktu, że stale wzrasta liczba osób, które do kościoła państwowego nie przynależą. Powodów jest kilka, ale najważniejszymi wydają się być stopniowa sekularyzacja społeczeństwa oraz zwiększający się pluralizm religii związany ze znaczną liczbą imigrantów osiedlających się w krajach skandynawskich. Islandia odbiega tutaj nieco od tej tendencji. Jest to spowodowane przede wszystkim innym pojmowaniem historii Kościoła, wcześniej wspomnianymi elementami społecznymi (prosta struktura społeczna i mało mieszkań-

ców) oraz – co bardzo istotne w tym przypadku – na tyle dużą izolacją geograficzną, że obecność innych religii nie jest tak wyraźnie zaznaczona jak w pozostałych krajach skandynawskich. Nie należy jednak tutaj pomijać tendencji do sekularyzacji społeczeństwa.

### Ludowe wierzenia

Obok oficjalnie narzuconej religii obecne były (i nadal są) wierzenia ludowe, które przez kolejne wieki ewoluowały, przybierając różne postacie. Mitologia nordycka prócz ludów germańskich kontynentu objęła też wyspy brytyjskie (ze szczególnym naciskiem na Orkady i Szetlandy) oraz Wyspy Owcze, i co więcej, zachowała się tam w ograniczonej formie do dnia dzisiejszego.

W mitologii pojawiały się dziwne stwory związane z naturą i jej siłami: konie kuszące w głębinach wód muzyką oraz pieśniami, wabiące zwłaszcza ciężarne kobiety i dzieci, syreny i ich męskie odpowiedniki, selkie – zakochane w mężczyźnie foki, które po zrzuceniu z siebie skóry stawały się pięknymi kobietami. Tam, gdzie występowały lasy, doliny i góry, były też duchy porzuconych dzieci<sup>5</sup> doprowadzające swoich rodziców do szaleństwa, wreszcie też trolle i elfy.

Trolle w postaci owłosionych, pyzaty, człekokształtnych stworzeń, które można pokonać sprytem, zamieszkiwały zwykle miejsca rzadko odwiedzane przez ludzi. Nie musiały one jednak przybierać brzydkiej postaci; mogły stać się piękną dziewczyną zamieszkującą las, określaną mianem *Huldra*, którą zdradzał tylko krowi lub lisi ogon. *Huldra* występuje powszechnie w opowieściach norweskich i szwedzkich, ale nie w państwach, gdzie brakowało lasów, tj. na terenie Danii i Islandii. Tam za to może pojawić się *haugfolk*<sup>6</sup> lub *Huldufólk*<sup>7</sup>. Co ciekawe, wiara w *Huldufólk* jest wciąż żywa – Islandczycy w ogródkach budują dla nich domki, a nawet miniatury kościołów, by mogły nawrócić się na chrześcijaństwo [sic!]. Przed Wigilią natomiast, podczas porządków domowych, zostawia się im trochę jedze-

---

<sup>5</sup> Isl. *útburður*, mocno zakorzenione również w tradycji norweskiej jako *utburd*, jednak tam zamieszkujące lasy.

<sup>6</sup> Duń.; norw. *huldrefolk* – w Norwegii zamieszkiwali lasy.

<sup>7</sup> Isl. „skrywający się ludzie”.

nia. Stworzeniami utożsamianymi czasami z *Huldufólk* są elfy<sup>8</sup>. Czy mowa o tych samych stworzeniach, trudno powiedzieć – być może użycie terminu *Huldufólk* było sposobem, by mówić o elfach, nie przywołując jednak ich prawdziwej nazwy.

Choć istnieją wśród elfów mężczyźni i kobiety, to przedstawiane są głównie elfy płci żeńskiej. Wielkością przypominają człowieka, mogą być jednak mniejsze, żyją długo i są niespotykanej urody, ale zaatakowane przerażają wyglądem. Czas spędzony z nimi płynie pozornie wolniej, wabią ludzi tańcem, ale stanowią też dla nich niebezpieczeństwo. Warto też pamiętać, że różnice między elfami „kontynentalnymi” a „wyspiarskimi” występują, choć są one nieznaczne<sup>9</sup>.

Innymi rodzajami trollów są *nisse*, *Grýla* i *Leppalúdi*. *Nisse* – małe, lecz silne krasnoludki, które obecne były już w staronordyckich opowieściach. W Danii zwykle przedstawiano je bez brody, w szarych wełnianych ubraniach oraz w czerwonej czapce, jednak obecnie coraz częściej zaczynają przypominać św. Mikołaja i to z nim właśnie są kojarzone. Św. Mikołaj zamieszkuje wraz z *nisse* odległe tereny – w przypadku Danii jest to Grenlandia. I gdy w końcu przybywa wraz z prezentami na reniferach, wchodzi frontowymi drzwiami, by obdarzyć grzeczne dzieci prezentami, wręczając im je osobiście. Islandia natomiast nie przyjęła tego zwyczaju. Nie było tam i nie ma św. Mikołaja, a *nisse*, których jest trzynastu i przyjmują nazwę *jólasveinar*, są podopiecznymi *Grýla* – złej czarownicy, która przychodzi z gór i porywa niegrzeczne dzieci. *Grýla* znana jest już z sag, chociaż jej wcześniejsze znaczenie prawdopodobnie było inne niż to, które upowszechniło się w XVII wieku; jej postać pojawia się również na Wyspach Owczych oraz Szetlandach. Obecne wyobrażenie o niej jest następujące: brzydka kobieta z piętnastoma ogonami, a każdy z ogonów ma sto kieszeni, w każdej kieszeni natomiast dwadzieścioro dzieci, które *Grýla* ugotuje i zje. Była ona zameżna z wieloma trollami, choć najczęściej wspomina się o *Leppalúdi*. Podczas gdy *Grýla* porywa niegrzeczne dzieci, na trzynastcie dni przed świętami pojawiają się pojedynczo *jólasveinar* – każdy w ustalonej kolejności wyznaczonego dnia i tak też powracają po Wigilii, więc cały proces kończy

---

<sup>8</sup> Isl. *Álfar*.

<sup>9</sup> Np. islandzkie elfy nie żyją pod ziemią, tak jak te, które odnaleźć można w opowieściach na Półwyspie Skandynawskim. Nie mają one też ogonów, wiele z nich nawróciło się na chrześcijaństwo (Green 2006, s. 115–116).

się dopiero 6 stycznia. Zgodnie z tradycją dzieci wystawiają na okres poprzedzający gwiazdkę buty za okno, gdzie pojawiają się drobne prezenty dla tych, które są grzeczne<sup>10</sup>.

Wszystkie opisane wyżej stworzenia – w szczególności *Huldufólk* i elfy – które miały lub mają być obecne na Islandii, zajmowały tereny niezamieszkałe, czyli centrum wyspy. Mieszkańcy pojawiali się w tym rejonie przejazdem, gdy musieli obrać najkrótszą z dróg. Odnaleźć tam można było ukryte doliny zamieszkałe przez czarodziejskie stwory, lepszą wersję trudnego życia wyspiarzy, do której nigdy nie odnajdywali drogi po raz drugi. Podania o nich, przekazywane z pokolenia na pokolenie, stały się bardzo popularne głównie za sprawą związanych z polarnymi nocami *sangaskemmtun*, czyli domowymi pracami, którym towarzyszyły opowieści, czytanie Biblii lub sag. Ta ostatnia czynność, która nigdzie w kontynentalnej Skandynawii nie była tak bardzo rozpowszechniona jak na Islandii.

### Kultura pracy i czasu wolnego

Podstawową jednostką społeczną na Islandii było gospodarstwo, a nie rodzina. Islandczycy żyli i pracowali zwykle razem, gromadząc się na dużych farmach, a nie w małych, niezależnych gospodarstwach. Takie warunki tworzyły bardzo dobre podstawy do bliższego związania się ludzi przebywających ze sobą i zacieśniania więzi społecznych. Grupa stawała się zwartą jednością, a świat poza nią uważany był za obcy. Dobrym przykładem jest tutaj sytuacja kobiety. Jeśli z jakiejś przyczyny zostawała sama, czym prędzej była włączana do grupy, która, ułatwiając jej przeżycie, sama zyskiwała dodatkowe ręce do pracy.

W grupie pracowano i w grupie odpoczywano. Szczególnie ważny okazywał się okres podczas zim, gdy brakowało światła słonecznego. W wolnych chwilach umilano sobie czas śpiewem i tańcem

---

<sup>10</sup> Obdarowywanie się prezentami samo w sobie pojawiło się dosyć późno, bowiem dopiero w XVIII wieku. Były to świece, dawane biednym dzieciom (zwyczaj ofiarowywania sobie świec pozostał żywy do dzisiaj), a potem karty do gry. Zwyczaj wkładania prezentów pod choinkę nie był znany aż do początku XX w. (ten niemiecki zwyczaj w Danii czy Norwegii pojawił się w XIX wieku) (Glacy 2001, s. 200).

przy akompaniamencie instrumentów. Najbardziej rozpowszechnionym instrumentem były *langspil* – prawdopodobnie wywodzące się od norweskich *langeleik*. Innym instrumentem uważanym za tradycyjnie islandzki była *fiðla*, która miała być w użyciu do XVIII wieku, kiedy to zaprzestano gry na niej. Nie jest do końca wiadomo, jak wyglądał ten instrument (Glacy 2001, s. 228), a obecnie nazwy tej używa się na określenie skrzypiec. Niewiele wiadomo o tym, co i jak tańczono na wyspie w okresie od osiedlenia się pierwszych mieszkańców do niemal XVI wieku. Na przestrzeni od XVI do XVIII stulecia popularne były tzw. tańce *vikivaki*, które do dziś sprawiają badaczom problem w rekonstrukcji kroków. Prawdopodobnie tańczący tworzyli łańcuch lub koła – ich zmodyfikowany odpowiednik można dziś odnaleźć na Wyspach Owczych. Dopiero w XIX wieku, w związku z otwarciem się Islandii na wpływy zewnętrzne, z kontynentu napłynęły nowe formy tańca i instrumenty. *Vikivaki* zostały wyparte przez tańce w parach (np. walc czy polka), a obok wspomnianych wyżej instrumentów, na wyspie zagościły m.in. znana nam dzisiaj forma skrzypiec, flet, akordeon czy zastępujące ciężkie i niewygodne w transporcie pianina – harmonie. Całości towarzyszyły śpiewy, choć często stanowiły one samodzielną rozrywkę. Niegdyś rozwijało się kilka tradycji śpiewania. *Rímur*, czyli długie, oparte zwykle na sagach, romansach lub opowieściach poematy, śpiewano na ogólnie znany sposób lub rytmicznie je wykrzykiwano (Cronshaw 2000, s. 168–169). Przypuszcza się, że *rímur* wywodzi się z tradycji Eddy i skaldów, tak bardzo rozpowszechnionych na wyspie. Do dziś zresztą Islandia słynie z zamięłowania swoich mieszkańców do śpiewu. Tradycyjne pieśni śpiewane są podczas ważnych uroczystości, jak i podczas wieczornych spotkań z przyjaciółmi. Tak jak kiedyś, śpiewanie zdaje się odgrywać ważną rolę społeczną, tworząc poczucie wspólnoty i wyrażając przyjemnie spędzany czas. Ten zwyczaj, choć już nie tak wyraźnie podkreślony, obecny jest również w Danii i Norwegii. Oba narody chętnie śpiewają podczas ważnych uroczystości, układają piosenki na daną okazję (np. w związku z konfirmacją czy urodzinami bliskich), ale do rzadkości należy spotkanie w domu, gdzie zaproszeni goście właśnie w ten sposób uprzyjemniają sobie spędzony czas. Także do dzisiaj przetrwała tradycja ubierania się w strój narodowy przy każdej ważnej dla mieszkańców uroczystości. Pod tym względem Islandia nie różni się bardzo od innych państw skandynawskich, trzeba też pamiętać, że tradycja ta jest młoda, bo zaznaczona szczegól-

nie wyraźnie dopiero w okresie romantyzmu. Stroje, które uznano za narodowe, miały kilka wariantów. Pierwsze trzy wywodziły się prawdopodobnie jeszcze z XVIII wieku. Były to *Faldbúningur* (noszony do XIX wieku), *Peysuföt* i *Upphlutur*. Dwa ostatnie uległy zmianom na przestrzeni XIX i XX stulecia, co było zapewne spowodowane otwarciem Islandii na inne państwa Europy niż tylko Danię. Najbardziej jednak znanymi strojami, jakie pojawiły się w XIX wieku i jakie miały od razu pretendować do miana narodowych, były damskie *Kyrtill* i *Skautbúningur* oraz ich męski odpowiednik. Ich twórcą był Sigurður Guðmundsson, który zaprojektował stroje nawiązujące częściowo do tych, jakich używali Islandczycy, a częściowo opierając się na własnych wyobrażeniach ubrań, jakie mogły być noszone w okresie, gdy powstawały sagi. Kształcąc się jednak w Kopenhadze, nie uniknął on w swoich późniejszych projektach rozwiązań stosowanych przez Duńczyków w swoich ubiorach narodowych

Na co dzień jednak warunki panujące na wyspie wymuszały zupełnie inną garderobę. Ludność nosiła ubrania wykonane z wełny (barwione przy pomocy roślin), którą sama przędła, natomiast buty wykonywano ze skóry. Lepszą wełnę przeznaczano na skarpety noszone w domu oraz bieliznę. Funkcjonalność stawiano wówczas ponad estetykę – ochrona przed wilgocią i zimmem była najważniejsza. Nie inaczej było w Norwegii, szczególnie na zachodnim wybrzeżu, które znane jest z obfitej ilości deszczu.

Po raz kolejny XIX wiek przyniósł przełom w ubiorze na wyspie – od tego czasu do dnia dzisiejszego – fasony panujące na kontynencie zdobywały coraz to większą popularność. Zdaje się, że jedynym elementem, który w późniejszych czasach odróżniał Islandczyków od Duńczyków, były buty. Ze względu na klimat Islandii, obuwie, które w Danii mogło rozwijać różne kształty, na wyspie musiało przede wszystkim izolować od zimna, deszczu i wilgoci. Buty wykonywane zwykle przez kobiety, zarówno dla nich samych, jak i dla mężczyzn, były formami pantofli. Dla kobiet i dzieci robione były z jagnięcej lub owczej skóry, rzadziej z rybiej. Dla mężczyzn i tych, którzy dużo wędrowali, przeznaczona była krowia skóra o lepszej wytrzymałości. Aby wydłużyć żywotność obuwia, farbowano je często na czarno i reperowano do czasu, gdy nie dało się już w nich więcej chodzić. Dopiero na początku XX wieku na wyspie pojawiła się guma, a buty z niej wykonane stały się bardzo popularne wśród ludności islandzkiej.



## Islandzka kuchnia

I jeszcze jedna rzecz o Islandczykach – ich kuchnia. Tutaj, jak i we wcześniej omówionych aspektach kultury islandzkiej, ponownie ogromne znaczenie miały zarówno wpływy norwesko-duńskie, jak i położenie geograficzne wyspy. Zwyczaje żywieniowe zostały w miarę możliwości przeniesione z kontynentu na wyspę i opierały się one na produktach pochodzenia zwierzęcego: jedzono wołowinę, baraninę, ryby – choć nie w tak dużym stopniu jak dzisiaj, drób i wieprzowinę. Jedzenie przygotowywano na kilka sposobów. Ryby spożywano surowe lub uprzednio suszone na wolnym powietrzu – jak tradycyjną *harðfiskur*<sup>11</sup>. Mięso opiekano na rożnie lub gotowano w kotle ustawionym na rozgrzanych kamieniach, co było innowacją kuchni islandzkiej, sposobem nie stosowanym w Norwegii. Mięso marynowano w kwaśnym mleku lub serwatce, przygotowywano też kaszanke. Z mleka natomiast wyrabiano ser (głównie tzw. *skyr*), który jedzono z masłem i wysuszonym dorszem. Ze zbóż dominującą rolę odgrywał jęczmień, natomiast pszenica i słód musiały być importowane z kontynentu lub wysp brytyjskich. Ze zboża wypiekano ciemny chleb lub przygotowywano owsiankę, ponadto wykorzystywano je przy warzeniu *ale*. Dla wodzów przeznaczony był również specjal w postaci miodu pitnego. Warzywa ograniczały się głównie do gotowanej kapusty, zjadanej na surowo cebuli oraz dzięgielu (obrane ze skóry oraz pozbawiony włókien uważano za przysmak). Oczywiście do potraw dodawano również przyprawy, wodorosty – palmaria palmata, którą uprzednio suszono lub konserwowano w serwatce oraz zbierano jagody i bażynę.

Dzisiejsza kuchnia islandzka pod wieloma względami odbiega od tej znanej wcześniej, o czym świadczy chociażby zwiększenie ilości ryb hodowlanych przy równoczesnym spadku wielkości hodowli zwierząt. Kuchnię Islandczyków z coraz większym sukcesem podbijają taco, pizza i inne produkty zaczerpnięte z kultury amerykańskiej. W Reykjavíku wciąż powstają nowe restauracje, które serwują jedzenie z różnych, odległych zakątków świata. Nie oznacza to jednak pełnego odejścia Islandczyków od tradycyjnego jedzenia. Z jednej strony gotowi są modyfikować niektóre przepisy na rzecz nowo do-

---

<sup>11</sup> Suszona ryba.

stępnych produktów, takich jak świeże warzywa czy owoce, z drugiej natomiast, ich przywiązanie do potraw, jakie przygotowywali rodzice czy dziadkowie i które od zawsze były obecne w ich życiu, pozostaje wciąż silne. Ciekawym przykładem jest tutaj stary skandynawski zwyczaj do dzisiaj obecny na Islandii – *Þorrablót*.

Według starego nordyckiego kalendarza, rok podzielony był na dwie pory – lato i zimę. *Þorri* był najsurowszym i najcieńszym miesiącem, który zaczynał się między 9 a 25 stycznia i witany był uczta (*blót*), by uszczęśliwić boga *Þor*. Pierwszy dzień *Þorri* nazywa się *bóndadagur* – wtedy też odbywa się uczta, kiedy – według tradycji – podawano sfermentowane jedzenie z jądrami jagnięcymi.

Codziennie jedzenie jednak odbiega znacznie od tego serwowanego podczas *Þorrablót*. Na stole zwykle dominują potrawy, których składniki pochodzą z morza. Przede wszystkim jest to łupacz, ale pojawia się też dorsz, molwa, sebastes, rekin oraz różne rodzaje fląd. Wśród specjalności lokalnych dominuje *harðfiskur*<sup>12</sup>, *saltfiskur*<sup>13</sup> oraz *glóðaður sjávarréttur*<sup>14</sup>, które dzisiaj często podaje się z sosem beszamelowym, przykryte serem i zapieczone w piekarniku. Wśród dań mięsnych tradycyjną potrawą jest baranina i jagnięcina, serwowane jako *hangikjöt*<sup>15</sup> czy *kjótisúpa*<sup>16</sup>. Sfermentowane jądra zanurzone w serwatce od jesieni do lutego zjada się podczas tradycyjnego *Þorrablót* jako *hrúspungar*. Do innych potraw należy mięso renifera, które uchodzi za przysmak i jest serwowane zwykle tylko podczas ważnych świąt czy uroczystości. Z ptaków jada się kaczki, gęsi śnieżne i gęsi zwykłe. Mniejsze ptaki leśne przyrządzane są na wiele sposobów, z których wędzenie cieszy się największą popularnością. Coraz popularniejszy staje się też kurczak i indyk, obecnie nie należące już do potraw tak egzotycznych jak odbierano je kiedyś. Islandczycy prawie zupełnie zrezygnowali z przygotowywania posiłków z wieloryba – pojawiają się one bardzo rzadko, a co ciekawe, towarzyszy im często wasabi.

Podsumowując jednak wiadomości o islandzkiej kuchni, pojawia się pytanie, na ile ukształtowała się ona samodzielnie, a w jakim

---

<sup>12</sup> Suszona ryba, która stała się ulubioną przekąską dla oglądających telewizję w sobotnie popołudnie.

<sup>13</sup> Solona ryba – zwykle łupacz lub dorsz, która jest następnie gotowana.

<sup>14</sup> Opiekane na ruszcie owoce morza.

<sup>15</sup> Podawana na zimno, ugotowana i upieczona jagnięcina.

<sup>16</sup> Zupa przygotowana z jagnięciny, warzyw i ryżu.

stopniu jest ona wypadkową wpływów kontynentalnych dopasowanych do lokalnych warunków. Analizując kuchnię norweską i duńską, zarówno kiedyś jak i dziś, można zauważyć pewne podobieństwa i różnice.

W kuchni islandzkiej dominują ryby. Jest to uwarunkowane dogodnym pod tym względem położeniem i długą tradycją, którą przynieśli ze sobą na wyspę Wikingowie. Choć zarówno Dania, jak i Norwegia również znane są z rybołówstwa, to jednak nigdy nie odgrywało ono pierwszorzędnej roli jak na Islandii. Oczywiście Norwegowie jako sprawni rybacy zapoczątkowali połowy na Islandii, ale zdaje się, że to mieszkańcy wyspy w miarę upływu czasu nie tylko przejęli, ale też udoskonaliли ich umiejętności rybackie. Warto wspomnieć tutaj o tradycji wielorybnictwa, od której Norwegowie do dziś nie odeszli, natomiast Islandczycy, pod presją międzynarodowej opinii, zaniechali niemal zupełnie.

Pierwsi Norwegowie, którzy przybywali na wyspę, przywieźli ze sobą owce, kozy i konie. Spożywanie koni zostało zakazane dosyć szybko, bo już około 1000 roku, ze względów religijnych, ale owce i kozy stały się bardzo ważnymi składnikami kuchni islandzkiej. W Danii hodowla skupiała się przede wszystkim na świniach, co nie zmieniło się do czasów obecnych, natomiast Norwegię usadowić można pomiędzy tymi dwoma krajami. Gdy rzecz się dotyczy spożywania ptactwa, choć w Norwegii jest ono do dziś popularne, to i tutaj ustępuje ono ilości zjadanych ptaków na Islandii.

Niezbędnym jeszcze składnikiem codziennej kuchni był i pozostał chleb. Dania jako jedyny z krajów skandynawskich położonych na kontynencie nigdy nie miała tak dużych problemów związanych z uprawą zboża, jakie odczuwały dwa pozostałe kraje położone bardziej na północ. Dlatego też, podczas gdy w Danii wypiekano chleb codziennie, tradycji tej nigdy nie było na Islandii czy w Norwegii, gdzie jedzono go przez kilka kolejnych dni. Stąd też wywodzi się duńska tradycja *smørrebrød* (jest to rodzaj kanapek, na których znajdować się może wszystko, co zmieści się na kromce chleba). Obecnie stały się one powszechne w pozostałych krajach skandynawskich, ale nigdzie nie cieszą się tak ogromną popularnością jak w ojczystym kraju.

Ważną kwestią jest jeszcze alkohol. Mimo iż wszystkie kraje miały te same purytańskie korzenie, to Dania – prawdopodobnie

ze względu na większy wpływ kultury kontynentu – wyswobodziła się z nich wszystkich najbardziej, czego przykładem jest kwestia sprzedaży i spożywania alkoholu. Kraj słynie z produkcji piwa, jest też kolebką mocnego alkoholu zwanego *Brennevin*<sup>17</sup>, który stał się później popularny w innych krajach skandynawskich. Jednak tutaj podobieństwa zdają się kończyć. W Norwegii i Islandii wprowadzono monopol na alkohol, by ograniczyć jego sprzedaż, a przez to i spożycie. O ile w Norwegii sprzedaż piwa jest jeszcze obecna w sklepach, a mocniejszych trunków należy szukać już tylko w specjalnych sklepach zwanych *Vinmonopolet*, to na Islandii wszystkie bez wyjątku alkohole są dostępne jedynie w punktach określanych nazwą *Vinbúð*. Inna też jest kultura picia – podczas gdy na Islandii i w Norwegii większość mieszkańców bawiących się w nocnych klubach upija się w czasie weekendów, Duńczycy preferują raczej mniejsze ilości alkoholu spożywane w przeciągu całego tygodnia, ze szczególnym uwzględnieniem piwa, a nie alkoholi o większej zawartości procentów.

### Zakończenie

Gdy więc przychodzi do podsumowania wszystkich wspomnianych wyżej aspektów kultury, nie może być wątpliwości, że Islandia jest częścią Skandynawii. Ale to za mało. Jak odnaleźć te jej elementy, które można by określić islandzkimi, skoro kultura ta prawie w całości pochodziła od innych państw? Tylko w niewielu przypadkach wpływy te są aż tak widoczne jak na Islandii, której historia zaczyna się niemal dokładnie od określonej daty. Islandczykom udało się jednak odnaleźć składniki, które mimo „obcych” korzeni, w miarę upływu czasu stały się islandzkimi. I choć Islandczycy są narodem młodym w stosunku do innych, a przemiany kultury być może przez to wyraźniejsze, to tak jak inne narody oni również nieustannie stają się, rozbudowują kulturę i kształtują swoje poczucie tożsamości narodowej. Islandczycy zostali odnalezieni.

---

<sup>17</sup> Na Islandii znany jako *Brennivin*.

## Literatura

- Anderson Benedict (1997), *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Bagge Sverre og Mykland Knut (1987), *Norge i dansketiden. 1318–1814*, Cappelen.
- Barker Chris (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, tłum. Agata Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Bereza-Jarociński Andrzej (1991), *Zarys dziejów Norwegii*, PWN, Warszawa.
- Bergendal Gören (1991), *New Music in Iceland*, Reykjavik.
- Björnsson Helgi (1978), *The Surface Area of Glaciers in Iceland*, Jökull.
- Brimi Arne (2001), *Nordiske nasjonalretter. En matglad reise i våre nordiske naboland*, Oslo.
- Broughton Simon, Ellingham Mark i in. (2000), *World Music, t.1, London*.
- Chymkowski Roman, Pessel Włodzimierz Karol (red.) (2009), *Islandia. Wprowadzenie do wiedzy o społeczeństwie i kulturze*, Wydawnictwo „Trio”: Collegium Civitas, Warszawa.
- Cieślak Tadeusz (1983), *Historia Finlandii*, Ossolineum, Wrocław.
- Cronshaw Andrew (2000), *Waiting for the Thaw, [w:] World Music, t.1, Simon Broughton, Mark Ellingham i in., London*.
- Czapliński Władysław, Górski Karol (1965), *Historia Danii*, Ossolineum.
- Czarnecki Przemysław (2009) *Málið að fornu og nýju. O języku Islandczyków, [w:] Islandia. Wprowadzenie do wiedzy o społeczeństwie i kulturze*, Roman Chymkowski Roman, Włodzimierz Karol Pessel (red.), Wydawnictwo „Trio”: Collegium Civitas, Warszawa.
- Duelund Peter (red.) (2003), *The Nordic Cultural Model. Nordic Cultural Policy in Transition*, Copenhagen.
- Gellner Ernst (1991), *Naród i nacjonalizm*, przeł. Teresa Hołówka, PIW, Warszawa.
- Green Thomas A. (red.) (2006), *The Greenwood Encyclopedia of World Folklore and Folklife*, t. 3, London.

- Hall Stuart, Held David, McGrew Tony (red.) (1992), *Modernity and its Futures*, Cambridge.
- Hastrup Kirsten (red.), 1992, *Den nordiske verden*, t.1 i 2, Copenhagen.
- Henriksen Vera (1987), *Under seil mot det ukjente. Øyer i havødet – Færøyene og Island*, Aschehoug.
- Henrikson Alf (1987), *Nordens Historie – et illustrert overblikk*, Den norske Bokklubben.
- Karlsson Gunnar (2005), *History of a Marginal Society. Iceland's 1100 years*, London.
- Kent Neil (2000), *The Soul of the North. A Social, Architectural and Cultural History of the Nordic Countries, 1700–1940*, London.
- Lacy Terry (2001), *Ring of Seasons. Iceland – its Culture and History*, The University of Michigan Press.
- Marciniakówna Anna (1984), *Republika Islandii*, KAW, Warszawa.
- Marcus G.J. (1980), *The Conquest of the North Atlantic*, Woodbridge.
- Nordens...* (1997), *Nordens Historie 1397–1997. 10 essays*, København.
- Nordisk...* (1904), *Nordisk familjebok*, t.1, Stockholm.
- Omdal Helge, Røsstad Rune (red.) (2003), *Krefter og motkrefter i språknormeringa. Om språknormer i teori og praksis*, Kristiansand.
- Ossowski Stanisław (1967), *Z zagadnień psychologii społecznej, Dzieła*, t.3, PWN, Warszawa.
- Palczny Tadeusz (2005), *Stosunki międzykulturowe. Zarys problematyki*, Krakowskie Towarzystwo Edukacyjne, Kraków.
- Rosenblad Esbjörn, Sigurðardóttir-Rosenblad Rakel (1993), *Iceland – from Past to Present*, Reykjavik.
- Sawyer Brigit and Peter (1993), *Medieval Scandinavia. From Conversion to Reformation. Circa 800 –1500*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London.
- Sontag Katrin (2007), *Parallel Worlds: Fieldwork with Elves, Icelanders and Academics*, University of Iceland.
- Stefánsson Finn (2005), *Gylvendals leksikon om nordisk mytologi*, København.

Thorsson Örnólfur (1997), *The Complete Sagas of Icelanders*, t.1–5, Reykjavík.  
Þorsteinsson Björn, Jónsson Bergsteinn (1991), *Íslands saga til okkar daga*, Reykjavík.

### **Film**

*Huldufólk 102*, scenariusz i reżyseria Nischa Inalsingh, 2006.

### **Strony internetowe**

<http://www.buningurinn.is/>  
[http://www.hafronska.org/pages/preface\\_eng.php](http://www.hafronska.org/pages/preface_eng.php)  
<http://www.heimskringla.no/dansk/islendingsagaene/kristnisaga.php>  
<http://jol.ismennt.is/english/gryla-terry-gunnell.html>  
<http://www.orkneyjar.com/folklore/selkiefolk/origins/index.html>  
<http://sjp.pwn.pl/haslo.php?id=2498889>  
<http://encyklopedia.pwn.pl/haslo.php?id=3957058>  
<http://www.quaternary.stratigraphy.org.uk/correlation/chart.html>  
<http://www.sn1.no/Gulating>  
<http://tinyurl.com/lcu3ns>  
<http://vof13450.homeunix.net/DanishFolk/Costumes/FC-Lund/index.html>  
<http://vof13450.homeunix.net/DanishFolk/Costumes/FC-Lund/index.html>





ANNA NOWAK

**„Nie smućcie się, Ja zawsze będę z Wami”.  
Tożsamość Warmiaków a objawienia Matki Boskiej  
w Gietrzwałdzie\***

Artykuł ten powstał na podstawie badań niewielkiej grupy, która zamieszkuje tereny historycznej Warmii. Niewielu Warmiaków pozostało już na tym obszarze, co związane jest z historią tych ziem. Większość z nich wyjechała w czasach PRL-u, niektórzy żyli i wymieszali się z osadnikami z Polski i z Kresów Wschodnich. Część pozostała na swojej ojczystej ziemi, gdzie mieszkają od pokoleń, co wpłynęło na znajomość ich korzeni. To właśnie o nich chciałam opowiedzieć, o zmianach, jakie w nich zaszły, a jakie nastąpiły w otaczającym ich świecie. Jak wygląda ich tożsamość i w jaki sposób się objawia?

Najbardziej widocznym aspektem tożsamości jest religia, a konkretnie rozpowszechniony na Warmii kult maryjny. Powodem tego były objawienia Matki Boskiej w Gietrzwałdzie w 1877 roku, choć, jak twierdzi większość moich informatorów i co można wyczytać w literaturze na temat chociażby Gietrzwałdu, kult ten był rozpowszechniony już wcześniej. Fakt ten odróżniał Warmiaków od Mazurów nie tylko w XIX wieku, ale również i we wcześniejszych wiekach. Do celów badawczych wykorzystałam więc literaturę poświęconą objawieniom Matki Boskiej, głównie autorstwa duchownych. Pomocne były także książki historyczne traktujące o losach samej ziemi warmińskiej. Były użyteczne pod tym względem, że każde państwo, czy to polskie do 1772 roku, czy później pruskie, które sprawowało władzę na Warmii w kolejnych wiekach, reprezentowało inną politykę osadniczą. Miało to ogromny wpływ na kształtowanie się samoidentyfikacji Warmiaków. Jeden element jednak łączył mieszkańców regionu – była to wiara katolicka.

Z wielu pozycji traktujących o tożsamości szczególnie ważna była dla mnie praca Doroty Ziętek *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, z której pochodzi definicja tożsamości etnicznej, przyjęta przeze mnie w tym artykule. Drugim źródłem była książka Anny Szyfer – *Warmiacy. Studium tożsamości*.

Pozycja ta zainspirowała mnie do stworzenia studium, dlatego potraktowałam ją jako wzór do własnych badań terenowych wśród ludzi, o których wiedziałam, że mają pochodzenie warmińskie. Przeprowadziłam pięć wywiadów jakościowych. Zadawałam pytania z wcześniej sporządzonego, przykładowego kwestionariusza, ale często w trakcie dialogu poruszałam zupełnie nowe kwestie.

Opierając się na literaturze i wywiadach, chciałam odpowiedzieć na pytanie o tożsamość żyjących jeszcze Warmiaków. Jak już wspomniałam, najbardziej widoczną i odróżniającą cechą Warmiaków od innych był kult maryjny. Dziś widoczne są liczne reaktywacje *losier* (pielgrzymka w gwarze warmińskiej) do Gietrzwałdu, co wskazuje na ważny punkt odniesienia w samoidentyfikacji ludności warmińskiej. Samo nazywanie pielgrzymki *losierą* wskazuje nam na ogromne przywiązanie do tradycji warmińskiej. Dlatego też postanowiłam zbadać, z jakim narodem lub regionem utożsamiają się Warmiacy i jak istotny jest kult maryjny w tworzeniu ich tożsamości. Interesujące było dla mnie także to, jaki stosunek mają oni do własnej historii i tradycji.

### **Historia objawień Matki Boskiej w Gietrzwałdzie**

Gietrzwałd to wieś położona na południu Warmii, ziemi, która wyodrębniła się z diecezji warmińskiej, założonej w 1243 roku. Była jedną z czterech pozostałych diecezji pruskich: chełmińskiej, pomezkańskiej i sambijskiej. Dwie trzecie terytorium części warmińskiej należało do krzyżaków, jedna trzecia do biskupa warmińskiego – właśnie ta część to dzisiejsza Warmia. Po pokoju toruńskim z 1466 roku weszła pod bezpośrednie władanie Polski. W 1772 roku, po pierwszym rozbiórce Polski, „Księstwo Warmińskie przestało istnieć, dobra biskupie i kapitałne zostały przejęte przez państwo pruskie” (Bielawny 2008, s. 16).

Wieś Gietrzwałd (niem. *Dietrichswalde* – dziewiczy las) została założona w 1352 roku przez kapitułę warmińską (ibidem, s. 18).

Wraz z założeniem wsi powołano tu parafię, której pierwszym znany proboszczem był ksiądz Jan Sternchen. Parafia liczyła 8 wiosek i należała do dekanatu Dobre Miasto. W XV wieku w miejsce drewnianego

kościół postawiono, do dziś częściowo zachowany, murowany z kamienia i cegły – gotycki. Konsekwował go w 1500 roku biskup pomocniczy Jan Wilde. Kościół otrzymał wezwanie Narodzenia Najświętszej Maryi Panny. Na początku dodano wezwanie św. Jana Ewangelisty, a w 1790 roku także św. Apostołów Piotra i Pawła (Roslan 1994, s. 44).

Warmia była ziemią nawiedzaną przez liczne wojny i epidemie (na przykład cholery w 1845–1860), co spowodowało śmierć wielu ludzi, a w konsekwencji domy, gospodarstwa świeciły pustkami i popadały w ruinę. Każde władze, które miały pod sobą w danym okresie ten region, sprowadzały nowych mieszkańców, często z Polski. W XVI wieku, ludność, która osiedlała się w Gietrzwałdzie, pochodziła głównie z Mazowsza, co wiąże się z tym, że język polski zaczął dominować w parafii gietrzwałdzkiej (Bielawny 2008, s. 19).

Objawienia Maryi zaczęły się dokładnie 27 czerwca 1877 roku. Pierwszą wizjonerką była Justyna Szafrzyńska, która po zdanych egzaminach do Pierwszej Komunii Świętej, wracała wraz z matką do Nowego Młyna, gdzie mieszkała. „Justynka stojąc prawie pięć metrów od klonu powiedziała, że widzi siedzącą na żółtym krześle jakąś piękną panią z długimi spadającymi włosami” (Roslan 1994, s. 4). Na drugi dzień Justynka przyszła do Gietrzwałdu z kilkoma koleżankami, razem z nimi zaczęła odmawiać różaniec.

Kiedy dzwon wyznaczył czas na odmówienie modlitwy *Anioł Pański*, drzewo zajaśniało. W miejscu ukazania się Pani, Justyna widziała jaśniejącą obręcz. Podczas odmawiania różańca pojawiło się znane już krzesło, na którym usiadła [...] Pani, w towarzystwie dwóch aniołów. [...] Nieco później aniołowie znieśli z nieba promieniujące dziecko [...].

Wśród modlących się dzieci była również Barbara Samulowska [...]. I ona doznała łaski widzenia całego zjawiska, o czym powiedziała proboszczowi (ibidem, s. 5).

Ostatnie objawienie miało miejsce 16 września, kiedy to poświęcono figurę Matki Bożej. W okresie od 27 czerwca do ostatniego dnia nawiedzeń „informacja o objawieniach w Gietrzwałdzie rozeszła się lotem błyskawicznym, jak na ówczesne warunki, możliwości medialne” (Orłowski 2005, s. 99–100).

Już 1 lipca, w dzień Pierwszej Komunii Świętej, Gietrzwałd odwiedziły tłumy, także miejsce pod klonem, gdzie miały miejsce ob-

jawienia. Tego dnia tylko Justyna miała widzenie, gdyż Barbara się spóźniła. Maryja odpowiedziała jej na pytanie o to, kim jest: „Jam jest Najświętsza Maryja Panna, Niepokalanie Poczęta”. [...] [Barbara] gdy przybyła widziała tylko jasność, lecz Matki Boskiej nie dostrzegła. Była tym faktem bardzo zmartwiona. W nocy jednak objawiła się jej i na pytanie, kim jest, usłyszała odpowiedź: „Jam jest Niepokalane Poczęcie” (Roslan 1994, s. 6).

Wielu ludzi porównuje Gietrzwałd do Lourdes, gdzie Matka Boża objawiła się w 1858 roku Bernadecie Soubirous. Tam właśnie został po raz pierwszy potwierdzony dogmat o Niepokalanym Poczęciu Maryi, ogłoszony i zatwierdzony cztery lata wcześniej przez papieża Piusa IX (Odell 2002, s. 17). Nie tylko ta wypowiedź budziła powszechne skojarzenie z Lourdes. „Również powtarzające się wciąż, od samego początku tych wizji, zachęty Maryi do codziennego odmawiania różańca, a także usłyszane przez dziewczęta 3. lipca słowa Maryi o uzdrawianiu chorych w tym miejscu, przypominały do żywego znane przecież powszechnie aktualne wydarzenia lourdzkie” (Balter 2003, s. 91).

### **Objawienia w Gietrzwałdzie na tle innych objawień oraz historii**

Gietrzwałd jest jedynym w Polsce sanktuarium maryjnym, w którym objawienia Matki Boskiej zostały uznane za prawdziwe. Kościół katolicki jest bardzo ostrożny w zatwierdzaniu autentyczności epifanii czy teofanii. Dlatego też wydarzenia na Warmii zostały uznane dopiero w setną rocznicę nawiedzeń Maryi. Aby tego typu zdarzenia zostały uznane przez Kościół, musi być przeprowadzone bardzo szczegółowe śledztwo. Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na to, czy objawienia nie pochodzą od szatana.

Następnym kryterium jest zgodność z prawdami wiary ustanowionymi przez Kościół. W 1854 roku odbył się pierwszy Sobór Watykański, na którym Pius IX zatwierdził dogmat o niepokalanym poczęciu Maryi, co w 1858 roku Matka Boska potwierdziła Bernadecie Soubirous w Lourdes, a w 1877 w Gietrzwałdzie.

Same objawienia podzielić można na trzy kategorie.

Za najniższą, jaką odnieść można było do doniesień o takich przeżyciach, uznano »nie warte wiary«. Objawień takich, zdaniem oceniających, nie cechowało nic świadczące o ich nadnaturalnym rodowodzie.

Kolejna kategoria związana była z pewną neutralnością osądu – »nie przeczą wierze«. (...) zdarzenie takie mogło, ewentualnie, być spowodowane przez czynniki nadprzyrodzone.

Do trzeciej kategorii zaliczano objawienia nazywane dzisiaj »uznany-mi« lub »zatwierdzonymi« przez Kościół. Te, jak stwierdzono, są »warte wiary« i wykazują cechy charakterystyczne dla zdarzeń inspirowanych przez Boga (Odell 2002, s. 32).

Wiele osób zajmujących się objawieniami stwierdza, iż wizjonerami rzadko kiedy są osoby dorosłe.

Okazuje się, że w dziewięćdziesięciu na sto odnotowanych przypadków objawień odbiorcami i przekaznikami tych transcendentnych zjawisk są dzieci. Czy dzieci nawiedzane przez objawienia wykazują jakieś skłonności patologiczne, czy są podatne na dewiacje psychiczne? Nie sędzę. Te, które miały kontakt z objawieniami, opisywane były jako całkowicie normalne, zdrowe, wyposażone we wszystkie psychofizyczne atrybuty swego wieku – radosne, młode istoty (Däniken 1995, s. 24).

Ten opis odpowiada charakterystyce Justyny i Barbary. Obie wykazywały cechy odpowiednie dla dziewczynek w ich wieku. Podobnie rzecz się ma w wypadku innych dzieci, które otrzymały łaskę objawień: wspomnianej już Bernadety; Francisco, Jacinty i Lucii z Fatimy; Melanii i Maksymina z La Salette; Alfonsiny, Natalii i Marii Klary z Kibeho w Afryce; czy „ósemki” z ostatnich wydarzeń w Medjugorje (te objawienia są najdłuższymi w dziejach i najbardziej kontrowersyjnymi, nie zostały jeszcze uznane, gdyż nadal trwają).

Objawienia mają wyznaczony wyższy cel. Catherine M. Odell w swojej książce wymienia je za ojcem Laurentinem: 1) zaznaczenie utajonej obecności Boga; 2) odnowienie życia poszczególnych społeczności; 3) nawrócenie serc; 4) pobudzenie i stymulowanie wiary; 5) rozbudzenie nadziei i prężności Kościoła (Odell 2002, s. 23).

W mojej pracy najbardziej interesują mnie punkty drugi i piąty, ponieważ szczególnie te kwestie odcisnęły się w tożsamości Warmiaków, w poczuciu własnej wartości i w ogóle świadomości tego, że różnią się od innych narodów, grup etnicznych mieszkających na tym terenie. Nie chcę w mojej pracy doszukiwać się elementów propol-

skich, czy, jak chcą niektórzy autorzy tekstów o objawieniach w Gietrzwałdzie, widzieć w tym zdarzeniu walkę o polskość na ziemiach warmińskich. Chcę się skupić na zwykłych ludziach, ich pamięci i przywiązaniu do ziemi, na której się urodzili.

Ponieważ objawienie się Matki Boskiej miało miejsce w dość gorącym okresie historycznym (okres kulturkampfu i prześladowań katolików, księży), wielu badaczy chce widzieć tę interwencję Maryi jako podniesienie na duchu ówczasnie żyjących, danie nadziei na szczęśliwe rozwiązanie problemów, zarówno tych dotyczących całego społeczeństwa, jak i indywidualnych (szczęśliwy powrót zaginionych czy nawrócenie luteranów), jeżeli będą tylko gorliwie odmawiać różaniec. Myślenie takie wydaje się być w pełni uzasadnione, o czym świadczy jego rozpowszechnienie; nie dotyczy to tylko Gietrzwałdu i Warmii, podobnie rzecz się miała w Guadelupe czy teraz, niedawno, podczas wojny domowej w byłej Jugosławii, w Medjugorie.

Jeżeli bowiem Bóg wykorzystuje historię interweniując w nią celem ukazania swej woli, to wydarzenia historyczne zyskują nowy wymiar: nie są zwykłym spłotem faktów, lecz są nosicielami zamiarów Bożych. Nadają historii sens i wytyczają jej ściśle określony, zgodny z Bożymi planami kierunek. Naród doświadczający Bożego działania odnajduje nowy klucz interpretacji dziejów i jest zdolny odczytać rolę, jaką sam odgrywa w historii (Ledwoń-Ofm 1996, s. 29).

Wydawać by się mogło, że w tym kontekście Warmia powinna być miejscem ogólnej dumy, a ludność winna być świadoma swojej wartości. Często tak jednak nie jest. Widać to szczególnie, kiedy osoba mieszkająca w Olsztynie mówi, że pochodzi czy mieszka na Mazurach. Innym przykrym dowodem jest to, że Gietrzwałd nie należy do popularnych ani szerzej znanych miejsc. O wiele bardziej znana, dla ludzi z innych terenów Polski, jest Święta Lipka. Dlatego też postanowiłam sprawdzić, poprzez wywiady, jaką rolę odegrały i odgrywają objawienia Najświętszej Maryi Panny w kreowaniu tożsamości ludzi zamieszkujących Warmię. Czy są świadomi tego, gdzie żyją, skąd pochodzą? Jaką rolę według nich odegrał kult maryjny na tych ziemiach? Czy przyczynił się do wzrostu tożsamości wśród ludności? Jak, według nich, wygląda to obecnie?

## **Łosierzy dawniej i dziś w pamięci Warmiaków**

*Łosierzy* do Gietrzwałdu miały różny charakter, często bardzo indywidualny, ale też zbiorowy, wiejski. Zależne było to od tego, czy Warmiacy szli, jechali na sam odpust, czy prywatnie, tak, aby odwiedzić Matkę Boską, podziękować jej za coś lub o coś poprosić.

Skąd ludzie dowiadywali się o objawieniach? Dlaczego, gdy mieli jakąś większą prośbę lub chcieli złożyć Maryi dziękczynienie za jakieś ważne wydarzenie (na przykład za powrót syna z wojny), udawali się właśnie do Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej?

Wśród moich informatorów widoczne są dwie drogi do owej wiedzy. Pierwszą możemy nazwać: „z opowieści dziadków, rodziców” – „Od dziadków. A oni od swoich. 1877 były objawienia, także... I cały czas mieszkali w tym samym miejscu, co ja teraz”<sup>1</sup>.

Drugą drogą była szkoła, w której dzieci uczyły się katechezy. W ten sposób także mogły się dowiedzieć o tym miejscu, nie tylko od rodziny – „Na katechezie, na lekcjach religii. Później to więcej już się dowiadywałam na odpustach, z obrazków. Dewocjonalia różnego typu tam można było kupić”<sup>2</sup>.

Owe katechezy czy obrazki, które można było kupić w *budach*, ustawionych w czasie odpustu przez handlarzy dewocjonaliami, były uzupełnieniem wiedzy, tym sposobem pielgrzymki do sanktuarium pogłębiały ją. Gietrzwałd stał się dla nich ważnym elementem życia religijnego.

Edward Cyfus opisuje w swojej książce, jak takie *łosierzy* wyglądały przed drugą wojną światową:

Jandrys od zawsze organizował i prowadził *łosierzy*. Miał donośny głos i znał chyba wszystkie pieśni maryjne i litanie na pamięć. *Łosiera* wyruszyła bardzo wczesnym rankiem spod krzyża znajdującego się we wsi [Wymój]. [...] W drodze do Gietrzwałdu zatrzymywali się przy przydrożnych krzyżach i kapliczkach, gdzie czekali już wierni z okolicznych osad (Cyfus 2006, s. 91).

---

<sup>1</sup> Łucja, ur. 1938 roku w Dajtkach, tam też mieszka (teraz jest to dzielnica Olsztyna).

<sup>2</sup> Agata, ur. 1964 roku w Olsztynie, ale pochodzi z Różnowa, po ślubie zamieszkała u męża w Rusi.

Podobny opis przedwojennych *łosier* podała pani Lucja, której wiedza opiera się na opowiadaniach jej rodziców, dziadków:

W Dajtkach po objawieniach, jak ludzie zaczęli pielgrzymować, to nie mieli gdzie nocować, to wybudowano kaplicę, żeby ludzie mieli gdzie spać. Ale ludzie ze wsi też ich nocowali. [...] Na Warmii to mało ludzi umiało czytać, to tu ksiądz miał książeczkę i intonował pieśni, po jednym wersie i ludzie potem powtarzali. We wrzeźniu, kiedy jest to święto, to z Warmii szły te łosier. Pieśni to były takie, że miały nawet po trzydzieści dwie zwrotki. Jako dziecko, to się ich nauczyłam (Lucja).

Inny z moich informatorów opowiada już o własnych przeżyciach:

Odwiedzam Gietrzwałd, kiedy czuję potrzebę bliskości z Matką Boską. Wtedy jadę do Gietrzwałdu. Unikam dużych zgromadzeń, wolę gdy jestem sam. Ale na odpustach też bywam. Kiedyś to pieszo chodziliśmy. Rodzina mieszkała koło Gietrzwałdu, to się odwiedzało. Z ojcem rowe-rem też albo bryczką... Często gdy odwiedzaliśmy rodzinę właśnie (Ryszard).

Inne opisy moich informatorów, dotyczące tych indywidualnych bądź grupowych wypraw do Gietrzwałdu, wiązały się z okresem po II wojnie światowej. Pielgrzymi, którzy odwiedzali Gietrzwałd, pochodzili z pobliskich miejscowości, a wiedza na temat tego miejsca jako kultowego przechodziła w ich rodzinach z pokolenia na pokolenie. Podczas II wojny światowej zabraniano organizowania pielgrzymek do sanktuarium, jednak mimo to odwiedzano Matkę Boską Gietrzwałdzką. „Spieszili tu przede wszystkim mieszkańcy pobliskich miejscowości, by modlić się za swoich bliskich, których zabrano na wojnę. Modlono się za mężów, synów, znajomych. Modlitwa różańcowa miała w tym czasie ogromną moc” (Bielawny 2008, s. 39). Po II wojnie światowej także nie dozwolone było organizowanie *łosier*. Jednak ludzie udawali się w to święte miejsce. Świadczą o tym wypowiedzi moich informatorów, a także pisze o tym Edward Cyfus.

Lud warmiński ciągle więc odwiedzał Matkę Boską Gietrzwałdzką. Przyzwyczajeni już może do tych wypraw, zabierali ze sobą dzieci, wnuki i zasiewali w nich potrzebę nawiedzania tego sanktuarium.



Ale to jest coś, jakaś oaza, że można tam pójść i być pewnym, że jest się na swoim miejscu. My chodzimy z dziada, pradziada z przekonaniem... My nie przywiązujemy wagi do rzeczy materialnych, tylko żeby godnie żyć. I nawet w obcych krajach jak są, to modlą się do Matki Boskiej. I tutaj jak są to Ją odwiedzają. Coś swojego... A jak ludzie jeżdżą to do Lurt, to do Fatimy, to tam... A tu przecież mamy blisko (Łucja).

W dzisiejszych czasach wciąż żywe i praktykowane są pielgrzymki do Gietrzwałdu, jednak pieszo mało już ludzi przebywa tę drogę. Więcej jest wynajętych autokarów, prywatnych samochodów. Piesza pielgrzymka z Olsztyna jest najprawdopodobniej największą i tą z najdłuższą tradycją, jeżeli weźmiemy pod uwagę te reaktywowane po upadku komunizmu. *Łosiera* z Bartąga do Gietrzwałdu, parafii do której w większości należą moi informatorzy, we wrześniu była czwartą. Odbywa się corocznie i cieszy się coraz większym zainteresowaniem. Przykład reaktywowania *łosier* bartąskiej świadczy o tym, że pielgrzymowanie jest coraz popularniejsze, powraca się do tradycji, do tego, co dawne. Można tu zadać pytanie: właściwie dlaczego oni to robią? Moim zdaniem, wiąże się to z szukaniem własnej tożsamości. Odróżnieniem się od innych – tych, u których tradycja *łosier* w ogóle nie istniała, a Gietrzwałd był tylko wsią położoną między Ostródą a Olsztynem. Sama definicja tożsamości może być rozumiana różnie, zależnie i od badacza, i od nauki, jaką reprezentuje dany naukowiec. Niejednokrotnie obejmuje różne zakresy znaczeniowe, jest lub nie jest związana z kulturą, państwem czy (za Altermatem) etnią. Jednakże w większości definicji ważne jest poczucie wspólnoty z jakąś grupą, z którą jednostka wiąże się kulturowo, ma takie same wartości, religię, a odróżnia się od innej grupy, która posiada inne elementy kulturowe, inną wiarę, język, itp. Najlepszą, moim zdaniem, definicją tożsamości w przypadku opisywanej przeze mnie grupy, jest definicja *tożsamości etnicznej*, podana przez Dorotę Ziętek w książce *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*. Według niej *tożsamość etniczna* to:

zbiór wyobrażeń, postaw, zachowań czy wartości nadawanych bądź przyjmowanych przez jednostki i zbiorowości. Zbiór ten ma postać etykiet społecznych, odwołujących się do podziału »my-oni«; jest stosowany w imię zachowania ciągłości i transmisji pokoleniowej poprzez odwołania do tradycji. Podstawą poczucia etniczności jest

d z i e d z i c t w o   k u l t u r o w e [podkreślenie moje], pozwalające na identyfikację z grupą własną i dyferencjację od grupy obcej (Ziętek 2008, s. 68).

Jest to definicja socjologiczna, jednak opisuje z ogromną dokładnością czynniki, które konstytuują tożsamość interesującej mnie grupy.

Inną definicję tożsamości podaje Anna Szyfer. Dzieli ją na tożsamość etniczną, kulturową, regionalną i narodową. W stosunku do Warmiaków jako grupy nie chce używać pojęcia „tożsamość etniczna” w taki sposób, w jaki używa go Szyfer, gdyż na Warmii żyły ze sobą trzy grupy etniczne: Prusacy, Polacy i Niemcy. Ten podział dotyczy jednak okresu przed II wojną światową, a ja w moim artykule opisuję stan obecny, dlatego uważam, że traktowanie Warmiaków jako jednej grupy jest w pełni uzasadnione.

Zbiorowością, grupą etniczną są więc Warmiacy, a ich wartościami, dziedzictwem kulturowym, jest przede wszystkim religia. O ich tożsamości warmińskiej świadczyło, według Stanisława Achremczyka, wiele czynników, takich jak:

ukochanie ojczyznej ziemi, jej przeszłości, pielęgnowanie więzów rodzinnych i sąsiedzkiej pomocy, kultywowanie obyczajów (stopniowo jednak zanikających), gorliwość religijna, pielgrzymowanie do Gietrzwałdu i Świętej Lipki, dbałość o przydrożne krzyże i kapliczki, przywiązanie do gospodarstwa, dbałość o nie, przestrzeganie, a nie omijanie, przepisów prawnych, czasami sprzecznych z życiem (Achremczyk 2006, s. 352–353).

Według wspomnianej już przeze mnie Anny Szyfer, lepszą definicją określającą Warmiaków byłaby definicja tożsamości regionalnej i kulturowej, ale traktowane razem, a nie rozdzielnie, dając pełny obraz tej społeczności.

Początek tożsamości regionalnej, według Szyfer, wiązać należy z „okresem krystalizowania się nowoczesnej świadomości narodowej wywodzącej się z tożsamości etnicznej. Na skutek konieczności wyboru opcji [...] następowało często jej »rozdwojenie«.” Działo się to szczególnie w takich miejscach, gdzie jedna grupa, wśród kilku zamieszkałych na jednym terenie, stawała się tą dominującą, a pozostałe musiały określić swoją przynależność. „Nie zawsze ich świadomość

była na tyle wykształcona, by wiązali się z narodowością (etniką), z której pochodzą”. Wtedy innym wyjściem okazało się wiązanie się z miejscem zamieszkania, „a tożsamość taką nazywamy tożsamością regionalną” (Szyfer 1996, s. 200).

Tożsamość kulturowa natomiast wiąże się z pielęgnowaniem własnej kultury tradycyjnej i języka, „a ich wzory przechowywane i przekazywane przez tradycję mają być tym co wyróżnia i stanowi o odrębności grupy” (ibidem, s. 204).

„Mieszkańcy Warmii mówiąc o tożsamości regionalnej na pierwszym miejscu wskazywali na powiązanie z małą ojczyzną” (ibidem, s. 205). Podobnie, według Szyfer, wygląda kwestia tożsamości kulturowej, gdyż „cecha »warmińskości« kultury ludowej wysuwa się na plan pierwszy” (ibidem). W innym miejscu swojej książki Anna Szyfer podaje definicję tożsamości kulturowej za *Słownikiem etnologicznym* i pisze również, że ten rodzaj tożsamości jest w jej pracy bardzo ważny. Tożsamość kulturowa to rodzaj tożsamości zbiorowej i polega na „historycznie uwarunkowanym, kulturowym sposobie zachowania przez daną zbiorowość ludzką”. W jej skład wchodzi: 1) elementy dziedzictwa, nawet te nieaktualne; 2) rozkwit, proporcje i strukturalizowanie składowych części danej kultury; 3) kontekst zewnętrznych styczności z innymi, obcymi kulturami, występujące w różnym czasie i z różnym natężeniem (ibidem, s. 24).

„Tożsamość kulturowa wg wielu analizujących ją autorów może być subiektywna i obiektywna [...]. Jest również stale zmieniającą się jakością” (ibidem). W mojej pracy skupiłam się bardziej na tej subiektywnej tożsamości, pytając o nią w kontekście wiary katolickiej, gdyż jest to wciąż żywy i funkcjonujący element życia Warmiaka.

### **„Święta Warmia” – katolicyzm warmiński**

W XIX i na początku XX wieku bardzo wierzone w moc sprawczą Maryi, w to, że wysłuchuje prośb i może ochronić swoje dzieci, jeśli się o to Ją poprosi. Często mawiano na Warmii: „Przez Maryję do Boga”, co też czyniono poprzez modlitwę różańcową. W każdej wsi istniało przynajmniej jedno kółko różańcowe – tzw. Róże Różańcowe: „Kult Matki Boskiej był ważny w życiu codziennym, tak, tak! Tych

kółek różańcowych wszędzie było dużo. Zaraz po ślubie wstąpiłam do kółka. Już pięćdziesiąt lat! Mama też chodziła, do Kaborna. Do kaplicy, tam taka jest..." (Ingeborg); „Zawsze był ważny. Nawet jak nie było objawień, to się modlili do Matki Boskiej. Różaniec to był cały czas. Modlili się cały czas, nawet w domu" (Łucja).

W parafii Bartąg po dziś dzień istnieją takie kółka: w Rusi, Bartągu po dwie, w Gaławkach i Bartążku po jednej. Ciągłe jest to popularne i nie brakuje chętnych do uczestnictwa w comiesięcznych spotkaniach czy braniu udziału w procesjach kościelnych. Religia, kult Maryjny były ważnymi elementami życia Warmiaków. Oddzielali oni bardzo wyraźnie *sacrum* od *profanum*. Religia wypełniała i przeplatała się z życiem codziennym: „Kiedyś, to jak było dzwonione na Anioł Pański, to jak dzwon dzwonił, to nawet na polu ludzie zostawiali robotę i się modlili. Nie wstydzili się" (Łucja).

Owe *sacrum* było dla Warmiaków najistotniejsze, ważniejsze niż cokolwiek innego, zgodnie z powiedzeniem: „Jak Bóg jest na pierwszym miejscu, to cała reszta jest na swoim". Jak mówił jeden z rozmówców: „Z opowieści mojego ojca, to wiem, że jak dziadek wracał z wojny, to moja babcia szła z wotum wdzięczności do Gietrzwałdu. Minęli się w jednej wsi, ale ona szła prosto, nawet się nie obejrzała, ni nic! Tylko dalej przed siebie!"

Religia katolicka towarzyszyła Warmiakowi w życiu codziennym, nie istniała jako sprawa prywatna czy jednostkowa. Była wspólnym działaniem, celem, tym co odróżniało ich od Mazurów, którzy byli ewangelikami: „Tu, w tej stronie to same byli katoliki, a tam, koło Nowej Wsi, Butryn, to już było więcej ewangelików. Ale oni byli dobre te ludzie. U nas, w Kabornie, to chodzili z nami na majowe. Szczytno... w tamtą stronę, to było dużo ewangelików" (Ingeborg).

Czy właśnie z tej wiary katolickiej wyłoniło się określenie „Święta Warmia"? Może jednak zaczęto tak mówić po objawieniach gietrzwałdzkich? Według Orłowskiego, „to masy pątnicze zalewające od pierwszych dni Objawień wzgórza kościelne, sprawiły, iż »Gietrzwałd« przeistoczył się w ikonę nabożności ludowej. W takim biotopie pamięci nie mógł się nie wykluć topos »Świętej Warmii«" (Orłowski 2005, s. 130).

Wydaje się to bardzo logiczne, iż właśnie odtąd zaczęto używać tego określenia. W pamięci niektórych ludzi tak to się właśnie jawi: „Tak. Bez objawień by nie było tego stwierdzenia. To byłoby

puste. A objawienia przypieczętowały tę nazwę. W tej chwili naszej Warmii do tej świętości bardzo dużo brakuje” (Ryszard).

Warto zwrócić uwagę na cytowane wyżej słowo: „przypieczętowały”. Czy znaczy to, że wcześniej istniał ów topos? Z rozmów z innymi informatorkami wynika, że istniał on o wiele wcześniej, choć trudno mówić o jakimś konkretnym momencie rozpoczęcia kultu. „Nie, nie od Gietrzwałdu. To wzięło się chyba już od Kopernika. Dlatego, że Warmia była katolicka, a Mazury ewangelickie. To w tym sensie Święta Warmia.” (Łucja); „Święta Warmia to stąd, że tak dużo jest tu kapliczek. To od tej Matki Boskiej tak poszło” (Ingeborg).

Słowa te znajdują uzasadnienie we wprowadzeniu Jana Chłosty do zbioru gawęd warmińskich Edwarda Cyfusa: „do zaboru na Warmii w 1772 roku władzę świecką sprawowali tu również biskupi, przez co obyczajowość warmińska napełniona została tak wyraźnie treściami religijnymi” (Chłosta 2000, s. 5–6). Jednak znowu według Orłowskiego:

[...] »merytoryczny« moment narodzin »Świętej Warmii« łączyć należy z całą pewnością z wydarzeniami gietrzwałdzkimi, a w ich następstwie z transformacją tej tradycji wyrażeniowej. Samej konotacji interesującej nas formuły szukałbym w polu wyznaczonym przez takie kategorie – przymioty »warmińskości«, jak pobożność, skromność, pracowitość, prostota. I właśnie te mające pozytywną konotację kategorie towarzyszyły i warmińskim wizjonerom i pielgrzymom od pierwszych chwil widzeń gietrzwałdzkich (Orłowski 2005, s. 125–126).

Kto ma więc rację? Orłowski, czy też moi informatorzy? Na pewno objawienia przyczyniły się w ogromnym stopniu do narodzin owego określenia. Możliwe też, że sami informatorzy chcą widzieć w nim tradycję dłuższą niż jest w rzeczywistości. Wiązałoby się to z przeciwstawianiem grupie obcej, jaką byli ewangelicy z Mazur, których wiara była tą złą, „psią wiarą” (Stomma 1986, s. 37). Dlatego też Warmia byłaby „świętą” wśród pogan. Objawienia Maryi tylko wzmocniło poczucie wyjątkowości, a także pogłębiło uczucie wspólnoty.

Na początku do Gietrzwałdu pielgrzymowali ludzie z okolicznych wsi, z Warmii, nieliczni katolicy z Mazur, a także ludność z Mazowsza. Odbywały się także pielgrzymki z Prus. Jak pisze ksiądz Bielawny, władze pruskie były przeciwne spotkaniom w Gietrzwał-

dzie, które uważały je za agitację polskości. Zabraniały ich więc, podobnie jak po I wojnie światowej Niemcy, później władza hitlerowska III Rzeszy, a po wojnie komuniści. Czy był to jedyny powód tak małego rozwoju ruchu pątniczego do Gietrzwałdu? Polska miała i ma nadal Częstochowę, mimo iż nie było tam żadnych objawień, jedynie Cudowny Obraz. Czy ktoś skusiłby się na podróż do obcego państwa, niemieckiego na dodatek, aby odwiedzić miejsce, gdzie „podobno” objawiła się Matka Boska? Nie sądzę. Nie chodzi tu więc tylko o władze pruskie, później niemieckie, które utrudniały pielgrzymom dostanie się do sanktuarium, ale nawet o samą chęć podróży, której towarzyszyła niepewność dotarcia do właściwego celu. Częstość zjawiskiem było złe informowanie pielgrzymów, podawanie błędnej nazwy miejscowości, czy stacji, na której należało wysiąść z pociągu (pisze o tym ksiądz Bielawny).

W setną rocznicę objawień Kościół uznał je za autentyczne. Czy coś się wtedy zmieniło? Czy więcej ludzi dowiedziało się o tym miejscu? – odpowiedzi dostarczają sami informatorzy: „Byłam na tej koronacji. Więcej ludzi uznało tą Matkę Boską, a tak to w cieniu była. Popularniejsza była. Dużo ludzi i tak było, a potem to dużo Polaków przyjeżdżało” (Ingeborg).

Wciąż jednak Gietrzwałd nie wyprzedził w swojej popularności Częstochowy. Pan Ryszard uważa, że gdy papież Jan Paweł II był w Olsztynie, powinien był odwiedzić także i Gietrzwałd, pomimo że robił to wiele razy, zanim stał się głową Kościoła Katolickiego. Gdyby to wtedy uczynił, zapewne, zdaniem pana Ryszarda, sanktuarium w Gietrzwałdzie byłoby znacznie popularniejsze. Jest ono jednak żywe wśród Warmiaków, wielu z nich, jak już pisałam, pielgrzymuje wciąż do Matki Boskiej Gietrzwałdzkiej z prośbami lub po prostu traktuje pielgrzymkę jako jeden z elementów ich tradycji. Wcześniej również uczestnictwo w odpuście w Gietrzwałdzie mogło mieć charakter dziękczynno-błagalny, ale – według mnie – większość chodziła tam także ze względów chociażby towarzyskich, z rodziną, sąsiadami ze wsi. Jednak wciąż aspekt religijny był najważniejszy.

Na tradycję warmińską składają się między innymi *łosiery* (tu najważniejsze są te do Gietrzwałdu), Róże Różańcowe i odpusty (nie tylko gietrzwałdzki, ale i odbywające się w innych miejscowościach). Wszystko to składa się na tożsamość Warmiaków. Język warmiński, który jest teraz martwy lub sztucznie podtrzymywany, przestał być

elementem tradycji. Myślę, że dlatego kładzie się nacisk na sferę wiary, Matki Boskiej i *łosier* właśnie (a nie „pielgrzymek”). Ponieważ tożsamość, jak już pisałam, jest rozumiana różnie w zależności i od badacza, i od nauki, jaką reprezentuje, należy zwracać uwagę na jej wielowymiarowość. „Najczęściej tożsamość bywa rozumiana jako identyczność, równość, równoważność czy jednakowość. Słowa te mają podobny zakres znaczeniowy” (Ziętek 2008, s. 43). Widzimy więc wśród Warmiaków identyczność, jeżeli chodzi o kult Matki Boskiej (popularyzacja kółek różańcowych, *łosier*, itp.). Jednakowość wśród Warmiaków widoczna jest również w odmienności, jaką odznaczają się wobec Mazurów, szerzej – Polaków.

### Samoidentyfikacja Warmiaków

Wcześniej opisałam już elementy tradycji, czas ich trwania bądź zaniku, jak w przypadku gwary warmińskiej. Teraz chciałabym skupić się na „dyferencjacji od grupy obcej”. W czasie kiedy odbywały się objawienia, grupę obcą stanowili ewangelicy. Jeśli spojrzymy na kształt, jaki ma ziemia warmińska, można bez wahania powiedzieć, że była otoczona przez protestantów. Pytania wizjonerek do Matki Boskiej nie przypadkowo dotyczyły także ewangelików mieszkających we wsi, czy się nawrócą. Była to więc obca wiara, zła, a jedynie katolicką uznawano za właściwą i dobrą. Wiara katolicka nie była jedynie domeną Polaków. Dość znany jest przykład Bambrów Poznańskich, którzy, aby móc pełnoprawnie osiedlić się w podpoznańskich wioskach, musieli pokazać zaświadczenie o tym, że są katolikami (Paradowska 1998, s. 49–51). Odnośnie do tego przykładu możemy stwierdzić, że Warmiak nie musiał mieć pochodzenia polskiego, nawet jeśli był wyznania katolickiego. W czasach, w których miały miejsce objawienia Maryi, nie było różnic na tle narodowościowym, ale religijnym. „Istotą warmińskości było wyznanie katolickie. Zwarta masa warmińskich katolików żyła w otoczeniu ewangelickiej większości. Jeszcze w 1772 roku dokumenty nie wskazywały na Warmii ewangelików. Potem pojawili się tu, obejmując stanowiska urzędnicze lub służąc w wojsku” (Achremczyk 2006, s. 238). Namacalnym przykładem może być właśnie Gietrzwałd, gdzie jednym z trzech ewangelików był żandarm z rodziną, czyli właśnie przedstawiciel

władzy, co też prowadziło do powstawania pewnych mitów o obcych – protestantach.

Moi informatorzy nie mówią o żadnych zatargach, sprzeczkach między sąsiadami różnych wyznań. Ze względu chociażby na to, że ziemie te były zamieszkiwane przez tak różnych kulturowo ludzi, którzy przybywali z różnych regionów, czy to z ziem polskich, czy też z dzisiejszych niemieckich, musieli się do siebie jakoś przyzwyczaić i razem żyć, wspólnie pracować. W jaki sposób objawiała się ta „dyferencjacja”? Według innej mojej informatorki, pani Łucji, różnice między Warmiakami katolikami a ewangelikami nie były tak bardzo manifestowane w życiu codziennym wsi. Bardziej wśród inteligencji miejskiej, skąd wywodziło się wielu działaczy o zachowanie polskości. To oni mieli później, po plebiscycie w 1920 roku, największe problemy i byli prześladowani. Jednakże na wsiach w relacjach między-sąsiedzkich liczyło się bardziej, kto jest jakim człowiekiem, sąsiadem, niż to, jakiego jest wyznania. Nie można jednak powiedzieć, że katolicy identyfikowali się z ewangelikami, czy odwrotnie, bo tak nie było. Różnili się i byli świadomi tych różnic, ale żyli raczej w zgodzie.

Protestanci, Mazurzy, nie byli jedynymi grupami, od której odróżniać się mogli Warmiacy. Po II wojnie światowej na ziemiach Warmii i Mazur zmienił się nie tylko system władzy, ale i państwo, do którego teraz przynależała tutejsza ludność. Do opuszczonych gospodarstw sprowadzono nowych, polskich osadników. Wcześniej ludność polska również zamieszkiwała wsie warmińskie razem ze społecznością niemiecką. „W świadomości Warmiaków przetrwało przekonanie o własnym kraiku. Terytorium łączyło polskich i niemieckich Warmiaków” (ibidem, s. 353). Po roku 1945 różnice między Warmiakami a Polakami były bardzo widoczne. Koniec drugiej wojny światowej oznaczał dla nich także koniec pewnego świata, tego „niemieckiego świata”, który oznaczał się dostatnim życiem i spokojem, pewną sielankowością. „[...] świat polski to czas niepewności, nieszczęścia, braku poczucia stabilizacji. Miniony świat niemiecki stawał się ideałem, którym w rzeczywistości nie był. Ten nowy polski świat, także polscy osadnicy, z którymi Warmiacy spotykali się na nabożeństwach w kościołach, na targach, byli wreszcie sąsiadami” (ibidem). „Polskość” zaczęła wypełniać cały „warmiński świat” tych ludzi. Musieli się z tym pogodzić, żyć normalnie. Jednak trudne to było, zważywszy, że polscy osadnicy byli uprzedzeni co do nich i niektórzy z nich



szukanowali Warmiaków. Różnice między tymi dwoma grupami były na początku bardzo odczuwalne: „Bardzo, bardzo widoczne były. Warmiacy kończyli niemieckie szkoły, nie umieli mówić po polsku. Byli też napiętnowani. Bo nie było zrozumienia. Wyzywano w szkole »Niemiec! Niemiec!«, a on nie był Niemiec, tylko Warmiak.” (Łucja); „Nie było zgody, oni nas nie lubili. To nas wyzywali, od »Szwabów«, albo »Za Odrę Niemcy!«. Nieraz, to aż człowiek płakał w Olsztynie, jak człowiek w kolejce stał” (Krystyna).

Widać w tych wypowiedziach wyraźnie, że na samym początku Polacy i Warmiacy byli sobie wrody. Polskim przybyszom Warmia „kojarzyła się z krzyżacką przeszłością i to opisaną przez Henryka Sienkiewicza. Dla jednych kryła tajemnicę jakiegoś zła, związanego z krzyżackim rycerstwem, dla większości zła związanego z czasami hitlerowskimi. Z Warmii przecież wyszło uderzenie na Polskę” (Achremczyk 2006, s. 347–348, 353).

Z czasem różnice między Polakami a Warmiakami zaczęły się zacierać, zaczęto żyć w zgodzie. Faktem jest, że wielu Warmiaków wyjechało do Niemiec, szczególnie duża część pod koniec wojny i tuż po, do 1946 roku. Następna fala wyjazdów rozpoczęła się w 1956 roku w ramach tak zwanej akcji łączenia rodzin i trwała jeszcze w latach siedemdziesiątych (ibidem, s. 353). Ci, którzy zostali, z którymi rozmawiałam, przedstawiają różny stosunek do swojego pochodzenia. Dwie informatorki przywiązywały większą wagę do miejsca zamieszkania i reprezentowały tożsamość lokalną. Nie obchodziło ich to, kto sprawuje władzę, w jakim państwie żyją. Ważne, że jest praca i spokój. Pozostała trójka już otwarcie mówiła o swoich niemieckich korzeniach oraz o tym, że czują się o wiele bardziej Warmiakami niż Polakami. Jest to już tożsamość regionalna. Te dwa poczucia tożsamości nie wynikają z braku edukacji, wiedzy, a z poczucia dumy z historii, jaką posiada ich region i której są świadomi. Inaczej staliby się „kosmopolitami – niezapuszczającymi korzeni obywatelami świata” (Nowicka 2009, s. 40–45) i nie potrafiliby określić swojej narodowej, a co dopiero regionalnej tożsamości.

Największym wydarzeniem historycznym, które sprawiło, że Warmiacy są dumni, a przez to świadomi swojego pochodzenia, jest opisywane przeze mnie objawienie Matki Boskiej w Gietrzwałdzie. Dla moich informatorów Maryja nie objawiła się w Polsce, dla Polaków, lecz przede wszystkim na Warmii i przemawiała do Warmiaków

w ich języku. Jej przesłanie ma charakter uniwersalny i powinien być znany także innym, ale Warmiakom szczególnie. Rozreklamowaniem Gietrzwałdu było uznanie objawień za autentyczne w 1977 roku. Od tego czasu miejsce to powinno być bardziej znane i powinno przyciągać tłumy. Według niektórych moich informatorów tak właśnie było. Jednak wciąż to Częstochowa jest głównym miejscem kultu w Polsce, a Gietrzwałd jest nazywany „Częstochową Północy” (Roslan 1994, s. 31). Dlatego też, moim zdaniem, miejsce to traktowane jest bardziej jako warmińskie niż ogólnopolskie, a co za tym idzie, tożsamość ludności zamieszkującej te ziemie jest bardziej złożona. Należy jednak zaznaczyć, że chodzi tu o ludność pochodzenia warmińskiego, a nie polskich przybyszy po II wojnie światowej. W ten sposób objawienia są tym, co odróżnia Warmiaków od innych w tym sensie, że jest to bardziej ich Matka Boska niż innych.

### Wnioski końcowe

Matka Boska objawiła się w Gietrzwałdzie w tak trudnym czasie dla katolików na Warmii, w którym wydawało się, że wiara katolicka zostanie wchłonięta przez protestantów. Powszechny był alkoholizm, przed którym ostrzegła Maryja podczas jednego z widzeń. Dlatego tak ważne było odnowienie życia społeczności warmińskiej, rozbudzenie w nich nadziei i ponowne ich zjednoczenie. To scale nie nastąpiło właśnie dzięki wierze katolickiej, która po objawieniach Maryi jeszcze „urosla” i stała się jeszcze silniejsza. Można więc powiedzieć z całkowitym przekonaniem, że objawienia w momencie, kiedy trwały, a także do II wojny światowej, zjednoczyły ludność warmińską. Jak to teraz wygląda? Czy jest ciągle słyszalne echo tamtych wydarzeń? Myślę, że jest słyszalne, co przez wcześniejsze strony starałam się udowodnić. To zjednoczenie nie jest już tak silne jak kiedyś, jednak widzialna jest tęsknota za nim, dlatego reaktywowane są *łosie-ry*, funkcjonują wciąż kółka różańcowe. Jak pisze Jan Chłosta, Warmiak cechuje się tym, że jest „ciekawym świata, niekiedy do przesady oszczędny, z usposobienia dobroduszny, pracowity, konserwatywny, a jednak dostrzegający korzyści z wprowadzenia wszelkich nowości” (Chłosta 2000, s. 6). Dodałabym do tej charakterystyki również to, że jest religijny. Tożsamość wynika wszakże z identyfikacji z jakąś grupą

i jej tradycją. Nie może być żywa także bez historii, a tę historię tworzą między innymi objawienia Maryi w Gietrzwałdzie oraz wszystkie ich następstwa: *łosiery*, zwiększony kult Matki Boskiej w życiu codziennym, wspólnie odmawiany różaniec, a także duża popularność nabożeństw majowych przy licznie wybudowanych, warmińskich kapliczkach. Wskazuje nam to, że pielęgnowanie własnej historii i tradycji przez Warmiaków ma dla nich ogromne znaczenie.

Z moich badań wynika, że Warmiacy, którzy zostali na tych ziemiach, są świadomi swoich korzeni (czyli własnej historii). Pielęgnują tradycję, są przywiązani do miejsca swoich narodzin, które jest też miejscem ich zamieszkania. W byłym powiecie olsztyńskim zamieszkuje największa liczba Warmiaków. „Dane z lat 1949 i 1950 potwierdzają, że Warmiacy stanowili 71% ogółu ludności tego powiatu. Badania księdza Władysława Piwowarskiego, prowadzone w latach sześćdziesiątych, potwierdzają przewagę ludności rodzimej w parafiach południowej Warmii” (Achremczyk 2006, s. 352). Dlatego też świadomość własnego pochodzenia, wśród starszego pokolenia Warmiaków, jest tu najbardziej widoczna. Warmiacy są coraz bardziej świadomi swojego jestestwa, swojej genezy. Widoczne jest to szczególnie na wsiach, gdyż w mieście, zwłaszcza w Olsztynie, większość ludności stanowią przesiedleńcy i potomkowie działaczy na rzecz zachowania polskości, a nie Warmiacy, którzy byli głównie rolnikami. Dlatego jest tam widoczna ta nieświadomość korzeni warmińskich i spotkać można stwierdzenie, że mieszka się na Mazurach.

Zwyczajnie świeckie zaczynają się także powoli odradzać, jednak w tym momencie bardziej jako ciekawostki, przedstawiane przez grupy teatrów wiejskich, na festynach, odpustach, itp., niż jako część życia przeciętnego Warmiaka. Tą częścią codzienności, a właściwie rocznego kalendarza ludności warmińskiej, stają się *łosiery*, „majowe”, spotkania kółek różańcowych i inne oznaki kultu maryjnego. Wciąż ważny jest topos Warmiaka katolika.

Świat idzie wszakże do przodu; niektóre tradycyjne zwyczaje zachowały się, inne umarły wraz z wyjazdem Warmiaków. Postawiony został jednak pierwszy krok do odbudowy tożsamości warmińskiej i wszystko wskazuje na to, że zmierza to w dobrym kierunku.

## Literatura

- Achremczyk Stanisław (2006), *Warmia*, Wydawnictwo Literata, Olsztyn.
- Balter Lucjan SAC (2003), *Gietrzwałd – polskie Lourdes?*, [w:] *Maryjne orędzie z Gietrzwałdu. Materiały z sympozjum mariologicznego. Gietrzwałd, 13–15 września 2002 roku*, Bp. Jacek Jezierski, Kazimierz Brzozowski CRL, Ks. Teofil Siudy (red.), Polskie Towarzystwo Mariologiczne, Częstochowa, s. 91–103.
- Bielawny Krzysztof Ks. (2008), *Niezwyknięte sanktuarium maryjne w Gietrzwałdzie*, Warmińskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn.
- Chłosta Jan (2000), *Wprowadzenie*, [w:] Edward Cyfus, *Po naszymu. Gawędy warmińskie*, Audio-Soft, Olsztyn, s. 5–6.
- Cyfus Edward (2006), *...a życie toczy się dalej*, cz. 1. i 2., Pracownia Wydawnicza EISet, Olsztyn.
- Däniken Erich von (1995), *Objawienia. Fenomeny, które wstrząsają światem*, tłum. Jan Fovest, Wydawnictwo Prokop, wydanie II, Warszawa.
- Nowicka Magdalena (2009), *Heros Über Alles! Bohater ponad wszystko*, „Film”, marzec (03), s. 40–45.
- Odell Catherine M. (2002), *Ci, którzy Ją widzieli. Objawienia Maryjne*, wydanie drugie, Exter, Gdańsk.
- Ledwoń-Ofm Ireneusz Sławomir, (1996), *Objawienia chrześcijańskie i jego wiarygodność według Rene Latourelle'a*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin.
- Orłowski Hubert (2005), *Rzecz o dobrach symbolicznych. Gietrzwałd 1877*, Borussia, Olsztyn.
- Paradowska Maria (1998), *Bambrzy. Mieszkańcy dawnych wsi miasta Poznania*, Media Rodzina of Poznań, Poznań, s. 49–51.
- Roslan Jan Ks. (1994), *Sanktuarium Matki Bożej w Gietrzwałdzie*, Wydawnictwo MG, Gietrzwałd.
- Stomma Ludwik (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Szyfer Anna (1996), *Warmiacy. Studium tożsamości*, Kantor Wydawniczy SAWW, Poznań.

Ziętek Dorota (2008), *Tożsamość i religia. Ormianie w krakowskiej i lwowskiej diasporze*, Zakład Wydawniczy »NOMOS«, Kraków.

**Strony internetowe**

[www.ultramontes.pl/Falszywe\\_objawienia.htm](http://www.ultramontes.pl/Falszywe_objawienia.htm)



KAROLINA KOWALSKA

### Ciążowe zabobony ludowe a współczesna magiczność ciąży

„Jeżeli sięga się w przeszłość to wydobywa się z niej daleką analogię,  
historyczną ramę lub ciąg przekształceń [...] Prymitywny i współczesny to nie struktury, ale następstwo czasowe. [...] można pytać jak ta pierwsza struktura istnieje w drugiej? [...] Odpowiedź na to pytanie jest właśnie interpretacją antropologiczną”  
(Czesław Robotycki)

Gdyby przyszło nam scharakteryzować w kilku słowach świat, w którym żyjemy, niewątpliwie jego opis zawierałby takie określenia jak rzeczywistość *stricte* racjonalna, odmagiczniona, przesiąknięta myśleniem analitycznym, dedukcyjnym modelem poznania. Jest w nim coraz mniej czasu na wiarę, religię, nie mówiąc już o jakichś praktykach magicznych. Wydaje nam się, że spotykamy jedynie relikty magii, dawnych wierzeń ludowych, echo zabobonów, patrząc z przymrużeniem oka, jak ktoś omija drogę, którą przebiegł czarny kot (gwarantowane nieszczęście), nie stawia torby na podłodze (utrata pieniędzy) czy łapie się za guzik na widok kominiarza (gwarantowane szczęście). W niniejszym eseju podejmę próbę wykazania, iż jest to tylko pozór, a nasze myślenie przesiąknięte jest sferą myślenia magicznego, sacrum i powracaniem do eliadowskiego *świętego czasu początku* (Eliade 1999). Nagminnie, na każdym kroku, często w sposób nieuświadomiony spotykamy się z magią, wierzeniami ludowymi. Tezę tę zilustruję, analizując okres ciąży u kobiet współczesnych, który – moim zdaniem – jest doskonałym przykładem żywotności poddawania się wszelkim przesądom, zakazom, zabobonom ludowym, a także świadectwem wzajemnej koegzystencji myśli racjonalnej i magicznej, a w niektórych przypadkach dominacji tej ostatniej.

Obecnie nurt feministyczny akcentuje silną pozycję kobiet, odcina się od wyobrażenia ich jako *drugiej płci* (de Beauvoir 2003), kogoś podporządkowanego mężczyźnie, co dominowało m. in. w kulturze ludowej. Nie da się jednak odżegnać od takiej ludowej wizji kobiety w specyficznym okresie jej życia, okresie ciąży, który jest czasem magii i tajemnicy, oscylacji między sacrum i profanum. Cud poczęcia i narodzin nadal pozostaje dla naukowców czymś, czego jeszcze nie udało im się naukowo wykreować, nie potrafią stworzyć dziecka, wyhodować, zaprogramować, napisać na nie matematycznej formuły. Pozostaje to dalej tajemnicą, stąd wynikać może takie bogactwo nakazów, magicznych wierzeń związanych z tym okresem i z potrzebą oswojenia tej tajemnicy narodzin, choć częściowego jej poznania. Wszelkie myślenie racjonalne schodzi na dalszy plan, w życie kobiety i jej otoczenia wkracza magia. Przeprowadziłam analizę postów forów internetowych poświęconych ciąży i kobietom ciężarnym, która ukazuje żywotność owych przesądów. Jak pisze jedna z użytkowniczek forum<sup>1</sup>:

Dziewczyny, od razu chcę zaznaczyć, że jestem realistką ale ten przypadek opowiedziała nam moja mama, więc jest w 100% autentyczny. Kiedy mama była w 7 miesiącu ciąży – przebiegała uszy swojej siostrzenicy i kiedy za ok. 2 miesiące urodziła mnie, wtedy pielęgniarka zwróciła uwagę na moje uszy i okazało się, że w jednym uchu mam... dziurkę. Wtedy przypomniała sobie o tym przebijaniu uszu jak była w ciąży. W zabobony nie wierzę ale do tej pory nie wiemy co o tym myśleć, ciekawy zbieg okoliczności.

Inna dodaje:

*[...] ja też w te zabobony nie wierzę, ale jak tu nie wierzyć, skoro moja mama będąc w ciąży z moją siostrą była przy wielkim pożarze we wsi... i siostra urodziła się z czerwoną blizną na nodze – takie zaczerwienienie, wyraźne zupełnie nieregularnych kształtów, ma do dziś. Coś jednak w tym jest... aż dziwne...*

Oczywiście, obecnie może się wydawać, że takie czynności jak szczególna ostrożność kobiety w pierwszym trymestrze ciąży,

---

<sup>1</sup> Wszelkie posty z forum, pochodzą ze strony [www.wizaz.pl](http://www.wizaz.pl), (chyba że zaznaczono inaczej). W cytatach zachowano pisownię oryginalną.



dbanie o pożywienie, spokój otoczenia, nie mają nic z magią wspólnego, wręcz przeciwnie – są wynikiem głębokiej racjonalności i dbania o stan przyszłego dziecka. Okazuje się jednak, że te czynności tkwią głęboko w kulturze ludowej, widać paralelność między myśleniem dawnych społeczności wiejskich a myśleniem społeczności współczesnych. To, co wydaje się medycznym zaleceniem, by kobieta ciężarna nie odmawiała sobie jakiegoś pokarmu, bo to znaczy, że potrzebuje składników odżywczych w nim zawartych, ma swoje korzenie w wierzeniach ludowych i zaklinaniu życia, któremu służyło na wsiach właśnie spełnianie wszelkich zachcianek kobiety w ciąży (głównie tych związanych z jedzeniem).

Ponadto popularność „babcinych sposobów”, na przykład na określenie płci dziecka, rozpoznawanie ciąży, wróżenie, wybór imienia, w magazynach poświęconych przyszłym rodzicom, jeszcze bardziej unaocznia ten fakt. Oczywiście nie można powiedzieć, że egzystują one, posiadając takie samo znaczenie jak wcześniej, lecz niewątpliwie są uważane za źródło informacji, skoro można je w tych czasopismach spotkać (np. obszerny artykuł na temat przewidywania płci dziecka metodami dalekimi od badania ultrasonograficznego, znajduje się w miesięczniku „Rodzice małego dziecka” z maja 2008 roku), o czym będzie jeszcze mowa.

Ta analiza nasuwa jeden wniosek: ciąża to bycie dla kobiety *in sacrum* bliżej niż kiedykolwiek. Racjonalność w okresie ciąży ulega „zawieszeniu”, a do głosu dochodzą wszelkie tzw. zabobony.

Post z forum:

*[...]Ja słyszałam że kobieta w ciąży nie powinna nosić na szyi kilku łańcuszków bo dziecko się owinie pępownią... Pewnie to bzdura ale moja kuzynka z upodobaniem (na złość teściowej) nosiła kilka złotych łańcuszków i jakieś koraliki i jej synek urodził się w pępownię bo dosłownie w ostatniej chwili zamajtał się w pępownię i ledwo go odratowali... Może coś w tym jednak jest. Nie jestem jakoś szczególnie przesądna ale ja w ciąży jakoś podświadomie wystrzegałam się takich „podejrzanych” czynników ryzyka [...].*

Studentka wypowiadająca się na forum:

XXI wiek i przesady są często traktowane jak niedorzeczność ale nam na zajęciach z PSYCHOLOGII ROZWOJOWEJ wykładowczyni

powiedziała „Zabobony zabobonami, ale po co kusić los?” I poprosiła, by ciężarna studentka zdjęła korale.

Warto zadać pytanie: jaki jest cel tego typu działań? Czy tłumaczenie, wedle zasady „żeby nie kusić losu”, jest wystarczającym wyjaśnieniem? Dlaczego mimo oczywistego faktu, iż noszenie korali nie wpłynie na pepowinę, kobiety jednak poddają się takim nakazom? Czy działa tu teoria informacyjnego konformizmu społecznego? Moim zdaniem, można to nazwać, parafrazując Anthoniego Giddensa (Giddens 2006), potrzebą bezpieczeństwa ontologicznego, orientacji w nowej sytuacji. Cięża i wierzenia z nią związane składają się bowiem na ów gennepowsko pojmowany obrzęd przejścia (Van Gennep 2006), który zakłada obecność sacrum, przebywania w jej sferze, stąd potrzebne są mechanizmy redukcji strachu, tajemniczości i ryzyka, co widać w wyżej przytoczonej wypowiedzi. Sacrum rodzi niepewność, lęk, a ponadto narodziny i śmierć to dwa wydarzenia, kiedy człowiek jest naprawdę sam, doświadcza samotności *par excellence*, stąd potrzeba mu instrumentów, by poradzić sobie z lękiem, jaki wywołuje ta sytuacja graniczna.

### **Tworzenie awatara**

W poradnikach i gazetach dla przyszłych rodziców *gros* artykułów dotyczących określania płci dziecka jest proveniencji ludowej. Co zastanawia tym bardziej, gdy zwrócić uwagę na fakt, iż sąsiadują niejednokrotnie z fachowymi, medycznymi poradami. W nadmienianym już miesięczniku „Rodzice małego dziecka” obok artykułów o rumieniu zakaźnym, rehabilitacji dziecka, ćwiczeniach na zdrowy kręgosłup, znajdujemy artykuł o tym, jak bez badania USG przewidzieć płeć nienarodzonego potomstwa. Autorzy sugerują na przykład, żeby przyszłe matki oglądały swoje pośladki, bowiem jeśli dodatkowe kilogramy z ciąży tam się odkładają, to znak, że urodzi się dziewczynka. Pełniejsza twarz, problemy z cerą to także oznaka córki, która zabiera urodę matce. O płci dziecka ma mówić także kształt naczyń krwionośnego przypominającego literę V. Jeśli znajduje się w lewym oku, to będzie chłopiec, jeśli w prawym, dziewczynka. Popularnym sposobem wymienianym przez miesięcznik jest również wróżba

z wahadełkiem – jeśli zacznie poruszać się wzdłuż ręki, to zwiastuje narodziny córki, w poprzek zaś syna. Ważny jest także bok, na którym się śpi. Jeśli kobieta preferuje prawy, to znak narodzin dziewczynki. Ważne jest także, czy kobiecie puchną nogi, jeśli tak – to oznaka poczęcia chłopca.

Jak radzi jedna z uczestniczek forum:

Mam 27 lat, 3 dzieci (chłopca, dziewczynkę, chłopca). Mnie się to udało niedawno. Też pierwsze mieliśmy chłopca i tak do parki chcieliśmy mieć dziewczynkę, bo tak by było cudnie wiesz co, nieświadomie zmieniliśmy pozycję. Tak jak przy pierwszym, kochaliśmy się w układzie: ja po lewej męża stronie (na łóżku – leżąc) tym razem po przemeblowaniu pokoju jakoś tak, zrobiliśmy na odwrót. Pamiętam że po, leżałam z prawej strony męża. Długo nie wiedziałam co jednak będziemy mieli, dopiero w 4 miesiącu w czasie USG lekarz nam oznajmił, że to jest dziewczynka. Wypróbujcie tę metodę. Ja potem wiele razy czytałam w czasopismach, że taka metoda się sprawdza w naszym przypadku się sprawdziła. Ja nawet, z pomocą któregoś czasopisma wyliczyłam jakiego koloru oczka będą miały nasze dzieci! w/g tej gazety wyliczyłam, że w mojej rodzinie dopiero czwarte dziecko będzie miało oczka taty. Ale oczywiście gazetę czytałam kiedy byłam w ciąży z pierwszym i nie mogłam wtedy nawet przypuszczać, że się dowiem i się sprawdzi. A sprawdziło się po tylu latach, bo choć mamy trójkę dzieci, ...mamy pierwsze, drugie i czwarte (bo przy trzecim poroniłam) i nasz najmłodszy synuś ma te piwne taty oczka, takie ciemne jak koraliki. Więc jak widzisz... mi się udało co zaplanowałam.

Ps. Leż z prawej jego strony – przed i po! – dla pewności!

Jeśli chcemy począć dziecko określonej płci, autorzy poradników sugerują także odpowiednią dietę. Dieta „na dziewczynkę” powinna zawierać produkty mleczne, czekoladę, soję, orzechy, migdały, figi, fasolę, warzywa liściaste, brokuły, ryby, gruboziarniste kasze. Z kolei by począć chłopca, trzeba zajadać się cytrusami, pestkami słonecznika, ziemniakami, bananami. Czyżby te ostatnie jako symbol falliczny, frazerowska zasada magii sympatycznej, gdzie podobne powoduje podobne (Frazer 1965)?

Warto zauważyć, że ludowe „podania” wspominały, iż gdy kobieta je mało, to urodzi dziewczynkę, obecnie jest medycznie udowodnione, że dieta zawierająca mniej kalorii sprzyja poczęciu dziewczynki a więcej – chłopca, co koresponduje z tradycyjnym przekonaniem.

Ponadto ludowa mądrość podaje, że upodobanie do słodczy w ciąży to niechybny znak narodzin córki. Czekolada, produkty mleczne, figi z „diety na dziewczynkę” potwierdzają to ludowe porzekadło.

Niektóre z przedstawionych tu sposobów wydają się pozbawione jakiegokolwiek sensu, przykładowo, co urodzi kobieta, która śpi na wznak albo nie będzie miała owego naczynka krwionośnego w oku? A opieranie się na przeświadczeniu, że daną płęć gwarantuje spanie na odpowiedniej stronie łóżka, wydaje się absolutnym nonsensem! O ile wierzenia i sposoby ludowe posiadają, jak ująłby to Levi-Strauss, swoistą dla siebie logikę, to sposoby przedstawione w miesięczniku trudno zaklasyfikować jako te, które wywodzą się z wierzeń ludowych. Choć autorzy sugerują, że tak jest. Moim zdaniem, gdyby tak było, potrafilibyśmy wykazać ich pochodzenie, zasadę, na podstawie której egzystują. Analizowane wcześniej przesady *stricte* ludowe opierają się na zasadzie *podobne powoduje podobne* i koncepcji magii sympatycznej James Frazera, bądź też – jak nazywa to Ludwik Stomma – *magii Alkmeny* (Stomma 1981). Mają swoistą logikę, choć operują na innym poziomie analizy. Da się jednak wykazać w nich ów przyczynowy sens. Magia ludowa opierała się na najprostszym założeniu łączności przyrody otaczającej człowieka z jego własnym losem. Nie można suszyć pieluch dziecka na wietrze, bo to powoduje wiatropędność, nie można zapatrzeć się na murzyna, bo to powoduje urodzenie czarnego dziecka, itd. We wróżbie ze spaniem na którymś z boków trudno odnaleźć te elementy.

Nie tylko ten miesięcznik pełny jest takich „przesądów”, rzekomo proveniencji ludowej. W innym czasopiśmie można na przykład przeczytać, iż podczas zmywania naczyń kobieta nie może sobie zmoczyć brzucha, ponieważ dziecko będzie alkoholikiem. Nie powinno się zakładać nogi na nogę siedząc, bo można zmiążdżyć dziecku głowę... Wydaje się to już absolutnym nonsensem, którego nie zniesie nawet XXI wiek.

### **Zaklinanie czasu początku, wczoraj i dziś**

W wierzeniach ludowych panowało przeświadczenie, że kobiecie ciężarnej nie należy niczego odmawiać – dotyczyło to między innymi wszelkich pokarmów. Stąd wywodzi się tak popularne

w naszej współczesnej kulturze przekonanie, iż kobieta w ciąży ma mieć kulinarne zachcianki, czasem w dziwnych kombinacjach i połączeniach smakowych, w różnej ilości i koniecznie musi dogadzać podniebieniu przez okrągłe dziewięć miesięcy. W kulturze ludowej wzmożony apetyt kobiet w czasie ciąży miał na celu zaklinalanie życia, wierzono, iż duża ilość jedzenia gwarantuje zdrowe narodziny potomka. Ten przesąd jest wyrazem ludowej racjonalności, bowiem dieta chłopska nie była bogata i różnorodna, ludność cierpiała na niedobór kalorii, białka, witamin. Na przednówku nierzadko ludzie umierali z głodu. Dlatego owe przekonanie służyło kobiecie w okresie ciąży, zwłaszcza gdy pożywnie nie zaspakajało jej własnego zapotrzebowania energetycznego. Przesąd o nieodmawianiu jedzenia był pomocny i matce, i dziecku. Jednakże kultura współczesna przekształciła tę praktykę na własny użytek. Prawdą jest, że zapotrzebowanie kaloryczne kobiety wzrasta w czasie ciąży jedynie o około 300 kcal na dobę. Popularne stwierdzenie: *jedz za dwoje*, powinno raczej brzmieć: *jedz dla dwojga*. Jednakże wyrugowanie tego poglądu na pewno nie byłoby z korzyścią dla wszelkich producentów kosmetyków, właścicieli fitness klubów i gazet, które piszą „jedz teraz za dwoje, jesteś piękna, nie przejmuj się kilogramami”, a jednocześnie zaraz po porodzie bombardują kobietę nagłówkami w stylu „szczipła po ciąży w 2 tygodnie”, „wrócić do formy, bądź znowu piękna i atrakcyjna”. Mało więc ma wspólnego ta praktyka z ludowym zaklinalaniem życia, pozostała jedynie pusta forma, wypełniona treścią, której dostarcza „dekalog” kultury konsumpcyjnej.

Spółeczność wiejska uważała, iż pierwszy okres ciąży powinien być najbardziej chroniony. Wierzono, że dziecko nabiera wówczas właściwych cech, obecnie wiąże się to z podejściem medycznym w naszej kulturze. Lekarze zwracają uwagę, iż pierwszy trymestr ciąży jest najbardziej kluczowym etapem dla rozwoju dziecka i trzeba o nie szczególnie dbać. Różnica jest taka, że na wsiach wierzono w – nazwijmy to – lamarkowskie kształtowanie się cech dziecka, bowiem wyrażano pogląd, że na jego wygląd i usposobienie decydujący wpływ ma otoczenie. I tak, jeśli kobieta zapatrzyła się na niskiego mężczyznę, będzie miała niskie dziecko, jeśli się przestraszyła myszy i dotknęła twarzy ręką, dziecko będzie miało tam tzw. myszkę (nie sposób by znów nie nasunął się nam wymieniany już wcześniej Frazer ze swoją koncepcją magii).

Nasze współczesne myślenie, choć akcentuje darwinowskie kształtowanie się cech dziecka, to nie traktuje zabobonów jak pozbawionych sensu (przynajmniej niektórych). Wierzono, że nie można myć okien i wieszać firanek, bo brzuch się urwie. Medycznie wyjaśnienie mówi, iż może to spowodować przyśpieszenie akcji porodowej. Nie zabierano ciężarnej na pogrzeby, gdyż to może zaszkodzić w zaklinaniu życia – medycyna argumentuje, by unikać takich sytuacji ze względu na silnie skrajne emocje, które mogą spowodować przedwczesne skurcze macicy. Wierzono, że jeśli ciężarna je jabłka, to dziecko będzie rumianie, bo jabłko jest czerwone (o co raczej nie-trudno, zważywszy na zawarty w jabłku beta karoten, który nadaje skórze ładny odcień).

Poród w koncepcji van Gennepa to faza pośrednia między nie-byciem a byciem matką w tej liminarnej fazie porodu, kobieta narażona jest na kontakt z bóstwem. „Kiedyś kobieta w społecznościach pierwotnych na czas porodu udawała się w miejsce odosobnienia i wracała dopiero po rozwiązaniu” (Nacoń 1964, s. 255–257). Coraz częściej współczesna ciężarna też udaje się w miejsce odosobnienia – nierzadko z mężem/partnerem w odległe miejsce, egzotyczne kraje, by spędzić ostanie wakacje w *starym stanie*. Zjawisko to znane pod nazwą *babymoon* staje się coraz popularniejsze.

„By nowe życie mogło zstąpić ze sfery sacrum do profanum, niezbędna była obecność babki – ludowej położnej, która – jak mówiono znała się na rzeczy” (Zadrozynska 1989). Rola babki była bardziej rytualna aniżeli medyczna, położna w szpitalu jest więc właściwie jej odmagicznią wersją, choć obie czynią pewne rytuały. Babka kreśliła znak krzyża na brzuchu ciężarnej, rozplątywała włosy, wszelkie supeły, sznurki, by dokonać obrzędowego otwarcia. Położna także pomaga dziecku przyjść na świat, ale zamiast krzyża stosuje kleszcze porodowe, otwiera nie rytualnie, lecz medycznie. Obecnie jednak możemy zaobserwować szczególnie w krajach zachodnich, ale także coraz częściej i w Polsce, powrót do takiego duchowego położnictwa, jaki gwarantowała w życiu ludu obecność babki. Taką duchową położną jest tzw. *doula*. Na Zachodzie funkcjonują nawet specjalne szkoły duchowego położnictwa, dając rodzicom możliwość skorzystania z informacyjnego i emocjonalnego wsparcia zarówno przed, w trakcie, jak i po rozwiązaniu. Widać więc, jak myślenie zatacza koło od rytualności (babka), poprzez odmagicznienie (położna),

do ponownej akcentacji komponentu duchowego (doula). Jest jednak pewna różnica. O ile babce płacono za usługę, drobnym pieniążkiem wrzucanym do bali, gdzie dokonywano pierwszej kąpieli dziecka, za usługę *douli* trzeba zapłacić znacznie więcej.

Kiedyś przy porodzie zamykano chaty, by duszy dziecka nie porwały mamuny<sup>2</sup>. To zamykanie ma także jednak pewien racjonalny komponent, przy porodzie niezwykle ważne jest zachowanie higieny, a temu to pośrednio służyło. Babka zajmowała się pępowiną i starannie ją chowała, a w odpowiednim wieku dziecka dawano mu ją na szczęście. Współcześnie nastąpiło przesunięcie akcentu. Można powiedzieć, iż rolę, jaką spełniała pępowina, przejęła opaska nakładana dziecku po urodzeniu na rączkę z imieniem i nazwiskiem matki. Wiele matek, tak jak kiedyś pępowinę, zachowuje je na pamiątkę i wręcza dzieciom na szczęście.

Ludowa pępkówka (przepijanie kielichem wódki ojca do babki, a następnie tej do położnicy) to dzisiejsze pępkowe. Współcześnie jest ono jednak dużo mniej kameralne. Zazwyczaj sprasza się na nie rodzinę i znajomych, często połączone jest to z pierwszymi odwiedzinami dziecka, podarkami i wychwalaniem, co nie mogło mieć miejsca w społeczności wiejskiej. Odwiedzające położnicę oczywiście bacznie przypatrywały się dziecku, lecz nie wyrażały żadnych komplementów, by potomka nie zauroczyć. Jako ochronę przed urokiem, stosowano także czerwone gałganki wkładane do kołyski bądź bransoletki z czerwonych koralików (wersja dla bogatszych). Współcześnie są one tak wszechobecne, że widzimy czerwone wstążeczki niemal na każdym wózku. Niektóre firmy fabrycznie dodają już taką czerwoną kokardkę. Co bardziej zapobiegliwi rodzice czy babcie przypinają często do tej kokardki medalik z Matką Boską, nie zdając sobie chyba sprawy, że sąsiedztwo zabobonnej, pogańskiej kokardki nie jest Maryi zbyt miłe.

Wart zaznaczenia wydaje się w tym miejscu stosunek do bezpłodności, jaki ukształtował się poprzez ludowe wyobrażenie kobiecości. Współczesne podejście do tego problemu ma wiele wspólnego z wierzeniami ludowymi. Dawniej na wsiach wyrażano pogląd, iż jeżeli para nie mogła doczekać się narodzin dziecka, to była to pewna

---

<sup>2</sup> Mamuny były demonami, które szkodziły i dziecku, i położnicom. Ciężarnej zabierały sen, powodowały wymioty; dziecku zaś zsyłały choroby i gorączkę.

kara za przewinienia kobiety. Była nieczysta, skalana, a brak dziecka i bezpłodność były dowodem jej grzesznego życia i poczynionych występków. Gdy przyjrzymy się współczesnym parom, którym nie udaje się począć potomka, pierwsze podejrzenie o „winę” także spada na kobietę.

Kiedyś poród odbywał się potajemnie, obecnie również odbywa się to raczej poufnie niż publicznie, nie rodzi się w otoczeniu całej rodziny. Kwestią sporną jest tu obecność męża, kiedyś mężczyzna, gdy jego żona rodziła, udawał bóle porodowe, jakby rodził razem z nią. Jest to tak zwana kuwada. Jak podaje *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych* Władysława Kopalińskiego, kuwada to:

[...] prastary zwyczaj u wielu niecywilizowanych ludów, wg którego mąż rodzącej kobiety kładzie się na posłanie, krzykami i ruchami naśladuje jej zachowanie się, a później poddaje się obowiązującym matkę postom, oczyszczeniom, tabu itp. (Kopaliński 2007).

Kuwada pełniła funkcję głównie ochronną, mężczyzna ściągał na siebie uwagę duchów, mocy by nie zaszkodziły one położnicy. Pośród Celtów symulowanie przez mężczyznę bólów porodowych było wyrazem wysokiej pozycji kobiety w ich społeczności. Stanisław Cieszewski twierdził (przeciwstawiając się ewolucyjnemu pogładowi, iż kuwada była wyrazem uznania praw ojcowskich), iż jest ona systemem zabiegów magicznych mających chronić i dziecko i oboje rodziców (por. Szynkiewicz 1987). Wśród Indian, Basków, społeczności Australii i Oceniani, mężczyźni poprzez kuwadę wyrażali szacunek dla partnerki i jej trudu rodzenia.

Współcześnie, mimo iż zwyczaj kuwady utracił swe magiczne i liminarne znaczenie, wykorzystuje się fizyczną warstwę tego doświadczenia. Mówi się wówczas o tzw. „syndromie kuwady”. Polega on na odczuwaniu przez mężczyznę fizycznych dolegliwości ciąży partnerki. Oczywiście to odwołanie *per analogiam* do kuwady następuje jedynie w jej naskórkowej części, dotyczącej objawów somatycznych i nie ma nic wspólnego z legitymizującym, magicznym znaczeniem kuwady wśród społeczności pierwotnych. Jak pisze jeden z internautów:

Przez długi czas potwornie się bałem, nocami budziłem się zły potem od koszmarów, w których działy się złe rzeczy. Bywało tak ciężko,



że gdy teraz o tym pomyślę, to mnie ciarki przechodzą. Na pamiątkę tej ciąży zostawiłem sobie kilka siwych włosów, zdjęcia znad muszli klozetowej, do której tuż obok mojej żony wymiotuję, oraz kilka dodatkowych kilogramów, których nabawiłem się, jedząc przez całe dni co tylko popadnie. Czasem mam wrażenie, że to ja byłem w ciąży, a nie Magda, bo to ona szybko odzyskała formę po porodzie, a ja nadal mam problemy z kręgosłupem i tuszą – opowiada Patryk, ojciec Julki ([www.virango.pl](http://www.virango.pl)).

Swoisty *remake* rytuałów kuwady, jakim są współczesne wspólne porody, zajęcia w szkołach rodzenia, a także objawy męskiej ciąży, dotyka obecnie nawet 2/3 przyszłych ojców. Zaczynają oni odczuwać ciężę partnerki średnio od drugiego trymestru. Obecność ojca przy porodzie była niegdyś publicznym aktem uznawania potomka za swojego (często musiał go także podnieść z ziemi), a ów współdziałal mężczyzny w porodzie powodował, iż czuł on bardziej głęboką relację pokrewieństwa, która łączyła go z dzieckiem. Obecnie coraz więcej mężczyzn asystuje przy porodach swoich partnerek, podkreślając, że jest to dla nich wielkie przeżycie. Ten współdziałal powoduje, że podobnie jak ich przodkowie udający porodowe bóle czują się bardziej zżyci z dzieckiem, mają poczucie świadomego, pełnego ojcostwa, doświadczają niezwykłego odczucia bliskości *par excellence*. Czyżby przez taką bliskość odczuwali obecność sfery sacrum?

Ta potrzeba bliskości mężczyzn z ich własnym potomkiem objawia się nie tylko chęcią uczestnictwa w porodzie. Już wcześniej w trakcie ciąży mężczyźni często uczestniczą w zajęciach w szkołach rodzenia, rzadko można spotkać tam kobietę bez partnera. To dowodzi, jak silna jest w mężczyźnie potrzeba dokonania nie tylko aktu kreacji nowego życia, ale także silnej koegzystencji z poczętym dzieckiem, by zbudować głęboką więź. Co ważne podkreślenia, są to działania świadome. Mężczyzna chce być aktywny nie tylko w akcie prokreacji, lecz także podczas dalszych etapów życia dziecka. Dawniej, w społecznościach chłopskich, mężczyźni właściwie „przechodzili w akt spoczynku”, nie tylko na te dziewięć miesięcy, ale także i po porodzie, nie uczestnicząc zbytnio w wychowaniu dziecka, a jeśli była to dziewczynka, to praktycznie w ogóle nie interesowali się jej dalszym losem. Obecnie coraz częściej można zauważyć mężczyzn noszących dzieci w nosidełkach i chustach, co było (szczególnie jeśli chodzi o chustę) bardzo kobiecym ekwipunkiem. Powstają nawet spe-

cialne szkoły noszenia dziecka w chuście, które zwracają uwagę na bliskość, jaka z jej pomocą się wytwarza.

### Współczesna ciążowa magia stosowana

Oczywiście prócz tego, że daje się zauważyć swoiste paralelności i kontynuację przesądów ciążowych z wierzeniami ludowymi, nie oznacza to jednak, że egzystują one w takiej samej formie bądź wypełnione są tą samą treścią. Przeciwnie, niektóre zostały odwrócone i zmienia się ich znaczenie, inne są swoistą kontrą na panujące zabobony, co nie oznacza, że same się nimi nie stają...

Kiedyś na wsiach utrzymywał się pogląd, iż ciążę (szczególnie pierwszą) należy utrzymywać w tajemnicy, można o niej było powiedzieć jedynie mężowi bądź matce. Reszta społeczności dowiadywała się o odmiennym stanie kobiety dopiero, gdy dało się to zaobserwować. Obecnie „trend” jest zupełnie inny – kobiety podkreślają, uwidaczniają ciążę już od najwcześniejszych momentów. Gazety pełne są zdjęć aktorek, piosenek prezentujących pełniejsze kształty, sklepy coraz częściej oferują całe kolekcje przeznaczone dla ciężarnych. Można powiedzieć, że ludowe *niezapeszanie*, poprzez niezwracanie uwagi na ciążę kobiety, traci w obecnych czasach na znaczeniu. Nie wyobrażamy sobie także sytuacji, by nie odwiedzić matki i dziecka po jego narodzinach, bez krzyków zachwytu nad dzieckiem, przytulaniem go i rozmową koncentrującą się głównie na jego osobie. Tymczasem kobiety wiejskie odwiedzające położnicę udawały, że nie zwracają uwagi na noworodka (kątem oka jednak bacznie mu się przyglądając), a już na pewno nie obsypywały go komplementami. Nawet informując się wzajemnie o narodzinach dziecka sąsiadki, używały takich fraz jak np. *piec się u sąsiadów rozpalil, baba się rozsywała* (Zadroznyńska 1989), nigdy nie personalizowały nowonarodzonego. Zapewne miało to związek z wspominaną wcześniej obecnością sacrum, tajemnicą nowego życia, którego starano się nie zapeszać, nie narażać. Najpewniejszym znanym sposobem była właśnie izolacja kobiety i niezwerbalizowanie jej odmiennego stanu czy narodzin dziecka. Nasuwa to pewną analogię z religią, co jeszcze bardziej potwierdza tezę o obecności sacrum w okresie ciąży. Spójrzmy chociażby na religię żydow-

ską, jej wyznawcy także nie wymawiają imienia Boga, z obawy przez naruszeniem sfery świętości.

Również po urodzeniu dziecka kobieta podlegała pewnym społecznym zakazom i restrykcjom, była w pewnym sensie uważana za nieczystą, stąd na przykład praktykowanie wywodu<sup>3</sup>. Nie mogła być kumą, wykonywać wielu czynności domowych i gospodarskich, przykładowo kisić kapusty, zajmować się zbożem, a także brać udziału w weselach czy zabawach. Z tych wierzeń w naszej współczesnej kulturze wywodzą się takie poglądy jak ten, że kobieta ciężarna (ale także i mająca miesiąckę) nie może gotować, a już szczególnie piec ciasta, ponieważ się nie uda. Co ciekawe, z takim sposobem postrzegania biologii kobiety, w tradycyjnej, dawnej wsi, nie do końca koresponduje wizja religii katolickiej, tak żywo na owych wsiach kulturowana. Gdyby prześledzić kalendarz katolickich świąt liturgicznych, okazałoby się, że jest on niezwykle silnie oparty na biologii owej *nieczystej* kobiety. Zwiastowanie Najświętszej Marii Panny ma miejsce 9 miesięcy przed świętami Bożego Narodzenia, zaś 40 dni po nich obchodzone jest święto Matki Boskiej Gromnicznej (40 dni po porodzie miał miejsce wywód). W okresie połogu kobieta była wyłączona z życia społeczności wiejskiej, nie mogła brać udziału w weselach, być kumą. Obowiązywał także zakaz kontaktów seksualnych. Dopiero gdy po 40 dniach udała się do kościoła i dokonała oczyszczenia, mogła w pełni powrócić do życia społecznego. Z tej analizy wynika, iż *ziemska kobiecość* Matki Boskiej jest silnie akcentowana, skoro jak każda kobieta potrzebowała 9 miesięcy ciąży i 6 tygodni połogu. Te praktyki czynią ją bardziej ludzką i może stąd ta popularność kultu maryjnego w Polsce?

Niektóre jednak zwyczaje, coraz żywiej obserwowane w kulturze współczesnej, wypowiadają walkę zabobonom. Kobieta ciężarna nie może brać udziału w zabawach? Nic podobnego! Na pewno z tym przesądem nie zgodzą się uczestniczki imprez zwanych pod nazwą *Baby Shower* ([www.babyshower.pl](http://www.babyshower.pl)). *Baby Shower* jest imprezą na cześć przyszłej mamy, organizują ją koleżanki, krewne, a odbywa

---

<sup>3</sup> Wywód – obrzęd oczyszczający, któremu – zgodnie ze zwyczajowym dawnym prawem kościelnym najczęściej 6 tygodni po porodzie, poddawały się kobiety wszystkich stanów, mężatki i matki nieślubnych dzieci, także kobiety, które urodziły dzieci martwe lub których dzieci zmarły po urodzeniu (Van Gennepe 2006, s. 77).

się tylko w damskim gronie. Nazwa pochodzi o angielskiego słowa *shower* (prysznic), co przenośnie oznacza zalewanie przyszłej mamy prezentami dla dziecka. Im impreza jest bardziej dziecienna tym lepiej! Mile widziane są kolorowe a'la *pijamas party* oraz wszelkiego rodzaju gry, zabawy, wróżby i rytuały, im bardziej infantylne tym lepiej. Jednym z rytuałów jest tworzenie zbiorowego talizmanu dla przyszłej mamy, każda z koleżanek przynosi koralik i nawleka go na nitkę, wypowiadając przy tym życzenie dla mamy lub dziecka. Stworzoną w ten sposób bransoletkę kobieta może nosić aż do rozwiązania. Pozostałe rytuały to na przykład malowanie brzuszka mamy, gipsowy odlew brzucha czy wspólne wymyślanie imienia dla dziecka.

Ponadto na stronie *Baby Shower* można prócz opisu rytuałów znaleźć także horoskopy dla rodziców, mówią one na przykład, jaki charakter ma rodzic spod konkretnego znaku...

*Baby Shower* jako zwyczaj nowoczesnych kobiet i manifest przeciwko zabobonom? Nie do końca tak jest. I nie chodzi tu tylko o prezentowanie horoskopów dla rodziców czy organizowanie rytuałów dla ciężarnych. Na stronie startowej rzuca się w oczy deklaracja, że *Baby Shower* występuje przeciwko zabobonom odmawiającym kobietom zabawy w czasie ciąży, by *nie zapeszyć*. Owszem, istniał wspomniany wcześniej przesąd, że ciężarna nie może brać udziału w zabawach, ale w niektórych rejonach Polski argumentowano, że kobieta może, a wręcz powinna bawić się, brać udział w weselach, gdyż to gwarantuje urodzenie wesołego dziecka! Można więc powiedzieć, że *Baby Shower* jednak jak najbardziej podtrzymuje dawny ludowy zabobon...

Czasem zwyczaj zataczają koło i powracają do swojego ludowego pierwowzoru. Tak dzieje się, jeśli chodzi o miejsce narodzin dziecka. Dawniej, co było już wcześniej nadmienione, poród odbywał się w miejscu najbezpieczniejszym, czyli w domu, które dodatkowo czyniono (a przez to również sam akt porodu) jeszcze bardziej bezpiecznym poprzez rozmaite czynności, jak zamykanie wszelkich okien, drzwi i otworów, rozwiązywanie wszelkich supełów, znaki krzyża itp. Obecnie większość dzieci przychodzi na świat w szpitalach, gdzie owe bezpieczeństwo mają zapewnić lekarze, pielęgniarki i sprzęt medyczny. Nastąpiło tu jednak wyraźne przesunięcie akcentów, jest to bardziej bezpieczeństwo w sensie medycznym niż ontologicznym. Te ostatnie z kolei może zostać ponownie wyraźniej zaakcentowane

poprzez coraz częściej spotykaną praktykę porodu w domu – jak argumentują jego zwolennicy:

[...] Chcą przyjąć własne dziecko w atmosferze miłości, ciszy i w naturalnym otoczeniu (w którym będzie przebiegać jego dalszy rozwój). Dla większości kobiet doświadczenie porodu w domu ma również pozytywne znaczenie dla późniejszych relacji z urodzonym w ten sposób dzieckiem. Nie bez znaczenia są również odczucia mężczyzn. Wielu z nich podkreśla, że poród w domu pomógł im w całej pełni stać się ojcem, dzięki aktywnemu i nieprzerwanemu uczestnictwu w narodzinach dziecka. W domu nie był on traktowany jako „dodatkowy widz” czy „niepotrzebny pocieszyciel”. Czuł się gospodarzem, mężem i ojcem rodzącego się dziecka, a po porodzie nie musiał rozstawać się ze swoją rodziną ([www.babyboom.pl/ciaza/porod\\_i\\_polog](http://www.babyboom.pl/ciaza/porod_i_polog)).

Ponadto taki poród jest bliższy naturze, prócz tego, że nie stosuje się środków farmakologicznych, kobieta rodzi we własnym tempie, dogodnej pozycji, znanym otoczeniu, a także szybciej. Widać więc tu swoisty powrót do praktyk ludowych powiększonych o nową jakość, aktywną rolę ojca, bo choć wśród niektórych ludów uczestniczył w porodzie poprzez kuwadłę, to przeważnie w społecznościach tradycyjnych był raczej wyłączony z uczestnictwa w tym akcie.

Poród zgodny z naturą i fizjologią obiecują także Domy Narodzin.

„Dom Narodzin” jest miejscem oferującym kompleksową opiekę nad kobietą w ciąży fizjologicznej, podczas porodu fizjologicznego oraz w położu. W Domu Narodzin szanujemy naturalny mechanizm porodu, gdyż postrzegamy ciążę i poród jako normalne, zdrowe procesy, rzadko wymagające interwencji medycznej. W Domu Narodzin stosowanie środków farmakologicznych w trakcie porodu jest ograniczone do minimum. Nie stosujemy farmakologicznych sposobów znoszenia bólu. W Domu Narodzin możecie zdecydować sami o tym, jak będzie przebiegał poród, w jakiej pozycji urodzić, w czym towarzystwie. Możecie nacieszyć się nieprzerwanym kontaktem z dzieckiem i spędzić pierwsze godziny po porodzie w ciszy i spokoju ([www.dom-narodizn.pl](http://www.dom-narodizn.pl)).

Oferta brzmi bardzo przyjaźnie, uderza w niej ten powrót do tradycji i traktowania ciąży nie jako choroby, ale normalnego stanu. W odróżnieniu jednak od porodów naszych babek w wiejskiej chacie,

poród w domu narodzin jest płatny. Za pakiet podstawowy (dyspozycja położnej, przyjęcie porodu, konsultacje, wizyta domowa) oraz pobyt 24-godzinny w domu narodzin w położu to wydatek około 3 tys. złotych. Gdyby ciężarna zdecydowała się jeszcze na szkołę rodzenia oraz konsultacje z położną przed narodzinami dziecka, cena wzrosłaby do około 3, 5 tys. złotych.

### **Dalsze implikacje**

Niniejszy esej zapewne nie wyczerpuje poruszanego tematu. Społeczeństwa nowoczesne wcale nie są doskonale racjonalnie, istnieje w nich spora dawka myślenia magicznego, czego dowodzą owe przesady kobiet ciężarnych. Narodziny i czas oczekiwania to czas w życiu kobiety i rodziny, w którym myślenie magiczne jest bardzo mocno obecne i widoczne. Zawieszeniu ulega racjonalizm, choć niecałkowicie, gdyż jak starałam się wykazać, myślenie ludowe, przesady charakteryzują się właściwą sobie logiką, której najważniejszym celem jest ochrona nowego życia, jego zaklinanie.

Ponadto myślenie magiczne jest szczególnie silne i widoczne w okresach obawy, strachu, niepewności losu i życia. Mając ten wniosek na uwadze, warte badania wydaje się prześledzenie obecności myślenia magicznego w chwilach zagrożenia ciąży bądź długiego na nią oczekiwania, gdyż jak pisze jedna z forumowiczek:

Ja przez bardzo długi czas nie mogłam zająć w ciąży. Kiedy się w końcu udało wszyscy byli tak przejęci, że ciągle podrzucali mi nowe zabobony. Nie wolno mi było jeździć tyłem do kierunku jazdy, wieszać firanek i prania, jak się czegoś przestraszyłam to nie mogłam się w tym miejscu dotknąć bo Anula miałaby zranić w tym miejscu. Wydaje się to bardzo śmieszne, ale w pewnym momencie, po takim długim okresie starania się o dziecko, z mężem byliśmy w stanie uwierzyć we wszystko.

Z perspektywy psychologicznej zabobony mogą być uznane za mechanizm racjonalizacji. Teraz jest dobra opieka medyczna, dzieci rzadziej umierają i dlatego przesady tracą na znaczeniu, gdyż kobiety nie potrzebują już mechanizmu, który tłumaczyłby śmierć niemowlaków. Kiedyś jednak było zgoła odmiennie. Ponadto pierwiastka nie bardzo wiedziały, co ją czeka w trakcie ciąży, jak ma się zachowy-

wać, sytuacja była niejasna i niepewna, polegała więc na otoczeniu i jego radach, traktując te, które już rodziły, jako ekspertów. Czyżby więc normatywny wpływ społeczny? Wytężając jeszcze bardziej nasze *psychologiczne oko*, można dostrzec, iż poprzez przesady ludzie pragną kontrolować coś, na co tak naprawdę nie mają wpływu, dążąc do redukcji niepokoju. Jak ująłby to brytyjski socjolog Anthony Giddens, przesady mogą być podyktowane potrzebą bezpieczeństwa ontologicznego, są mechanizmem redukcji lęku. Jak pisze Jonathan Turner odnośnie do teorii Giddensa:

Podstawową „siłą” kryjącą się za działaniem jest nieuświadomiony zestaw procesów prowadzących do poczucia zaufania w interakcji z innymi [...] podtrzymywania poczucia zaufania, które wypływa ze zdolności do redukcji niepokoju w relacjach społecznych. Jest [bezpieczeństwo ontologiczne – przyp. autora] podtrzymywane przez adekwatne interpretacje działań jako odnoszących się do praktyki bądź do zasobu wiedzy oraz przez zdolności do racjonalizacji. (Turner 2006, s. 580–581)

Przesady są wyrazem takiej właśnie potrzeby roztoczenia kontroli nad sferą, która jawi się jako tajemna, magiczna, wymagająca zachowania tabu. Służyły też one niegdyś, jak już wspomniałam, jako mechanizm racjonalizacji. Wiedza medyczna współcześnie wyjaśnia na przykład wady wrodzone dziecka, deformacje, z jakimi przychodzi na świat. Trzeba jednak pamiętać, że nasi przodkowie nie dysponowali nowoczesną aparaturą naukową. Stąd przesady, a właściwie ich zlekceważenie, tłumaczyły, dlaczego dziecko urodziło się z „myszką”, ma rude włosy czy zmarło na skutek okręcenia się pępowiną.

Ponadto warto zwrócić uwagę, że okres ciąży staje się też zjawiskiem coraz bardziej społecznym. Na społeczne zaistnienie ciąży wpływ miał niewątpliwie rozwój medycyny i medykalizacja tego okresu w życiu kobiety. Często nie można oprzeć się wrażeniu, że ciąża przypomina chorobę, ciągłe badania kontrole u lekarza, przyjmowanie leków. Nieprzeceniony jest także wpływ kultury konsumpcyjnej, która każe nam kupować, kolekcjonować wrażenia, generuje wciąż nowe pragnienia. Zachodząc w ciążę, kobieta nie może stać się buamanowskim *konsumentem z usterką*, musi dalej społecznie partycypować w tej kulturze, dalej kupować nabywać i zaspokajać, często sztucznie wykreowane potrzeby. Okres ten zyskuje, także nie *stricte* kobiecy, ale coraz bardziej męski wymiar, można już właściwie mówić

o męskiej ciąży czy raczej męskiej koegzystencji w kobiecej ciąży. Co jednak warte zauważenia, ten fakt nie odbiera kobiecie jej pozycji rodzicielki oraz szacunku związanego z wydarzeniami ciąży i porodu, przeciwnie, aktywne zaangażowanie mężczyzn zwraca uwagę na doniosłość oraz trudność sytuacji granicznej, przejściowej, jaką jest ciąża i poród. Tym samym nadają temu wydarzeniu rangę niecodzienną, rytualną.

Szkoły rodzenia, gimnastyka dla ciężarnych, domy narodzin, gazety, fora internetowe, *Baby Shower*, blogi ciężarnych – to nowe sposoby obłaskawiania świętego czasu początku, współczesne praktyki magiczne i rytuały. Myślę, że można zaryzykować taką tezę, tym bardziej, że elementy wierzeń ludowych są tam obecne. Razem tworzą tkaninę, gdzie bazę stanowią owe racjonalne i naukowe porady, wytłumaczenia ciążowych dolegliwości, propozycje ćwiczeń, przeplatane nicią magiczności, ludowości, delikatnie połyskującą, doskonale widoczną, będącą niejako wykończeniem całości. Tkanina ta tworzy magiczno-racjonalną pepowinę łączącą czas narodzin ze świętym czasem początku, prymitywne ze współczesnym.

Kończąc, warto wpisać niniejszy temat ciąży i współczesnych jej zabobonów w ramy surrealistycznego kolażu, o którym pisał James Clifford: „uprawianie etnografii zgodnie z modelem kolażu oznacza zaprzestanie opisywania kultur, jako organicznych całości [...]” (Kaniowska 1991). Surrealizm pozwolił etnologii rozszerzyć granice, wskazując zarazem możliwość poznania ukrytych treści kultury – mitu, snu, sacrum – przez szukanie ich uniwersalnych przejawów i uniwersalnych reguł (Łuczeczko 2006, s. 89).

Z analizy tych cytatów nasuwa się jeden wniosek: antropologia polska wcale nie straciła swojego głównego przedmiotu badań, jakim była kultura ludowa, chłopska. Zmieniło się jedynie podejście i pytania badawcze, już nie opisuje mitów, legend, wierzeń i zabobonów, lecz przetwarza, zestawia, wiąże, wykazuje zbieżności z teraźniejszością, a antropologia współczesności jest narzędziem-pomostem, który to umożliwiała.



## Literatura

- Beauvoir Simone de (2003), *Druga pleć*, tłum. Gabriela Mycielska, Maria Leśniewska, Wydawnictwo Jacek Santorski & Co, Warszawa.
- Doula (2008), „Twoje 9 miesięcy”, nr 20, dostępny: [www.twoje9miesiecy.com](http://www.twoje9miesiecy.com).
- Dziewczynka... (2008), *Dziewczynka czy chłopiec?*, „Rodzice małego dziecka”, nr 6.
- Elaide Mircea (1999), *Sacrum i profanum*, tłum. Robert Reszke, Wyd. KR, Warszawa.
- Frazer James (1965), *Złota gałąź*, tłum. Henryk Krzeczkowski, PIW, Warszawa.
- Gennep Arnold (2006), *Obrzędy przejścia*, tłum. Beata Biały, PIW, Warszawa.
- Giddens Anthony (2006), *Nowoczesność i tożsamość*, tłum. Alina Szulżycka, PWN, Warszawa.
- Kaniowska Katarzyna (1991), *Surrealizm a etnografia*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 1.
- Kopaliński Władysław (2007), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Oficyna Wydawnicza RYTM, Dom Wydawniczy Bellona, Warszawa.
- Kotula Franciszek (1989), *Przeciw urokom*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Łuczeczko Paweł (2006), *Zrozumieć własną kulturę. Antropologia współczesności w Polsce*, Nomos, Kraków.
- Nacoń Rudolf (1964), *Kobieta w życiu Indian Ameryki Południowej*, Wydawnictwo Śląsk, Katowice.
- Stomma Ludwik (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa.
- Stomma Ludwik (1981), *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Strukowska Dorota (2001), *Wróżby na trzecie tysiąclecie*, Wyd. Astrum, Wrocław.
- Szymkiewicz Sławoj (1987), *Kuwada*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Zofia Staszczak (red.), PWN, Warszawa-Poznań, s. 114.

- Uryga Jan (2003), *Rok Polski w życiu, tradycji i obyczajach ludu*, Wyd. Duszpasterstwa Rolników, Włocławek.
- Turner Jonathan (2006), *Struktura teorii socjologicznej*, tłum. Grażyna Woroniecka, PWN, Warszawa.
- Zadrożyńska Anna (1989), *Powtarzać czas początku*, Wydawnictwo Spółdzielcze, Warszawa.
- Zadrożyńska Anna (2002), *Świętowania polskie*, Wydawnictwo Książkowe Twój Styl, Warszawa.

### Strony internetowe

*Jak faceci reagują na ciążę?*, dostępne: <http://www.virango.pl/content/jak-faceci-reagują-na-ciążę%3F>

[www.babyshower.pl](http://www.babyshower.pl)

[www.domnarodzin.pl](http://www.domnarodzin.pl)

[www.forum.e-mama.pl](http://www.forum.e-mama.pl)

[www.slownik-online.pl/kopalinski/4C2E2A93F2D1EBD9C12565E-D0050AD92.php](http://www.slownik-online.pl/kopalinski/4C2E2A93F2D1EBD9C12565E-D0050AD92.php)

[www.twoje9miesiecy.com](http://www.twoje9miesiecy.com)

[www.wizaz.pl/forum](http://www.wizaz.pl/forum)

### ***Demony tradycyjne i demony współczesne***

Wraz z rozwojem wiedzy o świecie zaczęły sukcesywnie zanikać wszelkie przekonania o wpływie mocy demonicznych na rzeczywistość. Coraz większa znajomość zjawisk życia codziennego stopniowo eliminowała towarzyszący poznawaniu świata lęk. Wraz ze śmiercią tradycyjnej kultury ludowej zamarła i wiara w różne istoty nie z tego świata. Czy jednak do końca tak się stało? Wydaje się, że nie. Porównując tradycyjne i współczesne opowieści o istotach budzących grozę, można odnieść wrażenie, że mimo zmian cywilizacyjnych pewne ludzkie potrzeby i reakcje na nieznanne czy niezrozumiane nadal pozostają niezmiennie.

#### **Demony tradycyjne**

Wśród wyliczanych przez różne definicje elementów składowych kultury ludowej, m.in. takich jak:

wielofunkcyjność działań i wytworów kultury (brak specjalizacji), tożsamość z formą (brak dystansu do formy) zapewniająca autentyczność i spontaniczność, koncepcja czasu mitycznego i przestrzeni mitycznej, archetypowe wzorce mityczne, poczucie zakorzenienia w sferze *sacrum* wynikające z dualistycznego (dobro – zło) światopoglądu kosmicznego, światopogląd magiczny oparty na przekonaniu o istnieniu magicznej przyczynowości, której podlega cała rzeczywistość, wreszcie – podmiotowy stosunek do natury (i człowieka), którego podłożem jest animizm

i przeświadczenie o pokrewieństwie wszystkich bytów, a konsekwencją zasada powszechnej solidarności i nieantropocentryzm, tj. brak podstawy dominacji człowieka nad światem (Madyda 2003, s. 66–67),

poczesne miejsce zajmuje tzw. wierzeniowość. Wiązać ją należy z ludową religijnością, charakteryzującą się sensualnością, rytualizmem, specyficznie pojmowaną moralnością i przeżyciem głębi, o czym pisał Ludwik Stomma (Stomma 2002, s. 245–277).

Wierzeniowość miała charakter synkretyczny, łączyła w sobie bowiem pierwiastki pogańskie i chrześcijańskie. Obecność pierwszych z nich manifestowała się między innymi w silnie zakorzenionym w chłopskiej mentalności przekonaniu o istnieniu różnego typu demonów oraz ich nieustannym oddziaływaniu na ludzkie życie. Wygenerowany przez kulturę ludową repertuar tychże istot był bardzo bogaty, czemu wyraz dają prace z zakresu polskiej demonologii ludowej, m.in. Bogdana Baranowskiego (1981) oraz Leonarda J. Pełki (1987).

Gwoli przypomnienia najważniejszych postaci, reprezentujących siły nieczyste, przywołajmy ustalenia XIX-wiecznego etnografa, Eugeniusza Chmielowskiego zawarte w jego pracy *Czarownice, strzygi, mamony czyli wierzenia i zabobony*, zwłaszcza że jego badania zostały dziś niemal zapomniane, a wniosły istotny wkład w rozwój wiedzy nad ludowymi wierzeniami. Jako jeden z dziewięciu członków założonego przez Seweryna Udzielę kółka etnograficznego, eksplorującego obszary galicyjskich wsi<sup>1</sup>, w barwny sposób przedstawił świat tradycyjnych wierzeń, jaki wyłonił się z przeprowadzonych przez niego badań terenowych<sup>2</sup>. Badacz zaprezentował dziesięć najpopularniejszych wizerunków demonów, genezę, szkodliwą działalność tych istot oraz ludowe sposoby radzenia sobie z nimi.

---

<sup>1</sup> W skład założonego przez Udzielę w maju 1889 roku kółka etnograficznego, rekrutującego się z nauczycieli szkół ludowych, wchodził: Eugeniusz Chmielowski, Michał Eustachiewicz, Jan Fyda, Wawrzyniec Kosiba, Józef Magiera, Stanisław Średniawa, Bolesław Tync, Ludwik Trzeciecki oraz sam Udziela (Udziela, *Wstęp*, [w:] *Ziemia biecka...*, 1994, s. 18).

<sup>2</sup> Rezultaty jego pracy opublikowane zostały pierwotnie w formie niewielkich rozmiarów książeczki, zatytułowanej właśnie *Czarownice, strzygi, mamony czyli wierzenia i zabobony ludu galicyjskiego*, a następnie wydano je jako jeden z rozdziałów redagowanego przez Udzielę, monograficznego dzieła *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskiem*.

## 1. Czarownica

W czarownicach chłopci widzieli istoty żeńskie, wybierane przez diabła wśród kobiet wyjątkowo brzydkich bądź ułomnych. Potencjalne członkinie tego demonicznego grona na górze grybowskiej w dzień św. Łucji (stałe miejsce i data spotkań czarownic) poddawane były chłości, dokonywanej za pomocą mioteł przez starsze wiedźmy. Kandydatki, które zniosły ból, były przyjmowane, te natomiast, które zginęły, rzucane były w piekielną otchłań.

Do najczęściej wyrządzanych przez czarownice szkód należało psucie mleka. Pod wpływem czarów stawało się ono gęste, ciągnące i miało gorzki smak. Funkcjonowało wśród ludu przekonanie, że wiedźmy mogą przybierać postać żaby i wysysać krowie mleko, stanowiąc zarazem zagrożenie dla zdrowia zwierzęcia. W takim przypadku pomoc mogły jedynie magiczne działania czarownicy z innej wsi. Bywało także, że czarownice działały na korzyść gospodarzy, kiedy to z ich rozkazu w stajni zamieszkiwał wąż, który wypijał mleko z krowich wymion. „[...] Krowa, którą wąż ssie, daje dużo mleka i pięknie wygląda, choćby ją licho żywiono” – zanotował badacz.

Jak wynika z obserwacji Chmielowskiego, chłopci znali wiele sposobów neutralizacji skutków negatywnego działania czarownic oraz środków, które zapobiec miały takim działaniom w przyszłości. Przykładem może być gotowanie o północy w zepsutym mleku nabitego szpilkami płótna do cedzenia, co miało spowodować straszne bóle u czarownicy, czy też święcenie gromnicy od godziny trzeciej do północy w dzień św. Jana. Znane były wśród ludu również sztuczki, jakimi posługiwały się czarownice dla swych niecznych celów. Można było spotkać je w kościele w dniu św. Wojciecha, kiedy to przyjmowały komunię świętą, nie połykając jej jednak, lecz wykorzystując później do czarów. Aby spijać śmietaną z mleka, mogły one zmieniać się w żabę. W akcie zemsty natomiast czarownice zsyłały na dom pająka, który chodził po śpiącym człowieku, sprowadzając na niego chorobę.

Najbardziej makabryczna była jednak nie działalność czarownic, lecz ich śmierć. „Nienawrócone Czarownice – donosi Chmielowski – umierają zawsze w żałobie, rycząc okrutnie. Tam im Diabeł tak długo łeb kręci, aż wyzioną ducha, który on zabiera”.

Wśród galicyjskiego ludu popularne było również przekonanie o istnieniu czarowników, zwanych gojszczami, którzy szkodzili, ale

i pomagali człowiekowi, jako że potrafili uzdrawiać. Jednym z przykładów ich negatywnej działalności była produkcja tajemniczych mikstur o szczególnie przykrym zapachu, umieszczanych w skorupce jajka, które powodowały, że stykający się z nimi człowiek tracił wzrok lub zapadał na nieuleczalną chorobę. Innym przykładem było tzw. „zawiercenie”, polegające na naruszeniu za pomocą świderka ziemi, na której zostawił ślad ten, kto popadł w niełaskę czarownika, następnie zgarnięcie tejże ziemi i ułożenie jej na węglach. W konsekwencji „noga, której ślad przewiercono i zabrano, będzie ropiała i gniła, aż odpadnie”. Znamiennym jest fakt, że częstokroć za czarowników uznawano żydów. Zdaniem chłopów, potrafili oni sprowadzać na ludzi pijaństwo poprzez częstowanie ich wódką, przelaną wcześniej trzykrotnie przez dziób kaczki.

## **2. Strzyga**

Drugą z charakteryzowanych przez Chmielowskiego postaci z ludowego panteonu demonów była strzyga. Za strzygę lud uważał człowieka o dwóch „dachach” – dobrym, pochodzącym od Boga, i złym, pochodzącym od diabła. Jedynie przyjęcie sakramentu bierzmowania prowadziło do ustąpienia ducha diabelskiego – dzięki temu człowiek, będący demonem od urodzenia, przestawał nim być. Zewnętrznie strzyga nie różniła się od ludzi, demaskowały ją natomiast nocne wędrówki, zwłaszcza po strychu. Szkodliwość tej istoty ujawniała się dopiero po jej śmierci, stąd też, by zabezpieczyć się przed przyszłymi nieprzyjemnościami, rozpoznaną za życia strzygę układano twarzą do dna trumny, aby uniemożliwić jej powrót do świata żywych. Konsekwencją zaś pochowania jej w pozycji tradycyjnej były ulewne deszcze, trwające do czasu właściwego ułożenia demona w grobie. Strzyga mogła ponadto straszyć, wybijając okna zimą, powodować upały latem, siłować się z żywymi, a nawet ich dusić.

## **3. Diabeł**

W przeciwieństwie do strzygi, której nie sposób było rozpoznać po wyglądzie, diabła – kolejną prezentowaną istotą demoniczną – zdradzało wiele jego cech zewnętrznych. Niski wzrost, palce u stóp zakończone szponami, cienki, pokryty sierścią ogon i rogi – oto niektóre z nich. Charakterystyczne dla niego były ponadto czarny ubiór i czerwona czapeczka. Diabeł służył z wyprowadzania człowieka

w lasy, pola, na bagna i bezdroża. Znane były jednak chłopom sposoby zabezpieczania się przed spotkaniem z nim. W tym celu noszono z sobą szkaplerz lub różaniec, w domu natomiast trzymano poświęconą wodę, krede, krzyż etc. Z obawy przed wywołaniem diabła unikano mówienia o nim wprost, używając w zamian określeń „zły” i „kusy”. Diabeł przebywał stale w lasach, opuszczonych domach, na rozstajach dróg lub „na takiej drodze, którą ksiądz z wiatykiem szedł do chorego”, spotkać go można było często także pod mostami czy wielkimi kamieniami. Sporadycznie widywano go za dnia, zwykle pojawił się nocą, zwłaszcza o północy. Świadectwem powszechnej obecności diabła w wierzeniach ludowych są przytoczone licznie przez Chmielowskiego relacje chłopów ze spotkań z nim.

#### **4. Mamona**

W opinii chłopskiej, żonami diabłów były mamony, zwane też boginami. Przebywały one w miejscach niedostępnych człowiekowi. Rzadko ukazywały się ludziom, częściej można było je usłyszeć, głośno bowiem rozmawiały podczas prania w potokach pieluch swoich dzieci. Demony te wyróżniały się specyficznym wyglądem – były niskiego wzrostu, miały spiczaste głowy i sięgające kolan piersi, które przeważnie zarzucały na barki. Mamony trudniły się zabieraniem niemowląt, w miejsce których podrzucały własne dzieci. Ich potomstwo poznać można było po charakterystycznym kształcie głowy i po brzuchu, demaskowała je także znaczna ilość odchodów. By nie dopuścić do porwania noworodka, matki wkładały do kolebek tzw. bagnięta – „pręciki z pączkami kosmatymi z wierzby kruchej [...], święcone w palmie w kwietną niedzielę”. W przypadku, gdy dojdzie jednak do zamiany dzieci, należało położyć dziecię mamony na nawozie, trzykrotnie uderzyć je „prętem mającym dziewięć gałązek”, mówiąc przy tym „weź swoje, a oddaj moje”.

#### **5. Planetnik**

Charakterystycznym demonem ludowym, także opisanym przez Chmielowskiego, był planetnik. Zostawał nim grzesznik, który po śmierci, w ramach wymierzanej przez Boga kary, powracał w postaci demona. Zgodnie z przekazem informatorów, miał on zapadnięte oczy, niemal czarną twarz, duży nos, szerokie usta, bardzo chude nogi i sięgające za kolana ręce. Planetnik przebywał głównie w po-

wietrze i ciągał za sobą chmury, czasem jednak schodził na ziemię, przybierając wówczas ludzki wygląd. Rozpoznać można go było po głosie – „gdy mówi, to wtedy się zdaje, że głos ten z góry niby z nieba słychać”. Demon, źle potraktowany przez człowieka, mścił się, sprowadzając na całą wieś ulewne deszcze i burzę. Ich skutki odczuwał jednak tylko chłop, który zaszedł planetnikowi za skórę.

## **6. Latawiec**

Latawcami stawały się dzieci nieochrzczone, zwykle nieślubne, zakopane po śmierci w miejscach niepoświęconych. Po upływie siedmiu lat od pogrzebania takiego dziecka nadciągały ulewy i burze, a w miejsce pochówku uderzały bezustannie pioruny. Nawałnice trwały do czasu wypłynięcia ciała, które, znalazłszy się na powierzchni, prosiło o chrzest. Gdy udzielono mu sakramentu, dziecko, w postaci białego gołębia, odlatywało do nieba, w przeciwnym zaś wypadku – zostawało demonem, a po kolejnych siedmiu latach zamieniało się w diabła. Latawce widywano w postaci ogromnych ptaków o wyjątkowo długich nogach i szyi (stojąc, przewyższały dorosłego człowieka). Przebywały przeważnie w powietrzu bądź w miejscach odludnych.

## **7. Strosko (Bobsko)**

Ciekawą, mało znaną istotą demoniczną, było strosko, zwane też bobskiem. Według chłopskich przekazów, był on niewielkich rozmiarów i nieokreślonych kształtów demonem, przebywającym za dnia w ciemnych miejscach, nocą natomiast pojawiającym się wszędzie. Niegdyś porwał ludzi, z czasem jednak tego zaniechał, a jego negatywna działalność ograniczyła się tylko do straszenia, w związku z czym nie znano sposobów chronienia się przed nim.

## **8. Topielec**

Topielcami zostawały nienarodzone dzieci, których matka w czasie ciąży utopiła się. Miejscem ich pobytu były rzeki, szczególnie te, na których były wiry. Złośliwość topielców była wprost proporcjonalna do rozmiarów zamieszkiwanego przez nie akwenu. Wyglądem istoty te przypominały ludzi. Widywano je z daleka, gdyż bliższy kontakt z demonami był niezwykle niebezpieczny, miały one bowiem człowieka, który w konsekwencji wchodził do wody i tonął. Ochronę przed nimi stanowiły szkaplerz i różaniec. Kąpiącą się osobę, mającą



przy sobie poświęcony przedmiot, topielec mógł wciągnąć jedynie na głębokość, której taki przedmiot sięgał.

## **9. Gniewciuch**

Inny demon, wspomniany przez Chmielowskiego, to gniewciuch, zwany również zmorą. Dokuczał ludziom przez gniewienie ich w czasie snu. Postać zmory była ogromna do czasu, gdy zaatakowana przez nią osoba spała, po jej przebudzeniu się natomiast demon zmniejszał się do rozmiarów żdźbła, które należało zrzucić z siebie lewą ręką.

## **10. Dusze potępione**

Specyficzną grupę stanowią demony powstające z ludzkiej duszy. Chodzi o dusze ludzi potępionych, które spotykane były przeważnie w miejscach o charakterze sakralnym – w kościołach, na cmentarzach, przy figurach czy kaplicach, w postaci bądź to kobiety w bieli, bądź czarnego ptaka, bądź też błędnych ogników. Często pozostawały one niewidoczne dla człowieka, a o ich obecności świadczyły jedynie postękiwania. Pojawiały się najczęściej pierwszego i drugiego listopada oraz w czasie adwentu. Niosąc z sobą kawałek trumiennej deski lub fragment pogrzebowej szaty, przybywały do kościoła, by modlić się za żyjących. Słyszac wezwania pokutującej na cmentarzu duszy, należało bezzwłocznie się oddalić, by nie zostać przez nią wciągniętym do grobu. Najczęstsze miejsca odbywania pokuty stanowiły przedmioty, które związane były z popełnionymi za życia grzechami. I tak pijacy pokutowali w kieliszkach, księża – w kościołach, zaś nieuczciwi adwokaci – w piórach lub kałamarzach.

Powyższa charakterystyka poszczególnych demonów, dokonana na podstawie pracy Chmielowskiego, nie tylko przybliżyła nadprzyrodzone postaci, w których istnienie głęboko wierzone. Przede wszystkim pozwala dotrzeć do psychologicznego aspektu ludowej wierzeniowości, wskazuje bowiem na funkcję, jaką w życiu chłopca XIX-wiecznej wsi polskiej odgrywało przekonanie o obecności sił nieczystych w jego życiu. Jak wiadomo, ludowa wiedza o świecie była, z racjonalnego punktu widzenia, niezwykle ograniczona, płynęła przede wszystkim z przekazów, z doświadczenia ojców i stanowiła owoc magicznego światopoglądu. Szereg zjawisk przyrodniczych,

atmosferycznych czy biologicznych był dla chłopów zupełnie niezrozumiały. To natomiast, czego człowiek nie pojmuje, budzi obawy oraz rodzi potrzebę znalezienia sensownego wytłumaczenia. Kultura ludowa owo wytłumaczenie widziała właśnie w ingerencji wymienionych sił nadprzyrodzonych – one, według chłopskiego przekonania, odpowiedzialne były za zdarzenia dziwne, niepożądane czy przerażające.

W lęku – jak pisze Jan Mitarski – wypełnia się pustkę nieznanego niebezpieczeństwa obrazami własnej wyobraźni. Wydaje się, że w minionych wiekach wyobraźnia ludzka zagrożona przez tajemnicze dla niej siły natury wolała zmaterializować tę pustkę, zaludniając ją przerażającymi nawet stworami, niż pozostawić nieznaną, a tym samym bardziej groźną i niepokojącą (Mitarski 1992, s. 327).

Luki w wiedzy o świecie mieszkańca dawnej wsi polskiej wypełniane były częstokroć właśnie wiarą w ingerencję demonów, działalności których przypisywano winę za konkretne nieszczęścia. Dowodzą tego przypomniane wyżej badania Chmielowskiego. I tak, dla przykładu, przyczyn niskiej wydajności i chorób żywego inwentarza upatrywano w złośliwych postępach czarownic, anomalia pogodowe rozumiano jako szkodliwość planetników i latawców, chore noworodki uznawano za podmienione dzieci mamon, za utonięcia natomiast obwiniano topielce. Podobnego rodzaju diagnozy były wyrazem chłopskiej racjonalizacji tego, co niejasne. Jednocześnie wszelkie opowieści o demonach – jak twierdzi Dorota Simonides:

[...] wychowały, uświadamiały, napominały, wprowadzały w sferę norm etycznych. Z obawy przed spotkaniem z utopcem dziewczęta wracały wcześniej do domu, dzieci nie zbliżały się do rzek, parobcy nie zanieczyszczali wody, [...] przed południcą – demonem polnym – chroniono się w ten sposób, że nakładano w samo południe nakrycia głowy, schodzono z pola [...] (Simonides 1984, s. 7).

### **Demony współczesne**

Człowiekowi współczesnemu absurdalne wydaje się chociażby powiązanie ulewnego deszczu z zemstą planetnika, dzisiejsza wiedza meteorologiczna bowiem pozwala na racjonalny opis faktycznego sta-

nu rzeczy. Jednakowoż także obecnie ludziom towarzyszy strach, który wynika z nieznamości pewnych zjawisk bądź niepewności wobec nich. Charakter tychże zjawisk jest inny, tak jak i inne jest oblicze współczesnej kultury, co jednak nie zmienia faktu, iż zarysowuje się wyraźna analogia pomiędzy chłopskim myśleniem demonologicznym i popularnymi współcześnie „opowieściami niesamowitymi”, czy też – na płaszczyźnie tekstowej – między ludowymi podaniami wierzeniowymi, które opowiadały o niezwykłych spotkaniach człowieka z demonem (Simonides 1984), a legendami miejskimi.

Legendy miejskie – zdaniem Marka Barbera – bazują często na strachu, utartych przekonaniach i lękach charakterystycznych dla danego okresu, a na przestrzeni lat ewoluują, dostosowując się do obecnych czasów i odzwierciedlając specyfikę kolejnych epok, dzięki czemu pozostają wiarygodne (Barber 2007, s. 12).

Przedmiotem zainteresowania legend miejskich są w przeważającej mierze historie, związane z zagrożeniami, jakie niesie ze sobą dzisiejszy świat. Odzwierciedlają one obawy ludzi doby XX i XXI wieku. Wiele miejsca zatem zajmują przede wszystkim relacje o rzeźkomych psychopatach, mordercach czy narkomanach. Dla zobrazowania tego faktu przytoczmy, za Barberem, dwie przykładowe legendy:

Para zakochanych nastolatków zmierza samochodem w kierunku Alei Zakochanych, gdy w radiu nagle przerwano nadawanie piosenki, by podać wiadomości z ostatniej chwili o seryjnym mordercy, który zbiegł z pobliskiego więzienia i jest uznawany za niezwykle niebezpiecznego. Spiker ostrzega, by ludzie pozostali w domach i opuszczali je tylko wtedy, gdy jest to absolutnie konieczne. Dodaje również, że morderca jest łatwo rozpoznawalny, ponieważ do amputowanej ręki na zamontowany hak. Dziewczyna spogląda z niepokojem na swojego chłopaka i mówi mu, że się boi i chce wracać do domu. On spokojnie odpowiada, że nie ma się czym martwić, a poza tym on jest od tego, by ją bronić. Dziewczyna uspokaja się i jadą dalej.

Gdy młodzi ulegają romantycznemu nastrojowi i zaczyna im się zbierać na miłość, dziewczyna słyszy szeleszczący dźwięk, dochodzący z pobliskiego lasu. Ogarnia ją paniczny strach. Błaga chłopaka, by zabrał ją do domu, ale on odmawia i między parą wywiązuje się kłótnia. Dziewczyna tak nalega, że chłopak w końcu ustępuje. Przekręca kluczyk w stacyjce, daje gaz do dechy i z rykiem silnika odjeżdża aleją całkowicie sfrustrowany.

Jadą w ponurym milczeniu, aż wreszcie docierają do domu dziewczyny. Chłopak, choć wściekły na swoją ukochaną, nie zapomina o manierach – wysiada z samochodu i podchodzi z drugiej strony, by otworzyć jej drzwi. Staje jak wryty, robi się błyśki jak ściana i mdleje. Dziewczyna pospiesznie wysiada z auta, by się nim zająć. Gdy zamyka za sobą drzwi, słyszy szcęknięcie i odwraca się. Na klamce buja się zakrwawiony hak (Barber 2007, s. 25–26).

Pewnego wakacyjnego dnia grupa dziewcząt wybrała się do lokalnego kina. Gdy jedna z nich usiadła w swoim fotelu, poczuła, że coś ostrego wbiło się jej w plecy. Natychmiast podskoczyła i znalazła strzykawkę, umieszczoną w zgięciu fotela. Do strzykawki umocowana była kartka z wiadomością następującej treści: „Witaj w prawdziwym świecie”.

Dziewczynę pospiesznie przewieziono do najbliższego szpitala, a strzykawkę natychmiast poddano badaniom. Wyniki były takie, jakich obawiali się lekarze – igła strzykawki była zainfekowana wirusem HIV (...) (Barber 2007, s. 85).

W kontekście powyższych rozważań znamienym jest, że obie historie, *notabene* sklasyfikowane przez Barbera jako fałszywe, przywołują postaci seryjnego mordercy i niebezpiecznego narkomana, których traktować można jako swoiste demony współczesności. Ich folklorystyczna egzystencja wiąże się z ludzkim strachem, zrodzonym z konfrontacji z negatywnymi aspektami rzeczywistości i mroczną stroną kultury.

Ale współczesne demony to nie tylko groźne istoty ludzkie, lecz – podobnie jak w tradycyjnej kulturze ludowej – także istoty z innego świata, m.in. duchy osób, które zginęły śmiercią tragiczną. Należy do nich m.in. „Krwawa Mary” (zwana też Diablicą, Piekielną Mary, Sally, Mary Lou), kobieta spalona żywcem przez swych sąsiadów, podejrzewających ją o czary. Przed śmiercią rzuciła na oprawców klątwę, a sama jako dusza pokutująca pojawia się tym, którzy po zmroku, przed lustrem pięciokrotnie wymówią jej imię. Według innej wersji tej historii, przy trzynastokrotnym wypowiedzeniu miana zamordowanej można ujrzeć jej odbicie w zwierciadle, ale wywołana – tnie twarz osoby przywołującej (Barber 2007, s. 34–36).

W nurcie „opowieści pozaziemskich” mieszczą się także zupełnie nowe historie o kręgach zbożowych, o kosmitach i ich niebezpiecznych dla ludzi działaniach.

Tego rodzaju historie we względnie niedługim czasie od momentu ich powstania trafiają do szerokich mas odbiorców dzięki nowoczesnym mediom. Wspomina o tym Barber, pisząc, że:

[...] współczesne mity doskonale się rozwijają dzięki nowoczesnym technikom. Rozprzestrzenianie się ich, które wcześniej opierało się na przekazie ustnym, nabrało przyspieszenia za sprawą faksów, e-maili i Internetu. To daje legendom natychmiastowy globalny krąg odbiorców (Barber 2007, s. 14).

Sprzyja to zarazem rozwojowi wariantowości tekstów, uaktualnianiu ich oraz przystosowywaniu do lokalnych warunków (zob. o toruńskich historiach grozy – Miedziński 2008). W tym zakresie legendy miejskie zbliżają się do ludowych podań wierzeniowych. Nie jest to jedyna wspólna cecha wiążąca dwa odległe, zdawałoby się, typy opowieści i typy kultur, do których przynależą. Jak twierdzi Dorota Simonides:

Horror tradycyjny, ten ludowy, wynikał z myślenia magicznego, z irracjonalnych postaw i wierzeń; horror współczesny czerpie obficie z osiągnięć cywilizacyjnych, bazuje na postępie technicznym, na rozwoju myśli ludzkiej. Wydawać by się przeto mogło, iż oba typy horrorów są przeciwstawne, nawzajem się wykluczają, gdyż pierwszy opiera się na myśleniu magicznym, drugi na racjonalnym. Tymczasem coraz częściej stwierdza się zadziwiające współlistnienie obu typów myślenia, mówi się wręcz o harmonijnej zgodności między najdalej posuniętą techniką a średnio-wiecznymi niemal praktykami magicznymi (Simonides 1984, s. 7–8).

Można w tym kontekście zaryzykować twierdzenie, że dzięki możliwościom technologicznym, z jednej strony, oraz za sprawą psychologicznej motywacji – niezmiennie obecnego ludzkiego strachu – z drugiej, demony funkcjonować będą zawsze. Porównanie demonów opisanych przez Chmielowskiego i Barbera – badaczy, których prace dzieli ponad wiek, pokazują co prawda ewolucyjny charakter istot przerażających człowieka, ale wydaje się, że właśnie skłonności do owej ewolucji stanowią kolejny czynnik, gwarantujący demonom nieśmiertelność.

## Literatura

- Baranowski Bogdan (1981), *W kręgu upiorów i wilkołaków*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Barber Mark (2007), *Legends miejskie*, tłum. Katarzyna Berger-Kuźmiar, Piotr Błoch Wydawnictwo RM, Warszawa.
- Czarownice...*, (1987), *Czarownice, strzygi, mamony czyli wierzenia i zabobony ludu galicyjskiego*, (zeb.) Eugeniusz Chmielowski, Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz.
- Madyda Aleksander (2003), *Stanisława Vincenza antropologia kultury huculskiej*, [w:] *W kręgu folkloru, literatury i języka. Prace ofiarowane prof. Janowi Mirosławowi Kasjanowi w 70. rocznicę urodzin*, Jakitowicz Maria i Wróblewska Violetta (red.), Wyd. UMK, Toruń, s. 65–89.
- Miedziński Maciej (2008), *Strzeż się tych miejsc...*, czyli toruńskie historie grozy, „Okolice – Rocznik Etnologiczny”, t. 6, s. 353–360.
- Mitarski Jan (1992), *Demonologia lęku*, [w:] Antoni Kepiński, *Lęk*, Sagittarius, Warszawa.
- Pełka Leonard Jan (1987), *Polska demonologia ludowa*, Iskry, Warszawa.
- Simonides Dorota (1984), *Śląski horror. O diablach, skarbnikach, utopcach i innych strachach*, Śląski Instytut Naukowy, Katowice.
- Stomma Ludwik, (2002), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawca: Piotr Dopierala, Łódź.
- Ziemia biecka...*, (1994), *Ziemia biecka. Lud polski w powiatach gorlickim i grybowskim*, Udziela Seweryn (red.), Sądecka Oficyna Wydawnicza, Nowy Sącz.

DAMIAN KAJA

***Ibuka* znaczy „pamiętaj”. Antropologia filmowych  
wizji ludobójstwa w Ruandzie  
w perspektywie kategorii pamięci**

Twórczość filmowa ostatniej dekady przekonuje widza, że romantyczne, podszyte atrakcyjnym dla ekranu wizerunkiem egzotycznych niebezpieczeństw, sielankowo-przygodowe obrazy *Pożegnania z Afryką* (*Out of Africa* 1985, reż. Sydney Pollack) odeszły do lamusa. Współczesny obraz kontynentu, implantowany masowej wyobraźni za pośrednictwem kina, zasadniczo przekracza ramy doświadczenia, zapisanego choćby w pełnej poetyckich obrazów prozie Karen Blixen. Ekranu światowych kin zalała fala obrazów poświęconych Czarnemu Lądowi, w których fotogeniczność pejzaży ustępuje miejsca refleksji społeczno-politycznej i uwagom poświęconym stosunkowi Zachodu do lokalnych problemów afrykańskich: *Wierny ogrodnik* (*The Constant Gardener* 2005, reż. Fernando Meirelles), *Babel* (2006, reż. Alejandro González Iñárritu, segment „marokański”), *Ostatni król Szkocji* (*The Last King of Scotland* 2006, reż. Kevin Macdonald), *Krwawy diament* (*Blood Diamond* 2006, reż. Edward Zwick). W 2006 roku literacką Nagrodę Nobla odebrała Doris Lessing, pisarka przez wiele lat związana z kontynentem afrykańskim i poszukująca w swej twórczości sposobów na opisanie jego kondycji z perspektywy zewnętrznego obserwatora, ale także – na drodze pisarskiej empatii – w optyce rdzennych mieszkańców. Afryka stała się tematem modnym. Tam zaś, gdzie kategorią deskrypcji stanu faktycznego zaczyna być moda, pojawia się niebezpieczeństwo uproszczeń, zarówno po stronie goniących za nowinkami twórców, jak i stymulowanych sztucznym, medialnym entuzjazmem odbiorców. I chociaż filmy rozprawiające się z dramatycznym problemem ruandyjskiego ludobójstwa zajmują wśród wymienionych dzieł pozycję szczególną, czerpanie przez od-

biorców z ich humanistycznego przesłania musi odbywać się przy wzmożonej uwadze i szczególnej wrażliwości. Tylko w ten sposób powyższy kontekst nie przysłoni niewrażliwych kwestii, poruszanych w filmowych utworach o zagładzie ludności w Ruandzie, zaś linia demarkacyjna między czynnikami kulturowej mody a autentyczną wartością kommemoratywną wspomnianego kina wyłoni się jako warunek właściwej recepcji.

Semantyczny pancierz, w który obrósł termin „ludobójstwo” (ang. *genocide*), jest jednocześnie siłą i słabością tej kategorii. Kumulacja znaczeń politycznych, prawnych i kulturowych sprawia, że na linii słowo-rzeczywistość umacnia się jego referencyjność. Tym samym nazwanie zdarzenia ludobójstwem ma wydźwięk o wartości odwrotnie proporcjonalnej do częstotliwości takiej deklaracji. Ostrożność (nierzadko zaś bojaźliwość) w orzekaniu o statusie zbrodni jako ludobójstwa amplifikuje swoistą moc kreacyjną terminu „genocide”, a więc przesądza o jego wpływie na świadomość masakr ludności. Niezależnie więc od precyzji definicji terminu „ludobójstwo” istnieje rodzaj kulturowej presji, która nakazuje przezorność we wprowadzaniu go do uzusu w dyskursie politycznym, by nie obniżyć jego, okupionego zazwyczaj rzeczywistością, ludzką tragedią – „prestżu” (*exemplum* niech będą tu powracające na polskim gruncie spory o uznanie zbrodni katyńskiej za ludobójstwo, a nie „tylko” mord wojenny; miast w rezultacie upamiętniać ofiary zbrodniczych czynów i dopominać się o prawnie adekwatną kwalifikację zabójstw, dyskusja taka wprowadza niebezpieczną odmianę „stopniowania cierpienia”). Rzecz jasna, to „dyplomatyczne”, lingwistyczne tłumaczenie jest tylko jednym z możliwych, obok zasupłanych czynników politycznych i ekonomicznych, które pozwoliły międzynarodowej opinii publicznej „uspokoić sumienie” i patrzeć na masakrę ruandyjskich Tutsi przez braterskie plemię Hutu w 1994 roku (por. z definicją ludobójstwa przyjętą przez ocalonych i komentarzem do niej: Rurangwa 2009, s. 11–14; Kayitesi 2007, s. 7, 82–83).

Dla odmalowania kulturowej panoramy, na której tle pojawiają się i są odbierane filmy o Ruandzie, głośno informujące społeczeństwa świata o popełnionym ponad dziesięć lat temu ludobójstwie, istotne jest podkreślenie, że niespokojna i drapieżna przestrzeń Afryki wciąż testuje moralność Zachodu. Przyrastającej literaturze tematu, poświęconej ruandyjskiemu ludobójstwu, jak i wciąż zapełniającemu



się repertuarowi fabuł i dokumentów o Ruandzie, towarzyszy od 2003 roku nowa fala mordów na ludności cywilnej w sudańskim Darfurze, na które świat reaguje ze znaną już obojętnością (por. Punier 2007). Jeśli więc przyjąć, że wspólnym mianownikiem filmów fabularnych o ruandyjskiej hekatombie sprzed piętnastu lat jest budowanie ostoi pamięci o tragicznych wydarzeniach (które uwolniły na wielką skalę pokłady ludzkiego zła) w celu wyartykułowania przestrogi dla teraźniejszości, pojawiają się zasadne pytania. Czy, oprócz powodzenia w skali artystycznej, kino jest w stanie zmierzyć się z tematem ludobójstwa w wymiarze etycznym? A jeśli tak, czy filmowy wizerunek masowej zbrodni, percypowany w perspektywie kategorii antropologicznych (a kino, obracając się w sferze konkretności i budując scenariuszową historię zawsze wokół człowieka, jest do takiegoż oglądu predestynowane z samej swej natury), ma szansę sprawnie komunikować przesłanie humanistyczne i stać się skarbnicą uniwersalnej pamięci o zbrodni?

Spośród głośnych ekranowych fabuł, dedykowanych pamięci o ruandyjskiej masakrze Tutsi: *Hotel Ruanda* (*Hotel Rwanda* 2004, reż. Terry George), *Czasem w kwietniu* (*Sometimes in April* 2005, reż. Raoul Peck – film telewizyjny), *Strzelając do psów* (*Shooting Dogs* 2005, reż. Michael Caton-Jones), *Niedziela w Kigali* (*Un dimanche à Kigali* 2006, reż. Robert Favreau) i *Podać rękę diabłu* (*Shake Hands with the Devil* 2007, reż. Roger Spottiswoode), największą estymą wśród krytyków i powodzeniem u publiczności cieszył się obraz Terry’ego George’a. Pozytywny rezonans, wywołany kreacją Dona Cheadle, faktem oparcia historii na prawdziwych zdarzeniach z życia Paula Rusesabaginy oraz zaskoczeniem „nowością” tematu, zbiegł się z emocjami i dyskusją nad ludobójstwem w dziesiątą rocznicę ruandyjskiego mordu, zostawiając rzeczywistą wartość artystyczną filmowego dzieła w sferze niedopowiedzenia. O ile więc *Hotel Ruanda* począł budować swoisty wzór (jak się później okazało, także o charakterze topicznym) dla ikonicznych realizacji masakry w Ruandzie, o tyle wszystkie fabularne dokonania zdają się stopniowo wypełniać zakres możliwych perspektyw w świadczeniu o ludobójstwie z 1994 roku.

Przede wszystkim zaznacza się dialektyczne napięcie między doświadczeniem obserwatora i uczestnika zdarzeń (nie-Afrykanie portretowani w filmach o głądzie Tutsi to głównie żołnierze ONZ,

którzy mają strzec pokoju, ale nie interweniować, choć w pojedynczych wypadkach rozwój wydarzeń wymusza inne decyzje; obok filmowych wizerunków wojskowych zdarzają się z kolei postaci Ruandyjczyków, którzy biernie przyglądają się zdarzeniom, bo odebrano im wszelką możliwość działania). Z pozycji „zewnątrznych” – żołnierzy, misjonarzy, nauczycieli – opowiedziane są *Strzelając do psów* czy *Podać rękę diabłu*, „wewnętrzny” punkt doświadczania katastrofy przyjmuje *Hotel Ruanda* i *Czasem w kwietniu* (choć tu paralelnieść akcji demonstruje także reakcje świata), zaś obie perspektywy (zestawiając dwoje ekranowo równorzędnych partnerów – kanadyjskiego dziennikarza i zakochaną w nim ruandyjską dziewczynę, mężczyzna to postać „działająca”, kobieta zaś stanowi swoisty portal do zrozumienia obyczajowości mieszkańców Ruandy) stara się łączyć francuska *Niedziela w Kigali*. W komplementarności perspektywicznych zestawień dostrzega widz inną prawidłowość: wszyscy, których oglądamy na ekranie, są bez wyjątku uczestnikami rozpętanego piekła, ci zaś, którzy je teraz obserwują jako odbiorcy utworu filmowego, są jego spóźnionymi świadkami. Atrakcyjność wymiennych pozycji narracji nie jest więc tylko zabiegiem retorycznym, ani nawet pytaniem o racje i emocje stron konfliktu (jak łatwo zauważyć, wciąż niespełnionym obrazem kinowym jest punkt widzenia oprawcy, najbardziej psychologicznie powikłany, w literaturze przedmiotu odzwierciedlony w reportażach Jeana Hatzfelda z *Sezonu maczet* – por. Hatzfeld 2009, s. 9). W strategię opowiadania wpisane jest pytanie o sumienie i charakter ludzkiej winy, które dotyczy nie tylko ekranowych uczestników/obserwatorów, ale zadawane jest także widzom.

Bramą do przekroczenia filmowego świata w kierunku odbiorcy jest ekranowa obecność mediów jako znaku współczesności. Zarówno w formie postaci przynależących do filmowej diegezy (profesja dziennikarza jest jedną z figur topicznych utworów o Ruandzie), jak też immanentnie i transcendentnie włączanych do filmów przekazów radiowych i telewizyjnych z czasów eksterminacji, media nadają głębokie znaczenie każdemu kinowemu dziełu o afrykańskim ludobójstwie. *Modus* obecności sieci przekazu informacji ujawnia się wielorako. Po pierwsze – ruandyjskie Radio Tysiąca Wzgórz codziennymi „mowami nienawiści” podburzało zwykłych obywateli do chwycenia za maczetę i zabijania swoich sąsiadów. Po drugie – skape komunikaty radiowe i telewizyjne zagranicznych agencji nie

przebiły się przez światowy „szum informacyjny”, stając się jednym z wielu komunikatów o mordach, mających miejsce „daleko w Afryce”. Po trzecie – nagranie wideo z konferencji prasowej Christine Shelly bywa włączane do filmów o Ruandzie jako obnażenie obłudy i inercji świata, który ustami jękającej się przedstawicielki Departamentu Stanu USA nie potrafił przyznać, że w Afryce dochodzi do ludobójstwa, a nie tylko do – najwyraźniej mniej znaczących – „aktów ludobójstwa” (urzędniczka przyznaje się przed kamerami, że ma wytyczne dotyczące posługiwania się określoną frazeologią w kontaktach z opinią publiczną). Po czwarte zaś – i jest to motyw obecny bardziej w literaturze niż w filmie – uwaga mediów skoncentrowała się na epilogu konfliktu ruandyjskiego, przedstawiając całemu światu zdjęcia z opuszczających masowo Ruandę katów – Hutu, którzy emigrowali całymi taborami do sąsiedniego Zairu (dziś Demokratycznej Republiki Konga). Każdy więc filmowy dokument, ale także fabuła, przez samo zaistnienie w przestrzeni kultury i w świadomości odbiorcy jest spłaceniem trybutu tamtemu milczeniu (czy słabej sile głosu), a jednocześnie przyznaniem się do słabości medialnego przekazu, który w czasie masakry nie spełnił swojej roli (na temat medialnego utrwalania afrykańskich stereotypów zob. Szumańska 1996, s. 54). Na artystycznie najuczciwszych ikonicznych znakach pamięci ciąży piętno winy i równocześnie potrzeba jej odkupienia. Obrazowa mediatyzacja, czy to w kształcie weryzmu dokumentalnego, czy fabularnej inscenizacji – pozwalając widzowi stać się obserwatorem krwawych triumfów ludzkiego okrucieństwa – przypomina mu o poczuciu „odpowiedzialności za błąd” (filmowi bohaterowie tamtych zdarzeń wierzą bowiem bezgranicznie w dwa fakty: 1. potęgę kreacyjną mediów – jeśli coś nie zostanie pokazane w telewizji, nie istnieje, 2. moc ochraniającą – dopóki świat patrzy, są bezpieczni). I choć oczywiście rozróżnienie między materiałem reporterskim a kinem fabularnym nie wymaga tłumaczeń, sumienie autorów wyraźnie podpowiada im konieczność ekranowej rozprawy z „niewinnością kamery”. Wymiar antropologiczny jest tu jednak klarowny: mówiąc o medium, stawiają twórcy problem ludzkich ułomności, przemieniając kategorie kulturowe w pytania etyczne.

*Niedziela w Kigali*, film najmniej znany spośród wcześniej wymienionych, a być może najbardziej przejmujący, bo bezpretensjonalnie dotykający ruandyjskiej codzienności, przynosi jeszcze inne zagad-

nienie związane z motywami auto-refleksywnymi kina. Reżyser Robert Favreau zdecydował się nie lokować zaczynu akcji w momencie zestrzelenia samolotu prezydenta Habyarimany 6 kwietnia 1994 roku, które to zdarzenie stało się punktem zapalnym ogólnopaństwowych zamieszek, a w konsekwencji zainicjowało eksterminację. Dokonując transakcentacji historycznych odniesień, twórca przeniósł ów incydent do sekwencji kulminacyjnych filmu, skupiając się na sportretowaniu miłości kanadyjskiego dokumentalisty i podającej się za Hutu, choć fizjonomią przypominającej Tutsi, kelnerki. Bernard przygotowuje w Ruandzie materiał o AIDS, za wszelką cenę chcąc ukończyć film, nim kraj opanuje chaos. Problem winy pojawia się w ostatnich słowach pokonanego przez zarazę DJ Rocka, który radzi, by Kanadyjczyk przestał filmować zakażonych wirusem i pokazał obraz pandemii, która naprawdę trawi Ruandę – nienawiści. Należąca do bohatera kamera stanie się jednak narzędziem innego rodzaju, gdy za jej pomocą zacznie porządkować przestrzeń pamięci o katastrofie w wymiarze jednostkowym. W ostatniej scenie Bernard kładzie sprzęt filmowy na grobie ukochanej, której pomógł umrzeć po tym, jak ocalała z zagłady potwornie oszpecona, by razem z jej siostrą, Désirée, obejrzyć ostatnie chwile szczęścia Gentille. W ten sposób film (nagranie) staje się pamięcią. W oczach dziennikarza ocala godność ukochanej kobiety, dla jej siostry zaś staje się konsolacją, której refleksem jest uśmiech na twarzy dziewczynki.

Za pomocą techniki można manipulować biegiem czasu, przywracać przeszłość, a w pewnych zakresach – kontestować wyroki losu; ratować jeśli nie ludzi, których fantomy poruszają się na ekranie, to – w utrwalonych emocjach – strzępy prawdziwego człowieczeństwa. Z jednej więc strony film, wtedy jak i teraz, czci, upamiętnia i ocala, okazując się pozytywnym obliczem dwudziestowiecznego stygmatu, jakim stał się rozwój techniki. Gdy reżyser decyduje się pokazać zwyczajność dnia codziennego w afrykańskim państwie, w centrum obrazu umieszcza szczęśliwą gawiedź, zgrupowaną wokół jednoczącego grupy ludzkie i żywo dyskutowanego wydarzenia sportowego, pokazywanego właśnie w telewizji (*Strzelając do psów*). Z drugiej strony, impuls nienawiści, który zwykłych ludzi przemieniał w potwory mordujące sąsiadów, sączył się z fal eteru, za pośrednictwem których każdego dnia zachęcano do mordów. Ruandyjska zagłada spełnia „parametry” ludobójstwa, jakie ustaliła literatura dotycząca

Szoa: była mordem nastawionym na całkowite wyniszczenie grupy etnicznej, naznaczonym znanym paradoksem jednoczesnej planowości i irracjonalności. Jednak w przeciwieństwie do zagłady Żydów podczas drugiej wojny światowej wątek udziału techniki w masowej zbrodni jest tu niemal niewidoczny. Bojówki *interhamwe* oszczędzają nawet kule z karabinów maszynowych, dzięki czemu atrybutem ruandyjskiej zagłady stała się maczeta, ikoniczny emblemat wszystkich filmowych przedstawień masakry Tutsi z 1994 roku. Działania morderców Hutu, mimo paraliterackich opisów, przyrównujących je do funkcjonowania sprawnej maszyny (por. Kayitesi 2007, s. 99; Rurangwa 2009, s. 56), mają jednak charakter gwałtownego zrywu, kontrolowanego chaosu (mimo finalnej, przerażającej „skuteczności” – jeśli na moment poddać wyobraźnię bezwzględemu dyktatowi statystyki: osiemset tysięcy ofiar w około sto dni rzezi). Dla Tutsi śmierć znajdowała się, literalnie, „na wyciągnięcie ręki” kata. Funkcję techniki w służbie masowej zbrodni przejmują więc ruandyjska radiostacja, która permanentnymi komunikatami albo bezpośrednio denuncjuje uciekinierów Tutsi, albo intensyfikuje atmosferę rasowych uprzedzeń wśród Hutu. Medium informacyjne przeobraziło się w katalizator masowego gniewu (z kolei jako swoisty inhibitor czujności, znieczulająco karmiący widzów uspokajającymi wieściami, działała w czasie bezpośrednio poprzedzającym eksterminację telewizja w sąsiednim Burundi, więc i prawdopodobnie w samej Ruandzie – por. Szumańska 1996, s. 20–21). Ambiwalencja roli mediów w czasach katastrofy przetrada się więc w zagadnienie szersze: interferencji techniki z przestrzenią ludzką. Stając się uczestnikiem owej przestrzeni, widz musi pamiętać o mnożących się kontekstach, które weryfikują sposób postrzegania dzieła filmowego jako artystycznego komunikatu o zagładzie. Rzecz jasna, twórca filmu nie podejmuje się ekspiacji mediów czy, tym bardziej, techniki – przerażałoby to jego możliwości dyskursywne i formuły opowiadania obrazem. Ontologia dzieła filmowego, poświęconego ludobójstwu w Ruandzie, jest jednak w planie treści, w każdorazowym odniesieniu do *hic et nunc*, nie tylko p a m i ę c i ą o minionych zdarzeniach, ale w samej swej formie p r z y p o m n i e n i e m o idei przekazu, którego domagała się inna terażniejszość, ta sprzed ponad dekady – bezskutecznie. Wydaje się, że jeśli kino poświęcone ludobójstwu z 1994 roku będzie się rozwijać,

sprawa mediów zostanie w nim postawiona bardziej intencjonalnie i doczeka się osobnej analizy na ekranie.

Bohaterów ruandyjskich opowieści filmowych nie przedstawiają reżyserzy tylko w płaszczyźnie rozróżnień „horyzontalnych”: jako Hutu, Tutsi i tymczasowych rezydentów Ruandy, związanych ze sferami dyplomacji, Kościoła czy militariów. Sferę „wertikalną” wyznacza tu jednak nie odniesienie religijne (za takie można by uznać jedynie – wystawioną na próbę – wiarę bohaterów *Shooting Dogs*, choć gdy w męczeńskiej ofierze księdza zwycięża ostatecznie powinność wiary i ludzkie miłosierdzie, jego kompan, nauczyciel, nie wytrzymując presji, ucieka z kraju z konwojem ewakuowanych; ludzka postawa, pełna strachu, równoważy heroizm kapłana – w sensie wskazania innej drogi, nieheroicznej, jednak słusznej, podejmowanej dla ocalenia wartości życia), ale łańcuch dowodzenia, zwierzchnictwo polityczne, czyli wysoko postawieni decydenci, którzy – obracając się wśród luminary „cywilizowanego” świata – postanawiają zostawić Ruandę samej sobie. Wydaje się, że ten właśnie aspekt zbrodni stał się – wbrew woli twórców, ekranizujących przejmującą biografię – dominantą kompozycyjną filmu *Podać rękę diabłu* o dowodzącym akcją ONZ w Ruandzie generale Roméo Dallaire. Podstawienie pionowej osi zależności politycznych w miejsce „czasu pionowego”, czyli drogi do zbawienia, na której krańcu oczekuje wszechmogący Bóg, wzmacnia irracjonalność katastrofy ludobójstwa. Z jednej strony substytucja taka okazuje się dla filmowców przegapioną szansą na dotarcie do mrocznych pokładów psychiki morderców, jako że Hutu są ludźmi bodaj gorliwiej wierzącymi niż Tutsi, zaś sama Ruanda jest w Afryce znana jako kraj chrześcijan (por. Szumańska 1996, s. 136). Wówczas też innego sensu, uwikłanego w tragedię grzechu, nabrałyby dewaluacje *sacrum* w postaci zbezczeszczonych kościołów, wypełnionych po brzegi ciałami ofiar (zob. relację: Koff 2007, s. 26; Tochman 2009, s. 4–5). Jednak filmowe wizerunki pogrążonej w otchłani eksterminacji Ruandy, nawet jeśli chcą być dramatami i u w i a r y (jak w *Strzelając do psów*), nie dorastają do roli dramatów w i a r y jako takiej. Warunkiem podjęcia tematu teodycei, w takiej formie, w jakiej pojawia się w świadectwach pisanych przez ocalałych z ludobójstwa Ruandyjczyków, jest punkt widzenia kata i ofiary, a nie osób „z zewnątrz”. Świat filmowej eksterminacji to świat beznadziejnie ludzki. Tracąc boską instancję, rzeczywistość Ruandy tonie w bezsensie

i rozpaczy, a bezwzględne, planowe mordy Hutu na Tutsi jawią się jako krwawe *theatrum* pozbawione jakichkolwiek norm *ratio* (znaną formułę Hannah Arendt o „banalności zła” umacnia fakt nagłego pęknięcia „paradygmatu codzienności”, kiedy to zwykle narzędzie rolnicze – maczeta – z dnia na dzień stało się atrybutem śmierci – por. Rurangwa 2009, s. 14). Wypatrywane z nadzieją empireum nie jest siedzibą Absolutu, ale wysokim piętrem nowojorskiej siedziby ONZ. Jediną cechą wspólną tych skrajnie różnych porządków świata jest ich obojętność wobec aktów masowej zbrodni.

W kontekście religijnym sytuuje się zaktualizowana w kinie topika rajy, w którym zaległo się zło (*loci communes* wielu realizacji filmowych i książkowych, por. choćby dokument i fabułę *Shake Hands with the Devil* lub: Szumańska 1996, s. 106), a także literackie parentele losów Hutu i Tutsi z historią Kaina i Abła (Rurangwa 2009, rozdz. 14). W podobnym obszarze problemów usytuować by należało motyw pulsujących na ekranie wizerunków oprawców w „rajskich”, wielobarwnych strojach, które uruchamiają dodatkowo asocjacje z bachiczną symboliką karnawału. Dwudziestowieczny masowy mord przeobrażał się, jak wyznaje jeden z katów, w „nową rozrywkę” (Hatzfeld 2009, s. 39). Ów trop, tutaj tylko zasygnalizowany, wymagałoby osobnego szkicu.

Filmy o ruandyjskiej rzezi Tutsi z 1994 roku powstają z myślą o wzbogacaniu rezerwuaru pamięci. Wpisana weń dyrektywa upowszechnienia wiedzy o zagładzie ma za zadanie budzenie sumień światowej opinii publicznej, by ludobójstwo w Afryce, którego dystynktywną cechą jest tendencja do cykliczności (świadomością tego faktu dzieli się z widzami reżyser Terry George w wywiadzie komentującym jego dzieło filmowe w wydaniu DVD), nigdy się nie powtórzyło. Artystyczne kryteria oceny dzieła filmowego ustępują tu zazwyczaj uwadze poświęconej charakterowi przedmiotowego odniesienia do rzeczywistości, które za punkt oparcia obiera kategorię prawdy, autentyczności rekonstrukcji. Stąd brak w tym kinie stylizacji i dążenie do jasności przekazu. Z natury jednak film jest dziełem zbiorowym, adresowanym do masowego odbiorcy. Mimo szczerych intencji twórców, konstruujących mniej lub bardziej udane utwory o barwnej fabule i silnym stężeniu humanistycznych pouczeń, dzieło filmowe ucieka w stronę symplifikacji. Dlatego być może film tak szeroko dyskutowany, jak *Hotel Ruanda*, nie pojawia się w rejestrze dzieł kultury, któ-

re mogłyby zmieniać ludzką świadomość na tyle, by przyczynić się na przykład do powstrzymania działań eksterminacyjnych w Sudanie. Obraz Terry'ego George'a zbudowany jest według tzw. najlepszych schematów hollywoodzkich. Nie potrzebuje plansz wprowadzających w kontekst historyczny zdarzeń, bo wszelkie tłumaczenia sprawnie inkorporowano w dialog. Wniknięcie widza w rzeczywistość ludzką, reprodukowaną na ekranie, odbywa się naturalnie, bez pokonywania barier metatekstowych. W epilogu jednak autorzy nie szczędzą werbalnej augmentacji „naoczności” fabuły: pojawia się informacja, że główny bohater uratował 1268 ludzkich istnień, ale ofiarą zagłady padło OKOŁO miliona osób. „Niewinne” zestawienie szczegółu i uogólnienia (jako wykładni heroizmu w obliczu tragedii) można oczywiście wziąć za czytelne, retoryczne nadużycie. Należy postawić jednak pytanie, jak wiele podobnych strategii komunikacyjnych zrećcznie zostało wtopionych w sferę filmowej zdarzeniowości. Filmografia ruandyjskiej zagłady nie dopracowała się jeszcze form dystansu wobec prezentacji zła, które stało się udziałem mieszkańców afrykańskiego kraju w ostatniej dekadzie ubiegłego wieku, takich jak groteska, czarny humor czy ironia. Groteskowość świata bywa formą jego osławiania, a przy tym odświeżania przekazu, dotyczącego rzeczy najtrudniejszych do pojęcia rozumowego, jak zbrodnia ludobójstwa (por. rozważania na temat groteski w dziełach dotyczących żydowskiego Holocaustu, jak i rekapitulację literatury przedmiotu przeprowadzoną przez autora: Buryła 2006, s. 308–309 i nast.). Groteskowość rzeczywistości, w której z dnia na dzień ludzie przeistaczają się w monstra, a porządek społeczny zostaje wywrócony do góry nogami, domaga się reprezentacji w sztuce. Co więcej, w żaden sposób nie obniża waloru prawdziwości odtwarzanych wydarzeń ani nie deprecjonuje szacunku dla tragedii ofiar. Wystarczy przejrzeć literaturę wspomnieniową, by przekonać się, że materia języka łatwiej niż obraz filmowy znosi humor czy groteskę w odniesieniu do wydarzeń z 1994 roku, także w eksplikacji doświadczenia samych ocalałych (np. między Tutsi a Hutu zagłada stała się tematem tabu, w rozmowie wypada do niej nawiązywać tylko w formie żartu; zob. też. ironiczne skomentowanie przez ocalałego idei pojednania plemion jako instytucjonalnej „Akcji Przebaczenie” – por. Hatzfeld 2009, s. 33, 90–91). Graficzna dosłowność filmu broni się przed zabiegami, które mogłyby zostać uznane przez szerokie grono widzów za bluźnierstwo. Mimo to *Hotel Ru-*



*anda*, jako jedyny z wymienionych utworów, opuszcza „bezpieczne” terytorium „śmiertelnej” powagi. Moment emocjonalnego napięcia rozładowany zostaje sceną, w której Rusesabagina odnajduje rodzinę skrywającą się za kotarą w wannie. Żona, przekonana, że kryjówkę odkrył żołnierz Hutu, próbuje bronić się... słuchawką prysznic. Gdy zdają sobie sprawę, że niebezpieczeństwo minęło, małżonkowie wybuchają śmiechem. Rzecz jasna, humor jest tu czynnikiem czysto filmowym, nie licującym z grozą sytuacji i nie płynącym w naturalny sposób z rzeczywistości. Wzbogaca proces identyfikacji z bohaterami, ale równocześnie, w oczach uważnego widza, namacalną czyni „filmowość” przedstawienia, scenariuszowy schemat.

W reportażu *To tylko obraz* z książki Jeana Hatzfelda *Strategia antylop* postawiony zostaje problem formy i adresu filmowych wizerunków zagłady. Pretekstem do pytań zadawanych ocalonym staje się wizyta w Ruandzie ekipy kręcącej ważną fabułę (choć tytuł nie pada, można się domyślić, że chodzi o *Czasem w kwietniu*). W reprezentatywnym głosie Innocentego Rwililizy, świadka zdarzeń z 1994 roku, odnajdujemy wyznanie, że nie powinno się odmalowywać rzezi na ekranie, bo byłoby to trudne do zniesienia dla tych, którzy ją przeżyli, a epatowanie makabrą niewiele powie innym o istocie masowego mordu na terytorium Ruandy: „Ludobójstwo trzeba fotografować, zanim zaczną się rzezie. [...] Ludobójstwo można też fotografować po fakcie. [...] Ale sekrety ludobójstwa należą do ocalonych, to oni muszą je w sobie nosić, tego nie dzieli się z byle kim” (Hatzfeld 2009, s. 107–108). Kino stara się sprostać tym postulatом choćby w świetnej *Niedzieli w Kigali*. Ale nawet jeśli powściągliwość filmowców ogranicza ekranową przemoc, zaprogramowany funkcją popularyzatorską film potrzebuje dynamiki, która jest jego uniwersalnym językiem. Gwałtowność i okrucieństwo ludobójstwa w kinowej rekonstrukcji są pokusą dla kasowego sukcesu obrazu, przed którą nie uchronił się w pełni na przykład *Shooting Dogs*. Twórcy „ruchomych obrazów” przecierają jednak ścieżki, pokazując, że o zagładzie nie można mówić wprost i mówić wszystkiego (na chaotycznym „pościgu za zdarzeniami” opiera się błędne założenie adaptacji *Podać rękę diabłu*). Należy z miejsca akcji uczynić *pars pro toto* przestrzeni zagłady (Hotel Milles Collines w *Hotelu Ruanda*, technikum i kaplica w *Strzelając do psów*), bądź też przenieść ciężar opowieści na zdarzenia poprzedzające feralny kwiecień 1994 roku (*Niedziela w Kigali*). Sze-

roka panorama masowych zabójstw nie ma prawa ekranowego bytu. Film jest zawsze opowiadaniem o człowieku i poprzez człowieka. Uczynienie zaś z kategorii pamięci dominanty kompozycyjnej w postaci nadrzędnych ram retrospektywnych uwypukla antropologiczny aspekt tragedii (*Czasem w kwietniu, Niedziela w Kigali*). Wskazuje na ciągłość bolesnych emocji, trwałość poczucia winy, destrukcję psychiki. Kiedy odkształcenia czasowe nie próbują odtwarzać procesów ludzkiej pamięci, komplikują strukturę temporalną utworu filmowego bez znaczenia dla psychologicznych sylwetek postaci (filmowo nienaturalny dramatyzm dezintegracji osobowości Dallaire'a z *Podać rękę diabłu*, po części także zbędny, prospektywny epilog *Strzelając do psów*). Określenie warunków odseparowania elementów szoku, które zwracałyby uwagę świata na sprawę zagłady, od pierwiastków zbanalizowanej przemocy to zadanie dla filmowców, chcących opowiadać o rzeczywistości zagłady. Wypowiedzi ocalonych jasno deklarują postawę sprzeciwu: kino ze swą naocznością nie powinno być przystanią dla kategorii pamięci. Niebezpiecznie okrada ją z indywidualności i intymności. Istnieje bowiem sfera niewyraźnego, której filmowa dosłowność nie obejmuje bądź programowo lekceważy, a i literatura z trudem buduje do niej mosty. Wrażliwość widza w rekonstruowaniu sylwetek ludzi tamtego czasu musi brać pod uwagę fakt, że w wymiarze poszanowania wartości doświadczeń traumy milczenie słów jest czymś zasadniczo innym niż milczenie obrazów. Z drugiej strony adresatem filmów fabularnych o Ruandzie nie są ocaleni, a ludzie spoza afrykańskiego kręgu kulturowego. Dla nich nie ma innej formy wiedzy i pamięci o mordzie Tutsi niż świadectwo literatury i filmu.

Jeśli więc X Muza odważnie sięgnie do zasobów słowa pisanego, uniwersum kinowych wizji ludobójstwa w Ruandzie wzbogaci się o ważne wątki afrykańskiej eksterminacji (jak np. ukrywanie się ludności Tutsi na bagnach i tworzenie tam mikroświata przetrwania), ale też o zniuansowane sylwetki psychologiczne katów i ocalonych (problem pojednania, który przekłada się na sferę społeczno-polityczną, stając się jedynym warunkiem przetrwania małego kraju). Zarówno bowiem geneza, jak i reperkusje zdarzeń z 1994 roku, stanowią materiał dla filmowych ekspedycji w głąb afrykańskich problemów, które należałoby opatrzyć nie tylko wykrzyknikowym sloganem w języku kinyarwanda *ibuka* – „pamiętaj”, ale też „patrz i reaguj”. W urzeczywistnieniu tej transformacji kino ma szansę odnaleźć balans między

artyzmem i faktografią, które w służbie budowania duchowego obrazu współczesnego człowieka sięgną w sferę wartości etycznych, by wydać sztukę o znaczących walorach humanistycznych.

### Filmografia

- Hotel Ruanda (Hotel Rwanda, 2004)*, reż. Terry George.  
*Podalem rękę diabłu (Shake Hands with the Devil: The Journey of Roméo Dallaire, 2004)*, reż. Peter Raymont.  
*Czasem w kwietniu (Sometimes in April, 2005)*, reż. Raoul Peck.  
*Strzelając do psów (Shooting Dogs, 2005)*, reż. Michael Caton-Jones.  
*Niedziela w Kigali (Un dimanche à Kigali, 2006)*, reż. Robert Favreau.  
*Podać rękę diabłu (Shake Hands with the Devil, 2007)*, reż. Roger Spottiswoode.

### Literatura

- Buryła Sławomir (2006), *Opisać Zagładę. Holocaust w twórczości Henryka Grynberga*, Wyd. Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Hatzfeld Jean (2009), *Strategia antylop*, tłum. Jacek Giszczak, Wyd. Czarne, Wołowiec.
- Kayitesi Annick (2007), *Jeszcze żyjemy*, tłum. Krystyna Dąbrowska, Wyd. Muza SA, Warszawa.
- Koff Clea (2007), *Pamięć kości. Pośród umarłych w Ruandzie, Bośni, Chorwacji i Kosowie*, tłum. Jerzy Malinowski, Przedsiębiorstwo Wydawnicze Rzeczpospolita, Warszawa.
- Punier Gérard (2007), *Darfur – kronika wynegocjowanego ludobójstwa*, tłum. Kowalska, „Le Monde Diplomatique. Miesięcznik Społeczno-Polityczny”, nr 3, dostęp: <<http://monde-diplomatique.pl/LMD13/index.php?id=3>>.
- Rurangwa Révérien (2009), *Ocalony. Ludobójstwo w Ruandzie*, tłum. Marlena Deckert, Polskie Wyd. Encyklopedyczne, Radom.

- Szumańska Ewa (1996), *Skrwawione wzgórza Afryki. Opowieść o Burundi i Ruandzie*, Wyd. Znak, Kraków.
- Tochman Wojciech (2009), *Cali biali (Zabici każą patrzeć)*, „Duży Format” (dodatek do „Gazety Wyborczej”), nr 14, s. 2–5.

***Elitarni* Jose Padilhi jako przykład  
nowego kina latynoamerykańskiego  
o problematyce społecznej regionu\***

Złoty Niedźwiedź na festiwalu w Berlinie dla *Dworca nadziei* (*Central do Brasil*) Waltera Sallesa w 1998 roku był tylko nieśmiałą zapowiedzią rosnącego znaczenia kinematografii brazylijskiej. Proces ten nabrał jeszcze większego przyśpieszenia w 2002 roku wraz ze światowym sukcesem artystycznym i komercyjnym filmu *Miasto Boga* (*Cidade de Deus*) Fernando Meirellesa. Dziś najnowsze kino brazylijskie, świetne warsztatowo i dramaturgicznie, dojrzałe krytycznie, stanowi obowiązkowy punkt w programie wszystkich najważniejszych festiwali (tylko w trakcie Berlinale w 2008 roku pokazano dziewięć filmów z tego kraju) i szanujących się dystrybutorów filmowych na całym świecie. Największymi sukcesami ostatnich lat były filmy o poważnej tematyce społecznej: wspomniane już *Miasto Boga*, *Carandiru* Hectora Babenco i kolejny laureat Złotego Niedźwiedzia w Berlinie w 2008 roku *Elitarni* (*Tropa de elite*) Jose Padilhi. Filmy te świecą triumfy nie tylko na międzynarodowych festiwalach filmowych, ale i w kinach w Brazylii i na świecie. Są też masowo ściągane z Internetu, a zatem naprawdę żyją w społecznym obiegu i stawiają pod znakiem zapytania frazesy o festiwalowym kinie dla elit i kinie dla mas.

W wyobrazeniach przeciętnego obcokrajowca Brazylią to kraj samby i karnawału, pięknych kobiet i palącego słońca, miejsce niekończącej się zabawy. Jednak każdy, kto poza przegładem ofert biur turystycznych czytał o sytuacji nizin społecznych w slumsach Rio de Janeiro, wie, że eskalacja przemocy następuje w przerażającym tempie. Brazylią jest bowiem krajem szczególnym i wyjątkowo skomplikowanym. Z jednej strony dynamicznie się rozwija, aktualnie jest trzecią, po Chinach i Indiach, potęgą gospodarczą świata i według wszelkich prognoz będzie nadal się dynamicznie rozrastać. Z drugiej strony wciąż walczy z nierozwiązanym od wieków problemem biedy. Największą bolączką współczesnej Brazylii jest silna polaryzacja społeczna. Mimo że w ostatniej dekadzie XX wieku i w pierwszych latach

XXI wieku przeszła niewątpliwie ważny okres transformacji w zakresie ekonomiczno-gospodarczym, nie zmieniła podstaw swej struktury społecznej. Społeczeństwo wciąż dzieli się na grupy zamożnych obywateli mieszkających w wydzielonych enklawach wielkich miast oraz masy biedoty zamieszkującej otaczające te miasta *favele*. Uprzywilejowani mieszkańcy miast od zawsze chętnie korzystali z zagłębia taniej siły roboczej, jakimi są *favele*, ale ani w przeszłości, ani dziś nie chcą wiedzieć o warunkach, w jakich żyją ich służący, kucharze, pokojówki czy robotnicy. Dowodem na długotrwałą społeczną zgodę na taką sytuację i niedostrzeganie problemów mieszkańców slumsów był między innymi brak, aż do połowy lat dziewięćdziesiątych XX wieku, dzielnic nędzy na planach miasta, mimo że mieszka tam około 20% ludności Rio (Śniadecka-Kotarska 2004, s. 104).

Problem *favel* sięga czasów kolonialnych oraz związanego z nimi niewolnictwa. Abolicja uchwalona w XIX wieku<sup>1</sup>, nie tylko nie zlikwidowała, ale powiększyła problem wyzysku. Dawni niewolnicy, wyrzuceni z plantacji, często bezdomni, poszukując schronienia i pracy, ciągnęli w kierunku Rio, które dawało szansę na znalezienie sobie nowego miejsca. Przybywający sklecali sobie domostwa w sposób całkowicie dowolny, ze wszystkiego, co było akurat pod ręką. Zajmowanie terenów niczyich na podmiejskich zboczach i bagnach, a zatem trudno dostępnych, nie wywoływało żadnego sprzeciwu.

Kolejna fala gwałtownego rozwoju *favel* wokół Rio przypadała na II połowę XX wieku, lata 1960–1980. Na nasilone ruchy migracyjne ludności z terenów rolniczych złożyło się kilka przyczyn: wyż demograficzny, klęski żywiołowe (susze, pożary) na północy i wschodzie kraju wywołujące ruchy ludności poszukującej nowych miejsc gwarantujących bezpieczną egzystencję oraz lansowanie przez rządzących kolejnych planów uprzemysławiania kraju, które miały wiązać się z poprawą sytuacji najuboższych i zapewnieniem im nowych możliwości zatrudnienia. Niestety, w praktyce okazało się, że szybkiemu rozwojowi miast i niekontrolowanemu napływowi ludności bez żadnych kwalifikacji nie towarzyszył jednak proporcjonalny wzrost miejsc pracy. Pierścień *favel* wokół Rio zaczął się coraz bardziej rozszerzać, a wraz z nim populacja żyjąca poza nawiasem ogół-

---

<sup>1</sup> Rok 1850 – formalne zakończenie handlu niewolnikami, sprowadzające się do zakazu sprowadzania nowych.

nych problemów społeczno-gospodarczo-politycznych kraju. W tym momencie problem *favel* brazylijskich splata się z analogicznym problemem slumsów z innych miast Ameryki Łacińskiej: Miasta Meksyk, Bogoty, Limy czy Caracas a same *favele*, jako efekty eksplozji demograficznej i migracji: wieś – miasto, stały się na długie lata jednym z najważniejszych wątków współczesnej latynoamerykanistyki. Masy ludności żyjące w warunkach nędzy, izolacji, nie będące przedmiotem zainteresowania władz ani żadnych instytucji, pozbawiane szans na normalne relacje społeczne, bez pracy, nie objęte systemem edukacji ani opieki medycznej, stają się naturalnym środowiskiem kultury ubóstwa. Konsekwencją pojawienia się wśród nich jej symptomów są inne towarzyszące temu procesy, między innymi przemoc.

Według definicji pochodzącej ze *Słownika etnologicznego*, kultura ubóstwa to kultura typowa dla najuboższych środowisk *ustratyfikowanych* społeczeństw, żyjących w dzielnicach nędzy wielkich miast lub biednych i zacofanych gospodarczo regionach wiejskich. Charakteryzuje się ona odrębnym sposobem życia, strukturą i cechami, które niezależnie od etnicznego kontekstu przybierają podobną postać wszędzie tam, gdzie istnieje zbliżona sytuacja społeczno-ekonomiczna sprzyjająca powstawaniu obszarów nędzy. Ten kompleks marginalnej sytuacji wywołuje i utrwała specyficzne wzory zachowań, stosunki społeczne oraz system wartości, które są przekazywane następnym generacjom przez socjalizację w rodzinie i sąsiedzkiej społeczności getta. Kultura ubóstwa jest jednakże nie tylko rezultatem egzystencji w nędzy, ale także systemem adaptacyjnym do szczególnie trudnych społeczno-materialnych warunków życia, umożliwiającym mieszkańcom obszarów nędzy przetrwanie, organizację społecznej egzystencji i neutralizowanie wyobcowania. Do najważniejszych cech typowych dla kultury ubóstwa zalicza się niski stopień uczestnictwa w ogólnonarodowych instytucjach, połączony z wrogim nastawieniem wobec otaczającego świata, zdeorganizowane życie społeczne przejawiające się w typie rodziny zdominowanej przez kobiety oraz braku właściwego dzieciństwa jako okresu wychowawczego i szczególnie ochronnego, wreszcie silny fatalizm, połączony z poczuciem beznadziejności, kompleksem niższości i bardzo niskim poziomem aspiracji. Te i inne cechy kultury ubóstwa wraz z materialną nędzą i jej biospołecznymi konsekwencjami w postaci niedożywienia, złego stanu zdrowia, alienacji i marginalnego usytuowania w społeczeństwie, tworzą typowy

opis obszarów nędzy w wielu krajach Zachodu i Trzeciego Świata. Obejmuje on przede wszystkim wielkomiastowe środowiska złożone z ludzi marginesu, wychodźców ze wsi poszukujących lepszych warunków życia i obcych etnicznie i/lub rasowo imigrantów (Posern-Zieliński 1987, s. 206–207).

Kultura ubóstwa splata się z różnymi rodzajami przemocy. Pragnąc przetrwać, żyjący w nędzy ludzie stają się bazą dla rozwoju różnego typu patologii społecznych, takich jak narkomania czy przestępczość. Brak perspektyw i nieobecność państwowych struktur instytucjonalnych sprawia, że członkowie wykluczonych społeczności tworzą lub włączają się w obręb struktur przestępczości zorganizowanej. W *favelach* funkcjonuje tzw. *poder paralelo*, czyli władza równoległa. *Poder paralelo* to forma rządów gangów o lokalnym zasięgu, obejmująca mieszkańców dzielnic nędzy. Skala wpływów na ludność obejmuje wszystkie aspekty życia a obecność władzy równoległej decyduje o tym, że *favele* stają się swoistym państwem w państwie. Lokalni gangsterzy wyręczają państwo w jego obowiązkach względem obywateli, sprawując „opiekę” nad marginalizowaną częścią społeczeństwa. Wykorzystując nieobecność struktur państwowych, przejmują kontrolę nad życiem mieszkańców *favel* i tworzą prywatne dominia władzy. W ten sposób zamknięty świat *favel* kształtuje własne prawa. Reguły tych wzajemnych relacji są jasne i konkretne, oparte na lojalności i zasadzie „nic nie widzisz, nic nie słyszysz, o niczym nikomu nie mówisz”.

Proceder ten jest jednak dość skomplikowany i wcale nie łatwy do oceny, ponieważ bossowie narkotykowi rzeczywiście otwierają przed mieszkańcami *favel* realne szanse na poprawę warunków życiowych. Zapewniają pracę, stwarzając możliwości zarobku – nielegalnego, ale często jedyne z możliwych. W ten sposób gangi decydują o egzystencji większości zamieszkałych w danej dzielnicy rodzin. Wypełniają także pewną lukę społeczną. Nie da się ukryć, że dają mieszkańcom *favel* substytut poczucia bezpieczeństwa i porządku. Wprowadzając własne prawa, zapewniają ochronę na terenie kontrolowanych terenów. Między innymi poprzez korumpowanie policji, co jest zjawiskiem wszechobecnym w Ameryce Łacińskiej, chronią mieszkańców *favel* przed jej atakami. Paradoxem smutnej latynoamerykańskiej rzeczywistości jest bowiem fakt, że najubożsi obywatele o wiele bardziej obawiają się policji niż członków lokalnych



gangów. Nie powinno to chyba dziwić, jeśli się weźmie pod uwagę, że przez długie lata państwo, jeśli w ogóle pojawiała się w *favelach*, to w postaci uzbrojonej policji lub żołnierzy i samochodów opancerzonych. Narkotykowi bossowie, kontrolujący dzielnice nędzy, tworzą sieć zależności, zastępującą wymiar sprawiedliwości i instytucje społeczne. Budują przychodnie zdrowia, szkoły, boiska do gry w piłkę, czasem inwestują w doprowadzenie wody pitnej czy energii elektrycznej. Pomagają w indywidualnych przypadkach losowych, na przykład finansując operację ratującą czyjeś życie, rozwiązując spory rodzinne, wyrażając zgodę lub nie na działalność charytatywnych organizacji pozarządowych na terenie *faveli*. W ten sposób stają się lokalnymi dobroczyńcami. Obecność *poder paralelo* ma jeszcze jeden niebezpieczny wymiar. Utrwała w ludności negatywne postrzeganie władz i instytucji państwowych jako obcych oraz ugruntowuje w jej świadomości poczucie głębokich barier pomiędzy obu światami (Śniadecka-Kotarska 2004, s. 106).

Na opisanym powyżej problemie, choć odbiegając daleko od utartych schematów, skupiają się *Elitarni*. To chyba najsłynniejsza po *Mieście Boga* brazylijska produkcja, która w roku 2008 zdobyła Złotego Niedźwiedzia na festiwalu w Berlinie. Werdykt jury spowodował spore kontrowersje, podobnie jak działo się to wcześniej w Brazylii, gdzie *Elitarni* wywołali ogólnonarodową dyskusję. Jednak *Elitarni* to nie tylko najpopularniejszy film roku w brazylijskich kinach, to także film najchętniej nielegalnie powielany. Kopia nie skończonego filmu została wykradziona i jeszcze przed premierą na ekranie ściągana nielegalnie z Internetu, poprzez który dotarła do ponad 11 milionów ludzi. W ten sposób obraz, zanim wszedł do kin, stał się szeroko dyskutowanym wydarzeniem kulturalno-społecznym. Tak gorącą debatę, wywołaną przez kino, prowadzono po raz pierwszy od 2002 roku, kiedy to oskarżano wspomniane już *Miasto Boga* o fetyszyzowanie obrazu dzieci z bronią. Niektórzy byli zdania, że *Elitarni* wreszcie bez upiększeń pokazali funkcjonowanie brazylijskich gangów i policji, z kolei inni określali film jako „faszyzujący”.

Głównym bohaterem jest kapitan Nascimento, dowódca jednostki specjalnej BOPE (po portugalsku: *Batalhao de Operacoes Policiais Especiais*), zmilitaryzowanego oddziału policyjnego o spartańskiej dyscyplinie, znanego z nieugiętości, nieprzejednania, nieprzekupności i efektywności. BOPE ma za zadanie walkę z wszech-

ogarniającą korupcją i narkohandlem, a także pacyfikację i eliminację wszelkich przestępców oraz utrzymywanie względnego spokoju w wyznaczonych dzielnicach. Kanwą dla opowieści jest podróż do Brazylii, jaką w 1997 roku odbył papież Jan Paweł II. Aby zapobiec ewentualnym nieprzyjemnościom, oficerowie BOPE dostają rozkaz oczyszczenia z dilerów tę część miasta, w której głowa kościoła katolickiego będzie zakwaterowana.

Scenariusz jest efektem współpracy z Rodrigo Pimentela, który przez dwanaście lat był oficerem żandarmerii wojskowej, a przez kolejnych siedem służył jako kapitan BOPE. Przeważająca część całej historii została więc oparta na jego doświadczeniach i autentycznych wydarzeniach z okresu jego służby (Pietrzak 2009, s. 20). To, co wywołało taką polemikę i wiele nieporozumień interpretacyjnych, to sposób postępowania i procedury stosowane przez BOPE. Kapitan Nascimento i jego koledzy z oddziału nie powstrzymują się przed zabiciem niewinnych ludzi, którzy przypadkowo znajdują się w ogniu walki, a tortury uważają za najlepszą metodę przesłuchania. Błędem jest jednak uważanie, że Padilha gloryfikuje BOPE i zinstytucjonalizowaną przemoc. Pokazuje coś zupełnie przeciwnego – kapitan Nascimento, młody jeszcze mężczyzna, jest już wrakiem człowieka, ponieważ droga, którą wybrał, całkowicie niszczy jednostkę i nigdzie nie prowadzi.

Film prezentuje ideę, która sama w sobie nie jest nowa, a mianowicie, że walka z przestępczością zorganizowaną (w tym przypadku handel narkotykami i bronią, porwania itp.) ma szansę na jakikolwiek sukces, tylko jeśli reakcja państwa jest naprawdę bezkompromisowa. Mówiąc wprost, walka z przestępczością, aby była skuteczna i efektywna, musi czasami zezwalać na ignorowanie praw człowieka i fundamentalnych praw jednostki, to znaczy przyzwalać na tortury, zabójstwa, potajemne egzekucje. Podobny dyskurs zupełnie niedawno zaproponował zresztą światu były prezydent Stanów Zjednoczonych George W. Bush w czasie prowadzonej przez siebie wojny z terroryzmem, a jego echa są nadal obecne w międzynarodowej dyskusji nad przyszłością więźniów z obozu Guantanamo.

Ogromną zaletą *Elitarnych* jest przekraczanie granic prostego podziału na dobro i zło. Film podważa banalne, aczkolwiek bardzo popularne w Ameryce Łacińskiej, spojrzenie na policję jako źródło wszelkiego zła i przestępców jako ofiary systemu i wszechobec-

nej biedy. Idea ta sprowadza się do wiary, że biedacy z najniższych warstw społeczeństwa są predestynowani do wejścia na drogę przestępstwa, gdyż nie mają żadnej innej alternatywy, a policja jest tylko instrumentem represji państwa. Rzeczywiście sytuacja w wielu przypadkach sprowadza się do właśnie takiego schematu: biedni chłopcy, by zarobić na chleb, zaczynają handlować narkotykami i z reguły są zabijani przez policjantów. Tymczasem policjanci, narażając życie za grosze, albo idą na układ z mafijnymi bossami, albo kończą marnie likwidowani przez skorumpowanych kolegów. Takie przedstawienie problemu to jednak tylko jeden z możliwych niuansów skomplikowanej latynoamerykańskiej rzeczywistości. Reżyser *Elitarnych* Jose Padilha mówi wprost: „Bzdurą jest przekonanie, że dilerzy narkotyków są miłymi chłopcami, którzy po prostu starają się wyjść z biedy”. Elitarni stosują taką samą brutalną przemoc co handlarze narkotyków. Każda ze stron ma odmienne motywy, ale stosuje te same metody. Co ważne, film nie obwinia nikogo jednoznacznie. Sam reżyser mówi: „W Rio widzę jedynie odcienie szarości. Nic nie jest ani czarne ani białe”.

Odpowiedzialni za sytuację w brazylijskich *favelach*, za przemoc i brutalne walki między gangami a policją są wszyscy: policja (za korupcję), elita i klasa wyższa (za finansowanie handlu narkotykami), politycy (za przyzwolenie na handel), przemytnicy (za brutalność i okrutność), ale także środowisko akademickie za niezdolność do krytycznego podejścia do problemu i powielanie schematów w ich interpretacji. Najciekawsza, nowatorska i odważna jest tu – moim zdaniem – właśnie krytyka uprzywilejowanej części społeczeństwa, której członkowie od czasu do czasu lubią sobie wypalić skręta, wspierając tym samym narkobiznes i pośrednio przyczyniając się do ogromu przemocy na ulicach. Dla kapitana Nascimento rozpieszczone dzieciaki z tak zwanych dobrych dzielnic, studiujące na renomowanych uniwersytetach, otwarcie nienawidzące stróżów prawa za stosowaną przez nich przemoc, a jednocześnie będące szanowaną klientelą dealerów narkotyków, są tak samo winne śmierci niewinnych ludzi jak skorumpowani policjanci. Film ujawnia niewygodną dla brazylijskiego społeczeństwa prawdę, że to właśnie klasa wyższa i średnia, swoim niewinnym popaleniem trawki, finansuje broń, później przez szefów gangów wykorzystywaną do walk o wpływy i terytorium, w których giną dziesiątki niewinnych biedaków. Ci sami ludzie organizują mar-

sze pokojowe i negocjują z szefami gangów zakładanie nowych organizacji pozarządowych (NGOs – *Non-Governmental Organizations*) na terenie *faveli*. Ale tu znów pojawia się kolejna pułapka, w którą bardzo łatwo wpaść, dokonując zbyt szybkiego sądu: czy przypadkiem w tej skomplikowanej rzeczywistości, aby zrobić coś dobrego, nie trzeba czasami wkroczyć na dwuznaczną moralnie ścieżkę, bywa że w sposób zupełnie nieprzemysłany? Jeśli ktoś chce pomóc dzieciakom z *faveli*, musi się zaprzyjaźnić z członkami gangu narkotykowego, w przeciwnym wypadku nie zostanie nawet wpuszczony na ten teren.

Padilha pokazuje nam oddziały BOPE jako część aparatu rządu sobie z przemocą w skorumpowanym społeczeństwie dramatycznych nierówności ekonomicznych – społeczeństwie kilku milionów bogaczy i ponad stu milionów biedaków. Robi to przy pomocy prowokacji – z punktu widzenia członków BOPE i tych, którzy dopiero starają się o wstąpienie do elitarnego oddziału. Powoduje tym samym, że widz zaczyna się z nimi w pewnym sensie identyfikować. Zyskuje w ten sposób możliwość przedstawienia mechanizmów psychicznych, kierujących jednostkami pochodzącymi często z biedoty, a przystępującymi do oddziałów, w których będą mieli za zadanie strzelać do osób jeszcze do niedawna dzielących ich los. Kiedy się nad tym dokładniej zastanowić, tak naprawdę oddziały te robią jedno: mimo bezwzględności wobec skorumpowanych kolegów z policji i popalających marihuanę studentów, ostatecznie strzelają do biednych i chronią przed nimi bogatych. Identyfikujący się z BOPE widz staje w pewnym momencie przed koniecznością uznania faktu, że działalność specjalnego oddziału również nie jest rozwiązaniem. Jest ona na wskroś fałszywa. Nie oszukujmy się, po odejściu kolejnych policjantów czy przestępców przyjdą ich zastępcy wyszkoleni przez swoich przełożonych i stosujący równie bezwzględne metody. Ale tu pojawia się kolejna wątpliwość: czy lepiej zatem się poddać i nie robić nic?

*Elitarni* żadnych rozwiązań nie podają, opowieść nie przyjmuje dydaktycznego tonu. Reżyser nie tłumaczy przedstawionej sytuacji, lecz wrzuca widza w sam środek brutalnej akcji, każe odbiorcy wczuć się w bohatera-policjanta. I co więcej, nie oferuje nam bezpiecznego, politycznie poprawnego zakończenia. *Elitarni* zwracają natomiast uwagę, podobnie jak wiele wcześniejszych filmów z Ameryki Łacińskiej, na totalną niezdolność państwa do wyegzekwowania zwierzch-

nictwa nad swoimi obywatelami i równoczesną niezdolność do wspomaganie ich oraz zagwarantowania im dobrobytu. Taki system określany jest jako „demokracja niekompletna” lub opisywana już *poder paralelo*, gdzie choć istnieją instytucje demokratyczne i względna stabilność polityczna, państwo nie jest w stanie zagwarantować równych praw dla wszystkich obywateli. *Favela* są tego oczywistym przykładem. Stanowią totalne dominium handlarzy narkotyków, nad którym państwo i prawo nie mają żadnego zwierzchnictwa. Widać to nawet na przykładzie wypowiedzi filmowych policjantów, kiedy mówią, że aby przeprowadzić akcję, muszą „najechać”, „dokonać inwazji” na *favelę*. A zatem *favela* jest strefą, nad którą państwo normalnie nie posiada jakiegokolwiek władzy. Zresztą na własne życzenie. Istnieje jeszcze jedno określenie opisanego powyżej stanu rzeczy – „demokracja o niskiej intensywności”. Pojęcie to oznacza sytuację, w której władza państwa i jego instytucji nie rozciąga się na całym jego terytorium. Swego czasu dotyczyło głównie sytuacji w Kolumbii, a obecnie również w północnym Meksyku, ale można je odnieść także do kontrolowanych przez gangi *favel* w miastach takich jak Rio de Janeiro. Warunki polaryzacji społecznej i obecności dwuwładzy prowadzą tam do zniechęcenia obywateli do jakiegokolwiek aktywności politycznej, nawet udziału w wyborach. Pojawia się syndrom samowykluczenia i wycofania się z systemu.

Ameryka Łacińska nadal dzieli się na świat obywateli uprzywilejowanych i tych, którzy nie mają tego szczęścia. Bezpieczeństwo obywatelskie i prawo istnieją dla jednych, dla innych nie. W tej sytuacji to narkotykowi bossi opiekują się mieszkańcami *faveli*, zapewniają bezpieczeństwo, lekarstwa. To oni inwestują w dociągnięcie wody, prądu, kabla telefonicznego, wywóz śmieci. Bezwzględna konstrukcja społeczna, zakorzeniona jest tak mocno, że nikt nie zadaje już sobie trudu, by wyjść poza swoją rolę. Każdy wchodzi w skład jakiejś wzajemnie zwalczającej się grupy, a fakt, czy jest się policjantem czy dealerem, zależy od otoczenia bądź przypadku. Reguły określone są jasno, rynek (handel bronią i narkotyki) napędza się sam. Z całej precyzyjnie uporządkowanej hierarchii kilkuset tysięcy osób, zysk czerpie zaledwie kilkaset. W *favelach* żyją ludzie bardziej bojący się przyjazdu policji, niż handlarzy narkotyków, często – paradoksalnie – zamieniających się w lokalnych dobroczyńców, od których mieszkańcy obszarów biedy otrzymują więcej niż od państwa. Na szczęście

ta sytuacja zmienia się dość mocno wraz z prezydenturą Luli<sup>2</sup>. Prawdopodobnie jest to pierwszy w historii polityk, który wprowadził szereg rozwiązań, obecnie bardzo popularnych i kopiowanych w innych krajach rzeczywiście zmniejszających ubóstwo. Nie są to już pieniądze przechodzące przez kilka różnych instytucji, znikające gdzieś „pomiędzy” nimi i nigdy nie trafiające do najbiedniejszych, ale konkretne sumy, z których należy się rozliczyć i spełnić kilka warunków, aby je otrzymać. Przykładem takiego programu jest *Bolsa Família*, zapewniająca pomoc finansową dla najbiedniejszych, pod warunkiem że wszystkie dzieci z danej rodziny chodzą regularnie do szkoły i na szczepienia. Jeśli dziecko opuszcza zbyt wiele godzin, rodzina automatycznie traci prawa do zasiłku. Inwestycja w edukację wydaje się być jedyną możliwością przełamania zakłętego kręgu biedy.

Interesujące jest jak *Elitarni* zostali przyjęci w Brazylii. Jak już pisałam, film obejrzała ogromna część społeczeństwa. Podczas gdy jedni zamierali w kinowych fotelach, przerażeni brutalnością, inni głośno i z podziwem bili brawo. Podczas karnawału w 2008 roku najpopularniejszym przebraniem dla dzieci okazał się czarny mundur z wyszytą czaszką, maczetą i dwoma pistoletami, taki sam jak ten noszony w filmie przez kapitana Nascimento i oficerów BOPE. Jak to możliwe, że uosobienie systematycznego łamania praw ludzkich zostaje wykorzystane przy okazji zabawy i że pozbawiony skrupułów kat zamienia się w narodowego bohatera? Badania opinii publicznej wykazały, że około trzydziestu procent społeczeństwa akceptuje brutalność i tortury wobec przestępców (Bruckhardt, Cavelheiro 2008). Sytuację wyjaśnia antropolog Roberto da Matta, znawca Brazylii: „Brazylijczycy są wykończeni przemocą, zarówno ze strony skorumpowanej policji, jak i uzbrojonych handlarzy narkotyków. Rio jest miastem najbardziej skażonym tym procederem, dziewięćdziesiąt procent jego populacji doświadczyło jakiejś formy przemocy. Ja sam dwa razy miałem przystawiony pistolet do piersi. Ludzie mają dość”. Tłumaczy też, że nie ma sensu podchodzić zbyt poważnie i przykładać zbyt dużej wagi do karnawałowych przebrań. Specyfiką karnawału w Rio jest bowiem wykorzystanie najbardziej ambiwalentnych postaci, jeszcze niedawno temu najpopularniejszym przebraniem był Bin Laden”.

---

<sup>2</sup> Luiz Inácio Lula da Silva – aktualny prezydent Brazylii, rządzący od 2003 roku.

*Elitarni* są doskonałym przykładem współczesnego kina latinoamerykańskiego. Jaki wizerunek Ameryki Łacińskiej wyłania się z jej kinematografii? Olbrzymie terytorium, zróżnicowane etnicznie i kulturowo, polaryzacja ekonomiczna społeczeństwa oraz krótka historia państwowości to najważniejsze punkty wyjścia w dyskusji nad pojęciem „Ameryka Łacińska”.

Zacznijmy jednak nie od tego, co wspólne, ale od kontrastów pomiędzy poszczególnymi państwami. Obszar Brazylii obejmuje połowę Ameryki Południowej, a populacja tego kraju zbliża się do dwustu milionów. Tymczasem większość państw Ameryki Łacińskiej jest raczej niewielka. Mieszkańców Panamy, Portoryko, Paragwaju, Nikaragui, Hondurasu i Salvadoru razem wziętych można by pomieścić w mieście Meksyk. Wskaźnik piśmienności obywateli Argentyny i Urugwaju jest porównywalny z europejskim, ale już w Gwatemali niemal połowa dorosłych nie umie czytać. Większość Meksykanów to potomkowie rdzennej ludności i hiszpańskich kolonistów, podobnie jest w Paragwaju, Salwadorze i Chile. Z kolei ludność Kostaryki, Urugwaju, Argentyny czy południowej Brazylii ma głównie europejski rodowód. Większość mieszkańców Buenos Aires wywodzi się wprost od europejskich emigrantów, a wielu z nich ma podwójne obywatelstwo: argentyńskie i hiszpańskie lub włoskie. Jeszcze inaczej sytuacja wygląda w Peru, Gwatemali, Ekwadorze i Boliwii, które to państwa zamieszkuje liczna ludność rdzenna, utrzymująca swoją odrębność i posługująca się tradycyjnymi językami keczua czy ajmara. Większość Latynosów zamieszkuje dziś zgiełkliwe, tętniące życiem miasta. Populacja wielkich metropolii, takich jak Buenos Aires, Sao Paulo czy Miasto Meksyk, należy do największych na świecie. Jednak część mieszkańców nadal uprawia kukurydzę i maniok na niewielkich ukrytych między bananowcami poletkach i wiecie tradycyjne wiejskie życie, niewiele różniące się od tego, które tysiąc lat temu wiedli ich przodkowie. Często zapominamy, że historia Ameryki Łacińskiej trwa znacznie dłużej niż od momentu dotarcia tam Kolumba.

Czy tak zróżnicowane dwadzieścia państw coś łączy? Tak, wspólna historia i polityka. Wszystkie państwa uległy europejskiej konkwiście i kolonizacji. Mniej więcej w tym samym czasie odzyskały niepodległość. Borykały się z podobnymi problemami i rozwiązywały je w zbliżony sposób. Od odzyskania niepodległości uległy tym samym politycznym trendom. XX wiek to dzieje demokracji i dyktatury, populizmu, powstań i zamachów stanu, nowych konstytucji (w wielu kra-

jach zmienianych co kilka lat), wdrażania planów modernizacyjnych w ekspresowym tempie i ponoszenia ich fatalnych konsekwencji.

W roku 1980 większością państw regionu rządili różni dyktatorzy. W roku 2009 na czele niemal wszystkich państw stoi demokratycznie wybrany rząd. Globalizujące siły lat dziewięćdziesiątych położyły kres poprzedniej „straconej dekadzie”: okresowi długów, inflacji i ogólnej stagnacji. Ale obecny rozwój wolnego rynku pogłębia tendencję, widoczną zresztą na całym świecie: bogaci się bogacą, a biedni stają się jeszcze biedniejsi. W Ameryce Łacińskiej biedota stanowi większość. Bogatych wszędzie rozpoznaje się po jasnej karnacji, biednych po ciemniejszej; to ponure uogólnienie, ale prawdziwe.

Historia Ameryki Łacińskiej to historia przemocy i niesprawiedliwości. Konkwista i następująca po niej kolonizacja, stanowią główną oś w historii regionu i są punktem wyjścia do analizy wspólnych problemów. Ameryka Łacińska, naznaczona tym piętnem, próbuje się z nim uporać, ale sedno problemu ciągle pozostaje nierozwiązane. Są nim nierówności i rozwarstwienie społeczne. Problem ten jest uniwersalny dla całej Ameryki Łacińskiej i bardzo głęboko zakorzeniony w jej historii. Potomkowie Hiszpanów, Portugalczyków i późniejszych imigrantów z Europy nadal sprawują władzę, ci zaś, którzy za przodków mieli niewolników lub podbitych tubylców, nadal na ich rzecz pracują. Wyjątki, choć liczne, tylko potwierdzają regułę. Z tych ogromnych różnic i wielowiekowych barier wyrastają kolejne nierozzerwalnie ze sobą związane problemy: nędza, *favela*, przestępczość, rasizm, narkotyki, korupcja, populizm.

Ameryka Łacińska ma niechlubny zaszczyt łączyć kraje o najbardziej nierównej dystrybucji dochodów. Jako przykład wystarczy powiedzieć, że dziesięć procent najbogatszych obywateli posiada prawie połowę dochodów, podczas gdy dziesięć procent najmniej uprzywilejowanych obywateli dysponuje zaledwie jego jednym procentem. Oczywiście poziom ubóstwa różni się w zależności od kraju. W krajach najbardziej rozwiniętych, takich jak Chile, Urugwaj czy Kostaryka, na poziomie ubóstwa żyje mniej niż 20 % obywateli, natomiast w krajach najbiedniejszych regionu, czyli w Hondurasie, Nikaragui, Boliwii, Paragwaju czy Gwatemali, liczba ta oscyluje wokół 60%<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Dane CEPAL (Komisji Ekonomicznej do spraw Ameryki Łacińskiej i Karaibów przy Organizacji Narodów Zjednoczonych) z roku 2007, za: „El reto de pobreza y la desigualdad en America Latina”.



Uściślijmy, co mam na myśli, mówiąc o nierównościach: Ameryka Łacińska jest pełna nierówności pod względem dystrybucji dochodów nie dlatego, że kraje, które wchodzi w jej skład, mają jego różne poziomy, ale dlatego, że wewnątrz każdego z tych krajów podział dochodów jest bardzo niesprawiedliwy. Dotyczy to wszystkich państw – nawet te najbardziej rozwinięte i mające najmniej wewnętrznych dysproporcji, jak na przykład Urugwaj, sytuują się poniżej światowej normy. Charakter ubóstwa jest też różny w zależności od tego, czy się mieszka na wsi czy w mieście. Problemy biedaków z terenów wiejskich są specyficzne: dostęp do ziemi, całkowity brak lub niskiej jakości usługi publiczne, takie jak służba zdrowia i edukacja, czy braki w infrastrukturze począwszy od dostępu do wody pitnej po porządne drogi.

Poziom nierówności nie sprowadza się tylko do prostej różnicy dochodów. Manifestuje się we wszystkich sferach życia, na wszystkich jego poziomach, do tego stopnia, że życie codzienne obywateli tego samego kraju nie ma ze sobą nic wspólnego. W zależności od poziomu materialnego, na którym się znajdują, prowadzą różne, zupełnie odrębne życia. Różnice rozpoczynają się od ilości i jakości edukacji, do jakiej mają dostęp, poprzez liczbę dzieci w rodzinie, oczekiwaną długość życia, rodzaj mieszkania i jego położenie (przekraczanie granic poszczególnych dzielnic wewnątrz tego samego miasta często wydaje się być niemal równoznaczne ze zmianą państwa lub całego kontynentu), poziom konsumpcji, aż po preferowane sposoby wypoczynku, zabawy czy dostęp do usług oferowanych przez państwo i zdolność wpływania na jego politykę. Inaczej załatwia się nawet potrzeby fizjologiczne i higieniczne. Podczas gdy dla nas, ludzi z lepszego świata, normalnością jest wanna, prysznic, pachnące kosmetyki, delikatny papier, w slumsach dziesiątki rodzin korzystają z jednej dziury w ziemi. Aby się umyć, grzeją sobie wodę w garnku. Inaczej wygląda też przestrzeń. W *favelach* wszyscy wiedzą wszystko o wszystkich. Gdy ktoś się z kimś kłóci – wszyscy w okolicy wiedzą, gdy w nocy namiętna para głośno uprawia miłość – wszyscy wszystko słyszą. W tym świecie nie ma miejsca na intymność, co rodzi z jednej strony braterstwo i poczucie wspólnoty, ale z drugiej – niewyobrażalną przemoc i agresję.

Nierówności w Ameryce Łacińskiej są nierozłącznie związane z pochodzeniem i rasą. W zasadzie w Ameryce Łacińskiej, tak wy-

mieszanej kulturowo, ciężko jest mówić o jakiegokolwiek czystości rasowej, wszyscy mieszkańcy tego regionu są w mniejszym lub większym stopniu rezultatem kilku wieków mieszania się, a jednak nie da się ukryć, że kolor, nawet odcień skóry wpływa na różnice w zarobkach, dostęp do miejsc pracy (zwłaszcza w sektorze publicznym) i podstawowych usług. Zawsze jest on trudniejszy, a bywa, że zupełnie niedostępny dla Indian lub Afroamerykanów. Różnice w dostępie do szkolnictwa pomiędzy białymi a Afroamerykanami w Brazylii są wyższe niż w RPA, pomimo to, że oficjalnie nigdy nie stosowano tam polityki apartheidu i niemal od początku istnienia państwa istniały prawa gwarantujące równość (Carrera Troyano, Muñoz de Bustillo Llorente 2009).

Te „odrębne egzystencje”, manifestujące się w segmentacji społeczeństwa, ograniczają jakąkolwiek mobilność społeczną, czyli możliwość przemieszczania się jednostek lub grup w układzie warstw społecznych i powodują zachowanie sztywnej hierarchii. Generuje to w państwach, których konstytucje prawnie gwarantują równość i takie same szanse i możliwości dla wszystkich obywateli, sytuację określaną jako „obywatelstwo niekompletne”. Termin ten oznacza, że choć formalnie wszyscy mają takie same prawa, w rzeczywistości wobec niektórych nie są one egzekwowane. Działa to w obie strony – względem bogaczy, którzy dzięki szalejącej korupcji mogą czuć się bezkarni i omijają prawo, kiedy chcą, jak i biedaków, którzy nie są w stanie wyegzekwować nawet podstawowych uprawnień i świadczeń należących się im na przykład w ramach prawa pracy. Ta ekstremalna niesprawiedliwość implikuje nieobecność obywateli klasy średniej w społeczeństwie i niesamowicie utrudnia zaprojektowanie takiej polityki (zwłaszcza ekonomicznej), która jak najlepiej służyłaby wszystkim mieszkańcom kraju, a przynajmniej ich większości, i była w stanie rozwiązać najważniejsze problemy danego państwa. Tak wielkie nierówności, z jakimi mamy do czynienia w Ameryce Łacińskiej, powodują, że najbogatsi i najbiedniejsi obywatele stoją po przeciwnych stronach, a ich interesy są całkowicie sprzeczne. Prowadzi to do ogromnej niestabilności politycznej, której w ciągu ostatnich dekad Ameryka Łacińska niejednokrotnie była świadkiem.

Opisane powyżej różnice tworzą tzw. błędne koło ubóstwa, zamykające szanse awansu najbiedniejszych społeczności. Osoby ubogie nie mają wystarczających środków, aby cokolwiek zaoszczędzić

dzie, przez co nie są w stanie zainwestować, ani w swoją edukację, ani w jakikolwiek sprzęt pozwalający rozpocząć własny biznes. W ten sposób nie są wystarczająco produktywni, otrzymują niskie wynagrodzenie, z którego nie są w stanie nic zaoszczędzić, zamykając tym samym błędne koło.

Nieraz już latynoscy reżyserzy odkrywali przed nami zakłętą krąg nędzy, rzeczywistość pełną przemocy, wykluczenie. Pamiętamy z ostatnich lat choćby słynne *Miasto Boga* Fernanda Meirellesa, *Dwo-rzec nadziei* i *Dzienniki motocyklowe* Waltera Sallesa, *Amores Perros* Alejandra Gonzaleza Inarritu. W kinie latynoamerykańskim ostatnich lat pojawiały się ważne wypowiedzi o społecznym wykluczeniu czy miejskiej przemocy.

Kino krajów Ameryki Łacińskiej to dobre źródło wiedzy o dzisiejszych dramatach tego kontynentu. Obraz regionu, jaki się z niego wyłania, jest daleki od sztabowych wyobrażeń. Nie jest to czarno-biała wizja rzeczywistości. Wszyscy są zarówno ofiarami, jak i sprawcami zła. Panuje chaos społeczny, brak wspólnoty. Reżyserzy z krajów latynoamerykańskich pokazują nam swój świat, próbują diagnozować i – co ważne – nie pozwalają o nim zapomnieć. Choć trudno mówić o jednej stylistyce, gdyż twórcy wywodzą się z różnych krajów i pokoleń, to łączą ich wspólne tematy – rozliczenia z epoką wojskowych dyktatur i przegranych rewolucji, przemoc miejska, handel narkotykami, piekło slumsów, brak szans na lepsze życie. Przebija się wspólna tożsamość i wspólny los twórców społecznego kina Ameryki Łacińskiej; opowiadają historie, które dzieją się w tym konkretnym miejscu, środowisku i konkretnej kulturze. Nie są to rzeczy nowe, ale ukazywane w nowy sposób. Kino jest teraz mniej dogmatyczne i demagogiczne niż kino wcześniejszych pokoleń, choć i tak wznieca ducha niezgody na to, że świat jest, jaki jest. Oskarżeniu elit o egoizm, tak częstemu w nowym latynoamerykańskim kinie, nie towarzyszy usprawiedliwianie zła popełnianego przez ludzi biednych. Twórcy wystrzegają się prostych recept. Jak gdyby chcieli powiedzieć: wszyscy i każdy z osobna na swoją miarę muszą podjąć wysiłek na rzecz zmian – elity i wykluczeni, mimo że dla tych ostatnich bywa to po wielekroć trudniejsze.

Kino latynoamerykańskie to nie tylko telenowele; to ambitne, drapieżne, odważne rozrachunki społeczne i polityczne ze współczesnością i przeszłością. Przywraca wiarę w to, że kino ciągle jest

w stanie opowiadać o najważniejszych sprawach, a opowiadanie to może mieć taką wagę jak najznakomitsze dzieła wielkiej humanistyki – różnica jedynie w środkach i skali oddziaływania dostępnych tylko sztuce filmowej. Jakie plagi trapiące Amerykę Łacińską nie dają spokoju twórcom kina z tego regionu?

Po pierwsze, powszechne w regionie zjawisko nędzy i najważniejszej kwestii dzisiejszego świata – wykluczenia. Mówi się, że „wykluczeni” to ludzie żyjący na obrzeżach cywilizacji; ludzie, którzy nie korzystają z jej dobrodziejstw, do ich świata nie dosięga ręka państwa. Wielkie metropolie są okalane przez slumsy zamieszkałe przez miliony biedaków, najczęściej bez szans na poprawę życiowej sytuacji. Na nędzę i wykluczenie nie ma prostych recept, choć konstatacja ta ma sens tylko wtedy, gdy nie stanowi wymówki dla pozostawienia obszarów społecznego marginesu samym sobie. Osobny, dramatyczny wątek to brak solidarności w biedzie. We wspólnotach trwających dwa, trzy pokolenia sąsiedzi są sobie bliscy i skłonni do pomocy. Gorzej w nowych osiedlach, które ludzie pobudowali, gdy ich stare chałupki zmyły ze wzgórz deszcze. Mieszkańcy nowych osad są wykorzeni – każdy przybył skądinąd i jest nieufny wobec niezajomych sąsiadów. Nieufność rodzi konflikty i nader często dochodzi do zabójstw z błahych powodów.

Po drugie, miejska dżungla – miasto, ulica wielkiej metropolii jako teatr przemocy. Przemoc w wielkich metropoliach tego kraju, regionu i szerzej – całego tzw. Trzeciego Świata – istniała od zawsze. Jednak dopiero w latach dziewięćdziesiątych osiągnęła niespotykane wcześniej rozmiary. Miasta nie były w stanie zaabsorbować więcej ludności, dla zbyt wielu ludzi nie starczało pracy, brakowało domów, infrastruktury, przestrzeni. Na obrzeżach wielkich miast – a w Rio de Janeiro w samym sercu metropolii, na wzgórzach – zaczęły powstawać setki takich „miast Boga”, obszarów meganędzy, megagwałtu i megabrudu.

Nieobecność państwa to kolejny wielki temat. Jak powiedzieć ludziom z *favel*, że bandyci to bandyci? W końcu to oni, nie państwo, troszczą się o sąsiadów i wspólnotę. Oczywiście stosunki mieszkańców *faveli* z gangami są różne. Bossi rządzą po dyktatorsku, ustalają reguły życia. Nie należy interesować się zwłokami ofiar wojen gangów. Ale niektórzy z nich ratują też życie, zawożą do szpitala, gdy nie ma na miejscu lekarza. Państwo jest za to obecne jedynie w osobach

policjantów-przestępców, którzy sami handlują narkotykami, bronią i wymierzają bandycką sprawiedliwość. Wykluczeni boją się policjantów bardziej niż gangsterów.

*Elitarni* doskonale wpasowują się w tę tematykę. To jeden z tych filmów, który nikogo nie pozostawia obojętnym. Podobnie jak Ameryka Łacińska jeśli pozna się ją bliżej.

### Filmografia

*Elitarni* (*Tropa de elite* 2007), reż. Jose Padilhi.

### Literatura

Carrera Troyano M., Muñoz de Bustillo Llorente R. (2009), *El reto de la pobreza y la desigualdad en America Latina*, „Sistema: Revista de ciencias sociales”, N° 208–209, s. 73–96.

Chasteen John Charles, 2007, *Ogień i krew. Historia Ameryki Łacińskiej*, tłum. Katarzyna Bartuzi, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Davis Mike (2009), *Planeta slumsów*, tłum. Katarzyna Bielińska, Wydawnictwo Książka i Prasa, Warszawa.

Domosławski Artur (2004), *Gorączka latynoamerykańska*, Świat Książki, Warszawa.

Posern-Zieliński Aleksander (1987), *Kultura ubóstwa*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, Zofia Staszczak (red.), PWN, Warszawa – Poznań, s. 206 – 207.

Reid Michael (2008), *Forgotten Continent: The Battle for Latin America's Soul*, Yale University Press, New Haven.

Śniadecki-Kotarska Magdalena (2004), *Problematyka społeczna i kultura ubóstwa w Brazylii. Rozważania na kanwie filmu Miasto Boga*, „Ameryka Łacińska”, nr 2 (44), s. 102 – 111.



**Aluzje muzyczne i filmowe w twórczości  
Krzysztofa Grabowskiego\***

Współcześni badacze coraz częściej i śmielej sięgają po teksty autorów rockowych, czyniąc z nich przedmiot badań zarówno od strony teoretycznej (specyfika tekstu, swoistość języka), jak i krytycznoliterackiej. Piosenki niepozbawione walorów artystycznych wydawane są jako tomy poetyckie, w obiegu społecznym funkcjonuje także odpowiedni termin – „poeta rockowy” (Siwak 1993, s. 58). Niniejszym artykułem pragnę wpisać się w ten nurt badań, za obiekt analizy obierając wydany w ubiegłym roku tom *Wiersze* Krzysztofa „Grabaza” Grabowskiego, wokalisty nieistniejących już zespołów rockowych Ręce do Góry, Lavina Cox, Pidżama Porno, obecnie występującego w formacji Strachy na Lachy. Zawiera on piosenki napisane w latach 1983–2008. Celem tego tekstu jest próba zwrócenia uwagi na wyjątkowość twórczości Grabowskiego na tle dorobku innych muzyków polskiej sceny rockowej. Wyznacznikiem tej wyjątkowości jest stopień zakorzenienia w kulturze, na który wskazuje budowanie tekstu na aluzjach, na zasadzie gry prowadzonej przez autora z odbiorcą, gry w rzeczywistość.

Sposób sformułowania tematu już na samym wstępie może prowokować do kilku pytań. Pierwszym, najbardziej fundamentalnym, będzie bez wątpienia: dlaczego właśnie aluzja? Czemu nie modna obecnie intertekstualność? Odpowiedź wskazywać może na wieloznaczność ostatniego terminu, prowadzącą do wielu trudności (Skubaczewska-Pniewska 2007, s. 56). Jak pisze Marzenna Cyzman, „Samo pojęcie intertekstualności we współczesnym literaturoznawstwie jest tak szerokie, że właściwie trudno nim ściśle się posługiwać” (Cyzman 2007, s. 108). Istnieje również wiele sposobów rozumienia aluzji literackiej, jednakże w jednym punkcie są one zgodne: aluzja jest zapożyczeniem/nawiązaniem, które znajduje się w dziele z woli autora. Jej sens związany jest z personalnym rozumieniem dzieła jako rezultatu osobowego aktu twórczego (Stoff 2007, s. 19). Sprowadzanie świadomych i celowych działań do relacji międzytekstowych, jak skłonni są czynić badacze intertekstualności, jest dla autora niniejszej

pracy stanowiskiem nieakceptowalnym. Przyjęta w tej pracy nomenklatura wprowadza pojęcie aluzji kulturowych, w tym aluzji muzycznych i filmowych.

Cechą wspólną wielu wykonawców rockowych jest posługiwanie się (zarówno w tekstach, jak i w warstwie muzycznej) odniesieniami do kultury wysokiej. Motywacją tego typu praktyk jest najczęściej chęć zaznaczenia własnego w niej uczestnictwa, a w efekcie – nobilitacja utworu lub całej twórczości (Rychlewski 2006, s. 193–195). Powodem bywa też wskazywanie źródeł inspiracji, chęć przekonania odbiorcy do zapoznania się z przywoływanymi elementami kultury, zaakcentowanie pokrewieństwa poglądów z innymi osobami. Tego typu motywacje kierują artystami zarówno wtedy, kiedy odnoszą się oni do współczesnych sobie zjawisk kulturalnych, jak też do osiągnięć wcześniejszych. Jednak najczęstszym obiektem nawiązań muzyków rockowych jest popkultura. To za jej pomocą dokonuje się porozumienie między twórcą a odbiorcą – poprzez umieszczenie obu we wspólnym kontekście historyczno-kulturowym. W piosenkach Grabowskiego stykają się ze sobą elementy kultury wysokiej i popularnej. Obok siebie występują postacie z wysokobudżetowych horrorów, wykonawcy powszechnie rozpoznawanych przebojów, pisarze i klasycy muzyki.

W artykule *Rock – stylizacja – intertekstualność* Marcin Rychlewski, wskazując główne sfery nawiązań obecne w tekstach muzyków rockowych, dokonał ich podziału na kulturę wysoką, popularną, egzotyczną oraz utwory innych wykonawców rocka (Rychlewski 2006, s. 193). Poetyka aluzji Grabowskiego nie daje się sprowadzić do jednej z wymienionych dziedzin, ich przegląd musi więc uwzględniać zaistniałą wielość. W niniejszym artykule będę więc rozpatrywał związki z muzyką i filmem bez dodatkowego, wewnętrznego rozgraniczania na kulturę wysoką i popularną.

Jak już zostało powiedziane, Grabowski jest przede wszystkim muzykiem i *tekściarzem*, w ten sposób sam siebie określa, odcinając się od wizerunku poety rockowego. Najbardziej zaś oczywistym i powszechnym obiektem nawiązań jednego muzyka wydaje się twórczość innych muzyków. Aluzje należące do tego kręgu występują w tekstach lidera Strachów na Lachy na kilka sposobów.

Pierwsza grupa bliska jest tzw. coverom. Cover to nowa wersja danego utworu, nagrana przez innego wykonawcę. Według Mar-



cina Rychlewskiego, „nie są [one] stylizacjami, ich zasadniczą cechą jest z reguły stylistyczne niepodobieństwo do oryginału” (Rychlewski 2006, s. 202). Z reguły, gdyż bywają covery, będące zasadniczo identycznym wykonaniem utworu przez inny zespół – jest to częsta praktyka na koncertach. Akt taki może mieć postać zabawy, stanowić wypełnienie luki w czasie widowiska spowodowanej brakiem wystarczająco obfitego repertuaru lub być formą hołdu dla uznanego twórcy. W innym miejscu Rychlewski pisze: „Związek pomiędzy coverem a oryginałem ma nader luźny charakter: wykorzystuje się tekst główny i motyw melodyczny pierwowzoru” (Rychlewski 2006, s. 203). Definicja Rychlewskiego opiera się głównie na warstwie muzycznej (stylistyczne niepodobieństwo, motyw melodyczny). Obecność tekstu głównego (oryginalnego) jest przez badacza zbagatelizowana z prostego powodu: jego wykorzystanie wydaje się czymś niezbędnym i oczywistym.

Istnieją teksty Grabowskiego wymykające się jednoznacznej klasyfikacji, znajdujące się pomiędzy rozróżnieniem: utwór własny – utwór cudzy. Są to wersje piosenek innych wykonawców, zmodyfikowane zarówno w warstwie muzycznej, jak i tekstowej. Wspólną cechą ich wszystkich jest niezmienny w stosunku do oryginału tytuł (poza ewentualnym tłumaczeniem, jak w utworze *Pasażer*). Przenosząc na grunt aluzji muzycznych uwagi Violetty Wróblewskiej, można stwierdzić, że ich tożsamość jest konieczna ze względów identyfikacyjnych: „Tytuł lub parafraza tytułu dzieła rozpoznawalnego, wpisanego w tradycję [...] i obecnego w świadomości odbiorców jest doskonałym punktem odniesienia, dzięki któremu łatwiejsze do odkrycia stają się [...] nawiązania” (Wróblewska 2007, s. 116). Stosując klasyfikację Konrada Górskiego, tytuły te można potraktować jako osobne aluzje, spełniające wskazaną przez badacza funkcję przywoływania tekstu, do którego utwór nawiązuje, i skonfrontowania jego sensów z sensami dzieła pochodnego. Jednak jako całość należy te piosenki uznać za trawestacje cudzego tematu, gdyż istotniejsze elementy cudzych utworów zostają zmodyfikowane (Górski 1964, s. 12–13).

Teksty, o których mowa, to wspomniany już *Pasażer* – pierwotnie utwór Iggy’ego Popy (*Passenger*), *Paint in Black* Rolling Stonesów, *Hasta Siempre* wykonywany przez Carlosa Pueblę i zespół Sus Tradicionales, *Hej Kobieto po co ten płacz*, wariacja na temat *No woman no cry* Boba Marleya oraz *Gloria*, w oryginale wykonywana

przez The Doors, przypadek szczególny: jedna trawestacja występuje pod dwoma tytułami (oryginalnym oraz drugim, nadanym przez „Grabazę” – *Terrorystka Frania*).

W przypadku utworu *Pasażer* sam autor potwierdza pokrewieństwo w jednej z audycji „Rock Radia Wielkopolska”, opowiadając o jego genezie:

Korzenie tej piosenki sięgają lat osiemdziesiątych [...] Był to taki czas, kiedy ukazała się płyta Siouxsie and the Banshees *Through the looking glass* zawierająca covery różnych fajnych piosenek [...] Takim żelaznym punktem był właśnie *Passenger*. [...] Połączywszy siłę Iggy Popa z tego filmu i zwiewność Siouxsie and the Banshees [...] wpadliśmy w Pidżamie na pomysł by zrobić naszą wersję tej piosenki (Audycje „Rock Radia Wielkopolska”, w których Grabowski opowiada o swoich utworach, dostępne są na stronie internetowej <http://www.pidzamazaporno.art.pl/?p=media>).

Wszystkie wymienione wyżej specyficzne covery Grabowskiego łączy podobieństwo sytuacji lirycznej i podmiotów mówiących w stosunku do oryginału. W utworze Iggy’ego Popa przedstawia się on: „I am a passenger/ and I ride and I ride” (Oryginalne teksty coverowanych utworów przytaczane za źródłami internetowymi). Opisuje siebie w sytuacji samotnej jazdy samochodem: „I ride through the city’s backside”. Z czasem zdobywa towarzystwo: „Get into car [...] We’ll ride through the city tonight”. Stopień znajomości między postaciami nie zostaje określony, prawdopodobnie są ze sobą blisko (kochankowie, przyjaciele). Jednocześnie za enigmatycznym sformułowaniem kryć może się sytuacja zdobywania napotkanej na ulicy kobiety, w kontekście dalszej części utworu zakończona sukcesem. Wspólne doświadczanie otoczenia, na przykład poprzez obserwację gwiazd na niebie, wyzwala w podmiocie szczęście, poczucie wyjątkowości chwili, w której każdy element przestrzeni zdaje się stworzony specjalnie dla przeżywającej uniesienie pary: „And everything was made for you and me”. U Grabowskiego sytuacja jest niemal identyczna (wszystkie cytaty z tekstów Grabowskiego na podstawie wydania: Grabowski 2008):

Samotny pasażer to ja  
Ty jesteś moją samotną pasażerką  
[...]  
Za nami i przed nami noc  
W pałacach bramach i na zakrętach.

Lecz choć „Dusze nocy są w nas/ A my jesteśmy ich częścią”, to jednak obydwójce odbierają świat inaczej niż w tekście Iggy’ego Popa. W utworze oryginalnym postaci, prawdopodobnie młodzi kochankowie, zwracają wzrok ku gwiazdom, ku niebu i nie poświęcają otaczającej ich przestrzeni zbyt wiele uwagi. Tymczasem u Grabowskiego przedmiotem zainteresowania jest właśnie miasto. Noc zostaje zaledwie wspomniana i sfunkcjonalizowana: jest pretekstem do obserwacji, porą, podczas której otoczenie ulega zmianie, pokazuje inne oblicze. Sama w sobie nie występuje jako obiekt kontemplacji. W tekście Grabowskiego nie ma również sygnałów pozwalających stwierdzić, że postaci podróżują razem lub że jedna z nich prowadzi jakikolwiek pojazd. Przeciwnie: obydwójce zostają określani jako samotni. Tekst może równie dobrze stanowić obserwację pasażera nocnego autobusu, zaintrygowanego kobietą siedzącą naprzeciwko. Tytuł, w oryginale prawdopodobnie występujący jako metaforyczne określenie, stawałby się wówczas o wiele bardziej dosłowny.

Taka interpretacja pokazuje, że autorskim zamysłem było zakomunikowanie za pomocą własnej wersji tekstu innych treści, niż chciał przekazać Iggy Pop. Grabowski posłużył się wykreowanym przez niego romantycznym obrazkiem. Zamienił parę upojonych swoimi uczuciami i rzeczywistością buntowników w dwójkę samotnych, obcych sobie osób, które najprawdopodobniej nigdy się nie poznają. Akcent pada na chęć wyrwania się ze szponów samotności, szukanie pokrewieństwa, prawdopodobnie także uczucia, miłości. Poczucie wyobcowania w nieprzyjaznej przestrzeni jest możliwe do przecięcia tylko w towarzystwie kogoś bliskiego. Grabowski, obcując z utworem Iggy’ego Popa, doszedł do przekonania, że posiadany przez występujące w nim postaci pozytywne obraz rzeczywistości i samych siebie nie jest efektem życia w świecie bez trosk. Przeciwnie, brak opisu przestrzeni miejskiej wskazuje raczej na odwrócenie wzroku, skupienie uwagi na czymś obiektywnie dobrym. Wartościowane dodatnio zostaje piękno nocy, a powodowane przez nie i przez

poczucie bliskości upojenie wpływa na polepszenie opinii o własnej sytuacji i samych sobie. Taki stan jest niemożliwy do osiągnięcia w pojedynkę. Na poziomie głównego przesłania obaj autorzy są więc ze sobą zgodni, promują miłość. Grabowski jednak w pewnym sensie trywializuje wyższe uczucie, czyniąc z niego sposób radzenia sobie z rzeczywistością, środek na samotność, a nie cel sam w sobie.

Mniej subtelne zmiany dotyczą utworu *Hasta Siempre*. Tytułowy hiszpański zwrot to rodzaj pożegnania, używany kiedy rozstajemy się z kimś na czas nieokreślony. Dosłownie oznacza „do na zawsze”. Oryginalny tekst piosenki jest właśnie pożegnaniem Che Guevary, gloryfikującym jego postać. Zbiorowość zwraca się do uwielbianego Che, idealizując jego osobę przez obdarzenie samymi jednoznacznie pozytywnymi cechami, wprowadzanymi za pomocą metaforycznych reifikacji, wzorowanych na sposobie opisywania bohaterów („light of your smile”; „sun of your bravery”), i obiecuje kontynuować wspólne dzieło tak, jakby wciąż był wśród nich: „we will carry on/ as we did along with you”.

Utwór Grabowskiego również jest zwrotem do nieżyjącego Che. W tym przypadku wiedza podmiotu o bohaterze ogranicza się do obrazu wykreowanego w oparciu o napotkane pamiątki po nim, nie zaś osobiste wspomnienia: „Pamiętam cię tylko ze zdjęcia/ Komen-dancie Che Guevara”. Jest to więc osoba najprawdopodobniej nam współczesna. Jednak pomimo upływu wielu lat wciąż „zastyga krew na transparentach”, negatywne skutki rewolucji trwają i dają się odczuć. Poza postacią Che pojawia się również Osama bin Laden:

Znów modna jest broda Jezusa  
Na widokówkach znad blusa  
Znów odbiera wojsk paradę  
Osama bin Czekoladen.

Zostaje on skojarzony z dwójką wielkich kubańskich rewolucjonistów. Zestawienie służy nakłonieniu czytelnika do samodzielnego porównania metod i celów działania. Poprzez w założeniu negatywne utożsamienie z powszechnie potępianym terrorystą zostają oni zrzućeni z piedestału, na jakim stawia ich oryginalny tekst utworu. Rola Che ogranicza się do firmowania swoją twarzą popkulturowych produktów:

twarz twoją widziałem wspaniale  
Tam gdzie kurwy grzyby i krasnale  
Na szklankach i na firankach.

Kolejny utwór, *Paint in Black*, Grabowski skonstruował przy pomocy podobnych przewartościowujących zabiegów. Podmiot tekstu pierwotnego prezentuje silnie mizantropijną postawę. Rzeczywistość w jego odczuciu zostaje jednoznacznie zaklasyfikowana jako coś złego, obcego, co zostaje wyrażone przy użyciu pospolitej metafory świata widzianego w czarnych barwach. Taki sposób postrzegania jest efektem myślowego przełożenia własnej nieczułości i niewrażliwości („I look inside myself and I see my heart is black”) na świat zewnętrzny. Częściową przyczyną antyspołecznej postawy może być niemożność poradzenia sobie z życiem: „Maybe then I’ll fade away and not have to face the facts/ it’s not easy facin’ up when your whole world is black”. Wyobcowanie może więc być świadomym, samoo graniczającym wyborem, rodzajem maski, pozornym rozwiązaniem własnej dysfunkcyjności.

Bohater utworu Grabowskiego również widzi świat w czarnych barwach i jest to wymuszona nieprzystosowaniem taktyka („Mam same czarne myśli, czarny jest mój cień/ Pomalowałem się na czarno, farba ma to czerń”), jednak w porównaniu do swojego pierwotnego wzoru cechuje go wyższy poziom samodzielności decyzji: „Za mą złą duszę czarne czeka mnie więzienie/ Zabiłem dziś dziewczynę czarnym podniebieniem”. Izolacja osiąga kolejny stopień, zamieniając się we wrogość. Metaforycznie ujęty motyw dziewczyny może symbolizować zerwanie kontaktów z otoczeniem. Siła wymowy czasownika wskazywałaby na odrzucenie miłości. Podmiot świadomie (wie, co go czeka) skazuje się na samotność i kontynuowanie życia w dotychczasowy sposób. Przyczyny takiego postępowania nie zostają wyjaśnione, może to być strach przed nowym lub niewiara w możliwość wewnętrznej przemiany.

Interesującym zabiegiem jest wprowadzenie do tekstu, będącego autorską wersją innej piosenki, nawiązania do kolejnego utworu, rodzaj aluzji w aluzji. Obie aluzje łączy motyw czerni. Grabowski kojarzy sposób portretowania wszystkich elementów świata przedstawionego za pomocą czarnych barw z anonimową, więzienną piosenką (*notabene* również przez niego wykonywaną) – *Czarny chleb i czarna*

*kawa*, której tytuł zostaje wpleciony w tekst jako osobny wers. Zestawienie dwóch charakterystycznych składników posiłku więziennego nie pozwala na rozpatrywanie możliwości przypadkowego połączenia, efektu niezamierzonego przez autora, będącego wynikiem opisywania wszystkiego w ciemnych barwach:

Widzę na czarno  
Czarno widzę  
Czarny chleb i czarna kawa  
Czarny Nowy Jork  
Czarna jest Warszawa.

Dla zaznajomionych ze wspomnianym utworem czarny chleb i czarna kawa występują w podwójnej roli: jako elementy świata przedstawionego oraz jako tytuł właśnie. Wspólne cechy wykazane w tym omówieniu pozwalają potwierdzić wpływ wymienionych obcojęzycznych piosenek na twórczość Grabowskiego. W powyższych przykładach aluzja literacka staje się podstawą nowego tekstu, naczelną zasadą organizującą jego strukturę (Stoff 1979). Własne wersje cudzych piosenek służą Grabowskiemu do aktualizacji zawartych w nich sensów. Dokonuje się ona poprzez przewrotne, niespodziewane zmiany. Jak w przypadku *Pasażera*, gdzie uwaga podmiotu zostaje przesunięta z obserwacji rozgwieżdżonego nieba na przestrzeń miejską, jej monotonię, brzydotę. Negatywny obraz świata, kontrastujący z romantycznym postrzeganiem pary bohaterów tekstu oryginalnego, może być wynikiem przeniesienia akcji w peerelowskie realia. Noc w totalitarnym państwie przedstawiona zostaje jako czas niepewności i zagrożenia, „sytuacja jest napięta”, na ulicach widać: „policjantów złodziei kieszonkowych morderców”, o takiej porze dokonują się „przewroty i kontrrewolucje”. Odczucia potęguje obecność „seledynowych szpiegów” czy mniej uwikłanych w historyczny kontekst „skinheadów z przedmieścia”. Samotny podmiot Grabowskiego przekornie wyznaje swoje uczucie („Kocham”) do tak przedstawionego miasta, w którym nie ma miejsca dla ludzi szczęśliwych.

Drugim sposobem umieszczania aluzji muzycznych wykorzystywanym przez Grabowskiego jest wplatanie imion muzyków lub nazw zespołów w tekst utworu. Głównym zadaniem spełnianym przez taką formę nawiązania jest zasygnalizowanie związków mię-

dzy nimi a autorem lub postacią przez niego wykreowaną. Służy to często ewokowaniu źródeł wpływów czy inspiracji. Na przykład ostatni wers utworu pod tytułem *Styropian* brzmi: „Dalej kocham Clash ciągle lubię Ramones”. Wcześniej podmiot dokonuje prowokacyjnego samookreślenia: „Jestem pojebany punkowiec cwaniak mentalny/ szyderca i głupawiec, ściemniacz seksualny”. Wojciech Siwak, charakteryzując ewolucję grup rockowych, stwierdza, że wiele z nich „osiągnąwszy szczyt popularności wśród młodzieży «wyciszało» swą buntowniczą postawę, jakby chcąc przypodobać się również starszej, dorosłej publiczności” (Siwak 1993, s. 31). Kładąc nacisk na emocjonalny stosunek do muzyki przywołanych zespołów, Grabowski jednocześnie wskazuje na swoją autentyczność punkrockowca przywiązanego do ideowych korzeni ruchu. The Clash i Ramones to zespoły założone w połowie lat siedemdziesiątych, będące ikonami tej odmiany muzyki, oba wprowadzone do Rock and Roll Hall of Fame. Stanowią do dzisiaj źródła inspiracji dla niezliczonych wykonawców, toteż podkreślanie związku z nimi, na przykład w wywiadach, należy do codziennej praktyki. W tym przypadku mamy do czynienia z obecnością tego typu wyznania w tekście utworu, co nadaje mu dodatkowe, semantyczne uposażenie. Czytamy: „Kiedyś pisałem teksty ostre, kiedyś TO było TAK a teraz tak TEGO NIE/ Otrzepałem się ze styropianu.”. Mocna deklaracja wynika ze zmiany sposobu pojmowania świata. Młodemu punkowcowi otaczająca rzeczywistość wydawała się nieskomplikowana i możliwa do określenia w prostych, jednoznacznych kategoriach („TO było TAK”). Naiwność wraz z upływem lat poddana została weryfikacji w wyniku stawiania czoła życiowym przeciwnościom. Metafora w drugim werse wydaje się budować analogię pomiędzy nastolatkiem a odpornym (dzięki styropianowi) na uszkodzenia zapakowanym przedmiotem. Dorosłość, niekiedy kąśliwe, niekiedy smutne obserwacje („Tłumy głuchych synów świadomości zero korzeni/ Wszystkie brzydkie dziewczęta idą do harcerstwa”), zdobywane z wiekiem doświadczenie zmuszają do otrzeptania się z chroniącej otoczki i dostrzeżenia stopnia skomplikowania życiowych spraw. Pomimo zmiany perspektywy podmiot dalej wyśpiewuje i wyznaje te same poglądy („Masz prawo do dobrej zabawy/ Do najbardziej ciężkostrawnych myśli”). Manifestacja autentyzmu wymaga zaakcentowania, stąd podkreślenie ciągłej przynależności do subkultury, integrowanie i kreowanie

poczucia wspólnoty właśnie poprzez wskazanie na zespoły nieprzypadkowo mające wśród jej reprezentantów status kultowych.

Wskazując źródła inspiracji, Grabowski nie ogranicza się tylko do aluzji w tekście utworu. Inną stosowaną przezeń praktyką jest umieszczanie imion muzyków w tytule. Tak się dzieje w przypadku piosenki *Tom Petty spotyka Debbie Harry*. Przywołanych zostaje dwoje niezwykle popularnych w latach osiemdziesiątych wykonawców, zaliczanych do nowej fali amerykańskiego rocka. Łączy ich nie tylko wspólny okres aktywności twórczej, ale i sięganie w tekstach po jeden z najczęściej wykorzystywanych w muzyce rockowej tematów: miłość. Pragnienie uczucia Wojciech Siwak uznał w swojej książce *Estetyka rocka* za jedno z pięciu podstawowych hasłowych pragnień najczęściej przewijających się w tekstach rockowych wykonawców (Siwak 1993, s. 63–66). Grabowski, zestawiając tę dwójkę w tytule swojej piosenki, uczynił z aluzji rodzaj przewrotnego dowcipu: Tom Petty, powołujący w swoich utworach fikcyjne postacie zakochanych, tutaj sam występuje jako osoba mówiąca o uczuciach, a obiektem jego afektu jest inna obracająca się w sensualno-miłosnej tematyce artystka – Deborah Harry. W ten prosty sposób autor uniezwyklił konwencjonalny podmiot mówiący tekstów tego typu, sygnalizując tym pewną przewrotność, widoczną również w sposobie ujęcia tematu. Grabowski igra zarówno z nurtem demaskulinizacji rocka (Siwak 1993, s. 65), jak i jego opozycją – wizerunkiem macho, które były często obecne w tekstach przywołanych w tym utworze artystów. Wynikiem ich spotkania jest nowe ujęcie tematu. Macho jest:

klątwą i przekleństwem, niedokończoną przyjemnością  
Przegryzioną wargą do krwi  
Jak oszołomiony wicher omijam oka twojej sieci  
Wieżę tylko tam, gdzie mam ochotę.

Nazywa się też „śmiertelnym wrogiem” adresatki. Widoczne w jego oczach kłamstwo („Patrzysz w moje oczy/ Widzisz kłamstwo”) schodzi na dalszy plan w obliczu ich piękna budzącego pożądanie kobiety („Piękne oczy/ Piękne kłamstwo”). Teksty rockowe zasadniczo nie respektują społecznych tabu, „sprawy miłosno – erotyczne często podane są explicite” (Garzdecki 1978, s. 82), podmiot nie ma więc obiekcji, by, odwołując się do najbardziej prymitywnego sposobu zaspokojenia



potrzeb seksualnych, zszokować odbiorcę „obszernością [...] bezpośredniością manifestowania [...] pragnień” (Siwak 1993, s. 63):

Kiedy długo skończyć nie mogę...  
Kiedy długo skończyć nie mogę...  
Myślę o Tobie.

W ten bezpruderyjny sposób akcentuje silny emocjonalny stosunek do niej, wskazujący na swoiste uzależnienie. Cierpienie adresatki, wynikające z bycia odrzuconą (prawdopodobnie właśnie przez niego), jest mu znane („Uwierz miła, wiem jak to boli, kuszą śliskie parapety”). Uczuciowemu pesymizmowi towarzyszy w całym utworze ukazanie determinacji w poszukiwaniu bliskości, kolejna swoista cecha przebijająca z tekstów rockowych: „intensywne pragnienie uczucia, a jednocześnie irracjonalny lęk przed nim” (Siwak 1993, s. 66). Sformułowania – sygnały pozornie się wykluczających emocjonalnych postaw podmiotu wpisują tekst Grabowskiego w obecnie popularny nurt, w ramach którego w twórczości jednego artysty uobecnia się „dwoistość przedstawiania ról mężczyzny w erotycznym związku, z jednej strony agresywne, quasi-sadystyczne pożądanie, z drugiej – masochistyczna uległość” (Siwak 1993, s. 65).

Powyższy przykład ilustruje czynienie obiektu nawiązania (w tym przypadku muzyków) postacią utworu. Pośród piosenek Grabowskiego można też trafić na takie, w których przywoływane postacie służą dookreśleniu jego własnych bohaterów. Spośród wyodrębnionych przez Górskiego typów aluzji literackiej najbliższej tej sytuacji jest przypadek charakteryzowania bohatera za pomocą jego lektur (Górski 1964, s. 13–16). Jednak przykład twórczości Grabowskiego pokazuje, że jako element dopełniający wizerunek postaci mogą występować także inne przedmioty obiektywnie istniejące poza dziełem. Ten typ aluzji proponuję na potrzeby typologizacji nazwać aluzją w formie użycia przedmiotu należącego do/wykorzystywanego przez postać.

Przykładem utworu nawiązującego do rzeczywistości pozaliterackiej poprzez umieszczenie w świecie przedstawionym nietypowego obiektu są *Pryszcze*. Bohaterka tej piosenki jest osobą samotną, podmiot liryczny dzieli się informacjami na jej temat:

O tobie wiem, że mieszkasz w bardzo długim bloku  
[...] prawie nikogo nie znasz wokół  
Twoja samotność gorsza niż więzienie.

Niezdolna do poprawnego funkcjonowania w społeczeństwie, pocieszenia szuka w narkotykach, prawdopodobnie zaś nie tylko w nich:

Dla ciebie śmierć to pestka, życie to zabawka  
Każda twoja blizna, każda igła i strzykawka  
Jeszcze jedna słabość, kolejna łatwizna.

Szczegółowej informacji o jej guście muzycznym dostarcza właśnie aluzja w formie użycia przedmiotu należącego do/wykorzystywanego przez postać/odsyłającego do postaci:

Twoje kolejne kłamstwo, masz koszulkę z Kurtem  
Nawet Ci do twarzy, nawet Ci do twarzy z trupem  
Poproś go niech ci powie chociaż słowo.

Nadruk na koszulce przedstawia Kurta Cobaina, lidera grunge'owego zespołu Nirvana, muzyka zmarłego samobójczą śmiercią. Jest to drugi, obok towarów z wizerunkiem Che w poświęconej mu piósenke, sygnał obecności w twórczości Grabowskiego zjawiska „fenomenu idola” (Idzikowska-Czubaj 2006, s. 30). Pozornie nieznaczący fakt zidentyfikowania osoby na nadruku pozwala dookreślić wygląd opisywanej dziewczyny, a także użyć postaci z koszulki do celnej konstatacji: konwersacja ze zmarłym jest fizycznie niemożliwa, a jego muzyka nie może zaspokoić podstawowych potrzeb spełnianych przez osoby bliskie (fizyczny kontakt, wspólne spędzanie czasu i rozmowa właśnie). Bohaterce jest z nim „do twarzy”, ponieważ sama jest już prawie trupem – niszczy siebie używkami, żyje samotnie i nie stara się niczego zmienić. Zwracając uwagę na konotowane fakty, podmiot sprzeciwia się takiej postawie. Potępienie samobójstwa czy powolnego wyniszczania się nie zostaje przezeń sformułowane *in expressis verbis*, zamiast tego stanowczo opowiada się po stronie życia: „Nie chcę cię częstować śmiercią, życie piękniejsze jest niż śmierć/ każdą swoją żywą częścią wybieram życie”.

Aluzja do Cobaina ma również drugą stronę. Pojawia się (i tu także zależnie od wersji, dwu – lub trzykrotnie) deklaracja: „Sam

mógłbym ci zaśpiewać/ dobrze umrę lepiej sprzedam”. Słowa te wymierzone są w cynicznych wydawców zarabiających na cudzym nie-szczęściu, a zarazem celnie podsumowują mentalność tłumu, który zaczyna się naprawdę interesować człowiekiem jako osobowością, nawet kimś dobrze znanym i popularnym, dopiero po śmierci. Autor nie posługuje się Kurtem jako egzemplifikacją, lecz jedynie porównując z nim podmiot, pokazuje możliwość samodzielnego powtórzenia jego historii i w efekcie bycie dostrzeżonym jako indywidualność. Dopiero wówczas stałby się przedmiotem zainteresowania, a jego problemy, marzenia – obiektem publicznej debaty. Słowa te można odnieść do wszystkich samobójców, których zaczęto dostrzegać i doceniać *post mortem*. W ten sposób utwór, będący apoteozą życia, zmusza do zaakceptowania faktu zbyt późnej, pośmiertnej rozpoznawalności.

Niekiedy zidentyfikowanie aluzji wymaga kojarzenia nie tylko podanych wprost nazw, ale i rozszyfrowania słownych zagadek serwowanych przez podmiot liryczny, jak w *Twojej generacji*, gdzie zwrot: „W nazwisku niesympatyczna ryba”, poprzez językowo-ichtiologiczne skojarzenie odnosi się do dziennikarza i recenzenta muzycznego, Roberta Leszczyńskiego. Identyfikację aluzji ułatwia znajomość innego tekstu, w całości poświęconego tej postaci, nagranego przez Kazika Staszewskiego i Katarzynę Nosowską – *Zoil* z albumu tej ostatniej *Milena*, gdzie czytamy: „Kurdupel nadęty/ Miernota przekłęty/ Z rybą w nazwisku/ bliźniemu po pysku” (<http://www.nosowska.pl/dyskotekst.php?id=222>). Grabowski, którego utwór powstał dwa lata później, zapewne był z nim zaznajomiony i świadomie wprowadził podobne rozwiązanie, dzięki czemu jego aluzja ma podwójne odniesienie: zarówno do osoby samego Leszczyńskiego, jak i do piosenki Nosowskiej.

Niektóre z aluzji muzycznych „Grabaza” nie pełnią żadnych funkcji w tekście, są typowymi przykładami wspominanych już aluzji pustych, wskazują na przedmioty, nie przypisując im szczególnej roli. Przykładem może być aluzja do dzieła Mozarta w tytule piosenki *Eine Kleine Nachtmusik czyli walka o Czystą Poezję*, typowym utworze punkowym, dotyczącym tematyki buntu. Jednak większość aluzji do muzyków, zespołów czy też konkretnych utworów, którymi posługuje się „Grabaz”, zazwyczaj spełnia określoną funkcję, wpływa na semantykę i odbiór tekstu.

Inną sferą kultury reprezentowaną w tekstach Grabowskiego za pomocą zróżnicowanych sposobów nawiązywania jest sfera dzieł sztuki filmowej. Jak wspomniałem we wstępie, rozpiętość zainteresowań autora jest tu niezwykle szeroka i nie nobilituje żadnego konkretnego gatunku ani stylu. Podobnie jak w przypadku aluzji muzycznych, także i tutaj znajdują się odwołania do dzieł ambitniejszych i czysto komercyjnych. Aluzję dokonującą się poprzez użycie w tekście utworu tytułu filmu stanowi wykorzystanie *Psa andaluzyjskiego*, szesnastominutowego filmu z 1926 roku w reżyserii Luisa Buñuela, do którego scenariusz napisał on wraz z Salvadorem Dalim. Istnieje wiele jego interpretacji, jednakże przy analizowaniu związku z tekstem Grabowskiego nie ma potrzeby wykorzystywania którejkolwiek z nich czy tworzenia własnej, gdyż umieszczenie jego tytułu w piósenke *Niecodzienny szczon* jest kolejną u Grabowskiego aluzją pustą. Historia w niej opowiedziana jest, zgodnie z ostatnimi słowami tekstu, legendą uliczną, legendą o miłości „wrednej panienki”.

Wieczorem pod oknami chłopak jej śpiewał tak:  
To moje imię jest: andaluzyjski pies  
Pukam do twoich drzwi od zmierzchu aż po świt.

Dwa ostatnie wersy pojawiają się w tekście dwukrotnie, tymi słowami chłopak przedstawia się dziewczynie: raz w sytuacji przywołanej powyżej, za drugim razem echo powtarza melodyjne słowa topielca, które drzewa szumem ocalają od zapomnienia. W pozostałej części utworu nie pojawiają się żadne informacje pozwalające stwierdzić głębszy związek pomiędzy dwoma dziełami. Sam autor wydaje się nie przywiązywać do tej aluzji większej wagi, tłumacząc w wywiadzie dla „Wysokich Obcasów”: „A refren napisałem na zasadzie kontrastu. Andaluzyjski pies – żeby w ten absurd wsadzić klina” (<http://kobieta.gazeta.pl/wysokie-obcasy>).

Inaczej sprawa ma się z utworem *Droga na Brześć*, gdzie na samym początku czytamy:

Jadę przez urojone miasta, pytają mnie pomniki:  
znasz to z Schulza czy Almodovara, jakie lubisz narkotyki  
Jadę przez urojone miasta.

Dwa pojawiające się nazwiska, Brunona Schulza oraz Pedra Almodovara, służą tu mglistemu zarysowaniu wyglądu urojonych

miast, przez które jedzie mówiący. Mijane budynki i pomniki budzą w nim skojarzenia z twórczością wymienionych artystów, zaś czytelnikowi obcującemu z tekstem, o ile zna ich dzieła, takie sformułowanie ma pozwolić wyobrazić sobie prawdopodobny wygląd tych miejsc, bliski zamysłowi autorskiemu. Aluzja służy więc w tym przypadku swoistemu dookreśleniu, przybliżeniu świata przedstawionego, przestrzeni miejskiej.

Traktowanie pojęcia aluzji jako świadomego działania autora, dokonującego operacji semantyczno-strukturalnej w celu poszerzenia ilości kontekstów, przez pryzmat których można jego dzieło ujmować, było podstawą wszystkich powyższych rozważań i stanowi warunek do tego, by w ogóle móc mówić o Grabowskim jako twórcy umiętnie i celowo umieszczającym w swoim tekście różnego rodzaju odwołania. Personalne podejście przenosi uwagę ze związków międzytekstowych na osobę, pozwalając spojrzeć na piosenki także w kontekście biograficznym. Czytelnik/słuchacz Grabowskiego musi każdorazowo pamiętać, że w jego utwory granica między „ja” a „ja lirycznym” jest bardzo cienka, praktycznie niezauważalna<sup>1</sup>, co jest poniekąd wymuszone presją rockowego autentyzmu, ale przede wszystkim – osobistym wyborem. Autor poprzez swoje teksty wprowadza czytelnika w prywatny, wewnętrzny świat własnych odczuć i przeżywań, opisuje nazwane (*Ezoteryczny Poznań*, *Piła Tango*) i nienazwane miejsca („urojone miasta” w *Drodze na Brześć*), znane i nieznanne osoby (*Raissa* Gorbaczow, młodociany morderca w *Zabilem go*, tłum w *Nie dotykaj*). Zdarzenia portretuje z zewnątrz, okiem bystrego obserwatora (znajomy autodestrukcyjnej dziewczyny w *Pryszczach*) lub, stosując lirykę roli, żartobliwie próbuje podsumować twórczość innych muzyków, wcielając się w nich (*Tom Petty spotyka Debbie Harry*), ale realne osoby umieszcza też w absurdalnych, nierealnych sytuacjach (smażąca się w piekle Klara Zetkin – *List do Che*). Kontynuuje i korzysta z dokonań innych autorów, czy to je opisując (przeżyłienia na temat głównego bohatera *Procesu* Kafki w *Józefie K.*), czy przekształcając w elementy pasujące do własnej wizji (daleko idące zmiany wymowy i sytuacji lirycznej *Pasażera*). Jak widać w powyższym wyliczeniu, muzyka i film nie wyczerpują listy przywoływanych przez Grabowskiego sfer kultury.

---

<sup>1</sup> Do podobnych wniosków dochodzi Anna Fechner w przywoływanej pracy magisterskiej *Pidżama Porno. Próba monografii*.

Wszystkie wykorzystywane sposoby ekspresji pozostałyby tylko dostępną wtajemniczoną mieszanką, gdyby nie olbrzymia liczba aluzji stanowiących pomost pomiędzy wewnętrzną, osobistą rzeczywistością Grabowskiego a sposobem jej postrzegania przez odbiorcę. Chcąc umożliwić czytelnikowi zestawienie dwóch odrębnych przestrzeni życiowych, autor musiał znaleźć wspólne pole, obiektywne w stosunku do nich obu. Takim polem jest właśnie dziedzictwo kulturowe i historyczne. Aluzje na podstawowym, ogólnym poziomie występują u Grabowskiego w podwójnej roli: jednocześnie umożliwiają porozumienie i pokazują źródła wpływów (punkowa „spowiedź” w *Styropianie*), obiekty zainteresowań autora. Każde przywołane dzieło muzyczne, literackie, filmowe czy malarskie (*Lśnienie* Stephena Kinga w *Pryszczach*, *Halucynacja. Sześć zjaw Lenina na fortepianie* Salvadora Dali w *Permanentnej rewolucji* i *Rainy taxi* tegoż jako inspiracja do powstania *Gnijącej modelki w taksówce*) pozwala uzyskać pełniejszy obraz autora, czyni go w oczach odbiorcy wielowymiarowym człowiekiem, nie pozwalając na sprowadzenie do roli sfunkcjonalizowanego bytu, jakim jest odpersonalizowany podmiot liryczny. W ten sposób tworzy się wspomniana we wstępie swowista więź, wynikająca z osadzenia we wspólnym kontekście. Uzyskana odmiennymi środkami, służy też innemu celowi niż w przypadku twórców stawiających na połączenie się z czytelnikiem/słuchaczem poprzez słowną ekspresję opartą na poczuciu emocjonalnej wspólnoty międzyludzkiej, która sytuuje się w opozycji do grupy nieokreślonych „innych”. W przypadku wokalisty Strachów na Lachy powstaje więź zdecydowanie głębsza, nie ograniczająca się do jedności w sprzeciwie.

### Literatura

- Cyzman Marzenna (2007), *O nazwach własnych przejętych z porządku innego dzieła literackiego. Od języka do ontologii*, [w:] *Aluzja literacka. Teoria – interpretacje – konteksty*, Andrzej Stoff, Anna Skubaczewska-Pniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Grabowski Krzysztof (2008), *Wiersze*, Wyd. Lampa i Iskra Boża, Warszawa.

- Górski Konrad (1964), *Z historii i teorii literatury*, seria 2, PWN, Warszawa.
- Idzikowska-Czubaj Anna (2006), *Funkcje kulturowe i historyczne znaczenie polskiego rocka*, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
- Rychlewski Maciej (2006), *Rock – stylizacja – intertekstualność*, „Teksty Drugie”, nr 4, s. 191–204.
- Siwak Wojciech (1993), *Estetyka rocka*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa.
- Skubaczewska-Pniewska Anna (2007), *Intertekstualność czy aluzja literacka?*, [w:] *Aluzja literacka. Teoria – interpretacje – konteksty*, Andrzej Stoff, Anna Skubaczewska-Pniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 53–78.
- Skubaczewska-Pniewska Anna (2007), *Aluzja literacka – perspektywy badawcze*, [w:] *Aluzja literacka. Teoria – interpretacje – konteksty*, Andrzej Stoff, Anna Skubaczewska-Pniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 391–396.
- Stoff Andrzej (2007), *Przypomnieć aluzję literacką*, [w:] *Aluzja literacka. Teoria – interpretacje – konteksty*, Andrzej Stoff, Anna Skubaczewska-Pniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 23–52.
- Stoff Andrzej (2007), *Tezy o aluzji literackiej*, [w:] *Aluzja literacka. Teoria – interpretacje – konteksty*, Andrzej Stoff, Anna Skubaczewska-Pniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 19–22.
- Stoff Andrzej (1997), *Aluzja literacka jako podstawa nowego utworu*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filologia Polska”, t. 17, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 99–122.
- Wróblewska Violetta (2007), *Aluzyjność tytułu dzieła literackiego*, [w:] *Aluzja literacka. Teoria – interpretacje – konteksty*, Andrzej Stoff, Anna Skubaczewska-Pniewska (red.), Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 115–128.

### **Strony internetowe**

<http://forum.pidzamaporno.art.pl/read.php?1,234121>

<http://www.pidzamaporno.art.pl/?p=media>

<http://www.azlyrics.com/lyrics/iggypop/thepassenger.html>

<http://www.marxists.org/subject/art/music/puebla-carlos/lyrics/hasta-siempre.htm>

[http://www.lyricsfreak.com/r/rolling+stones/paint+it+black\\_20117875.html](http://www.lyricsfreak.com/r/rolling+stones/paint+it+black_20117875.html)

<http://www.nosowska.pl/dyskotekst.php?id=222>

<http://kobieta.gazeta.pl/wysokie-obcasy/1,96856,4057473.html?as=3&ias=4>      <http://muzyka.interia.pl/wywiady/wywiad/pidzama-porno/news/niesprawiedliwa-historia,845432>



ANNA KĘDZIA

**O toruńskim Bydgoskim Przedmieściu,  
czyli o niemiejskiej przestrzeni miasta**

Sobota jest duszna i słoneczna. Stoję przed kamienicą o małych drzwiczkach, zwieńczonych kapryśnym, secesyjnym tympanonem. Tuż obok parkuje kremowy wartburg. Jego kolor łagodnie wpasowuje się w elegancki beż ściany. Mała, pocięta akacja praktycznie zagradza wejście. Prawie nic nie słychać: weszłam w podwórko, tylko mały korytarzyk łączy jego intymny krąg z ulicą. Pod domofonem ktoś wyrzył w tynku napis (podpis?): DIABEL.

Główna ulica osiedla wydaje się szeroka, trudno zlokalizować wzrokiem punkt, gdzie niknie w dali. Przypominam sobie wiejskie drogi na rodzinnych Mazurach, też obsadzone z dwóch stron gęstymi drzewami. Rzeczywiście, okolica, którą wybrałam na sobotni spacer, jakby nie do końca przypomina miasto – z ogródka jednego z domów dobiega pianie kogutów, a dążenie do regularności i miejska geometria wydają się ograniczać do kilku zamkniętych kompleksów mieszkalnych. Już architektura – podstawowa struktura, na której nawarstwiają się czas, brud i bieda, wygląda jakby zawierała w sobie pewien rodzaj chaosu: szczyt jednej z kamieniec przypomina akwarium, ma nawet wieżyczkę podwodnego pałacu Małej Syrenki i fikuśne, okrągłe okna kajut. Nieogolony pan w białym podkoszulku, pałac papierosa na klatce schodowej, grzeje się w słońcu pod płaskorzeźbą secesyjnej chimery.

Osiedle, zamiast stłumienia libidalnych odruchów (La Defense), oferuje nieregularną przestrzeń wyobraźni, przestrzeń, która nie pozostawia jasnych wskazówek: wchodząc na podwórka przez zwalone na bok, urwane bramy, naruszam intymne terytoria domowych ogródków i melin. Za kamienicami napotykam małe, skurczone domki z osmołowanymi, sfalowanymi starością dachami. Okna by-

wają pozabijane deskami, a na wysokości pierwszego piętra werandy, pozbawione schodów, tulą się do ścian. Drzwi można otworzyć na oścież, bo w środku nie ma nic wartego strzeżenia. Domki urządzono po dziadowsku: brudne zasłonki w oknach, niezliczone graty przed wejściem. Na skrzyni nadrukowano w cyrylicy: WARSZAWA-WSCHODNIJA PKP. PROMISLOWYI INSTITUT LEKTRONIKI. Na pierwszy rzut oka nie odróżniam zamieszkałych, miniaturowych domów od garaży. Dopiero kiedy podchodzę bliżej, zza drzwi słyszę rozmowę. Też zostałam usłyszana: drzwiczki uchylają się i mężczyzna uważnie lustruje mnie wzrokiem znad butelki piwa.

Linie, od chodników po rynny, są krzywe, nieprzewidywalne: osiedle nie neguje upływu czasu, a spokojnie się mu poddaje. Współistnieje z przyrodą, pozwalając trawie drażyć bruk i schnąć roślinom na płotach. Każdy balkon wygląda inaczej: zagracony, z pozrywanym tynkiem i przedmiotami, które niczemu już nie posłużą, a mimo to nie zostały wyeksterminowane: klatki dla ptaków, koce, pralki, łazienkowe płytki, puste doniczki, spinacze, szybki, półki, zeschnięte patyki. Budynki są niskie i wydają się przykleśnięte, a skala niektórych drzwi wejściowych odpowiada wzrostowi karła. Przeszłość rozciąga się na całe ściany: obnażony bok kamienicy przy Klonowicza odsłania ogromną połać wyrzeźbionych faktur, które równie dobrze nadawałyby się do sypialni; secesja eksponuje naturę, libido. Również niedaleka przeszłość odrysuje się na budynkach: pozamykane kratowymi wrotami szmateksy pokrywają się bluszczem. Na jednym z ceglanych budynków, który wygląda jakby mieściła się w nim mała fabryka albo zgoła nic, widnieje tabliczka: PRACOWNIA PLASTYCZA. Pytam dziecko bawiące się w gruzie, jakiego pełno za kamienicami, czy dalej jest tu pracownia. Chłopiec kłamie jak z nut: *była tydzień temu* i prosi o sto złotych.

Miasto jest nieregularne od góry do dołu: nisko – poznaczone szlakami codziennych spacerów mieszkańców, którzy gwałcą wszelkie granice: wywrotowo ścinają drogi przez podwórka, urywają rogi trawnikom, ustawiają się ze sprzedażą żonkili przed sklepem, łążą po płotach. Od góry – najbardziej nieregularne części budynków to poddasza. Liczne wieżyczki nie pozwalają znieruchomieć górnej linii budynków; tam też najbardziej widowiskowo odznacza się proces niszczenia.

Łukasz, który mieszka w tej okolicy prawie od urodzenia, też potrafi docenić urok starości. Uważa, że cywilizacja powinna wkra-

czać na osiedle powoli lub wcale. Mówi, że ciężko mu przyzwyczać się do szybkiego tempa życia. Z historią wielu miejsc, jakie pamięta z dzieciństwa, wiąże się historia ich demolowania, niszczenia, bądź przez samych mieszkańców, bądź przez nowoczesną zabudowę. Nawet natura zmieniła się w ciągu kilku lat: górki, po których zjeżdżał jako dziecko, zapadają się, a może po prostu wydają się mniejsze, kiedy patrzy się na nie z perspektywy dwudziestotrzylatka. Spacer po osiedlu w jego towarzystwie robi się nostalgiczny: słyszę o nieistniejącym już sklepiku Broka, gdzie można było brać wodę na kreskę, bo wszyscy się znali i gdzie jako dziecko biegał po oranżadę Grodziecką w szklanych litrowych butelkach. Mówi, że na miejscu mieszkalnego bloku znajdowała się kiedyś górka, po której można było zjeżdżać, i kolejny sklepik, po którym nie został ślad. Słucham opowieści małego chłopca: o tym, jak nie mógł podjechać pod górkę, bo nie było jeszcze rowerów z przerzutkami, o budowaniu domku na drzewie, o wodowaniu na Wiśle kładki, która mi przypomina zwykły, nie wiadomo do czego służący pomost. Okazuje się, że można ją odczepić i wypuścić się na niej na rzekę.

Częścią osiedla jest niewielki port: lodołamacze i proces wypływania statku na wodę zawsze interesowały chłopców z osiedla. Rozmowy z ludźmi odkuwającymi port głęboko zapadły w pamięć. Toponimia, jakiej używa Łukasz, kojarzy się z mityczną mentalnością dziecka: marmurowy grzyb koło przystanku tramwajowego – wybudowany bez gustu socjalistyczny gadżet, który mógł kiedyś służyć za ławeczkę, nazywa parasolem. Nad parkowym stawkiem, urządzonym w kapryśnym stylu lat dwudziestych, wznosi się, przyklejona do niskiego zbocza, piętrowa fontanna, ukoronowana półokrągłym balkonikiem. Na tle ciemnej zieleni (w zagłębieniu, w którym znajduje się stawek, zbiera się wilgoć) wygląda rzeczywiście złowieszczo – Łukasz nazywa ją domkiem baby jagi. Kamienie, spiętrzające wąły strumyk, mają przypominać oczy, nos i usta. Z domkiem baby jagi wiąże się kolejne, tym razem rodzinne wspomnienie. Łukasz jako dziecko został sfotografowany właśnie na balkoniku – głowie wiedźmy. Identyczne zdjęcie zrobiono też jego ojcu, kiedy był mniej więcej w tym samym wieku. Wyglądają podobnie do tego stopnia, że na zdjęciach często są myleni.

De Certeau miał rację, à propos łamania przestrzennych zakazów: kiedy globalizacja wraz z osiedlem zamkniętym i prywatną

przestrzenią zaczęła wkraczać na Przedmieście, w oczach praktyków zmieniło się niewiele: za kamienicą pojawił się płot, ale nie przeszkadzało to dalej używać tej samej drogi. Osoby, które rzadko chodziły tamtędy, do tej pory dziwią się skąd i kiedy wzięła się przeszkoda. Sam Łukasz nie wiedział wcześniej o istnieniu niektórych budynków. Jeżeli chodzi o przestrzeń zagradzaną państwowo, historia wygląda podobnie, instytucja wciąż przegrywa z idiomem: *Najpierw chodziliśmy przez łąkę, a jak zrobili urząd, chodziliśmy przez urząd*. Nawet strażnik miejski okazuje się człowiekiem i darowuje mandaty, ponieważ sam kiedyś chodził po płotach. Jak widać, jest to czynność uniwersalna dla każdego dzieciństwa, niezależnie od pokolenia.

Zagradzanie udaremnia możliwość chodzenia na przelaj – na przekór. Z wiejsko-secesyjno-dziadowskiej przestrzeni libidinalnej dowolności i temperamentu czyni przestrzeń podzieloną, wyznacza konkretne trasy, niezależne od indywidualnych czy społecznościowych przyzwyczajęń. A przede wszystkim – przedłuża drogę po zakupy. Jak każdy akt zagradzania służy też ochronie – Łukasz twierdzi, że wielu ludzi nawet wyprowadza się z osiedla z powodu zniechęcenia brakiem porządku i bezpieczeństwa. Na stronie Porozumienia na rzecz Bydgoskiego Przedmieścia możemy przeczytać, że grodzenie osiedla szkodzi jednak przede wszystkim najuboższym, jakich w tej okolicy niemało: bezdomnym, emerytom i wszelkim osobom zagrożonym społecznym wykluczeniem. Jak można się łatwo domyślić, musi to odgrywać negatywną rolę w procesie łamania społecznych uprzedzeń i konsolidacji mieszkańców osiedla, nie mówiąc o tworzeniu odkażonej i bezosobowej przestrzeni zglobalizowanego miasta w środowisku, które zupełnie wymyka się temu schematowi. Mój rozmówca również opisuje wpływ grodzenia na wygląd i życie na Przedmieściu jako zdecydowanie negatywny.

Centralnym punktem osiedla, przy którym i zabudowa, i ludzki tłum nagle gęstnieją, jest rynek. Jak mówi Łukasz: *Do sklepu to my zaglądamy*. Według niego, zwyczaj robienia zakupów na rynku, a nie w pobliskim markecie jest niejako dziedziczny: jeżeli od małego chodzi się z rodzicami na rynek, to gdzie chodzić potem? Specyficzną przestrzenią są podwórka: podwórko zakłada pewną intymność, a przede wszystkim pozwala znaleźć miejsce, gdzie można postawić ławeczkę, służy codziennym rozmowom i leniwemu spędzaniu czasu.

Osiedle ma więc swój udział w tworzeniu mitycznej geografii dzieciństwa, na dodatek przechodzącej z pokolenia na pokolenie, a także w formowaniu sąsiedzkiej społeczności. Prywatność, którą można tu znaleźć, jest prywatnością diametralnie różną od prywatności, jaką znajdujemy w ogrodzonym domu, prywatnością nielegalną, wspólnotową, obecnie ginącą.

Wybór zależy od preferencji: Łukasz mówi, że za nic nie wprowadziłby się z osiedla. Określa je jako *kolorową rzeczywistość*. Według niego, osiedle powinno być chronione i czasem jest to ważniejsze od wygody mieszkańców. Drzew wokół drogi wycinać nie wolno, bo są ważniejsze od samochodów (bujne kasztanowce mają stanowić zagrożenie dla samochodów w trakcie burzy), a ze starymi kocimi łbami pokrywającymi jezdnię należy postąpić ostrożnie, mimo że nie jeździ się po nich cicho ani wygodnie. Zmiany są narzucane, a powinny być wprowadzane w sposób przemyślany. Łukasz mówi o wyprzedawaniu secesyjnych kamienic, o tym, że po ich wyburzeniu nie będzie to już to samo miejsce. Obok kontaktów z ludźmi, Bydgoskie zatrzymuje go głównie z estetycznych względów. Stare budynki uruchamiają wyobraźnię: *Jak to fajnie byłoby żyć w tamtych czasach*.

Niektórzy wprowadzają te postulaty w życie: w 2008 roku powstało wspomniane już Porozumienie na Rzecz Bydgoskiego Przedmieścia. Zasadniczym celem Porozumienia jest rewitalizacja osiedla, na gruncie materialnym i społecznym. Cztery główne postulaty organizacji (według koncepcji zrównoważonego rozwoju miasta Christophera Benningera) to: harmonia osiedla z naturą, harmonia z tradycją, tworzenie miejsc, gdzie mieszkańcy będą mogli cieszyć się pożądanym towarzystwem innych, zagwarantowanie mieszkańcom dostępu do nowych możliwości rozwoju.

Najważniejszym, autorskim postulatem jest jednak uczynienie z Przedmieścia dzielnicy artystycznej. Jak świat (Zachód) światem, artyści ciągnęli do zaniedbanych dzielnic w poszukiwaniu inspirującego otoczenia, możliwości tanich wynajmów i stworzenia własnego środowiska, nie dążąc przy tym do zniszczenia specyficznego charakteru miejsca i w miarę dobrze kooperując z „tubylczą” ludnością. W filmie Antonioniego *Blow-up* pokazany jest Londyn z początku lat 60. XX wieku: niskie, jakby greckie budynki, pozamykane sklepiki, mniejszości narodowe, a przede wszystkim charakterystyczna dla kadrów Antonioniego swoista pustka, tak rzadko już spotykana w miej-

skiej przestrzeni: trzeba wejść w podwórko bądź przekroczyć magiczną granicę zakazanych drzwi, żeby podejrzeć ukryte życie dzielnicy. Antonioni filmuje puste, obłędnie zielone parki, szerokie, niskie ulice, ceglane, zupełnie neutralne z zewnątrz budynki, w których artyści zaczynają urządzać swoje pracownie na podobieństwo późniejszych loftów. Studio fotograficzne głównego bohatera z zewnątrz przypomina niezamieszany pustostan. Późniejsza przestrzeń wieżowców wydaje się tu tylko dalekim tłem. Dominuje tajemnica i cisza, towar tak samo deficytowy, jak Bydgoskie nieregularności, swojskość i możliwość kontaktu z naturą w środku miasta. Dla artystycznej grupy społecznej, jeśli o takiej da się mówić, libidalność i „dziadowatość” Bydgoskiego może okazać się źródłem inspiracji, nie zaś materiałem do eksterminacji, co potencjalnie może zapobiec tarciom i pozostaje w zgodzie z czterema zasadniczymi postulatami programu rewitalizacyjnego.

Bydgoskie pozostaje w oczach i projektach ludzi, którzy się nim interesują, enklawą spokoju i zdrowej przestrzeni życia, a także źródłem inspiracji. Tendencja ta ściera się z szeroko pojętym kierunkiem, w jakim zmierza, przynajmniej w teorii, współczesne miasto. Pozostaje mieć nadzieję, że dalsze zmiany nie zniszczą specyfiki osiedla i mieszkańcy Torunia dalej będą mogli cieszyć się jego secesyjnym, a zarazem lokalnym urokiem.

### **Literatura**

- Certeau Michel de (2008), *Wynaleźć codzienność: sztuki działania*, tłum. Katarzyna Thiel-Jańczuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Harding Desmond (2008), *Wyobrażenie miasta i jego przestrzeń*, „Konteksty. Polska Sztuka Ludowa”, nr 3–4, s. 5–21.
- Toporow Władimir (2000), *Miasto i mit*, tłum. Bogusław Żyłko, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk.
- Raabe Katharine, Shnajderman Monika (2006), *Znikająca Europa*. Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

### **Filmografia**

*Blow – up* (1966), reż. Michelangelo Antonioni .

### **Strony internetowe**

[www.porozumienie.org.pl](http://www.porozumienie.org.pl)





### Przejazdem w Londynie...

Autokar z lotniska zatrzymał się tam gdzie zawsze, przed stacją kolejową „Liverpool Street”. Pośród wieżowców i siedzib banków światowych, w miejscu gdzie pracuję, które jest zazwyczaj pierwszym i ostatnim, jakie widzę podczas moich „londyńskich” eskapad. Natychmiast po przekroczeniu progu autobusu czuję ten, jakże typowy dla tego miejsca, zapach, zapach londyńskiego „city” w gorący letni dzień: spaliny, przemieszane z wonią jedzenia z setek okolicznych barów i restauracji – esencja Londynu w niepowtarzalnej mieszance. Natychmiast wracają wspomnienia z poprzednich pobytów, w końcu spędziłem tu już niemal dwa lata swego życia. Ponadto spędziłem je w dużej mierze jako „człowiek ulicy”. Tym ostatecznie jest wszak praca kuriera rowerowego – jest ona ciągłym doświadczeniem ulicy w jej pędzie, statyczności, w każdej pogodzie, o różnych porach....

Trudno jest w skrócie przedstawić moje doświadczenie miejskiej przestrzeni na przykładzie Londynu. Zarazem jest to najbardziej intensywne doświadczenie miasta, jakie kiedykolwiek miałem. Londyn odpychał mnie, nienawidziłem go, lubiłem, byłem nim zmęczony, kochałem, pragnąłem z niego uciec oraz do niego powrócić. To niezwykle, jak miasto w miarę poszerzania doświadczenia w jego obrębie, w różnych okresach życia i okolicznościach, zmienia się, przeobraża, aż w końcu odbiera się je jako żyjącą istotę, pełną nastrojów, kaprysów, darów i kłąt. Nie mam tu na myśli miasta jako żywego organizmu, ale jako istotę posiadającą swą własną esencję życia, własną wolę.

Moje doświadczenie Londynu do chwili obecnej trwało prawie dziesięć lat. Prawie co roku udawałem się w wakacje do tego miasta (gdybym powiedział kraju, to byłoby to pewne przekłamanie) na kilka miesięcy – zazwyczaj letnich, lecz nie zawsze. Kiedyś rozmyślałem na ten temat i doszedłem do wniosku, że nie ma w roku takiego miesiąca, którego w jakimś momencie życia nie spędziłem w Londynie. Te dziesięć lat było okresem pełnym zmian, co także odbijało się na moim doświadczeniu, więc teraz, gdy patrzę wstecz, mogę bez wątplenia stwierdzić, że każdy z moich pobytów był zupełnie innym do-

świadczaniem. Najprościej zatem będzie zabrać Cię, drogi czytelniku, na „przejażdżkę” po „moim Londynie”...

Rower... Najszybszy środek transportu w tym zatłoczonym mieście. Mijam kolejne czerwone światło, pęd, mnóstwo samochodów, czasem sam się sobie dziwię, że widzę je wszystkie naraz, gdy przebijam się przez skrzyżowanie. Old Street, Clarksenwell Road... mijam ulice jedna za drugą, moje „biuro” – centrum miasta. Znam prawie każdą ulicę w tym rejonie... Siedzę sobie na chodniku, jem lunch, chodnikami przetaczają się niezliczone tłumy ludzi, nigdzie się nie spieszę, aż do czasu, gdy przez radio<sup>1</sup> nie usłyszę kontrolera wzywającego mnie –Yoda, Yoda<sup>2</sup>... Dostaję zlecenie, ze spokojnego obserwatora staję się w pewnym sensie agresywnym rowerzystą (ta agresja przejawia się w sposobie poruszania się, nie w zachowaniu jako takim), który jako kurier łamie wszystkie możliwe przepisy. Londyn to sieć dróg i skrzyżowań, mających jak najszybciej doprowadzić do celu, to przełączające się światła uliczne, które trzeba zignorować, oraz setki policjantów, za którymi trzeba baczenie się rozglądać, zanim nie „połamie” się wszelkich przepisów drogowych, jakie ustanowiono. W takim postępowaniu jest wiele napięcia, wywołującego wiele zmęczenia. Tak bardzo chciałbym wyjechać z tego miasta gdzieś na łono przyrody: cisza, powietrze pachnie kwiatami i trawą, a nie rozkładającym się jedzeniem, fast foodem<sup>3</sup> i spalinami. Natrętny policjant wypisuje mi kolejny mandat (chyba trzeci czy czwarty). Pamiętam, jakie napięcie to kiedyś we mnie wywoływało – przed 2004 rokiem, gdy policjant pytał mnie o nazwisko, a na jego końcu wibrowało wyraźnie „ski”, miałem świadomość, że równie dobrze może mnie deportować. Jednak teraz jestem po prostu zły, tracę czas, zarówno ja, jak i on wiemy, że ten mandat nic nie zmieni, moja praca opiera się na łamaniu przepisów, niemniej zawsze staram się grać skrucę, a może puści mnie z ostrzeżeniem...

Kolejny deszczowy i wietrzny dzień. Najchętniej zostałbym w domu, zamiast znów przedzierać się przez to miasto. Jeśli z perspektywą spędzenia dziesięciu godzin na rowerze już w pierwszej jestem w dużej mierze mokry (najgorsze są stopy), praca całkowicie

---

<sup>1</sup> Radio służące do komunikacji (coś w rodzaju krótkofalówki) z kontrolerem siedzącym w biurze.

<sup>2</sup> Mój „nick” w ostatniej z firm kurierskich, w jakiej pracowałem.

<sup>3</sup> Spolszczenie słowa „fast food” – szybkie jedzenie (na wynos).

traci swój urok. Jestem fizykiem<sup>4</sup>, który musi harować we wszelkich warunkach. Podobnie czuję się, gdy dostarczam paczki na uniwersytety – Londyn obniża mój status społeczny: ze studenta całkiem niezłego uniwersytetu, w dodatku studiującego kierunek, którego nazwa (antropologia kulturowa) brzmi tak patetycznie i naukowo, staję się „robolem” ulicznym, który mieszka na *squocie*<sup>5</sup> i zbiera niekiedy „zepskowane”<sup>6</sup> kanapki wystawione w workach na ulicę po zamknięciu barów. Kiedyś tak na to nie patrzyłem, ale z wiekiem to uczucie staje się coraz bardziej intensywne... Mokry i stojący bez paczki, w takiej sytuacji jedynym pocieszeniem jest wentylator ciepłego powietrza przy jakimś ogromnym budynku, mam całą ich mapę w głowie. Tak... Londyn to różne mapy na różne okazje: mapa ulic, mapa spotkań kurierów, mapa publicznych toalet, mapa sklepów, mapa tanich i w miarę dobrych barów, mapa parków. Przestałem lubić tę pracę, wiem, że prawdopodobnie po raz ostatni pracuję w ten sposób w Londynie, po raz ostatni jestem w Londynie w celach zarobkowych.

Piękny słoneczny wrześnieowy poranek. Wspaniale się w taką pogodę jeździ, umiarkowana temperatura, lekki wiatr. W takie dni jeżdżę z uśmiechem na twarzy, ale czasami pod maską błogości i radości dnia kryje się już i skrada katastrofa.... Wychodzę z kolejnego budynku, gdzie zostawiłem paczkę, idę w stronę mojego roweru przypiętego do barierki. Nie ma go!!! Zniknął. Ukradziony... Rower to moje narzędzie pracy, uwielbiony przeze mnie środek transportu, przedmiot, któremu poświęciłem wiele energii, pieniędzy, serca, mój „przyjaciel”. To miasto często wystawia człowieka na różnego rodzaju próby, ta była jedną z bardziej bolesnych, zwłaszcza że miałem świadomość, iż jest to rodzaj zemsty losu za to, że nie chcę tu już wracać. Sytuacja ta była tym bardziej bolesna, że wiedziałem, iż przez długi czas nie będę

---

<sup>4</sup> Pracownik fizyczny.

<sup>5</sup> *Squot* – pustostan zajęty przez ludzi nie posiadających innego miejsca do zamieszkania. Operacja zajęcia takiego budynku jest często nielegalna, ale zamieszkiwanie *squoty* jest usankcjonowane przez angielskie prawo. Nielegalny jest sam moment włamania i zainstalowania własnego zamku. Za mieszkanie na *squocie* nic się nie płaci, są to jednak często budynki podupadłe, zniszczone, często pozbawione jakichkolwiek mediów. Najczęściej dany *squot* funkcjonuje 3–6 miesięcy, są jednak przypadki wyrzucenia mieszkańców w ciągu 24 godzin, jak i *squoty* funkcjonujące przez wiele lat.

<sup>6</sup> Jedzenie, które jest wystawiane przed lokale po zamknięciu, z datą ważności kończącą się tego samego dnia lub dnia następnego.

mógł sobie pozwolić na taki rower. Londyn to doświadczenie gorzkie, złożone, lecz jednocześnie radosne i pełne potencjału. Byłem przez to miasto obficie obdarowywany i boleśnie okradany. Doświadczenie pełnej skali uczuciowo-emocjonalnej.

W końcu kolejny weekend – moment, kiedy wraz z przyjaciółmi i rodziną mogę na chwilę uciec z tego gąszczy budynków w leżące za Londynem lasy. Muszę w ten sposób uciekać jak najczęściej, w przeciwnym razie staję się przytłoczony przez tutejsze tony betonu i mile asfaltu, ogarnięty miejskim znużeniem graniczącym z depresją. Myślę, że wielu ludzi tego nie odczuwa, jednak ja zawsze wolałem obcować z przyrodą w mnogości jej form. Tutaj wśród drzew opada ze mnie huk miasta nagromadzony przez ostatni tydzień, rozpuszcza się ołowiany ciężar na płucach, a pod stopami jest ziemia, a nie kilometry betonu, tuneli metra, kabli, rur itd. Różnica jest dla mnie uderzająca – odpoczywam...

Kiedyś jechałem przez miasto bardzo wcześnie, ulice były puste, panowała cisza, a powietrze udawało jeszcze świeżość poranka, czy przez noc aż tyle mogło się zmienić wśród ścian biurowców? Niemniej było to zupełnie inne miasto, jeszcze śpiące, spokojne. To nie jedyny raz, kiedy mój odbiór Londynu był właśnie taki. Czasem coś nagle zwalnia i miasto staje się zupełnie inne, wiem, że to tak naprawdę zwalniam ja, mój umysł w swoim zaspokojeniu (niewiadomo, czym wywołanym), spowalnia i wycisza całą rzeczywistość dookoła. Są to rzadkie, ale jednak piękne momenty.

Dźwięk jest tu wszechobecny, nawet w nocy słyhać ciągły przytłumiony huk, który na ulicach staje się dla mnie chwilami bolesny. Coraz częściej wybieram boczne drogi, by dotrzeć do celu. Setki samolotów wtóruje milionom pojazdów w dole. Klaksony, policyjne syreny, pisk opon, ryk silników, setki placów budowy włącza się ze swymi uderzeniami, szumami, stukaniem, piłowaniem. Młoty pneumatyczne regularnie rozłupują asfalt i beton. Symfonia dźwięków każdego dnia gra kolejne dzieła. Każdego dnia wyniszczający hałas, który czasem staje się fizycznie bolesny. Codziennie przedzieram się przez tę falę dźwięków, a podobno optymalne warunki do pracy to maksymalnie 30 decybeli, przy czym ulica „wydaje z siebie” około 120 decybeli, co teoretycznie jest wysoce szkodliwe. Sam nie wiem... Co mieliby o tym do powiedzenia ludzie, którzy jeżdżą po tych ulicach od siedemnastu lat?

Gdy zaczynam poruszać się pieszo, to miasto staje się jeszcze większe, natomiast gdy wsiadam do autobusu, staje ono niemal w miejscu. W swoim pędzie Londyn jest cały zakorkowany, zatłoczony, staje się prawdziwą „klatką”, gdy nie mogę się swobodnie po nim poruszać. Dlatego wybrałem tę pracę, daje ona pewną swobodę, o którą trudno gdzie indziej<sup>7</sup>... (zob. Wieconkowski 2006, s. 17–33).

Moje doświadczenie Londynu jest tak złożone i intensywne, że nie jestem w stanie go oddać w pełni, mogę jedynie przedstawić chaotycznie ułożone odczucia, jakie w moim życiu się z tym miejscem wiążą. Jak już wspomniałem, łącząc wszystkie moje pobyty w jedno, spędziłem w tym mieście dwa lata swego życia, które jednak były rozciągnięte w dziesięcioletnim okresie „rzeczywistego” czasu. Londyn dał mi bogate doświadczenie, poszerzył perspektywy na wiele dziedzin życia: na subkultury, sposoby funkcjonowania w społeczeństwie, formy marginesów społecznych (np. squatersi, anarchiści, aktywiści, kurierzy...), relacje międzyludzkie (w obrębie mieszkańców jednego domu, związków partnerskich itd.). W tym Mieście pojawiły się dla mnie nowe perspektywy... Pytanie brzmi: czy to miasto, czy po prostu moje życie od początku miało w sobie potencjał takich doświadczeń? Jakkolwiek by na to nie spojrzeć, pewne rzeczy mogły zaistnieć tylko w Londynie, ponieważ były esencją samego miejsca i ludzi, jacy w nim żyli. Moje ustosunkowanie się do tego miejsca ewoluowało od obojętności i braku zachwytu (być może także zrozumienia), poprzez dostrzeżenie jego atrakcyjności, nienawiść i znużenie, w końcu oswojenie i akceptację, do zadziwienia... To jedynie przewodnie uczucia, które Londyn we mnie wyzwał. Były one przeplatane wieloma innymi, ulotnymi, bardziej subtelnymi. W tej chwili, myśląc o Londynie, czuję całą gamę uczuć jednocześnie. Oscylują one pomiędzy zachwytem i zadziwieniem, poczuciem przyjaźni a nieufnością i ostrożnością. Można by to chyba nazwać typową ambiwalencją. Długo uważałem, że nie lubię dużych miast, sam z żadnego z nich nie pochodząc, aczkolwiek znając z bliskiego sąsiedztwa (Trójmiasto), preferowałem spokój i sąsiedztwo natury na peryferiach. Londyn jednak nieco zmienił mój punkt widzenia, umożliwił moje wewnętrzne pogodzenie się z dużym

---

<sup>7</sup> Więcej o kurierach w Londynie: Wojciech Wieconkowski, 2006, s. 17–33.

miastem jako przestrzenią stale się powiększającą, jako czymś, co akceptuję i sporadycznie lubię. Przede wszystkim dał mi namiastkę zrozumienia i za to jestem wdzięczny tej tętniącej życiem istocie.



### Literatura

Wieconkowski Wojciech (2006), *Kurierzy rowerowi. Ludzie drogi, pasjonaci, marzyciele*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny”, nr 4, s. 17–33.

## PODRÓŻE

HALSZKA WIERZBICKA

### Bali – inna perspektywa

#### Moja Indonezja

Prawie każdy napotkany na mojej drodze *bule*, jak nazywają białych Indonezyjczyki, który podróżował po Azji, mówił, że to właśnie Indonezja urzekła go najbardziej; jej wielokulturowość, multireligijność, niesamowitość otoczenia oraz wewnętrzny spokój i ciepło tubylców. Na tle krajów azjatyckich Indonezję szczególnie wyróżnia różnorodność, z której kraj ten wyrasta i która staje się punktem wyjścia dla wszelkich opowieści o archipelagu. Indonezja pozwala „pochłaniać się” bez końca, angażując wszystkie nasze zmysły. Kolory, dźwięki, zapachy wytrącają nas niemalże z równowagi. Bujność fauny i flory kreuje niezapomniane obrazy, które stają się nieodłączną częścią naszego świata wyobrażonego. Każdy dzień, z perspektywy Europejczyka, przynosi nowe niespodzianki, których bogactwo, zdaje się niemożliwe do wyczerpania. Byłam przekonana, iż kolejne miesiące będą mnie oswajały z tym, co wokół: z ludźmi, zwyczajami, codziennością. Tak też się działo, choć stopniowo i powoli. Jednak codzienność rozumiana jako rutyna nie przyszła nigdy. Rok spędzony w Indonezji pozostawił we mnie tylko jedno oczekiwanie, jedno pytanie: kiedy przyjdzie moment pożegnania... Mam wrażenie, że jeśli raz stanie się na kontynencie azjatyckim, nie ma już możliwości odwrotu – potrzeba powrotu do Azji, a na pewno Azji południowo-wschodniej, prawdopodobnie nigdy nas nie opuści.

#### Indonezja

Spośród 240 milionów ludzi zamieszkujących 17.508 indonezyjskich wysp (Pyrek 2009), 78% obywateli Indonezji lub też 86%,

cytując za innym źródłem, wyznaje islam (zob. [www.politologia.univ.gda.pl/pomoce\\_nauk/systemy\\_pol](http://www.politologia.univ.gda.pl/pomoce_nauk/systemy_pol), [pl.wikipedia.org/wiki/Indonezja](http://pl.wikipedia.org/wiki/Indonezja), a także: strona Ministerstwa Spraw Zagranicznych Rzeczypospolitej Polskiej na rok 2000: [www.msz.gov.pl/Indonezja,21000.html](http://www.msz.gov.pl/Indonezja,21000.html)). Brak wyznania stanowi wyzwanie, zarówno dla samych Indonezyjczyków, jak i obcokrajowców. Niezależnie od faktycznego stanu, to jest określonej wiary czy niewiary, wkraczając na tereny Indonezji, powinniśmy mieć na uwadze reguły, jakimi rządzi się świat całkowicie odmienny od naszego – kulturowo, religijnie, klimatycznie (i tu należałoby wymienić tysiące różnic dzielących Europę od Azji). Przede wszystkim należałoby zwrócić uwagę na zbiór zasad zwanych *Pancasila*. *Pancasila*, której ojcem był prezydent Sukarno, stała się dla Indonezji fundamentem narodowościowo-religijnym po odzyskaniu niepodległości, wyrastającym z nacjonalizmu i islamu. Jednym z podstawowych przykazań, wchodzącym w skład pięciu filarów, na których opierać ma się istnienie kraju, jest właśnie wiara w Boga (Mielcarek 2001, s. 9). Istotą nie jest tu próba zwrócenia uwagi na Boga muzułmanów, lecz w ogóle na Boga ludzi. Gorszym nie stajesz się, gdy jesteś innowiercą, lecz gdy w Twoim życiu nie istnieje żaden Bóg.

### **Moje Bali – mozaika sumatrzeńsko-jawajsko-balijska z domieszką europejskości**

Bali zdaje się być fenomenem na tle Indonezji. Muzułmański kraj, z nielicznymi wyznawcami buddyzmu i chrześcijaństwa, mieści w sobie również maleńkie „państwo w państwie”, którego religia, mimo trwającej wieki ekspansji, nie poddała się obcym wpływom. Tak więc Bali – niewielka wyspa Archipelagu Małych Wysp Sundajskich, otoczona z dwóch stron krainami, w których króluje islam, trwa w swych hinduistycznych tradycjach i wierzeniach do dziś.

Ktoś obliczył, że aby spędzić jeden dzień na każdej z indonezyjskich wysp, potrzebne byłoby pięćdziesiąt lat. W ciągu roku udało mi się odbyć podróż zaledwie po Jawie, Sumatrze, Lomboku (wyspach Gili) oraz Bali, na którym przebywałam przez większość czasu. Bali, choć jest w czołówce najbardziej skomercjalizowanych miejsc świata, już w pierwszych dniach pobytu odkrywa przed nami



swoje piękno pod różnymi postaciami. Natomiast miesiące obcowania z tamtejszą ludnością, zawieranie przyjaźni i zgłębianie tajników różnych sfer życia, pozwalają dotrzeć do miejscowych prawd, zatopić się w ludziach, ich codzienności, poznać ich zwyczajność i to, co zdaje się być wręcz niewyobrażalne, a czego faktycznie nie można wyczytać w książkach.



Balijka

Owa Wyspa Bogów podobnie jak Jakarta – stolica Republiki Indonezji – charakteryzuje się wyjątkowym zróżnicowaniem etnicznym mieszkańców. Ze względu na swój rekreacyjny charakter skupia w swych granicach Indonezyjczyków z wielu innych części archipelagu, przybywających do turystycznej mekki w poszukiwaniu pracy.

Jedni szukają lepiej płatnego niż dotychczas zajęcia, inni sponsora, a jeszcze inni odnajdują tu nieznaną dotychczas raj, w którym można wieść spokojne życie, nieco bardziej wyabstrahowane z restrykcyjnych praw islamu – szariatu. Mieszanka grup etnicznych, zamieszkująca Bali, tworzy niezwykłą mozaikę, w której obserwujemy podziały pomiędzy Balijszczykami, imigrantami z Jawy (tu widoczne są także odrębności pomiędzy mieszkańcami poszczególnych części wyspy: okolic Jakarty, Bandung czy Yogyakarta), Batakami (chrześcijanami z Sumatry) i wieloma innymi społecznościami z całej Indonezji. Różnice bowiem wynikają z powodu odrębności języka, którym się posługują, wyznawanej religii, kultury oraz tradycji, w jakich wzrastali od pokoleń, oraz w związku poczuciem przynależności do miejsca, z którego się wywodzą.

Na Bali spotykają się „światy” całej Indonezji. Przyjezdni, choć silnie utożsamiający się z macierzystą wyspą, dołączają do grona emigrantów. I choć z reguły funkcjonują w określonych patriotyzmem i przywiązaniem do „ojczystej ziemi” grupach, ulegają pewnym wpływom. Zachowują swoją odrębność, przyjmując jednocześnie, często nieświadomie, elementy innych mniejszości etnicznych, zarówno ucząc się od innych, jak i poddając się w różnym stopniu wpływom europejskim, nanoszonym przez turystów.

Bali jest miejscem, w którym spotykają się kultury krajów wysokorozwiniętych z kulturą różnych części Indonezji, co tej ostatniej nie zawsze przynosi korzyści. Na niewielkim obszarze funkcjonują bowiem przeróżne języki (zazwyczaj zupełnie do siebie niepodobne) oraz mnogość typów mentalności wywiedzionych z wielu wysp jednego kraju. Znalazłam się zatem w wyjątkowo dobrym miejscu, by obserwować różnice pomiędzy ludami tej części Azji południowo-wschodniej. Trudności jednak, jakie napotkałam, z czasem uświadomiły mi, że europeizacja widoczna na Bali zaciera różnice pomiędzy Jawajczykami, Batakami i Balijszczykami, mimo wciąż zauważalnej odrębności obyczajowości i poczucia tożsamości kulturowej.

Język, o którym wspomniałam, to wyjątkowo ciekawy element indonezyjskiego świata. Po pierwsze, dlatego że oficjalnym językiem, łączącym grupy etniczne archipelagu, jest *bahasa indonesia*, ale ponadto występuje około siedmiuset innych języków. Na przestrzeni ostatnich ośmiu lat dane te zmieniły się z 365, jak referuje Mielcarek (ibidem, s. 8), aż do 700 (taką właśnie informację odnajdujemy na

stronach internetowych o tematyce podróżniczej, aktualizowanych w ostatnich dwóch, trzech latach; [www.odyssei.com/pl/culture/indonezja.php](http://www.odyssei.com/pl/culture/indonezja.php)). Jednak znaczny wzrost liczby języków jest raczej wynikiem odkrycia kolejnych, aniżeli utworzenia się nowych typów kodów.

Język indonezyjski stał się językiem oficjalnym, cytując za dr. Mujid Farihul Amin, w październiku roku 1928, tym samym wszedł do szkół jako przedmiot obowiązkowy (<http://staff.undip.ac.id/sastra/mujid>). Minęły jednak długie lata, zanim edukacja przeszła ewolucję, od czasów, gdy nieliczni uczęszczali do szkół, po stan obecny, kiedy to szkoła stała się obowiązkową. Jednak z powodów finansowych wciąż nie wszystkie dzieci są do niej posyłane. Próbuje się ten stan zmienić, wprowadzając nietypowe rozwiązania. Na przykład w roku szkolnym 2009/2010 w mieście Banyuwangi na Jawie ubogim rodzicom pozwolono płacić za edukację ich pociech w szkole podstawowej warzywami, co wpłynęło na wzrost liczby uczniów.

W domach Balijszczyki porozumiewają się po balijsku, Jawajczycy po jawajsku, Sasakowie w swoim rodzimym języku, natomiast szkoły przygotowują obywateli do umiejętnego porozumiewania się językiem powszechnie obowiązującym. Wciąż jednak można spotkać starszych ludzi, którzy nie potrafią mówić w *bahasa indonesia*, lub młodszych, którzy nie uczęszczali do szkoły bądź też nie nauczyli się języka oficjalnego z innych przyczyn. Warte uwagi są na przykład rozmowy wyspiarskiej młodzieży, w trakcie których twarzą w twarz stają chłopcy i dziewczęta posługujący się głównie językiem indonezyjskim, czego wymaga sytuacja, a pojawiające się braki słownikowe uzupełnia się wyrazami z języka rodzimego.

Po drugie, język indonezyjski zasługuje na uwagę, gdyż na jego podstawie można zaobserwować ciekawe zjawiska socjologiczne. Jak każdy język, opowiada pewną historię danej społeczności, którą należy odczytywać w słowach, ale i między wierszami. Kształtuje on sposób myślenia oraz więzi w obrębie określonych społeczności. Jak wielokrotnie miałam okazję usłyszeć od rdzennych mieszkańców Indonezji, jeszcze kilkanaście lat temu, mówiąc o wyspie, na której się urodzono, używano pojęcia kraj, ojczyzna, abstrahując tym samym od pojęcia ojczyzny w szerszym ujęciu, to jest Indonezji. Mało tego, jeszcze dziś wielu Indonezyjczyków na Bali nazywa swoim krajem wyspę, z której pochodzą.



Batak

Wydaje się, że można powyższy problem wyjaśnić właśnie na płaszczyźnie językowej. Istnieje pewna nieściśłość, a raczej różnice w znaczeniu niektórych słów pomiędzy *bahasa indonesia* i językiem polskim czy angielskim, z której być może wynika moje błędne pojmowanie znaczeń czy niepoprawne użycie wyrazów. Jednak zabarwienie emocjonalne i określone konteksty upewniają mnie, że używając słów, na przykład: *negara* czy *mudik* (cytujać za słownikiem, *negara* oznacza stan oraz państwo, natomiast *mudik* – powracać do wioski, powracać do kraju – *Kamus...* 2001), nierzadko moi rozmówcy zachowywali pewien dystans wobec innych wysp i ojczyzny w pojęciu „globalnym”, składając swoisty hołd i akcentując wyższość swojego regionu nad innymi. Być może to nieumiejętność wyjścia

poza naszą kulturę każe mi wysnuwać takie wnioski. Odnoszę jednak wrażenie, iż częstokroć spotkały mnie sytuacje tego typu szczególnie wśród pewnych siebie i przekonanych o wyższości swej kultury nad muzułmańską – Balijszyków oraz dumnych batakich chrześcijan.

Niejednokrotnie też zetknęłam się z wypowiedziami, które jednoznacznie wskazywały na wyższość konkretnej wyspy nad innymi, czy to w zakresie piękna przyrody, czy urody mieszkańców. Kiedy po raz pierwszy opuszczałam Bali, wybierając się w dwutygodniową podróż po sąsiedniej, muzułmańskiej wyspie *Lombok*, zapytawszy znajomych – rdzennych Balijszyków o rady, ciekawostki, ewentualne relacje z pobytu w tamtej części Indonezji – usłyszałam: „Wybierasz się na Lombok? Ale właściwie po co? Tu jest przyjemniej. Poza tym na Lomboku mieszkają Sasakowie, którzy kradną. Nawet jeśli wydają się być mili, albo też nie ma ich w pobliżu, to nic nie znaczy, gdyż za pomocą czarnej magii, mogą coś zabrać, podczas gdy ty nie będziesz w stanie tego zauważyć”. Takie opinie, powtarzające się zresztą często, kwitowane były w lakoniczny sposób: „Lepiej zostań na Bali”.

Inną ciekawą sprawą było zachęcanie mnie, podobnie jak innych białych kobiet, do poszukiwania małżonka wśród rdzennych mieszkańców poszczególnych wysp. Schemat ten powielał się w każdej części kraju, do której dotarłam, choć szczególnie silnie, mam wrażenie, oddziaływał właśnie na Bali. To tam najczęściej padały pytania: „Masz chłopaka? A to Twój chłopak? Skąd pochodzi?”. Nawet jeśli, wskazując na znajomego Indonezyjczyka, odpowiadałam, że to tylko *teman*, co znaczy przyjaciel, konwersacja dalej dotyczyła tematyki matrymonialnej: „Ale z Sumatry? Z Jawy? Dlaczego? Musisz koniecznie znaleźć chłopaka z Bali”. Taki stan rzeczy wynika, jak sądzę, ze zorientowania na swój, najbliższy wycinek rzeczywistości, w którym z reguły funkcjonuje się przez całe życie – co Jawajczycy i mieszkańcy Sumatry, po zetknięciu się z Balijszykami, określają mianem rasizmu. Wy pływa z oddania, ze specyficznego patriotyzmu i przywiązania do tego, co moje, rodzinne, unikalne, a co z kolei ma swoje początki w różnorodności pod każdym niemalże względem. Ponieważ Balijszycy ukochali sobie Bali, Batakowie północną część Sumatry, a Minangowie Minang i jego okolice, dlatego też pragną, by ich tereny były najbardziej oryginalne, interesujące, ale i bogatsze od pozostałych; by ludziom żyło się lepiej. Stąd też wybór białego na partnera dla jednego z członków społeczności jest najlepszą z opcji,

gdyż daje wiele nowych możliwości, otwiera drzwi, które dotychczas były zamknięte. Bycie białym oznacza pochodzenie z kraju, który charakteryzuje kapitalizm, a co się z tym wiąże – bogactwo. Dlatego też moje spostrzeżenia zawsze należy umieszczać w kontekście relacji azjatycko-europejskiej, gdyż balast, jakim jest charakterystyczny sposób traktowania nas przez Indonezyjczyków, bywa bardzo trudny do „zrzucenia”. Nawet miesiące życia wśród tubylców nie zawsze przynoszą nam tego rodzaju „wolność”, a co gorsze, ów „ciężar” pojawia się za każdym razem, gdy zmieniamy miejsce pobytu, chociażby w obrębie wyspy czy nawet prowincji.

Różnice w ocenie sąsiednich światów wynikają głównie z wykształcenia oraz możliwości podróżowania i odbytych już podróży. Ponieważ jednak znacząca większość Indonezyjczyków pozostaje przez całe życie skoncentrowana wokół swojego lokalnego „centrum świata”, wszystko to, co wychodzi poza jego granice, jawi się jako gorsze, inne i niebezpieczne.

### **Indonezyjczycy i my**

Spędzając czas z Indonezyjczykami, głównie Jawajczykami i Balijszczykami, miałam okazję poznać ich opinie dotyczące nas – białych – Europejczyków, Amerykanów, Australijczyków – mieszkańców krajów „wysokorozwiniętych”. Z kolei w zetknięciu z *bule* oraz na podstawie własnych wrażeń, mogłam uświadomić sobie, w jaki sposób my postrzegamy Azjatów. Oczywiście różnorodności, ciekawostek i niuansów moglibyśmy znaleźć niezwykle wiele. Ja skupię się zaledwie na kilku podstawowych, najbardziej widocznych, które powinny stanowić punkt wyjścia do rozmyślań nad naszą kulturą, jej priorytetami oraz powierzchowną oceną innych.

To, co jest natychmiast zauważalne zaraz po przybyciu do Indonezji, to niekończące się ciepło ze strony autochtonów kierowane w naszą stronę, nigdy nie znikający uśmiech oraz spokój, *chill out* i czas, którego upływ w gruncie rzeczy nie ma żadnego znaczenia. Na podstawie rozmów i własnych doświadczeń jestem skłonna stwierdzić, iż pierwszy kontakt (od dosłownie pierwszych chwil aż po pierwsze miesiące pobytu wśród Balijszczyków) sprawia, iż sposób bycia oraz mentalność mieszkańców tropiku każe nam sadzić, iż są oni

niczym nieskrępowani, piękni w swojej naturalności, żyjący w raju, w którym problemy są rzeczą obcą. Dwojako można potraktować powyższe stwierdzenie, a raczej doszukiwać się dwoistej przyczyny takiego stanu. Balijszczycy są oswojeni z „najeżdżającymi” ich o każdej porze roku turystami. Nauczyli się z nimi żyć, czerpiąc korzyści z ich odwiedzin. Wiedzą, że pomiędzy turystami a pieniędzmi można postawić znak równości. A już na przykład mieszkańcy mniej turystycznych czy w ogóle nieuczęszczanych terenów Indonezji, choć wciąż wyjątkowo uprzejmi i przyjaźni, wykazują nieco większy dystans do białych, choć wciąż są nimi zainteresowani, gdyż dla wielu z nich to pierwsza okazja w życiu, by dotknąć białego czy porozmawiać z nim. Faktycznie uśmiech nie znika z ich twarzy. Jednak poznając bliżej otaczający ich świat, wnikać w głąb ich życia, okazuje się, że prócz uśmiechu, jaki noszą na twarzach w wyniku autentycznej radości, jest on – uśmiech – przede wszystkim immanentną częścią miejscowej kultury. Nawet kiedy ogarnia cię smutek, a cały świat zaczyna się walić, wciąż starasz się obdarzać wszystkich wokół radością, zachowując to, co przykre dla siebie.

Kolejną sprawą jest podejście do rodziny, poczucie przynależności do grupy, jaką stanowi wspólnota rodzinna, często licząca kilkudziesięciu, a nawet kilkuset członków, oraz kwestia wychowywania dzieci. Sposoby i drogi edukacyjne, jakimi podążają tubylcy, moglibyśmy w większości przypadków porównać z systemem, jego metodami oraz sposobem życia i wychowywania funkcjonującymi w społecznościach tradycyjnych polskiej wsi ubiegłych wieków. Obserwując codzienne życie Indonezyjczyków, jesteśmy zaskoczeni tym, jak wiele czasu poświęcają oni na bycie ze sobą, często nawet na spędzanie wspólnego czasu w milczeniu. Azjatyckie, pełne radości i ciekawości dzieci prawie w ogóle nie płaczą. „Przekazywane z rąk do rąk” pomiędzy członkami rodziny, przyjaciół, sąsiadów stają się bardziej ufne i samodzielne. Dziecko od samego początku traktowane jest jak partner. Otrzymuje bardzo duże pole do popisu, gdyż jego swoboda nie jest ograniczona. Wychowuje się pośród ludzi, ucząc się, jak ważna jest grupa, do której przynależy, rozwijając swoją kreatywność poprzez samodzielne „uzyskiwanie zabawek z przyrody”, pamiętając także o tym, iż wszystkim, co posiada, choć zwykle jest to naprawdę niewiele, należy się dzielić z innymi.



Mieszkanca Lomboku z dzieckiem

Jak już wspominałam, na mojej „indonezyjskiej” drodze spotykałam przeróżnych ludzi, którzy w pierwszych momentach, trwających czasem nawet do kilkunastu tygodni, mówili o białych ludziach w samych superlatywach, gdyż to właśnie nasz świat jawi się jako arkadia (może być skorelowany ze strachem, ale również być tym, co pociągające, interesujące i niezwykle). Z czasem jednak wielu z nich ujawniało swoje wątpliwości i, mimo wszystko, pewien dystans względem kultury europejskiej czy amerykańskiej. Pojawiały się pytania, opinie dotyczące naszego naukowego podejścia do życia, do wszechświata, do wszystkiego, co nas otacza.



Jak to się dzieje, że Bóg jest aksjomatem, ale duchy, czarna i biała magia istnieć już nie mogą, gdyż nie można ich dotknąć, sprawdzić, doświadczyć? Dlaczego nie uświadamiamy sobie, że tempo naszego życia, permanentne skupienie się na pracy, działaniu, karierze, pozbawiają nas czasu niezbędnego, by dostrzec coś więcej, kogoś więcej, coś, kogoś, co niekoniecznie jest widzialne, namacalne? Skąd się bierze przeświadczenie, że to jeszcze nie pora na dziecko, że to jest nasz czas, który powinniśmy poświęcić na coś innego, że dziecko działa jak ogień palący wszystkie mosty za nami, ale i zamykający drogę do marzeń?

### Po powrocie...

Być może nasze marzenia kształtowane przez inną rzeczywistość faktycznie są łatwiejsze do realizacji, kiedy działa się w pojedynkę. Być może utraciliśmy umiejętność i siłę dążenia do tego, czego pragniemy w momencie, kiedy musimy być odpowiedzialni nie tylko za siebie, ale i drugiego człowieka. Być może pogubiliśmy się gdzieś w labiryntach nauki i stawiając wszystko na dowodzenie, potwierdzenie, zapewnienie, pozbawiliśmy się bardziej subtelnej sfery naszego istnienia, pozwalającej współodczuwać i wychodzić poza sferę *ratio*.

Nie ma światów idealnych... Są tylko te, w których żyjemy, i te, które wydają się być fantastyczne, zazwyczaj do momentu, w którym mamy możliwość w nich być, mieszkać i żyć. Każdy element świata, zjawisko, stan ma dwie strony medalu, a nasze wrażenia, szczególnie te pierwsze – oparte tylko na emocjach – z czasem zaczynają stawać się coraz bardziej relatywne. Każde centrum, każdy „śłup” postawiony w samym środku naszego wszechświata to punkt, od którego z czasem oddalamy się, zataczając coraz to nowe, szersze kręgi, by dotrzeć tam, gdzie zdaje się być lepiej, bardziej interesująco, fascynująco, inaczej, piękniej. Zawsze jednak, abstrahując od powinności antropologa i określonego podejścia, w którym powinniśmy choć starać się wyjść poza własny kontekst kulturowy, odnosimy wszystko do naszej rzeczywistości. Konfrontacja przebiega zwykle niczym sinusoida; część rzeczy okazuje się lepszych, część gorszych, ale zawsze jednak gdzieś w głębi ten nasz skrawek ziemi zdaje się być nam bliższy. Nie ma idealnych światów na ziemi... No, może poza Polską, za którą tęskni się Tam... i poza Indonezją, której brakuje Tu.

## Literatura

- Dobrowolski Kazimierz (1958), *Chłopska kultura tradycyjna*, „Etnografia Polski”, t.1, s. 19–50.
- Eliade Mircea (1998), *Obrazy i symbole*, przeł. Magdalena i Paweł Rodakowie, Wydawnictwo KR, Warszawa.
- Mielcarek Remigiusz (2001), *Indonezja we mgle*, Sorus Opis, Poznań.
- Kamus...* (2001), *Kamus Lengkap. Inggris-indonesia. Indonesia-Inggris*, Prima Pena, Jakarta.
- Pyrek Edi, *Zaczarowane wyspy*, „National Geographic. Traveler”, nr 3, s. 24–28.

## Strony internetowe

- [http://www.politologia.univ.gda.pl/pomoce\\_nauk/systemy\\_pol/pdf/indonezja.pdf](http://www.politologia.univ.gda.pl/pomoce_nauk/systemy_pol/pdf/indonezja.pdf)
- <http://pl.wikipedia.org/wiki/Indonezja>
- <http://www.msz.gov.pl/Indonezja,21000.html>
- <http://www.odyssei.com/pl/culture/indonezja.php>
- <http://staff.undip.ac.id/sastra/mujid/2009/02/26/bahasa-indonesia-bahasa-pengantar-dunia-pendidikan/>

Zdjęcia wykonane przez autorkę artykułu.

JULIA MOŹDŹEŃ

**Nekromancja w Prusach w I połowie XVI stulecia  
(na przykładzie *Kroniki pruskiej* Szymona Grunaua)**

Nekromancja (gr. *nekroi* – zmarły, *mantia* – wróżenie) to w pierwotnym znaczeniu wróżenie przy wykorzystaniu dusz zmarłych. Jest to tylko jeden z aspektów tej znanej od starożytności wykształconej praktyki czarnomagicznej, przeżywającej w późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności swój bujny rozkwit. Nekromancja, praktykowana przez różnorodne grupy społeczne, wykorzystywana była w wielu sferach życia, by dzięki diabelskiej pomocy zaspokajać, wydawałoby się, niemożliwe pragnienia ludzkie.

Kilka niezwykle ciekawych i szczegółowych przykładów zastosowania nekromancji odnajdujemy w kronice spisanej w I połowie XVI wieku przez dominikanina Szymona Grunaua (*Simon Grunau* s... 1876–1896). Dzieło opisujące dzieje ziemi pruskiej przeplatane jest wieloma anegdotycznymi opowieściami oraz exemplami – krótkimi fabułami przeznaczonymi do wykorzystania w kazaniu jako przykład postępowania z życia wzięty. To właśnie niektóre z nich odkrywają przed czytelnikiem szczegóły rytuałów czarnomagicznych, niejednokrotnie mających na celu zaciągnięcie demonów na służbę. Exempla, sformułowane jako przeznaczone do wygłoszenia przed niepiśmiennym i prostym słuchaczem, prezentują między innymi ciekawe przejawy magicznego postrzegania rzeczywistości przez mieszkańców wczesnonowożytnych Prus.

Kim byli nekromanci? Jakimi kierowały nimi cele oraz w jaki sposób je osiągnęli? Czym różniło się przyzywanie diabła przez nekromantę od paktu z demonem? Odpowiedzi na te pytania postaram się przedstawić w niniejszym artykule.

W pierwszej części zaprezentowana zostanie typologia praktyk nekromantycznych, których szczegółowe omówienie znajdzie

swe miejsce w kolejnych fragmentach, na podstawie studium sześciu występujących w kronice przypadków. Podporządkowane zostaną one klasyfikacji z części pierwszej. Ukazany zostanie także społeczny wizerunek nekromanty oraz ocena nawiązywania kontaktów z demonami przez dominikanina.

### **Trzy oblicza nekromancji**

Nekromancja jako demoniczna magia wróżebna zawiera w sobie rozmaite praktyki mające na celu ukazać wszystko to, co jest ukryte przed wzrokiem człowieka. Dotyczy to zarówno losów ludzkich, jak i na przykład zakopanych skarbów. Już św. Augustyn wymieniał szereg pokrewnych praktyk magicznych związanych z wrózeniem, wykorzystujących położenie gwiazd, dat urodzenia, znaków zodiaku, bicia serca, losów czy cieni odbitych w tafli wody (Adameczyk 2007, s. 111, przyp. 89). Wszystkie te praktyki były głęboko potępiane przez Kościół, początkowo jako przejaw czynności pogańskich (Olszewski 2002, s. 16), a w późniejszym okresie jako złamanie pierwszego przykazania (ibidem, s. 95).

Richard Kieckhefer, analizując podręcznik magii demonicznej z XV wieku, wyróżnił trzy grupy zjawisk określanych wspólnym mianem nekromancji (Kieckhefer 2001, s. 229–230). Pierwotne znaczenie tej magii odnajdujemy właśnie m. in. u św. Augustyna – jest to wspomniane wrózenie poprzez przywoływanie dusz zmarłych. Geneza tego znaczenia dotyczy praktyk czarnomagicznych, jakimi parały się mitologiczna Kirke (Graves 1967, s. 607–608) bądź też biblijna wiedźma z Endoru (Sam, 28, 3–25). Teolodzy jednakże nie dopuszczali możliwości przywracania ludzi do życia (tak pojmowali nawet sposoby kontaktowania się ze zmarłymi), zatem przypisali takie próby współpracy z demonami. Podobnie interpretowali wiarę w żywe trupy – uznawano je za ciała ożywiane przez ducha bądź demona, lub też przypisywano te zjawiska możliwościom materializowania się diabła. Dlatego w potocznym rozumieniu praktyki nekromancji zaczęto utożsamiać z przyzywaniem i zaklinaniem demonów (Kieckhefer 2001, s. 221). Jak się okaże, jest to dość zawężone pojmowanie tego zjawiska, można by powiedzieć wręcz stereotypowe. Nie

ma jednak wątpliwości, iż nekromancja zalicza się do jednoznacznie demonicznych praktyk magicznych.

Pierwszą grupą zjawisk nekromantycznych było oddziaływanie na umysł i wolę innych ludzi, duchów czy zwierząt (ibidem, s. 229), poczynając od wywoływania w nich pożądanych uczuć, jak miłość, nienawiść, rozpacz, aż po zmuszenie ich do wykonywania różnorodnych czynności. Nekromanta wpływać mógł także na zdrowie i samopoczucie obiektu swych praktyk, dręcząc go tak długo, aż poddał się jego woli. W tej grupie mieściło się także rzeczywiste zaklinanie demonów.

Kolejnym zastosowaniem praktyk nekromantycznych są działania przywołujące konkretne rodzaje bytów, na przykład dusze zmarłych. Trudno dociec, czy pojawiające się postacie rzeczywiście materializowały się całkowicie. Richard Kieckhefer pisze jedynie o wywoływaniu iluzji (ibidem). Dla czarownika miała ona jednak iście namacalny wymiar, skoro potrzebując środka transportu, mógł on przywołać dowolny kształt, jak koń czy statek, i przy jego użyciu przemieścić się w dowolne miejsce.

Nekromancja obejmowała także zdobywanie wiedzy o rzeczach ukrytych, zarówno przeszłych, jak teraźniejszych oraz przyszłych. Bardzo często wykorzystywano przy tym inne specjalistyczne praktyki mantyczne, np. katoptromancję, krystalomancję czy xiphomancję. W pierwszej rolę wróżebną pełniło zwierciadło lustrzane, w drugiej – kryształ, zaś w trzeciej – klinga miecza (Ganszyniec 1955, s. 4). W nich to ukazywać się miały obrazy dotyczące wszelkich ukrytych na świecie tajemnic.

*Kronika pruska* Szymona Grunaua prezentuje nam przykłady nekromancji mieszczącej się w pierwszej i drugiej wyodrębnionej przez Kieckhefera kategorii. W kronice brak odniesienia do pierwotnego znaczenia terminu nekromancja, choć jak zobaczymy, odnaleźć w niej można pewien ślad takiego pojmowania magii. Szczegółowa wiedza dominikanina, dotycząca stosowanych przez nekromantów praktyk, sugeruje znajomość ksiąg czarnomagicznych przez kronikarza. Spopularyzowały się one w późnośredniowiecznej Europie m. in. dzięki upowszechnianiu się papieru jako materiału pisarskiego, łatwiejszemu dostępowi do nauki na coraz liczniejszych uniwersytetach oraz działalności wędrownego kaznodziejstwa. Wiedza zawarta w księgach czarnomagicznych była dostępna praktycznie dla każde-

go, kto potrafił czytać. Przyjrzyjmy się zatem bliżej kilku exemplom ujawniającym zastosowanie magii nekromantycznej w codziennym życiu mieszkańców Prus.

### **Magia miłosna i pierścień mocy**

Wśród kilkuset exemplów zamieszczonych przez Szymona Grunaua w kronice dwa z nich przykuwają uwagę, opisując magiczne podporządkowanie istoty nadprzyrodzonej człowiekowi.

Pierwsze z nich opowiada o pewnym rycerzu z Westfalii (Grunau, t. I, s. 141), który był nadzwyczaj silnym mężczyzną, jednakże jego fizyczna budowa w ogóle na to nie wskazywała. Wszyscy dziwili się niezmiernie, jak wielka siła kryć się może w niepozornym ciele. Tajemnica tkwiła zaś w pierścieniu, który rycerzowi podarowała kiedyś jego matka. Grunau określa ją mianem *phitanissa* (Grunau, t. I, s. 141). Jest to zniekształcona łacińska nazwa (*pythonissa*) oznaczająca pogańską wieszczkę (Ślupecki 1998, s. 53). Ma ona swój odpowiednik w staroangielskim terminie *helleruna*, której to istnienie potwierdza Jordanes, m. in. wśród Hunów. Kobiety owe zajmowały się wróżbami za pomocą przywoływania dusz zmarłych. Leon Ślupecki zwraca uwagę na występowanie tego terminu w języku starogórnoniemieckim (ibidem). Określenie *pythonissa* występuje w nim właśnie w powiązaniu z praktykami nekromantycznymi (Wesche 1940, s. 92–100). Kolejnym dowodem na takie pojmowanie znaczenia wspomnianego terminu – opisanego w języku średniogórnoniemieckim, jest omawiane exemplum z *Kroniki pruskiej*.

Matka westfalskiego rycerza zamknęła w pierścieniu ducha (Grunau, t. I, s. 141), dającego jej synowi niezwykłą siłę fizyczną. Jest to jedna z wielu specjalistycznych właściwości magicznych nadawanych pierścieniom, których jedną z głównych funkcji była ochrona swego właściciela przed cierpieniami i nieprzyjaciółmi (Ganszyniec 1924, s. 13). Prawdopodobnie taka była też intencja nekromantki, pragnącej uchronić swego syna przed śmiercią w boju. Podporządkowała ona sobie ducha, który musiał wykonywać jej rozkazy. Kronikarz przemilcza sposób, w jaki to zrobiła, skupiając się głównie na skutkach posługiwania się obiektem czarnej magii.

Grunau nie udziela nam informacji dotyczącej wyglądu pierścienia, nie wiemy zatem, czy ów duch, a może demon właśnie, zaklęty został w kamieniu osadzonym w metalu, czy też moc jego tkwiła w inskrypcjach wygrawerowanych na otoku. W dobie chrześcijaństwa napisy te, czyniące z pierścienia amulet, zapożyczano z wersetów modlitw czy ustępów Pisma Świętego (ibidem, s. 22; Evans 1976, s. 127–129).

Wiedza na temat właściwości magicznych kamieni rozwijała się bujnie w czasach starożytnych – niewyciężoność w walce przyписыwano m in. adamantowi, który chronił także przed złymi snami, truciznami i konfliktami, zwycięstwo zapewniał także chalcedonit (Evans 1976, s. 22, 35). Magiczne właściwości pierścieni łączone są z ich pierwotną ideą zamykania, zawiązywania, a więc z tzw. magią Alkmeny (Stomma 1981; Kowalski 1998, 2007, s. 300–302). Poprzez swój kształt pierścień zamyka się wokół przestrzeni, tym samym ją wiążąc. Grunau określa go mianem *fingerlyne* (Grunau, t. I, s. 142) (dzisiejsze – *Fingerring*) – słowo, którego drugi człon odnosi się do staroniemieckiego określenia oznaczającego sznurek, linę, a więc przedmiotu służącego do wiązania (Lexer 1986, s. 289). Noszenie pierścieni do dziś symbolizuje przywiązanie do kogoś lub czegoś, pewną przynależność ograniczającą wolność.

Magiczne pierścienie, oddziałując na osobę swego właściciela, odciskały na nim swe piętno. Tak też stało się w przypadku rycerza z Westfalii. Postanowił on odbyć pielgrzymkę do Ziemi Świętej wraz ze swoimi towarzyszami. Podróżując, otrzymał on od krzyżaka płaszcz, który narzucił sobie na ramiona. W tym momencie pierścień pękł, a uwięziony w nim duch uwolnił się. Wraz z nim zniknęła cała siła fizyczna tak podziwiana przez wszystkich. Jak konkluduje kronikarz – rycerz od tej chwili nie zaznał w swym życiu ani jednej zdrowej godziny (Grunau, t. I, s. 142). Szymon Grunau udowadnia zatem demoniczność mocy posiadanej przez rycerza. Zetknięcie się mężczyzny z płaszczem noszącym na sobie tak silny apotropaion, jakim jest krzyż, złamało zaklęcie nekromantki. Nie bez znaczenia zapewne był także wyjątkowy status rycerza, który był pielgrzymem proszącym o odzienie. Gest miłosierdzia połączony ze znakiem krzyża zniweczył działanie nekromantycznej magii.

Kolejnym exemplum prezentującym podporządkowanie demona czarownikowi jest historia opowiadająca o pewnym nauczycie-

lu (Grunau, t. II, s. 317–318). Szymon Grunau jednoznacznie określiła go mianem *nigromanticus*. Miał on na usługach demona, który co noc porywał dla niego dziewczynę, jaką tylko nauczyciel sobie zażyczył. Jedną z nich, którą nekromanta szczególnie sobie upodobał, była córka burmistrza. Poskarżyła się ona swemu ojcu, iż co noc czuje, że porywana jest w wiadomych celach z domu, ale nie potrafiła określić kim lub czym jest owa siła. Rano zawsze na powrót budziła się w swoim łóżku. Wiedziała tylko, że miejsce porwania znajduje się obok kościoła. Burmistrz postanowił sprawdzić, czy córka mówi prawdę – tej nocy dziewczyna spała między rodzicami. Gdy nadeszła godzina porwania, kobieta została wyjęta z rodzicielskich ramion i nieprzytomna wyciągnięta przez okno.

Opisany epizod prezentuje jeden ze sposobów wykorzystywania magii miłosnej w nekromancji. Szczegółowy przepis na rozkochanie w sobie i porwanie wybranki podaje podręcznik monachijski omawiany przez Richarda Kieckhefera:

Otóż mag, recytując zaklęcia, krwią gołębiczy kreśli sylwetkę nagiej kobiety na kawałku skóry suki. Na różnych częściach tego wizerunku wypisuje on imiona złych duchów, nakazując im jednocześnie dręczenie odpowiednich członków ciała kobiety, tak by ostatecznie zapłonęła ona do niego miłością. Okadza też wizerunek dymem z mirry i szafranu, przez cały czas zaklinając demony, by nękały ją tak srodze, iżby dniem i nocą myślała tylko o nim. Zawiesza sobie wizerunek na szyi, udaje się w miejsce sekretne, sam lub z trzema zaufanymi przyjaciółmi, i mieczem kreśli na ziemi koło, wypisując na jego obwodzie imiona demonów. Następnie wchodzi do niego i przyzywa demony. Pojawiają się one [...] w postaciach sześciu sług gotowych spełnić jego wolę. On każe im przyprowadzić ową kobietę, nie czyniąc jej żadnej krzywdy, one zaś spełniają rozkaz. Dama po przybyciu jest nieco przestraszona, ale skłonna do posłuszeństwa magowi. Podczas jej nieobecności zastępuje ją w domu jeden z demonów, przybrawszy na siebie jej postać, tak że nikt nie zauważa jej dziwnego zniknięcia” (Kieckhefer 2001, s. 25–26).

Szymon Grunau wykorzystuje jedynie niektóre elementy tego przepisu. Nie informuje czytelnika, co nie powinno dziwić, w jaki sposób podporządkować sobie demona. Nekromanta z exemplum przytoczonego przez dominikanina okazał się być niedbały – nie zadbął o to, by nie wykryto nieobecności dziewczyny, co jak się przekonamy, wkrótce doprowadzić miało go do zguby.



Dzięki diabelskiej pomocy czarownik podporządkował sobie nie tylko ciało, ale i wolę dziewczyny. W wyniku przemyślanej interwencji burmistrza sprawca został jednak wykryty. Mężczyzna podarował bowiem córce kłębek nici, który miała pozostawić w miejscu porwania tak, by ojciec mógł go następnego dnia odnaleźć. Rzeczywiście, mitologiczny wątek pomaga Grunauowi skonstruować akcję prowadzącą do zdemaskowania nekromanty i zaprowadzenia go na stos. Dalszy ciąg historii prowadzi czytelnika do sceny, w której skruszony czarownik prosi wybrankę o przebaczenie. Nie wystarcza dane słowo, nekromanta żąda przebiegle dowodu danego słowa (*wortzeichen*). Dziewczyna za przyzwoleniem rodziców włożyła więc w dłonie nauczyciela kłębek nici. W tym momencie mężczyzna nagle podrzucił jedną ręką kłębek w powietrze, wypowiadając nieznanne słowa, drugą zaś porwał wybrankę i *polecieli oboje do wszystkich diabłów* (Grunau, t. II, s. 317–318).

Nekromanta, znając zasady działania magii sympatycznej (Frazer 1971, s. 42–89; Eliade 1966, s. 15; Kowalski 1998, 2007, s. 296–297), na której przecież opierały się wszelkie rytuały czarnomagiczne i nie tylko (magia sympatyczna była wszak jednym z głównych mechanizmów magicznego postrzegania świata w ogóle), wykorzystał symbolikę gestu przekazania osobistego przedmiotu, by porwać dziewczynę jako swoją żonę. Miał na dodatek na to przyzwolenie jej rodziców. Dziewczyna podarowała mężczyźnie przedmiot należący do niej, a więc posiadający także część jej samej. Przez całą noc rozwijała nici podczas porwania i miała z nimi bezpośredni kontakt. Idąc tropem topiki mitologii klasycznej, warto w tym miejscu skierować uwagę w kierunku trzech greckich Mojr tkających nić ludzkiego żywota (Graves 1982, s. 57–58). Dziewczyna, wkładając w ręce nekromanty kłębek nici, prawdopodobnie podarowała mu nie tylko symbol swojego życia – przekazała mu część siebie, którą czarownik mógł od tej chwili dowolnie rozporządzać, mając bezpośredni wpływ na losy swej wybranki.

### ***O szczególnym poszukiwaniu skarbu... – katoptromancja na usługach chciwości***

Nekromancja pozwalająca zaspokoić najbardziej próżne zachcianki ludzkie, specjalizuje się także w wykrywaniu rzeczy przed

wzrokiem i umysłem ludzkim zakrytych. I nie chodzi tu wyłącznie o przedmioty materialne, lecz także o wiedzę na temat przyszłości, np. losów kraju, bądź też przeszłości – częstym jej zastosowaniem było np. wykrywanie złodzieja lub też miejsca ukrytych skarbów. Chęć posiadania materialnych kosztowności była dla diabła najpewniejszą i najczęściej stosowaną przynętą, by sprowadzić człowieka na złą drogę. Nic dziwnego, że skarb i bogactwo były najpopularniejszymi bohaterami paktów diabelskich. Do tego zagadnienia powrócę jednak w kolejnej części artykułu.

Szymon Grunau zamieszcza w swej kronice kilka exemplów zgromadzonych pod wspólnym tytułem *O szczególnym poszukiwaniu skarbu w Prusach tegoż roku* (Grunau, t. II, s. 372–374). Chodzi o czasy panowania wielkiego mistrza Johanna von Tieffen (1489–1497), a szczególnie o rok 1494. Rok ów, według Grunaua, obfitował w beczeszczące i heretyckie poszukiwania mające na celu zaspokoić niepokonaną próżność ludzką. Skłaniała ona jednych ludzi do zaprzeczenia się diabłu, a innych do wysługiwania się nim, bez zważania na konsekwencje.

W owym roku mieli przybyć do ziemi pruskiej heretycy zwani Kukulami<sup>1</sup>. Wielki krzyk podniósł się w ziemi pruskiej, gdy nowi przybysze znaleźli przez wielu od dawna poszukiwany skarb. Grunau, znany ze swej niechęci do heretyków (Dworzaczkowa 1958, s. 133), przypisał studentom nowo budowanej przez kukulów szkoły głęboką wiedzę nekromancką. Posiedli oni umiejętność szukania ukrytych przedmiotów za pomocą różdżki (*wunschelrutte*) i lustra. Różdżka magiczna musiała być wykonana z trzech rodzajów drewna, kronikarz nie wspomina jednak jakich, a do jej wykonania przechowywano specjalne miary (Grunau, t. II, s. 373). Prawdopodobnie jednym z typów drewna była leszczyna powszechnie znana ze swych właściwości odkrywania źródeł, poszukiwania skarbów i złoczyńców (Macioti

---

<sup>1</sup> Kukulki to potoczna nazwa lollardów, pochodząca od charakterystycznego nakrycia głowy, przypominającego upierzenie na głowie kukulki (Grunau t. II, s. 373, przypis 1); Lollardi natomiast są zarówno potoczną nazwą wszelkich zgromadzeń osób prowadzących religijny tryb życia bez reguły i ślubów zakonnych (ściślej – begardów) zwłaszcza na terenach niemieckojęzycznych, jak również nazwą angielskiej herezji wywodzącej się od nauk Wiklifia (Lambert 2002, s. 536). Autor exemplum wspomina, że heretycy przybyli z Kolonii, w XIV i XV wieku była to jedna z największych siedzib beginek i begardów (ibidem, s. 263).

2006, s. 256, przyp. 8). Innymi odpowiednimi do tego celu rodzajami tworzywa był także wiaz i buk. Praktyki te sięgają jeszcze tradycji celtyckiej, w której druidzi posługiwali się różdżkami leszczynowymi, a także jarzębinowymi (ibidem, s. 249). Grunau pisze o głębokiej wierze w ich właściwości. Gdy różdżkę skierować przed siebie, zgina się w miejscu, w którym ukryty jest skarb (Grunau, t. II, s. 373).

Kolejnym akcesorium nekromanckim było lustro. Jego mediacyjne i wróżebne właściwości znane były wielu kulturom, a techniki ich wykorzystywania nazywano katoptromancją (Wallis 1956, s. 82–83). Łączy się je z praktykami wróżebnymi związanymi z odczytywaniem obrazów pojawiających się na różnego typu błyszczących powierzchniach (hydromancja, krystalomancja, pyromancja). Pierwotnie wierzono, że odbicie jest wizerunkiem duszy. Zgodnie ze starożytną zasadą – widzieć znaczy wiedzieć – przypisywano zwierciadłu posiadanie oczu, a więc wiedzy. Wiele rzeczy odbijało się w jego tafli czasami przez setki lat, dlatego miało ono rozległą wiedzę o świecie (Wallis 1956, s. 82–83; Bugaj 1986, s. 101). Zgodnie z mechanizmami rządzącymi magią sympatyczną, zwierciadło przejmowało właściwości odbijających się w nim zjawisk. Stąd tak straszne konsekwencje stłuczenia lustra, ponieważ dotykało ono także osobę, która była w nim odbita. Zwierciadło, zniekształcając rzeczywistość, pokazując „świat na opak”, otwierało drogę w zaświaty, skąd można było czerpać wiadomości o przyszłości (Kowalski 1998, 2007, s. 287, 290).

Jednakże nie każdy mógł dostrzec obrazy w tafli lustra, musiał to być chłopiec –prawiczek, a ponadto *sontagskindt* (Gruntu, t. II, s. 373, Kowalski 1998, s. 289) – dziecko szczęścia obdarzone szczególnymi właściwościami poprzez dzień swych narodzin – dzień święty – niedzielę. Powinno ono także nosić imię Jan. Grunau bardzo dużą wagę przykładą do mediacyjnych zdolności tego imienia, które z jednej strony winno w szczególnym stopniu chronić człowieka, który nim się posługuje, zważywszy na silnych patronów – Jana Chrzciciela i Jana Ewangelistę. Jednakże zwiększało także wrażliwość takiego chłopca na kontakty z „tamnym” światem, a tym samym powiększało ryzyko zagrożenia ze strony nieczystych mocy<sup>2</sup>. Wszystkie te cechy razem wzięte w niewiarygodny sposób zwiększały mediacyjne wła-

---

<sup>2</sup> Owe właściwości potwierdza jeszcze w I połowie XIX wieku Ludwíg Bechstein czerpiący wprost z kroniki Grunaua niektóre podania niemieckie. (Bechstein 1930, s. 184).

ściwości dziecka, które samo należało jeszcze po części do świata natury. Bardzo często niczego nieświadome odpowiadało ono na pytania czarownika, opisując widziane w taflach kształty.

Zastosowanie wspomnianych akcesoriów czarnomagicznych odnajdujemy w kolejnym akapicie kroniki zatytułowanym *Cristborg* (Grunau t. II, s. 373–374). Zamek w Dzierzgoniu słynie z legendy o straszących w jego murach duchach krzyżaków poległych pod Grunwaldem, a i Szymon Grunau wyjątkowo o tym zamku lubił wspominać – zwłaszcza o dziejących się tam diabelstwach (Grunau t. I, 753–754; t. II, s. 16; s. 18; s. 373–374). Tam też nekromancy studenci poszukiwali ukrytego dawno skarbu przy użyciu różdżki i lustra. Obrazy, które się im ukazały, kronikarz określił mianem oślepienia diabła. Zobaczyli oni w zwierciadle kryjówkę, a magiczna różdżka wskazała im zamaskowane ujście rynsztoka wychodzące z pomieszczeń kuchennych. Tam znaleźli *wiele obrazów i poświęconych rzeczy*. Studenci najwyraźniej nie dowierzali w swe znalezisko, gdyż uznali to, co widzą, za diabelskie sztuczki, i ażeby je odgonić, jeden z nich założył na szyję poświęconą stułę (Gruntu, t. II, s. 373–374). Nic się nie wydarzyło – skarb był prawdziwy. Wkrótce jednak wieść o znalezisku rozeszła się po okolicy. Odnalezione przedmioty okazały się być własnością pobliskiego kościoła, złodziei ujęto i spalono na stosie.

Przytoczone opowieści dowodzą przekonania kronikarza o skuteczności praktyk nekromanckich oraz o względnej wiedzy na ich temat ze strony mieszkańców Prus. W żadnej z powyższych historii dominikanin nie wspomina o zadziwieniu i sensacji wzbudzonej przez czarnomagiczne praktyki. Były one jednak na tyle szczególne, iż zostały uznane za warte przytoczenia w formie exemplum, a zarazem przestrogi. Należy pamiętać, iż exempla pełnić miały nie tylko funkcję moralizacyjną. Były swoistą encyklopedią wiedzy o świecie, także tym egzotycznym (Szostek 1997, s. 33–35). W połączeniu z przedstawieniami ikonograficznymi widniejącymi na ścianach świątyń tworzyły wykładnię nauk kościelnych dla niepiśmiennych wiernych.

Trzeba zaznaczyć, że Szymon Grunau poświęca nekromancji jedynie pięć exemplów na prawie 70 poświęconych zjawiskom demonicznym. To stosunkowo dużo zważywszy, iż innym czynnościom czarnomagicznym, jak np. rzucanie uroku, dominikanin poświęcił tylko jedno exemplum (Grunau, t. III, s. 428). Można zatem wysnuć wniosek, iż nekromancja była rzeczywiście, jak twierdzi Richard

Kieckhefer, dość popularną formą czarnej magii w późnym średnio-wieczu (Kieckhefer 2001, s. 103–104). Kontrastuje to ze wspomnianym exemplum dotyczącym działalności czarownic tym bardziej, iż początek XV wieku to okres rozpoczynających się polowań przeciw kobietom parającym się czarami. Podopieczni kronikarza musieli spotykać się z nekromancją, skoro dominikanin uznał, iż powinny powstać exempla ukazujące diaboliczność owych praktyk. Szymon Grunau informował czytelników, jak rozpoznać działalność diabelską. Ryzykował przy tym, iż co ciekawsi sami będą próbowali zastosować ją w praktyce – wszak ciekawość pierwszym stopniem do piekła – dlatego też wspominał jedynie o niezbędnych i najlepiej zauważalnych akcesoriach magicznych nekromantów. Dominikanin nie informował wiernych o szczegółowym przebiegu rytuału, uczulał ich jednak, by każdy kto np. zauważy młodych chłopców przymuszanych do wpatrywania się w błyszczące tafle, miał się na baczności.

W każdym z wymienionych przypadków osoba zajmująca się nekromancją była uczoną w piśmie. Porywacz córki burmistrza uczył w pobliskiej szkole, poszukiwacze skarbów to heretycy studenci. Wyjątkiem wydaje się być wytwórczyni magicznego pierścienia, o której bliższych informacji dotyczących jej ewentualnego wykształcenia nie otrzymujemy. Pewnie takowego nie miała, zważywszy na dość mało popularne studiowanie kobiet na uniwersytetach w owym czasie. Rzeczona *phitanissa* zapewne nie przypadkowo została tak określona – w Prusach, których chrystianizacja bardzo długo pozostawała jedynie w formie powierzchownej, a kaznodzieje nadal często narzekali na praktykowanie pogańskich kultów. Matka westfalskiego rycerza reprezentowałaby zatem nekromanckie praktyki w ich tradycyjnej formie, przekazywanej drogą ustną.

### Nekromancja a pakt z diabłem

Szymon Grunau przedstawia nam więc pięć przypadków nekromancji, jednakże cykl exemplów dotyczących poszukiwania skarbu zawiera jeszcze jedną opowieść, która nie jest już tak jednoznaczna. Jest to znana wśród niemieckich podań, cytowana przez Ludwika Bechsteina, opowieść o trzynastym szylingu (Grunau, t. II, s. 372–373; Bechstein 1930, s. 184). Omawia ona przypadek przywołania

demona, które nasuwa skojarzenia z działaniami nekromantycznymi, jednakże czy są one nimi rzeczywiście?

Akcja rozgrywa się również za panowania wielkiego mistrza Johanna von Tieffen. Pewnej bożonarodzeniowej nocy zebrali się w Królewcu dwunastu studentów o imieniu Jan, by poskarżyć się diabłu na swoją biedę. Chcieli uzyskać od niego trzynasty szyling, który swemu właścicielowi zapewniał niewyczerpane bogactwo, a ten kto go posiadał, *mógł hasać do woli*. Mężczyźni udali się na Glappenberg w pobliżu Starego Miasta Królewca i tam połamali krzyż, profanując go. Po tym wszystkim diabeł, oprócz wspomnianego szylinga, powinien był powiedzieć im, gdzie ukryte były tajemne skarby oraz czy zakon ponownie odzyska ziemię pruską. Nagle Janowie ujrzeni wiele przerażających diabelskich widziadeł, a demon zaczął rozmawiać z nimi w obcym języku. Dalszy rozwój akcji jest już konsekwencją prawdopodobnego nieprzygotowania studentów do rytuału. Grunau informuje nas, że po trzech godzinach czterech z nich padło martwych, czterech innych uciekło do kościoła św. Jakuba, by opowiedzieć o zdarzeniu, a czterech pozostałych oszalało i nie mogli się oni nigdy pozbyć trzynastego szylinga (Gruntu, t. II. S. 372–373).

Jaka zachodzi relacja między diabłem a dwunastoma Janami? Przytoczone przez Grunaua szczątki rytuału czarnomagicznego, mającego przywołać demona, nie są takie oczywiste. Średniowieczna literatura antysuperstycyjna opracowywała szczegółowe klasyfikacje działań magicznych, zaliczając je bądź to do zwykłych errores wynikających z braku znajomości nauk chrześcijańskich, bądź też do miana magii demonicznej, zdecydowanie potępianej przez duchownych (Olszewski 2002). Głębokie rozważania teologów w tej materii pozwoliły dokładnie wyróżnić praktyki zaliczane m. in. do nekromancji, a także wypracowały topos zaprzędania duszy diabłu. Czy *Kronika pruska* zatem we wspomnianym exemplum prezentuje kolejny przykład nekromancji – podporządkowania sobie demona, by zaspokoić ludzką chciwość?

Mówiąc o powinnościach diabła, Grunau używa sformułowania *er solt* – „on powinien”. Wskazywałoby to na pewne zobowiązania i warunki stawiane Złemu. Po co jednak profanacja krzyża? Analizując strukturę przytoczonego exemplum, odnajdujemy w niej elementy modelowego paktu z diabłem. Zawarcie paktu zakłada obustronny, lecz nierówny układ sił, a nie podporządkowanie demona człowieko-

wi na zasadzie przymusu. Zwykle przy tej okazji występuje zależność wymiany: *jeśli ty... to ja...*, określająca warunki zobowiązań obu stron (Brojer 2001, s. 356, 367; tenże 2003, s. 232–238). Śladu takiego zobowiązania u Grunaua nie znajdujemy. Zarówno w przypadku paktu, jak i nekromancji, bardzo częstym powodem wezwania demona jest chciwość, potrzeba wzbogacenia się, odzyskania utraconej pozycji, mienia itd. Tak też się dzieje w tym przypadku. Janowie proszą o środek zapewniający im wieczne bogactwo, a przy okazji domagają się wyjawienia miejsca ukrycia skarbów i wróżby dotyczącej przyszłości ich kraju. Dwa ostatnie elementy nasuwać mogą skojarzenia z nekromantycznymi praktykami, jednakże nie osiągnano ich poprzez przywołanie diabła. Do wykrywania skarbów, jak się przekonaliśmy, wystarczyła wiedza dotycząca magii roślin i właściwości lustra. I choć mimo że kaznodzieje, a także Gruntu (Gruntu, t. II, s. 373), określają praktyki te mianem diabelskich, to brak w nich bezpośredniej ingerencji demona. Również poznanie przyszłych losów kraju leżało w możliwościach nekromanty, który mógł przywołać postać z zaświatów, niekoniecznie demona, i zmusić ją do wyjawienia tajemnic.

Wojciech Brojer, analizując dwa modele zawierania paktu diabelskiego w średniowiecznych exemplach, wyznacza poszczególne etapy konstruowania opowieści o zaprzędaniu duszy Złemu (Brojer 2001; idem 2003, s. 214–256). Historie te zawsze rozpoczynane są diagnozą sytuacji początkowej, w jakiej znalazł się bohater. W exemplum o trzynastym szylingu odpowiada jej zdanie informujące o tym, że Janowie chcieli poskarżyć się diabłu na swą biedę. Potem następuje sytuacja tzw. gestu wyzwalającego (idem 2003, s. 205–207), odpowiadającego przełamaniu tabu, w tym przypadku profanacji przedmiotu sacrum. Uaktywniane zostają przy tym moce ciemności, które dzięki wykorzystaniu elementu rytu przejścia, mają łatwiejszy dostęp do śmiertelnika. Janowie, bezczeszcząc krzyż, wyzwolili się ze stanu dobrego chrześcijanina, by profanując obiekt święty, zniszczyć i wzgardzić dotychczasową religijną sferą swego życia. Otworzyli się tym samym na nową jakość, zwrócili uwagę Złego na siebie i ułatwili mu wywieranie wpływu na swoje dusze.

Diabeł rzeczywiście przybył i powinno było dojść do umowy. Grunau podaje nam tylko żądania jednej ze stron – dwunastu Janów. Nie wiemy jednak, jakie były wymogi diabła, z przebiegu akcji dowiadujemy się jedynie, iż studenci uzyskali trzynasty szyling. Brak

także w przytoczonej opowieści najważniejszego momentu – spisania cyrografu, który był stałym elementem paktu diabelskiego od XIII wieku (idem, 2001, s. 353, 367; idem, 2003, s. 248–254). Pominięty zatem został moment zawarcia układu wzajemności. Nie uzyskujemy także informacji odnośnie do szczegółów przygotowań do spotkania ze Złym – zabezpieczeń, jakie zastosowali Janowie, by przetrwać spotkanie. Z przebiegu wypadków możemy sądzić, iż albo nie użyli żadnych środków apotropaicznych, na przykład w postaci koła magicznego, bądź też były one zbyt słabe. Prawdopodobnie zgubił ich brak doświadczenia bądź też nagromadzenie elementów magicznych, mających ułatwić diabłu dostęp do sfery ziemskiej, przerosło umiejętności dwunastu Janów. Nie bez powodu zwraca swą uwagę zastosowana symbolika liczb, jak i właściwości imienia oraz czas przeprowadzania rytuału. Dwanaście osób o imieniu *Jan* – jak sam Grunau podkreśla – to wymóg niezbędny, by ochronić grzeszników przed mocą diabła (ibidem). W tym przypadku imię ma moc apotropaiczną, jednakże jego właściwości mediacyjne w połączeniu z czasem Wigilii zbyt potęgują siłę ingerencji mocy nadprzyrodzonych. Symboliczny wymiar ma także wezwanie kościoła, do którego uciekło czterech młodzieńców. Św. Jakub Starszy, według żywota przytoczonego przez Jakuba de Voragine, pokonał i nawrócił pewnego czarownika (De Voragine 2000, s. 305–310). Sprawił również, że demony, będące na usługach Hermogensa, zaczęły słuchać tylko św. Jakuba. Zakonnicy niewątpliwie musieli znać tę bardzo popularną legendę, zatem nie powinno dziwić, iż myśl o zanieśieniu modlitw właśnie do tego świętego stała się oczywista w momencie zagrożenia spowodowanego czarną magią.

Exemplum o trzynastym szylingu może być zatem opowieścią o zawarciu paktu z diabłem, na co wskazywałyby elementy konstrukcji narracji, takie jak diagnoza sytuacji i gest wyzwalający. Najważniejszy jednak element, czyli zawarcie układu, został przez Grunaua opisany bardzo skąpo. Za tym, że nie były to praktyki neoromantyczne, przemawiają żądania stawiane demonowi. Nekromanta znałby o wiele bardziej bezpieczne sposoby zdobycia pożądanых informacji. Grunau świadomie pominął moment spisania cyrografu. Wydaje się, że gdyby był to modelowy pakt z diabłem, taki element kształtujący bieg wypadków byłby zbyt atrakcyjny ażeby go pominąć.

Cykl połączonych tematycznie exemplów *O szczególnym poszukiwaniu skarbu...* sugeruje ich pochodzenie ze zbiorów kazno-



dziejskich przykładów. Takie fabuły często zawierały jedynie załączek akcji bądź tylko jej zarys, gdyż przedstawiane w nich motywy należały do tak popularnych, iż nie trzeba było marnować cennego materiału pisarskiego na ich szczegółowe przedstawienie. Każdy kaznodzieja znał główny motyw historii. Należy jednak pamiętać, że *Kronika pruska* pisana była z myślą o wykorzystaniu przez zakonników dominikańskich (Wenta 2003, s. 547–548). Exempla w niej zawarte miały posłużyć za ciekawe opowiadania związane z dziejami Prus do wykorzystania właśnie w kazaniu. Stanowiły, można by powiedzieć, regionalne odpowiedniki popularnych zbiorów takich autorów jak Cezary z Heisterbach, Jakub z Paradyża, Peregryn z Opolo czy Mikołaj z Błonia. Dlatego też choć wydawałoby się, że pisane exempla zgromadzone w takim miejscu powinny odznaczać się większą szczegółowością i kompletnością fabuły, to zważywszy na ich odbiorców wcale tak być nie musiało. Szymon Gruntu, z jednej strony, podaje bardzo wiele szczegółów rytuału, lecz z drugiej – pomija kluczowe i podstawowe elementy konstrukcji akcji, jak spisanie cyrografu, które mogły być po prostu oczywiste dla czytelnika. Brak szczegółowych analiz w literaturze przedmiotu poświęconych przebiegowi rytuałów podporządkowania demona w exemplach, nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, czy opisana historia dwunastu Janów nie była po prostu nieudanym rytuałem nekromantycznym. Odpowiedzi na to pytanie nie udzieli nam także sam kronikarz, gdyż nie zawsze jednoznacznie określał on nekromantów jako takich. Heretycy studenci, mimo jednoznacznego posługiwania się nekromancją, w żadnym momencie nie zostali nazwani mianem *nigromanticus*. Zważywszy powyższe uwagi, skłaniałabym się jednak do uznania opowieści o trzynastym szylingu za przykład paktu diabelskiego, który w wyniku braku doświadczenia biorących w nim udział osób, zakończył się niezwykle tragicznie.

Co warto podkreślić, Szymon Grunau jednoznacznie potępia działalność nekromancką, a także wszelkie próby układania się z demonami. Wskazują na to skutki, jakimi kończą się przytaczane przez niego historie. Można odnieść wrażenie, że czasem ważniejszą od szczegółowego opisanego przebiegu akcji jest morał – sformułowany wprost bądź nie (Szostek 1997, s. 13–14). Każdy obraz ukazujący obcowanie z demonami kończy się źle. W przypadku westfalskiego rycerza było to zapadnięcie na zdrowiu, nauczyciel – porywacz o mało co nie został spalony na stosie, tak też żywota dokonali heretycy stu-

denci. Niemniej przerażającymi były kary nałożone przez demona na dwunastu Janów – śmierć ze strachu i szaleństwo.

Można zakładać w powyższym kontekście, że konstruowanie exemplów dotyczących nekromancji musiało mieć przyczynę w występowaniu tego zjawiska w późnośredniowiecznych Prusach. W każdym przypadku ich celem było potępienie grzechów, zwłaszcza niemoralnego prowadzenia się, także chciwość (*avaritia*), nadmierne pożądanie przedmiotów materialnych lub też zaspokajanie swych potrzeb fizycznych.

Jak widać, nekromancja mogła dotyczyć zatem różnorodnych zjawisk. Wydaje się, iż pomysłowość ludzka nie była w tym przypadku niczym ograniczona. Wszystko zależało od zdolności czarownika, jego przezorności w odprawianiu rytuału i możliwości, jakie oferowała strona przeciwna, czyli demony. Warto też było posiadać trochę szczęścia, by jeśli już uda się osiągnąć cel, utrzymać go i nie zostać skazanym na stos.

## Literatura

### Źródła

*Simon Grunau's Preussische Chronik* (1876–1896), hrsg. von M. Perlbach, R. Philippi und P. Wagner, Verlag von Duncker & Humboldt, Leipzig. [dalej: Grunau].

Voragine Jakub de (2000), *Złota legenda*, tłum. Marian Plezia, Prószyński i S-ka, Warszawa.

### Opracowania

Adamczyk Joanna (2007), *Czary i magia w praktyce sądów kościelnych na ziemiach polskich w późnym średniowieczu (XV – połowa XVI wieku)*, [w:] *Karolińscy pokutnicy i polskie średniowieczne czarownice. Konfrontacja doktryny chrześcijańskiej z życiem społeczeństwa średniowiecznego*, Maria Koczerska (red.), Wyd. DIG, Warszawa, s. 91–260.

- Bechstein Ludwig (1930), *Deutsches Sagenbuch*, oprac. Karl Martin Schiller, F. H. Hendel Verlag, Leipzig.
- Brojer Wojciech (2003), *Diabeł w wyobraźni średniowiecznej. Trzynastowieczne exempla kaznodziejskie*, Monografie FNP, Seria Humanistyczna, Wrocław.
- Brojer Wojciech (2001), *Pakt z diabłem w średniowieczu: jeden motyw – dwa modele*, [w:] *Ludzie – Kościół – wierzenia. Studia z dziejów kultury i społeczeństwa Europy Środkowej (średniowiecze – wczesna epoka nowożytna)*, Wyd. DIG, Warszawa, s. 347–372.
- Bugaj Roman (1976), *Nauki tajemne w Polsce w dobie odrodzenia*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Dworzaczkowa Jolanta (1958), *Kronika pruska Szymona Grunaua jako źródło historyczne*, „*Studia Źródłoznawcze*”, t. 2, PWN, s. 119–146.
- Eliade Mircea (1966), *Traktat o historii religii*, tłum. Jan Wierusz-Kowalski, Książka i Wiedza, Warszawa.
- Evans Joan (1976), *Magical Jewels of the Middle Ages and the Renaissance particularly in England*, Dover Publications, INC., New York.
- Frazer George James (1971), *Złota gałąź*, tłum. Henryk Rzezcowski, PIW, Warszawa.
- Ganszyniec Ryszard (1955), *Kryształomancja*, odbitka z „Ludu”, t. XLI, 1954, Zakład im. Ossolińskich, Wrocław.
- Ganszyniec Ryszard (1924), *Pierścień w wierzeniach ludowych starożytnych i średniowiecznych*, Towarzystwo Ludoznawcze, Lwów.
- Graves Robert (1982), *Mity greckie*, tłum. Henryk Krzeczowski, PIW, Warszawa.
- Kieckhefer Richard (2001), *Magia w średniowieczu*, tłum. Ireneusz Kania, Universitas, Kraków.
- Kowalski Piotr (2007), *Kultura magiczna. Omen – przesąd – znaczenie*, PWN, Warszawa.
- Kowalski Piotr (1998), *Leksykon znaki świata: omen, przesąd, znaczenie*, PWN, Warszawa.
- Lambert Malcolm (2002), *Średniowieczne herezje*, tłum. Wacław Jan Popowski, Marabut, Oficyna wydawnicza Volumen, Gdańsk – Warszawa.

- Maciotti Maria Immacolata (2006), *Mity i magie ziół. Czy kwiaty i liście, zapachy i znaki zodiaku wpływają na stosunki między ludźmi? Odpowiedź tradycji mitu i literatury u progu trzeciego tysiąclecia*, Universitas, Kraków.
- Matthias Lexers *mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch* (1986), S. Hirzel Verlag, Leipzig. [dalej: Lexer]
- Olszewski Mikołaj (2002), *Świat zabobonów w średniowieczu. Studium kazania „O zabobonach” Stanisława ze Skarbimierza*, Semper, Warszawa.
- Słupecki Leszek Paweł (1998), *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, IAiE PAN, Warszawa.
- Stomma Ludwik (1981), *Magia Alkmeny, czyli grecka księżniczka i polskie demony*, [w:] *Słońce rodzi się 13 grudnia*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa, s. 24–44.
- Szostek Teresa (1997), *Exemplum w polskim średniowieczu*, Wyd. IBL, Warszawa.
- Wallis Mieczysław (1956), *Dzieje zwierciadła i jego rola w różnych dziedzinach kultury*, ŁTN, Zakład im. Ossolińskich, Łódź.
- Wenta Jarosław (2003), *Gdańskie aspekty zaginionej kroniki dominikańskiej*, [w:] *Dominikanie: Gdańsk – Polska – Europa. Materiały z Konferencji Międzynarodowej pt. Gdańskie i europejskie dziedzictwo. Zakon Dominikanów w dziejach Gdańska*, D. A. Dekarski (red.), Wydawnictwo Diecezji Pelplińskiej „Bernardinum”, Pelplin, s. 541–548.
- Wesche Heinrich (1940), *Der althochdeutsche Wortschatz im Gebiete des Zaubers und der Weissagung*, Max Niemeyer Verlag, Haale.

ALEKSANDRA JANOWSKA

**Indiańskie gadżety – fenomen  
etnokultury i etnobia**

Otwieram witrynę Allegro.pl i wpisuję słowo „indiańskie” i cóż ukazuje się moim oczom? Niezliczona oferta ozdobnych, kiczowatych *Dream Catcherów*, czyli bardziej po polsku: „Łapaczy Snów” rodem z jakże dziś popularnych Chin. Patrząc ze zdziwieniem na te podróbki, nie mające nic wspólnego z duchowością indiańską i z ich magicznym działaniem. Klikam więc dalej, a tu kolejny przykład z serii „indiańskie (chińskie) rękodzieło” – biżuteria typu *hand-made*, stylizowana na znane na świecie połączenie turkusa ze srebrem (Nawaho); kolczyki z jeżozwierza, czyli z plastikowych kolców, cudowne talizmany w kształcie słońca, głowy wilka, łapacza snów, piór i to wszystko z kamieni nieszlachetnych, metalowych plwocin, które często podrażniają skórę i śniedzieją szybciej niż zdążymy zrozumieć, po co je kupiliśmy. No właśnie, czemu nas mamią świecidełka, piórka, koraliki i rzemyki? Kto kupuje takie „cacka”? Postanowiłam zbadać rynek nabywców indiańskich wyrobów dlatego, że interesuję się kulturą Indian, a ponadto z poczucia obowiązku etnologa.

Oto, co fascynującego odkryłam: nabywcami są zarówno nieletni użytkownicy Internetu, których podkuśła czaricia etnomoda i chęć zaimponowania rówieśnikom nowym nabytkiem w ucho, jak i dorośli, dojrzały i uczciwie pracujący ludzie, którzy z sentymentu wracają do zabaw „w Indian” na babcinym podwórku, a także – tych nieliczna zaś jest garstka – ezoteryczni nadwrażliwcy, którzy kupią wszystko, co ma dopisek „magiczne”, byle przyniosło im szczęście w tym, do czego nie mają odwagi sami się zabrać.

Asortyment indiańskich zabawek, który nabywają, jest niezwykle różnorodny. Znajdziemy tu miniaturki Indian (coś jak nasze żołnierzyki), które zadowolą niewybrednych kolekcjonerów, abazury

dla pani domu o indiańskiej duszy, a dla nastolatków ikono-odbiorców – koszulki z głowami Indian, plakaty z rozebranymi indianopodobnymi paniami, peruki, portfele i wszelkie opaski, wisiorki, a nawet smycze dla psa i kota. Dla najmłodszych członków rodziny są namioty indiańskie z żółtego, nieprzepuszczającego powietrza materiału (wiem, bo i u mnie taki leży), nieśmiertelne bajki o Pocahontas w wersji książkowej i elektronicznej. Po prostu pakiet rodzinny. Dla tych o odmiennej, tj. artystycznej orientacji, są także obrazy o tematyce indiańskiej – urokliwe, przesłodzone, a może po prostu oniryczne, jak jelenie na rykowisku, bo to i prząsne, kolorowe, miłe dla oka i każdemu trafiające w gust.

Uważam, że każdy ma prawo, by gustować w kiczu, zresztą współcześnie pojęcie kiczu i sztuki, przynajmniej wśród opinii powszechnie panujących, za bardzo się nie różni; łatwo także wyśmiać czyjeś upodobania, a trudniej już uzasadnić, dlaczego śmiejemy się z innych, a nie z siebie. Dlatego w tej pracy, mój lekko ironiczny ton dotyczy w takim samym stopniu opisanych wyżej nabywców, jak i mnie samej, bo nieraz dawałam się złapać na „indiańskie inspiracje”.

Fenomen etnokultury, jak sobie to nazwałam na własny użytek, polega na tym, że inspiracje konkretnym regionem (Łowicz, Wielkie Równiny), konkretną kulturą (chińską, indiańską, rosyjską), odrywają się od swojego macierzystego kontekstu i wędrują w świat, ulegając znacznym modyfikacjom, często zatracając pierwotne sensy. Takie kry dryfujące po oceanie, oderwane od lodowca, które albo natrafią na podobny klimat i przyłączą się do czegoś już zaistniałego, albo rozpuszczą się w zastanym chaosie i stworzą kolejną część barwnej wielokulturowej mozaiki. Tym nieco przydługim porównaniem pragnę opisać choć niektóre pierwotne znaczenia obecnych „zabawek”, które oprócz warstwy wizualnej, tak naprawdę niewiele mają wspólnego z dawnym, symbolicznym przeznaczeniem tych rzeczy.

Zacznę od *dream catcherów*, bo ich kariera rozwinęła się chyba niemal we wszystkich krajach. Tradycyjny łapacz snów sporządzano zwykle z obrzędowo ściętej wierzbowej gałązki, uformowanej na kształt koła lub owalu, wewnątrz której wyplatało się przy użyciu ścięgien zwierzęcych lub długiego wąskiego rzemienia z surowej skóry coś w rodzaju pajęczyny. Taki wygląd przetrwał do tej pory, nawet wśród wszelkich imitacji czy ozdób, da się zauważyć wierne naśla-

downictwo oryginału. Skąd jednak ten indiański amulet właściwie czerpie swą niezwykłą popularność? Często powtarzana przez Indian legenda mówi o tym, jak pewna stara kobieta zobaczyła u swego szalasu pająka tkającego sieć:

Kobieta obserwowała go jak pracuje. Podziwiała go. Chroniła pajęczynę, bo wokół biegały dzieci i chciały ją zniszczyć. Stara kobieta nie chciała do tego dopuścić. Kiedy pająk skończył tkąć sieć zaczęły do niej wpadać owady. Pewnego dnia pająk postanowił odejść. Zanim to uczynił, podziękował kobiecie: Dziękuję ci, że mnie chroniłaś i osłaniałaś. W dowód wdzięczności ofiarowuję ci niezwykły podarunek. Dam ci moją pajęczynę, która odtąd będzie chwytała wszystkie twoje sny, które wejdą do twego namiotu. W godzinie brzasku wszystkie twoje złe sny odejdą (Michalik 1999, s. 24).

Indianie wierzą, że dobre sny przechodzą przez otwór w środku i trafiają do śniącego, zaś złe giną o świcie schwyte w pajęczynę. Zatem łapacz snów to swoiste wrota do onirycznego świata, który – według Indian – wszystkich kultur, stanowi równoważny odpowiednik rzeczywistości. Sama symbolika sieci uzmysławia niezwykle powiązania między wszystkimi istotami, zaś węzły na niej oznaczają więzi rodzinne.

Obecnie kariera tej indiańskiej „świętości” przeżywa swój *boom*. Ale nie jest to jedyna indiańska ikona, która przetrwała i przeszła do naszych czasów i naszej kultury; gdyż równie często pojawia się inny wspaniały symbol – pal totemowy, który swą warstwę wizualną, jak i symboliczną zawdzięcza Indianom z Wybrzeża Północno-Zachodniego:

Zgodnie z tradycją [...] ciężkie, konstrukcyjne bale z drzewa *tui* wewnątrz domu oraz centralny pal szczytowy były rzeźbione i malowane. Z nich powstały później pale heraldyczne, czyli totemiczne. Szeroko rozpowszechnione w północnej części Wybrzeża, słupy stawiane przed domami były, jak się wydaje, stosunkowo świeżą innowacją [...]. Majestatyczne i pełne godności, imponowały wspaniałym wzornictwem, wyrzeźbione na nich figury odwoływały się do godła właściciela i jego rodziny lub wydarzeń z ich dziejów (Firmhofer 1994, s. 165).

Patrząc na zawłaszczanie rzeczy przynależących do sfery *sacrum* do celów pragmatycznych, rozrywkowych czy po prostu ga-

dżeciarskich, nie można oprzeć się wrażeniu, że słowa Piotra Kowalskiego o stanie naszej popkultury, którą rządzi prawo kiczu i formuł myślowych typu *instant*, są prawdziwe:

Religijność współczesnego człowieka podgryzana jest przez kiczowate sposoby doświadczania i usensowniania rzeczywistości. „Kiczowatość” jako postawa życiowa (ale też i estetyczna) polega na skłonności do znoszenia różnic, niezbędnych skądinąd do stanowienia taksonomicznego ładu. Coś istotnego dzieje się, gdy zatarte zostają granice *sacrum* i codzienności, symbolicznego i znakowego; mieszają się interpretacje, wywiedzione ze zdroworozsądkowej racjonalności i tego, co mirakularne; z argumentacji metafizycznej i moralistycznej. Skrajna agresja i cikliwa czułośćkowość mogą wtedy bezkolizyjnie współegzystować w zachowaniach jednostki... W życiu porządkowanym przez rutynę użytkownik świata kieruje się stosowną instrukcją obsługi albo pozwala sobie na bezrefleksyjność wzruszeń, które także bywają efektem socjalizacji; opozycja między nimi nie jest jasna – udział rozumu w pierwszym przypadku nie musi być wszak przesadnie wielki (Kowalski 2004, s. 107).

„Kiczowatość” otacza nas i zalewa swą nachalnością, a co gorsza, my sami pozwalamy jej się do siebie zbliżyć poprzez zakup (często nieprzemysłany) tego, co słodkie, urokliwie piękne, a przecież tak bardzo powtarzalne, banalne w formie i pozbawione jakichkolwiek konotacji symbolicznych. Może zatem dziwić i pozytywnie zaskakiwać wigor dzisiejszych dojrzałych osobników, którzy, za nic mając obowiązujące prawa marketingowe, spełniają swoje najskrytsze marzenia, bawiąc się figurkami.

Pokolenie dzisiejszych czterdziesto- i pięćdziesięciolatków pamięta zabawy w Indian, przywiązywanie kolegi do słupa i odtańczenie tańca zwycięstwa. Jednak zabawa w Indian polegała także na przykład na tropieniu zwierzyny po śladach, jakie zostawiała, próbie rozniecenia ogniska i przeżyciu doby w lesie bez prowiantu. Czasem pasja rozwijała się do tego stopnia, że szyto sobie strój indiański, robiono łuki, strzały, *gunstock*'i i maczugi. Dziś wielu z moich rozmówców z ogromnym sentymentem wspominało te zabawy, twierdziło, że niesamowicie rozwijały wyobraźnię („nie to, co te gry komputerowe”), uczyły współdziałania w grupie, a i u wielu stały się nie tylko zabawą, ale i sposobem na życie w zgodzie z indiańską filozofią. Dlatego adresowanie do nich produktów indianopodobnych było



strzałem w dziesiątkę. Bo choć gusta w większości stały się bardziej wyrafinowane, to przecież z trudem można się oprzeć plastikowej figurce jaskrawo pomalowanej, która przedstawia (oczywiście) wodza w pióropuszu z orlich piór, a już szczególnie wtedy, gdy pod figurką znajduje się napis – Siedzący Byk, Wódz Józef, Pontiac, Tecumseh czy Powhatan.

Sondowani przeze mnie kolekcjonerzy z entuzjazmem i błyskiem w oku opowiadali o swoim marzeniu (niektórzy je już zrealizowali) posiadania żołnierzyków różnych armii i Indian (tu często padały konkretne nazwy plemion: Lakota, Paunisi, Crow) oraz makiet, by odgrywać historyczne bitwy. Wśród moich rozmówców był nawet zwolennik organizowania wspólnych bitew z pasjonatami z młodoci. Szczerze mówiąc, bardzo spodobał mi się ten pomysł – kilkoro poważnych wykonawców odpowiedzialnych zawodów, siadających razem przy stole z makietą, pomalowanych w farby wojenne lub ubranych w strój wojownika, wydających odgłosy różnych „ła-ła-ła”.

Wspominając o ludziach, którzy dzieciństwo przeżyli wśród indiańskich baśni i zabaw, warto napisać o osobach w ten sposób manifestujących swoje ekologiczne *credo*. Ostatnio na równi z etnograficznymi modne stało się obnoszenie ze wszystkim co jest „eko”. Jednak ci ludzie, z którymi rozmawiałam, już od dawna żyją w ten sposób, nie bacząc na nowe trendy w modzie, a jedynie słuchając własnego sumienia. Do tych kilkorga eko-pozytywnych adresowane są wyroby naturalne – z drewna, jak pal totemowy (pomalowany farbami przyjaznymi środowisku), który można ustawić sobie malowniczo na swojej posesji; albo wszelkie figurki gliniane, gipsowe, drewniane, wiklinowe i słomiane, które pełnią rolę estetyczną, czasem magiczną (jeśli związane są z wyznawanym systemem wartości). Ponieważ gdy Indianie, to ekologia, to duch *New Age*, chciałoby się rzec, stąd nic dziwnego, że i zabawki łączą w sobie niejedną funkcję – są nie tylko ładne, ale mają w sobie ducha, energię, moc. Są symbolem i wizytówką – no bo przecież, gdy masz w domu posążek Buddy z drzewa sandałowego i indiański słupek totemowy z cedru i Światowida z dębu, to oznacza, że jesteś człowiekiem otwartym, światłym, tolerancyjnym, gotowym do zmiany swego życia, a poza tym na bieżąco z tym co modne, z tym, co ważne i z tym, co należy chronić (dziedzictwo kulturowe). W tym kontekście okazuje się, że zabawka to nie tylko chwilowa atrakcja – to sposób na życie, na zaistnienie w jakimś kręgu

ludzi sobie podobnych, to symbol, w który aktualnie wierzymy, to nasze PR, etnobyte i obycie. Dziś, w dobie spieszczenia wszelkich wyrazów, kuriozalnych zdrobnień językowych: „marcheweczka, ryżyk i ziemniaczek z kurczaczkiem”, „do juterka!”, „czapeczki u laleczki są nieodzowne jak koronkowe poduszeczki w kwiateczki i motyleczki”, nie można by było funkcjonować bez zabawek. Skoro mówimy jak dzieci (które tak mówią, bo sami je tego uczymy), zachowujemy się jak dzieci (obrażamy na los, bo taki okrutny, a „Pambóg” jest zły i występuje tylko w pacierzu, za to Budda na moim kominku), ubieramy się nie do odróżnienia od nastolatków, to i zabawki musimy mieć, swoje, dorosłe. Nawet jeśli miś usmarowany jest krwią i ma rozpruty brzuch, z którego malowniczo wylegają jelita, to nadal jest piękny, a makabra, którą reprezentuje, zostaje oswojona i sprowadzona do taniej atrakcji, szczególnie odróżniającego jego przeznaczenie – „nie dla was dziatki kochane, ale dla waszych, przecież w gruncie rzeczy, wiecznie młodych rodziców!”. Dziś „kicz [...] przepojony jest krwią i sacharyną” (cyt. za Broch 1998, s. 116), seksem, zabawką i śmiercią, zależnymi od siebie bóstwami – Erosem i Tanatosem – jakby powiedziała profesor Maria Janion.

Szkoda, że zabawka odeszła od swojego tradycyjnego znaczenia i przeznaczenia, którym było umilanie czasu spędzanego w sposób beztroski, samotnie lub wśród grona osób respektujących zasady kierujące zabawą. Początkowo zabawka była przedmiotem materialnym, przedstawiającym z reguły zwierzo- lub człekopodobne figurki, których rolą była nauka życia przez zabawę. Współcześnie pojęcie zabawki zmienia się zależnie od kontekstu, w którym ją osadzamy, na przykład lalka typu bobas może służyć i do zabawy dla dzieci, i do zaspokojenia potrzeb emocjonalnych dorosłego człowieka, a także może pełnić funkcje zdobnicze lub religijne (ta sama lalka jako Jezus w szopce bożonarodzeniowej). Zabawką stają się także wszelkie gadzety – breloczki, ozdoby do włosów i do ciała w ogóle, zabawką może być strój (np. pielęgniarki, Indianina), poprzez który można uczestniczyć w zabawie i odgrywać jakąś rolę. Często ztraca się funkcja edukacyjna zabawki na rzecz rozrywkowej. Być może taka kolej rzeczy, że to, co pełni funkcje magiczne, z biegiem czasu ztraca się i umyka ze sfery *sacrum*, stając się domeną zabaw dziecięcych (jak np. grzechotki), aby potem zatoczyć koło i wrócić do świata magii...

rodem z Disneylandu czy aranżacji bollywoodzkich, którymi tak wielu z nas się po cichu zachwyca...

Może zabawa w Indian przestaje być śmieszną karykaturą dziecięcych marzeń, kiedy spojrzy się na nią, nie jak na fanaberie znudzonej i ogłupionej „cywilizacją dobrobytu i konsumpcji” (cyt. za Eco 2008) ludzkości, ale jak na ucieczkę ze świata absurdu w rzeczywistość bezpiecznych, dobrych rozwiązań, w których ten, co „zły” zostanie pokonany przez „dobrego”, zaś kiczowaty, plastikowy łapacz snów ochroni przed koszmarami realiów XXI wieku.

### Literatura

- Banach Andrzej (1968), *O kiczu*, Wyd. Literackie, Kraków.
- Eco Umberto (2008), *Superman w literaturze masowej. Powieść popularna: między retoryką a ideologią*, tłum. Joanna Ugniewska, ZNAK, Kraków.
- Indianie...* (1994), *Indianie Ameryki Północnej. Plemiona. Wodzowie. Wierzenia. Rzemiosło. Dzieła sztuki*, „Muza”, Warszawa.
- Kowalski Piotr (2004), *Popkultura i humaniści. Daleki od kompletności remanent spraw, poglądów i mistyfikacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Michalik Leszek (1999) *Współczesne tradycje duchowe Indian Ameryki Północnej. Łapacze snów*, „Kayas ochi”, nr 3 (47), s. 24.
- Pyrek Edi, Pyrek Joanna (2005), *Wszyscy jesteśmy Indianami*, G+J RBA, Warszawa.

