



Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Okolice

Rocznik Etnologiczny T.8: 2010

OKOLICE

Rocznik Etnologiczny

RADA REDAKCYJNA

dr hab. Violetta Wróblewska

dr hab. Wojciech Olszewski

REDAKCJA

Marta Bujacz

Katarzyna Kuczykowska

Mirosław J. Kucharski

KOREKTA

Violetta Wróblewska

WYDAWCA

Koło Naukowe Studentów Etnologii UMK

ADRES REDAKCJI

Katedra Etnologii UMK

ul. Szosa Bydgoska 44/48

87-100 Toruń

SKŁAD

Studio MORIA

DRUK

Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu

Na okładce przedniej fotografia autorstwa

Macieja Wróblewskiego

Na okładce tylnej wybrane zdjęcia autorów artykułów

Czasopismo finansowane przez

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ISSN 1732-3185

Spis treści

Słowo od...	5
--------------------------	---

HORYZONTY ETNOLOGICZNE

Marta Frączkiewicz

<i>Szamanizm a współczesna medycyna niekonwencjonalna</i>	7
---	---

Olga Wachcińska

<i>Mizoginia w perspektywie seksuologii kulturowej</i>	21
--	----

Tomasz Dalasiński

<i>Kultury tradycyjne a memy. Kilka uwag o memetycznej teorii badań antropologicznych</i>	35
---	----

OBRAZ – DŹWIĘK – SŁOWA

Katarzyna Kowalska

<i>Miejsce świętego Sebastiana w literaturze powszechnej</i>	45
--	----

Artur Jabłoński

<i>Slam jako mikrowspólnota interpretacyjna w ujęciu Stanleya Fisha</i>	66
---	----

Lilianna Łażniak

<i>Od kultury wsi do popu, czyli rola muzyki dawniej i dziś</i>	76
---	----

Paweł Dziewit

<i>Antropologiczna próba zmierzenia się z obrazem – „The Wall” („Mur”) Alana Parkera</i>	92
--	----

e-tnologicznie

Marta Bujacz

<i>Dewirtualizacja – pomiędzy anonimowością a zaufaniem</i>	102
---	-----

Katarzyna Kuczykowska

<i>Kobieta w męskim świecie. Etnologiczne refleksje nad wspólnotowością w Internecie na podstawie badań społeczności graczy RedDragona</i>	123
--	-----

Milena Skonieczna

<i>Od płonących stosów do zegarów śmierci (Z wybranych zagadnień współczesnego „czarownictwa”)</i>	143
--	-----

Anna Wildowicz	
<i>Demotywatory jako przykład e-folkloru</i>	154

PODRÓŻE

Justyna Irla

<i>Opowieść o święcie Dymitrovden – jego formie i znaczeniu dla mieszkańców wsi Padeš w Bułgarii</i>	165
--	-----

Aleksandra Żerkowska

<i>Turystyka LGBT w Indonezji</i>	177
---	-----

Katarzyna Sarnowska

<i>Bieszczadzkie inspiracje</i>	190
---------------------------------------	-----

FOLKLOR I OKOLICE (TORUNIA)

Mirosław Kucharski

<i>Dowcipy o Francuzach i dowcipy francuskie</i>	205
--	-----

Michał Antonowicz

<i>Wybrane przykłady współczesnego folkloru myśliwskiego</i>	215
--	-----

Anna Kmieć

<i>Graffiti w przestrzeni miejskiej Torunia jako forma folklorystycznego przekazu</i>	227
---	-----

Agata Konczal

<i>Napisy sportowe na murach miejskich z uwzględnieniem lokalnego konfliktu Apatora Toruń i Polonii Bydgoszcz</i>	242
---	-----

Paulina Bobeck

<i>O subkulturze kibiców Klubu Sportowego Toruń Unibax S.A. (Wybrane przejawy działalności)</i>	259
---	-----

Maria Sadowska

<i>„Wielkieś mi uczyniła pustki...” , czyli co nam mówią epitafia?</i>	281
--	-----

Z WARSZTATU ETNOLOGA

Magdalena Świerczyńska

<i>Radio gada, czyli między teorią a rzeczywistością (O folklorze dziennikarzy radiowych subiektywnie)</i>	290
--	-----

Sonia Tlili

<i>Latać każdy może... i co na to obsługa lotniska? (Materiały dotyczące folkloru środowiskowego związanego z lotnictwem)</i>	300
---	-----

Słowo od...

*Obcość zaczyna się nie na brzegu oceanu,
ale na granicy skóry.
Clifford Geertz*

Za górami, za lasami, za miedzą, za rogiem, po drugiej stronie ekranu... Podążając za myślą Clifforda Geertza, oddajemy Tobie, drogi czytelniku, kolejny numer „Okolic”. Zachęcamy, byś wyruszył z nami w antropologiczną podróż w bliższe i dalsze, wirtualne i realne, rzeczywiste i wyobrażone. Mamy nadzieję, że lektura otworzy prze Tobą nowe horyzonty i kolejne szlaki, którymi podążysz na spotkanie inności.

P.S.

W imieniu całej Redakcji, chcemy gorąco podziękować Dobrochnie Olszewskiej za lata ciężkiej i sumiennej pracy na rzecz „Okolic”, w którą wkładała wiele energii i serca. Równocześnie życzymy jej szczęścia i sukcesów w dalszych przedsięwzięciach.

Od siebie dodajemy z kolei nowe dwa działy: „e-tnologicznie”, w którym zostały zamieszczone teksty poruszające tematykę Internetu, oraz „Z warsztatu etnologa”, poświęcony problemom związanym z pozyskiwaniem materiałów badawczych.

Niektóre z artykułów są fragmentami prac licencjackich lub magisterskich. Podobnie jak w roku poprzednim, zostały one oznaczone gwiazdką.

MARTA FRĄCZKIEWICZ

Szamanizm a współczesna medycyna niekonwencjonalna*

Współcześnie coraz więcej pacjentów oprócz leczenia szpitalnego decyduje się na wizyty u różnego rodzaju specjalistów zajmujących się medycyną niekonwencjonalną, alternatywną. Zazwyczaj jednak traktujemy te praktyki raczej jako ciekawostkę czy swego rodzaju dopełnienie leczenia oficjalnego i podchodzimy do nich z pewnym dystansem oraz z nieufnością, przynajmniej na początku kuracji. Potocznie nazywamy specjalistów zajmujących się medycyną alternatywną szamanami lub czarodziejami, a metody, którymi się posługują, określamy jako czary czy zaklinanie. Postanowiłam wyjaśnić, z czego wynika takie podejście oraz jak silna jest zależność współczesnej medycyny niekonwencjonalnej i szamanizmu, o ile w ogóle istnieje. Za materiały do mojej pracy posłużyły zarówno książki naukowe, jak i poradniki dla pacjentów pisane przez samych specjalistów. Przeprowadziłam także wywiady z pacjentami i bioenergoterapeutami, m.in. Zygmuntem Kozickim, Janem Mackiewiczem, Janem Pawlikiem i Cyprianem Toruńskim

Czym jest medycyna niekonwencjonalna

Medycyna niekonwencjonalna to najogólniejszy termin określający wszelkie praktyki medyczne wykraczające poza kompetencje „medycyny oficjalnej”, akademickiej. Zamiennie można także używać określeń: medycyna komplementarna, alternatywna, tradycyjna, naturalna, medycyna z pogranicza, paramedycyna, medycyna nieortodoksyjna oraz ludowa (Trevelyan, Booth 1988).

Początkowo, aż do lat pięćdziesiątych XX wieku, lekarze używali jedynie określenia „medycyna ludowa”, choć była ona stosowana

nie tylko na wsi. W pierwszej połowie lat sześćdziesiątych brytyjscy medycy ukuli nową nazwę „medycyna z pogranicza”, która obrazowała chęć marginalizacji tego zjawiska. W latach siedemdziesiątych, wraz z popularyzacją ruchu hipisowskiego, zaczęto patrzeć na „ludowych specjalistów” nieco życzliwiej, a ich praktyki z medycyny pogranicza przeistoczyły się w o wiele lepiej brzmiącą „medycynę naturalną” (Trevelyan, Booth 1988). Pod koniec lat siedemdziesiątych Światowa Organizacja Zdrowia zaproponowała uznanie nazwy „medycyna tradycyjna” za obowiązującą. (Trevelyan, Booth 1988).

Termin „medycyna komplementarna” po raz pierwszy pojawił się w brytyjskim raporcie o stanie medycyny nieortodoksyjnej, sporządzonym przez Towarzystwo Dobroczynne zwane The Threshold Foundation w 1981 roku. Termin ten miał dotyczyć praktyk dotychczas nazywanych ludowymi bądź naturalnymi, które mogły stanowić uzupełnienie dla akademickiej medycyny (ang. *complement* – uzupełnienie).

Bioenergoterapia

Jedną z najbardziej popularnych obecnie dziedzin medycyny niekonwencjonalnej w Polsce jest bioenergoterapia. Z tego właśnie powodu postanowiłam poświęcić temu zagadnieniu najwięcej uwagi.

Bioenergoterapia to metoda leczenia za pomocą tak zwanej bioenergii wyzwalanej w czasie kontaktu między terapeutą a pacjentem. Dawniej metoda ta była znana również jako mesmeryzm, magnetyzm lub pranoterapia. Zarówno skuteczność metody, jak i dokładny sposób działania biopola nie są jeszcze potwierdzone. Prowadzone są badania zarówno na gruncie medycyny, fizyki oraz psychologii mające na celu rozwikłanie tej zagadki.

Biopole, czy inaczej aura, to jedno z najważniejszych pojęć dla bioenergoterapii. Najogólniej mówiąc, jest to pole bioelektromagnetyczne wytwarzane przez każdy żywy organizm (nie tylko ludzi, ale także zwierzęta, nawet rośliny), istniejące wokół niego niczym niewidzialna energetyczna otoczka. Można udokumentować jego istnienie za pomocą tak zwanych fotografii Kirlana, na których widać pole otaczające osobę lub przedmiot fotografowany wraz z jego właściwościami i strukturą (wszelkie zaburzenia oraz choroby można zaobserwować na podstawie nieprawidłowości w kształcie oraz kolorze aury) (Cendrowski 1991).

Bioenergię określa się także terminem „energia parapsychiczna” czy „energia fal elektromagnetycznych” powstających w mózgu osoby przeprowadzającej seans. Według leksykonów, ma ona być rodzajem energii powstającym nie tylko na podłożu fizjologicznym, ale przede wszystkim za sprawą psychiki człowieka (bioenergoterapeuty), i jest związana ze złożonymi procesami neurofizycznymi, których na razie nie jesteśmy w stanie zbadać (Cendrowski 1991).

Uściślając, bioenergoterapia to holistyczna dbałość o „czystość” i harmonię naszego biopola, gdyż, według jej założeń, stan naszej aury, naszego ducha ma bezpośredni wpływ na stan naszego zdrowia. Zadaniem bioenergoterapeuty jest wychwycenie zaburzeń w biopolu pacjenta wywołanych chorobą i „doenergetyzowanie” go za pomocą bioenergii. Terapeuta występuje tutaj w roli przewodnika energetycznego, którą przekazuje pacjentom w czasie seansu. Zdaniem bioenergoterapeutów bezpośrednią przyczyną większości chorób jest przede wszystkim stres oraz zła dieta i brak ruchu. Czynniki te powodują najpierw zaburzenia w naszym polu energetycznym, a w konsekwencji prowadzą do choroby. Wielu lekarzy oraz psychologów jest zdania, że bioenergoterapia ma działanie lecznicze nie tyle ze względu na dobroczynną działalność owego tajemniczego biopola, lecz ze względów czysto psychologicznych. Terapeuci często dają nieuleczalnie chorym pacjentom nadzieję, której lekarze ich wcześniej pozbawili. Metody zaliczane do medycyny niekonwencjonalnej, w tym wypadku należałoby powiedzieć raczej komplementarnej, są stosowane w przeważnie równolegle z leczeniem szpitalnym (np. chemioterapią). W związku z powyższym nie możemy przypisywać sukcesu kuracji żadnej z leczących stron, gdyż po prostu nie da się dociec, co właściwie choremu pomogło (Cendrowski 1991).

Według samych bioenergoterapeutów, korzenie ich zawodu sięgają szamanizmu oraz medycyny starożytnych Chin. Techniki te z czasem ewoluowały, aż osiągnęły współczesną formę, która ma swoje prawne podstawy i coraz częściej wykorzystuje wiedzę naukową oraz najnowsze osiągnięcia techniki. Wielu współczesnych specjalistów próbuje także wskrzesić archaiczne praktyki, łącząc je ze zwykłym współczesnym seansem bioenergoterapeutycznym (Trevelyan, Booth 1988).

Inicjacja, czyli jak zostać bioenergoterapeutą

W zostaniu bioenergoterapeutą bez wątpienia pomagają wrodzone predyspozycje, takie jak: szczególna wrażliwość, otwartość na świat zewnętrzny oraz swego rodzaju wrażliwość religijna, otwartość na świat duchowy. Bardzo często specjaliści od bioenergoterapii wywodzą się z rodzin, w których ktoś wcześniej się tym zajmował. Wielu terapeutów w trakcie rozmowy wspominało, że w szkole średniej oraz w czasie studiów interesowało się nie tylko medycyną niekonwencjonalną, ale i psychologią oraz wszelkiego rodzaju zjawiskami paranormalnymi.

Bez wątpienia konieczne do wykonywania tego zawodu jest osiągnięcie określonego stanu ciała i ducha. Za niezbędną umiejętność można uznać także zdolność do leczenia samego siebie. Mam tu na myśli nauczanie się energetyzowania własnego ciała, dokładnego poznania go, co dopiero pozwala na rozpoczęcie leczenia innych osób. Jako przykład mogę podać Jana Pawlika, olsztyńskiego bioenergoterapeutę, który twierdzi, że dzięki regularnym ćwiczeniom fizycznym oraz diecie (ze szczególnym uwzględnieniem kilkudniowych głodówek) oraz medytacji sam pozbył się miażdżycy i teraz, po tym doświadczeniu, jest w stanie panować nad swoim ciałem oraz jego energią, a poprzez to pomagać innym. Aby nauczyć się technik medytacji, udał się on w latach dziewięćdziesiątych XX wieku do Indii, gdzie został uczniem Sai Baby, cieszącego się dużą popularnością jogina. W czasie pobytu w Azji nie tylko medytował, stosował także głodówki, nawet czterdziestodniowe (aby zbliżyć się do Chrystusa). Medytacja połączona z głodówką gwarantowała poznanie nieznanych dotąd możliwości rozumu oraz widzenia oniryczne natury mistycznej, przede wszystkim postaci świętych.

Wielu specjalistów trudniących się medycyną niekonwencjonalną posiada różnego typu zdolności paranormalne, jest obdarzonych, w ich przekonaniu, silną intuicją oraz miewa tak zwane „proczne sny”. Często są w stanie, jak twierdzą, przewidzieć wydarzenia z przyszłości lub przeciwnie, zobaczyć przeszłość oraz teraźniejszość, a także widzą rzeczy, o których inni nie wiedzą. Na przykład Jan Mackiewicz, prezes Polskiego Stowarzyszenia Bioenergoterapeutów „Biopol”, opowiedział mi o swojej pacjentce, która była wcześniej zmuszona do zmiany imienia i nazwiska, a on w czasie seansu odru-

chowo nazywał ją jej prawdziwym imieniem, choć mu go wcześniej nie wyjawiała. Dopiero zaskoczona sposobem, w jaki się do niej zwracał, opowiedziała mu swoją historię.

Zdolność panowania nad własnym biopolem, energetyzowania siebie oraz przekazywania energii innym można osiąść głównie na drodze wspomnianych wcześniej systematycznych ćwiczeń fizycznych, medytacji, diety, głódówek lub modlitwy (www.ulman.com.pl). Technika wykonywania tych ćwiczeń oraz wielu innych przydatnych praktyk, takich jak masaż, akupunktura, akupresura czy ziołolecznictwo, można nauczyć się podczas warsztatów organizowanych przez cech. Odbycie tego typu warsztatów oraz egzaminu cechowego jest obecnie (od 1997 roku) niezbędne, aby móc zawodowo zajmować się właśnie bioenergoterapią. Egzamin składa się z części praktycznej, w czasie której najważniejszym zadaniem jest postawienie diagnozy choremu oraz właściwe naenergetyzowanie go. Część teoretyczną stanowi 201 pytań obejmujących przede wszystkim ludzką anatomię, status prawny (powinności i zakazy wobec bioenergoterapii) oraz techniki wykonywania zabiegów. Wielu terapeutów nie poprzestaje na egzaminie. Zgłębiają swoją wiedzę, podróżując i przyglądając się pracy specjalistów z Azji lub Ameryki Południowej. Uczęszczają także na różnego rodzaju dodatkowe kursy organizowane w Polsce oraz za granicą. Są to przede wszystkim warsztaty na temat technik współczesnej medycyny naturalnej, jak i ostatnio popularnych technik szamańskich, którymi mogą w przyszłości wzbogacić swoje seanse (www.diamenton.pl).

Seans terapeutyczny

Do seansu musi się przygotować nie tylko terapeuta, ale także pacjent. Jeśli pacjenci przyjmowani są w gabinecie, poczekalnia, w której spędzają czas przed wizytą, jest przeważnie urządzona w sposób ułatwiający relaksację. Kolory są ciepłe, meble wygodne, a światło przyćmione. Często w tle słychać muzykę relaksacyjną bądź specjalne nagrania ze spokojnym głosem terapeuty nakłaniającym do zajrzenia w głąb siebie, wprowadzenia się w stan głębokiego odprężenia (podobne nagrania stosowane są np. na lekcjach jogi). W poczekalniach można znaleźć także „naenergetyzowane” wcześniej przez terapeutę cukierki i wodę (Pawlik 1999).

Sposób, w jaki bioenergoterapeuta przygotowuje się do zabiegu, oraz czas, którego potrzebuje, są uwarunkowane jego doświadczeniem oraz aktualnym stanem fizycznym i psychicznym. Jan Pawlik powiedział mi, że niegdyś, na początku pracy, potrzebował kilku godzin, a nawet dni, aby właściwie przygotować się do przyjęcia pacjenta. Poświęcał ten czas na oczyszczenie swojego ciała i koncentrację (głodówka, ćwiczenia fizyczne, medytacje, a nawet zimny prysznic). Teraz, po wielu latach praktyki wprowadzenie się w stan umożliwiający przekazanie dobroczynnej energii pacjentowi zajmuje mu kilkanaście minut. Według moich informatorów, stan ten można porównać do lekkiego transu, gdyż jest wynikiem silnego skupienia umysłu na jednej konkretnej czynności (stan alfa) oraz ze względu na sposób, w jaki jest osiągany. Jan Mackiewicz powiedział, że najważniejszą z umiejętności terapeuty jest panowanie nad pracą swojego umysłu i przepływem energii. Musi się nauczyć włączać i wyłączać swoje umiejętności. W przeciwnym wypadku byłby on narażony na poważne konsekwencje natury zdrowotnej. Utrzymywanie umysłu „włączonego” prowadziłoby do dużego wyczerpania fizycznego ze względu na ciągły przepływ bioenergii oraz zmęczenie psychiczne. Pan Jan stwierdził, że nie chciałby skupiać się na chorobach i problemach osób, które przychodzą do niego prywatnie, gdyż jak każdy potrzebuje odpoczynku.

Seans może być zarówno indywidualny, jak i grupowy. Z seansami grupowymi każdy z nas spotkał się na pewno, oglądając telewizję lub programy w Internecie. Jako przykład mogę tu podać cieszący się kilka lat temu wysoką oglądalnością program z udziałem Zbigniewa Nowaka o nazwie „Ręce, które leczą”¹. Na seans składają się między innymi wystąpienia byłych klientów opowiadających swoje historie choroby i wyleczenia, zbiorowe przekazywanie energii przez bioenergoterapeutę zarówno grupie w studio, jak i widzom przed telewizorami (należy przyłożyć dłonie do ekranu) oraz pokazy leczenia na konkretnej osobie (czasem przybierają one formę przypominającą wręcz spektakl teatralny). Energetyzowanie widowni polega na wyciągnięciu przez terapeutę rąk przed siebie. Jego dłonie są otwarte i skierowane w stronę publiczności. Obraca się on, aby energia płynąca z jego dłoni mogła dotrzeć do wszystkich osób na

¹ Program jest emitowany ciągle od 1996 roku.

widowni. Widzowie także mają otwarte dłonie, aby móc ją chłonać. Po zabiegu terapeuta „strzepuje” z rąk szkodliwą energię, która mogła na niego przejść poprzez kontakt z polami energetycznymi chorych. Przez te kilka minut jest otwarty jakby kanał energetyczny pomiędzy widzami i specjalistą, poprzez który przepływają zarówno pozytywne siły (w stronę widowni), jak i te negatywne (od chorych do terapeuty), których przeprowadzający seans musi się pozbyć.

Seans indywidualny trwa jedynie kilka minut. Najpierw terapeuta rozmawia z pacjentem i stawia wstępną diagnozę. Gdy już wiadomo, które miejsca wymagają szczególnej troski, a pacjent jest dostatecznie rozluźniony, rozpoczyna się zabieg (Satała 1996). Polega on po prostu na przyłożeniu przez bioenergoterapeutę dłoni do chorego miejsca w celu przekazania energii. Bioenergoterapia stara się traktować choroby raczej holistycznie, toteż często energetyzowane są nie tylko chore miejsca, ale całe biopole pacjenta.

Większość pacjentów w trakcie wywiadów stwierdziła, że czuła ciepło w miejscu, do którego specjalista przyłożył dłoń. Niektórzy wspominają o mrowieniu i lekkim bólu, słabnącym wraz z kolejnymi wizytami. Sam terapeuta także odczuwa ten przepływ ciepła, energii. Gdy Pawlik zmierzył po którymś z zabiegów temperaturę swoich dłoni, okazało się, że jego lewa dłoń nagrzała się do 39,8 stopni Celsjusa, a prawa do 39,5 (Pawlik 1999).

Po przeprowadzeniu seansu terapeuta musi także oczyścić swoje biopole z negatywnej energii, jaką mógł przejąć od pacjentów i która nie usunięta mogłaby w konsekwencji spowodować chorobę także u niego samego. Bioenergoterapeuta Cyprian Toruński powiedział mi, że po skończonym seansie zawsze bierze zimny prysznic, gdyż woda (szczególnie zimna) ma właściwości oczyszczające nie tylko nasze ciało, ale i biopole. Inny terapeuta wspominał nawet gąbki kąpielowe, które pali po każdej takiej kąpeli, aby skutecznie pozbyć się chorób, „wyciągniętych” z klientów.

Do zajęć bioenergoterapeutów należy nie tylko diagnozowanie i energetyzowanie osób, przyjmowanych w gabinecie, ale także seanse przeprowadzane przez telefon, czy nawet za pomocą komunikatorów internetowych oraz zdjęć.

Rekwizyty bioenergoterapeuty

Bez wątpienia najpopularniejszym przyrządem pomocniczym używanym w bioenergoterapii jest wahadło. Wahadlarstwo, gdyż tak nazywa się ta metoda, polega na przeniesieniu promieniowania odbieranego przez człowieka (ludzkie biopole) na rekwizyt i wprowadzenie go w ruch. Oczywiście nie do końca wiadomo, na ile ruchy wahadła są wywoływane przez magnetyczne działanie pola, a na ile przez ruchy ręki specjalisty. Wahadło składa się z kawałka metalu, przeważnie o symetrycznym kształcie stożka bądź kuli, zawieszonego na 10-20-centymetrowej nitce lub łańcuszku. Badanie polega na przytrzymaniu wahadła albo nad chorym miejscem w ciele, albo nad miejscem, pod którym przypuszczalnie znajduje się ciek wodny (medycyna niekonwencjonalna uznaje go za szkodliwy), lub nad jedzeniem (w celu sprawdzenia, czy nie jest zepsute lub niezdrowe). Gdy faktycznie miejsce to jest w jakiś sposób chore lub stanowi zagrożenie dla naszego zdrowia, wahadło powinno zacząć się poruszać. Ruchy są przeważnie koliste, a ich natężenie zależy od stopnia zagrożenia (Cendrowski 1991).

Wielu współczesnych bioenergoterapeutów używa w czasie seansu, jak i przed nim płyt z relaksującą muzyką bądź nagrany własnym głosem. Nagrania te mają na celu wprowadzenie zarówno pacjenta oraz terapeuty w stan głębokiego relaksu i skupienia (www.bioterapia.org).

We współczesnej bioenergoterapii popularne jest także łączenie różnych technik medycyny niekonwencjonalnej. Wielu z moich informatorów wspominało, że wykorzystuje na przykład elementy masarzu, akupresury, akupunktury, ziołolecznictwa, terapii dźwiękiem, leczniczych kamieni, a nawet używa mis tybetańskich lub bębnów szamańskich.

Prawdziwym hitem jest wprowadzanie do gabinetów bioenergoterapeutów najnowszych zdobyczy techniki, takich jak biospectrum czy oberon.

Terapia biospectrum polega na emitowaniu promieniowania właściwie dobranych minerałów oraz związków organicznych. Emitowane fale mają prowadzić do powstania rezonansu w ciele chorego, a ten z kolei do samoleczenia komórek. W przeciwieństwie do oberonu urządzenie to było poddane testom klinicznym, które wykazały, iż terapia nie jest szkodliwa dla naszego zdrowia. Skuteczności terapii niestety nie udało się udowodnić (www.lalbavita.com.pl).

Z kolei oberon jest uważany za najbardziej holistyczne i skuteczne badanie ludzkiego ciała. Polega ono na pomiarze fal magnetycznych emitowanych przez nasze organy. W czasie badania na monitorze pojawiają się rysunki przedstawiające kolejne organy oraz propozycje ich kuracji generowane automatycznie przez komputer. Fenomen popularności urządzenia polega na tym, że wykrywa ono nie tylko aktualne choroby, ale także te, na które możemy zachorować w ciągu kilku kolejnych lat. Takie „badanie przyszłości” możliwe jest dzięki technice analizy zaburzeń fal elektromagnetycznych, a nie samych narządów. Zaburzenia te mają być zwiastunem przyszłej choroby. Uważa się nawet, że to właśnie one ją powodują. Po zakończeniu trwającego około godzinę badania pacjent otrzymuje wydruk, na którym zaznaczone są zagrożone narządy oraz wykaz proponowanych mu przez komputer leków (oberon1.wizytowka.pl). Mimo kontrowersji oberon cieszy się coraz większą popularnością nie tylko wśród specjalistów od medycyny niekonwencjonalnej, ale także wśród dyplomowanych lekarzy (Boratyńska, Konieczniak 2007).

Zdaniem pacjentów

Większość z nas traktuje medycynę alternatywną jak tak zwaną „ostatnią deskę ratunku”, czyli środek leczniczy, po który sięgamy dopiero kiedy dyplomowani lekarze nie mogą nam już pomóc. Znaczy to tyle, że jesteśmy nieufni wobec rzeczy, nie do końca poznanych, zatwierdzonych, oficjalnie uznanych za stuprocentowo skuteczne. Kiedy poddajemy się operacji przeprowadzanej w szpitalu, jesteśmy w stanie dokładnie wyobrazić sobie, co będzie się działo z naszym ciałem, kiedy trafi już ono na stół operacyjny. Łatwo zgadzamy się, aby ktoś rozkroił nasze powłoki brzuszne i dosłownie wyciął stamtąd guz, ponieważ widzimy podobne zabiegi co jakiś czas w telewizji, czytamy o nich w gazetach, słyszymy od znajomych. Jednym słowem, leczenie ortodoksyjne jest dla nas współczesnych czymś zupełnie „naturalnym”. Paradoksalnie bardziej naturalnym niż praktyki, które nazywamy właśnie „naturalną medycyną”.

Specjaliści zajmujący się medycyną niekonwencjonalną są najczęściej nazywani szamanami, czarodziejami lub znachorami. Według moich informatorów, takie nazewnictwo wynika z niewiedzy

oraz powszechnego wyobrażenia o tym, że terapeuta niekonwencjonalny podobnie jak szaman nie korzysta z możliwości, które daje nam współczesna technika i nauka. Sądzi się, iż leczy za pomocą energii, którą w jakiś tajemniczy sposób czerpie z nadprzyrodzonej sfery świata oraz swojego cudownego, pełnego dobroczynnej energii wnętrza. Większości moich rozmówców znana była jedynie medyczna funkcja szamana, a postać terapeuty, leczącego w jakiś tajemniczy i niezrozumiały sposób, idealnie się w ten pogląd wpisuje.

Zdaniem osób mających za sobą wizytę u „naturalnego” specjalisty, najważniejszą funkcją terapii było danie nadziei na wyzdrowienie, której lekarze często ich wcześniej pozbawiali. Według nich, nie tylko przekazywana przez terapeutę bioenergia, ale przede wszystkim na nowo pobudzona wola życia potrafi czynić cuda.

Szamanizm a współczesna medycyna niekonwencjonalna

Podobieństwa między szamanizmem a współczesną medycyną niekonwencjonalną można dostrzec właściwie już w momencie objawiania się powołania do wykonywania obu zawodów. Zarówno szamani, jak i naturoterapeuci często wywodzą się z rodzin z tradycją wykonywania tego właśnie zawodu. W okresie dzieciństwa mogli się oni przyglądać czy to szamanowi, który był członkiem rodziny, czy babci znachorce, zielarce. Do wspólnych właściwości należą także pożądane w obu zawodach cechy osobowości, między innymi takie jak szczególna wrażliwość i otwartość (na ludzi i ich cierpienie oraz na świat nadprzyrodzony). Wspomniane dwie cechy mogą być także powodem szczególnych, proroczych snów, wizji i przeczuć, charakterystycznych dla obu grup lekarzy. Zarówno dzieci, u których można było zaobserwować powołanie szamańskie, jak i przyszli adepci medycyny niekonwencjonalnej mogą zachowywać się w sposób uznany przez ogół za dziwny, czasem wręcz za stan choroby umysłowej. Owe wizje i przeczucia właściwe także współczesnym „szamanom” w znacznym stopniu odbiegają jednak od tych, które nawiedzały archaicznych szamanów. Dzieje się tak głównie dlatego, że są one w znacznym stopniu warunkowane przez naszą kulturę. Jest wielce prawdopodobne, że naturoterapeuta w czasie medytacji zobaczy na przykład świętego chrześcijańskiego, podczas gdy szamanowi, który

wychował się w społeczeństwie tradycyjnym, objawi się na przykład duch opiekuńczy pod postacią orła.

Za wspólną właściwość można uznać także opisywaną przez Eliadego zdolność do samouzdrawiania. Moment, w którym szaman lub naturoterapeuta wyleczy sam siebie, otwiera mu drogę do uzdrawiania innych osób. Oczywiście w dzisiejszym świecie w większości przypadków, w których stosowane jest leczenie niekonwencjonalne, bywa ono jedynie dodatkiem do terapii proponowanej przez lekarza i bardzo ciężko jest stwierdzić, co tak naprawdę pomogło – leki czy bioenergia. Niemniej jednak istnieją osoby, które gdy zachorują, zaczynają interesować się alternatywnymi sposobami leczenia i testować je na sobie.

Bardzo ważnym momentem zarówno w życiu szamana, jak i naturoterapeuty jest inicjacja. Tutaj także możemy odnaleźć pewne podobieństwa. Należy zaznaczyć, że współczesny terapeuta w czasie inicjacji nie wędruje do świata duchów w poszukiwaniu wiedzy tajemnej oraz zdobycia ducha opiekuńczego, a co za tym idzie, jego ciało nie zostaje rozcłunkowane przez duchy i złożone przeze nie na nowo. Pomijając sferę symboliczną, współczesna inicjacja, tak jak inicjacje szamańskie, opiera się głównie na medytacji i zgłębianiu umiejętności wchodzenia w głąb swojej świadomości, aby móc skutecznie wykonywać swoją pracę. Wielu terapeutów także stosuje posty czy też wystawia swoje ciała na zimno w celu pogłębiania stanu koncentracji bądź wejścia w lekki trans podobny szamańskiej chorobie inicjacyjnej. Należy także wspomnieć, że coraz więcej współczesnych terapeutów udaje się w podróż do miejsc, gdzie nadal praktykowane są archaiczne techniki szamańskie, aby pogłębić swoją wiedzę na temat medycyny tradycyjnej. Oczywiście dziś inicjacja ta przyjęła silnie zinstytucjonalizowaną formę egzaminu państwowego, ale w społecznościach archaicznych także istniała pewna forma szamańskiego sprawdzianu.

Sam sposób leczenia również wydaje się korespondować z metodami archaicznymi. Podczas gdy szaman wchodzi w stan kontrolowanego transu i staje się mediatorem pomiędzy światem nadprzyrodzonym a ludzkim, podobnie ciało naturoterapeuty staje się po prostu przekąźnikiem bioenergii. W pierwszym przypadku szaman przekazuje osobie, którą uzdrawia, energię czerpaną z zaświatów. Duchy podają mu także sposób, w jaki może uzdrowić chorego. W drugim

przypadku, terapeuta czerpie bioenergię z otaczającego go świata, po czym za pomocą dotyku przekazuje ją choremu. Pracy współczesnych specjalistów także towarzyszą wizje, prorocze sny oraz przeczucia mające nierzadko związek ze światem nadprzyrodzonym. Nie pojawia się w nich jednak duch opiekuńczy, co było wręcz koniecznością w wizjach szamańskich. Wynika to, jak wspomniałam, z różnic kulturowych. Podczas gdy szaman w czasie transu widuje duchy, podpowiadające mu, w jaki sposób powinien uzdrawiać i rozwiązywać inne powierzone mu problemy, terapeuta może bezpośrednio, bez udziału duchów, wyczuć, jakie choroby zagrażają organizmowi pacjenta, jak również jakie zagrożenia czekają na niego w życiu prywatnym i zawodowym i co należy zrobić, aby ich uniknąć.

Za cechę wspólną obu zawodów można uznać także sposób, w jaki szaman i naturoterapeuta przygotowują się do zabiegu. Obaj oczyszczają swoje ciała i dusze poprzez posty, medytacje oraz mycie. Oczywiście obecni specjaliści angażują się we wspomniane czynności w mniejszym stopniu niż ci funkcjonujący w społecznościach archaicznych.

Wyliczając podobieństwa między szamanizmem a współczesną medycyną niekonwencjonalną, nie sposób pominąć zjawiska kontrolowanego transu. Naturalnie stan lekkiego transu i wyciszenia (nazywany przez terapeutów stanem alfa) obecny we współczesnej medycynie naturalnej w znacznym stopniu odbiega od transu szamańskiego, jednak nie możemy całkowicie zanegować jego istnienia. Szamani wprowadzali się w ten stan, wycieńczając swój organizm, doprowadzając go do stanu chorobowego oraz medytując. W czasie obrzędu tańczyli i wygrywali na szamańskim bębnie monotonną transową melodię, aby wywołać wizje. Naturoterapeuci, by ułatwić sobie wejście w stan alfa (umożliwiający mózgowi przekazywanie energii oraz skupienie się na uzdrawianiu), także medytują i wyciszają swój organizm. Każdy z moich rozmówców wspominał, jak bardzo istotne było dla niego zdobycie umiejętności szybkiego wprowadzania się we wspomniany stan, który sami określali właśnie mianem „lekkiego transu” i momentalnego wychodzenia z niego. Sam czas trwania zabiegu także znacznie odbiega od długości obrzędu szamańskiego. Specjalista zajmujący się medycyną niekonwencjonalną potrafi skrócić swój zabieg do zaledwie kilku minut, podczas gdy obrzędy szamańskie mogły trwać nawet wiele godzin. Owa długość tradycyjnego obrzędu szamańskiego była

spowodowana głównie jego teatralnością i dużą liczbą czynności symbolicznych, które tworzyły całą skomplikowaną ceremonię.

Podsumowanie

Nie da się zaprzeczyć, że szamanizm i współczesna medycyna niekonwencjonalna wykazują pewne, dość znaczne podobieństwa. Nie możemy jednak powiedzieć, że są tym samym. Owszem, możemy uznać, iż korzeni współczesnej medycyny naturalnej należy upatrywać właśnie w archaicznych praktykach szamańskich, ale utożsamianie ich ze sobą to zbyt daleko idące uproszczenie.

Podstawową różnicą, która zarazem wyklucza uobecnienie się szamanizmu w jego tradycyjnej formie w społecznościach nowoczesnych, jest towarzyszący mu światopogląd. Nikt z nas, wywodzących się z europejskiego kręgu kulturowego, nie byłby w stanie potraktować poważnie szamana, którego dusza opuszcza ciało i leci na spotkanie z duchami. Także sam przebieg dawnego obrzędu w naszym cywilizowanym świecie byłby nie do przyjęcia. Ważnym aspektem jest także fakt, iż szamanizm odwołuje się do różnych bóstw oraz duchów przodków, co dla dziewięćdziesięciu kilku procent Polaków katolików mogłoby być uznane za bałwochwalstwo.

Oczywiście nie możemy w tym miejscu pominąć faktu, iż szamanizm w swej pierwotnej formie jest nadal kultywowany przez współczesne społeczności plemienne, na przykład na Syberii. Istnieje także zjawisko takie jak neoszamanizm. Osoby w niego zaangażowane to przede wszystkim próbujący odtworzyć tradycyjne obrzędy etnolodzy, szukający nowych bodźców oraz powrotu do natury (społeczności New Age) oraz naturoterapeuci, pragnący poszerzyć swój warsztat. Wyznawcy neoszamanizmu traktują jednak obrzędy jedynie jako metaforę, a nie metonimię jak w społecznościach tradycyjnych, co według mnie stanowi zasadniczą różnicę.

Podsumowując, szamanizm możemy uznać za bezpośrednie podłoże współczesnej medycyny niekonwencjonalnej, jednak jest on czasowo i cywilizacyjnie zbyt odległy, aby można było mówić o bezpośrednich związkach, a tym samym utożsamiać oba zjawiska. We współczesnym, zmechanizowanym i schryistianizowanym świecie nie ma już miejsca ani czasu na wchodzenie w trans oraz rozmowy z duchami i bogami.

Literatura

- Boratyńska Maria, Konieczniak Przemysław (2007), *Metoda nieweryfikowalna równa się bezwartościowej*, „Miesięcznik Okręgowej Izby Lekarskiej w Warszawie Puls”, nr 1.
- Both Brian, Trevelyan Joanna (1988), *Medycyna niekonwencjonalna. Prawdy i mity*, przeł. Zbigniew Arkuszewski, Warszawa.
- Cendrowski Zbigniew (1991), *Leksykon medycyny niekonwencjonalnej*, Warszawa.
- Drury Nevill (1994), *Szamanizm*, Poznań.
- Eliade Mircea, Couliano Ioan P. (1999), *Słownik religii*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa.
- Eliade Mircea (1997), *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne*, przeł. Krzysztof Kocjan, Kraków.
- Eliade Mircea (1994), *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*, przeł. Krzysztof Kocjan, Warszawa.
- Nowik Elena (1993), *Szamanizm syberyjski. Obrzęd i folklor, próba porównania struktur*, Kraków.
- Pawlik Jan (1999), *I ty możesz uzdrowić siebie*, Kraków.
- Satała Zbigniew (1996), *Diamantowe dłonie Ryszarda Bąka*, Kraków.
- Szyjewski Andrzej (2005), *Szamanizm*, Kraków.
- Tokariw Sergej Aleksandrowicz (1969), *Pierwotne formy religii i ich rozwój*, przeł. Mirosław Nowaczyk, Łódź.
- Wasilewski Jerzy (1985), *Podróże do piekieł: rzecz o szamańskich misteriach*, Warszawa.

Strony internetowe

www.oberon1.wizytowka.pl
www.cechbioenergoterapeutowpoznan.pl/historia_radiestezji
www.diamenton.pl
www.ulman.com.pl/szkolenie
www.bioterapia.org/seanse_grupowe
www.lalbavita.com.pl/strona.php?25698

Mizoginia w perspektywie seksuologii kulturowej

Mizoginia jest zjawiskiem uniwersalnym, znają ją bowiem różne kultury świata, oraz ponadczasowym – spotykanym już wśród społeczności archaicznych i występującym nieprzerwanie do dziś. Ten kulturowy fenomen, manifestujący się na wielu płaszczyznach ludzkiego życia, analizowany jest z perspektywy psychologii, antropologii, filozofii, historii kultury i religii, a także seksuologii kulturowej. Zjawisko mizoginii w ujęciu tej ostatniej dyscypliny stanowić będzie problematykę niniejszego artykułu. Na wstępie zaznaczyć jednak należy, że poniżej poruszone zostaną wybrane aspekty tego obszernego zagadnienia – kwestie etymologiczno-definityjne, obraz mizoginistycznie zorientowanych relacji seksualnych w kulturach świata (w ujęciu skrótowym) oraz jego odpowiednik na gruncie polskim, ze szczególnym uwzględnieniem polskiej kultury tradycyjnej.

Słowo *mizoginia* wywodzi się z języka greckiego i stanowi połączenie wyrazów *miséo-* ('nienawidzę') i *gynē* ('kobieta'). Według tłumaczenia *Słownika grecko-polskiego* Zofii Abramowiczówny, *μισογυνία* oznacza „nienawiść do kobiet”¹ (Abramowiczówna 1965). Pierwszym słownikiem języka polskiego, który odnotowuje to pojęcie, jest słownik Jana Karłowicza, Adama Kryńskiego i Władysława Niedźwiedzkiego z 1902 roku, definiujący mizoginię, a właściwie – „mizoginję”, jako „mizantropję, ściągającą się tylko do kobiet, niewiastowstręt, kobietowstręt”² (*Słownik...* 1902). Zgodnie z definicją

¹ Autorka podaje również następujące definicje wyrazów pokrewnych: „μισογύναιος, ον – nienawidzący kobiet”, „μισογύνης, ου, ό – wróg kobiet”. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że grecki źródłosłów nie daje podstaw do utożsamiania mizoginii z lękiem przed kobietami, który często stanowi część składową definicji tego pojęcia.

² Na uwagę zasługuje w tym przypadku próba znalezienia polskiego odpowiednika słowa obcego pochodzenia. Warto podkreślić także, że definicja mizoginii nie pojawia się w powstałych wcześniej słownikach – nie wyjaśnia tego pojęcia ani *Słownik języka polskiego* Samuela Lindego (Linde 1857), ani wileński *Słownik języka polskiego* (*Słownik...* 1861). Pojęcie to nie figuruje również w *Słowniku staropolskim* ani w *Słowniku polszczyzny XVI wieku*. Co ciekawe, nie pojawia się ono również w *Słowniku języka polskiego* W. Doro-

z *Encyklopedycznego słownika wyrazów obcych* „mizogynia” to „chorobliwy wstręt do kobiet u niektórych mężczyzn” (*Encyklopedyczny...* 1939). Słownik wyrazów obcych z 1995 roku zamieszcza następującą definicję: „patologiczny wstręt mężczyzny do kobiet; mizoginizm” (*Słownik...* 1995), odsyłając zrazem do dziedziny psychologii. Tę samą definicję podają też: *Słownik języka polskiego* Mieczysława Szymczaka (w nieznacznie zmienionej formie – „niechęć, patologiczny wstręt mężczyzny do kobiet; mizoginizm”³) (*Słownik...* 1999), *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny* (*Praktyczny...* 1999) oraz *Uniwersalny słownik języka polskiego* (*Uniwersalny...* 2003). W *Słowniku wyrazów obcych i trudnych* mizoginię tłumaczy się jako „chorobliwą niechęć mężczyzny do kobiet, wyrażającą się w zachowaniu i postępowaniu, a także w wypowiedziach” (*Słownik...* 2003).

Warto w tym miejscu przytoczyć również definicje pojęć bliższych semantycznie mizoginii – mizantropii, mizoandrii i mizogamii. Pierwsze z nich – mizantropia⁴ (gr. *miseîn* – ‘nienawidzić’, *anthrōpōs* – ‘człowiek’) – oznacza wstręt do ludzi, niechęć do obcowania z nimi i stronienie od nich (*Słownik...* 1962). Mizoandria (lub mizandria, mizoandryzm) to chorobliwa niechęć (wstręt) kobiet do mężczyzn (*Słownik...* 1999; *Słownik...* 2003), czyli niejako zjawisko opozycyjne względem mizoginii. Mizogamia to natomiast patologiczna awersja do małżeństwa (*Słownik...* 1999; *Słownik...* 2003).

Jak zaznaczyłam wcześniej – wśród dyscyplin, w których pole zainteresowań wpisuje się mizoginia, znajduje się również seksuologia kulturowa, badająca zjawisko męskiej nienawiści do kobiet i jego wpływ na relacje seksualne w różnych kulturach świata. W definicji Kazimierza Imielińskiego, mizoginia

szewskiego (*Słownik...* 1962) ani w *Innym słowniku języka polskiego* M. Bańki (*Inny...* 2000).

³ W słowniku tym pojawiają się również następujące definicje: „mizogin – mężczyzna owładnięty mizoginią, wróg kobiet; mizoginista”, „mizoginiczny – dotyczący mizoginii, mizoginizmu; wyrażający niechęć, wstręt do kobiet”; „mizoginistyczny – dotyczący mizoginisty, mizoginizmu; mizoginiczny”.

⁴ Warto dodać, że słowo to pojawia się już w *Słowniku polszczyzny XVI wieku* w formie *misantropos* i oznacza „człowieka stroniącego od ludzi, samotnika” (*Słownik...* 1982). Linde definiuje „mizantropiję” jako „człowieko-zawieść” (Linde 1857), zaś tzw. słownik wileński – jako „1) wstręt do ludzi, do towarzystwa, 2) posepność charakteru (*Słownik...* 1861).

to demonstrowanie w różny sposób nienawiści, wrogości, wstrętu i pogardy dla kobiet, które zresztą towarzyszy przekonaniu o ich niższej wartości. O ile mężczyźni dowodzący tylko niższości kobiet zadowalali się tym, że posiadają one niższą pozycję społeczną, o tyle mizoginiści wykazywali postawy skrajnie antyfeministyczne, wrogość wobec kobiet, a ich stosunek do nich leżał u podłoża walki płci oraz prześladowań kobiet.

(Imieliński 1989, s. 32)

Mizoginistyczne przekonania legły u podstaw popularnego w wielu kulturach mitologicznego motywu *vagina dentata*, przedstawiającego żeńskie narządy rozrodcze jako uzbrojony w zęby otwór, stanowiący dla mężczyzny niebezpieczeństwo kastracji (Lew-Starowicz 1999, s. 183). Wyobrażenie groźnej i pożerającej pochwy, która nie tylko czyha, by okaleczyć mężczyznę, lecz także zagraża uprawom, zwierzętom i dzieciom, zrodziło się z archetypicznych lęków natury seksualnej, połączonych z demonizacją menstruacji i przypisywaniem jej destrukcyjnych właściwości (Gilmore 2003, s. 64-66).

Innym, zrodzonym z mizoginistycznych wyobrażeń mitem, który zrobił zawrotną karierę w kulturze, jest mit kobiety fatalnej, utożsamianej z demonicznością i sprowadzaniem nieszczęść na mężczyzn. Genezę mitu *femme fatale* stanowią opowieści o Pandorze, która sprowadziła na ludzi wszelkie nieszczęścia poprzez złamanie zakazu i otwarcie puszek, oraz o Ewie, w wyniku nieposłuszeństwa której człowiek został wygnany z raju. Kontynuację motywu kobiety fatalnej odnaleźć można w wielu wątkach mitologicznych i biblijnych (np. Helena Trojańska, Medea, Dalila⁵, Judyta) (Imieliński 1989, s. 50-54). Męska percepcja jej osoby rodzi wyraźne ambiwalencje – jej uroda i uwodzicielska natura wzbudzają pożądanie, któremu towarzyszą jednakże lęk i niepewność. Zdaniem Imielińskiego:

W micie kobiety fatalnej wyraża się ze strony mężczyzny niepewność w roli męskiej i lęk przed kobiecością, a równocześnie jej pożądanie.

⁵ Imieliński wspomina o zdiagnozowanym przez australijskiego profesora, O. R. Schmalzbacha, na podstawie analizy 1500 morderstw, tzw. „zespołu Dalili” – świadomym podporządkowaniu mężczyzny przez kobietę, która dąży do uczynienia go zazdrosnym i agresywnym, wykorzystując do tego nawet własne dzieci, by w rezultacie doprowadzić go do ściągnięcia na siebie nieszczęścia. Autor podważa jednak kompetencje metodologiczne Schmalzbacha (Imieliński 1989, s. 53).

Dominacja kobiety (a więc i ocena w kategoriach wrogości, grzeszności i zagrożenia) może też wynikać z poczucia małowartościowości mężczyzny oraz lęku przed niesprawdzeniem się w roli mężczyzny. Te właśnie korzenie mitu, głęboko tkwiące w podświadomości mężczyzny, wywierają określony wpływ na jego powstawanie i powielanie, mimo tego, że w świadomości mężczyzny, pod wpływem przemian obyczajowych, może dochodzić do bardziej naturalnego spostrzegania kobiety. A więc samo przekształcenie świadomości seksualnej i spostrzeganie kobiety w kategoriach równoprawnych i partnerskich, a nawet – w niektórych przypadkach – w kategoriach infantylnych, będących przeciwieństwem zagrożenia nie oznacza równoczesnej przemiany w podświadomym do niej stosunku. Oznacza to tylko wzmaganie się rozbieżności między świadomym i podświadomym spostrzeganiem kobiety przez mężczyznę.

(Imieliński 1989)

Gdzie należy szukać korzeni mizoginii? Istnieje wiele teorii, dążących do rozstrzygnięcia tego zagadnienia. Niektóre z nich umiejscawiają moment narodzin męskiej nienawiści do kobiet w czasach pradawnych. W prehistorycznych kulturach matriarchalnych, zdominowanych przez promiskuityczny typ stosunków seksualnych, nie utożsamiano aktu współżycia z poczęciem i narodzinami dziecka, w związku z czym nie znano kategorii ojcostwa. Dopiero moment identyfikacji roli mężczyzny w kreacji nowego życia zapoczątkował zmiany w myśleniu o prokreacji, a zarazem silnie oddziałał na kształt relacji między ojcem, matką i dzieckiem oraz – w konsekwencji – na stosunki społeczne (ibidem, s. 71-72).

Warto w tym miejscu przywołać inną teorię, dotyczącą ewolucji stosunków społecznych. U zarania dziejów ludzkości, w okresie funkcjonowania wspólnoty pierwotnej, opartej na wspólnocie pracy i wspólnocie własności środków produkcji oraz na homogeniczności społecznej, nie istniała kwestia walki i dominacji płci. Kres równouprawnieniu położył, z jednej strony, proces rozwarstwiania się społeczeństwa, skutkujący wykształceniem się różnych form ucisku, z drugiej zaś – rozwój sił wytwórczych i powstanie prawa własności. Czynniki te przyczyniły się do zrodzenia się męskiej dominacji społecznej, w konsekwencji której doszło do upodrzednienia kobiety i nałożenia na nią szeregu zobowiązań, w tym – natury seksualnej (przedślubna czystość, wierność małżeńska) (ibidem, s. 14).

Rozwój tradycji patriarchalnej zaowocował wykrystalizowaniem się trzech najważniejszych norm, zauważalnych zwłaszcza w obyczajowości zachodniej, do których należą: 1. małżeństwo monogamiczne; 2. podział ról społecznych na „kobiece” i „męskie”; 3. „podwójna moralność”, wyrażająca się w silnej dezaprobacie wobec pozamałżeńskich stosunków seksualnych kobiety przy jednoczesnej zgodzie na męską aktywność tego rodzaju (ibidem, s. 16).

Efektom społecznego zróżnicowania pozycji kobiety i mężczyzny jest walka płci, nie będąca zjawiskiem naturalnym (w naturze nie występują podobne zachowania), lecz wynikiem specyficznych relacji międzyludzkich, zapoczątkowanych w czasach prehistorycznych (ibidem, s. 40).

Dominacja społeczna mężczyzny przyczyniła się do powstania różnych form kobiecego podporządkowania, którego kształt był zdeterminowany kulturowo. W kulturze indyjskiej pozycja kobiety zależna była przede wszystkim od przynależności religijnej. Najmniejsze znaczenie przypisywał kobiecie braminizm, w którym jej rola sprowadzona była wyłącznie do zapewniania satysfakcji seksualnej mężczyźnie. Nobilitację społeczną kobiety przyniosły wpływy buddyjskie, przyczyniające się do zmniejszenia jej ucisku oraz umożliwiające nawet piastowanie urzędów. Jednocześnie, w myśl przekonania o hańbie spadającej na kobietę, która pozostawała przy życiu po śmierci męża, praktykowano zwyczaj palenia żywcem wdowy wraz z ciałem jej zmarłego małżonka. W sferze seksualnej zaś to kobiece zaspokojenie cenione było wyżej niż męskie (Imieliński 1989, s. 19).

Kultura arabska była wyjątkowo nieprzychylna wobec kobiet, chociaż ich sytuacja, szczególnie trudna w czasach przedmuzułmańskich, uległa poprawie w dobie panowania islamu. Wówczas bowiem poligamiczna struktura społeczna była, paradoksalnie, bardziej korzystna dla kobiet, ponieważ, utrudniając mężczyźnie zdobycie rozrodu, obligowała go do troski o żonę. Niższość kobiety tłumaczono faktem, że najprawdopodobniej nie ma ona duszy, a jeśli ją posiada, to po śmierci dusza ta nie osiedla się w raju mężczyzn, lecz zamieszkuje w znajdującym się niżej raju niewiast (ibidem, s. 19, 24).

W podzielonym społeczeństwie babilońskim kobieta z warstw najwyższych była właściwie równa mężczyźnie, lecz już reprezentantka warstwy średniej, która zajmowała się jedynie pracami niedochodowymi, uzależniona była finansowo od mężczyzny, co niekorzystnie

wpływało na jej status społeczny. Różnice te niwelowało ubóstwo warstw najniższych – bieda zmuszała do podjęcia prac zarobkowych zarówno mężczyznę, jak i kobietę (ibidem, s. 19).

W kulturze judajskiej niekwestionowaną władzę nad żoną i dziećmi miał mężczyzna – głowa rodziny. Pewną liberalizację sytuacji zdominowanej kobiety przyniosło prawo mojżeszowe, sankcjonujące zasady rozwodów i zobowiązujące tym samym mężczyznę do sporządzania dokumentu, umożliwiającego kobiecie ponowne zawarcie małżeństwa (Imieliński 1989, s. 19). Źródła mizoginicznych postaw szukać można w opisie stworzenia świata, w świetle którego pierwszym człowiekiem był mężczyzna, a dopiero z jego ciała stworzona została niewiasta. Ponadto, pramatka ludzkości dopuściła się grzechu pierworodnego, który ściągnął na wszystkich ludzi gniew Boga.

Nierówność płciowa w starożytnej Grecji manifestowała się m.in. w fakcie odtrącania kobiety jako nierównorzędnego partnera do dysputy światopoglądowej. Przekonanie o intelektualnym deficycie płci żeńskiej szczególnie silnie uderzyło w obywatelki Aten, na upodrzedzenie których przemożny wpływ wywierało wychowanie. Dorastały one bowiem w przeświadczeniu o tym, że ich rola polega na przede wszystkim na rodzeniu i pielęgnowaniu dzieci. Zgoła odmienną pozycję zajmowały kobiety w Sparcie, które – wychowywane podobnie jak mężczyźni – postrzegane były jako zatroskane o dobro państwa obywatelki, żony i matki wojowników (ibidem, s. 20).

Stosunkowo wysoką pozycją społeczną cieszyły się starożytne Rzymianki, biorące udział w życiu politycznym, społecznym i towarzyskim. Respekt wobec kobiet sankcjonowało już Prawo XII Tablic. Sytuacja pań jednak uległa pogorszeniu w okresie republiki, na co wpływ miały czynniki gospodarcze oraz dyferencjacja ról społecznych (kobieta zobowiązana była dbać o dom, w związku z czym nie wносиła finansowego wkładu w życie rodziny) (ibidem, s. 21).

Nawet w kulturze chrześcijańskiej, proklamującej równość człowieka wobec Boga, kobieta zajmowała pozycję niższą, będąc zobligowaną do bezwzględного posłuszeństwa wobec męża. Poprawy jej sytuacji upatrywać można w ustanowionej przez religię hierarchii wartości (przykład Marii Magdaleny) oraz w zaproponowanej przez nią koncepcji małżeństwa (ibidem, s. 21-22). Uzasadnienie niższości kobiet przejęto z tradycji judaistycznej (pierwszeństwo Adama), zaś

na ukształtowanie się najbardziej radykalnych chrześcijańskich poglądów, dotyczących płci żeńskiej i seksu, wpływ miał manicheizm (ibidem, s. 32).

Rozwój myśli chrześcijańskiej, ideały ascetyczne i gloryfikacja dziewictwa, połączone z niską oceną kobiety w dobie średniowiecza, zaowocowały najdrastyczniejszym w dziejach przejawem mizoginii – polowaniem na czarownice. Ówczesna demonizacja seksualnej sfery życia ludzkiego oraz utożsamianie kobiecej zwłaszcza cielesności z nieczystością i grzechem położyły podwaliny pod przekonanie o powszechnym funkcjonowaniu zjawiska współżycia kobiet z diabłem. Imieliński pisał:

(...) każdy pretekst był dobry, aby dowieść małowartościowości kobiety. Miała ona mieć słabszy rozum, miała być nastawiona na cielesność, a ponieważ została stworzona z żebra Adama miała być tworem mniej doskonałym, mającym skłonność do oszustw. W zakresie seksu kobieta nigdy nie zostaje zaspokojona, jest więc nienasycona. Aby zaspokoić swe pożądanie seksualne, nie wystarczają jej stosunki z mężczyzną, dlatego spółkuje nawet z diabłem.

(...) W tych czasach niedobrze było być piękną dziewczyną, gdyż taka – ponieważ łatwo wzbudzała miłość i pożądanie seksualne u mężczyzny – szczególnie łatwo mogła być posądzona o czary w postaci „rzucenia uroku miłosnego”; mogła ona być oskarżona zwłaszcza przez tego mężczyznę, którego zmysłami „zawładnęła”, a w dodatku nie zrewanżowała mu się, a więc zostawał on odrzucony

(ibidem, s. 46-47).

Z perspektywy seksuologii kulturowej szczególnie istotnym aspektem średniowiecznego prześladowania czarownic był wyłaniany się z niego charakterystyczny stosunek ówczesnych do kwestii seksualnych oraz erupcja różnorodnych wynaturzeń o charakterze erotycznym:

(...) właściwie we wszystkich czasach skłonności sadystyczne odgrywały dużą rolę w przejawianiu się seksu. Jednak w czasie prześladowania czarownic chodziło o coś szczególnego. Został tu uwolniony mechanizm sadyzmu, który uprzednio obłożony był różnorodnymi zahamowaniami kulturowymi, a który stał się cechą charakterystyczną dla całej psychologii tego czasu. Obłąd czarownic przetoczył się przez kraje Europy jak sztorm. W arkanie pożądań, zemsty, sadyzmu, żądzy władzy

i okrucieństwa uwolnił on seks, który z Erosem nie ma nic wspólnego. Były to ponowne narodziny seksu zwierzęcego z czasów poprzedzających, który jednak nie miał już w sobie nic naturalnego, lecz w którym dominowało okrucieństwo i poniżenie. W tym sensie prześladowanie czarownic ma duże znaczenie dla historii seksu w średniowieczu. Prawie wszystkie kobiety, które podały, że były ofiarami kontaktów seksualnych z diabłem, opisywały te stosunki jako bardzo bolesne. Nieskończone są jego odmiany, co wskazuje na perwersyjną fantazję „czarownic” lub raczej wyrafinowanie sędziów śledczych i oprawców zadających tortury (ibidem, s. 48).

Średniowieczne nastawienie wobec kobiet charakteryzowała szczególnie dwubiegowość, z jednej strony bowiem płeć na stosach posądzane o czarownictwo, z drugiej zaś – otoczone były one kultem przez trubadurów. Upodrzędzenie ówczesnej kobiety wynikało również z przekonania o tym, że nie została ona stworzona na obraz i podobieństwo Boga, a ponadto znalazło odzwierciedlenie w przypisanych jej rolach społecznych, ograniczających się opieki nad domem i dziećmi. Podkreślić należy jednak, że status kobiety uzależniony był od jej przynależności do danej warstwy społecznej (ibidem, s. 22).

Zmiana postrzegania kobiety zaznaczyła się w epoce renesansu, kiedy to zdjęto z niej jarzmo zależności od mężczyzny i poczęto o nią zabiegać, co z kolei zaowocowało rozwojem zachowań etykietałnych. Podniosło się znaczenie wyglądu damskiego ciała, które stało się przedmiotem szeregu zabiegów upiększających. Damy zaczęły troszczyć się również o rozwój duchowy, ucząc się sztuki konwersacji, gry na instrumentach i dobrych manier (ibidem, s. 22).

Wiek XIX zahamował drogę rozwoju pozycji kobiety, która – w wyniku „ekonomizacji stosunków między płciami” – stała się przedmiotem swoistej transakcji matrymonialnej: dążono do jak najkorzystniejszego wydania jej za mąż i zapewnienia przy tym adekwatnego posagu. W tym czasie jednak pojawiły się również silne tendencje emancypacyjne, za sprawą których w kolejnym stuleciu kobiety wywalczyły równouprawnienie (ibidem, s. 23).

Warto w tym miejscu postawić pytanie o kształt relacji seksualnych zdeterminowanych przez wpływy mizoginistyczne na gruncie polskim. Na obraz życia intymnego w rodzimej kulturze złożyło się wiele czynników, m.in. nurty zachodnie, zależna od przynależności klasowej obyczajowość, nauki Kościoła czy elementy regionalne

(Lew-Starowicz 1988, s. 88), przy czym obraz ów nie był homogeniczny – inaczej przedstawiał się on w poszczególnych formacjach społeczno-kulturowych. I tak na przykład mieszczaństwo charakteryzowała surowość obyczajów. Instytucja małżeństwa cieszyła się społecznym poważaniem, w związku z czym zdrada, jako zamach na jej trwałość, była surowo karana. Silna pozycja mężczyzny doprowadziła do upodrzednienia kobiety, od której wymagano skromności i wierności. Folgowano natomiast przedmałżeńskim wybrykom mężczyzn i ich kontaktom z prostytutkami. Ciekawy przykład faworyzowania płci męskiej przywołał Zbigniew Lew-Starowicz:

Władze miejskie szybko reagowały na wszelkie próby liberalizacji obyczajowej i np. kiedy spowiednik królowej Jadwigi, Jan Stekna, powiedział na kazaniu, iż kobieta zmuszona do nierządu popełnia mniejszy grzech niż cudzołożny mężczyzna, polecono to odwołać w trosce „że głupi rodzaj kobiecy może powziąć argumenta broniące ich lekkości”
(ibidem, s. 89).

Całkiem odmiennie wyglądała obyczajowość dworska, w świecie której pożądanym było posiadanie kochanka przez pannę i wielbiiciela przez mężatkę. Kobieta cieszyła się wysoką pozycją towarzyską i stanowiła obiekt rycerskiej adoracji.

Kultura szlachecka kultywowała propagowane przez religię ideały czystości i niewinności, postrzegając je jednak jako wzory trudne do zrealizowania. W praktyce regularnie odbywano stosunki seksualne, traktowane jako zabieg higieniczny (Kuchowicz, 1982, s. 181). W życiu seksualnym polskiej szlachty panowało równouprawnienie – zabiegano o satysfakcję obojga partnerów i ceniono aktywność kobiety, co wiązało się z jej silną pozycją w rodzinie (Lew-Starowicz 1988, s. 91).

Zgoła inaczej przedstawiała się sytuacja na polskiej wsi XIX wieku. Występujące tam nierówności między płciami czynią zeń podatny grunt do badania przejawów mizoginii, w związku z czym warto poświęcić więcej uwagi tego typu zachowaniom wśród chłopów. W kulturze ludowej panował porządek patriarchalny, silnie upodrzedniający rolę kobiety, co znajdowało odzwierciedlenie w różnych aspektach życia. Kobieta spod władzy ojcowskiej dostawała się pod panowanie męża i zobowiązana była do bezwzględnego posłuszeństwa wobec niego. Często padała ofiarą domowej przemocy, lecz zni-

kąd nie mogła oczekiwać wsparcia. Wiejska wspólnota aprobowała bowiem stosowanie siły wobec żony, co więcej – zdaniem niektórych informatorów – nawet je zalecała, traktując mężowską rękę jako „metodę wychowawczą” (Trawińska-Kwaśniewska, 1957, s. 189). Ludo-
wy kodeks etyczny nie zezwalał w tej kwestii jedynie na bicie kobiety w miejscach publicznych. Pokrzywdzona małżonka nie mogła wrócić do domu rodzinnego, gdyż zostałaby napiętnowana przez lokalną zbiorowość jako osoba nieprzystosowana do pełnienia swojej roli społecznej i ściągnęłaby tym samym hańbę na swych rodziców.

Męska dominacja na wsi wyraźnie zaznaczyła się w nałożonym na kobietę obowiązku bezwzględnej wierności małżeńskiej. Naruszenie obowiązującej w tym zakresie normy skutkowało surową karą, wymierzaną nie tylko przez męża, czy szerzej – rodzinę, lecz również przez wiejską wspólnotę, która wówczas swoście marginalizowała wiarołomną kobietę. Wymogi wierności, a co za tym idzie – przedślubnej czystości, realizowały się w popularnym niegdyś rytuale pokładzin, który na ziemiach polskich zanikał już na przełomie XVIII i XIX wieku (Stomma 1975, s. 51). Ten kluczowy moment dawnego słowiańskiego obrzędu weselnego zdradzał ludowy ideał małżeństwa, którego konsumpcja pokrywać się powinna z defloracją panny młodej. Fakt praktykowania tego rytuału wskazywał na różnice w postrzeganiu kwestii przedślubnej czystości kobiety i mężczyzny oraz stanowił wyraz społecznych wymogów w stosunku do kandydatki na żonę. Poniższy fragment opisu XVII-wiecznych pokładzin obrazuje konsekwencje zlekceważenia owych wymogów, a zarazem wagi, jaką przykładano do badanej w ramach rytuału czystości przedślubnej:

(...) jeżeli się przydarzy, że panna młoda okaże się pozbawiona oznak honoru, każdy swą szklankę rzuca o podłogę, kobiety zaprzestają śpiewów, gdyż święto całkiem jest zakłócone (...) Od tej chwili wesele się urywa. Potem następuje niszczenie izby, podziurawione zostają garnki, które służyły do gotowania strawy mięsnej, tłucze się dzbanki i szklance, w których pito. Na szyi matki panny młodej zawieszają chomąto, ustawiając ją w kącie, po czym wyśpiewują jej nieskończoną ilość sprośnych i ordynarnych przyśpiewek, dając jej pić w jednym z tych potłuczonych kubków (...) na koniec zaś zelżywszy ją już doszczętnie wracają do swych domów, jeden w drugiego ogarnięci wstydem z powodu tak niegodnego wydarzenia

(Stomma 1975, s. 52).

Podkreślić jednak należy, że ludowa afirmacja przedślubnej czystości miała raczej charakter deklaracyjny, w praktyce bowiem życie seksualne młodego pokolenia chłopów przedstawiało się dość swobodnie. Moralny alarm podnoszono w sytuacji, gdy złamanie przepisu ludowego kodeksu etycznego dostawało się do wiadomości publicznej, gdy np. inicjacja seksualna panny skutkowałą ciążą. Maria Trawińska-Kwaśniewska grupę niezamężnych ciężarnych dziewcząt określa mianem „przeskoczek”, etymologii nazwy upatrując – za swoimi informatorkami – w fakcie przeskoczenia przez owe dziewczęta praw Boga i praw porządnym ludzi (Trawińska-Kwaśniewska 1957, s. 163). Wyraźnie podkreślić tu należy, że społeczna nagana za utrzymywanie stosunków seksualnych przed ślubem spadała na kobietę, mężczyzna zaś nie spotykał się raczej z potępieniem współmieszkańców wsi.

Według relacji rozmówców w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych XIX w. w stosunku do takich dziewcząt w dalszym ciągu stosowano kary gminne. Do obowiązków wójta i przysiężnych należało bowiem wyszukiwanie w nocy takich „dziewek ospustnych i dla wstydu zabieranie pierzyn do urzędu”. Często w podobnych wypadkach stosowano karę chłosty. Stopień kary zależał od różnych względów, przede wszystkim od tego, czy dziewczyna była swoja (z danej wsi) czy obca. Dziewka z obcej wsi była surowiej karana. Przeważnie karano chłostą, a dziewczęta zamożne płaciły jeszcze ofiarę na kościół. Surowiej karano również dziewczęta ubogie, szczególnie służące. W Bieńczycach, Mogilanach, Michałowicach starsi ludzie pamiętają, jak wójt przywiązywał dziewczkę w karczmie lub koło dzwonnicy i bił sznurem od dzwonu. (...) Obok tych „urzędowych” sposobów karania, istniały jeszcze inne tradycyjne kary oraz sankcje stosowane do „przeskoczek”. Najczęściej spotykane to: strzyżenie włosów, mazanie mazią, bicie „na granicy dwóch wsiów” lub na mostach (które często były granicą), „ażeby ludzie przestrogę mieli”. (...) W niektórych okolicach kobiety takie bito na drabinie, żeby nie uszkodzić płodu, brzuch umieszczając między dwoma szczeblami (Tarnowskie). (...) Pewne sankcje wyrażały się ograniczeniami względnie nakazami dotyczącymi stroju „przeskoczek”. Nie mogły nosić warkoczy i jeżeli nikt im nie obciął, musiały to uczynić same. Również nie wolno im było po rozwiązaniu nosić czepca, jak to robiły mężatki, „bo to nie kobieta, ale dziewczka osromocona przecie”

(ibidem, s. 165-166).

Matki nieślubnych dzieci podlegały społecznej izolacji. Nie tylko mieszkańcy wsi spoglądali na nie z pogardą – odwracała się od nich nawet rodzina. Innym dziewczętom nie pozwalano utrzymywać z nimi kontaktów, kawalerowie nie brali pod uwagę ich matrymonialnej kandydatury. Ewentualnych mężów szukać mogły jedynie wśród mężczyzn, którymi z różnych względów nie interesowały się inne dziewczęta. Szansę na poprawę losu „przeskoczki” stanowiła śmierć jej dziecka. Co ciekawe, ojcowie nieślubnych dzieci traktowani byli zdecydowanie łagodniej. W konsekwencji przedmażeńskich wybryków spotykali się jedynie ze słownymi zaczepkami przedstawicieli wspólnoty (ibidem, s. 167).

Ludowy stosunek do ciężarnych panien oraz przedślubnej inicjacji seksualnej kandydatki na żonę stanowi najbardziej wyrazistą egzemplifikację przejawów mizoginizmu w polskiej kulturze ludowej. Wśród znanych z przekazów etnograficznych faktów, dotyczących postrzegania kobiety wiejskiej, można wskazać wiele przykładów, świadczących o jej podrzędności i niechęci do niej (np. ludowe budowanie wyobrażenia licznych chorób w oparciu o obraz zdeformowanego ciała kobiecego lub popularne wróżby nieszczęścia związane z kobietą). Wykraczają one jednakże poza płaszczyznę seksuologiczną.

Zmieniające się w czasie nastawienie do kobiety, na które przez wieki silnie oddziaływały postawy mizoginistyczne, wywierało przemożny wpływ na kształt stosunków seksualnych i role partnerów. Optymalne rozłożenie akcentów w tych relacjach warunkowane jest względnie jednakową pozycją społeczną kobiet i mężczyzn. Imieliński pisał:

(...) jednym z zasadniczych mechanizmów przemian społecznych, który decydująco rzutuje na seks, jest określona pozycja mężczyzny i kobiety w społeczeństwie. Wiadomo, że w związkach uczuciowo-seksualnych (tak zresztą jak i w innych kontaktach międzyludzkich) obowiązuje zasada partnerstwa. Oznacza to, że związki te tylko wówczas mogą się rozwijać optymalnie i prawidłowo, dawać maksimum satysfakcji oraz stwarzać głęboką więź i porozumienie między dwojgiem ludzi, gdy ludzi ci są sobie równi jako partnerzy. Natomiast niska pozycja społeczna kobiety uniemożliwiała dawniej mężczyźnie nawiązanie głębszych więzi, powstających w wyniku interakcji między mężczyzną i kobietą. Kobieta, zmuszona do posłuszeństwa wobec mężczyzny, ulegająca mu

i wykonująca jego polecenia, starająca mu się przypodobać w ten sposób, lecz nie otrzymująca nic w zamian, była raczej „przedmiotem” służącym do zaspokajania potrzeb mężczyzny niż jego partnerem. Sfera seksualna takiej kobiety nie mogła się rozwijać zgodnie z jej własnymi potrzebami, a satysfakcja jakiejś kobiety doznawała, miała swe źródło nie tyle w zaspokojeniu własnej potrzeby seksualnej, ile w radości wynikającej ze sprawiania rozkoszy mężczyźnie i przypodobaniu mu się

(Imieliński 1989, s. 23).

Na zakończenie warto dodać, że brak społecznego równouprawnienia kobiety i mężczyzny nie tylko uniemożliwia obustronną satysfakcję z kontaktów seksualnych, lecz również jest źródłem różnego typu patologii o charakterze kulturowym. Mizoginistyczna interpretacja płci leży u źródeł wielu zaburzeń życia intymnego – przykładem niech będzie pa-leng, występujący w chińskim kręgu kulturowym zespół chorobowy, którego objawy wywołuje przekonanie o zdominowaniu męskiego pierwiastka *yang* przez pierwiastek żeński *yin* (Lew-Starowicz 1999, s. 208). Znamienne, że zrodzone w dobie prehistorycznej, irracjonalne lęki przed kobietą tak silnie manifestują się we współczesnym świecie.

Literatura

- Abramowiczówna Zofia (1965), *Słownik grecko-polski*, PWN, Warszawa.
- Encyklopedyczny słownik wyrazów obcych*, 1939, red. Władysław Trzaska, Ludwik Evert, Jan Michalski, Warszawa.
- Gilmore David (2003), *Mizoginia, czyli męska choroba*, przeł. Janusz Margański, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Imieliński Kazimierz (1989), *Kobieta i seks*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Inny słownik języka polskiego* (2000), red. Mirosław Bańko, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kuchowicz Zbigniew (1982), *Miłość staropolska*, Wydawnictwo Łódzkie, Łódź.
- Lew-Starowicz Zbigniew (1988), *Seks w kulturach świata*, Ossolineum, Wrocław.

- Lew-Starowicz Zbigniew (1999), *Słownik encyklopedyczny. Miłość i seks*, Wydawnictwo Europa, Wrocław.
- Linde Samuel (1857), *Słownik języka polskiego*, Warszawa.
- Słownik języka polskiego* (1861), red. Aleksander Zdanowicz (i in.), Wilno.
- Słownik języka polskiego* (1902), red. Jan Karłowicz, Adam Kryński, Władysław Niedźwiedzki, t. 2, Warszawa.
- Słownik języka polskiego* (1962), red. Witold Doroszewski, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Słownik języka polskiego* (1999), red. Mieczysław Szymczak, PWN, Warszawa.
- Słownik polszczyzny XVI wieku* (1982), red. Maria Renata Mayenowa, Ossolineum, Wrocław.
- Markowski Andrzej, Pawelec Radosław (2003), *Słownik wyrazów obcych i trudnych*, Wydawnictwo Wilga, Warszawa.
- Stomma Ludwik (1975), *Rytuał pokładzin w Polsce – analiza strukturalna*, „Etnografia Polska”, t. 19, z. 1.
- Trawińska-Kwaśniewska Maria (1957), *Sytuacja społeczna kobiety wiejskiej w ziemi krakowskiej w latach 1880-1914*, „Prace i Materiały Etnograficzne”, t. 10, z. 2.

Kultury tradycyjne a memy. Kilka uwag o memetycznej teorii badań antropologicznych

1. Wstępne ustalenia

Postulat zastosowania w badaniach antropologicznych, a dokładniej w badaniach nad kulturami tradycyjnymi (w tym nad kulturami typu ludowego, takimi jak polska kultura ludowa XIX wieku) memetyki wydaje się tyleż interesujący, ile skomplikowany. Wprowadzenie memetyki, będącej dziedziną wiedzy wywodzącą się bezpośrednio z nauk biologicznych (genetyka), do obszaru analiz etnologicznych, może bowiem budzić pewne wątpliwości natury ogólnej i szczegółowej. Rzecz jasna, nie chodzi tutaj o fakt odmienności tradycyjnych (świadomość mityczna) i nowoczesnych (naukowość, empiryczność) typów myślenia i sposobów postrzegania rzeczywistości; w myśl założeń memetystów bowiem rządzące ludzkim umysłem mechanizmy są zawsze tożsame (stałe) i niezależne od kultury, której uczestnikiem jest jednostka (czego, *nb.*, znakomicie dowiedli Susan Blackmore i Richard Dawkins, analizując współczesne religie, stanowiące, w jakimś przynajmniej stopniu, wyraz świadomości mitycznej, jako zbiory określonych memów – zob. Dawkins 2007 i Blackmore 2002, s. 283-305). Wątpliwości, o których mowa, dotyczą raczej samej memetyki, a konkretnie – konieczności dokonania w dotychczasowych teoriach memów pewnych przekształceń, niezbędnych do podjęcia próby dostosowania memetyki do specyfiki badań antropologicznych. Wiążąca się z tego rodzaju wątpliwościami metodologicznymi liczba argumentów za i przeciw stosowaniu memetyki w etnologii jest, oczywiście, bardzo duża; roztrząsanie każdego argumentu w tym miejscu byłoby pracą żmudną, długotrwałą i – jak się wydaje – praktycznie bezcelową, gdyż stawiane w tym artykule tezy o przydatności koncepcji memów w badaniach etnologicznych oraz o możliwościach, jakie niesie ze sobą antropologia memetyczna, będą systematycznie udowodniane w toku dalszych rozważań.

Niniejszy szkic – co warto zaznaczyć już na wstępie – nie pretenduje do miana kompleksowego opracowania kwestii antro-

logii memetycznej. Tym samym jego zadaniem nie jest znalezienie odpowiedzi na wszystkie związane z tą kwestią pytania i wyjaśnienie wszystkich wynikających z niej niejasności. Artykuł ten ma raczej charakter wprowadzenia w zagadnienie możliwości zastosowania memetyki w nowoczesnej etnologii, stanowi on zatem swego rodzaju rekonesans, którego celem jest, po pierwsze, przedstawienie elementarnych założeń hipotetycznej antropologii memetycznej, a po drugie – próba wywołania refleksji skłaniającej do dalszych przemyśleń, a w efekcie – do modyfikowania i dopracowywania zaprezentowanej tutaj propozycji metodologicznej.

2. Postdarwinowska definicja memu i jej najistotniejsze modyfikacje

Próbę ukazania przydatności memetyki w badaniach antropologicznych należy rozpocząć od zdefiniowania terminu „mem”. Pojęcie memu, wprowadzone do dyskursu naukowego w 1976 roku przez Dawkinsa (zob. Dawkins 1996), prymarnie związane było z postdarwinowską (neoewolucjonistyczną) teorią analizy zjawisk kulturowych. *Quasi*-biologiczna koncepcja Dawkinsa zakładała traktowanie memu jako kulturowego analogonu genu, tj. jako elementarnej jednostki transmisji kulturowej (imitacji) o charakterze neuronalnym:

(...) memy należy traktować jako struktury żywe nie tylko w sensie metaforycznym, ale i dosłownym. DNA jest realnie istniejącym samoreplikującym się bytem. Każdy jego fragment ma określoną strukturę, odmienną od elementów konkurujących. Jeśli memy w mózgu są analogiczne do genów, muszą być samoreplikującymi się strukturami mózgowymi, rzeczywistymi układami połączeń neuronowych, które odtwarzają się w każdym następnym mózgu

(Dawkins 1996, s. 267).

Zdaniem autora *Samolubnego genu*, memy, podobnie jak geny w procesie ewolucji biologicznej, pełnią w procesie ewolucji kulturowej rolę jednostek doboru naturalnego, zaś kreowane przez poszczególne memy i kompleksy memów (mempleksy) memotypy warunkują wewnętrzną strukturę oraz reguły istnienia cywilizacji, kultur, grup społecznych itp., tak jak genotyp warunkuje biologiczne predyspozycje organizmu. W myśl teorii Dawkinsa memy podlegają podobnym

do genetycznych przeobrażeń wewnętrznym oraz zewnętrznym: mutacji, rekombinacji, replikacji itd., z tym, że inne są przyczyny, skutki, metody i przebieg takich przemian (dla memów najistotniejsze są w tym kontekście zjawiska interakcjonizmu oraz naśladownictwa). *Quasi*-biologiczna koncepcja memu była w kolejnych latach kilkakrotnie korygowana i redefiniowana w zależności od paradygmatu postrzegania istoty trwania i ciągłości kultury oraz zachodzących w jej obrębie przemian.

Pierwszą znaczącą modyfikację pojęcia memu stanowiło, dokonane przez psychologów (m.in. przez Henry'ego Plotkina), ustalenie pozycji memu w strukturze anatomiczno-świadomościowej. Ujmując rzecz skrótowo, można powiedzieć, iż psychologowie przeprowadzili transfer „siedliska memów” ze sfery czysto biologicznej (neuralnej) do psychicznej, co wiązało się ze zmianą sposobu postrzegania kwestii funkcjonalności i ekspresji jednostek kultury (ekspresja „osobnicza”, tj. pojawienie się jakiegoś memu, zaczęła warunkować ekspresję zbiorową, czyli przyswojenie bądź odrzucenie memu przez wspólnotę). Psychologistyczne ustalenie lokalizacji memu stało się niezwykle istotne dla rozwoju memetyki, bowiem, po pierwsze, umożliwiło ograniczenie Dawsonowskiej literalności analogii kulturowych i biologicznych (mem pozostał analogonem genu głównie w znaczeniu metaforycznym), po drugie zaś – przyczyniło się do uznania memu za wewnętrzny reprezentant zbiorowej wiedzy kulturowej i wspólnotowy „kumulator” informacji, przekonań oraz przeświadczeń (zob. Brodie 1997, s. 25). Psychologistyczny sposób rozumienia pojęcia memu rozszerzony został następnie przez kognitywistów (przede wszystkim przez Daniela Denneta), którzy analizowali memetykę w kategoriach filozoficznych (filozofia umysłu). Rozważania kognitywistyczne doprowadziły do zdefiniowania memu jako specyficznej jednostki kulturowej, występującej w łatwej do zapamiętania, zaakceptowania oraz transmitowania postaci (zob. Brodie 1997, s. 27). *Explicite* implikowana przez teorie kognitywistyczne gradacyjność jednostek kulturowych spowodowała konieczność podziału memów na tzw. „dobre”¹ (mocne, skuteczne), czyli z łatwością rozprzestrzeniające się w populacji, oraz pozostałe, powielające

¹ Termin wprowadzony przez Charlesa Simonyi'ego, opracowany naukowo przez Brodiego (zob. Brodie 1997, s. 32).

się z większym trudem lub niepowielające się, które określić można zbiorczym mianem „recesywnych” (słabych).

Psychologistyczne i kognitywistyczne modyfikacje memetyki Dawsonowskiej nie rozwiązały wszystkich niejasności związanych z koncepcją memu². Fakt ten sprowokował Richarda Brodiego do wygenerowania kolejnej definicji omawianego tu pojęcia (definicję tę, łączącą elementy *quasi*-biologiczne, psychologiczne oraz filozoficzne i uznawaną w niniejszym artykule za podstawę antropologii memetycznej, nazwać można kumulatywną). Według Brodiego, mem jest „zawartą w umyśle jednostką informacji, która, wpływając na przebieg określonych wydarzeń, przyczynia się do powstawania swoich kopii w innych umysłach” (Brodie 1997, s. 29) i zapewnia „zrozumienie istoty religii, polityki, psychologii i ewolucji kulturalnej” (Brodie 1997, s. 23). Memetyka Brodiego zatem, mówiąc najogólniej, zakłada, iż poznanie zakodowanych w psychice jednostek informacji kulturowej, a także mechanizmów memetycznych oraz generowanych w wyniku ekspresji, replikacji i samoreplikacji memów wzorów kulturowych i socjotypów (na ten temat zob. np. Benedict 2005, s. 348-378) jest gwarantem poprawnej analizy szeroko pojmowanej rzeczywistości społecznej. Koncepcja Brodiego, co nietrudno zauważyć, stwarza możliwość rozpatrywania memetyki w dwóch perspektywach: naukowej (memetyka jako przedmiot badań) oraz metodologicznej (memetyka jako metodologia badawcza). Dla antropologicznej analizy kultur tradycyjnych istotniejsza jest, rzecz jasna, perspektywa druga.

3. Kultury tradycyjne a memy. Próba antropologii memetycznej

Zastosowanie memetyki w badaniach etnologicznych możliwe będzie tylko i wyłącznie po uprzednim przedefiniowaniu pojęcia memu i dostosowaniu go do specyfiki nauk antropologicznych. Jak się wydaje, z etnologicznego punktu widzenia mem można traktować jako zakodowaną w umyśle wewnętrzną jednostkę informacji kulturowej, replikowaną i powielaną horyzontalnie

² Nb. jak się wydaje, „mem” nie jest pojęciem, które kiedykolwiek uda się zdefiniować jednoznacznie i ostatecznie.

oraz wertykalnie w określonych warunkach temporalnych (ujęcie synchroniczne) oraz ewoluującą na przestrzeni czasu (ujęcie diachroniczne). Tak skonstruowana definicja wymaga kilku uściśleń i poczynienia dodatkowych założeń:

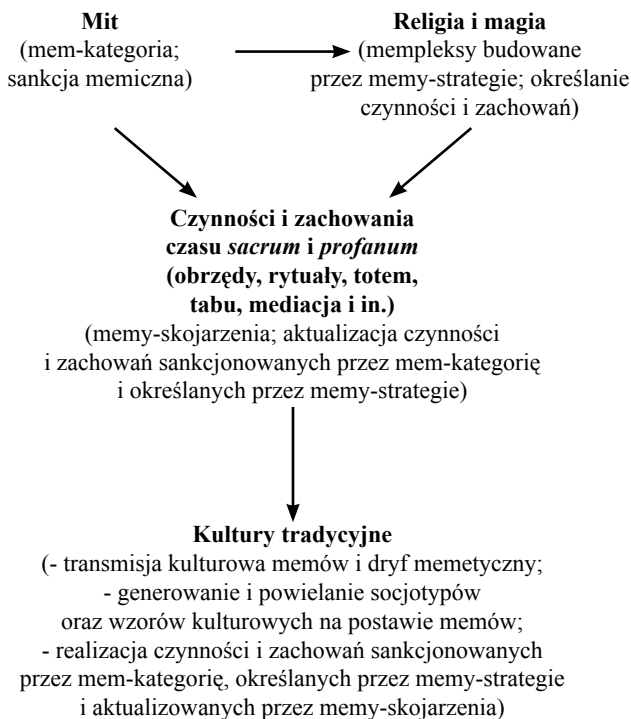
- a. postrzeganie memu jako zakodowanej w umyśle wewnętrznej jednostki informacji kulturowej oznacza, iż wszelkie memy i mempleksy, których ekspresja buduje sposób myślenia oraz postrzegania rzeczywistości w kulturach tradycyjnych, są w tych kulturach akceptowane i interioryzowane bezwarunkowo, a za akceptację i interioryzację memów odpowiada ściśle określona, niepodważalna w danej kulturze sankcja memiczna;
- b. wszystkie memy organizujące daną kulturę tradycyjną podzielić można, zgodnie z teorią Brodiego (zob. Brodie 1997, s. 36-40), na trzy elementarne grupy: memy-kategorie (ich zadaniem jest klasyfikacja rzeczywistości), memy-strategie (pełniące rolę dyspozytorów reguł postępowania nakierowanego na odniesienie pożądanego skutku) oraz memy-skojarzenia (ustalające związki pomiędzy różnymi memami oraz relacje między danymi memami a wywoływanymi przez nie uczuciami i zachowaniami, czyli tzw. implikacje memiczne);
- c. istnienie sankcji memicznej oraz uznawanie legitymizowanych przez nią jednostek (czy też informacji zawartych w tych jednostkach) za replikatory warunkuje eksterioryzację, obiektywizację i permanentną aktualizację memów, a tym samym ciągłość danej kultury tradycyjnej;
- d. replikacja memów legitymizowanych przez sankcję memiczną następuje w kulturach tradycyjnych automatycznie (samoreplikacja), gdyż wszelkie tego typu memy mają *a priori* status memów „dobrych”. Memy nie posiadające akceptacji sankcji memicznej są albo usuwane poza paradygmat kulturowy (memy „recesywne”), albo wchłaniane w jego obręb i traktowane jako memy „dobre” *ab ovo*;
- e. powielanie memów w kulturach tradycyjnych odbywa się na zasadzie interakcji zawsze w dwóch kierunkach: horyzontalnym (przekazywanie memów innym uczestnikom kultury *hic et nunc*) oraz wertykalnym (międzypokoleniowa transmisja memów);

- f. powielanie i ekspresja memów gwarantuje istnienie respektowanych przez uczestników danej kultury tradycyjnej określonych wzorców zachowań kulturowych oraz socjotypów;
- g. transmisja kulturowa (przyswajanie, naśladownictwo, przekazywanie i replikacja memów) zawsze wprowadza częściowe modyfikacje w strukturze jednostek kultury (tzw. dryf memetyczny), co powoduje obecność w kulturach tradycyjnych „wariantowości memetycznej”³;
- h. kształtujące kultury tradycyjne memy i mempleksy oraz wynikające z nich socjotypy i wzory kulturowe podlegają procesowi ewolucji, a także zanikania, czego przyczyną jest stopniowe osłabianie sankcji memicznej poprzez zmianę statusu memów (memy dotychczas uznawane za „dobre” stają się z upływem czasu „recesywne” i odwrotnie), wywołaną różnymi czynnikami wewnętrznymi i zewnętrznymi (zmiany światopoglądowe, historyczne, środowiskowe, geograficzne itp.).

Z powyższych założeń wynika, iż postulowana w niniejszym artykule antropologia memetyczna to nauka, zajmująca się powstawaniem, funkcjonowaniem, modyfikacjami i zanikaniem memów w kulturach tradycyjnych, a co za tym idzie – umożliwiającą analizę tego, co sprawia, że dana kultura myśli, zachowuje się i działa w ten, a nie inny, sposób zarówno w ściśle określonym stadium jej rozwoju, jak i na przestrzeni całkowitego czasu jej istnienia. Memetyczne badania antropologiczne obejmować zatem powinny kwestie organizujących kultury tradycyjne memów, ewolucji memów w ujęciu diachronicznym oraz skutków działania i ekspresji poszczególnych memów i mempleksów (obrzędowość, obyczajowość, wierzeniowość, folklor itp.). Można więc powiedzieć, iż antropologia memetyczna opierać się musi na analizie kilku zasadniczych elementów: typiki budujących daną kulturę memów, relacji pomiędzy poszczególnymi memami, specyfiki sankcji memicznej, sposobów ekspresji i replikacji memów oraz metod budowania socjotypów i wzorów kulturowych na podstawie memów i mempleksów. Wszystkie te elementy – dla pełnej jasno-

³ Warto tutaj zaznaczyć, że każdy wariant danego memu zawsze jest zgodny z paradygmatem wyznaczonym przez sankcję memiczną.

ści wywodu – warto przedstawić za pomocą schematu, który nazwać można „schematem memetycznym dla kultur tradycyjnych”:



Zgodnie z przedstawionym schematem, za podstawowy mem w kulturach tradycyjnych uznać należy mit, z jednej strony mający charakter memu-kategorii (klasyfikującego rzeczywistość i gwarantującego trwałość oraz niezmiennność porządku świata w myśl zasad „jest tak, jak ma być” i „ma być tak, jak jest” – zob. Stomma 2000, s. 54-58)⁴, z drugiej zaś strony – stanowiący jedyną i niepodważalną sankcję memiczną. Pełnienie przez mit roli sankcji memicznej, instancji nadającej memom status „dobrych” lub „recesywnych”,

⁴ Postrzeganie mitu jako memu-kategorii jest w zasadzie zbieżne z funkcjonalną teorią mitu Bronisława Malinowskiego (zob. Malinowski 1990, s. 296-351) i Ernsta Cassirera (zob. Cassirer 1977, s. 159-218).

warunkuje występowanie w kulturach tradycyjnych odpowiednio ukształtowanych mempleksów religii i magii (czy też – co wydaje się właściwsze – jednego, w miarę spójnego, mempleksu religijno-magicznego). Memy budujące mempleksy religii i magii jako memy „dobre” rozprzestrzeniają się we wspólnocie i przyjmują formy strategii, określających czynności i zachowania członków danej społeczności w każdej praktycznie sferze życia. Wynikami ekspresji memów tworzących mempleks magiczno-religijny są memy-skojarzenia, których nadrzędny cel stanowi aktualizacja czynności oraz zachowań sankcjonowanych przez mem-kategorię i określanych przez memy-strategie. Chodzi tutaj, co warto dopowiedzieć, nie tylko o czynności związane z czasem uświęconym i przestrzenią sakralną (na ten temat zob. Eliade 1970, s. 61-131), tj. np. o kwestie rytuałów i obrzędów, ale także o zachowania obowiązujące w czasie profanicznym i w przestrzeni „świeckiej”. Memy-skojarzenia są permanentnie urzeczywistniane poprzez realizację czynności i zachowań (takim urzeczywistnieniem jest np. konkretny akt rytualny), opierającą się na zasadach określonych przez socjotypy i wzory kulturowe generowane w toku ekspresji memów. Wszystkie występujące w kulturze tradycyjnej memy podlegają procesom transmisji (wertykalnemu i horyzontalnemu przekazywaniu poprzez naśladownictwo) oraz modyfikacji na wielu różnych poziomach (dryf memetyczny, rekombinacje, mutacje itp.).

4. Antropologia memetyczna. Perspektywy badawcze

Nakreślona w poprzedniej części artykułu koncepcja jest – jak to zresztą zostało zaznaczone na wstępie – jedynie ogólnym szkicem, uwzględniającym najistotniejsze tezy antropologii memetycznej. Należy przypuszczać, że memetyczne analizy kultury tradycyjnej jako specyficznego zjawiska o charakterze ogólnym oraz poszczególnych kultur tradycyjnych spowodowałyby znaczne wydłużenie listy założeń metodologicznych i teoretycznych, a także, iż wymusiłyby dopracowanie i weryfikację tez już istniejących. Niezależnie od tego wypada stwierdzić, że memetykę można uznać za interesującą metodę badań etnologicznych, pozwalającą na nowoczesną i kompleksową diagnozę kultur tradycyjnych oraz na zrozumienie sposobów ich funkcjonowania.

Antropologia memetyczna, o czym warto w tym miejscu wspomnieć, otwiera wiele różnych perspektyw badawczych. Analizując kultury tradycyjne z punktu widzenia emetyki, warto byłoby zająć się chociażby relacjami między sankcją memiczną a warunkowanymi przez nią preferencjami w doborze memów oraz kwestią szeroko pojętej transmisji memów w obrębie danej kultury w ujęciu diachronicznym i synchronicznym (wertykalna i horyzontalna transmisja memów a ewolucja jednostek kultury, czynniki wewnętrzne i zewnętrzne a proces modyfikacji struktury memetycznej w danej kulturze, modyfikacje memów, socjotypów oraz wzorów kulturowych a zmiany w kulturach tradycyjnych i, wreszcie, zmiana statusu memów a kres danej kultury). Ponadto należałoby przyjrzeć się bliżej memetycznemu charakterowi tabuizmu, totemizmu, mediacyjności, rytualizmu, obrzędowości, wierzeniowości, obyczajowości oraz szeroko rozumianego folkloru. Zwłaszcza to ostatnie zagadnienie wydaje się niezwykle ciekawe – folklor bowiem, pełniąc w społecznościach tradycyjnych funkcje regulacyjne, etyczne i dydaktyczne (na ten temat zob. np. Burszta 1987 i Krzyżanowski 1965), rozpatrywać można jako zasadniczy, akceptowany przez daną społeczność nośnik i sposób przekazywania „dobrych” memów, którego przeobrażenia, polegające na zmianach funkcjonalnych, powodują przekształcenia organizującej daną kulturę struktury memicznej, a w dłuższym okresie – zanik tej kultury.

Badania kultur tradycyjnych w przedstawionych wyżej perspektywach z pewnością byłyby bardzo przydatne do pełniejszego opracowania ogólnej teorii antropologii memetycznej.

Literatura

- Benedict Ruth (2005), *Wzory kultury*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Muza, Warszawa.
- Blackmore Susan (2002), *Maszyna memowa*, przeł. Norbert Radomski, przedmowa Richard Dawkins, Rebis, Poznań.
- Brodie Richard (1997), *Wirus umysłu*, przeł. Piotr Turski, TeTa Publishing, Łódź.
- Burszta Józef (1987), *Folklor*, [w:] *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, red. Zofia Staszczak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa-Poznań.

- Cassirer Ernst (1977), *Esej o człowieku. Wstęp do filozofii kultury*, przeł. Anna Staniewska, przedmowa Bogdan Suchodolski, Czytelnik, Warszawa.
- Dawkins Richard (2007), *Bóg urojony*, przeł. Piotr J. Sz wajcer, Wydawnictwo CiS, Warszawa.
- Dawkins Richard (1996), *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Eliade Mircea (1970), *Sacrum, mit, historia*, przeł. Anna Tatarkiewicz, wybór Marcin Czerwiński, wstęp Bogdan Moliński, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Krzyżanowski Julian (1965), *Folklor*, [w:] *Słownik folkloru polskiego*, red. Julian Krzyżanowski, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Malinowski Bronisław (1990), *Mit, magia, religia*, przeł. Barbara Leś i Dorota Praszałowicz, red. nauk. Andrzej K. Paluch, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Stomma Ludwik (2000), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Tower Press, Gdańsk.

KATARZYNA KOWALSKA

Miejsce świętego Sebastiana w literaturze powszechnej*

In a far land, and a much altered age,
We bring the Roman martyrs on the stage,-
Names unfamiliar to the modern ear
And scenes forgotten we present you here
Our heroes taken not from fields of blood
Great by the right divine of being good! (...)
What is the meaning of the mimic scene
If not to show what may be and what has been?
How glorious souls spurning the meanest state,
May rise the sours of all that's great
Such our bold task – presenting here to-night
Pancratius and Sebastian to your sight
(*Sebastian or the Roman martyr*, T. D. McGee)

Wielu badaczy kultury współczesnej, a także artystów, w których dorobku twórczym pojawia się refleksja na temat św. Sebastiana czy jego figura, marginalnie bądź jako element centralny, podkreśla złożoną i bogatą symbolikę, a także niezwykłą mobilność i ekspansywność znaczeń, co jest przyczyną pogłębianej analizy, osobistego zachwyty, refleksji czy aktu twórczego.

Niniejszy tekst poświęcam literackim wyobrażeniom św. Sebastiana, przy czym przyjmuję takie rozumienie literatury, które ujmuje ją jako formę dyskursu, co implikuje jednocześnie pojęcie rzeczywistości nie jako kategorii uniwersalistycznej, a powstałej wskutek negocjowania znaczeń, co nadaje jej wymiar ograniczony historycznie i kulturowo. Jak pisał bowiem R. Rorty: „(...) rzeczywistość jest tworem nie tyle odkrywanym co stwarzanym, rzeczywiste to tyle co ważne dla danej społeczności, uznane za takie w wyniku przebiegu jej

rozwoju społecznego” (Guignon, Hiley 2004, s. 14). Pierwotnie pojęcie dyskursu ograniczające się do językoznawstwa jako dziedziny, która je wytworzyła, współcześnie objęło więc także nauki społeczne i odnosi się bądź do funkcjonowania języka w naturalnym kontekście (procesów jego użycia), czy też do zbioru istniejących w sferze publicznej wypowiedzi według określonego kryterium tematycznego (np. dyskurs medialny, gender, patriarchalny). Jego szkielet konstrukcyjny opiera się jednak na rozróżnieniu Ferdinanda de Saussuera na *langue* (język) oraz *parole* (mowę), gdzie pierwsze pojęcie jest odpowiednikiem systemu, drugie zaś jego użyciem. Teorię dyskursu, bazującą na pojęciu *parole*, rozwinął Paul Ricoeur, wykazując jego podstawowe cechy opozycyjne do abstrakcyjnego i samego w sobie pozbawionego znaczenia *langue*, takie jak czasowość (czy zdarzeniowość polegająca na określonym pragmatycznym kontekście, w którym powstaje znaczenie), indywidualizacja (tj. czyjś dyskurs w przeciwieństwie do uniwersalnego, neutralnego systemu) (Simms 2003, s. 40). Literatura rozumiana jako dyskurs ukazuje szerokie możliwości badawcze i interpretacyjne, otwiera nowe płaszczyzny intertekstualne, nie tylko w obrębie literatury, pozwalając łączyć w analizie jednostki ontologicznie różne, a operujące językiem, odgrywające odmienne role w układzie społecznym, jak np. sensy generowane przez dyskursy sztuki czy dyskurs religijny.

W dyskursie filozoficznym na przykład, literatura to, jak pisze Jonathan Culler, margines, tzw. „pasożytnicze wyjątki”. Pochłania ona spychane przez filozofię zagadnienia fikcyjności, retoryczności i braku powagi, dając językowi prawo do bycia tak swobodnym, żartobliwym i nieodpowiedzialnym jak to tylko możliwe. Kolejną cechą konstytutywną literatury jest poszukiwanie swej własnej tożsamości, a także jej kwestionowanie, co powoduje, że może ona objąć to, co jej się przeciwstawia (Culler 1987, s. 231-236).

I tak, o ile źródła poszczególnych literatur europejskich, początki ich kształtowania się są najczęściej silnie sprzęgnięte z chrześcijaństwem, którego idee oraz ewolucja kształtowały zarówno formę, jak i treść przekazów, nadawały im jasno wyznaczone role, z których piśmiennictwo czasem jednak się wymykało, o tyle na przestrzeni dziejów nurt ściśle religijny został silnie zmarginalizowany. Religia w literaturze obecnie przejawia się na kilku poziomach, np. formy (chociażby gatunki zaczerpnięte z Biblii i wczesnego piśmiennic-

stwa, takie jak hymn czy modlitwa), elementów konstrukcji świata przedstawionego, problematyki czy obecności symboli o religijnej proveniencji. Wyodrębnia się także kategorię tzw. piśmiennictwa katolickiego, przy czym niejednokrotnie podkreśla się w środowiskach badaczy literatury jej historyczny, a nie teoretycznoliteracki status, związany z czasem obowiązywania w badaniach estetyki socjologicznej czy nacisku na pozaestetyczną wartość dzieła literackiego (Kozera 1993). Jest ona jednak wciąż używana, również w odniesieniu do współczesnej literatury, przez środowisko teologiczne. Wskazuje na to już chociażby tytuł artykułu Piotra Śliwińskiego *Drugi debiut gatunku* traktujący o powieści Jana Grzegorzcyka zamieszczonego w „Tygodniku Powszechnym”, który jest programowo katolickim piśmem społeczno-kulturowym (Śliwiński 2003).

Do klasyki katolickiego piśmiennictwa popularnego należy twórczość doktora teologii, profesora historii starożytnej i orientalistyki, badacza wiekowych manuskryptów biblioteki watykańskiej, kardynała Wisemana (1802-1865). Jego twórczość literacka, swoistego rodzaju historia zamknięta w erudycyjnej ramie beletrystycznej, miała być w zamierzeniu autora popularyzatorska, dydaktyczna. We wstępie do *Fabioli. Powieści z czasów prześladowań chrześcijan w roku 302*, wydanej w 1855 roku, w której uwaga autora ogniskuje się także na postaci świętego Sebastiana, czytamy co następuje:

Kardynał Wiseman działał słowem i piórem, a chcąc trafić do wszystkich warstw narodu obok dzieł i traktatów teologicznych pisał też rzeczy przystępne dla ogół.

(Roszkowski 1926, s. 3)

Autor skupia się więc nie tylko na przywołaniu i przybliżeniu pierwszych męczenników, ale także umieszcza ich w szerokim kontekście historycznym, obejmującym ścierające się porządki przedchrześcijańskiej potęgi cesarstwa wraz z jego dorobkiem kulturowym oraz pierwszych – uważanych za podejrzane sekty – gmin chrześcijańskich. To rozległe tło historyczno-obyczajowe, a także wnikliwa analiza charakterologiczna kreślonych postaci (pełnych cnót rzecz jasna), stoi po części w opozycji do wizerunków ikonograficznych św. Sebastiana. Widoczne jest to chociażby w dynamizacji, fabularyzacji momentu kaźni, wynikających z potrzeb konstrukcyjnych

działa i praw rządzących literaturą gatunków. Uczucia i emocje, które w utrwalonych wizerunkach ikonograficznych skupiają się na twarzy świętego patrona, tu wychodzą poza samą sylwetkę, ciało umęczonego i wynikają z akcji i komentarza, prowadzącego czytelnika dość „ciasno” przez narratora. Czytamy w *Fabioli*:

Pierwszy Maurytanin przyciągnął łuk do ucha, strzała świsnęła i w cie-
le Sebastiana zadrzała. Każdy ze strzelców kolejno przystąpił i okrzyki
pochwalne powstawały po każdym strzale tak trafnym a oszczędzającym
żywotne części ciała stosownie do rozkazu cesarskiego. I tak zabawa cią-
gnęła się dalej wśród śmiechów, wrzasków, naśmiewań i uciechy, bez naj-
mniejszej iskry politowania nad srogim bólem i krwią zbroczonego ciała.
Upojeni krwią i winem, wszyscy w głos się weselili a męczennik rósł
w wierze i męstwie, ofiarując ogień ran zatrutych, utratę krwi, znużenie,
więzy i mękę przykrępowania swojego.

(Wiseman 1902, s. 356)

Kompozycja obrazów kanonicznych, na których Sebastian czę-
sto wyabstrahowany jest ze świata (zbliżenie, bądź zamknięty kadr),
ma zwykle właściwości wykluczające, co pociąga za sobą zmianę
w wymowie dzieła, nadanie mu kontemplacyjnego charakteru.

Do pracy kardynała Wisemana, a raczej do tej właśnie wi-
zji biografii świętego (istnieje także późniejsza wersja dramatyczna
Fabioli), bezpośrednio nawiązuje dramat już w całości poświęco-
ny rzymskiemu męczennikowi, pt. *Sebastian or the Roman martyr*
wydany w 1861 roku. Jak podaje wydawca, sztuka została napisana
dla Christian's School Brothers, dlatego też tytułowa kobieca boha-
terka Fabiola została pominięta w tej wersji (McGee 1861). Dramat
T.D. McGee, podobnie jak dzieło kardynała, jest wersją oficjalną le-
gendy hagiograficznej, powstała w obrębie Kościoła i dla jego celów,
prezentującą postać Sebastiana, przede wszystkim jako pełnego cnót
chrześcijanina, umieszczając czas wydarzeń w rzeczywistym czasie
antycznym. Jest to czas, w którym postać czynnie kształtuje swoją
biografię (a przynajmniej czytelnik ma takie złudzenie), zanim zosta-
nie na wieki zamknięta we wciąż na nowo reprodukowanym i multi-
plikowanym odwzorowaniu plastycznym.

Na fenomen, jakim jest popularność św. Sebastiana w sztukach
plastycznych i nie tylko, zwracało uwagę wielu twórców. Już u pro-

gu XX wieku belgijski pisarz i publicysta Georges Eekhoud w swym artykule pt: *Saint Sebastian la peinture*, (Eekhoud 1996, s. 24-27), analizując istniejące wizerunki świętego patrona, wskazywał na ich niezwykłą żywotność oraz mutacje nie do końca lub kompletnie niezgodne z wyobrażeniami kościelnymi. Figura ta pojawia się więc nie tylko w refleksji teologicznej, ale także w badaniach nad współczesnością oraz dorobku artystycznym wielu twórców kultury zachodniej. W kontekście antropologii ciała postać Sebastiana jest analizowana przez Bruce'a Eldera w dziele *A body of vision. Representation of the body in recent film and poetry* (Elder 1997) czy w tekście Jose I. Badenesa, poświęconym reprezentacji męskości w dramatach Tennessee Williamsa i Gabriela Garcii Lorki (Badenas 2008). Istotna jest także dla *gay and lesbian studies*, jak w tekście Richarda A. Kaye (Kaye 1996) czy w innych publikacjach interdyscyplinarnych, takich jak np. Geralda Matta i Wolfganga Fetza *Saint Sebastian or a Splendid Rediness for Death* (Matt, Fetz 1999). We wszystkich tych pracach katolicki święty rozpatrywany jest w świeckim kontekście jako artefakt materialnego i duchowego dziedzictwa cywilizacji antycznej oraz wczesnochrześcijańskiej, funkcjonuje przede wszystkim jako obiekt artystyczny, mający ogromną ilość odwzorowań, które to wchodzą ze sobą w dialog. Jak pisze Culler:

(...) mimetyczne (relacje – przyp. K.K.) można uznać za intertekstualne; za stosunki nie tyle między tekstualną imitacją a nietekstualnym pierwowzorem, ile między jedną reprezentacją a drugą. Teksty głoszące, że wszystko było już u jakiegoś źródła, że jakiś pierwowzór jest niepowtarzalny, jego manifestacja zaś drugorzędna, a imitacja wtórna, mogą zarazem ujawnić, że pierwowzór ten jest już pewną imitacją i że wszystko zaczyna się od odtwarzania.

(Culler 1987, s. 231-236)

Święty Sebastian jako temat dzieła sztuki pojawia się często w bezpośrednich relacjach z podróży bądź dziennikach tych autorów, którzy odbyli, szlakiem romantyków, peregrynacje kulturowe do Włoch, aby bezpośrednio przeżyć i doświadczyć bogactwa sztuki, ujawniającej geniusz i potęgę ludzkiego ducha. Dla Julienu Greena, człowieka kultury i erudyty, podziwiającego Rzym w 1972 roku, św. Sebastian jawi się jako jeden z oglądanych obiektów, ważny nie tylko poprzez siebie, ale także osobę autora dzieła i prowadzi do refleksji

nad spuścizną wieków dawnych. Co ważne, nie jest on już adresatem modlitw czy obiektem wiary. Świętym podmiotem, przedmiotem kultu jest u Greena Bóg, to do niego kierowane są wypowiedzi narratora. Sebastian, wydarty z religii, należy już do świata sztuki:

Przed chwilą w jakimś kościele na Via Appia: Oglądałem świętego Sebastiana Giorgiona. Leży u stóp ołtarza w pozie lubieżnej, jednej z tych, które tłumaczą irytację protestantów w Rzymie, ale jest bardzo piękny. To umęczony Apollo (...). Bóg pogański zakradł się do kościoła chrześcijańskiego, by zasnąć spokojnie przed ołtarzem rywała.

(Green 1972, s. 211)

Wizerunek ten ukształtowany pod wpływem estetyki renesansu, dla której formowania się kluczowym czynnikiem był filozoficzny antropocentryzm przejawiający się między innymi w afirmacyjnych postawach, również w stosunku do ludzkiego ciała, a także czerpiąc z tradycji starożytnych, zawiera wyraźne reminiscencje pogańskie. Dziedzictwo antyczne w tym kontekście jest ambiwalentne, pierwiastki sensualne zaś rozumiane są jak o niezgodne czy przeciwstawne ideom katolickim. Z jednej strony tradycje antyczne leżą u podstaw naszej kultury, lecz z drugiej, jako ośrodek kultów politeistycznych, kłóć się z nauką Kościoła. Stąd też poczucie wkradania się profanum do przestrzeni sakralnej, ambiwalentny status wizerunków świętego, ze względu na estetyczne walory nagiego, młodego ciała.

Podkreślić przy tym należy właściwe dla Juliana Greena podejście do ciała w ogóle, które wykształciło się w dużej mierze pod wpływem surowego purytańskiego wychowania, uznającego je wszak za siedlisko zepsucia i grzechu. Ciała nie należało oglądać nagim, jak stara się robić np. Józef, bohater *Moiry*:

Aby zdać sobie z tego sprawę, wystarczyło rzucić okiem w małe lustro nad kominkiem, ale Józef nie przedłużał ponad kilka sekund obserwacji, która wydawała mu się na granicy dozwolonych czynów

(Green 1969, s. 119-120).

Od dziecka też wpajano autorowi brzydotę ciała, jak wspomina w swej autobiografii, kiedy kąpać się pod nadzorem matki jako jedenastoletni chłopiec, usłyszał jej słowa:

Tonem kogoś, kto mówi sam do siebie, szeptała: „Jakież to brzydkie!” I odwracała głowę z dreszczem niechęci. Ja nie mówiłem nic, ale czułem, że się czerwienię, nie wiedząc dlaczego.

(Green 1969, s. 85)

Znaczący jest także sposób w jaki Green, zarówno w dzienniku, jak i swym dorobku fikcyjnym postrzega mężczyzn oraz kobiety. Biografia pisana zauważa, iż w jego powieściach piękność jest przede wszystkim zaletą młodzieńców, kobiety z kolei zwykle przedstawiane są jako odpychające i zazwyczaj są one starsze (Semolue 1980, s. 30). Wrażliwość na męskie piękno często realizowana jest także w kontekście religijnych artefaktów. W *Wyruszyć przed świtem* narrator opowiada o tym, jak otrzymał kartkę pocztową z Rzymu od swej siostry Mary, przedstawiającą jednego z *ignudi* z Kaplicy Sykstyńskiej. Pisarz doznał wtedy potężnego wzruszenia i przekopiował obrazek:

(...) z zachłanną starannością ten profil pełen pogodnej wzgardy pod wielkimi puklami włosów rozrzuconych w nieładzie”. Wyznaje także: „Umieściłem go wewnątrz siebie od razu i na zawsze.

(Green 1969, s. 177)

Św. Sebastian u Greena widziany jest więc przez wielokrotny pryzmat: doktryny katolickiej, historii sztuki oraz własnego personalnego doświadczenia. Tłumaczy to forma dziennika, określanego także literaturą dokumentu osobistego (Zimand 1990, s. 15-17) i takie właśnie odśrodkowe spłoty przetworzonych wątków ma wyrażać.

Postać św. Sebastiana, co ważne, również utrwalona na płótnie Giorgione, natchnęła także austriackiego poetę R.M. Rilkego, który w dzienniku z podróży do Włoch zamieszcza takie oto impresje:

(...) jest to tak znakomicie wyznawcze dzieło sztuki, że wypełnia sobą cały obszar osobowości i nie pragnie być wpięty przez jakąkolwiek uzupełnione. (...) Za balustradą, w głębi obrazu stoi święty, z czujnie odpoczywającym mieczem, a Piotr obok niego, odpowiednio do swojej głębokiej kontemplacji, obiema rękami wsparł się na kamiennej balustradzie, przed którą jakiś eremita i wspaniale pogodzony św. Sebastian, który strzałom w ranach pozwala tkwić, zmierzają z pewnym wahaniem ku samotnej monarchii. W obu tych postaciach spokój przeobraża się

w jakiś cichy rytm, aby w środku obrazu zmienić się w radosny ruch, w zabawę dwojga nagich dzieci, które z największą niewymuszalnością wokół krągło strzyżonego wawrzynowego drzewa rozwijają swoją serdeczną radość.

(Rilke 1999, s. 53).

Szczegółowość opisu, swoistego rodzaju tłumaczenie języka obrazu na język naturalny, wypływa po części z faktu, iż dziennik pisany był dla wybranki Rilkego, Lou Salome, żony profesora Carla Andreasa, która w podróży tej nie mogła towarzyszyć poecie. Dziennik ten stanowi też bardzo ważny element w twórczości artysty, gdyż nosi zapowiedź stałych motywów, takich jak wielopłaszczyznowa obecność przedmiotów kultury i sztuki.



Rys.1 Giorgione, *Sacred Allegory*, 1485. (źródło: Internet)

O ile w twórczości Greena i Rilkego, pomimo oczywistych różnic estetycznych i ideowych, św. Sebastian jest figurą kultury rozumianej czy odczuwanej jako ważny element tożsamości autorów, ocalający wręcz element życia ludzkiego, gdyż nadający mu wartość, o tyle pojawia się on także jako element obciążającego dziedzictwa, które wpływa na obraz świata, na nasze o nim wyobrażenia.

Piewcą wyższości doświadczenia nad estetycznym uniesieniem jest amerykański poeta Frank O'Hara, który w wierszu *Having a Coke with you* pochodzącym z 1960 roku, podejmuje próbę zerwania z ciężarem historii sztuki, wpływającej na życie, kształtującej o nim wyobrażenia. I tak, podmiot liryczny głosi apoteozę prostych i zwykłych przyjemności, bez zbędnych narośli interpretacyjnych:

Is even more fun that going to San Sebastian, Irun, Hendaye, Biaritz,
Bayonne...

Partly because in your orange shirt you look like a better, happier
st. Sebastian (...)

And the portrait show seems to have no faces in it at all just paint

You suddenly wonder why in the world anyone ever did them
I look at you and would rather look at you than all the portraits in the
world.

(O'Hara 1996, s. 89)

Wiersz wyraża także pragnienie pogodnego, szczęśliwego życia, u boku partnera, które nie byłoby skażone złowróżbną wymową wizerunków – św. Sebastiana cierpiącego, umęczonego. Pomimo iż jego ikonograficzne wzorce uchodzą za klasyczne przedstawienia piękna męskiego, wielokrotnie będące inspiracją dla twórców homoseksualnych, to jednak ze względu na pierwiastek męczeństwa, w tym wypadku niepożądanego, bezcelowego, zostają odrzucone.

W prozie dokumentalnej Primo Leviego pojawienie się elementów należących do świata kultury wysokiej, także św. Sebastiana, wywołuje dysonans. W książce *Czy to jest człowiek*, będącej zapisem przeżyć autora z obozu koncentracyjnego Auschwitz, do którego trafił w 1944 roku, pojawia się fundamentalne pytanie o możliwość jej przetrwania, a co za tym idzie, przetrwania człowieka, istoty rozumnej i moralnej w warunkach wieloaspektowej eksterminacji. O ile pytanie to pozostaje otwarte, gdyż jak mówi Levi we wstępie, dopóki istnieje idea mówiąca, że każdy obcy jest wrogiem, potwierdzona istnieniem obozów, powinniśmy zdawać sobie sprawę z niebezpieczeństwa (Levi 1996, s. 9), o tyle przetrwanie biologiczne jest możliwe. Zwykle jednak bywa okupione wyrzeczeniem się czy wyparciem tych aspektów kultury symbolicznej, które czynią imperatywem kategorycznym, uwzględnianie dobra innych ludzi. Tak więc spośród czterech figur ludzkich, wymienianych przez Leviego jako przykłady umiejętności przetrwania, aż trzy otwarcie działają na niekorzyść współwięźniów. Zmierzch sfery wyższych wartości czy myślenia ponadbiologicznego zaznacza się nie tylko poprzez samą upiorną wizję prześladowców i prześladowanych, ale także znajduje wyraz w środkach językowych jakich używa autor. I tak, porównania zaczerpnięte z historii kultury, co ważne, obu jej źródeł, „pogańskiego” i chrześcijańskiego, przywołanie antycznych herosów czy świętych katolickich w odniesieniu

do tego wynaturzonego i umierającego świata, do jednostek duchowo skarłałych i upokorzonych, wprowadza nowy plan znaczeniowy na zasadzie kontrastu. Obozowym Herkulesem jest karzeł Eliasz, o tak doskonałych postawie i muskulaturze, iż mógłby być pierwowzorem tego bohatera. Jego nadludzka siła, wytrzymałość i inne liczne przymioty ciała, nie idą jednak w parze z przymiotami wewnętrznymi. Zdradza to już wynaturzona, zdeformowana głowa, której wygląd stanowi niejako zapowiedź upośledzenia intelektualnego, jak i emocjonalnej ułomności.

Przeciwieństwem Eliasza jest Henri, piękny, starannie wykształcony, cywilizowany młodzieniec, którego z karłem łączy jedynie skuteczność obranej metody. Jak pisze Levi o chłopcu:

Z tych swoich wrodzonych darów Henri doskonale zdaje sobie sprawę i wykorzystuje je z zimną umiejętnością człowieka posługującego się przyrządem naukowym: rezultaty są zaskakujące.

(Levi 1996, s. 110)

Wszystko więc, co ujawnia się na powierzchni, nienaganne manieri i uprzejmość połączona z przymiotami ciała, jest pozorem, ponieważ w rzeczywistości Henri jest zdeprawowany, doskonale ukrywa swą złą naturę. Ów dysonans podkreślony i uwydatniony został poprzez zastosowanie rozległego porównania, odnoszącego się do sfer zarówno kultury, jak i natury. Młodzieniec przypomina płótno Giovanniego Antonio Bazziego, gdyż:

(...) ma figurę i twarz delikatną i lekko perwersyjną, jak Święty Sebastian z Sodomy: jego oczy są czarne i wyraziste, nie ma jeszcze zarostu, jego omdlałe ruchy cechuje naturalna wytworność.

(Levi 1996, s. 110)

Owa nuta perwersji rysująca się na twarzy świętego, stworzona w renesansie oraz dostrzeżona i przejęta przez artystów współczesnych i połączona z wyobrażeniem nagiego wyprężonego ciała jako wysoce erotycznego, wpisuje postać w nowy kontekst odczytań homoerotycznych. I tak, Henri, aby utrzymać się przy życiu, oferuje swoje ciało i umysł współwieżniom i strażnikom, bo jak mówi Levi:

(...) nie ma tak zatwardziałego osobnika, na którym Henri nie zdołałby zrobić wrażenia, jeśli się do tego przyłoży.

(Levi 1996, s. 99)

Św. Sebastian pojawia się więc tutaj jako figura ambiwalentna, w której pierwiastki piękna i dobroci podszyte są elementami negatywnymi, jednakże nie są one wyrażone wprost; znajdują się niejako w ukryciu i uwidaczniają się przy dokładniejszym wniknięciu czy oglądzie. Nie sam homoseksualizm jest więc przez Leviego oceniany negatywnie, ale „łowiecki”, bezemocjonalny sposób postępowania bohatera. Negatywną wymowę tego porównania podkreśla także jego dalszy ciąg tekstu, gdzie Henri zostaje zestawiony z ichneumonem, który „*paraliżuje wielkie włochate gąsienice, uderzając je w jedyny ich dostępny zranieniu splot nerwów*” (Levi 1996, s. 100), a następnie z wężem z Księgi Rodzaju.



Rys. 2. Paul Steinberg (Henri) (źródło: Internet)



Rys. 3 Giovanni Antonio Bazzi, *Święty Sebastian*, 1525.
(źródło: Internet)

Św. Sebastian jako sygnał upadku kultury, jednak już bez jednoznacznego pośrednictwa sztuk wizualnych, pojawia się także u Sigitasa Parulskisa, poety i prozaika litewskiego, barda wynaturzonej współczesności, nic nie znaczącego pokolenia. Jak pisze w swojej książce *Trzy sekundy nieba*:

Lekarze twierdzą, że to problem pokoleniowy. Są pokolenia, które patrząc na morze, widzą Boga, inne słyszą orkiestrę symfoniczną, fugi Bacha, jeszcze inne widzą kobietę, Afrodytę, nieskończoność, wieczność, nirwanę, cały ten poetycki szmelc. Pokolenie wypchnięte na ten świat w latach, powiedzmy sześćdziesiątych, czas zresztą nie jest szczególnie ważny, nic za cholerę nie widzi. Należę do tego pokolenia. Do pokolenia, które niczym się nie wyróżnia, które w gruncie rzeczy nie posiada żadnych cech. (...) Oni nie umieją się cieszyć. To podstawowa, najważniejsza cecha tego pokolenia.

(Parulskis 2008, s. 14)

Narrator, reprezentant tej rusyfikowanej generacji, która przeszła przez wydarzenia Sajudisu i tzw. Śpiewającej Rewolucji, pomimo to, iż zna ważne osiągnięcia kultury, nadaje im rangę podrzędną – strąca z piedestałów. I tak, elementy kulturowe, takie jak: Sofokles, Antygona czy Krapp Becketta, stoją w tym samym co gin Gordon's i firma Sony szeregu rekwizytów, nazw bez znaczenia. Ów nihilizm podkreśla także język, surowy, często wulgarny, łamiący społeczny uzus.

W obliczu tak trudnych i odbierających godność jednostce meandrach historii wyczerpuje się wiara w potęgę człowieka, celowość i ład świata. Dlatego Bóg może być co najwyżej więziennym strażnikiem, jak w porównaniu autora, Chrystus starcem liczącym dwa tysiące lat, a św. Sebastian w tej optyce może być co najwyżej śmieszny, jak sam ranny bohater odbywający służbę wojskową: „(...) *musiałem śmiesznie wyglądać – jak przeszyty pogańskimi strzałami święty Sebastian*” (Parulskis 2008, s. 14). U Parulskisa nie dochodzą do głosu pogańskie czy homoerotyczne elementy, jest znacznie zredukowany, zgodnie z przekonaniem bohatera – narratora, że symbole kultury nic już nie znaczą, jedyne co można zrobić, to obnażyć ich bezużyteczność w świecie pustki egzystencjalnej.

Literackie portrety św. Sebastiana podlegają więc typologizacji ze względu na stopień związania z Kościołem i zaakceptowaną nauką. Dzieli się na te kanoniczne, należące do klasyki literatury katolic-

kiej, które zwykle, jak dzieło Wisemana, umieszczają postać świętego w jego rzeczywistym, jak podają źródła, czasie historycznym. Czytelnik obcuje więc z „żywym” bohaterem, pierwowzorem, którego istnienie podaje w wątpliwość Culler (Culler 1987, s. 231-236). Dzieła te, po części analogicznie do świętych obrazów, pełnią także funkcję edukacyjną.

Druga grupa, wewnętrznie zróżnicowana, bardzo często nawiązuje nie do postaci, ale do jej głośnych artystycznych odwzorowań, nie występujących już w kontekście sacrum, ale należących do świeckiej krainy sztuki. Religia w kolejnych odwzorowaniach jest coraz mniej akcentowanym elementem, pierwotna legenda hagiograficzna traci na znaczeniu, a św. Sebastian staje się przede wszystkim pojemnym znaczeniowo artefaktem, dziełem sztuki, wywołującym przeżycia estetyczne, co pozwoliło wydostać się tej postaci spod prymatu dyskursu kościelnego. Paradoskalnie więc, religijne płótna renesansowe były owym elementem otwierającym czy przygotowującym pole innym dyskursom (np. historii sztuki czy gender).

Wizerunki św. Sebastiana (sam Giogrione poświęcił temu patronowi kilka swych płócien) nie tylko inspirowały twórczość licznych artystów reprezentujących najróżniejsze dziedziny sztuki, ale także wpływały na ich biografie, będąc czasem bardzo ważnym elementem w kształtowaniu się ich tożsamości. W historii literatury zapisały się przykłady identyfikacji artystów pióra z tym świętym patronem, niezwykłego uwielbienia, czy też osobliwej, już nie tylko katolickiej, ale bardziej prywatnej i ekscentrycznej formy kultu.

I tak, Oscar Wilde, skazany i osadzony w więzieniu za tzw. sodomie¹ w 1895 roku, po odbyciu kary, przyjął zastępcze imię Sebastian oraz nazwisko rodowe swej matki – Melmoth. Przyjęcie tego imienia dla Wilde’a było czytelnym znakiem personalnego męczeństwa, a także wyrazem fascynacji ikoną tego pięknego, „lekko perwersyjnego” świętego.

Dalece zindywidualizowany, niejako uwewnętrzniony wizerunek świętego Sebastiana znajdujemy także u Federica Garcii Lorki. Jako artysta głęboko miłujący tradycję, kolekcjonował reprodukcje patrona, a także planował konferencję na jego temat. W bogatej i roz-

¹ Homoseksualizm figurował jako choroba jeszcze do roku 1973, w którym to Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne uznało, iż nie spełnia on kryteriów zaburzenia psychicznego.

ległej tematycznie wieloletniej korespondencji prowadzonej z Salvadorem Dali, jak *leitmotiv* powraca ikona Sebastiana, będąca swoistego rodzaju kodem dotyczącym sztuki, procesu twórczego, erotyki oraz tożsamości. Punktem wyjścia, źródłem obecności świętego w prywatnym i artystycznym życiu pisarza jest osobisty zachwyt, zauroczenie wręcz katolickim świętym, czego wyraz znajdujemy w listach pisanych do przyjaciela Salvadora:

I'm moved by his grace in the mids of torture and by the complete lack of resignation shown by his Hellenic face, for he is not resigned, but triumphant, a man who ha triumphed, full of elegance and full of gray tones, like a faithful oarsman who knows nothing of the boulevards of the city.

(Maurer 2004, s. 67)

Zachwyt Lorki nad cichym, dostojnym heroizmem Sebastiana jest uzupełniony spostrzeżeniem, będącym dziś podstawą we współczesnych dyskursach dotyczących reprezentacji ciała w kulturze oraz estetyki w sztuce. Tak pisze Lorca o jego odmienności wśród takiej rzeszy innych świętych chrześcijańskich:

Everyone else construct a prayer from their martyrdom, but St. Sebastian is different. He posses, he construct his body, giving eterity to what is fleeting and managing to give visible form to an abstract aesthetic idea. That is why I love him.

(Maurer 2004, s. 77)

Św. Sebastian pozuje, więc wie, że jest piękny, samoświadomy swych estetycznych przymiotów. Zdaje się, że został stworzony właśnie na potrzeby odbiorcy, widza estety – intelektualisty, dostrzegającego za wizualną zasłoną piękną złożoną grę znaczeń, rozciągającą się w paradoksie życia w śmierci².

Ambiwalencja świętego, jego kwitnące piękno, zestawione z agresją zewnętrzną, uobecniającą się na większości płócien w postaci strzał penetrujących jego ciało, stała się także natchnieniem, źródłem

² Św. Sebastian nie został zabity od razu – pierwsza próba nie powiodła się, śmiertelne strzały nie zabiły świętego, który zginął dopiero załuczony maczugami. Z kolei zwielokrotnienie wizualne momentu jego kaźni – zwielokrotnia śmierć, zachowując go jednocześnie przy życiu.

zachwytu nad tą postacią dla Yukio Mishimy – japońskiego pisarza, który w roku 1966 został sfotografowany przez Kishina Shinoyamę jako Sebastian. Mishima widział także w tym świętym katolickim doskonały zachodni emblemat dla japońskiej ceremonii samobójstwa, popełnionego notabene przez niego w 1970 roku. (Kaye 1996, s. 90)



Rys. 4 Kishin Shinoyama, *Jukio Mishima jako święty Sebastian*, 1966. (źródło: Internet)



Rys. 5 Guido Reni, *Święty Sebastian*, 1611. (źródło: Internet)

Elementy identyfikacji połączone z uwielbieniem, i jak podaje John Woodhouse, graniczącym z obsesją (Woodhouse 2001, s. 56), pojawiają się także w odniesieniu do Gabriela d'Annunzio, który brał nawet czynny udział w obchodach święta tego patrona, symbolicznie go wyobrażając. Ksiądz sprawujący ceremonię podczas przekazywania bagnetu ze złota i srebra, mającego być symbolem boskiej mocy i potęgi wspólnoty, przemawiał tymi oto słowami:

To you (...) chosen by God to radiate the light of a renewed liberty through the world, the women of Fiune and of Italy...religiously offer this holy weapon, this blessed bayonet, in which our spirit and our hearts are fused with our meager gold and silver, so that whithersoever you may carve the word victory in the living flesh of our enemies.

(Ledeen 2003, s. 149)

Sebastian rozumiany jako tarcza przed złem jest przedmiotem uwielbienia i czci, której podlegają także przedmioty z nim związane. I tak, wartość miecza podniosłby fakt, przekucia go ze strzał, raniących patrona. Jak odpowiada d'Annunzio:

I want to believe that the blade of this proffered bayonet was made with the steel of the first and the last arrows.

(Ledeen 2003, s. 150)

Święty nazywany też jest łucznikiem życia, jak również znakiem nieśmiertelności, miłości i poświęcenia. Postać męczennika w biografii d'Annunzia związana jest także pośrednio z miłością zmysłową, co potwierdzają relacje artysty z wieczorów spędzonych w towarzystwie Olgi Ossani:

I call her, leaning against an oleander, arranging my limbs as though bound to the tree. The moon bathes my naked body and all the livid marks appear. 'st. Sebastian!' she cries. When she comes to me, first visualize, with a lyrical thrill, the sensation wounds and pierce the oleander.

(Woodhouse 1998, s. 56)

Kochanka zostawiła też na ciele mężczyzny fioletowe ukąszenia miłosne. Tak silne wpisanie czy utożsamienie świętego z grą erotyczną, związaną ze sferą sadomasochistycznej miłości, świadczy być może o dowolności d'Annunzia w traktowaniu symboli religijnych bądź też o widzeniu tego świętego katolickiego jako reminiscencji

czy transfiguracji mitu o Adonisie. Jak pisze bowiem Giovanni Gul-lace: fascynacja poety świętym miała bardziej podłoże kulturowe czy estetyczne niż religijne.

Niemniej jednak, literacką już wizją świętego jest monumen-talne dzieło powstałe wskutek kolaboracji d'Annunzia z kompozyto-rem Debussim *Le martyre de Saint Sebastien*, mające premierę w 1911 roku w Paryżu. Pomimo iż autor korzystał w swej pracy nad widowi-skiem z XV- i XVI-wiecznych przekazów poświęconych świętemu oraz odbył systematyczne studia pod okiem Gustava Cohena w Bi-bliotheque Nationale, dostrzegamy ich obecność zaledwie w pierw-szej części dzieła, gdyż dalekie były one od jego własnego wyobra-żenia o Sebastianie. Charakter dzieła, pierwiastki spirytualistyczne i magiczne, sensualizm i dbałość o wizualną atrakcyjność, a także uznane za kontrowersyjne osadzenie w roli głównej kobiety i Żydów-ki, Idy Rubinstein, spowodowało otwarte protesty środowisk katolic-kich. Biskup Paryża wystosował list otwarty do „Figaro”, wyrażając przy tym przekonanie, iż sztuka będzie deklaracją ateizmu, ale także wypaczoną wizją chrześcijańskiego męczeństwa. Poważnym zarzu-tem było również niejednoznaczne przesłanie religijne, odświeżenie „pogańskich” kanonów w sztuce, polegające na skorelowaniu chře-ścijańskich pierwiastków duchowych z fizycznym pięknem Sebastia-na – Adonisa, a także jego modernistyczna androgynizacja, która to wyobrażać miała człowieka doskonałego. Jak pisze Ritter, nawiązując do starożytnego mitu o tej tajemniczej istocie:

Ewa narodziła się z mężczyzny bez pomocy kobiety; Chrystus na-rodził się z niewiasty bez udziału mężczyzny; Androgyn narodził się z obojga. Ale oblubieniec i oblubienic złączą się razem w jedną i tę samą wspaniałą pełnię.

(Eliade 1994, s. 103)

Stąd też protesty patriarchów kościelnych. Maurice Barries tak osądzał dzieło d'Annunzia:

(...) you have not given all of Christian virtue nor all the pagan...You were born on a pagan shore...yet it was here that Francis of Assisi used to wander... [the play] remains a hymn to pleasure. You do not like to com-municate with he pure spirit...you have not expressed prayer...it is a fruit of your country, a fruit of that sad shore (...) a country whose birthrate decreases, whose altar fire has to be kept burning.

(Winwar 2007, s. 250-253)

Antagonizmy, które nagromadziły się wokół widowiska, można odczytywać jako jeden z przejawów walki o władzę symboliczną. Nie jest to wszakże zwykła krytyka dzieła sztuki, co byłoby uzasadnione, ale podkreślenie wyłączności Kościoła katolickiego na „produkowanie” narracji, na ustanawianie wizji świata. Foucault zalicza dyskurs religijny do tych najpotężniejszych w kształtowaniu znaczeń i kontroli tychże, keacyjnych i fundamentalnych, w przypadku których zakaz odgrywa rolę decydującą:

Dobrze wiemy, że nie możemy mówić o wszystkim w każdej sytuacji, wreszcie, że byle kto nie może mówić o byle czym. Tabu przedmiotowe, rytuał okoliczności, uprzywilejowanie lub wyłączne prawo podmiotu mówiącego – oto gra trzech typów zakazu, które przecinają się, wzmacniają i kompensują, tworząc złożoną sieć, nieustannie ulegającą modyfikacjom.

(Foucault 2002, s. 10)

Można więc interpretować dzieło D’Annunzio, a także inne przykłady literackich wcieleń świętego Sebastiana, mimo iż w jakimś stopniu odstępują od wizji kościelnej, jako praktykę dekonstrukcji. Działając w obrębie systemu, posługując się jego elementami, ma za zadanie jego przebudowę, zmianę lub otwarcie. (Culler 1987, s. 231-236)



Rys. 6. Bakst Leon, Św. Sebastian – element scenografii do przedstawienia d'Annunzio, 1911 (źródło: Internet)

Ikona świętego Sebastiana, jako element kultury, pojawia się także jako wyraz refleksji nad samą strukturą dzieła artystycznego. Dla Salvadora Daliego była ona namacalnym, realnym przejawem abstrakcyjnych idei estetycznych, a esej tego artysty poświęcony Sebastianowi (Fanes 2007, s. 57) stał się manifestem jego stylistyki i koncepcji sztuki. Podobnie dla Tomasza Manna, który upatrywał w Sebastianie rodzaj egzemplifikacji sztuki prawdziwej. Pojawienie się świętego w metatekstowym już kontekście, i to podwójnym: jako wytwór kultury ją komentujący oraz wytwór artystyczny komentujący jej dziedzinę, jest jednocześnie obiektem i refleksją, komentarzem do samego siebie.

Literatura

- Badenes Jose I. (2008), *Martyred masculinities. Saint Sebastian and the dramas of Tennessee Williams and Federico Garcia Lorca*, [w:] *Text and presentation 2008*, Wyd. McFarland, California.
- Culler Jonathan (1987), *Dekonstrukcja i jej konsekwencje dla badań literackich*, przeł. Bożena Maria Fedewicz, „Pamiętnik Literacki” LXXVIII, z. 4.
- Eekhoud Georges (1996), *Sain – Sebastien dans la peinture*, [w:] tenże, *Un illustre uraniste*, Wyd. G-K-P, Mirande Lucien.
- Elder Bruce R. (1997), *The A body of vision. Representation of the body in recent film and poetry*, Wyd. Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada.
- Eliade Mircea (1994), *Mefistofeles i androgyn*, Wyd. KR, Warszawa.
- Fanes Felix (2007), *Salvador Dali: the construction of the image, 1925-1930*, Wyd. Yale University Press, London.
- Foulcaut Michael (2002), *Porządek dyskursu*, Wyd. Słowo/Obraz/Terytoria, Gdańsk.
- Green Julien (1972), *Dziennik*, Wyd. Pax, Warszawa.
- Green Julien (1969), *Moira*, Wyd. PAX, Warszawa.
- Green Julien (1969), *Wyruszyć przed świtem*, Wyd. PAX, Warszawa.
- Guignon Charles, Hiley David R. (2003), *Richard Rorty*, Wyd. Cambridge University Press, Cambridge.
- Kaye Richard.A. (1996), *Losing his religion. Saint Sebastian as contemporary gay martyr*, [w:] *Outlooks. Lesbian and gay sexualities and visual cultures*, red. Horne Peter, Lewis Reina, Wyd. Routledge, London.
- Kozera Bartłomiej (1993), *Literatura a religia – polska współczesna powieść katolicka*, WSP, Warszawa.
- Ledeem Michael Arthur (2003), *d’Annunzio the first duce*, Wyd. Hopkins University Press, Baltimore.
- Levi Primo (1996), *Czy to jest człowiek*, przeł. Halszka Wiśniowska, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa.
- Maurer Christopher (2004), *Sebastian’s Arrows. Letters and Mementos of Salvador Dali and Federico Garcia Lorca*, Wyd. Swan Isle Press, Chicago.
- McGee Thomas D’Arcy (1861), *Sebastian or the Roman martyr*, Wyd. D&J Sadlter&CO, New York.

- O'Hara Frank (1996), *Having a Coke with you*, cyt. za: Richard A. Kaye, *Losing his religion. Saint Sebastian as contemporary gay martyr*, [w:] *Outlooks. Lesbian and gay sexualities and visual cultures*, red. Horne Peter, Lewis Reina, Wyd. Routledge, London, s. 89.
- Parulskis Sigitas, (2008) *Trzy sekundy nieba*, Wyd. Czytelnik, Warszawa.
- Rilke Rainer Maria (1999), *Testament*, Wyd. Wydawnictwo Św. Antoniego, Wrocław.
- Semolue Jean (1980), *Julien Green czyli obsesja zła*, Wyd. PAX, Warszawa.
- Simms Karl (2003), *Paul Ricoeur*, Wyd. Routledge, New York.
- Śliwiński Piotr (2003), *Drugi debiut gatunku*, „Tygodnik Powszechny”, nr 13.
- Matt Gerald, Fetz Wolfgang (1999), *Saint Sebastian or a splendid readiness for death*, Wyd. Kerber, Bielefeld.
- Winwar Frances (2007), *Wingless victory – a biography of Gabriele d'Annunzio and Eleonora Duse*, Wyd. Harper, New York.
- Wiseman Mikołaj (1903), *Fabiola*, red. Aleksander Roszkowski, Wyd. Księgarnia Krajowa K. Prószyńskiego, Warszawa.
- Woodhouse John (1998), *Gabriele D'Annunzio: Defiant Archangel*, Wyd. Oxford University Press, New York.
- Zimand Roman (1990), *Diarysta Stefan Ż.*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

Slam jako mikrowspólnota interpretacyjna w ujęciu Stanleya Fisha

Celem mojej pracy jest ukazanie środowiska slamerów jako grupy twórczej, nie tyle kierującej się pewnymi zasadami, ile przez nie skrępowanej. By to uczynić, w punkcie wyjścia pragnę nałożyć na pojęcie slamerów pojęcie wspólnoty interpretacyjnej, wzięte z filozofii Stanleya Fisha (Fish 2002). Pomysł Fishowski pragnąłbym niejako przy okazji uzupełnić własnymi spostrzeżeniami, które wydają mi się istotne, a których slamerzy, realizując określoną rolę społeczną, są doskonałą ilustracją. Tekst ten jest więc, z tej perspektywy, próbą przyłożenia funkcjonującej głównie na poziomie teoretycznych rozważań koncepcji Fisha do realnej sytuacji.

Moje uwagi o samym slamie, ze względu na ich skrótowy charakter, są bardziej sygnalizowaniem pewnych tendencji niż ich naukowym opisem. Nie da się jednak przejść do założonego meritum, nie podejmując próby opisu zjawiska, jakim jest slam poetycki, zwłaszcza że brakuje innych, wcześniejszych jego opracowań. Informacje o slamie można znaleźć głównie w Internecie, w polskich i zagranicznych serwisach mu poświęconych. Jeżeli już wspomina się o nim w czasopismach i gazetach, to zazwyczaj są to krótkie wywiady z organizatorami lub występującymi, przy okazji mającego się niedługo odbyć lub już odbytego slamu. Od tej reguły chlubnym wyjątkiem są dwa krótkie artykuły z „Gazety Wyborczej”, próbujące spojrzeć na omawiane zagadnienie z szerszej perspektywy.

Z uwagi na ten podstawowy przecież problem postaram się poniżej krótko przedstawić najważniejsze fakty dotyczące slamu poetyckiego, które same w sobie charakteryzują slamerów jako wspólnotę. Skompiluję informacje ogólnie dostępne, jednakże w pewien sposób je dookreślając lub uszczegóławiając, w zależności od potrzeby (wykaz źródeł internetowych, na których znaleźć można skompilowane poniżej fakty z historii slamu, podstawowe informacje o jego przebiegu i przykładowe teksty slamerów podaję na końcu tekstu).

Zacznijmy od historii. Slam narodził się w 1986 roku, kiedy to robotnik i poeta zarazem, Marc Smith, zorganizował w klubie „The

Green Mill”, w dzielnicy Bucktown, w Chicago, pierwszą imprezę tego typu. Nazwę zaczerpnął Smith z terminologii sportowej, chcąc zwrócić uwagę na odrębność slamu w stosunku do wieczorów autorskich czy turniejów jednego wiersza. Podstawowe reguły gry, takie jak wybieranie jury spośród zgromadzonej publiczności czy nagrody pieniężne dla zwycięzców, towarzyszą zjawisku już od tego pierwszego spotkania.

Idea slamu rozprzestrzeniała się szybko. Już rok później slamy zaczęto organizować w Nowym Jorku czy San Francisco. Lata dziewięćdziesiąte to okres rosnącej popularności nowego zjawiska, do czego ogromnie przyczyniły się dwa powstałe o nim filmy, „Slam Nation” i „Slam!”, zwłaszcza ten drugi, dzięki zdobyciu Złotej Kamery w Cannes w 1998 roku. Slam stopniowo rozgościł się na Starym Kontynencie.

Pierwszy Polski slam odbył się 15 marca 2003 roku w klubie „Stara Prochoffnia” w Warszawie. Organizatorem był Bohdan Piasecki. Spośród ośmiorga występujących, zdaniem publiczności, najlepszym uczestnikiem okazał się Jaś Kapela, do dziś najbardziej reprezentatywne, najszerzej rozpoznawalne nazwisko, gdy mowa o slampie. Od tamtej pory podobne imprezy cyklicznie zaczęto organizować w innych większych miastach, między innymi w Poznaniu czy Krakowie.

Jaka jest idea slamu? Określa się go najczęściej mianem skrzyżowania poezji i performance’u. Przy ocenie występu poszczególnych uczestników równie ważne jak teksty są umiejętności ich prezentacji. Autorem tego założenia miał być sam twórca slamu, Marc Smith. W odróżnieniu od wspomnianych już wieczorów autorskich i turniejów jednego wiersza, slam jest z zasady formułą mniej sztywną. Duży nacisk kładzie się na kontakt autora z publicznością, charyzmę sceniczną. Przecistawiając slam tradycyjnym skojarzeniom, jakie budzi u większości słowo „poezja”, Igor Stokfiszewski entuzjastycznie pisał:

Dziś poezja opuszcza kameralne sceny teatrów, na których autorzy recytują wiersze przy blasku świateł. Wchodzi w przestrzeń publiczną krzykiem i prowokacyjnym gestem. Zaludnia knajpy pełne inteligentnych, choć niekoniecznie przystosowanych do życia miłośników głośnej muzyki i lekkiego gazowanego alkoholu. Opuszcza salony na rzecz klubów, zamienia ciszę na wrzask, kartkę papieru na mikrofon. Coraz popularniejsze stają się poetry slams – pojedynki na wiersze, w których wygrywa ten,

kto potrafi porwać publiczność, poezją wedrzeć się między rozkrzyczany tłum (Stokfiszewski).

Stokfiszewski nazywa slam „poezją nowej ery”, lecz, zdaniem Jerzego Jarniewicza, jest to sąd mocno na wyrost. Będąc zasadniczo przeciwnym hurraoptymistycznej oceny redaktora „Ha! Artu”, Jarniewicz docenia niektóre aspekty slamu:

slam rozbija śmiertelną powagę ortodoksji, wprowadza do wiersza ducha happeningu, zacierając granicę między twórcą a odbiorcą, przekraczając podziały na literaturę, muzykę i teatr, a przede wszystkim otwierając wiersz na wymiar improwizacji i efemeryczności, bo wymiar ten komplikuje pokutujące do dzisiaj, choć nie zawsze wyrażane wprost, przekonanie o ponadczasowym, a więc sakralnym poniekąd charakterze dzieła (Jarniewicz).

Slamy odbywają się najczęściej w klubach, by zapewnić swobodną atmosferę występujących i oceniających. W zależności od miejsca, jak i organizatora, są to najczęściej spotkania cykliczne (o różnych odstępach czasowych: tydzień, miesiąc, kwartał).

Także plakaty reklamujące slamy poetyckie akcentują związek z żywą mową i rolę publiczności. Można tu wymienić sformułowania bądź to próbujące w jednym zdaniu wyjaśnić, czym jest slam, np. „Otwarty konkurs słowa mówionego”, charakteryzujące środowisko uczestników („Poeci, grafomani, freestyleowcy, trubadurzy, krzykacze”), jak i reklamujące go poprzez obietnicę – zapowiedź możliwości aktywnego udziału w swoistym show – „Przyjdź pokrzyczeć na poetów”.

Skupmy się przez chwilę na zasadach rządzących sladem. Wprost sformulowano stwierdzenie, że każdy slam rządzi się własnymi zasadami; istnieje jedynie pewna krótka lista reguł obowiązujących każdorazowo. Po pierwsze, każdy uczestnik powinien prezentować tylko własne utwory. Po drugie, czas prezentacji ograniczony jest do trzech minut, istnieje ewentualnie możliwość kilku-, kilkunastosekundowego przekroczenia go, by zakończyć daną myśl czy fragment. Zabronione jest używanie rekwizytów lub instrumentów.

Zdarzają się wszakże i odstępstwa od tych podstawowych reguł. Obserwując slamy, byłem tego świadkiem. Pierwszą, wydawałoby się, najważniejszą zasadę łamie się zwykle tylko w formie towarzyskiej

zabawy. Uczestnik, świadomie marnotrawiąc przysługujący mu czas, prezentuje tekst jakiegoś poety, który, jak stwierdza, „jest mu w jakiś sposób bliski”, „podoba się”. Bywają „pseudowystępujący”, którzy zgłaszają się tylko po to, by takowe utwory zaprezentować. Zawsze jednak odbywa się to jawnie, wymienia się tytuł przekazu i autora. Za łamanie trzeciej zasady można uznać demonstracyjne zaciąganie się przez występujących papierosem, niekiedy wręcz karykaturalne, podczas przedłużanych dla osiągnięcia efektu oczekiwania pauz.

Do zasad drugorzędnych, opcjonalnych, zaliczyć należy sposób dokonywania oceny oraz metody eliminacji kolejnych uczestników. Miernikiem wartości występu jest zdobyta przez uczestnika liczba punktów. Różnica między poszczególnymi odsłonami (trudno mówić w przypadku tak śladowych różnic o odmianach) słamu zasadza się na metodach ich otrzymywania. Są dwa sposoby: liczenie głosów całej publiczności bądź jedynie jej części. W pierwszym przypadku głosują wszyscy obecni na sali (zazwyczaj z wyłączeniem pozostałych uczestników) poprzez podniesienie ręki. Prowadzący zlicza głosy i na tej zasadzie ogłasza werdykt. W drugim, odpowiednio przed rozpoczęciem zasadniczej części słamu, wybiera spośród zgromadzonych pojedyncze osoby lub grupki osób, które otrzymują karteczki z cyframi od 1-10, za pomocą których głosują.

Wykorzystanie danego systemu oceniania zależne jest od formy, jaką przyjmie sam slam. Zasadniczo są dwie. Pierwsza polega na jednorazowym, równoprawnym występie wszystkich uczestników, którzy po prezentacji utworów zostają oceniani przy użyciu pierwszej metody – głosowania całej publiczności. Druga opiera się na formule pojedynku: występujących losowo dobiera się w pary, które następnie walczą ze sobą o prawo udziału w kolejnej rundzie, aż do finału. Tu częściej korzysta się z wyłonionego spośród obserwujących jury.

Metody te bywają także łączone, trudno jednak byłoby sformułować jedną, naczelną zasadę, którą prowadzący posługują się w takich wypadkach. Niekiedy jury ocenia poszczególne pary – poza finałem, gdzie o zwycięstwie decyduje już głos większości, innym razem na odwrót. Decyzja zależy najprawdopodobniej od pomysłu osoby prowadzącej.

O samej instytucji prowadzącego jeszcze nie wspomniałem. Często jest on jednocześnie organizatorem słamu, jawi się więc jako osoba zaangażowana, której zależy na samym zjawisku. Przede

wszystkim pełni funkcję mistrza ceremonii. Przyjmuje zgłoszenia (przy swobodniejszych formułach slamu namawia poszczególnych uczestników z tłumu, znając ich z poprzednich imprez), zapowiada występujących, zlicza głosy i ogłasza zwycięzców poszczególnych rund. Jest nim: publika – mistrz ceremonii – uczestnicy, która wpływa ostatecznie na formułę i przebieg slamu, jednakże, do czego się przynajmniej dąży, najmniej istotnym. Jego rolą jest wprawić machinę w ruch i obserwować. Interweniować powinien jedynie wówczas, gdy wymaga tego sytuacja, aktywizując publiczność, zachęcając do bardziej żywiołowych reakcji (słynne już rzucanie pomidorami lub inne formy niewerbalnej ekspresji własnej oceny).

W moim przekonaniu są dwie najważniejsze cechy slamu. Pierwszą z nich jest eklektyzm – jak wszystko, co związane ze slame, może być on rozmaicie oceniany. Należy go w tym odniesieniu rozumieć jako łączenie (czy może miszmasz) wielu sposobów, technik, stylów uprawiania żywego słowa. Rafał Moczkoan zwrócił niegdyś uwagę na interesujący, lecz, w jego opinii, zaniedbany aspekt związany ze sztuką recytacji: problematykę mowy ciała (Moczkoan 2008), której wykorzystywanie przy deklamacji należałoby rozwijać, ale i odpowiednio zbadać. Trafne spostrzeżenie badacza można potraktować jako punkt wyjścia do sformułowania myśli na temat stylu wypowiedzi scenicznej slamerów: nie przypomina ona sztuki recytacji. Trudno jednoznacznie rozstrzygnąć, czy takie postępowanie jest celową negacją tejże sztuki (co wpisywałoby się w bunt stojący u podstaw ideowych slamu), czy wynika najzwyczajniej z braku umiejętności. Prawdopodobnie obie drogi zbiegają się ze sobą. Część slamerów manifestacyjnie mówi szybko, niedbale, unika kontaktu wzrokowego, inni są być może po prostu speszzeni całą sytuacją, nieprzyzwyczajeni do publicznych wystąpień, stąd wielokrotnie problemy z płynnym odczytaniem tekstu.

Wracając jednak do eklektyzmu: jego przejawem jest umożliwienie rywalizacji/współuczestnictwa reprezentantom kultury hip-hopowej, improwizującym na scenie lub otwartość na nowe formy prezentacji: wypowiadanie tekstu do rytmu/bitu nadawanego przez dja (tu wyraźnie widać zbliżenie z muzyką rap), wyświetlanie w tle różnorodnych obrazów, itd. Wydaje się, że podczas slamu można w znacznym stopniu wpłynąć na jego przebieg poprzez własne propozycje tego typu atrakcji.

Drugą istotną cechą slamu, co może brzmieć banalnie, jest charakter show. Wynika on z nastawienia na performans, konflikt, dzianie się, sceniczność jest w niego wpisana, to zabawa w sensie huizingowskim. Podczas slamu poetyckiego mniej istotne stają się teksty, akcenty przesuwają się na stronę slamera. Nie liczy się nawet jakość wykonania (mowa na przykład o wspomnianym już niedballym odczytaniu), ile to, czy mówca zdoła przekonać do siebie słuchaczy. W pewnym sensie w slamie poezja wraca do punktu wyjścia, do utożsamienia podmiotu z twórcą, co zapewne ma związek z publicznym wykonywaniem tekstów, a niekiedy, w przypadku przygotowywania utworów na zadany temat chociażby w charakterze dogrywki – samym akcie twórczym. Dzięki temu przesunięciu odbiorca skupia się na osobie wykonawcy, jej ocena zaś warunkuje pozytywny lub negatywny odbiór tekstu.

Slamerzy dzielą się zasadniczo na dwie grupy: świadomych jego charakteru i bawiących się tym widowiskiem oraz tych, którzy bezrefleksyjnie poddają się obowiązującym regułom. Publiczność doskonale wyczuwa, kto rozumie, o co tu się toczy gra, a kto nie, ceniąc sobie wyżej autorów reprezentujących grupę pierwszą.

Nie jest moim celem próba analizy specyfiki tekstu slamowego, chciałbym jedynie zwrócić uwagę na jego bliski związek z tekstami rockowymi. Zarówno topika, jak i cechy budowy w dużej mierze pokrywają się z tymi, które wyodrębnił Wojciech Siwak w swojej klasycznej już pracy o rocku (Siwak 1993). Istotna zdaje się tu zwłaszcza hasłowość, w specyficznej sytuacji odbioru, jaką jest prezentacja sceniczna, zgoda najważniejsza. Podobnie jak wykonawcom rockowym, pozwala ona slamerom na zaakcentowanie tych treści, które uznają za najważniejsze, zdolne przykuć uwagę, przekonać publiczność: są to często szczególnie kontrowersyjne i/lub udane fragmenty. Teksty slamowe przeważnie oparte na nieskomplikowanej koncepcji, składają się z urywków, szczątków myśli, są silnie zatopione w kulturze popularnej i codzienności, słowem, wykorzystują wszystkie środki umożliwiające zbliżenie się do odbiorcy, odwołują do rzeczy mu znanych, jak w utworze Rafała, slamera z Włocławka (nie podaję nazwiska, wychodząc z założenia, że slamera identyfikować należy po pseudonimie, pod jakim występuje, lub, jak w tym przypadku, samym imieniem), opowiadającego w czytelny dla mieszkańców tego miasta sposób o łatwo rozpoznawalnych lokalnych aferach, historii i charak-

terystycznych miejscach (Zapis tekstu zgodnie z wersją udostępnioną przez autora w prywatnej korespondencji; za możliwość wykorzystania utworów pragnę mu z tego miejsca podziękować):

PJEKŁAWEK

Djabeł na Tumskiej djabeł na Bzeskiej
Djabeł też mješka na Krulewjeckiej
Šatan f Katedže čart na „Komińe”
Placu Wolności i w Multikińe
Bjes bywa često też f Hali Mistšuf
Wjęc tyle mamy tyh wicemistšostf
Mefisto skrećił cud jupitery
Piłkaży čeka końec karjery
Zwalił Lucyfer w gruz Celuloze
Smrodem Anwilu podsycy groze
Belzebub meški zžuca co roku
Pełno ih w ušah noše i kroku
„Jedynke” djabli dawno już wźeli
Most i zapore też ňe ańeli
Obłaskawili kaprawym okiem
Uńijna kasa pošla znuf bokiem
Pjekłem byliśmy piekłem bęfemy
Pružne modlitfy i inne ścemy

Prosty, acz interesujący koncept zawiera inny tekst Rafała, dla którego prezentacji kluczowe jest odpowiednie wyeksponowanie tytułu:

BRZYDKIE WYRAZY (haiku)

ha
i
ku

Wszystkie teksty slamerów wydaje się charakteryzować programowa wręcz poetyka skandalu. Prezentowane na scenie utwory nastawione są na epatowanie obscenicznością, nadużywanie wulgaryzmów, szok kulturowy – pojawiają się odwołania do rasizmu czy chociażby maksymalnie perwersyjnego seksu. Slamerów można tu posądzić o postępowanie w myśl zasady bycia „strategiem w kultu-

rze”, zgodnie z określeniem użytym przez Marcina Wieczorka w odniesieniu do „brulionu” (Wieczorek 1996).

Tworzy to pewien problem, powiedziałbym, z kręgu psychologii odbioru, który opisuje Piotr Michałowski w *Strategiach skandalu i stereotypach odbioru* (Michałowski 2003). Badacz pokazuje, jak nadużywanie tytułowych strategii wpływa na osłabienie ich mocy oddziaływania. Obserwacja to stosunkowo prosta: coś, co szokuje za pierwszym razem niezwykle silnie, z czasem nie bulwersuje już wcale i przez to wymaga od artysty przekraczania kolejnych barier. Repertuar środków jest, w gruncie rzeczy, dość ograniczony i przewidywalny. Slamerzy nieustannie kopią więc sami siebie (nawzajem). Odbiorca zaczyna reagować obojętnością na tego typu zagrania, skandal staje się stereotypowy, a nawet oczekiwany. To jego brak zaczyna dziwić, a w świecie tekstów nie mogących się bez niego obejść – irytować z racji niewpisywania się w konwencję. Tak oto postawa wylansowana przez samych slamerów zaczyna ich kępować.

W świetle powyższych ustaleń przejść można do zasadniczej kwestii dla tej pracy – mikrowspólnoty interpretacyjnej. Omówienie Fishowskiej koncepcji i jej rozwinięcie znaleźć można w pismach Andrzeja Szahaja (Szahaj 2001, 2002). Tu pokusiłbym się jedynie o krótkie zdefiniowanie używanego pojęcia, by móc samodzielnie uzupełnić pewien jego, dotychczas pomijany, aspekt znaczeniowy.

Wspólnotę interpretacyjną Stanleya Fisha rozumiem nie tyle jako grupę jednostek, które w pewien określony sposób postrzegają rzeczywistość, lecz jako grupę, która z uwagi na czasoprzestrzenne uwarunkowania (np. kulturowe) wyznaje pewien określony światopogląd. Punkt widzenia świata nie jest tu wynikiem obserwacji, lecz odwrotnie: sposób obserwacji, świadomość podmiotu, są zdeterminowane oglądem świata wpisanym w życie jednostek na danym obszarze. Członkowie danej wspólnoty interpretacyjnej posługują się w codziennym doświadczeniu schematami interpretacyjnymi, które organizują ich myślenie i działanie.

Tym, czego Fish wprost nie mówi, a co milcząco zakłada, jest swoista stopniowalność wspólnot. Rozwódząc się nad mnogością tych, w których się jednocześnie znajdujemy i które w danym momencie wpływają na nasze zachowanie, badacz musiał uwzględnić różne poziomy istotności, ważności wspólnot: zachowania przynależne niektórym z nich realizujemy stale, część zaś – w określonych

sytuacjach, w wyznaczonych ramach czasowych. Stąd moja propozycja uściślająca, aby nazwę „wspólnota interpretacyjna” zachować dla społeczeństw, ewentualnie klas społecznych, pojęcie „mikrowspólnoty” zaś dla wszystkich rodzajów mniejszych grup, na przykład taką mikrowspólnotą będą fani określonej drużyny piłkarskiej, wielbiciele *Władcy pierścieni*, a także – najbardziej nas tu interesujący – slamerzy.

W świetle zaproponowanej tu definicji widać, że slamerzy tworzą tak rozumianą mikrowspólnotę interpretacyjną. To, o czym Fish nie mówi, a co wydaje mi się istotne, to stwierdzenie, że schematy interpretacyjne kierują nie tylko odczytaniem (w rozumieniu wąskim: tekstu, w szerokim: kultury, życia w ogóle), ale i tworzeniem. Doskonale widać to na przykładzie slamerów. Aby zostać zaakceptowanym w tej mikrowspólnotcie, należy przy produkcji tekstu zwracać uwagę na te cechy slamowego wiersza, o których pisałem powyżej. Ktoś startujący z tradycyjnym lirykiem na zwycięstwo w slamowym konkursie nie ma większych szans – co innego skandalista. Dana mikrowspólnota, środowisko osób związanych ze slamem, czyli zarówno twórcy, jak i nieprzypadkowi odbiorcy, oczekują pewnego wypracowanego, założonego typu komunikatu poetyckiego. Chcąc wejść w rolę slamera, zostać członkiem mikrowspólnoty, trzeba zinterioryzować pewne schematy interpretacyjne odnoszące się do procesu twórczego, kierować się, jakby to powiedziała Zofia Mitosek, apriorycznymi intencjami pisarskimi (Mitosek 1974), nastawionymi na zyskanie akceptacji danej grupy, spełnienie jej oczekiwań. Stając na scenie podczas slamu poetyckiego, początkujący uczestnik nie jest świadomy reguł rządzących tą grą, nie miał przedtem okazji zetknąć się z dominującą tu poetyką. Jeżeli brakowało mu predyspozycji do samodzielnego wypracowania wpasowującego się w nią wzorca wiersza, to czeka go porażka. Może ją zamienić w zwycięstwo, jeżeli, odpowiednio silnie zmotywowany, zmieni własne przyzwyczajenia. Przebywając w środowisku slamerów, rozpoznaje, zaakceptuje i przyswoi panujące wśród nich prawa, które od tej pory będą kierować jego wyborami w procesie tworzenia, realizując w ten sposób mechanizmy opisane przez Fisha.

Literatura

- Fish Stanley (2002), *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, wstęp Richard Rorty, przeł. Krzysztof Abriszewski, Aleksandra Derra-Włochowich, Małgorzata Glasenapp-Konkol, Adam Grzebiński, Marcin Kilanowski, Agnieszka Lenartowicz, Maciej Smoczyński, Kraków.
- Michałowski Piotr (2003), *Strategie skandalu i stereotypy odbioru*, [w:] *Stereotypy w literaturze*, red. Włodzimierz Bolecki, Grzegorz Gazda, Warszawa.
- Mitosek Zofia (1974), *Literatura i stereotypy*, Wrocław.
- Moczkodan Rafał (2008), *Problematyka mowy ciała w kontekście kultury żywego słowa*, [w:] *Polonistyczne drogi. Księga jubileuszowa poświęcona profesorowi Władysławowi Sawryckiemu w 70. rocznicę urodzin*, red. Maciej Wróblewski, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Szahaj Andrzej (2001), *Nie ma niczego poza interpretacją, tako rzecz Stanley Fish*, vol.2 „Errgo”
- Szahaj Andrzej (2002), *Zniewalająca moc kultury*, [w:] Stanley Fish, *Interpretacja, retoryka, polityka. Eseje wybrane*, red. Andrzej Szahaj, wstęp Richard Rorty, Kraków.
- Siwak Wojciech (1993), *Estetyka rocka*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Warszawa.
- Wieczorek Marcin (1996), „Brulion” – fenomen skutecznej działalności w kulturze, „Przegląd Humanistyczny” nr 3.

Źródła internetowe

- <http://slam.art.pl/artykuly> (*Slam poetycki w Polsce/Europie*)
- (Jarniewicz Jerzy): http://www.biuroliterackie.pl/przystan/czytaj.php?site=0&co=txt_0714
- (Jarniewicz Jerzy, *Wiersze na ringu*, jak głosi przypis pod tekstem, jest to poszerzona wersja szkicu, który pierwotnie ukazał się w „Gazecie Wyborczej” z dnia 14 lutego 2004 roku)
- (Stokfiszewski Igor): http://www.niniwa2.cba.pl/stokfiszewski_poetry_slams.htm
- (Stokfiszewski Igor, *Poetry slams zdobywają coraz większą popularność*, „Gazeta Wyborcza” 8 lutego 2004)
- <http://www.e-poets.net/library/slam/>
- (K. Heinz, *An incomplete history of slam. A biography of an evolving poetry movement*).
- <http://slam.art.pl/galeria?album=2&gallery=2>
- (galeria plakatów reklamujących slamy poetyckie w Polsce)

Od kultury wsi do popu, czyli rola muzyki dawniej i dziś*

Na przestrzeni wieków, co uznać należy za pewien truizm, zmieniała się kultura, zmieniała się sztuka, a razem z nią muzyka i jej rola. Zmiany te objęły także kulturę ludową, która była kulturą typu oralnego. Nie dziwi więc fakt, że śpiew na wsi był swego rodzaju sposobem komunikacji (Czech 2008, s. 51). Ludzie śpiewali podczas pracy i podczas odpoczynku. Nie należy jednak utożsamiać tych śpiewów z muzyką. Muzyka wykonywana przez wybrane jednostki była rzadkim zjawiskiem. Zazwyczaj towarzyszyła ważnym uroczystościom i obrzędom. Muzyka instrumentalna z kolei akompaniowała tańcowi i zabawie. W tym miejscu należy wspomnieć o socjotwórczej roli muzyki na wsi. Chłopi po całym dniu pracy zbierali się nierzadko w jednej z chałup i przy muzyce bawili się wspólnie do utraty tchu. Taniec stanowił swego rodzaju ukojenie. Podczas zabawy nie istniały żadne podziały, wszyscy, ci bogatsi i ci biedni, bawili się razem. Dzięki zabawie chłopi mieli poczucie wspólnoty i jedności. Podczas tańca ich wspólnota „stawała się” namacalna, tu i teraz (ibidem, s. 64). Nie należy też zapominać, że tego rodzaju zabawy były świetną okazją do spotykania się chłopców z dziewczętami.

Charakter oralny kultury ludowej wpływał także na edukacyjną rolę śpiewanego tekstu, ponieważ piosenki odwoływały się do spraw egzystencjalnych. Stawały się swego rodzaju kodeksem norm i wartości, które podczas śpiewu były przekazywane dzieciom. Warto w tym miejscu wspomnieć również o przyśpiewkach, cieszących się dużym powodzeniem podczas zabawy. Z racji tego, że na wsi nie było początkowo wyraźnego podziału na grających i odbiorców, lud współtworzył część muzyczną zabawy. Kiedy goście byli już pod znacznym wpływem alkoholu, spontanicznie wymyślali krótkie rymowanki, często sprośne lub złośliwe (ibidem, s. 66). Stanowiły jednak wyraźny komunikat, że ktoś nie przestrzega obowiązujących praw i powinna go spotkać kara. Dla przykładu można przywołać przyśpiewkę, która miała charakter groźby:

Od samej Warszawy jedzie wóz za wozem,
A kto mi owce ukradł, aj, przebiję go nożem

(ibidem, s. 67).

Adam Czech pisze, że po takiej przyśpiewce właściwie każdy uczestnik zabawy oczekiwał konkretnej reakcji od domniemanego sprawcy. W tym wypadku jednak złodziej szybko, chcąc pozostać niezauważonym, miał się podobno oddalić z miejsca zabawy (ibidem, s. 67). W ten sposób cała społeczność dowiadywała się, kto jest złodziejem i kogo należy ukarać.

Rola edukacyjna muzyki miała jeszcze inny wymiar. Mianowicie dzięki ciągłemu słuchaniu śpiewów matki w naturalny sposób uczyły się rytmu dzieci. Poprzez naśladownictwo dorosłych uczyły się też tańczyć.

Należy wspomnieć także o innym wymiarze socjotwórczej roli muzyki. Jadwiga i Marian Sobiescy, opisując folklor Warmii i Mazur, podkreślają, że pomimo silnej germanizacji tych terenów, nie udało się wyprzeć polskiego języka, który był dzieciom przekazywany właśnie przy pomocy tradycyjnych przyśpiewek ludowych (Sobiescy 1973, s. 341).

Pisząc o muzyce, nie sposób nie wspomnieć także o roli, jaką w społeczności pełnili sami muzycy. Według Adama Czecha, były to osoby, które „na wieś przynosiły nowe, a stare do miasta” (ibidem, s. 7). Muzykantami na wsi byli zazwyczaj biedni, zwykle małorolni chłopci. Uprawę ziemi pozostawiali swoim żonom, a sami dorabiali jako muzycy. W opinii Ludwika Bielawskiego, grali, ponieważ była to jedyna szansa bycia ponad tym, co przyziemne; szansa na spotkanie nowych ludzi, poznawanie nowych miejsc i w końcu szansa na zarobek (Bielawski 1999, s. 86).

Muzyków jako jednych z niewielu członków danej społeczności charakteryzowała mobilność. Akompaniowali zabawom nie tylko w swojej wsi, ale również we wsiach sąsiednich lub miejscowościach oddalonych o kilkadziesiąt kilometrów. Dzięki temu, wracając do swojej rodzinnej wioski, przynosili nowe, ciekawe informacje czy opowieści. Nowinami ze społecznością chłopską dzielili się również tzw. dziadowie, czyli wędrowni żebracy, którzy także parali się śpiewem w celach zarobkowych, pragnąc uzyskać jałmużnę (Grochowski 2009, s. 285). Dla nich wędrowka była synonimem wolności. Ta wol-

ność sprawiła, że mieli oni znacznie szersze horyzonty niż pozostali mieszkańcy ich rodzimej wioski. We wsi, z której się wywodzili, muzycy byli traktowani jednocześnie jak swoi i obcy. Powołując się na Ludwika Stommę, można stwierdzić, że z jednej strony byli uważani za swoich, ponieważ spełniali kryterium etnicznej przynależności, z drugiej jednak nie spełniali kryterium zawodowego typowego dla chłopstwa, bowiem każdy reprezentant tej grupy musiał być rolnikiem, a oni rolnictwem się nie zajmowali (Stomma 1986, s. 57).

Muzykanci byli postaciami ambiwalentnymi. Wywoływali niejednokrotnie szacunek, podziw, lecz także strach i pogardę. Zaproszenie muzykantów na wesele wyznaczało prestiż organizatora. Podczas zabawy jako wyraz szacunku muzycy dostawali lepsze niż goście jedzenie. Jednocześnie mogli zostać pobici ze względu na podejrzenia o powiązania z diabłem (Czech 2008, s. 82). Ludwik Bielański tłumaczy ten fakt tym, że muzyka była jedną z najbardziej abstrakcyjnych form sztuki. Ludzie byli przekonani, iż muzyk swój wirtuozerski talent zyskał dzięki zaprzedeniu duszy szatanowi (Bielański 1999, s. 99). Podtrzymywanie tego mitu służyło i samym grajkom. Chłopi zapraszali ich na wesela, gdyż wiedzieli, że jeśli tego nie uczynią, muzycy wykorzystają swoją magiczną moc i się na nich zemszczą.

Warto też dodać, że kariera muzykanta nie była łatwa. Z pewnością drogę tę mieli ułatwioną chłopcy z rodzin muzykanckich, gdzie od dzieciństwa uczyli się rytmu i pracy z instrumentem. Mieli oni jednak ograniczone możliwości ze względów ekonomicznych. Instrumenty należało kupić w mieście, co było dość kosztowne. Dlatego na początku chłopcy grali na instrumentach własnoręcznie zrobionych. Z kolei dzieci bogatszych gospodarzy napotykały barierę w postaci własnej rodziny, która nie życzyła sobie upadku moralnego i społecznego któregoś z jej członków. Według Ludwika Bielańskiego, chłopcy wywodzący się ze zwykłych, przeciętnych rodzin nie dość, że musieli pokonać barierę ekonomiczną, to mieli jeszcze problem ze znalezieniem nauczyciela (ibidem, s. 87). Obawiali się drwin, jeżeli okażą się mało pojętni (dlatego początkowo uczyli się grać w samotności) lub zbyt zdolni, żeby ktoś ich uczył i tym samym stwarzał sobie konkurencję. Dlatego autor *Tradycji ludowych w kulturze muzycznej* wymienia różne czynniki, które wpłynęły na rozwój muzyki na wsi (ibidem, s. 92). Należy do nich między innymi indywidualna sytuacja życiowa, gdy młody chłopiec samotnie, po cichu, uczy się grać na instrumen-

cie. Kolejną tworzą zazwyczaj spontanicznie młodzi ludzie wspólnie tworzący muzykę. Oprócz tego ważną rolę odgrywają okoliczności, w jakich tworzy się śpiew czy taniec w chłopskiej chałupie lub karczynie podczas zabawy.

Kultura ludowa, a zarazem muzyka nie jest zjawiskiem stałym i niezmiennym. Wręcz przeciwnie, wraz z rozwojem wsi, napływem kultury miejskiej muzyka także ulegała zmianie. Początkowo repertuar był mocno zróżnicowany, pisze Ludwik Bielawski (ibidem, s. 35). Zależał on w dużej mierze od miejscowych zwyczajów i obyczajów. Z czasem zaczęły one zanikać, a wraz z nimi muzyka zaczęła zmieniać swoją formę, treść i znaczenie. Na wsi zaczęto wprowadzać nowe instrumenty miejskie. Kapele ludowe, wzorując się na orkiestrach wojskowych, wzbogaciły się o instrumenty dęte. Znaczącą tu rolę odegrał także akordeon, który zmusił muzykantów ludowych do zmiany repertuaru (ibidem, s. 113). Granie muzyki wsi na weselach stało się niemożliwe. Odbiorcy coraz częściej domagali się bardziej aktualnego repertuaru, na przykład miejskich tang (Czech 2008, s. 94).

Nie należy także zapominać o przechodzeniu kultury ludowej od oralności do piśmienności. Początkowo muzycy grali ze słuchu, jednak później odtwarzanie muzyki z zapisu nutowego podnosiło ich rangę. Spowodowało to jednak ograniczenie indywidualności artystycznej muzyków. Kiedy odtwarzali oni muzykę z nut, nie było już miejsca na indywidualną interpretację i wariację na temat danego utworu. Ustność, według Piotra Kowalskiego, miała z założenia charakteryzować się bezpośredniością komunikacji (Kowalski 1990, s. 50). Ustne przekazywanie tradycji wymagało więzi emocjonalnej, co miało zapewnić silniejszą integralność grupy i stabilizację światopoglądu. Kowalski, powołując się na Paula Zumthora, twierdzi, że: „tekst oralny ma charakter różnorodny, kumulacyjny, wielobarwny, zróżnicowany...” (ibidem, s. 50). Kultura pisma natomiast spowodowała znaczne uszczuplenie repertuaru, a co za tym idzie, okres, przez który dany repertuar był modny, znacznie się skrócił. Kowalski stwierdza jednak, że pismo pozwoliło na zerwanie więzi między tekstem a nadawcą (ibidem, s. 53). To z kolei dało ludziom szansę na refleksyjne podejście do tekstu. W tym momencie zaczęła rodzić się racjonalność instrumentalna. Muzycy mogli zdystansować się do własnej muzyki i spojrzeć na nią w inny sposób. Twórcy zaczęli przywiązywać większą wagę do wartości estetycznych i mody, stali się zwy-

kłymi wykonawcami. Dlatego indywidualność zaczęła przejawiać się w innej formie. Otóż powiększył się dystans między muzykami a odbiorcami (Bielawski 1999, s. 41). Muzycy przestali być uczestnikami zabawy, byli już występującymi. Mieli swoje, osobne miejsce, którym było podwyższenie lub scena.

Moim zdaniem, zjawiskiem przełomowym okazał się wynalazek radia, dzięki któremu ludność wiejska mogła poznać inne nurty muzyczne. W dwudziestoleciu międzywojennym, pisze Bielawski, ludność wiejska za sprawą otwarcia granic Polski poznała również muzykę amerykańską – jazz (ibidem, s. 113), wtedy zmiany zaczęły następować w zawrotnym tempie. Uważam, że kolejnym momentem przełomowym był rok 1989, kiedy Polska w procesie przemian otworzyła się na Zachód. Postęp techniczny umożliwił migrację z Zachodu kultury popularnej, która dość szybko rozprzestrzeniła się na naszym rynku muzycznym. Twórczość ludowa uległa wtedy komercjalizacji i banalizacji.

W dobie konsumpcyjnej nowoczesności zmieniły się znaczenie i rola muzyki, a co za tym idzie, i muzyka jako artyści. Anna Czekanowska twierdzi, że treść utworów zaczęto wykorzystywać do walki ideologicznej (http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/pierwszy_i_drugi_byt_folkloru.html). Według Johna Storey'a, muzyka stanowczo uległa standaryzacji (Storey 2003, s. 90). Autor twierdzi, że elementy uważane za atrakcyjne są ujednolicane i eksploatowane do wyczerpania zapasów, a wszystko po to, by zyskać jak największą liczbę słuchaczy. Popkultura zaczęła również propagować bierny odbiór. Konsumenci są, według autora, zbyt zmęczeni, by wysilić się w poszukiwaniu czegoś nowego. Przekazywanie muzyki też nie opiera się już tylko na zapisie nutowym. Utwory utrwalane są na różnych nośnikach danych, wcześniej kasetach, dziś płytach CD. Piotr Kowalski podkreśla ogromną rolę tego wynalazku dla kultury tradycyjnej (Kowalski 1990, s. 45). Pisze, że kasety, których sprzedaż miała ogromny zasięg, propagowały to, co jest modne w danym momencie. Stanowiły swego rodzaju śpiewniki, a magnetofony nierzadko zastępowały na weselach kapele. Należy wziąć pod uwagę fakt, że współcześnie dostęp do muzyki jest niemal natychmiastowy. Wystarczy portal Google, aby w ciągu minuty znaleźć w Internecie interesujący nas utwór. Można stwierdzić, że słuchacze dostrzegają dzisiaj tylko estetyczną rolę muzyki. Biernie słuchanie powoduje, że rzadko

skupiają się na tym, co się do nich śpiewa. Muzyk z kolei stał się wzorem do naśladowania. To on wyznacza trendy. Nie jest już kontrolowany przez społeczność, lecz sam tworzy i narzuca to, czego odbiorcy powinni słuchać (Bell 1994, s. 74).

W tym miejscu zasadnym byłoby zastanowić się, kim w dobie nowoczesności jest lud. Mówi się „kultura ludowa”, „sztuka ludowa”. W XIX wieku pojęcie „lud” odnosiło się do społeczności chłopskich. Uważam jednak, że współcześnie trudno mówić o ludzie w znaczeniu chłopstwa. Dwuznaczność słowa „ludowość” dostrzega również Kowalski. Według niego, problem polega na nieumiejętności nazwania tego, co jest współcześnie ludowe (Kowalski 1990, s. 80). Stwierdza, że artysta ludowy nie musi prezentować „ludowego światopoglądu”, sztuka ludowa może być wyrazem indywidualności twórcy, który nie należy do kultury wiejskiej, ale prezentuje styl narodowy. Tak samo odbiorcami sztuki ludowej nie są tylko chłopi. Warto zaznaczyć, że społeczeństwo polskie współcześnie ma charakter jednolity, a odbiorcami sztuki jest po prostu dana grupa fanów. Proponuję więc ludem nazywać rzeszę przeciętnych, masowych odbiorców popkultury.

Można zauważyć wiele analogii między tym, co było dawniej, a tym, co współczesne. John Storey napisał, że młodzi ludzie widzą w muzykach swego rodzaju autorytety. Od nich czerpią wiedzę na temat tego, co jest modne. Dany gatunek muzyczny wyznacza ich tożsamość z konkretną grupą i kształtuje poczucie przynależności (Storey 2003, s. 96). Zmieniły się obyczaje. Normy i wartości uległy relatywizacji, jednak być może istnieją jeszcze ślady funkcji edukacyjnej i socjotwórczej. Weźmy przykładowo pod uwagę fakt koncertu punkrockowego. Moim zdaniem, tańczenie pogo w jego trakcie prawdopodobnie jest paralelne do zabaw, podczas których wieśniacy pozbywali się zmęczenia. Pogo to niemalże opętńczy, zbiorowy taniec, wykonywany w rytm muzyki punk. Uważam, że młodzi, zbuntowani przeciwko rodzicom, szkole i normom społecznym ludzie, tańcząc pogo do stanu fizycznego wyczerpania, uwalniają swoje ciało i duszę od codziennych problemów. Dla nich też jest to swego rodzaju katharsis.

Kolejne analogie między muzyką ludową a współczesną widać w zakresie ich wykonawców. Dotyczą one sytuacji muzycznych opisanych przez Ludwika Bielawskiego. Indywidualna sytuacja, w której młody człowiek samotnie uczy się grać, może znajdować odzwiercie-

dlenie w postaci nastolatka, który za grosze kupuje pierwszą gitarę i próbuje grać, kryjąc się w swoim pokoju. Dalej spontaniczne sytuacje inicjowane przez młodzież można utożsamiać ze współczesnym garażowym graniem. Wreszcie większe zgromadzenia znajdują odbicie w dużych, masowych koncertach.

Podjęcie do muzyków również pozostało podobne. Z jednej strony są podziwiani jako artyści, traktowani jako autorytety, z drugiej jednak muzyk ma nierzadko przypisane znaczenie pejoratywne. Ogół społeczeństwa widzi współczesnego wykonawcę muzyki poprzez stereotyp zdegenerowanego alkoholika, narkomana etc. W dzisiejszych czasach również trudno stać się szanowanym muzykiem. Problemy ekonomiczne nie są związane z zakupem instrumentu, a z wydaniem płyty i zaistnieniem na rynku. Zatem warto zastanowić się, czy głównym elementem, który zmienił muzykę, nie jest jej standaryzacja, szczególnie ważna dla ekonomii? Można zatem przypuszczać, że to normy i wartości uległy zmianie, a przemysł muzyczny jedynie się do nich dostosowuje.

Współcześnie obserwujemy zjawisko, w którym polscy muzycy rozrywkowi coraz częściej odwołują się do ludowości. W swojej twórczości często wykorzystują elementy folklorystyczne, wracają do korzeni (http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/powrot_do_korzeni.html). Należy jednak podkreślić, że nie jest to zjawisko zupełnie nowe. Historia pokazuje, że już w XVI wieku kompozytorzy inspirowali się muzyką ludową (http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/muzyka_ludowa_a_tworczość_kompozytorow.html). Według Anny Czekanowskiej, zjawisko to nasiliło się po 1989 roku, kiedy to społeczeństwo musiało odnaleźć swoją tożsamość w nowej sytuacji i procesie przemian (http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/pierwszy_i_drugi_byt_folkloru.html). Autorka przyznaje, że nawiązywanie do folkloru może być swego rodzaju próbą sprzeciwu wobec zalewającej Polskę kultury Zachodu. Nawiązania występują nie tylko w muzyce, ale również w tekstach śpiewanych piosenek. Czekanowska podkreśla, że jest to zjawisko zróżnicowane, ponieważ zespoły w rozmaity sposób interpretują elementy kultury ludowej. Z jednej strony istnieją grupy, które sięgają do źródeł folkloru, a więc uczą się go od jego pierwotnych wykonawców. Z drugiej jednak istnieją zespoły, które wplatają elementy ludowe do swojej twórczości na zasadzie eksperymentu i zabawy (ibidem). Niejedno-

krotnie wykonawcy estradowi prezentują tradycyjne pieśni ludowe w nowych, synkretycznych aranżacjach (http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/powrot_do_korzeni.html). Tworzą swego rodzaju kolaże. Obecnie zespoły te można podzielić na alternatywne, np. Hoboud, Kapela ze wsi Warszawa czy Żywiołak, i komercyjne, takie jak Golec uOrkiestra, Brathanki lub Zakopower. Podziału tego można dokonać ze względu na różnicę w poglądach samych twórców na temat własnej twórczości. Muzycy Hobouda, Kapeli ze wsi Warszawa czy Żywiołaka uznają ją za nowatorską, stanowiącą alternatywę dla „muzyki plastikowej” (<http://www.nuta.pl/wywiady/d/2/147/?pnum=1>). Kierują ją do znacznie węższej grupy odbiorców. Zespoły komercyjne natomiast stawiają na masowego odbiorcę, o czym świadczy ilość sprzedawanych płyt. Poza tym w swojej twórczości wykorzystują dobrze znane publiczności elementy z kultury popularnej. Wystarczy na przykład przejrzeć tytuły piosenek z ostatniej płyty Golec uOrkiestry. Są to *Wujek Louis Song*, w której można dostrzec nawiązanie do słynnego Louisa Armstronga lub *Górskie tango*, które z kolei łączy tradycję górską z popularnym tańcem wywodzącym się z Argentyny. Wszystkie jednak nawiązują do kultury ludowej. Fakt ten wcale nie musi oznaczać powrotu do rozumienia muzyki w ujęciu tradycyjnym, co wykaże poniższa charakterystyka zespołów.

Hoboud (Chobołd) to istota demoniczna, której zadaniem była opieka nad ludźmi, rodzinami, gospodarstwami. Jego łaska często zależała od ich własnej decyzji, a raczej od kaprysu. W zamian za opiekę chobołd oczekiwał wygodnych warunków do życia i zainteresowania jego „osobą”. Leonard Pełka zakłada, że obraz chobołda dotarł do Polski wraz z innymi wierzeniami z krajów zachodnich – głównie Niemiec (Pełka 1987, s.133). W dobie przekształceń i urbanizacji ludzie zapomnieli o opiekuńczej istocie. Znaleźli się jednak tacy, którzy go wskriesili. Do nazwy tego demona nawiązali muzycy z Olsztyna – Marcin i Maria Rumińscy. Początkowo zajmowali się muzyką celtycką. Postanowili jednak zgłębić tradycje kultury swojego regionu – Warmii. Wtedy też w archiwum Muzeum Warmii i Mazur natknęli się na postać Hobouda, co ich zainspirowało do stworzenia nowego zespołu folkowego. Hoboud, bo tak postanowili nazwać swój zespół, obecnie wykonuje tradycyjne pieśni warmińskie z oryginalną melodią, ale z bardzo zmienioną aranżacją (<http://szukaj.wyborcza.pl/archiwum/1,0,5264908.html?kdl=20090219OL-DLO&artTyp=zwykly->

&wyr=hoboud%2Bmiesza %2Bw%2B). Efektem pracy Rumińskich i pozostałych członków kapeli jest płyta zatytułowana *Wskrzeszenie Hobouda*. Na krążku znalazło się dwanaście piosenek. Teksty pochodzą z dzieła Gizewiusza, który zajmował się spisywaniem lokalnych pieśni. Muzycy mogli także wzorować się na płycie z ich zapisem. Piosenki są śpiewane gwarą warmińską, co jest zasługą Edwarda Cyfusa, rodowitego Warmiaka, który zgodził się pomóc zespołowi. To on przełożył teksty na gwarę, a także podjął się *poziedywania gyszyhtów* – opowiadania baśni i historyjek, którymi poprzedzone są piosenki (ibidem).

Godna zainteresowania jest także strona internetowa zespołu. Można powiedzieć, że na niej też zostały wykorzystane elementy folkloru, a przynajmniej takie kojarzące się z ludowością. W lewym górnym rogu na stronie Hobouda widnieje rozeta, którą można utożsamiać z wycinanką ludową (<http://www.hoboud.com/index.htm>). Poza tym motywem przewodnim jest drewno. Wszystkie linki wyglądają jak drewniane tabliczki przybite do stelaża, który również jest wykonany z drewna. Na środku znajduje się drewniana ramka, a w niej pojawiają się informacje. W tle widnieje zdjęcie lasu. Na stronie można także zobaczyć babę pruską, tak charakterystyczną dla regionu Warmii.

Ciekawym pomysłem okazała się również okładka płyty. Wcześniej wspomniałam, że chobołd był demonem domowym. W związku z tym na okładce pojawia się zdjęcie wnętrza stylizowanego na chatę ludową. Widoczny jest stół, pod którym siedzi chobołd, w czym można niewątpliwie dostrzec trafne wykorzystanie elementu wierzeń ludowych.

W tekstach Hobouda, jak również w pieśniach ludowych spisanych przez Oskara Kolberga, występuje wiele podobnych motywów (Kolberg 1970). Jest na przykład postać Jasieńka, na którego narzeka dziewczyna. Właściwie oskarża go o to, że ją wykorzystał. Zarówno w wersji z płyty, jak również u Kolberga dziewczyna uwiedziona obietnicami Jasieńka oddaje się mu. Po tym jednak ukochany ją odrzuca. Kiedy dziewczyna spotyka go ponownie, karze mu oddać lub zapłacić za swoje dziewictwo.

Drugi zespół to Kapela ze wsi Warszawa – grupa muzyków, którzy w 1997 roku postanowili stworzyć grupę folkową. Swoją muzykę nazywają: „awangardową interpretacją muzyki tradycyjnej, szeroko pojętego Mazowsza, ukochanej krainy Chopina” (<http://www.kzww.pl/index.php?page=zespól>). Grupa zdobywa liczne międzynarodowe

nagrody za najlepszą muzykę folkową. Warto zaznaczyć, że tak jak Hobouda interesuje tradycja Warmii, tak w przypadku Kapeli ze wsi Warszawa jest to Mazowsze. Wiedzę na temat kultury, a zwłaszcza muzyki tego regionu zespół czerpie między innymi z dzieł wspomnianego już Oskara Kolberga. Jak twierdzą w wywiadzie Wojciecha Wysockiego, spotykają się także ze starymi muzykami z Mazowsza, którym tradycja grania została przekazana z dziadka na ojca i z ojca na syna (<http://www.nuta.pl/wywiady/d/2/147/?pnum=1>). Przesłuchują również serię płyt *Muzyka źródeł* zrealizowanych przez Radiowe Centrum Kultury Ludowej. Ciekawy jest fakt, że Kapela wykonuje swoje utwory na instrumentach tradycyjnych.

W wypadku Kapeli ze wsi Warszawa strona internetowa również jest pewnym źródłem informacji, jak sam zespół i graficy widzą lub kreują kulturę ludową. Także na stronie tej grupy można zobaczyć wnętrze chaty chłopskiej. Na pierwszym planie widnieje zespół – rodzina biesiadująca przy drewnianym, nieco zniszczonym stole. Dalej można dostrzec drewniane łóże, nad którym wisi święty obraz. Motywem dosyć widocznym są też skrzypce, wiszące na ścianie i drugie leżące na stole. Skrzypce są tu niezwykle ważne. Pisałam, że ten instrument dość szybko został przyniesiony z miasta na wieś. Współcześnie można powiedzieć, że skrzypce stały się swego rodzaju symbolem ludowości. Wracając jednak do samej strony, widać tu dosyć znaczne nawiązania do folkloru. Rodzina biesiaduje przy stole, co rzadko zdarzało się na wsi, jednak najbardziej oddającym ludowość elementem jest łóżko, nad którym wisi święty obraz (<http://www.kzww.pl/index.php?page=zespól>). Przypuszczam, że zespół wykorzystał tu motyw świętego kąta, który na wsi był zjawiskiem powszechnym.

Kapela ze wsi Warszawa nie udostępnia swoich tekstów, co uniemożliwiło mi dokładną analizę. Słuchając jednak piosenek zarejestrowanych na płycie *Infinity*, zauważyłam, że teksty zawierają w sobie elementy folkloru, a niektóre są z pewnością pochodzenia ludowego. Są to piosenki, które w znacznej mierze mówią o miłości. W utworze *Półtorej godziny* Kasia namawia Jasia, aby poszedł do jej domu. Ten nie chce tam iść, żeby nie słuchać jak dziewczyna na niego narzeka. W końcu panna pod pretekstem choroby matki postanawia sama wrócić do domu. Po drodze zabłądziła i załapała się łzami. Możliwe, że kiedy wokalistka kapeli śpiewa: „Pójdź do mojej rodziny”, chodzi o to, żeby chłopak oświadczył się Kasi, czego on nie pragnie.

Podobne wątki namawiania chłopaka do ślubu również pojawiają się u Kolberga.

Trzeci zespół – Żywiolak, nie odwołuje się do nazwy demon, choć takie skojarzenia od razu się nasuwają. Grupa muzyczna, która została założona przez dwóch pasjonatów folkmetal: Roberta Jaworskiego i Roberta Wasilewskiego, wykorzystuje jako miano po prostu grę słowną. Ma ona nawiązywać do słowiańskiej wyobraźni i oznaczać, że grupa wykonuje muzykę niezaprzeczalnie energiczną lub energetyzującą (<http://www.zywiolak.pl/>). Oprócz tego, że oczywiście gra jest pełna energii, wydaje się również bogata w wątki z demonologii ludowej. Główną bowiem tematyką, do której muzycy Żywiolaka nawiązują w swoich utworach, są pogańskie zwyczaje ludu zachowane w dawnych zwyczajach. Zespół podaje takie przykłady, jak: malowanie jajek wielkanocnych, topienie Marzanny czy odpukiwanie w niemalowane drewno (ibidem). Muzyka, którą wykonuje Żywiolak, jest trudna do zdefiniowania. Można ją zaliczyć do pogranicza folku, punku i rockmetal, wykorzystujących również elementy dub czy drum'n'bass. Poza tym, że muzycy stosują nowoczesną technologię do wykonywania pieśni, stosują również zrekonstruowane instrumenty dawne i archaiczne techniki śpiewu.

Żywiolak w dobie Internetu także posiada swoją stronę. Na wejściu pojawia się sama nazwa zespołu i głowa, jak mierniam, istoty stylizowanej na demoniczną (ibidem). Dalej widnieje zdjęcie zespołu na tle lasu. Strona, podobnie jak strony Hobouda i Kapeli ze wsi Warszawa, jest utrzymana w ciemnych barwach z dodatkiem czerwieni i zieleni.

Czytając z kolei teksty piosenek znajdujących się w repertuarze Żywiolaka, można znaleźć w nich wiele odniesień do wierzeń ludu. Najbardziej jaskrawym przykładem jest piosenka *Latawce*. Jest w niej mowa o mitycznych stworzeniach płci męskiej. Wabią, a raczej uwodzą kobiety swoją niebiańską urodą. Leonard Pełka pisze, że latawce to istoty demoniczne z kręgu demonologii powietrznej (Pełka 1987, s. 47), co ma swoje odzwierciedlenie w tekście piosenki Żywiolaka.

Jeszcze inaczej folklor wykorzystuje Golec Orkiestra – grupa folkowo-popowa założona przez Łukasza i Pawła Golców, rodowitych górali z Milówki. Golcowie zdobyli sławę swoją pierwszą płytą. Niedawno wyszedł ich piąty krążek, na którym również pojawiły się elementy folkloru góralskiego. Na płycie można znaleźć utwory, za-

wierające „zawadiackie śpiewy ze skrzypcami i akordeonem” (<http://www.golec.pl/>).

Strona internetowa zespołu także zawiera w sobie elementy folkloru góralskiego. Motywem przewodnim na stronie jest drewno, a raczej drewniana ściana, na której wyświetlają się informacje. Do zmieniania strony służy parzenica, będąca charakterystycznym elementem stroju góralskiego.

Czytając nawet pobieżnie teksty zespołu Golec Orkiestra, można stwierdzić, że rzadko nawiązują one w jakiś wyraźny sposób do ludowości. Są raczej dostosowane do współczesnego odbiorcy, a jedynie styl gry nawiązuje do tego stylu tradycyjnego. Ludowe teksty miały charakter raczej czterowersowych przyspiewek, natomiast piosenki Golców są znacznie dłuższe. Podobnie jednak jak one zawierają w sobie tęsknotę za rodzinną ziemią, również tematy miłosne. W jednych i drugich można wyczytać umiłowanie do śpiewu i w ogóle muzyki. Piosenki zespołu są jednak kierowane do publiczności we współczesnych wersjach, odnoszących się raczej do realiów życia dzisiejszego odbiorcy. Nastąpiła tym samym swego rodzaju reinterpretacja pieśni ludowych.

Warto jeszcze wspomnieć o dwóch zespołach – Brathanki oraz Zakopower. Pierwszy z nich to zespół założony przez Janusza Musę w 1998 roku (<http://www.brathanki.com.pl/bbio.htm>). Muzycy wydali trzy płyty. Grupa potwierdza, że stara się wpłatać w muzykę rockową różne elementy folklorystyczne. Nie deklaruje jednak szczególnego zainteresowania jednym, konkretnym regionem. Sławę zdobyli płytą *Ano!*, której tytuł może kojarzyć się przeciętnemu odbiorcy ze swego rodzaju okrzykiem, występującym w wielu pieśniach ludowych.

Strona Brathanków nie jest zbyt bogata w elementy folklorystyczne. Dominują na niej motywy drewniane, a raczej drewniana tablica, być może ściana, na której wyświetlają się informacje. Teksty grupy Brathanki podobnie, jak w przypadku Golec Orkiestry, prezentują w ograniczony sposób światopogląd ludowy dostosowany do współczesnych wzorców. Za przykład można tutaj podać piosenkę zatytułowaną *Czerwone korale*. Jest to jeden z najpopularniejszych utworów grupy. Już sam tytuł w jakiś sposób odnosi się do ludowości. Korale bowiem były elementem niejednego stroju ludowego, który nosiły młode panny. W czasach popkultury stały się one symbolem tradycji chłopskiej. W utworze również można znaleźć inne elementy wywodzące się z kul-

tury ludowej. W piosence dziewczyna opowiada o tym, jak uwiódł ją młody chłopak. Panna zaufała mu podczas zabawy, lecz na kolejnej on bawił się już z kimś innym. Tego typu tematyka pojawia się także w pieśniach spisanych przez Oskara Kolberga. Przykładowo w jednej z piosenek dziewczyna opowiada jak chłopak ją uwodził. Zakochała się w nim, jednak teraz ma złamane serce, ponieważ, kiedy po raz kolejny przyszła do karczmy, on już pił piwko z innymi pannami (Kolberg 1970, s. 298).

Zakopower z kolei to grupa muzyków, która postanowiła połączyć tradycję Podhala z muzyką współczesną, a zwłaszcza rockową (<http://www.zakopower.pl/>). Sukces przyniosła im już debiutancka płyta *Music Hal*. Zespół w 2007 roku wydał kolejną płytę. Na niej oprócz podhalańskiego folkloru znalazły się też elementy jazzu, rocka, a nawet muzyki afrykańskiej. Muzyka wykonywana przez Zakopower zasługuje na miano bardzo energicznej, na co sama nazwa zespołu pośrednio wskazuje. W tym miejscu chciałabym się skupić właśnie na nazwie, będącej przewrotną grą słów. Z jednej strony nasuwa się skojarzenie z Zakopanem, stolicą Podhala, które reprezentuje Zakopower. Z drugiej zaś, nazwa może również wiązać się z energicznością, gdyż po odrzuceniu przedrostka „zako-”, zostanie słowo „power”, w języku angielskim oznaczające siłę i energię. Jest to niewątpliwie świadomy zabieg komercyjny, który sprawił, że nazwa Zakopower kojarzy się odbiorcom z rodzimym Zakopanem, a jednocześnie brzmi nowocześnie, a nawet międzynarodowo.

Strona internetowa grupy wygląda zdecydowanie inaczej niż poprzednie. Na wstępie pojawia się czarnobiałe zdjęcie zespołu na dachu, można przypuszczać, bloku, wieżowca. Nie jest jednak zupełnie pozbawiona elementów folklorystycznych. Na tej stronie także została wykorzystana parzenica. Muzycy, pomimo że są ubrani współcześnie, mają na sobie dodatki typu: pas czy kapelusz, charakterystyczne dla kultury tradycyjnej Podhala.

Jest to – moim zdaniem – zespół, który trudno zakwalifikować do grupy alternatywnej bądź komercyjnej. Z jednej strony muzycy kreują zupełnie nową jakość przy wykorzystaniu elementów folklorystycznych. Z drugiej natomiast tworzą dla masowego odbiorcy. Pozostaną jednak przy tym, że Zakopower jest zespołem komercyjnym.

Podobnie jak w wypadku zespołu Golec uOrkiestra, Zakopower tworzy nowe interpretacje tradycyjnych tekstów. Motywy ludo-

we pojawiają się sporadycznie w tekstach piosenek grupy, lecz nie stanowią ich podstawowego źródła. Nieznaczące podobieństwa można odnaleźć w piosenkach miłosnych. Analogie można dostrzec także w piosenkach o przygodach młodych mężczyzn. Szczególnym upodobaniem zespołu cieszą się piosenki związane z zabawą, alkoholem, co również pojawia się u Kolberga.

Uważam, że zespoły, których teksty analizowałam, na pewno w znacznej mierze czerpią z tradycji ludowej. Wykorzystują demonologię ludową czy motywy czerpane z folkloru piśmiennego. Często wykonują oryginalne pieśni tradycyjne w nowych aranżacjach. Nie należy zapominać jednak, że doszło do swego rodzaju dekontekstualizacji. Dorota Simonides twierdzi, że dzięki folklorowi, czyli własnej kulturze tradycyjnej, człowiek zyskiwał poczucie bezpieczeństwa i stabilizacji. Folklor miał niesłyszana rolę w budowaniu integracji społecznej i stanowił swego rodzaju zbiór norm i wartości (Simonides 1986, s.15, cyt. za Kowalski 1990, s.14). Piotr Grochowski, powołując się na Michała Walińskiego, podkreśla, że wartość estetyczna twórczości ludowej miała charakter podrzędny (Grochowski 2009, s.285). Lud skupiał się na wartości użytkowej. Pieśni miały funkcje przede wszystkim informacyjną, moralistyczno-ideologiczną i ludyką. Dzisiaj z kolei piosenki wykonywane przez zespoły folkowe tych funkcji nie posiadają. Zespoły kładą nacisk na rolę estetyczną i komercyjną wykonywanych przez nich utworów. Zmiana kontekstu nastąpiła także pod wpływem zmiany środowiska, w którym powstają owe dzieła. Dawniej folklor był tworzony na potrzeby ludności wiejskiej i powstawał na wsiach. Obecnie elementy tradycyjne są wykorzystywane przez środowiska miejskie i służą pozyskaniu masowego odbiorcy.

Współczesne zespoły folkowe kreują, a nie odtwarzają ludowość. Poprzez zamieszczanie wybranych elementów z tradycji ludowej na swoich stronach internetowych, jak również prezentowanie elementów folklorystycznych w swoich tekstach piosenek, przyczyniają się do stereotypizacji kultury ludowej. Wybrane przez te kapele elementy folkloru wchodzą do popkultury jako swoiste jego symbole i tak są traktowane przez masowego odbiorcę. Wiadomym jest, że kultura podlega ciągłym zmianom. Obecnie przyjęła ona w znacznym stopniu formę zestandaryzowanej i ujednoliconej kultury popularnej (Storey 2003, s. 90). Zespoły folkowe w obliczu tego ujednolicenia za-

chowują w pewien sposób ciągłość tradycji. W muzykę współczesną lub muzykę charakterystyczną dla innych kultur wplatają tradycyjne elementy. Aspekt komercyjny jednak nie jest również obcy grupom alternatywnym. W pewien sposób angażując elementy folkloru, dostosowują się do wymagań estetycznych odbiorców. Grupy te rzadko dostosowują swój repertuar do kontekstu, w jakim był wykonywany dawniej. Równie rzadko są to sytuacje spontaniczne, bowiem artyści świadomie i w konkretnym celu wykorzystują elementy kultury ludowej. Nie można zatem czerpania z ludowości utożsamiać z tradycyjną wizją muzyka i muzyki. Zjawisko to jednak pozwala szerokiemu odbiorcy pamiętać i rozwijać rodzimą kulturę, dostosowując ją do współczesności i nadając jej nową jakość w obliczu popu.

Literatura

- Bell Daniel (1994), *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*, przeł. Stefan Amsterdamski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Bielawski Ludwik (1999), *Tradycje ludowe w kulturze muzycznej*, Instytut Sztuki Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Czech Adam (2008), *Sprzedawcy wiatru. Muzykanci i ich muzyka między wsią a miastem*, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Grochowski Piotr (2009), *Dziady. Rzecz o wędrownych żebrakach i ich pieśniach*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń.
- Kolberg Oskar (1970), *Dzieła wszystkie*, t. 40, *Mazury Pruskie*, PTL, Wrocław.
- Kowalski Piotr (1990), *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, PTL, Wrocław.
- Pełka Leonard (1987), *Polska demonologia ludowa*, ISKRY, Warszawa.
- Sobiescy Jadwiga i Marian (1973), *Polska muzyka ludowa i jej problemy*, PWM, Kraków.
- Stomma Ludwik (1986), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa.
- Storey John (2003), *Studia kulturowe i badania kultury popularnej. Teorie i metody*, przeł. Janusz Barański, Wydawnictwo UJ, Kraków.

Źródła internetowe

- Brzezińska Magdalena, *Hoboud miesza w muzyce*, <http://szukaj.wyborcza.pl/archiwum/1,0,5264908.html?kdl=20090219OLDLO&artTyp=zwykly&wyr=hoboud%2Bmiesza%2Bw%2B>, (dostęp: 10.03.2010).
- Czekanowska Anna, *Pierwszy i drugi byt folkloru*, http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/pierwszy_i_drugi_byt_folkloru.html, (dostęp: 15.01.2010).
- Dahlig Piotr, *Muzyka ludowa a twórczość kompozytorów*, http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/muzyka_ludowa_a_tworczosc_kompozytorow.html, (dostęp: 15.01.2010).
- <http://www.brathanki.com.pl/bbio.htm>, (dostęp: 19.03.2010).
- <http://www.golec.pl/>, (dostęp: 23.05.2010).
- <http://www.hoboud.com/index.htm>, (dostęp: 20.04.2010).
- <http://www.kzww.pl/index.php?page=zespól>, (dostęp: 19.03.2010).
- <http://www.zakopower.pl/>, (dostęp: 19.05.2010).
- <http://www.zywiolak.pl/>, (dostęp: 19.03.2010).
- Sztanadara Magdalena, *Powrót do korzeni a moda*, http://www.gadki.lublin.pl/encyklopedia/artykuly/powrot_do_korzeni.html, (dostęp: 15.01.2010).
- Wysocki Wojciech, *Kapela ze wsi Warszawa „Inwazja barbarzyńców”*, <http://www.nuta.pl/wywiady/d/2/147/?pnun=1>, (dostęp: 19.03.2010).

PAWEŁ DZIEWIT

**Antropologiczna próba zmierzenia się z obrazem
– „The Wall” („Mur”) Alana Parkera***

A więc...
Myślałeś, że chciałbyś pójść na przedstawienie
Aby poczuć ciepły deszczyk zakłopotania.
Jak żar gwiazdowego kadeta.
Powiedz mi, czy jest coś co umknęło Twojej uwadze, słoneczko?
Nie tego spodziewałeś się zobaczyć?
Czy chciałbyś zobaczyć co się kryje za tym zimnym spojrzeniem?
Będziesz musiał przebić się przez ten cały kamuflaż
(„Mur”, reż. A. Parker)

Na ile nasze zachowanie jest spontaniczne, na ile zależy od socjalizacji i czynników zewnętrznych? Wydawać by się mogło, że jesteśmy kowalami swojego losu, tymczasem kultura zawsze, w większym lub mniejszym stopniu, oddziałuje na wszelkie sfery ludzkiej aktywności. Spojrzenie, zachowanie, gesty, ubiór są to nie tylko nośniki informacji dotyczących sposobu życia, ale świadczą także o statusie społecznym, przynależności do różnych grup. Jednostka, codziennie odgrywając rolę w teatrze życia, liczy na to, że jej przekaz, intencje zostaną zrozumiane. Czy utożsamia się z tym, co pragnie nam zakomunikować, czy ma poczucie realności kreowanej przez siebie roli? Reżyser podsuwa pomysł życia jako pewnej kreacji teatralnej, wplatając w film animację, w której znajdują się reflektory. Owa scena najdosadniej odnosi się do ukazania egzystencji jako ciągu skodyfikowanych zachowań, wobec których jesteśmy zdeterminowani.

Pink – główny bohater *The Wall*, kultowego dziś filmu, nieświadomie został w tę grę włączony. Teatr życia codziennego wymaga od nas przybrania pewnej formy, maski. Może być ona zgodna z naszym wewnętrznym „ja” lub nie. Zdystansowanie od niej wprowadza pewien fałsz, prowadzi do manipulacji widzom, próbą zonglowania jego emocjami bądź do okłamywania w imię celów dla nas istotnych.

W pewnym sensie i o tyle, o ile maska odpowiada naszemu obrazowi samych siebie, roli, jaką chcemy odegrać, maska ta jest naszym najprawdziwszym «ja», tym «ja», którym pragnęlibyśmy być. W końcu taki obraz własnej roli staje się naszą drugą naturą i integralną częścią naszej osobowości. Przychodząc na świat jako jednostki, kształtujemy stopniowo charakter i stajemy się osobami

(R. Ezra Park, cyt. za: Goffman 2000, s.49).

Taki gorset kultury jest dla Pinka przytłaczający. Muzyk rockowy jest obdarzony niezwykłą wrażliwością, która pozwala mu dostrzec rzeczy niedostępne dla innych, jednakże stanowi również pułapkę. Codzienne życie jest dla niego zbyt przytłaczające, nie potrafi wbić się w konwenanse, świadomie je odrzuca. Swoisty ostracyzm doprowadza go na skraj załamania nerwowego, bohater nie potrafi poradzić sobie z rolą, jaką przyszło mu grać w społeczeństwie – męża i ojca. Trauma z dzieciństwa – śmierć ojca – powoduje, że nie jest on w stanie stać się trybikiem w maszynie społecznej. Odrzuca maskę, jaką nakłada na niego społeczeństwo, nie utożsamia się z nim, co więcej, popada z nim w konflikt. Zamyka się w czterech ścianach własnego umysłu.

Film wyraźnie nawiązuje do kategorii kozła ofiarnego. Akty kolektywnej przemocy skierowane przeciw indywiduum służą za ofiarę pojednawczą. Mają one za zadanie nie tylko usprawiedliwić, ale przede wszystkim usankcjonować agresję wobec jednostek, które w naszym mniemaniu odpowiadają za zło bądź doprowadzają do destabilizacji sytuacji społecznej, więzów międzyludzkich. W literaturze można zauważyć liczne odniesienia do motywu kozła ofiarnego. Poruszał go w swoich pracach m in. Guido von List, który pisał o ludzkiej ofierze jako niezbędnej dla zaspokojenia sacrum.

To, co dziś nazywamy egzekucją, stanowi pozostałość po krwawej ofierze składanej z człowieka. Z biegiem czasu człowiek, zamiast dokonywać aktu kanibalizmu, zaczął jadać mięso zwierząt, nawet jeśli jego ‘wiera’ wymagała ofiar z ludzi, a byli nimi jeńcy wojenni, kryminaliści oraz niewolnicy. Symboliczna ofiara ze zwierząt oraz ofiara z chleba, składana czy to w formie ciastek ofiarniczych, czy hostii, jest wymysłem stosunkowo późnym

(von List 2003, s. 81).

W ekranizacji Parkera mamy do czynienia z hitlerowską III Rzeszą i mechanizmami destrukcyjnymi, opresyjnymi w stosunku do jednostki (tytułowy bohater). Kozioł ofiarny ma w tym miejscu wymiar symboliczny, ponieważ odnosi się zarówno do wojny, eksterminacji, jak również do zwykłego człowieka ciemzonego przez system, jednostki, która musi wypełnić zadania powierzone mu przez naród w celu zachowania pewnego ładu społecznego (suwerenności). Z tego też powodu ojciec Pinka wyrusza na wojnę, gdzie ponosi najwyższą z ofiar – traci życie.

Genesis interesującego nas zjawiska próbuje tłumaczyć René Girard, sięgając do tekstów biblijnych, mitologicznych i dokumentów o prześladowaniach. Słowem kluczowym do wyjaśnienia zagadnienia jest *mimesis* – skłonność do naśladowania (zob. R. Girard, 1991). Początkowo służyło ono uczeniu się, podpatrywaniu starszych osobników w celu przystosowania do warunków środowiska. *Mimesis* jest z jednej strony siłą integrującą, z drugiej, jako *mimesis przywłaszczenia* jest siłą destrukcyjną. W miarę wzrostu obiektów będących przedmiotem konkurencji narastała, prowadząca do konfliktów, rywalizacja. Dobra podpatrywane przez nas u innych wyzwały chęć ich posiadania. Człowiek w procesie socjalizacji uczy się być, uczy się mieć. Pragnienie posiadania nie jest cechą wrodzoną. Hominidy pożywały obiekty, które pragnął mieć lub które posiadał już ktoś z grupy. Takie zachowania były konfliktogenne i prowadziły do rozpadu pierwszych wspólnot. Skutkiem takiej rywalizacji było zantagonizowanie wszystkich ze wszystkimi. W pewnym momencie obiekt pożądania nie był już najważniejszy, istotną była odwzajemniona agresja. Odpowiedzią na ten rozdzźwięk może być mechanizm kozła ofiarnego. Jest to skłonność do obciążania za przeciwności losu, konflikty, nieszczęścia wszystkich, tylko nie nas samych.

Alan Parker doskonale wpisuje się swym obrazem w ów schemat. Mamy w obrazie filmowym reżysera nawiązania do faszyzmu (skutek kryzysu lat 20-ych XX wieku), gdzie ogłupiający pęd ku obarczaniu winą innych za kryzys gospodarczy i próba rozliczenia krzywd Traktatu Wersalskiego prowadzą do wyniszczającej wojny. Brzemienne w skutkach wydarzenia odciskają trwałe piętno nie tylko na tak znienawidzonych przez Hitlera Żydach i Słowianach, lecz na całych pokoleniach ludzkich.

The Wall jest nie tylko opowieścią filmową o idei kozła ofiarnego, ale przede wszystkim polemiczną wypowiedzią na temat roli człowieka w społeczeństwie oraz wzajemnego oddziaływania grupy i jednostki. Możemy odnaleźć w filmie wiele wątków odnoszących się do takich kategorii jak „kultura” i „przemoc”, „jednostka a system”. Dla mnie ciekawym zjawiskiem jest nakreślenie w obrazie relacji człowieka uwikłanego, nie tyle we wspomniany wcześniej gorset kulturowy, ile w ograniczenia osoby wynikające z jej uczestnictwa w kulturze. Mylne w moim odczuciu jest twierdzenie, iż kultura równoważy cierpienia. Uważa się, że za jej pomocą wyrwamy się z okowów barbarzyńskiego życia, głodu, strachu. Tworząc wszelkiego rodzaju instytucje, dostajemy wsparcie; produkując narzędzia, ułatwiamy sobie pracę, wymyślając język, stwarzamy możliwość porozumiewania się, a ustanawiając symbole, nadajemy życiu sens. Kultura jest zlepkiem tych rzeczy, które porządkują, kształtują naszą egzystencję. Z drugiej zaś strony kultura nie zawsze stoi po naszej stronie. Rzeczy, które zostały wytworzone po to, aby ułatwić nam poruszanie się w środowisku, często ograniczają naszą swobodę. Kodeksy, regulaminy poddają człowieka ciągłemu osądowi, nadzorowi. Narzucone systemy wartości ograniczają swobodę myślenia. Również narzędzia, dotychczas mające usprawnić pracę, stają się narzędziami zbrodni – postęp techniki jest wszakże postępem przemocy. Kultura, osiągając coraz wyższy stopień rozwoju, doskonali także techniki unicestwiania wrogich jednostek. Przemoc i kultura warunkują się wzajemnie. Tak ważna tradycja, poszanowanie przeszłości, staje się smyczą nie pozwalającą wyrwać się z ram wcześniej ustalonych zasad. Celem kultury okazuje się zatem nie tyle odsuwanie ludzkich problemów na dalszy plan, co dopasowanie się do niej, podporządkowanie. Szczęście jednostki nie jest efektem finalnym rozwoju kultury. Kontrapunktem dla tego stanu rzeczy jest przeciwstawienie się standaryzacji, a środkiem w osiągnięciu tego celu jest przemoc.

Reżyser w filmie *The Wall* pokazuje destrukcję tak długo budowanej kultury i ładu społecznego. Zamieszki przed klubem, przeplatanie ze scenami wojny, budzą zgrozę i skłaniają do zadania pytania: co dalej? Nie tylko państwa, ale religie i ideologie są ekspansywne, chcąc rozszerzyć swoje wpływy. W imię swoich racji, mordują, nie pozostawiając miejsca na refleksję, a ceną za to jest kontrola myśli

ludzkiej oraz społeczny terror. Jak pisze Sofsky: „Poszanowanie ideałów zawsze łączy się z lekceważeniem życia” (Sofsky 1999, s. 217).

Dotychczasowe, nieprzemijalne wartości dewaluują się, tracą rację bytu. Przemoc zawsze była immanentną częścią kultury, jej fundament jest spowity krwią. Kulturę wprowadza się siłą i siłą utrzymuje. Widać to doskonale na przykładzie pokazanych w filmie uczniów wtłoczonych w ławy szkolne, którzy nie mogą samodzielnie myśleć, są poddani dyktaturze bezwzględne nauczyciela. Pink jest wyśmiewany za zamiłowanie do poezji, za brak umiejętności wbić się w ramy szkolne. Jest to sytuacja wyjęta niczym z *Ferdydurke* Gombrowicza, gdzie profesor Pimko terroryzuje Józia. Belfer *upupia* całą klasę, pozbawiając ją własnego zdania, prowadzi to do infantyli-zacji i bezkrytycznego poddania swoich myśli systemowi szkolnemu. *Forma* jest dla pisarza postawą człowieka wobec życia i otaczającego świata, wyraża się ona w gestach, sposobie bycia, czynach. *Forma* okazuje się sposobem na kontakt ze światem. Jest ona narzucona z zewnątrz poprzez różnego typu konwenanse. W ten sposób z jednej strony jesteśmy ograniczani przez formę, z drugiej strony nieustannie ją wytwarzamy. Człowiek, żyjąc w społeczeństwie, nie jest w stanie uciec przed formą. Narzucona z zewnątrz forma nie zawsze odpowiada człowiekowi i może stać się przyczyną frustracji i cierpienia. Filmowi *The Wall* wątki te nie są obce. Znamienna wydaje się scena, gdzie dzieci maszerują po platformie, aby wpaść do wielkiej maszyny do mięsa, która przerobi je na bezkształtną masę. Jest ona synonimem systemu edukacyjnego przerabiającego młodych ludzi na pozbawioną własnej świadomości, własnego zdania szarą masę, bezwolnie wykonującą polecenia, umięającą wpasować się w akceptowane powszechnie ramy społeczne. Szkoła pojawia się tu jako symbol totalitaryzmu. Niczym obóz krepujący wolne myśli, jest to miejsce wyrzeczenia się własnej indywidualności, co oddają słowa piosenki:

My nie chcemy edukacji
Nie chcemy kontroli naszych dusz
Ani upokorzenia w klasie
Nauczyciele zostawcie dzieci w spokoju!
Hej, nauczycielu, zostaw nas w spokoju!
W końcu jest to jeszcze tylko jedna cegła w Murze
W końcu jesteś tylko kolejną cegłą w Murze.

W podobnym tonie wypowiada się Michael Foucault w *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Poświęca on sporo miejsca na historię wojskowości, ze szczególnym uwzględnieniem musztry, ćwiczeń jako próby wprowadzenia ładu i harmonii. Skutkiem takich zachowań w opinii badacza miało być jak najlepsze wykorzystanie czasu, ruchu. Już w XVII i XVIII wieku ta dyscyplina stała się powszechną formą dominacji. Zamiłowanie do uporządkowania, kontroli przejawia się nie tylko w ćwiczeniach fizycznych i nie tylko w wojsku. W szkolnictwie również znalazło swój oddźwięk – ważnym elementem kształtującym zamiłowanie do porządku było rozmieszczanie poszczególnych uczniów w klasach, z uwzględnieniem podziału na biednych, bogatych, mądrych i leniwych.

Nieodłącznym elementem organizowania życia jednostek jest także rozkład zajęć. Foucault wydzielił „trzy jego podstawowe procedury – ustalenie rytmu, narzucenie określonych czynności i regulacja powtarzających się cykli – bardzo szybko znalazły zastosowanie w gimnazjach, warsztatach i szpitalach” (Foucault 1998, s. 144). Jak pokazuje historia, państwo zawsze ingerowało w życie jednostki, jednakże forma kontroli z czasem przerodziła się w terror, w którym człowiek zostaje ubezwłasnowolniony. Podobnie pokazuje ten stan Alan Parker, w filmie ukazując cierpienia młodego muzyka i starając się włączyć w jego psychikę, w psychikę osoby żyjącej z piętnem ofiary systemu.

W tym miejscu warto się zastanowić, jak skonstruowany został film ukazujący tak ważne kwestie jak przemoc, terror, idea kozła ofiarnego, szerzej – niewolenie społeczne jednostki? Reżyser już w pierwszych minutach swojego obrazu ujawnia konwencję filmu. Pragnie zaprosić widza w swój magiczny świat. Już w początkowych zdaniach dowiadujemy się więc, że będziemy mieli do czynienia z wyimaginowaną, a nie w pełni realną rzeczywistością. Jest to zaproszenie do wkroczenia do rzeczywistości symbolicznej, pełnej niedopowiedzeń. Symboliczność przekazu podkreśla jego pozorna niespójność fabularna. Film cechuje brak chronologii zdarzeń, niczym rozrzucone cegły muru rzeczywistość składa się ze strzępków jakichś scen, zdarzeń, reminiscencji z dzieciństwa głównego bohatera. Zachwiana płynność czasu sprawia, że przekaz wydaje się nie tylko symboliczny, ale i poetycki, oniryczny. Wydaje się być wyłączony z codziennego życia, bowiem jedynie przemyka przez wydarzenia z przeszłości, co zapewne ma skłonić odbiorcę do głębszej refleksji.

Najbardziej istotną z poruszanych kategorii w obrazie Parkera wydaje się relacja „swój – obcy”. Charakteryzował ją już Bystrzeń (zob. Bystrzeń 2006), ukazując jako o antytezę cech przypisywanych „normalnym” ludziom. Przywołany badacz zajmował się morfologią elementów, które konstruuja typowy obraz obcego, wśród nich wskazując: czarność obcych (podniebienie), inne urodzenie (ślepo urodzeni), nadprzyrodzone właściwości. Z kolei Ludwik Stomma (zob. Stomma 2002) definiował kategorię „swój – obcy”, określając pewne kwantyfikatory obcości. Zaliczał do nich takie wyznaczniki jak: a) jestem tutejszy, b) jestem rolnikiem, c) jestem katolikiem. Niespełnienie jednego z nich wykluczało jednostkę ze wspólnoty i wiązało się z pewnego rodzaju ostracyzmem społecznym.

Powyższe ujęcia obcości, odnoszące się przede wszystkim do kultury typu ludowego, nieco inaczej przedstawiają się w realizacji filmowej Parkera, który ukazuje poczucie wyalienowania we współczesnym, industrialnym świecie. Na czym ta odmienność ujęcia polega? Bohater – Pink, jest zamknięty szczelnie od świata tytułowym murem niezrozumienia, osamotnienia jednostki w dzisiejszym świecie. Mur izolujący od życia społecznego, prowadzący do zachwiania relacji międzyludzkich staje się przyczyną odchodzenia bohatera w niebyt. Pink okazuje się zatem postacią ambiwalentną, krążącą pomiędzy światami, tym rzeczywistym i tym wyimaginowanym – stając się niejako jednostką transgresywną. Zawieszenie między bytami sprawia, iż jednego dnia staje się on uczestnikiem hitlerowskiego wiecu, innym razem jest dzieckiem powracającym do wspomnień z przeszłości. Niezwykłość bohatera objawia się przede wszystkim przez jego imaginacje. W jednym z obrazów jest pokazany, jak leżąc w basenie, z rękoma rozpostartymi w geście ukrzyżowania, daje upust swojemu cierpieniu, a woda w tym czasie zmienia swój kolor na czerwony. Można odnaleźć tu oczywiście odwołania do postaci Chrystusa i w takim kontekście Pink niczym mesjasz cierpi za grzechy ludzkości. W innej scenie, kiedy mały muzyk leży w wózku, wzbija się nad nim biały gołąb (symbol czystości), który stopniowo zamienia się w czarnego stwora, przypominającego myśliwca – symbol śmierci, zabijania niewinności, znak najgorszych ludzkich instynktów. Tak zarysowana poetycka scena w filmie jest równocześnie rodzajem pytania o przyszłość ludzi i każdej jednostki. Na ile z tego małego, niewinnego dziecka w wózku pozostanie gołąb, a na ile przerodzi się on w drapieżnego ptaka?

Symbolikę całości dopełniają, utrzymane w konwencji apokaliptycznej, animacje zagłady. Flaga brytyjska, zamieniająca się w czerwony krzyż ociekający krwią, spływającą do rynsztoka, to niepotrzebnie przelana krew żołnierzy na froncie.

Jednak w filmie pojawia się symbol ocalenia – wylatujący ponownie biały gołąb wydaje się oznaką zwycięstwa i tryumfu. Jest to jeden z nielicznych optymistycznych akcentów filmu, w którym większość scen jest naznaczona tragedią, smutkiem oraz traumą. Wszystko to sprawia, że Pink znajduje się na skraju załamania nerwowego.

Jak można zauważyć, prezentacja postaci głównego bohatera jest niczym studium szaleństwa: od zachwyty, przez nienawiść, do próby pogodzenia się z takim stanem rzeczy. Leżąc w łóżku w pozycji embrionalnej, Pink daje upust swojemu brakowi przystosowania, nieumiejętności podejmowania decyzji. Zresztą już jako chłopiec nie potrafił sobie poradzić z dręczącymi go obrazami wojny. W jednej ze scen, stojąc w tunelu i przeglądając się przejeżdżającemu pociągowi, widzi w nim ludzi w wagonach bydłych wiezionych do obozów zagłady. Ta wszechobecna świadomość istnienia złych mocy staje się jego obsesją, jest trudna do zniesienia. Każda próba przezwyciężenia rodzącej się depresji agresją – jedynym sposobem, jakiego chwytą się bohater, by poprawić swój stan, okazuje się nieskuteczna.

Pokazanie samotności, odosobnienia, depresji, rozgoryczenia i rozprawiania się człowieka z widmami własnej przeszłości, nie jest zadaniem prostym. Alan Parker zrobił to w jednak sposób niezwykle sugestywny i niewątpliwie skłaniający do przemyśleń. Przestrzeń ukazana w filmie, podobnie jak zarysowana wizja czasu, nie jest jednorodna, co sprawia, że i widzom przeznacza się różne role odbiorcze. Jesteśmy świadkami wielkiej apokalipsy, a za chwilę widzimy głównego bohatera siedzącego przed telewizorem, by po kliku sekundach zobaczyć go w jakiejś wyabstrahowanej rzeczywistości, w której pełni rolę nazistowskiego przywódcy. Innym razem widzimy, jak przechadza się po froncie w czasie II wojny światowej, przykrywając żołnierzy, aby w kolejnym ujęciu zobaczyć, jak się budzi na podłodze w szalecie.

Oglądając ten film, można się łatwo przekonać, jak silny wpływ na dorosłe życie człowieka ma jego dzieciństwo, jak istotne są determinanty warunkujące jego dalsze życie – szkoła, praca, rodzina, system społeczny. Każdy, najdrobniejszy szczegół może okazać się w przyszłości ważny. Nawet sława i uwielbienie tłumu nie muszą

przynieść ulgi w depresji. Nic nie może pomóc, kiedy między nami a „resztą ludzkości” stoi olbrzymi mur, który nie przepuszcza słów, myśli, uczuć:

Czego powinniśmy użyć
By wypełnić puste przestrzenie?
Pełne fal głodnego okrzyku
Czy powinniśmy wyruszyć na to morze twarzy?
W poszukiwaniu więcej i więcej aplauzu
Czy powinniśmy kupić nową gitarę?
Czy powinniśmy jeździć lepszym samochodem?
Czy powinniśmy pracować całą noc?
Czy powinniśmy wdawać się w bójki?
Zostawiać światła włączone?
Zrzucać bomby?
Robić wycieczki na Wschód?
Nabawić się choroby?
Wysyłać kwiaty przez telefon?
Upijać się?
Chudnąć?
Nie jeść mięsa?
Prawie nie spać?
Trzymać ludzi jak zwierzęta?
Trenować psy?
Ścigać szczury?
Wypełnić strych pieniędzmi?
Znaleźć skarb?
Mieć wolny czas?
Ale nigdy nie być zrelaksowanym
Z ciągłymi powrotami do Muru.

Reżyser w swoim dziele podejmuje jeszcze wiele innych społecznych tematów. Nie pozostaje obojętny na konsumpcyjny styl życia czy na obojętność wobec drugiego człowieka. W celu pokazania tych kwestii operuje symboliką wieżowców układających się w Mur – Mur obojętności. Mur na swojej drodze niszczy także kościół – system wartości, ostoję moralności i człowieczeństwa.

Parker prezentuje świat na opak, gdzie wartością jest brak wartości (odwrócenie norm). Nie mamy szans w walce z paranoidalną rzeczywistością, w której wszystko jest relatywne i liczą się tylko nasze potrzeby. Mimo iż wydaje nam się, że jesteśmy wolni, niezależni,

to i tak okazuje się, że jesteśmy podporządkowaną systemowi cegielką w Murze. W przekazie Parkera nawet miłość traci na swojej sile *day after day love turns grey* (dzień po dniu, miłość szarzeje), a motyw *vanitas* – przemijania i beznadziei ludzkiego losu – powoduje ciągle mentalne umieranie bohatera.

Parker nie daje odpowiedzi, czy jest coś, co jest w stanie obudzić nas z ciągłego marazmu i poczucia wszechogarniającej beznadziei. Ostatnia scena przedstawia dzieci zbierające cegły ze zgłiszczy zrujnowanego miasta, ale nie wiemy, czy one będą w stanie zbudować lepszy świat. Czy nie okaże się z czasem, że będą bezmyślnymi ceglami w Murze. Z całą jednak pewnością znajdują się ludzie, którzy będą chcieli *walić sercem w ten pieprzony Mur*.

Literatura

- Bystron Stanisław (2006), *Megalomania narodowa*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa.
- Foucault Michel (1998), *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*, przeł. Tadeusz Komendant, Fundacja Aletheia, Warszawa.
- Girard Rene (1991), *Kozioł ofiarny*, przeł. Mirosława Goszczyńska, Wyd. Łódzkie, Łódź.
- Goffman Erving (2000), *Człowiek w teatrze życia codziennego*, oprac. i wstęp Jerzy Szacki, przeł. Helena Datner-Śpiewak i Paweł Śpiewak, Wyd. KR, Warszawa.
- von List Guido (2003), *Tajemnice run*, przeł. Krzysztof Azarewicz, Wydawnictwo Okultura, Warszawa.
- Stomma Ludwik (2002), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*, Wyd. Piotr Dopierała, Łódź.
- Sofsky Wolfgang (1999), *Traktat o przemocy*, przeł. Marek Adamski, Wyd. Dolnośląskie, Wrocław.

Strony internetowe

Cytaty pochodzą z piosenek z filmu *The Wall* Alana Parkera (napisy pobrane z <http://napisy.org>)

MARTA BUJACZ

Dewirtualizacja – pomiędzy anonimowością a zaufaniem*

Tematem mojego artykułu są społeczności wirtualne w kontekście dewirtualizacji. Temat ten zwrócił moją uwagę w momencie, gdy wgłębiając się w literaturę dotyczącą wirtualnych wspólnot, natknęłam się tylko na jeden tekst naukowy, który opisywał to zagadnienie. Problem dewirtualizacji wydaje się zaś godny zbadania. Zauważyłam bowiem, że w tego typu społecznościach jest to zjawisko częste.

Powyższa obserwacja skłoniła mnie do poszukiwania odpowiedzi na kilka istotnych pytań, które mnożyły się przez cały czas prowadzenia badań. Ich celem było ukazanie roli tytułowego procesu w życiu wspólnoty oraz dróg, które do niego prowadzą. Chciałam zastanowić się także nad faktyczną rangą tych społeczności w dzisiejszym świecie, zdominowanym przez media oraz Internet, w którym powstaje coraz więcej różnych for i portali tematycznych oraz społecznościowych.

Przedmiotem moich badań była społeczność Gildii Miłośników Fantastyki i Kawerna, która jest jej kontynuacją. Metodą badawczą w głównej mierze była obserwacja uczestnicząca na forach. Ponadto dokonywałam analiz zawartości for, a także wywiadów, zbieranych w luźnej formie drogą internetową oraz osobiście. Brałam również udział w kilku konwentach fantasy oraz kilku zjazdach społeczności GMF-u w latach 2009 i 2010.

Przy opisywaniu społeczności używam również wielu określeń typowych dla tych wspólnot, takich jak użytkownik, user, moderator, avatar itd. Zabieg ten wydaje się konieczny, bowiem jest to język członków społeczności, który służy im samym do opisywania ich grupy. Ponadto nie ma specjalistycznego języka na nazwanie powyższych zjawisk.

Spoleczność wirtualna w teorii

Virtual community to najczęstsze określenie na nowy typ wspólnoty, który ukształtował się wraz z rozwojem Internetu. Na język polski tłumaczony jest jako „wirtualna społeczność” lub „wirtualna wspólnota” (Mazurek 2003), zaś oba te terminy są używane w literaturze polskiej do opisanego tego samego zjawiska.

Termin *virtual community* został po raz pierwszy użyty przez Howarda Rheingolda, definiującego je jako „grupy ludzi, którzy mogą, bądź nie, spotykać się twarzą w twarz i którzy wymieniają słowa oraz idee za pośrednictwem klawiatury i sieci” (Mazurek 2003), „samodelfiniujące się sieci interaktywnej komunikacji zorganizowane wokół poszczególnych zainteresowań lub celów” (Slevin 2008), „społeczne zbiorowości, które formują się w sieci, kiedy wystarczająca liczba osób kontynuuje publiczne dyskusje na tyle długo i z takim emocjonalnym zaangażowaniem, aby w cyberprzestrzeni ukształtowały się sieci osobistych relacji” (Podgórski 2006).

Według Stevena Jonesa, „wirtualne społeczności są punktem przejściowym zbierającym wspólne przekonania i doświadczenia łączące ludzi fizycznie oddalonych” (Doktorowicz). W opinii badacza, członkowie tych społeczności „spotykają się twarzą w twarz” i funkcjonują w pewnej przestrzeni społecznej. Fernback określa zaś społeczności wirtualne jako „społeczne relacje zagubione w cyberprzestrzeni, ulegające powtarzalnym kontaktom wewnątrz specyficznych granic i miejsc (na przykład wideokonferencja czy czaty), które są symbolicznie zarysowane przez przedmiot zainteresowania” (Doktorowicz). W tych dwóch przypadkach mamy do czynienia z sytuacją, gdzie osoby bez możliwości tradycyjnego kontaktu twarzą w twarz spotykają się „ekran w ekran” w „przestrzeni” specjalnie do tego celu wyznaczonej, do której mogą powracać.

Jenny Preece, Diane Maloney-Krichmar oraz Chadia Abrams doszli w swej pracy do wniosku, że społeczność wirtualna, społeczność on-line to „grupa ludzi, którzy odbywają interakcję w środowisku wirtualnym. Mają oni cel, opierają się na technologii i kierują się normami i przepisami” (Podgórski 2006).

Z kolei Tomasz Szlendak opisuje nefemerydy, składające się między innymi ze wspólnot wyobrażonych nowego typu, czyli społeczności wirtualnych, „których ośrodkiem i głównym kanałem ko-

munikacyjnym jest Internet i inne elektroniczne media komunikacji wielostronnej (na przykład telefon komórkowy)” (Szlendak 2006).

Różnice w definicjach wynikają w ogromnej mierze z ewolucji zjawiska społeczności wirtualnych. Z początku istniały dzięki listom dyskusyjnym i poczcie elektronicznej, ogromnym przełomem w ich rozwoju było stworzenie Usenetu¹, a następnie sieci World Wide Web, co dało możliwość rozwoju nowych form, wokół których kształtowały się społeczności, takich jak fora internetowe czy listy dyskusyjne. Z biegiem czasu upowszechnił się również dostęp zarówno do komputerów, jak i do sieci. Wobec powyższych faktów, definicje okazują się być niewystarczające dla opisanie tak dynamicznego zjawiska. Starając się stworzyć definicję zawierającą najważniejsze wyznaczniki społeczności wirtualnej, a zarazem odpowiadającą obecnemu stanowi rozwoju technologii, uważam, że powinna ona zawierać w sobie takie stwierdzenia, jak:

1. Społeczności wirtualne tworzą się z osób, które:
 - posiadają dostęp do sieci,
 - zazwyczaj nie znały się przed spotkaniem w cyberprzestrzeni.
2. Do interakcji w sieci pomiędzy uczestnikami społeczności dochodzi w sposób powtarzalny:
 - w przestrzeni wirtualnej, której granice są wyznaczone przez pole wspólnych celów bądź zainteresowań, poprzez:
 - listy dyskusyjne,
 - grupy dyskusyjne,
 - fora internetowe,
 - portale i wortale,
 - interaktywne strony, etc.
 - w przestrzeni wirtualnej, wykraczającej poza pole wspólnych celów i zainteresowań, poprzez:
 - e-mail,
 - komunikatory internetowe, etc.
3. Społeczności wirtualne mogą, ale nie muszą kontaktować się także poza siecią internetową w sposób:

¹ Usenet został stworzony w 1979 przez Toma Truscotta i Jima Ellisa, miał umożliwić komunikację między dwoma niepołączonymi internetowo uniwersytetami.

- bezpośredni, czyli tak zwane spotkanie IRL – *in real life*;
 - pośredni, poprzez:
 - telefony stacjonarne lub komórkowe,
 - snail-mail.
4. Członkowie społeczności kierują się normami i przepisami:
- ustalonymi odgórnie, dla:
 - wszystkich społeczności sieci (netykieta),
 - danych społeczności (regulaminy wewnętrzne);
 - pojmowanymi instynktownie.
5. Społeczności wirtualne są głęboko refleksyjne.

Trzeba zaznaczyć, iż model przedstawiony powyżej prezentuje jedynie pewien typ idealny, do którego społeczności wirtualne powinny zmierzać, co nie znaczy, że obejmują one wszystkie podane powyżej zagadnienia w takim samym stopniu, niektóre zaś mogą pomijać w ogóle. Co zaś do psychologicznych aspektów definicji Rheingolda, wydaje mi się, że czas oraz wzajemne oddziaływanie prowadzące do tworzenia się więzi są raczej naturalnym wynikiem istnienia czynników wymienionych powyżej.

Należy również wspomnieć o typie idealnym społeczności wirtualnej nakreślonym przez Van Dijka, który twierdzi, że społeczność taka powinna być oderwana od kategorii miejsca i czasu, a więzi między jej członkami zostać powinny luźne. Wspomina on jednak również o fakcie, że uczestników tych społeczności kształtują pewne warunki środowiskowe i kulturowe, odbijające się w ich sposobie „bycia” w Internecie. Nadaje to społeczności wymiar, którego typ idealny nie powinien posiadać.

Wydaje mi się, że ma to wiele wspólnego z postulatem Jamesa Slavina, zwracającego uwagę na konieczność rozpatrywania społeczności wirtualnych w szerszym kontekście. Twierdzi, że nie należy upatrywać powstawania tych grup w „biologicznym przyciąganiu”², lecz w okolicznościach społecznych i historycznych, na które jednostki reagują zaangażowaniem. W pracy *Internet i formy związków ludzkich* (Slevin 2008) zarzuca on Rheingoldowi, Reid i Turkle stawianie relacji społeczności wirtualnych w opozycji do relacji świata

² Rheingold porównuje Internet do szalek Petriego – twierdzi, że ludzie nieuchronnie budują w Internecie wspólnoty, tak jak bakterie na szalce tworzą kolonie.

realnego, traktowanie uczestników jako niezdolnych do nawiązania inteligentnych relacji. W ramach alternatywnej teorii postuluje on, aby traktować uczestników społeczności wirtualnej jako inteligentnych aktorów, którzy świadomie korzystają z Internetu, aby ustanowić i podtrzymać relacje wspólnotowe. Podkreśla, że posiadacze komputerów i Internetu stają się raczej bardziej niż mniej świadomymi ich technicznych możliwości.

Współczesna technologia stworzyła podstawy dla rozwijania się coraz większej ilości form komunikacji zapośredniczonej przez Internet. Jednakże, pomimo zdumiewających osiągnięć, formy te nie zastąpiły całkowicie ani nie wyparły, przynajmniej do tej pory, tradycyjnych form komunikacji. Na przykładzie danej społeczności wirtualnej chciałabym zaprezentować, w jaki sposób jednostka staje się częścią wspólnoty w cyberprzestrzeni, w jakich okolicznościach dochodzi do dewirtualizacji więzi oraz specyficzne dla danej społeczności i charakterystyczne dla wszystkich innych wspólnot podobnego rodzaju, formy stowarzyszania po „wyjściu” z sieci. Analiza ta w znacznej mierze ma ukazać, jaki jest związek pomiędzy mitem anonimowości w sieci a zaufaniem, niezbędnym do wytworzenia silnej więzi pomiędzy członkami społeczności.

Zanim jednak przejdę do opisu i analizy form, niezbędnym jest scharakteryzowanie wspólnoty celem ukazania, jakie czynniki sprawiają, że dewirtualizacja wirtualnej więzi staje się dla wielu jej członków sprawą priorytetową

Należy zaznaczyć, że społeczności wirtualne są wspólnotami wyobrażonymi nowego typu. Wspólnota wyobrażona to „zbiorowość, w której więź społeczna ma charakter jedynie subiektywny, a brak więzi obiektywnej i behawioralnej” (Sztompka 2007). Wspólnoty te są skonstruowane ideologiczne, nie mając podstaw realnych wynikających z więzi obiektywnej, wspólnego miejsca zamieszkania, wieku, ogólnie pojętej sytuacji życiowej. Nie znaczy to jednak, że są mało istotne, gdyż więź subiektywna może być odzwierciedleniem pewnych faktów obiektywnych, ale także wynikać ze wspólnie wyznawanych poglądów. Wspólnota wyobrażona nowego typu zaś charakteryzuje się tym, że skupia się w Internecie wokół danego portalu czy listy dyskusyjnej, forum itd.

Spółeczność wirtualna w praktyce – Gildia Miłośników Fantastyki

Gildia Miłośników Fantastyki, nazywana dalej skrótem GMF, musi zostać ujęta w szerszej perspektywie czasowej, czego przyczyny zaraz wyjaśnię. Strona ta i społeczność, która się wokół niej narodziła, jest obiektem mojej bacznej obserwacji od maja 2008 roku aż do chwili obecnej, przy czym w ogólnym zarysie jej historia jest mi znana od roku 2005. Społeczność ta istnieje od stycznia roku 2004, do maja 2009 roku rozwinęła się, gromadząc setki aktywnych użytkowników: twórców tekstów, komentatorów, organizatorów jej życia społecznego oraz tysiące biernych obserwatorów, których działalność skupiała się głównie na korzystaniu z informacji zgromadzonych na stronie. Podanie dokładnej liczby użytkowników jest niestety niemożliwe, jednak pewnym przybliżeniem może być dziesięć tysięcy sześciuset trzynastu członków posiadających konta na samym wortalu. Liczba ta nie obejmuje użytkowników for, niezalogowanych na stronie serwisu. Od maja 2009 roku strona jest nieaktywna, jej forum zostało skasowane, zaś użytkownicy „przenieśli się” na inną stronę, która została stworzona przez byłych, aktywnych członków GMF-u. Serwis Kawerna jest swoistą kontynuacją poprzedniej strony, pomimo zmiany adresu internetowego i szaty graficznej, zasadnicza formuła społeczności została zachowana. Dla podkreślenia zmiany lokalizacji w cyberprzestrzeni, jej członkowie nazywają się obecnie Kawernianinami, zamiast jak niegdyś, Gildianami. Nie jest jednak niczym wyjątkowym przeczytać, że ktoś nadal używa starej nazwy na określenie społeczności.

Zmiana wyeliminowała z życia społeczności członków nieaktywnych, niezainteresowanych dalszym trwaniem we wspólnocie. Obecna liczba użytkowników strony wynosi dwieście siedemdziesiąt osób, czyli stosunkowo mało w porównaniu z liczebnością GMF-u, należy jednak zaznaczyć, iż większość z nich bierze aktywny udział w tworzeniu wspólnoty, liczba zalogowanych, aczkolwiek biernych obserwatorów jest względnie mała.

Wortal powstał w zamierzeniu jego twórcy jako miejsce w cyberprzestrzeni, które miało zresztać miłośników szeroko pojętej fantastyki: literatury, filmu, gier. Współtworzyć wortal mógł każdy jego użytkownik, poprzez tworzenie bazy zasobów z wyżej wymienionych dziedzin oraz poprzez możliwość publikacji własnej twórczości, głównie opowiadań, rysunków, grafik oraz poezji.

Struktura strony regulowała równocześnie hierarchię społeczności. Jednostki różnią się od siebie zarówno pod względem statusu społecznego, jak i posiadanego prestiżu. Status społeczny będzie rozumiany jako „całokształt praw członka grupy przysługujących ze względu na pełnioną funkcję” (Mazurek 2003). Jednostką o najwyższym statusie był Najwyższy Mistrz, czyli założyciel strony, od którego decyzji zależał los strony, jego zdanie nie podlegało zaś dyskusji. Osobami o statusie najwyższym wśród użytkowników byli moderatorzy działów, tak zwani Mentorzy, którym podlegali moderatorzy poszczególnych poddziałów, tak zwani Opiekunowie. Dalej znajdowali się pozostali użytkownicy, niepełniący funkcji administracyjnych na wortalu. Statusy te przejawiały się nadaniem specjalnej rangi użytkownikowi pełniącemu daną funkcję, która wymagała pewnej znajomości danego tematu, na przykład systemów gier, mitologii itp.

Prestiż natomiast, rozumiany jako „wypadkowa otrzymywanych pozytywnych i negatywnych sankcji prestiżowych” (Mazurek 2003), jest przynależny jednostkom ze względu na szczególne uzdolnienia artystyczne, wyjątkowo wartościowe pod względem merytorycznym komentarze do prac autorstwa pozostałych użytkowników bądź też popularność z powodu swojego charakteru lub sposobu bycia. Status takiej osoby przejawiał się wśród uznania ze strony pozostałych użytkowników, również pełniących funkcje administracyjne, czego efektem końcowym mogło być nadanie użytkownikowi funkcji odpowiadającej jego uzdolnieniom.

Na Kawernie zmalało znaczenie funkcji artystycznej, wzrosło zaś znaczenie funkcji informacyjnej portalu, poprzez wprowadzenie nowej funkcji, newserów, czyli osób wyszukujących nowinek ze świata fantastyki, premier książek, gier, filmów, nadchodzących konwentów oraz spotkań z autorami.

Nacisk z publikowania twórczości własnej oraz komentowania twórczości pozostałych użytkowników został przeniesiony na dyskusje toczne na forum oraz na podtrzymywanie więzi między użytkownikami. W tym celu dogodniejszym narzędziem komunikacji jest forum internetowe, będące integralną częścią wortalu. Jest ono miejscem dyskusji zachodzącej pomiędzy uczestnikami w sposób asynchroniczny.

Łatwo można zauważyć fakt, że poruszana tematyka skupia się wokół trzech obszarów:

- dyskusje na tematy związane z fantastyką, dotyczące literatury, filmu, warsztatu pisarskiego;
- dyskusje na tematy niezwiązane z fantastyką dotyczące różnych dziedzin nauki i sztuki;
- dyskusje na tematy niezwiązane z fantastyką, dotyczące życia prywatnego użytkowników, ich innych zainteresowań, ich samych oraz różnego rodzaju spotkań w świecie realnym.

Popularność tematów z grupy trzeciej można łatwo zauważyć w samej liczbie oraz częstotliwości odwiedzin działów związanych z daną tematyką. Także większość wypowiedzi odnoszących się do „kontaktu z ludźmi” wskazuje na dużą rolę wytworzonej więzi pomiędzy członkami wspólnoty. Choć Kawerna została założona dopiero rok temu, jako kontynuacja GMF-u zrzesza jednostki, które znają się od lat pięciu bądź jeszcze dłużej. Ciągłość historyczna oraz pamięć o wcześniejszych etapach rozwoju wortalu zapewniły wspólnocie trwanie, zaś wraz z upływem czasu, niejako zgodnie z definicją Rheingolda, wytworzyły się więzi pomiędzy użytkownikami strony, na tyle silne, iż można zaryzykować stwierdzenie, że to nie strona skupia ludzi, ale to ludzie dają podstawy do trwania strony.

Identyfikacja z grupą zachodzi na różnych poziomach. Niektóre osoby, złączone w jakiś sposób z ideologią fantasy, poszukiwały strony zawierającej przydatne im informacje. Ich identyfikacja z grupą wynikała z identyfikacji ze stroną, której czuli się częścią. Nie zawierają oni głębszych znajomości z użytkownikami strony, nie znają ich i nie czują takiej potrzeby. Inni członkowie dołączyli do strony w poszukiwaniu ludzi o podobnych zainteresowaniach. Ich celem było poznanie grupy osób wyznających te same wartości, tak więc czują oni z nimi związek, ten zaś związek scala ich z grupą. Wśród członków GMF-u występują również osoby, które nie czują więzi ze społecznością, są na niej obecne w wyniku związku z zaangażowanym w nią użytkownikiem. Przykładem takim może być jedna z obecnych redaktorek wortalu, która zapytana o jej relacje z grupą, udzieliła odpowiedzi, że jest dziewczyną administratora strony, więc zamieszcza na stronie swoje artykuły oraz pomaga redagować jej zwartość, nie czuje się jednak częścią grupy. Z punktu widzenia wspólnoty jest ona jej członkiem, występuje więc tutaj problem asymetryczności więzi.

Przed dewirtualizacją – zaufanie a anonimowość

Zaufanie to „wyrażone w działaniu wobec partnera oczekiwanie, że jego reakcje będą dla nas korzystne” (Sztompka 2007). Podejmujemy wobec tego ryzyko, że reakcja ta będzie dla nas niekorzystna, a ryzyko to rośnie wraz ze wzrostem liczby i zróżnicowania naszych partnerów oraz ich oddaleniem w przestrzeni. Wraz ze wzrostem ryzyka musi również rosnąć nasze zaufanie wobec partnerów. Nic dziwnego więc, że w społeczności wirtualnej duży nacisk jest kładziony właśnie na ten element.

Filary zaufania, według Piotra Sztompki, to:

- projekcja interesu rozmówcy – partner jest bardziej godny zaufania, jeśli dla niego samego jest istotne, aby pozyskać zaufanie drugiej osoby;
- reputacja – obraz osobowości jednostki oraz stylu jej działania wyciągany na podstawie jej działań w historii;
- prezentacja w działaniu – ocena rozmówcy na podstawie jego obecnych zachowań;
- wizerunek – wrażenie jakie sprawia jednostka na podstawie wyglądu, sposobu bycia i swojego otoczenia, często oparte na stereotypach.

Trzy ostatnie czynniki mogą być uważane za niedostępne w sieci, jednak wydaje mi się, iż są one projektowane w innej formie. Przez lata funkcjonowania tego rodzaju wspólnot mechanizm zastępczy zdołał się wykształcić w formie na tyle sprawnej, że jest w stanie zapewnić bezpieczeństwo jego użytkownikom oraz zbudować pomiędzy nimi zaufanie.

Jak często jest podkreślane w literaturze dotyczącej tematu, komunikacja zapośredniczona przez Internet jest zubożałą formą komunikatu ze względu na pozbawienie relacji sfery niewerbalnej. Jak pisze Katarzyna Barani, prezentując powszechne stanowisko, „CMC³ jest zubożałym doświadczeniem komunikacyjnym z uwagi na redukcję społecznych wskazówek kontekstowych, co zwiększa zasadniczo poczucie anonimowości” (Barani 2009). Nie opowiadając się po żadnej ze stron w prowadzonej dyskusji dotyczącej pozytywnych i negatywnych skutków sprowadzenia komunikacji jedynie do poziomu

³ Komunikacja zapośredniczona przez komputer.

werbalnego, tekstowego, pragnę podzielić zdanie wyżej cytowanej autorki, która twierdzi, że myślenie, jakoby komunikacja zapośredniczona była pozbawiona kontekstualnych wskazówek co do statusu społecznego jednostki, jest błędne. Badaczka wskazuje na rolę wybieranego nicka, czyli internetowego imienia, na znaczenie umieszczania swego adresu internetowego, odnośników do ulubionych stron oraz linków do galerii własnych zdjęć. Także sam styl redagowania wypowiedzi, styl „bycia” w Internecie jest wskazówką co do pozycji społecznej użytkownika. A to tylko niektóre formy wyrazu, pozostałymi, niewymienianymi przez autorkę, a powszechnie dostępnymi i praktykowanymi, są avatary, podpisy, a także możliwość wypełnienia danych w kwestionariuszu osobowym, tak zwanym profilu, widocznym dla wszystkich zalogowanych członków. Zawiera on w sobie takie informacje, jak miejsce pochodzenia, zainteresowania, numer gg, płeć i wiek. Ponadto, w kodzie forum istnieje formuła dopuszczająca nadawanie członkom wspólnoty rang, w postaci tytułów wyświetlających się pod nickiem, nad avatarą danej osoby. Zazwyczaj są one przypisywane automatycznie po napisaniu określonej przez administratorów liczby postów, jednak wśród członków GMF-u i Kawerny popularna jest możliwość wybrania swojej własnej rangi, szczególnie wśród aktywnych użytkowników.

Mając do wyboru wszystkie te środki, a ponadto emotikony, akronimy i inne sposoby wyrazu stosowane w samym tekście, można stworzyć sobie pewien obraz rozmówcy. W społeczności GMF-u, zainteresowanej fantastyką, przyjęło się kreowanie swojej postaci na zasadach obowiązujących w grze RPG, co w dużym skrócie znaczy, że użytkownicy wybierają rasę, wygląd, zawód, a nawet charakter danej postaci. Odgrywanie wybranej przez siebie postaci jest wśród użytkowników popularne w niektórych wątkach dyskusji.

Minimalizacja anonimowości lub jej wzrost widoczny na forum internetowym jest tylko jednym z poziomów, na którym zachodzi ten proces. Z jednej strony jest on etapem początkowym, podczas którego rodzą się więzi, z drugiej strony, po przeniesieniu kontaktów na inne kanały komunikacji, działa na zasadzie sprzężenia zwrotnego. Więzy z forum są przenoszone na inne kanały komunikacji, a te, w zmienionej formie, są przenoszone z powrotem na forum. Od roku 2004, czyli od daty rozpoczęcia działalności GMF-u, jak już wiele razy w niniejszej pracy było podkreślane, rozwój technologii, sieci

oraz do niej dostępu modyfikował i mnożył ilość oraz jakość innych kanałów komunikacji. W celu uporządkowania tej kategorii kontaktów, zostaną one pogrupowane podobnie jak w definicji społeczności wirtualnej, na:

1. kanały komunikacji zapośredniczonej przez Internet:
 - maile, komunikatory tekstowe, czaty;
 - blogi i inne serwisy tematyczne;
 - portale społecznościowe;
2. kanały komunikacji zapośredniczonej poza Internetem:
 - rozmowy telefoniczne, sms-y;
 - listy tradycyjne.

Wśród wyżej wymienionych środków komunikacji wszystkie osoby zapytane o sposób, w jaki porozumiewają się z innymi członkami społeczności, wskazały na komunikatory tekstowe. Znaczna część stwierdziła, że w celu tym używa telefonów komórkowych lub stacjonarnych. Następne pod względem popularności były portale społecznościowe i maile, najmniej osób wskazało na używanie innych portali tematycznych, blogów czy listów tradycyjnych.

Rozmowa przez komunikator, w odróżnieniu od dyskusji na forum, ma charakter komunikacji synchronicznej, odbywającej się w czasie rzeczywistym. Rozmowa taka zachodzi zazwyczaj pomiędzy dwiema osobami, co nadaje jej intymny charakter. Wypowiedzi nie mają tak formalnej formy jak na forum, gdyż komunikator nie wymaga sprecyzowania wszystkich swoich myśli w jednej wypowiedzi. Na potencjalną odpowiedź czeka się stosunkowo krótko, co umożliwia zadawanie pytań i udzielanie odpowiedzi na bieżąco. Przeniesienie rozmowy w przestrzeń zapewniającą większą prywatność sprzyja poruszaniu tematów bardziej osobistych niż na forum.

Jednak w tej sytuacji, tak samo jak w przypadku forum, brak jest niewerbalnego poziomu komunikacji. Problem ten częściowo znika, kiedy środkiem komunikacji staje się telefon lub skype. Choć nadal jesteśmy pozbawieni obrazu rozmówcy⁴, możemy usłyszeć ton jego głosu, akcent, uczucia, takie jak rozbawienie, zdenerwowanie, znudzenie. Taka forma komunikacji jest częściową demaskacją bytu wirtualnego. Ponadto, telefony komórkowe dają możliwość komuni-

⁴ Mimo możliwości nadawania dzięki kamerze internetowej obrazu w czasie rozmowy poprzez skype, jak twierdzi Katarzyna Barani, badania wykazały, że większość użytkowników woli z niego zrezygnować.

kowania się członków wspólnoty także wtedy, gdy ktoś jest akurat poza zasięgiem Internetu.

Kolejną formą komunikowania się i wymiany informacji między użytkownikami forum Kawerny są blogi. Tematyka blogów może być różnorodna, od zwykłego pamiętnika do miejsca publikacji swojej twórczości, przy czym jedna forma nie wyklucza drugiej. Ze względu na charakter GMF-u, jako miejsca prezentowania amatorskiej twórczości, blogi jego uczestników zbliżają się zazwyczaj do drugiej formuły.

Adresy do swoich blogów użytkownicy forum mogli podawać w wyznaczonych do tego tematach, swoich profilach, przekazywać konkretnym osobom przez komunikatory, maile lub prywatne wiadomości. Ostateczną formą skupiającą linki do blogów osób chętnych do ich zaprezentowania była specjalnie w tym celu stworzona podstrona z odnośnikami, umieszczona na wortalu.

Znacząca liczba użytkowników komunikuje się ze sobą także za pomocą innych serwisów tematycznych, przy czym największą popularność zyskała strona DeviantArt. Początkowo pojedyncze osoby wzajemnie komentowały i oceniały prace innych użytkowników Kawerny, a wraz ze wzrostem popularności serwisu rosła liczba jego użytkowników, w tym także liczba zarejestrowanych tam członków GMF-u. Jego znaczenie dla społeczności znacząco wzrosło, kiedy problemy techniczne serwisu uniemożliwiły pełne użytkowanie wortalu GMF i publikowanie nań swoich prac. Wówczas zostało stworzone specjalne konto grupy, GMF-Gallery, które przejęło część tych obowiązków i funkcjonuje do dziś, pomimo naprawy wspomnianych usterek technicznych oraz zmiany nazwy wortalu. Ma on o tyle duże znaczenie, że dla większości użytkowników możliwość dzielenia się swoimi pracami była najważniejszym elementem wortalu.

Sytuacja zaczęła się prezentować z jeszcze inaczej, gdy powszechne i popularne stały się portale społecznościowe, szczególnie zaś portal Nasza-klasa oraz Facebook. Pierwszy z nich zyskał na popularności wśród gildian pod koniec roku 2007 i w tym samym czasie jedna z użytkowniczek GMF-u założyła klasę wortalu – czyli podstronę w serwisie, na której mogli się zrzeszać jego członkowie. Wzrost zainteresowania serwisem facebook wystąpił z kolei pod koniec roku 2009. Z ciekawych faktów warto przypomnieć, że wortal Kawerna liczy sobie obecnie dwustu siedemdziesięciu zarejestrowanych użytkowników, zaś liczba użytkowników forum wynosi trzysta

czterdzieści. Osób zapisanych do „klasy” GMF-u jest obecnie sześćdziesiąt siedem, zaś profil Kawerny na facebooku zrzesza obecnie użytkowników i fanów w dwóch kategoriach: Kawerna – strona internetowa oraz Kawerna – grupa. Pierwsza z nich liczy obecnie dwiesięć trzydzieści dziewięć osób, druga – trzysta osiemdziesiąt cztery, co przewyższa liczbę użytkowników samej strony, jak i forum. Dysproporcja jest więc znaczna, tym bardziej że z pewnością nie każdy użytkownik Kawerny posiada aktywne konto na serwisie Facebook. Sytuacja ta wynika z faktu, że facebook daje możliwość „zostania fanem”, co znaczy, że każdy, komu spodoba się wpisy Kawerny, może ją zlinkować – dodać do listy swoich ulubionych stron, nie wiedząc nawet, czym jest Kawerna. Warto także zaznaczyć, że strona skupia także osoby należące kiedyś do GMF-u, obecnie na wortalu nieaktywne, jak choćby Najwyższego Mistrza Możejko, czy inne osoby czujące więź z grupą, ale niekoniecznie chcące udzielać się na nowej stronie.

Rozpatrując wszystkie czynniki omówione powyżej, wydaje się, iż proces dewirtualizacji jest nieunikniony we wspólnocie takiej jak GMF. Mając możliwość komunikacji w wielu różnych formach, przy stosunkowo niskich wymogach środków finansowych, za to dużego nakładu czasu, zacieśniające się więzi pomiędzy poszczególnymi członkami społeczności tworzą sieć. Jednak nakład czasu „jest stosunkowo niewielką ceną, jaką trzeba zapłacić, w porównaniu z korzyściami płynącymi z tworzenia silnych więzi online, takimi jak poczucie przynależności grupowej, duży poziom otwartości, wsparcie społeczne, wspólnota doświadczeń” (Barani 2009). Według analiz przeprowadzonych przez Rice i Marley, badani odczuwają mniejszy poziom lęku w kontaktach online niż twarzą w twarz. Oczywiście, wielu członków zdecyduje się pozostać za tą bezpieczną barierą ekranu, jednak istnieją czynniki, które skłaniają niektórych przedstawicieli społeczności do porzucenia bezpieczeństwa na rzecz przeniesienia relacji online do świata rzeczywistego. Istotną rzeczą jest ogólne nastawienie wspólnoty na pozytywne waloryzowanie spotkań IRL. Wspólnota promuje różnego rodzaju zjazdy, konwenty. Relacje z nich, pisane przez uczestników spotkań, są umieszczane na stronie wortalu, publikowane są zdjęcia, w odpowiednich działach na forum prowadzone są rozmowy na temat danego spotkania.

W trakcie dewirtualizacji

Dewirtualizacja będzie rozumiana tutaj jako świadome przeniesienie kontaktu z sieci wirtualnej do realnej (Barani 2009). Zjawisko to jest najlepszym przykładem na współistnienie świata rzeczywistego i wirtualnego, dowodzi również, że podział na więzi online i offline jest w dzisiejszych czasach tworem sztucznym.

Cieężko jest przyrównywać czynniki, jakie doprowadziły do pierwszych spotkań gildian poza siecią, do sytuacji istniejącej obecnie. Zjazd stał się dla aktywnych członków wspólnoty swego rodzaju tradycją, powtarzalną w określonym czasie i określonym miejscu. Oczywiście data i miejsce spotkań zmieniały się, wraz z wymianą użytkowników oraz upływem czasu. Życie wspólnoty offline skupia się w miejscu, gdzie przebywa największa liczba najbardziej aktywnych członków wspólnoty oraz tam, gdzie gwarantowane są największe atrakcje.

Zakładając, że członek wspólnoty, poprzez zaufanie i minimalizację stopnia anonimowości pokonał już przeszkody psychiczne, pozostają jeszcze przeszkody formalne, takie jak koszty, wolny czas, odległość oraz wiek, gdyż wielu użytkowników pozostaje ciągle niepełnoletnimi. Przeszkody te zostaną rozpatrzone na przykładach różnych form spotkań IRL, w których wyróżnić można:

- spotkania społeczności lokalnej;
- zjazdy;
- konwenty.

Przez spotkania społeczności lokalnej będę rozumieć spotkania użytkowników wortalu mieszkających w niewielkich odległościach geograficznych, jednego miasta czy jednego województwa. Przestrzenna bliskość umożliwia częstsze kontakty ze względu na minimalizację przeszkód formalnych. Wymagają one mniejszego nakładu czasu, mniejszych środków finansowych oraz są osiągalne nawet dla niepełnoletnich członków. Trwają one zazwyczaj krótko, zaś miejsce spotkań jest często wybierane. Mogą to być puby czy kawiarnie – na przykład cukiernia Koch w Szczecinie – lub mieszkania członków wspólnoty.

Ze względu na możliwość częstego kontaktu i świadomość fizycznej bliskości, w ramach takiej społeczności więzi pogłębiają się, nawet jeśli przed spotkaniem IRL poszczególni członkowie nie mieli ze sobą szczególnie głębokich relacji nawiązanych poprzez forum.

Zjazdy mają charakter ogólnokrajowy, gdyż gromadzą one członków wspólnoty pochodzących ze wszystkich części kraju. Trwają one kilka dni, zazwyczaj w weekendy i w czasie przerw wakacyjnych lub świątecznych. Miejsce zjazdu wybierane jest w drodze głosowania poprzez ankietę zamieszczoną na forum lub też ustalone odgórnie przez organizatorów, którzy powiadamiają o takim wydarzeniu resztę społeczności i czekają na zgłoszenia chętnych.

Przeszkody w tym przypadku są liczne, poczynawszy od kosztów podróży, noclegu, wyżywienia oraz organizacji czasu, skończywszy na trudnościach rosnących przed osobami niepełnoletnimi, takimi jak niemożność zameldowania się w większości hoteli, konieczna zgoda rodziców itd.

Ze względu na dłuższy czas trwania zjazdu możliwe jest podejmowanie różnych form aktywności. Zjazdy jednak często wyglądają niczym bachanalia, istny karnawał, istotną rolę ogrywają w nich alkohol oraz czynnik erotyczny. Wypowiedzi dotyczące alkoholu są przytaczane przez większość uczestników, co zresztą znajduje potwierdzenie w fotorelacjach z konkretnych zjazdów. Poza tymi dwoma elementami najczęstszym rodzajem aktywności są różnego rodzaju gry integracyjne, w których również istnieje pewna doza erotyzmu.

Liczne orgiastyczne elementy świadczą o tym, iż nie są to zjawiska wśród wspólnoty odosobnione, można je nie tylko zaobserwować, ale także o nich usłyszeć, rozmawiając z użytkownikami. Trudno jest ocenić, czy są one odbierane negatywnie, neutralnie czy pozytywnie, wydaje mi się, że wszystkie te nastawienia będą właściwe różnym członkom wspólnoty. Zamiast więc skupiać się na jednoznacznej waloryzacji tego zjawiska, chcę podkreślić, że istotna jest świadomość jego istnienia wśród uczestników oraz jego akceptacja jako stałego elementu wspólnoty.

Najbardziej popularne konwenty, w których biorą udział członkowie wspólnoty, to Pyrkon w Poznaniu, Awangarda w Warszawie, Wrocławskie Dni Fantastyki we Wrocławiu oraz Polcon, organizowany co roku w innym mieście. Konwent właściwie charakteryzuje się tymi samymi cechami co zjazdy, jednak element erotyczny jest tutaj mocno ograniczony ze względu na ilość uczestników konwentu. Członkowie zatem stanowią tylko małą część większej całości, jednak jest to część starająca się w pewien sposób podkreślić swoją odrębność. O ile dla członków społeczności ich wyjątkowość oraz odręb-

ność jest oczywista, o tyle dla pozostałych konwentowiczów są oni zwykłymi uczestnikami i zapewne nikt nie określiłby ich jako Gildian czy Kawernian. Wobec tej konfrontacji łatwo dostrzec, że jest to więc subiektywna, przeżywana wewnątrz przez samych członków zbiorowości, nie zaś zdefiniowana przez zewnętrznych i obiektywnych obserwatorów (Sztompka 2007). W tym wypadku wynika ona z postrzeganej wspólnoty przekonań, wierzeń, wartości i światopoglądu. Po raz pierwszy jawi nam się zatem jako coś nieistniejącego w obiektywnej przestrzeni społecznej. Członkowie zaznaczają zatem swoją odrębność poprzez czynności, takie jak zajęcie własnej sali sypialnej, branie udziału w konkursach pod nazwą portalu czy też objęcie patronatu medialnego nad konwentem.

Wspólnota, w przeciwieństwie do zjazdu, nie przez cały czas jego trwania przebywa razem, co jest oczywistym wynikiem dużego zróżnicowania zainteresowań jej członków. Biorą oni zatem udział w różnych prelekcjach, czyli wykładach organizowanych przez innych uczestników konwentu, konkursach tematycznych oraz w spotkaniach ze swoimi ulubionymi autorami. Tematyka tych spotkań jest tak różnorodna, że ciężko byłoby ją scharakteryzować, dotyczy ona zarówno literatury, konkretnych autorów, filmów, wykreowanych światów fantasy, ale także mitologii, historii, a nawet psychologii czy antropologii.

Elementy programu wybierane przez konkretnych członków wspólnoty są wyrazem ich osobistych zainteresowań, choć na wielu z nich pojawiają się oni razem. Jednak po zakończeniu wszystkich punktów programów danego dnia spotykają się oni w sali noclegowej, gdzie dają wyraz swojej wyobraźni. Nie ograniczają się jednak do własnego grona, starając się zaangażować w swoje zabawy innych uczestników konwentu, organizatorów, a nawet ulubionych autorów.

Ważne jest również reprezentowanie grupy w kontakcie z autorami polskiej literatury fantasy, gdyż z niektórymi z nich konkretni członkowie społeczności utrzymują kontakt przy pomocy Internetu. Umawiają się oni z autorami na wywiady, które są później publikowane na stronie wortalu, nie mówią i nie prezentują się więc jedynie we własnym imieniu, są oni przedstawicielami całej grupy i budują jej opinię.

Choć konwenty są popularną formą spotkań grupy, ze względu na minimalizację niektórych kosztów oraz z góry zapewnione atrakcje, nie jest ona najbardziej preferowana ze względu na niewygodę oraz złe warunki sanitarne.

Odczucia po wyjściu z sieci

Śledząc całą ścieżkę przebywaną przez nowego użytkownika, zaczynamy od poczucia obcości w nowym środowisku. W procesie swoistej socjalizacji zaczyna on odczuwać więź z grupą, staje się jej członkiem, a swoje zaangażowanie i zaufanie okazuje, kontaktując się z innymi jej członkami na żywo. Kolejnym krokiem jest poczucie konieczności zaznaczenia swej odrębności wobec innych. Jednak byłoby naiwnym twierdzić, że sytuacja zawsze prezentuje się tak samo, jest to jedynie pewien model, który w przybliżeniu może pasować do większości aktywnych członków wspólnoty. Po spotkaniu twarzą w twarz ich więzi z innymi członkami społeczności zostały albo scementowane lub też wprost przeciwnie, uległy destrukcji, potwierdzając lub obalając mity powstałe w rzeczywistości wirtualnej. Oba scenariusze są możliwe, przy czym z własnej obserwacji mogę wnioskować, że bardziej prawdopodobny jest pierwszy z nich. Warto wspomnieć, że ci sami użytkownicy, wypowiadając się na temat tej samej wspólnoty spotykającej się na tych samych zjazdach i konwentach, mają skrajnie różne opinie o innych jej członkach. Przyczyną rozbieżnych opinii mogą być albo mylne wyobrażenia wykreowane na temat danej osoby albo też sama dana osoba kreowała się w różny sposób przed poszczególnymi uczestnikami. Wydaje się jednak, że właściwą przyczyną jest ta pierwsza. Druga z nich, czyli celowe wprowadzanie w błąd, choć zdarza się w społecznościach wirtualnych, raczej nie jest charakterystyczna dla dewirtualizacji, ze względu na lojalność wobec członków, którzy pokładają w nas zaufanie i którym my sami zaufaliśmy. Zaufanie jest bowiem głównym czynnikiem, skłaniającym do porzucenia swojej wirtualności i zaprezentowania się w rzeczywistości realnej, tym samym rezygnując całkowicie ze swojej anonimowości.

Oczywiście, spotkanie IRL nie pozbawia anonimowości zupełnie. Jednak w wypadku kiedy mamy dostęp do wszystkich komunikatów pozawerbalnych, a nie jedynie ich bardziej lub mniej wartościowych substytutów, weryfikacja pewnych faktów staje się łatwiejsza, możliwość rozczarowania zaś mniejsza. W tym sensie dewirtualizacja kończy jeden proces, rozpoczyna jednak kolejny, jest bowiem początkiem, po którym relacje przeniesione w inny wymiar mogą rozwijać się dalej, na zupełnie realnej podstawie, gdzie komunikacja zapośredniczona staje się narzędziem, nie zaś celem samym w sobie.

Mimo pewnych negatywnych głosów, tych pozytywnych było o wiele więcej, większość z osób, z którymi miałam okazję rozmawiać, twierdziła, że chętnie powtórzyłaby spotkanie na żywo lub też że bierze w takich spotkaniach udział regularnie. Wielu z nich twierdziło, że funkcjonowanie w świecie wirtualnym nie wpłynęło negatywnie na ich życie, wręcz przeciwnie. Mówili oni, że dzięki społeczności zyskali poczucie akceptacji, pewności siebie oraz odwagę. Niektórzy twierdzili, że wspólnota w ich życiu nie zmieniła nic, nikt zaś nie stwierdził, że odbiło się to na nim negatywnie.

Jak ważne jest utrzymywanie relacji IRL? Jak się okazuje, dla wybranych członków społeczności bardzo, gdyż wpływa poważnie na zmianę ich sposobu życia, miejsca pracy oraz zamieszkania. Użytkowniczka A, tak na przykład, jako była instruktorka tańca orientального, prowadziła co tydzień warsztaty taneczne w Białymstoku oraz w Toruniu, choć sama pochodziła z Warszawy. W tym miastach bowiem mieszkali jej najbliżsi znajomi i przyjaciele poznani przez GMF.

Podsumowanie

Proces dewirtualizacji, co próbowałam wykazać, polega na minimalizowaniu anonimowości i budowaniu zaufania. Proces ten jest złożony i zachodzi na wielu poziomach funkcjonowania grupy. Najważniejsze jednak, że za pomocą współczesnej technologii możliwe okazuje się budowanie filarów zaufania, dających szansę na stworzenie głębszych relacji. Jest to bowiem więc realna dla członków społeczności, która utrzymuje się przez długi czas i rozwija się, nie ma więc powodów, aby waloryzować ją negatywnie względem więzi nawiązanej w świecie rzeczywistym. Tym bardziej że zastana sytuacja, zwłaszcza wśród młodszych pokoleń, pokazuje, że większość więzi jest podtrzymywana przy udziale Internetu. Odmienny jest jedynie kierunek, relacje „rzeczywiste” są przenoszone do sieci i za jej pomocą podtrzymywane, relacje „wirtualne” szukają sposobów, aby komunikować się w świecie rzeczywistym. Sieć stworzyła nowe możliwości, których nie trzeba, a wręcz nie można demonizować, nawet jeśli nie jest ona medium idealnym. Jej ciągły rozwój zachęca raczej do poszukiwania najlepszych sposobów zapewniających trwanie więzi, nawet jeśli sam ich charakter uległ przemianie. Zamiast jednak za-

stanawiać się nad jej negatywnymi i pozytywnymi konsekwencjami, należy skupić się na istniejącej sytuacji i tę sytuację przeanalizować. Jak napisał Michel Maffesoli, już dwadzieścia dwa lata temu, „z pomocą technologii, jak choćby w zgrupowaniach, którym tak sprzyja Minitel⁵, właśnie w ulotnym kontekście tej czy owej określonej okazji pewna liczba osób może się (od)naleźć. Taka okazja może pobudzać do trwałych relacji albo też nie” (Maffesoli 2008). Nie chcę twierdzić, jak już wyżej podkreślałam, że wszystkie nawiązane relacje w ten sposób są trwałe, wiele z nich jest bowiem ulotnych i chwilowych. Jednak dążenie do przeniesienia tej więzi w świat realny ukazuje, że sieć nie dla wszystkich jej użytkowników jest wartością samą w sobie, a jedynie ułatwieniem, wirtualnym łączem realnych ludzi i realnych więzi.

Wobec powyższych stwierdzeń wydaje mi się, że pisanie o społecznościach wirtualnych jedynie w jej wirtualnym kontekście jest niewystarczające, zwłaszcza jeśli dana wspólnota ma tendencje do regularnego przenoszenia więzi na grunt realny. Ograniczenie się do takiego badania jest kuszące, jednak, moim zdaniem, wypacza i zaciemnia kontekst sytuacji. Trzeba bowiem rozpatrywać ją taką, jaka jest rzeczywiście, we wszystkich jej aspektach. Czy narzędzia tradycyjnej nauki starczą, aby badać społeczność wirtualną w świecie realnym? Zapewne wiele z nich może być niezwykle pomocnych, konieczne są również metody wypracowane na potrzeby świata wirtualnego. Życie online i offline nie są procesami rozdzielnymi, występują razem i są względem siebie komplementarne. Ujmowane razem dają najbardziej wiarygodny obraz analizowanego świata, uwzględniając wzajemne wpływy jednej rzeczywistości na drugą.

Społeczności wirtualne są zjawiskiem niezwykle dynamicznym, dlatego też wymagają ciągle nowych sposobów badania oraz interpretacji. Jako typowe zjawisko współczesnego świata jest ważnym tematem badań antropologicznych, przy czym przez wiele kolejnych lat możemy mieć pewność, że materiału ani tematów do tych badań nie zabraknie. Rozważać można bowiem nie tylko nowe metody badawcze. Ciekawymi zjawiskami wartymi opisania są również

⁵ Minitel – system uruchomiony we Francji w latach 80. XX wieku. W mieszkaniach abonentów zainstalowano specjalne terminale służące jako książki telefoniczne, potem używano ich do otrzymywania i wymiany informacji tekstowych, grania w gry przez terminal, składania zamówień w sklepach, dokonywania rezerwacji w hotelach.

dynamika rozwoju społeczności wirtualnych, struktury wzajemnego przenikania się obu rzeczywistości, zmieniające się postawy samych użytkowników oraz zmieniające się formy społeczności.

Literatura

- Argasiński Jan (2008), *Gry jako media – media jako gry. O możliwej perspektywie badań nad nowymi mediami*, „Homo Communicativus”, nr 2, s. 161-168.
- Barani Katarzyna (2009), *Rola więzi online w życiu społecznym człowieka*, [w:] *Psychologiczne konteksty Internetu*, red. Barbara Szmigielska, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 103-118.
- Doktorowicz Krystyna, *Spółczesność wirtualna – cyberprzestrzeń w poszukiwaniu utraconych więzi*, <http://winntbg.bg.agh.edu.pl/skrypty2/0095/059-066.pdf>.
- Jasiński Jarosław (2007), *Uczestnicy masowych gier internetowych „cyfrową awangardą” współczesnego społeczeństwa informacyjnego*, [w:] *Kulturotwórcza funkcja gier. Gra jako medium, tekst i rytuał. Tom II*, red. Augustyn Surdyk, Jerzy Szeja, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań, s. 131-142.
- Jeran Agnieszka (2004), *Internet jako narzędzie i przedmiot badań*, „Kultura i Społeczeństwo”, z. 4, s. 179-186.
- Kościuch Aleksandra (2009), *Konwent jako karnawał fanów mangi i anime*, „Okolice”, T. 7, s. 27-52.
- Krawczyk-Bryłka Beata (2009), *Budowanie zaufania w relacjach internetowych*, [w:] *Psychologiczne konteksty Internetu*, red. Barbara Szmigielska, Wydawnictwo WAM, Kraków, s. 119-133.
- Kryszczuk Maciej (2002), *Historia nowego medium – sieci Internet*, „Kultura i Społeczeństwo”, z. 1, s. 127-141.
- Krzysztofek Kazimierz (2006), *Wielka sieć. E-seje z socjologii Internetu*, Trio, Warszawa.
- Kuźnia Inga (2008), *Emologiczna kategoria „terenu” a Internet*, [w:] *E-kultura e-nauka e-społeczeństwo*, red. Bożena Płonika-Syroka, Marta Staszczak, Arboretum, Wrocław, s. 41-52.
- Maffesoli Michel (2008), *Czas plemion*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Mazurek Paweł (2003), *Internetowa Grupa Dyskusyjna*, „Kultura i Społeczeństwo”, z. 1, s. 103-124.

- Olcoń Marta (2003), *Blog jako dokument osobisty – specyfika dziennika prowadzonego w Internecie*, „Kultura i Społeczeństwo”, z. 2, s. 123-143.
- Ossowski Stanisław (1983), *Wielogłowy Lewiatan i grupa społeczna (o perypetiach pojęciowych w socjologii)*, [w:] *O osobliwościach nauk społecznych*, PWN, Warszawa, s. 61-69.
- Pręgowski Michał Piotr (2006), *Miedzy słowami. O wieloznaczności terminologii Internetowej*, [w:] *Re:internet – społeczne aspekty medium. Polskie konteksty i interpretacje*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa, s. 413-425.
- Slevin James (2008), *Internet i formy związków ludzkich*, [w:] *Socjologia codzienności*, red. Małgorzata Bogunia-Borowska, Piotr Sztompka, Wydawnictwo Znak, Warszawa, s. 593-627.
- Stawiska Natalia (2008), *Rzeczywista nierzeczywistość. Czaty, blogi, fora internetowe – nowa przestrzeń komunikacji społecznej*, [w:] *E-kultura e-nauka e-społeczeństwo*, red. Bożena Płonika-Syroka, Marta Staszczak, Arboretum, Wrocław, s. 239-250.
- Szlendak Tomasz (2006), *Nefemerydy w morzu sieciowym. Ucieczka emocji z klatki postprywatności*, „Kultura i Społeczeństwo”, z. 1-2, s. 105-128.
- Sztompka Piotr (2007), *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Wydawnictwo Znak, Kraków, s. 179-198, 308-327.
- Włodarczak Maciej (2008), *Internet jako przestrzeń publiczna, net-art jako sztuka publiczna*, „Homo Communicativus”, nr 1, s. 119-128.

Źródła internetowe

<http://www.facebook.com/home.php?#!/pages/Kawerna/259186619668?ref=ts>

<http://www.facebook.com/home.php?#!/group.php?gid=107911832566086&ref=ts>

<http://www.gmf.pl/>

<http://www.gmf-gallery.deviantart.com/>

<http://www.kawerna.pl/>

**Kobieta w męskim świecie. Etnologiczne refleksje nad
wspólnotowością w Internecie na podstawie badań społeczności
graczy RedDragon***

Tajemnicza nazwa RedDragon

RedDragon to jedna z wielu funkcjonujących na polskim rynku gier browserowych¹. W związku z tym zaliczana jest do tak zwanych BBMMOG (ang. Browser Based Massive Multiplayer Online Games). Jest to określenie odnoszące się do używanej technologii. Paweł Wołkowski w swoim artykule o grach sieciowych podaje główne cechy tego typu gier (Wołkowski 2008, s. 155). Mają przeważnie minimalne wymagania sprzętowe. Żeby w nie zagrać, potrzebne jest tylko urządzenie z dostępem do Internetu, przeglądarka internetowa oraz obecność wielu użytkowników grających w jednym czasie. Przeważnie gry typu BBMMOG są bezpłatne, chociaż w niektórych wypadkach trzeba zapłacić za wykupienie dodatkowych usług.

Ze względu na typ rozgrywki RedDragon zaliczany jest do grupy tak zwanych MMOSG (ang. Massive Multiplayer Online Strategic Games). Wołkowski podaje następującą definicję:

MMOSG – gry strategiczne z elementami ekonomii polegające na rozwijaniu swojego państwa oraz walce z przeciwnikami w celu zagarnięcia ich dóbr, np. surowców (OGame, Red Dragon, Polanie, Travian)
(Wołkowski 2008, s. 155).

RD jest grą strategiczno-ekonomiczno-dyplomatyczną. Podstawowym zadaniem gracza jest rozwój własnego księstwa zwanego *gubem*. Gracze łączą się w koalicje liczące maksymalnie siedemnaście osób. Tak połączone księstwa toczą wirtualne boje i zawierają sojusze dyplomatyczne. Kluczem do sukcesu jest zatem współpraca.

Na samym początku stajemy się władcami małego księstwa, należącego do jednej z jedenastu ras (Hobbici, Ludzie, Elfy, Krasno-

¹ Browserowa – przeglądarkowa (ang. *Browser* – przeglądarka internetowa).

ludy, Gnomy, Gobliny, Dżiny, Olbrzymy, Plemiona Feniksa, Ożywieniecy oraz Br-oughi, potocznie zwane robakami). Wszystkie rasy mają swoje mocne i słabe strony, więc w każdej koalicji znajdują się księstwa, specjalizujące się w odrębnych dziedzinach. Zatrudniamy poddanych o różnych profesjach, aby dostarczali nam niezbędnych dla państewka zasobów, rozbudowywali infrastrukturę czy też dokonowali odkryć naukowych. Jednym słowem rozwijamy wszechstronnie swoje wirtualne państwo.

Gra dzieli się na okres pokoju, nazywany *protektoratem* lub *si-mem*, oraz na czas wojny. W czasie wojny koalicje toczą między sobą wirtualne boje. Nierzadko bywa tak, że łączą się one w jeszcze większe formacje zwane *multisojuszami*. W takie wojny angażuje się znaczna część użytkowników serwera, stając po jednej z dwóch stron barykady. *Sim* natomiast to czas odbudowy, niwelacji wojennych zniszczeń, rozwoju ekonomicznego, ale też przygotowań do następnej wojny.

W świecie RedDragona istnieją trzy główne siły wpływające na przebieg wojny. Podczas walki decydujemy się więc użyć formacji wojskowych, wysłać na zwiady złodziei lub też zaatakować przeciwników przy użyciu magii. Daje to szeroki wachlarz rozwiązań taktycznych. Jednak by z tego korzystać, trzeba mieć smykałkę do dowodzenia, umieć myśleć analitycznie i strategicznie. W końcu każda armia potrzebuje dowódcy. Część graczy wyspecjalizowała się więc w dowodzeniu i koordynowaniu działań koalicji. W ten sposób wytworzyła się klasa tak zwanych głównodowodzących. Każdej koalicji potrzebny jest również dyplomata, prowadzący negocjacje z członkami innych koalicji, gdyż umiejętna polityka jest niezwykle ważna w RedDragonie. Funkcję dyplomaty pełni przeważnie założyciel koalicji, zwany Imperatorem.

Spółeczność RedDragona

RedDragon utrzymuje się tak długo na rynku wyłącznie dzięki rozbudowanej i prężnej społeczności. Większość użytkowników serwera gra od kilku lat. Dodatkowo da się zaobserwować ciągły napływ nowych graczy. Siłą napędową do tworzenia się społeczności jest współpraca, która konieczna jest do osiągnięcia sukcesów w grze. O podobnym zjawisku wspomina Filiciak, pisząc o grze Everquest:

Jak nietrudno się domyślić, siła grupy jest znacznie większa niż możliwości działania, jakimi dysponuje pojedynczy gracz – i to nie tylko na zasadzie prostego mnożenia siły jednostek, ale też dzięki możliwości stosowania rozmaitych taktyk, wynikającej z różnych umiejętności przypisywanych różnym klasom postaci

(Filiciak 2006, s.113).

W przypadku RedDragona podstawową jednostką nie jest postać, lecz księstwo. Niemniej jednak księstwa należą do różnych ras, z których każda posiada inne atuty, więc zrzeszanie się w koalicje stanowi konieczny warunek do osiągnięcia sukcesu. Kolejnym czynnikiem scalającym społeczność i umożliwiającym interakcje jest sprawnie funkcjonująca komunikacja. Dzięki niej możliwa jest współpraca oraz integracja graczy.

RedDragon zapewnia trzy podstawowe sposoby porozumiewania się. Pierwszym i najbardziej ogólnym jest forum zewnętrzne, na którym mogą się udzielać nie tylko gracze, ale również osoby niegrające, związane z RD (np. byli gracze, znajomi). Porządku pilnują wyznaczone przez właściciela gry osoby, nazywane w zależności od rangi i pełnionej funkcji administratorami lub moderatorami.

Drugim, równie ważnym kanałem komunikacyjnym jest forum wewnętrzne, ściśle związane z grą. Dostęp do niego mają tylko osoby grające, tzn. posiadające księstwo. Przeznaczone jest ono do kontaktu w obrębie koalicji. Znajdujemy tam nie tylko luźne rozmowy, ale też rozkazy dowódców koordynujących działania koalicji.

Istnieje również mechanizm służący do przesyłania prywatnych wiadomości. Podobny jest on do e-maila, z tą różnicą, że zamiast adresu e-mailowego używa się nicków lub nazwy księstwa. System ten funkcjonuje zarówno w grze, jak i na forum zewnętrznym i odpowiednio służy interakcjom na poziomach: księstwo – księstwo lub nick – nick. Wszystkie wymienione sposoby porozumiewania się to formy komunikacji asynchronicznej.

Gracze korzystają również z innych form porozumiewania się, niezwiązanych z portalem. Można do nich zaliczyć komunikatory typu Gadu-Gadu czy Skype. W przypadku bliższych lub wewnątrzkoalicyjnych relacji powszechnym środkiem komunikacji jest telefon. Część graczy spotyka się także osobiście.

Społeczność RD nie jest jednolita. Można podzielić ją na wiele grup, zależnie od tego jaki aspekt chcemy analizować. Klasyfikacja,

którą stworzyłam, będzie miała na celu określenie poziomu interakcji wewnątrz grupy i stopień przeniesienia relacji z gry do świata rzeczywistego. Pierwszą, najliczniejszą grupę stanowią wszyscy ludzie w większym lub mniejszym stopniu związani z RD – gracze, forumowicze, osoby zaprzyjaźnione, które utrzymują choćby znikomy kontakt ze społecznością. Spośród tej grupy wyodrębnić można graczy. Biorą oni aktywny udział w rozgrywce, znają się z forum, to znaczy identyfikują innych graczy na podstawie pseudonimów. Niekoniecznie łączą ich więzi osobiste. Szczególnym typem relacji są interakcje pomiędzy współkoalicjantami. Są od siebie zależni, w związku z tym utrzymują stały kontakt, prowadzą regularne rozmowy, niekiedy znają się osobiście, choć nie jest to regułą. W obrębie społeczności można także umieścić wspólnotę zlotowiczów. Osób aktywnie uczestniczących w spotkaniach twarzą w twarz jest około trzystu. Oznacza to, że gracze znają się bezpośrednio, biorą udział we wspólnych imprezach, czy to większych, skupiających osoby z całej Polski, czy mniejszych – regionalnych.

Znaczną większość graczy RD stanowią ludzie w wieku 18-25 lat, głównie studenci. Na 502 osoby zgłaszające swój udział w prowadzonym przeze mnie badaniu 56,6% stanowili ludzie w wieku 20-25 lat, a 11% reprezentowali gracze w wieku 18-19 lat. Następną pod względem liczebności grupą byli ludzie w wieku 26-35 lat, którzy stanowią 25,6% zgłoszonych. Niepełnoletni gracze to zaledwie 3,8% ankietowanych. Jedynie 4% zgłoszonych stanowiły kobiety. Nie trzeba więc udowadniać, że są one w RD rzadkością.

Wprowadzenie do badań

Podjęłam się zadania pokazania wizerunku kobiet w grze internetowej RedDragon, gdzie zdecydowaną większość graczy stanowią mężczyźni. Chciałam sprawdzić, co grające kobiety mówią same o sobie i co sądzą o innych graczach. Uzyskane opinie postanowiłam skontrastować z tym, co o graczach myślał użytkownicy – mężczyźni. Interesująca wydała mi się przede wszystkim kwestia domniemanej i faktycznej pozycji kobiety w tej społeczności. Zagadnienie obejmuje nie tylko role pełnione przez kobiety, ale też to jak się w nich odnajdują. Dotyka również stereotypów na temat graczek, tworzonych

zarówno przez same kobiety, jak i przez mężczyzn. Interesujące wydały mi się także motywacje wejścia i pozostawiania w społeczności zdominowanej przez mężczyzn.

Temat wydał mi się ciekawy, bowiem należę do badanej społeczności od około trzech lat i od tego czasu bacznie się jej przyglądam. Biorę także udział w spotkaniach graczy w świecie realnym. RedDragon jest dla mnie źródłem rozrywki, kręgiem przyjaciół i znajomych, a także obiektem badań.

Swoją pracę oparłam na obserwacji uczestniczącej oraz na wywiadach pogłębionych przy użyciu komunikatora internetowego. Rozmowy zostały przeprowadzone w lutym 2010 roku. Z pomocą właściciela gry wystosowałam apel do członków społeczności z prośbą o wzięcie udziału w badaniu. Zgłoszenia odbywały się za pośrednictwem arkusza rejestracyjnego, który wymagał podania pseudonimu, wieku oraz płci. Następnie spośród 502 osób zgłoszonych do badań, wytypowałam użytkowników, których poprosiłam o udzielenie mi wywiadu. Ostatecznie udało się przeprowadzić rozmowę z czterema z dwudziestu zgłoszonych kobiet. W przypadku mężczyzn konieczne było dokonanie wyboru. Najpierw odrzuciłam wszystkie osoby, z którymi utrzymuję kontakt prywatny, by wyeliminować z badań czynnik subiektywny. Starałam się raczej dobrać graczy z różnych środowisk. Wybierałam jednego gracza z każdego przejrzanego składu na podstawie informacji dostępnych za pośrednictwem portalu, takich jak data rejestracji użytkownika, aktywność na forum i role pełnione w koalicji. Wysłałam zapytanie do trzydziestu mężczyzn, z których dwudziestu dwóch udzieliło mi wywiadu. Celem takiej selekcji było wybranie zróżnicowanej grupy rozmówców, którzy dysponowali opinią na temat kobiet opartą na własnych doświadczeniach.

Cyberprzestrzeń jako realny teren badawczy

W obecnych czasach zmiany następują szybciej niż kiedykolwiek. Technika rozwija się w zawrotnym tempie. W dobie tak dynamicznych przeobrażeń część ludzkiej aktywności życiowej przenosi się na ekran komputera. Prekursorka psychologicznych badań nad środowiskiem sieciowym pisze: *„Internet, uważany do niedawna za*

coś tajemniczego, niepostrzeżenie wkroczył do naszego życia. Niegdyś środek komunikacji dla wtajemniczonych, z którego korzystali tylko naukowcy, dziś jest obecny w niemal wszystkich dziedzinach ludzkiej aktywności” (Wallace 2001, s. 7). Eksplozja Internetu została dostrzeżona przez badaczy nauk społecznych, a problematyka związana z aktywnością sieciową na stałe zagościła w dyskursie naukowym. Początkowo rozważano jak Internet wpłynie na życie człowieka. Stawiano pytania o to, czego niesie ze sobą więcej – korzyści czy zagrożeń. Najważniejsze rozważania dotyczyły się tego, czym właściwie jest Internet – kolejnym, bardziej zaawansowanym technicznie medium, platformą komunikacyjną czy też nowym światem, jakościowo różnym od tego, w którym żyjemy od zarania dziejów. Dziś większość badaczy twierdzi, że wszystkie powyższe stwierdzenia są prawdziwe i to właśnie świadczy o złożoności badanego zjawiska. Jak celnie zauważa Jan Grzenia, *„badania nad Internetem są wysoce interdyscyplinarne. Wynika to z charakteru zjawiska – w jego analizach bardzo trudno oddzielić od siebie poszczególne aspekty: techniczny, społeczny, komunikacyjny, psychologiczny i semiotyczny (w tym językowy) oraz wiele innych, ponieważ pozostają one w silnym uzależnieniu”* (Grzenia 2006, s. 7).

Wielu badaczy zadawało sobie pytanie, czy Internet można traktować jako przestrzeń. Już sama powszechnie stosowana terminologia udziela na nie twierdzącej odpowiedzi. O środowisku sieciowym mówi się często *cyberprzestrzeń*. Jak słusznie zauważa Michał Podgórski, „Internet stara się przekonać nas, że jest przestrzenią” (Podgórski 2006, s. 86). Autor każe nam zwrócić uwagę na odmienny język. „Wchodząc do Internetu napotykamy całą masę metafor przestrzeni i ruchu (samo to, że mówimy o »wchodzeniu« jest już taką metaforą)” (Podgórski 2006, s. 86). Przywołana została też metafora okna, które należy otworzyć, aby obserwować wirtualny krajobraz. Podgórski zauważa, że terminy związane z aktywnością w sieci, odnoszą się do przestrzeni: „internauci »odwiedzają strony« (...) czaty odbywają się w »pokojach«, gdzie ludzie »siedzą«. Do tego w sieci »czają się« oszuści, »grasują cyberwłamywacze»” (Podgórski 2006, s. 86).

Nie tylko język jednak świadczy o przestrzennym charakterze sieci. Użytkownicy komputerów przywiązują także dużą wagę do

wyglądu swojego pulpitu, bloga, strony domowej. Dostosowują go do swoich potrzeb, a wszelkie tego typu zabiegi można odnieść do aranżacji wnętrz. Podgórski przyrównuje pulpit komputera do biurka, gdzie wszystko jest poukładane tak, aby służyć funkcjonalności i wygodzie użytkownika spędzającego przy nim wiele czasu (Podgórski 2006, s. 86).

Pojęcie przestrzeni wirtualnej jest ściśle związane ze stosunkami międzyludzkimi zachodzącymi w jej obrębie. Piotr Aptacy stwierdza jednoznacznie, że „*Internet należy badać nie jako narzędzie – sieć służącą do przesyłania sygnałów elektronicznych, lecz jako przestrzeń społeczną*” (Aptacy 2001). Nie ulega wątpliwości, że w Internecie zachodzi wiele skomplikowanych interakcji. Sieć jest powszechnie używana jako skuteczny środek komunikacji.

Internet odgrywa obecnie ważną rolę w życiu społeczeństwa z uwagi na jego podstawowe cechy, takie jak: światowy zasięg, multimedialność, interaktywność. Wraz z rozwojem usług dostępnych w Internecie wzrasta również jego rola w szeroko rozumianej komunikacji społecznej

(Bocek, Pałowska-Mielech 2006).

Za pomocą Internetu porozumiewają się ze sobą ludzie znający się ze świata realnego, a także tacy, których znajomość nie wykracza poza wirtualny świat. Nowe medium umożliwia tworzenie się wspólnot przede wszystkim dzięki szerokim możliwościom komunikacyjnym.

Internet okazuje się przestrzenią wielu działań ludzkich. Obecnie coraz więcej spraw można załatwić przez kliknięcie myszką w odpowiednie miejsce na ekranie komputera. Istnieją przecież internetowe banki, sklepy, poradnie. Michał Podgórski w swojej pracy posługuje się użytecznymi metaforami, przyrównując cyberprzestrzeń do miasta:

Prawdopodobnie większość rzeczy, które robimy w mieście, da się zrobić (mniej lub bardziej »na niby«) również w sieci. W Internecie można dokonać zakupów w sklepie, porozmawiać ze znajomymi, nawiązać nowe znajomości, umówić się na randkę, wziąć udział w spotkaniu grupy religijnej, uzyskać poradę lekarską, uzupełnić wykształcenie, przeczytać gazetę, przedstawić swoją twórczość artystyczną lub obejrzeć twórczość innych. Są ludzie, którzy w Internecie pracują. Można też paść ofiarą przestępstw, oszustw, molestowania. Sieć ma nawet swoich żebraków

(...) na forach dyskusyjnych pojawiają się akwizytorzy. W Internecie, tak jak w mieście, są miejsca spotkania, miejsca pracy i edukacji oraz ciemne zaułki...

(Podgórski 2006, s. 86)

Trudno bardziej przejrzysto ukazać przestrzenny charakter Internetu. Przestrzeń wirtualna jest podzielona na przeróżne obszary, odwiedzane i zamieszkiwane przez rozmaitych ludzi. Posiada więc swoją topografię i swoich mieszkańców. Często mówi się o rzeczywistości wirtualnej jako oderwanej od codzienności. Jednak te same sprawy możemy przecież załatwić zarówno w okienku banku, jak i za pomocą Internetu. Często tych samych ludzi spotykamy w pubie, a ich wypowiedzi czytamy na wspólnie odwiedzanym forum dyskusyjnym. W obu przypadkach mamy przecież do czynienia ze spotkaniem. Skłonna więc jestem traktować Internet jako przestrzeń równoległą i komplementarną w stosunku do rzeczywistości realnej. Współcześnie wielu badaczy prezentuje podobny stosunek do tematu wirtualności. *„Wirtualność, niby-realizm cybernetycznego świata, nie może być traktowana jako zupełna fikcja wobec świata »realnego«.* *Cyberświat to świat równoległy*” (Kuźma 2008, s. 48).

Z powyższych rozważań jasno wynika, że Internet jest przestrzenią społecznej aktywności. Obejmuje tak szerokie spectrum zjawisk, że antropologia, której nic co ludzkie nie jest obce, powinna zainteresować się nowym zjawiskiem. Pojawił się już postulat skierowany do etnologów, aby zajęli się badaniem Internetu i jego mieszkańców. Waldemar Kuligowski przekonuje:

Cyberzeczywistość nie jest dla antropologii zjawiskiem z innej planety, esencjonalnie obcym, wobec którego jesteśmy bezradni. Nie idzie przecież o to, aby badać cyberzeczywistość, ale o to, by prowadzić badania w cyberzeczywistości. A to można uczynić, posługując się tak znajomymi i przepracowanymi w ramach tej dyscypliny pojęciami, jak przestrzeń, czas, wiedza, płeć, naród

(Kuligowski 2007, s. 156).

Problem tkwi właśnie w owych „przepracowanych pojęciach”. Jednym z terminów nierozzerwalnie związanych z badaniami etnologicznym jest „teren”. Kategoria ta, niegdyś użyteczna, dziś nastrocza wiele problemów. Pojawia się pytanie, czy pojęcie terenu można sto-

sować w badaniach Internetu, a jeśli tak to w jaki sposób. Ten problem doczekał się już opracowań naukowych, gdyż aby zacząć badać, należy przyjąć jakieś stanowisko.

Inga Kuźma w swojej pracy *Etnologiczna kategoria »terenu« a Internet* na początku zarysowuje powyższy problem, przedstawiając wątpliwości dotyczące zakresu pojęcia „teren”. Wspomina o zachwianiu pozycji etnologa jako eksperta, które wiąże się z kryzysem całej XX-wiecznej humanistyki. Postuluje przededefiniowanie najważniejszych pojęć:

Wątpliwości te dotyczą zakresu pojęcia »teren« i łączą się z próbami zdefiniowania go na nowo, a co za tym idzie z redefinicją oraz reinterpretacją sensu i znaczenia »badań terenowych«. Nie tyle może jednak podawana jest w wątpliwość sensowność i potrzeba ich prowadzenia, co postrzeganie rzeczywistości kulturowej przez pryzmat konkretnego »gdzieś«, czyli »miejsca« w dosłownym fizycznogeograficznym sensie, szczególnie w dobie Internetu

(Kuźma 2008, s. 41).

Badaczka proponuje zastosowanie definicji badań terenowych, sformułowanej przez Clifforda. Badania terenowe w tym ujęciu to „*oparte na interakcji spotkanie*” (Clifford 2004, s. 42). Autorka zauważa, że z tej definicji badań można wyprowadzić definicję terenu. Konieczne jest zniesienie postrzegania go w kategoriach *stricte* geograficznych, fizycznych czy historycznych.

Rozumieć go można jako »obszar« relacji rodzących się i rozwijających pomiędzy uczestnikami i zarazem twórcami owych związków. Przez relacje te jednak niekoniecznie należy rozumieć tylko interpersonalność. Zaliczyłabym do nich także związki fundowane przez podmiot z jego środowiskiem życia, z jego miejscem życia, obszarem egzystencji (choćby czasowej, jak np. obecność w internecie)

(Kuźma 2008, s. 42).

Internet – według Kuźmy – jest więc przestrzenią interakcji społecznych. Zwraca jednak uwagę na to, że użytkownik Internetu konstruuje relacje nie tylko z innymi użytkownikami, ale także ze środowiskiem, w którym przebywa. To z kolei bez większych trudności można odnieść do tradycyjnego rozumienia terenu jako środowiska życia człowieka. Kuligowski celnie zauważa:

„Jeśli nawet (na razie) sensorycznie ludzie w Internecie »nie istnieją«, to jednak w tym Internecie spotykają się, dyskutują, informują, zwierzają, zakochują, odnajdują, bawią – a to znaczy, że istnieją w sensie emocjonalnym, tym więc, który dla antropologów jest najważniejszy i najbardziej chyba zajmujący”

(Kuligowski 2007, s. 171).

Internet jako płaszczyzna ludzkiej aktywności i środowisko życia człowieka niewątpliwie może więc zostać przez antropologa potraktowany jako teren badawczy.

Jako podsumowanie dla powyższych rozważań niech posłuży wypowiedź Kuligowskiego z cytowanej już *Antropologii współczesności*:

Cyberzeczywistość nie jest wyłącznie przyszłością w takim stopniu, w jakim antropologia to nie tylko domena przeszłości. Domem dla obu jest wszak teraźniejszość. I ich związek ma tutaj znaczenie fundamentalne

(Kuligowski 2007, s. 176).

Ów związek przeszłości z przyszłością oraz antropologii z Internetem należałoby więc przypieczętować odpowiednimi badaniami. Kuligowski wyraźnie nawołuje, aby bez skrupowania zająć się etnologiczną penetracją nowych „terenów”. Rozważania teoretyczne niewątpliwie są potrzebne, jednak czas pójść śmiało naprzód. Wszakże w XXI wieku nie zabrakło miejsca dla antropologów. Poszukiwanie miejsc badawczych w cyberzeczywistości uważam za niezwykle inspirujące. Wkroczenie w wirtualny teren może być równie interesującą przygodą jak dawna wyprawa w nieznaną. W dodatku żeby wyruszyć, nie trzeba opuszczać własnego domu. Nowe przestrzenie czekają wszakże na włączenie komputera i kliknięcie myszką.

Wspólnotowość w Internecie – rozważania teoretyczne

Wielu badaczy zajmowało się problemem wspólnotowości w sieci. Początkowo rozważano, czy stworzenie trwałej wspólnoty w Internecie jest możliwe. Problem rozwiązał się sam, gdyż trudno zaprzeczać czemuś, co dzieje się na naszych oczach. W nowym śro-

dowisku ludzie zrzeszają się, tworzą mniej lub bardziej trwałe związki, choć są to wspólnoty jakościowo różne od tych spotykanych na co dzień. Dokonano wielu prób charakterystyki nowego typu społeczności. Niektóre cechy można uznać za wspólne dla wszystkich grup funkcjonujących w sieci. Nie należy jednak zapominać o tym, że w Internecie, podobnie jak w rzeczywistości realnej, istnieją różne typy społeczności – mniej lub bardziej trwałe, o zróżnicowanym poziomie znajomości pomiędzy członkami, różnorodnych celach i wartościach.

Rheingold jako pierwszy zdefiniował społeczności wirtualne. Stwierdził, że są to wspólnoty funkcjonujące w cyberprzestrzeni i całkowicie zależne od istnienia technologii komputerowej (Rheingold 1994, s. 60). O ile nie sposób nie zgodzić się z powyższą definicją, to kolejny cytowany powszechnie fragment książki Rheingolda jest dyskusyjny:

Wirtualne wspólnoty są społecznymi zbiorowościami, które formują się w sieci, kiedy wystarczająca liczba osób kontynuuje publiczne dyskusje na tyle długo i z takim emocjonalnym zaangażowaniem, aby w cyberprzestrzeni ukształtowały się sieci osobistych relacji

(Rheingold 1994, s. 96).

W moim odczuciu jest to definicja bezużyteczna, gdyż trudno stwierdzić, co oznaczają zwroty typu „wystarczająco długo” lub „z takim emocjonalnym zaangażowaniem”. W żaden sposób nie można na podstawie tak nieostrych parametrów osądzić, czy mamy do czynienia ze wspólnotą. Niewątpliwie jednak emocjonalne zaangażowanie uczestników interakcji wydaje się ważnym czynnikiem więziotwórczym.

Z trwałością społeczności sieciowych rzecz ma się różnie. Wspomina się często, że są to wspólnoty hybrydowe ze skłonnością do szybkiego rozpadu. Doktorowicz pisze, że:

Cechą charakterystyczną tych nowych społeczności jest płynność związków między społecznością a jednostką. W społeczności wirtualnej każdy jej uczestnik może bardzo szybko stać się jednostką aktywną, przywódczą czy destrukcyjną. Brak hierarchii i wyznaczonych ról społecznych, pozorna lub rzeczywista anonimowość, brak kontroli formalnych bądź tradycyjnych reguł sprawia, iż zarówno uczestnictwo, jak i wyjście

ze społeczności wirtualnej nie pociąga za sobą żadnych społecznych skutków dla jej członka

(Doktorowicz 2004, s. 62).

Powyższe wnioski mają zastosowanie przy obserwacji wielu społeczności internetowych. Jednak w obecnych czasach spora grupa wspólnot wirtualnych wykazuje znacznie większą trwałość.

Często, analizując kwestię społeczności wirtualnych, badacze kładą nacisk na kreowanie swojego wizerunku przez użytkowników. Powołują się oni zazwyczaj na publikację Patricii Wallace, w której psycholog stwierdza między innymi, że

Sieciowy świat oferuje nam szczególnie szeroki wachlarz ról, w których możemy oszukiwać, mówić półprawdy i przesadzać, a jest to możliwe częściowo dzięki poczuciu anonimowości i brakowi wizualnych reakcji ze strony publiczności, co neutralizuje lęk przed konsekwencjami

(Wallace 2001, s. 109).

Sklonna jestem twierdzić, że częściej zdarza się owe mówienie półprawdy i przejawianie niż oszukiwanie. Nie jestem zresztą odosobniona w tej opinii. Michał Podgórski zauważa, że

osoby funkcjonujące w Internecie, po pierwsze, tworzą sobie tożsamości, do których są dość mocno przywiązane, a po drugie, osobowość prezentowana w środowiskach sieciowych nie jest na ogół zupełnie odmienna od osobowości prezentowanej w świecie rzeczywistym (rzadko jest wymyślona od początku do końca)

(Podgórski 2006, s. 191).

Wielu badaczy zdaje się nie zauważać, że poziom anonimowości jest różny w poszczególnych środowiskach sieciowych. Większy będzie więc na przykład na czacie, gdzie użytkownik może za każdym razem posługiwać się innym pseudonimem, a mniejszy w miejscach, gdzie po rejestracji określonego nicka, jego zmiana jest utrudniona, jak dzieje się na przykład na niektórych forach internetowych. Rozważając kwestię tożsamości wirtualnej, należy wziąć pod uwagę także trwałość grupy.

Jeśli grupa istnieje w podobnym kształcie dłuższy czas, poziom anonimowości jej uczestników jest niższy niż w przypadku grup chwilowych. Przyczyna jest prozaiczna – rozmawiając często i regu-

larnie z tymi samymi osobami, dowiadujemy się o nich coraz więcej. Zakładam również, że podtrzymywanie wirtualnej tożsamości skrajnie odbiegającej od osobowości realnej, w przypadku stosunkowo trwałych relacji zdaje się być zbyt uciążliwe. Do podobnych wniosków dochodzi Jan Grzenia, pisząc, że

rozmówcy w cyberprzestrzeni pozostają w kontakcie werbalnym, zwykle przez dłuższy czas. Trudno w tej sytuacji mówić o anonimowości w przyjętym sensie, być może nawet trafniej byłoby ją nazwać pseudoanonimowością”

(Grzenia 2006, s. 71).

Autor wyróżnia dwa typy anonimowości w sieci: anonimowość pełną i częściową.

W przypadku pierwszym nadawca dokłada wszelkich starań, aby uniemożliwić innym ustalenie, kim jest. W drugim przypadku godzi się na ujawnienie wielu informacji o sobie, unikając jednak podawania tych najistotniejszych, tzn. imienia i nazwiska, następnie informacji o miejscu pracy i zamieszkania

(Grzenia 2006, s. 70).

Podsumowując tą kwestię, dochodzimy do wniosku, że na konstruowanie tożsamości wirtualnej ma wpływ przede wszystkim poziom anonimowości, który jest różny w poszczególnych środowiskach. Zależy on od wielu czynników, między innymi od stopnia zażyłości uczestników interakcji, charakteru relacji między internautami oraz od trwałości grupy. Nie wszystkie zbiorowości funkcjonujące w sieci mają charakter hybrydowy. W obrębie niektórych powstają trwałe więzi.

Jeśli członkowie wspólnoty nie są anonimowi, nie można twierdzić, że uczestnictwo i wyjście ze społeczności nie pociąga za sobą żadnych konsekwencji. Pragnę wspomnieć, że udało mi się porozmawiać z dwiema osobami, które dawno nie biorą udziału w życiu badanej przeze mnie społeczności, a mimo to zechciały udzielić mi wywiadu. Będąc zaangażowanym w życie wspólnoty, nawet po wyjściu z niej, przeważnie utrzymuje się kontakty z wybranymi jej członkami.

Choć wspólnoty wirtualne cechuje z pewnością wyższy stopień egalitaryzmu i mniej formalne stosunki, to mimo wszystko wiele

z nich tworzy hierarchię członków. Poszczególnym grupom funkcjonującym w obrębie danej wspólnoty przydzielane są różne statusy. Na forach dyskusyjnych są to na przykład moderatorzy, posiadający specjalne uprawnienia i pilnujący, aby rozmowy nie wykraczały poza przyjęte normy. To tylko jeden z wielu przykładów ról społecznych, przydzielanych członkom wspólnot wirtualnych. Warto zauważyć, że sama obecność norm, których należy przestrzegać, wskazuje na istnienie pewnego porządku formalnego.

Często wymienianą cechą społeczności wirtualnych jest wspólnota celów i zainteresowań jako czynnik jednoczący. Internet, znosząc bariery czasowe i przestrzenne, pozwala na swobodne zrzeszanie się ludzi o podobnych zainteresowaniach, poglądach, celach. Sąsiedztwo geograficzne nie jest już głównym powodem tworzenia powiązań międzyludzkich. Na tematycznych forach dyskusyjnych i czatach użytkownicy wymieniają opinie na interesujące ich tematy. W grach sieciowych ludzie łączy wspólny sposób spędzania wolnego czasu. Takich przykładów można oczywiście podać nieskończenie wiele.

Niektórzy badacze sądzą, że społeczności wirtualne można bez trudu przyrównać do tych istniejących w świecie rzeczywistym. Mirosław Filiciak twierdzi, że

wspólnota internetowa składa się z osób, które wchodząc ze sobą w interakcje, odgrywają role społeczne i dążą do zaspokojenia własnych potrzeb. Uzasadnieniem dla funkcjonowania wspólnoty jest dzielenie celów, zainteresowań lub potrzeb oraz wymiana informacji lub usług. Społeczność ma swoją politykę, rytuały, protokoły oraz prawa, które regulują interakcje międzyludzkie. Jak nietrudno zauważyć, jedyną różnicę w stosunku do »tradycyjnych« wspólnot stanowi elektroniczny pośrednik – systemy komputerowe

(Filiciak 2006, s. 91).

Być może przepaść pomiędzy tradycyjnymi społecznościami a nowymi typami wspólnoty nie jest tak wielka, jak może nam się wydawać. Wysuwając podobne twierdzenia, byłabym jednak bardziej ostrożna, bowiem obecność elektronicznego pośrednika znacząco wpływa na charakter powstających więzi. Technologia informatyczna tworzy środowisko życia dla nowych wspólnot, jakościowo różne od przestrzeni rzeczywistej. Komputer wymusza także na użytkownikach określone formy komunikacji, co znacząco wpływa na charakter interakcji.

Warto wspomnieć, że to właśnie wymiana informacji jest niezbędnym warunkiem powstania wspólnoty. Internet daje ogromne możliwości komunikacyjne.

Pod względem technicznym i organizacyjnym Internet umożliwia radykalnie większe zróżnicowanie modeli komunikacyjnych niż jakikolwiek system dostępny w XX w. Umożliwia przekazywanie wiadomości tekstowych, dźwiękowych i wizualnych. Dopuszcza asynchroniczne przesyłanie informacji (...), ale też synchroniczne

(Benkler 2008, s. 384).

Dzięki tymże atutom mówi się nawet, że Internet intensyfikuje kontakty społeczne, choć tu opinie są skrajnie różne. Jedni wspominają o nowych możliwościach komunikacyjnych, jakie przynosi usieciowienie jednostki. Inni badacze grzmią z przysłowiowej ambony o rozpadzie więzi społecznych i istniejących struktur. Myślę, że ani nazbyt entuzjastyczne, ani katastroficzne podejście w tym wypadku nie jest wskazane. Wszystko co przynosi radykalne zmiany, rodzi różnego typu obawy. Nie uważam jednak, że kiedykolwiek przeniesiemy swoje życie do cyberprzestrzeni, zrywając tym samym kontakt z realnym światem i żyjącymi w nim ludźmi.

Miejsce kobiet w społeczności graczy RedDragona – omówienie wyników badań

Wirtualna przestrzeń jako nowy teren badań może być wyzwaniem dla etnologa. W środowisku internetowym powstają zbiorowości ludzkie różnego typu. Z naukowych analiz wynika, że społeczność graczy RedDragona wykazuje trwałość, a relacje międzyludzkie cechuje znaczny stopień zażyłości. Gracze realizują wspólny cel, jakim jest rozrywka. Część z nich, bardziej zaangażowana w życie społeczności, decyduje się na spotkania twarzą w twarz. Wszyscy uczestnicy zlotów, niezależnie od płci, wieku i stażu w grze, deklarują, że tego typu spotkania są dla nich istotne.

Kobiety częściej zwracają uwagę na społeczne walory RedDragona. Doceniają integracyjność gry i możliwość poznania ciekawych ludzi. Dla żadnego z mężczyzn uczestnictwo w życiu społeczności nie stanowiło jedynego motywu gry, choć również zwracali na

to uwagę. Dla badanych płci męskiej najważniejsza jest rywalizacja oraz konieczność strategicznego i analitycznego myślenia. Należy zauważyć, że mężczyźni boją się nadmiernych uproszczeń wprowadzanych do gry. Obawiają się, że RedDragon stanie się zbyt łatwy i przestanie być dla nich atrakcyjny. Wynika to bezpośrednio z ich motywacji. Kobiety natomiast pozytywnie odbierały uproszczenia. Pisały, że w ten sposób gra staje się bardziej intuicyjna i mniej czasochłonna. Nowicjuszek podkreślały z kolei, że dzięki temu szybciej się uczą. Mężczyźni, zainteresowani bardziej mechaniką gry i rywalizacją, wypowiadają się na forum przede wszystkim w działach związanych z samą rozgrywką. Forumowa aktywność kobiet jest natomiast rozproszona. Tylko nowicjuszek większość postów zamieszczają w tematach poświęconych grze.

Należy także zauważyć, że kobiety pełniące funkcje moderatora posiadają długi staż w grze. Nadzorują przede wszystkim forum. Pilnują porządku i przestrzegania regulaminu. Grając długo, doskonale znają zasady tzw. netykiety i regulamin forum. Moderatorzy płci męskiej nie zawsze posiadają długi staż w grze. Wymaga się jednak od nich ponadprzeciętnej znajomości zasad gry i jej mechaniki. Opiekują się zazwyczaj działami poświęconymi rozgrywce. Nawet wśród funkcyjnych ujawnia się więc podział ról ze względu na płeć. Pełnione na forum funkcje mają, jak się zdaje, związek z zainteresowaniami i motywacjami. Kobiety bowiem bardziej interesują się społecznym aspektem gry. Mężczyźni starają się posiąść jak największą wiedzę w zakresie samej rozgrywki.

Większość graczy trafia do RedDragon za pośrednictwem znajomych. Kobiety często wprowadza do gry ktoś z rodziny lub partner. Mężczyźni najczęściej dowiadują się o grze od kolegów. Z badań wynika także, że przedstawiciele płci męskiej częściej niż panie poszukiwali samodzielnie tego typu rozrywki. Może to w pewnym stopniu konstituować opinię, że kobiety są mniej zainteresowane grami. Większość badanych, niezależnie od płci, była zdania, że panie preferują inne formy rozrywki, niezwiązane z grami. Według nich to stanowi główną przyczynę małej popularności RedDragon wśród przedstawicieli płci pięknej.

Większość badanych uważała ponadto, że kobiety rzadko decydują się na grę w RedDragon ze względu na to, iż jest to gra matematyczna, wymagająca analitycznego myślenia. Mężczyźni sugero-

wali, że kobiety gorzej radzą sobie z analizą i obliczeniami. Czynili to jednak niezwykle ostrożnie, bojąc się posądzenia o szowinizm. Graczki wyrażały tego typu opinie znacznie śmieiej. Z wywiadów wynika, że traktują one siebie jako wyjątek potwierdzający regułę, że kobiety zwykle stronią od matematyki. W wypowiedziach na swój temat pisały bowiem, że cenią sobie skalę trudności gry i konieczność analitycznego myślenia. Część mężczyzn twierdziła także, że rywalizacja nie jest domeną kobiet. Ponownie wynika to z motywacji. Mężczyźni, ceniący sobie wyzwania, czynią z rywalizacji najważniejszy aspekt rozrywki. Takiej determinacji do walki i zwyciężania nie zauważają u kobiet. Być może jest to słuszne podejście, gdyż osoby płci żeńskiej rzeczywiście rzadziej akcentowały ten aspekt gry.

Dla mężczyzn najważniejsza jest rywalizacja na poziomie ponadkoalicyjnym. Kobiety wyżej cenią sobie wyzwania, które same przed sobą postawią. Takim wyzwaniem jest dla nich przede wszystkim prowadzenie księstwa na jak najwyższym poziomie. Być może rzadko mają okazję rywalizować z innymi koalicjami, gdyż jest to przede wszystkim zadanie głównodowodzącego. Kobiety raczej nie podejmują się dowodzenia. W wywiadach przyznają, nie jest ono domeną kobiet. Ciężko stwierdzić, czy wynika to z trudności z obmyśleniem strategii i skomplikowanymi obliczeniami, czy też z faktu, iż kobietom nie zależy na tego typu wyzwaniach. Panie najczęściej zostają szeregowymi członkami koalicji. Część z nich dobrze czuje się także w roli imperatora. Graczki miały sprecyzowane zdanie na temat pozycji, które najbardziej im odpowiadają. Mężczyźni natomiast znacznie częściej zmieniają zakres pełnionych ról. Wielu z nich odpowiadało, że czują się dobrze w każdej funkcji, a ich dobór bardziej zależy od ilości posiadanego aktualnie czasu niż od predyspozycji.

Kobiety znacznie rzadziej modyfikują liczbę posiadanych księstw, a jeśli się na to decydują to przeważnie zwiększają stan posiadania. U mężczyzn ilość *gubów* jest zróżnicowana i zmienia się często na przestrzeni er. Może to prowadzić do wniosku, że mężczyźni częściej zmieniają składy, kobiety natomiast przywiązane są do koalicji, w których grają. Czasem decydują się na przyjęcie nowych propozycji. To jednak tylko przypuszczenie, wymagające dokładniejszych badań.

Mężczyźni byli zgodni, że obecność kobiety w koalicji łagodzi obyczaje i poprawia atmosferę. Na forum pojawia się wówczas mniej

wulgaryzmów, a mężczyźni starają się nie urazić graczek. Kobiety często zaznaczały, że zdają sobie z tego sprawę. Część z nich deklarowała, że oczekuje takiego zachowania od partnerów gry. Aby poprawić atmosferę w koalicji, mężczyźni często przyjmują kobietę, zaniżając przy tym kryteria rekrutacji. Kobiety zauważają, że jest im łatwiej dostać się do renomowanych składów. Fakt, iż graczek przyjmowane są chętnie, wynika w moim odczuciu z tego, że kobietom przypisuje się inne role. Mężczyźni wymagają od graczek mniej w kwestii samej gry. Oczekują natomiast, że kobieta wprowadzi urozmaicenie i ożywi atmosferę wewnątrz koalicji.

Przedstawiciele obu płci zauważają, że kobietom nie wymierza się najcięższej kary, jaką jest wydalenie z koalicji. O taryfie ulgowej mężczyźni mówili niechętnie i powściągliwie. Przyznawali jedynie, że takowa istnieje. Czasem pokazywali, że nie popierają takiego zachowania w stosunku do kobiet, mówiąc, że zdrowa rywalizacja wymaga traktowania wszystkich graczy tak samo. Nie zawsze od kobiet wymaga się mniej. Prawie zawsze natomiast nagana za popełnione błędy jest łagodniejsza. Mężczyźni, udzielając reprimendy graczce, starają się jej nie urazić. Przeważnie są zdania, że jest to naturalne. Uważają wręcz, że tego wymaga dobre wychowanie. Część kobiet podziela ów pogląd i domaga się większego szacunku.

Znaczne grono graczek dostrzega, że jest uprzywilejowana. Niektóre z nich świadomie wykorzystują płęć do osiągnięcia swoich celów. Zdają sobie sprawę, że łatwiej im dostać się do danego składu, więc w tematach poświęconych rekrutacji ogłaszają się z pełną świadomością, iż pokonają niejednego mężczyznę. Doceniają, że mężczyźni chętnie udzielają pomocy kobietom. Prosząc o radę, często podkreślają więc swoją płęć.

Otrzymałam również przykłady wykorzystania płci w dyplomacji. Część rozmówców, zarówno mężczyzn jak i kobiet, uważa, że graczkom może być łatwiej osiągnąć korzystne rezultaty negocjacji. Kobiety przeważnie poczytywały to jako swój atut, twierdząc, że lepiej radzą sobie w polityce. Mężczyźni natomiast twierdzili, że wiele zależy od sytuacji i od ludzi, biorących udział w negocjacjach. Mówili, że umiejętności nie grają tam większej roli. Ustępowanie kobietom poczytywali natomiast jako męską słabość. Część z nich przyznawała, że jest podatna na wpływy graczek i w negocjacjach z kobietą byłaby

skłonna do ustępstw. Z tych opinii wynika, że kobiety mogą osiągać lepsze rezultaty w polityce, nawet jeśli nie są tego świadome.

Niektóre graczy łagodniejsze traktowanie odczytują jako lekceważenie. Mają ku temu pewne powody, gdyż część mężczyzn w swoich wypowiedziach sugerowała, że kobiety prowadzą księstwo gorzej od mężczyzn. Gracze, ceniące sobie wyzwania, pragną zaznaczyć, że grają równie dobrze jak mężczyźni. Nie godzą się na opinię „maskotki koalicyjnej”. Próba udowodnienia swoich umiejętności przeradza się czasami w rywalizację z płcią męską. Są to jednak przypadki jednostkowe.

Dowódcy płci żeńskiej są szczególnie narażeni na dyskryminację. Rywalizacja jest dla mężczyzn ważnym aspektem gry. Część z nich nie chce przyjąć do wiadomości, że kobieta pokonuje ich w walce. Najwięcej przykładów niesprawiedliwego traktowania ze strony mężczyzn otrzymałam właśnie od kobiet mających styczność z dowodzeniem. Pomimo to rozmówczynie przyznawały, że znacznie częściej spotykają się z życzliwym traktowaniem. Problem dyskryminacji wymagałby jednak dokładniejszych badań.

Być może badacz płci męskiej otrzymałby inne wyniki. Odmiennie odpowiedzi mógłby uzyskać także ktoś z zewnątrz, niezaangażowany w życie społeczności. Zdaję sobie sprawę z tego, że rozmówcy odpowiadając na moje pytania, mieli na uwadze fakt, że jestem kobietą i graczką jednocześnie. Ta wiedza mogła w jakimś stopniu wpływać na udzielane przez nich odpowiedzi.

Role i wizerunek kobiet w RedDragonie to tylko jeden z wielu problemów badawczych. Myślę, że warto byłoby pokusić się o obszerną monografię społeczności. Takie badania mogłyby stanowić podstawę do późniejszych analiz porównawczych. Internet jako nowa przestrzeń oferuje przedstawicielom nauk społecznych bogate źródło inspiracji. Wciąż jednak brakuje obszernych i całościowych badań społeczności wirtualnych. Tu widzę szczególnie miejsce dla etnologów. W moim odczuciu należałoby odłożyć nieco na bok rozważania teoretyczne i zająć się przede wszystkim opisem nowych form wspólnotowości. Wszakże Internet to ważna część rzeczywistości ludzkiej naszych czasów.

Literatura

- Aptacy Piotr (2001), *Kulturowe przestrzenie Internetu*, „Opcje” 3-4 (38-39).
- Benkler Yochai (2008), *Bogactwo sieci*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Bocek Dariusz, Pawłowska-Mielech Jadwiga (2006), *Rola i znaczenie Internetu w komunikacji społecznej*, [w:] *Konferencja: „Rola informatyki w naukach ekonomicznych i społecznych*, „Zeszyty Naukowe” nr 2, Kielce.
- Clifford James (2004), *Praktyki przestrzenne: badania terenowe, podróże i praktyki dyscyplinujące* [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej. Kontynuacje*, red. Marian Kempny, Ewa Nowicka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Doktorowicz Krystyna (2004), *Spoleczności wirtualne – cyberprzestrzeń w poszukiwaniu utraconych więzi*, [w:] *Spoleczeństwo informacyjne – wizja czy rzeczywistość? II Ogólnopolska Konferencja Naukowa* t. 1, red. Lesław H. Haber, Uczelniane Wydawnictwa Naukowo-Dydaktyczne, Kraków.
- Filiciak Mirosław (2006), *Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*, Wyd. Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.
- Grzenia Jan (2006), *Komunikacja językowa w Internecie*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa.
- Kuligowski Waldemar (2007), *Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce*, TAIWPN Universitas, Kraków.
- Kuźma Inga (2008), *Etnologiczna kategoria „terenu” a Internet*, [w:] *E-kultura e-nauka e-społeczeństwo*, red. Barbara Płonka-Syroka, Marta Staszczuk, Oficyna Wydawnicza Arboretum, Wrocław.
- Podgórski Michał Piotr (2006), *Wirtualne społeczności i ich mieszkańcy. Próba e-etnografii*, [w:] *Wielka sieć. E-seje z socjologii Internetu*, red. Jadwiga Michalska, Wyd. TRIO, Warszawa.
- Rheingold Howard (1994), *The Virtual Community. Homesteading on the Electronic Frontier*, New York.
- Wallace Patricia (2001), *Psychologia Internetu*, Dom wydawniczy Rebis, Poznań.
- Wołkowski Paweł (2008), *Gry „browserowe” nowym wcieleniem rozrywki elektronicznej*, „Homo communicativus” 3(5).

**Od płonących stosów do zegarów śmierci
(Z wybranych zagadnień współczesnego „czarownictwa”)***

1. Rozważania wstępne

Czy w dzisiejszych czasach, w XXI wieku istnieje coś takiego jak czarownictwo, a więc magia i czarownice? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Chcąc jej udzielić, musimy się głęboko zastanowić, czym tak naprawdę jest dla nas czarownictwo. Prawdą jest, że obecnie nie istnieje już zjawisko tak rozumiane jak w okresie wczesnonowoczesnym. Gdy weźmiemy do ręki książkę poświęconą czarownicom w wiekach XV–XVIII czy czarownicom ludowym, znajdziemy wiele definicji interesującego nas hasła, jednak wszystkie one są do siebie bardzo zbliżone. Termin ten najczęściej jednak kojarzy się z działaniami, jakie uprawiały czarownice, tj. z magią oraz z rzucaniem klątw i uroków.

Czarownictwo pojmować można jako przeciwstawienie się Bogu i zaprzysiężenie paktu z diabłem oraz oddanie mu duszy i ciała. W przeszłości uprawianie magii uważano za gorszy czyn niż zabicie swojego męża, kradzież czy cudzołóstwo, więc czarownice traktowano jako istoty wrogie wobec wszystkich ludzi (Putek 1956, s. 224).

Magia i czary, a więc typowe działania przypisywane czarownicom, są zjawiskiem uniwersalnym, występującym w każdym społeczeństwie i w każdym czasie (Levack 1991, s.13). Magia jest pojęciem niejednoznacznie definiowanym. Najczęściej jednak definiuje się ją jako rodzaje praktyk, które opierają się na nieracjonalnych przekonaniach. Magię tłumaczy się też jako zespół działań i rytuałów, które mają powodować pożądane skutki w realnym świecie, za pośrednictwem nadprzyrodzonych mocy funkcjonujących w naturze. Jest ona obecna tam, gdzie zawodzą czynności racjonalne (Buchowski 2007, s. 218-219). Czary z kolei są działaniami nadprzyrodzonymi, nadnaturalnymi i przeciwstawnymi cudom. Cuda są wynikiem interwencji Boga bądź też dobrego bóstwa, czary natomiast pochodzą od szatana i złych bóstw (Krzyżanowski 1965, s. 72).

„Działanie magiczne, akt magiczny, składa się zarówno z formuł słownych, jak i określonych działań” (Grębecka 2006, s. 198). Taki opis działań magicznych i magii występował głównie między XV a XVIII wiekiem. Osobami uprawiającymi wtedy magię i czary były czarownice. Były to przeważnie kobiety w starszym wieku – najczęściej wdowy albo brzydkie, stare panny o negatywnych cechach charakteru (Levack 1991, s. 151-159).

Magia dzieliła się na białą – dobrą, oraz czarną – złą. Granica między jedną a drugą była bardzo płynna i niekiedy nie dało się odróżnić, czy czarownica chciała pomóc czy zaszkodzić innym ludziom (np. magia miłosna). Do czarnej magii należało między innymi rzucanie zaklęć, które powodowały chorobę lub śmierć u ludzi i zwierząt oraz klęski żywiołowe, głównie susze i ulewę (Łuczak 1993, s. 3). Czarownice za swe praktyki były prześladowane i palone na stosach, bowiem ich magii i czarów obawiali się wszyscy mieszkańcy danej wsi czy miasteczka.

Zdarzały się niekiedy przypadki, że czary były pomocne w życiu. Dzięki nim, jak wierzano, odnajdywano zagubione rzeczy, zdejmowano uroki z zaczarowanego bydła czy też leczono z chorób. Tego typu sytuacje występowały rzadko, więc częściej czarownice waloryzowano negatywnie. Uważano, że należy je wyeliminować ze społeczeństwa, zwłaszcza że oprócz uprawiania magii dopuszczać się miały jeszcze gorszego czynu – wyrzekały się Boga i oddawały się w ręce diabła, ofiarowując mu swoją duszę i ciało. Były mu posłuszne, wielbiły go, dopuszczały się do kopulacji z nim i były na każde jego zawołanie (Levack 1991, s. 25).

Karą za uprawianie magii były bolesne tortury, które przeważnie kończyły się śmiercią przez spalenie na stosie na oczach mieszkańców danej miejscowości. Jak wiadomo, w okresie polowania na czarownice wiele osób niesłusznie zostało skazanych na śmierć. Często oskarżeni przyznawali się do czynów, których nie popełnili, tylko dlatego, że nie mogli znieść bólu, jaki towarzyszył torturom (Łuczak 1993, s. 3).

Mimo upływu lat i zaniku wiary w tradycyjne czarownictwo okazuje się, że magia nadal jest obecna w naszym życiu. Ma ona jednak nieco inny charakter niż ta z przeszłości. Do dzisiejszego „czarownictwa” możemy zaliczyć: horoskopy (obecne na stronach internetowych, w czasopismach); tak zwane strony śmierci (są to strony

internetowe, na których możemy obliczyć datę swojego zgonu); różne wróżby andrzejkowe (np. wrózenie z wosku, butów, kartek czy szpilek); przesady (odpukiwanie w niemalowane drewno, aby nie zapeścić, wiara, iż stłuczone lustro zapowiada 7 lat nieszczęścia, a rozsypała sól przynosi pecha podobnie jak przejście pod drabiną).

Współcześnie coraz częściej słyszy się także o osobach praktykujących magię. Przykładem mogą być współczesne tarocistki, wróżki oraz inne osoby, które mówią, że czary to ich hobby. Zarzekają się przy tym, iż w przeciwieństwie do swych poprzedniczek uprawiają magię dobrą, a nie złą. Kolejna różnica między czarownicami dawnymi a współczesnymi to ich pochodzenie. Kiedyś wywodziły się one z najniższych warstw społecznych, dziś natomiast pochodzą z różnych środowisk. Często są dobrze wykształcone, a magię traktują jako rozrywkę (Łuczak 1993, s. 71-73). Potrafią przy tym w bardzo prosty i łatwy sposób, za pomocą drobnych oszustw, zarabiać pieniądze, wykorzystując ludzką naiwność (Putek 1956, s. 200).

Współczesne czarownice mają zupełnie inny status w społeczeństwie niż kobiety parające się magią w przeszłości. Dziś bez obaw ludzie udają się do nich z prośbą o pomoc w trudnych sytuacjach albo z chęcią poznania swojej przyszłości. Wielką popularnością cieszą się też strony internetowe poświęcone magii i czarom.

2. Magia i czary w Internecie

2.1. Współczesne przejawy magii

Pomimo faktu, że procesów o czary i polowania na czarownice zaprzestano już pod koniec XVIII i na początku XIX wieku, to do teraz zdarzają się sporadyczne podejrzenia o tego typu złe czyny. Przykładem może być wydarzenie z niemieckiej wsi z roku 1976, kiedy to kobieta o imieniu Elizabeth Hahn została posądzona o czarownictwo, ponieważ podejrzewano ją, że zamieniła swoich krewnych w psy. Skutkiem tego było obrzucenie jej kamieniami przez sąsiadów, spalenie domu i zabicie niewinnych zwierząt, które w mniemaniu ludzi były pod wpływem czarów. Kolejnym przykładem jest ukamienowanie meksykańskiej kobiety w 1981 roku, mającej – według zeznań męża – za sprawą czarów spowodować zamach na papieża. Przykładem z Polski jest zamordowanie przez dwóch braci kobiety,

która prawdopodobnie – w ich opinii – rzuciła czary na jednego z nich i spowodowała u niego chorobę umysłową. Podobnych przykładów jest o wiele więcej. Dziś zanika jednak wiara w czarownice pojmowane jako kobiety, które szkodzą ludziom i utrzymują kontakty z diablem (Łuczak 1993, s. 71-73).

Wiele zabiegów magicznych przeszło z wczesnej nowożytności do czasów współczesnych. Przykładem pierwszym może być używanie magicznych ziół, między innymi lubczyku. Dawniej był on traktowany jako ziele zakazane, ponieważ był stosowany w magii miłosnej, która potrafiła szkodzić. Dziś lubczyk nadal jest postrzegany jako ziele wywołujące przyływ namiętności, ale nie traktuje się w kategoriach złej rośliny/ (http://ugotuj.to/przepisy_kulinarne/1,88808,671669,Lubczyk.html).

Kolejnym przykładem magii współczesnej jest szukanie zaginionych osób. Kiedyś czarownice pomagały ludziom w odnajdywaniu różnych, zagubionych przedmiotów, o czym była mowa. W dzisiejszych czasach są osoby, które za pomocą kryształowej kuli czy wahadélka potrafią odnajdywać zaginione przedmioty, a nawet osoby. Nierzadko ci sami ludzie, zwani jasnowidzami, mają zdolność przepowiadania przyszłości.

W XXI wieku również występują wróżby dotyczące przepowiadania czyjejś śmierci. Dawniej czarownice potrafiły np. przewidzieć, czy chory wyzdrowieje czy umrze. W dzisiejszych czasach możemy udać się do wróżki i dowiedzieć się, ile lat życia nam jeszcze zostało. Jednak jeśli nie mamy na to pieniędzy albo chcemy się dowiedzieć o tym jak najszybciej, wystarczy wejść na jedną z wielu stron poświęconych właśnie tematyce śmierci i tam znaleźć zakładkę „Zegar śmierci”, a następnie obliczyć datę swojego zgonu (http://www.mort.szu.pl/_death_clock).

Kolejnym przejawem magii są strony internetowe poświęcone rzucaniu klątw. Jak wspominałam, tego typu magią zajmowały się niegdyś czarownice. Dziś każdy z nas może rzucić klątwę na wybraną osobę. Jedyne, co jest nam do tego potrzebne, to komputer, Internet i telefon komórkowy. Internet stanowi zresztą podstawowe źródło wiedzy o współczesnej magii, o czym świadczy wielość stron poświęconych tej tematyce.

2.2.Strona www.wrozbyonline.pl

Portal ten jest jedną z wielu stron internetowych poświęconych wróżbom, horoskopom czy interpretacjom snów. Na stronie głównej jest zamieszczonych kilka zakładek, które odsyłają nas do kolejnych portali. Klikając w zakładkę *Tajemnice snów*, przenosimy się do strony, na której na wstępie czytamy:

Starożytne cywilizacje doceniały wagę snów. Dowody na to zachowały się do naszych czasów. (...) Sny są integralną częścią życia każdego z nas. Jeśli ich nie zauważamy i nie próbujemy zrozumieć, tracimy część siebie samych

(<http://tajemnicესnow.pl/>).

Na stronie tej mamy alfabetycznie spisane wyrazy, których desygnaty mogły pojawić się w naszym śnie. Chcąc dowiedzieć się, co poszczególny wyraz oznacza, klikamy w odpowiednią literkę alfabetu, znajdujemy interesujące nas słowo i dowiadujemy się, co ów sen symbolizował. Na przykład pod literką „B” kryje się wiele słów, między innymi: baba, babka (ciasto), bałwan ze śniegu, banan, z których każde jest nośnikiem nowych treści, np. bałwan ze śniegu przepowiada zawód w miłości; Biblia wróży poprawę w interesach, dobry ożenek albo pociechę z dzieci; gdy widzisz w śnie bigos, oznacza to, że będziesz świadkiem awantury albo wpadniesz w złe towarzystwo; gdy w śnie gotujesz bigos, to możesz spodziewać się potomka.

Klikając w zakładkę *Tajemnice imion* na wstępie dowiadujemy się, w jaki sposób powstały imiona (ludzie, chcąc zwracać się do siebie nawzajem, musieli się jakoś odpowiednio określać). Imiona nadawano między innymi od cech charakteru czy wyglądu zewnętrznego, np. Rufus oznaczał osobę rudą; od zawodu, jaki osoba uprawiała, np. Łątek od wyrobu lalek i kukiełek. Najpierw powstały imiona męskie, a następnie od ich przekształceń żeńskie (<http://tajemniceimion.pl/>).

Jak łatwo się domyślić, na omawianej stronie możemy dowiedzieć się, co oznacza nasze imię. Aby to uczynić, najpierw zaznaczamy, czy interesuje nas imię męskie czy żeńskie, następnie z alfabetu wybieramy stosowną literkę i odczytujemy znaczenie imienia, np. gdy klikniemy w imię Katarzyna, przenosimy się na stronę, na której dowiadujemy się, między innymi, kiedy są imieniny tej osoby, skąd to imię się wywodzi i co oznacza, jakie są jego zdrobnienia, jak

ono brzmi w innych językach; dalej możemy zobaczyć zapis runiczny owego imienia, poznać charakterystykę tej osoby, jej szczęśliwy kolor, kamień, dzień tygodnia czy planetę. Dla przykładu Katarzyna to ambitna i inteligentna osoba, jej szczęśliwy kamień to agat, kolor srebrnoszary, zdrobnienia od jej imienia to między innymi Kachna, Kasia, Kasieńka (<http://tajemniceimion.pl/imie/112/Katarzyna>).

Klikając w zakładkę *Horoskop kwiatowy*, przenosimy się na stronę, na której umieszczone są zdjęcia różnych kwiatów. Każdemu obrazkowi przypisane są daty urodzin. Na przykład Fiołek to osoby urodzone między 21 kwietnia a 21 maja. Klikając w obrazek, otwiera się strona, na której napisana jest charakterystyka osób urodzonych w tym przedziale czasowym: ludzie spod „znaku fiołka” są serdeczni, spokojni, zdecydowani, uparci i odporni na zmiany. Gardło i szyja u tych osób to najsłabsze punkty w ich ciele (często cierpią na zapalenie migdałków, ból gardła czy katar). Niezawodność to ich najlepsza cecha.

Na każdej stronie widnieje również przesłanie dla osób spod tego „znaku”. Dla Fiołka np. brzmi ono: „Zawsze kochaj całym sobą, a miłość roztoczy przed Tobą wszystkie swe uroki” (http://www.wro-zbyonline.pl/eksperci/k/22/p/1/o/3/Horoskop_kwiatowy).

Na stronie tej widnieje o wiele więcej zakładek, dzięki którym znajdziemy na niej wszystko, co dotyczy magii – od horoskopów po magiczne zioła i przesady. Strony tego typu są tworzone po to, aby oderwać ludzi od codzienności i przenieść w nieco inny świat. Przy okazji stanowią źródło zarobku dla tych, którzy je tworzą.

2.3. Strona www.mort.szu.pl

Wśród licznych stron internetowych znajdują się poświęcone tematyce śmierci, w tym www.mort.szu.pl. Już na samym początku po wejściu na nią czytamy:

Śmierć to jedyna pewna rzecz, tylko ona jedna cię nie zawiedzie. Jest jak przyjaciel, zawsze blisko ciebie. Zawsze na ciebie czeka. Daje spokój, wyciszenie. Jest jak błogie zapomnienie. Pozwala zapomnieć o zmartwie- niach i smutkach

(<http://www.mort.szu.pl/>).

Jedną z najciekawszych rzeczy, jakie możemy znaleźć na tej stronie, jest tak zwany „zegar śmierci”. Klikając w zakładkę o tej właśnie nazwie, możemy sprawdzić datę, kiedy umrzemy. Po wejściu

na tę stronę należy wypełnić metryczkę (podać swoje imię i nazwisko, płeć, dzień urodzenia, miesiąc urodzenia, rok urodzenia, wzrost, wagę, czy pali się papierosy czy nie, określić rodzaj prognozy: ma być ona realistyczna, optymistyczna czy pesymistyczna). Gdy wypełnimy rubryki, zostaje nam kliknięcie w okienko „Sprawdź” i dowiadujemy się, ile jeszcze pożyjemy na tym świecie. Dla przykładu osoba nazywająca się Jan Kowalski, urodzona 23 czerwca 1963 roku, mająca 179 cm wzrostu i ważąca 89 kg, paląca papierosy, która chce otrzymać prognozę optymistyczną, umrze najprawdopodobniej 26 grudnia 2032 roku. Przyczyną śmierci będzie nowotwór (http://www.mort.szu.pl/_death_clock).

2.4. Strona www.rzuc-klatwe.pl

„Rzuć kłatwę! Posłuchaj. Możesz być wszystkim, czym chcesz być. Uważaj. To jest zaklęcie. To jest magia. Wsłuchaj się w te słowa (...)” (http://www.rzuc-klatwe.pl/?gclid=CMmks9Dx-6ECFQsFZgodDzk_DQ). Tymi słowami wita nas kolejna strona internetowa poświęcona wróżbom. Chcąc rzucić kłatwę na wybraną osobę, należy kliknąć w napis *Rzuć kłatwę*. Następnie trzeba zaakceptować regulamin i przystąpić do udzielenia odpowiedzi na pięć pytań – o nasze imię, wiek, imię osoby, na którą chcemy rzucić kłatwę, a jeśli nie znamy imienia tej osoby, to musimy ją opisać; potem podajemy powód rzucenia kłatwy, a na samym końcu wybieramy rodzaj kłatwy, jaki chcemy rzucić. Do wyboru mamy między innymi: kłatwę brzydoty, kłatwę wypadania włosów, kłatwę miłosną (brak partnera lub rozpad związku) czy też kłatwę choroby i pasma nieszczęść. Gdy już odpowiemy na wszystkie pytania, zostaje przygotowana nasza prywatna kłątwa. Jednak by ją otrzymać, musimy wysłać specjalny, oczywiście płatny SMS (ibidem).

I oto kolejny przykład portalu, który z jednej strony odciąga potencjalnych klientów od codzienności i zapewnia im rozrywkę, z drugiej zarabia na ich łatwowierności. Sądzę, że nikt raczej nie wierzy, że kłatwy, które zostały rzucone, się sprawdzą, ale osoby podejmuje się tego typu „magicznych zabiegów” mogą odczuwać satysfakcję już na samą myśl rzucenia na kogoś „złego czaru”. Dostrzec można w tego rodzaju zabiegach pewien aspekt terapeutyczny.

3. Czarownice w Internecie

Pomimo że dawno zaniknęła powszechna wiara w czarownice, to po dziś dzień możemy je spotkać. W XXI wieku są to raczej osoby określane mianem wrózek, tarocistek bądź jasnowidzów. Możemy się na nie natknąć w TV, a w szczególności w Internecie, czego dowodzą najpopularniejsze strony temu poświęcone.

3.1. Strona www.wrozka-joanna.pl

Jest to portal, na którym przyszłość z kart tarota przepowiada nam wróżka Joanna. Po wejściu na tę stronę rozpoczynamy wróżbę, wybierając trzy karty tarota. Następnie odpowiadamy na pytania, między innymi musimy podać swoje imię, określić wiek, liczbę dzieci; napisać, co nas najbardziej trapi i czego byśmy chcieli się dowiedzieć z kart. Gdy odpowiemy już na wszystkie pytania, należy podać swój adres e-mail i przepowiednia zostanie nam przesłana (<http://www.wrozka-joanna.pl/>).

3.2. Strona www.3wrozki.pl

Jest to kolejna z wielu stron internetowych, na których o radę możemy poprosić wróżki. Na portalu tym są trzy kobiety, które pragną nam pomóc rozwiązać nasze problemy. Na stronie widnieją ich zdjęcia i krótkie informacje dotyczące ich życia (mamy więc z nimi nieco większy kontakt niż z wróżką Joanną).

Pierwszą z kobiet jest Diana, zajmująca się numerologią. W specjalne okienka należy wpisać datę swojego urodzenia (dzień, miesiąc i rok). Następnie musimy wybrać jedną z 22 kart, jakie oferuje nam wróżka Magda, wróżąca z tarota. Na końcu wybieramy przepowiednię, którą przedstawi nam jasnowidz Aisa Ris. Przykładowo osoba urodzona 14 stycznia 1980 roku jest numerologiczną „szóstką”. Jest spragniona uczuć i prawdziwej miłości. Gdy już się zakocha, to na całe życie. Osoby najbardziej do niej pasujące to numerologiczne „szóstki”, „dwójki”, „jedyńki” i „ósemki”. Kartą wylosowaną przez tą osobę jest „Sąd ostateczny”, który niesie przesłanie: „odrzuć lęki przeszłości i nie trać energii na ciągłe analizowanie i rozpamiętywanie tego, co było i już nie wróci” (<http://www.3wrozki.pl/>). Jasnowidz sugeruje między innymi, że tę osobę otaczają ludzie godni zaufania;

że w najbliższych dniach może ona odczuwać spadek formy, ale niedługo to minie.

Warto dodać, że pod każdą wróżbą jest podany numer telefonu, na który można dzwonić lub wysyłać SMS, aby dowiedzieć się czegoś więcej na temat swojego życia i przyszłości (ibidem).

Dwa portale dotyczące wrózek przedstawione tutaj są jednymi z wielu obecnych w Internecie. Na każdej stronie tego typu możemy dowiedzieć się o rzeczach, które nas interesują, między innymi o naszym życiu uczuciowym, pracy, przyszłości, zdrowiu, małżeństwie, szczęściu itp. Podobnie jak w wypadku innych omówionych wyżej przykładów zabiegów magicznych i tu działa aspekt komercyjny dla tych, co te strony tworzą, a ludyczny i terapeutyczny dla tych, co z nich korzystają.

Zakończenie

Wiele osób twierdzi, że czarownice to już przeszłość, że dawno spłonęły na stosie, że nie ma w XXI wieku czegoś takiego, jak czarownictwo. Trudno temu zaprzeczyć, jeśli mamy na myśli magię i czarownice występujące w XV–XVIII wieku. Jednak i współcześnie występują przejawy magii oraz czarów. Pomijając Internet, zawierający liczne portale związane z magią, nawet w telewizji istnieją programy, które są poświęcone ezoteryce. Przykładem jest program telewizyjny EZO TV. Na stacji tej przez cały dzień wypowiadają się różne wróżki. Telewidzowie mogą do nich dzwonić i „na żywo” otrzymać radę w rozwiązywaniu problemów rodzinnych, sercowych czy związanych z pracą, a nawet przepowiednię przyszłości. W swoich praktykach telewizyjne wróżki posługują się między innymi kartami. Na ekranie przez cały czas emisji programu możemy także przeczytać nasz horoskop.

Sam stosunek do magii bardzo się jednak w czasie zmienił. Dawniej prześladowano osoby, które ją uprawiały. Starano się ich unikać za wszelką cenę, a nawet wyeliminować ze społeczeństwa. W dzisiejszych czasach „magia” jest traktowana liberalnie. Ludzie się jej nie boją, czasami mają do niej prześmiewczy stosunek. Dzisiejsza „magia” bowiem jest tworzona po to, aby móc zarobić pieniądze na naiwnych klientach. Osoby tworzące strony internetowe czy

programy poświęcone czarom doskonale wiedzą, że ich szkodliwość społeczna jest znikoma, a dają ludziom ułudę panowania nad swym życiem, a nawet śmiercią.

Stosunek do samej czarownicy także uległ zmianie. Dawniej była ona traktowana jako osoba o złych zamiarach, która utrzymywała kontakty z diabłem i siłami ciemności. W XX i XXI wieku już nie istnieje takie określenie jak „czarownica”. Osoby o magicznych mocach i umiejętnościach są nazywane najczęściej wrózkami albo jasnowidzami. Ludzie udają się do nich bez obaw. Zwracają się do nich o pomoc i radę we wszystkich dziedzinach życia. Współczesne czarownice pokazują się publicznie w przeróżnych programach telewizyjnych i nie muszą się ukrywać, tak jak musiały czynić to ich poprzedniczki. Nie wszystkie osoby, które podają się za współczesne wróżki, faktycznie nimi są. Niekiedy są to kobiety bez skrupułów wyłudające od ludzi pieniądze poprzez oszustwo. Zdarzają się też osoby, które faktycznie potrafią pomagać ludziom w rozwiązywaniu problemów (np. jasnowidze).

Literatura

- Buchowski Michał (1987), *Magia*, [w:] *Słownik etnologiczny*, red. Zofia Staszczak, PWN, Warszawa – Poznań.
- Grębecka Zuzanna (2006), *Słowo magiczne poddane technologii. Magia i nowe media*, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków.
- Krzyżanowski Julian (1965), *Słownik folkloru polskiego*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Levack Brian (1991), *Polowanie na czarownice w Europie wczesnonowożytnej*, przeł. Edward Karwot, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Łuczak Antoni (1993), *Czary i czarownice – wczoraj i dziś*, Wyd. Karat, Tarnów.
- Putek Józef (1956), *Mroki średniowiecza: obyczaje, przesady, fanatyzm, okrucieństwa i ucisk społeczny w Polsce*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.

Źródła internetowe

http://ugotuj.to/przepisy_kulinarne/1,88808,671669,Lubczyk.html
http://www.mort.szu.pl/_death_clock
<http://tajemnicasnow.pl/>
<http://tajemniceimion.pl/>
<http://tajemniceimion.pl/imie/112/Katarzyna>
http://www.wrozbyonline.pl/eksperci/k/22/p/1/o/3/Horoskop_kwiatowy
<http://www.mort.szu.pl/>
http://www.mort.szu.pl/_death_clock
<http://www.wrozbyandrzejkowe.pl/wosk.html>
<http://www.wrozbyandrzejkowe.pl/buty.html>
http://www.rzuc-klatwe.pl/?gclid=CMmks9Dx-6ECFQsFZgodDzk_DQ
<http://www.wrozka-joanna.pl/>
<http://www.3wrozki.pl/>

Demotywatory jako przykład e-folkloru

Co to są demotywatory i skąd się wzięły?

W swojej pracy chciałabym zająć się analizą demotywatorów, czyli „plakatów o dużej sile emocjonalnej” (www.demotywatory.pl/ zasady dostęp 21.04.2010). Tego typu obrazki wraz z komentującymi je podpisami tworzą zaskakującą całość, której głównym zadaniem jest drwina z rzeczywistości. Ze względu na tę funkcję przyjmują zazwyczaj ironiczny charakter.

Plakaty, na których oparłam swoje analizy, pochodzą ze stron internetowych, takich jak: www.demotywatory.pl, www.joemonster.org/art/11428/Rosyjskie_demotywatory, www.freeisoft.pl/?p=13831 oraz www.despair.com. Już sam fakt, że można odnaleźć te treści funkcjonujące jednocześnie na licznych stronach WWW, a ponadto wykazują wiele cech wspólnych, świadczy o ich folklorystycznym charakterze. Właśnie tę kwestię będę rozwijała w dalszej części pracy. Chciałabym przyjrzeć się zjawisku ewolucji folkloru – od jego tradycyjnej formy przejawiającej się w relacjach bezpośrednich do współczesnej, a więc uwzględniającej pośrednictwo mediów. Właśnie poprzez porównanie z warunkami, w jakich dawniej dochodziło do wytworzenia treści folklorystycznych, przeanalizuję istnienie podobnych zjawisk w Internecie. Zdecydowałam się na takie rozwiązanie, gdyż jak pisze Janina Hajduk-Nijakowska: „(...) Kontekst, w jakim funkcjonują współczesne przekazy folklorystyczne, jest zdeterminowany przez media, które pełnią tym samym ważną funkcję folklorotwórczą” (Hajduk-Nijakowska 2009, s. 40).

Swoje rozważania skupię na tematyce demotywatorów. Wydało mi się to interesujące, ponieważ nie spotkałam się z literaturą dotyczącą tego zagadnienia, a zjawisko jest niezwykle ekspansywne, więc warto opisać.

Demotywatory są reakcją na motywatory – plakaty mające dodawać sił pracownikom średnich i dużych firm, w dążeniu do sukcesu i pięciu się po kolejnych szczeblach kariery. Umieszczano je na ścianach biur, zwłaszcza w USA. Słynęły z pełnych patosu haseł, które nie miały

swojego odzwierciedlenia w zachowaniach przeciętnych ludzi. Z podobnymi plakatami mieliśmy do czynienia także w Polsce w okresie komunizmu, kiedy zachęcano do wydajniejszej pracy na rzecz narodu.

Pierwszą parodię motywatorów zaproponowała firma Desparir, Inc. z USA, zajmująca się dystrybucją gadżetów (tj. kubki, koszulki itd.), na których umieściła właśnie tego rodzaju elementy graficzne. Zgodnie ze stanowiskiem firmy, chęć do działania może pochodzić jedynie od samego człowieka, a nie wynikać ze sztucznie kreowanych potrzeb zewnętrznych. Tymczasem istnieje wielomiliardowy rynek, na którym motywacja stanowi produkt dający się sprzedać i kupić. Znakiem naszych czasów jest rozpowszechniona w społeczeństwie wiara, że na wszystkie problemy istnieją gotowe rozwiązania, a jedynym co trzeba zrobić, to nabyć je za odpowiednią cenę. W ramach sprzeciwu wobec takiej postawy, firma Desparir, Inc. stworzyła demotywatory, mające ośmieszać nierealistyczne wymagania kierowane wobec pracowników. Postanowiła pozbawić odbiorców złudzeń i przygotować na niechybnie nadciągające rozczarowania (<http://despair.com/vie-wall.htm>, dostęp 20.04.2010).

Nie da się ukryć, że wizja świata proponowana przez Desparir, Inc. jest bardzo pesymistyczna. Okazało się jednak, iż podzielają ją miliony ludzi. Najwidoczniej odbiorcy podobnie oceniali własną pozycję: czuli się oszukani przez wielkie koncerny próbujące sprzedać im „motywację” do pracy. Jak widać, nie wszyscy zostali przekonani, że najważniejszym celem życia jest odnoszenie sukcesu zawodowego za wszelką cenę.

Demotywatory z czasem oderwały się jednak od swojej pierwotnej funkcji, jaką było ośmieszanie wymagań stawianych w środowisku zawodowym. Być może dlatego, że kariera mimo wszystko stanowi jedną z najważniejszych wartości dla współczesnego człowieka. Plakaty te zaczęły stopniowo komentować całą otaczającą rzeczywistość. Poczucie absurdu istnienia w dzisiejszym świecie znalazło swój wyraz w demotywach. Co więcej, moderatorzy strony www.demotywatory.pl zgadzają się na publikowanie także motywatorów, gdyż jak piszą: „Serwis jest miejscem, gdzie tworzymy plakaty motywujące. Może to być zarówno Demotywator, jak i Motywator – bo to ta sama siła, działająca w tym samym kierunku, lecz mająca przeciwny zwrot” (www.demotywatory.pl, dostęp 21.04.2010).

W swoich analizach nie będę stosowała rozróżniania na demotywatory i motywatory, ponieważ obie te formy umieszczane są na tej samej stronie WWW, w której nazwie pojawia się właśnie słowo demotywator. Poza tym, jak już wspomniałam, zadaniem współczesnych plakatów było nie tyle pozbawianie ludzi motywacji, ile przede wszystkim wyrażanie opinii na temat otaczającego świata. Komentarz może być zarówno pozytywny, jak i negatywny. Z samej treści plakatu najczęściej wynika, z jakiego rodzaju przekazem mamy do czynienia.

Gdzie można znaleźć demotywatory?

Demotywatory pierwotnie występowały w formie plakatów, które można było albo powiesić na ścianie, albo umieścić na dowolnym przedmiocie, np. koszulce. Teraz najczęściej ich powstaje w Internecie. Medium to umożliwia komentowanie wydarzeń z całego świata, pozwala przekraczać wszystkim użytkownikom międzykulturowe granice. Efekty tych wirtualnych wędrówek zależą jedynie od umiejętności wyszukiwania informacji przez internautę i od jakości łącza internetowego, jakie wykupił. Każdy może być dopuszczony do głosu w ważnych dla niego kwestiach, nawet jeżeli ich źródło znajduje się na innym kontynencie. Daje to użytkownikom poczucie, że ich opinia ma dla kogoś znaczenie.

Tworząc dany demotywator, autor może zwrócić uwagę na problem społeczny, który – jego zdaniem – wymaga chwili refleksji. Na przykład plakaty ujawniają albo zadowolenie albo obawę przed daleko idącymi zmianami we współczesnym świecie (obrazek: 1). Pozwalają na wyrażenie radości bądź rozczarowania z powodu rozwoju wydarzeń. Tak więc pomagają budować tożsamość, wskazując, jakie autor wyznaje wartości i jakie normy określają jego postępowanie. Często plakaty służą przypomnieniu ważnych dawniej wzorów kulturowych czy ideałów, które powoli zanikają we współczesnym świecie.

Poprzez demotywatory ludzie próbują przybliżyć również to co obce, znaleźć w codziennej rzeczywistości odpowiedniki zjawisk dalekich w przestrzeni czy czasie. Dzięki temu chaos świata zostaje w jakimś stopniu opanowany. Przestaje być nieznany, a więc najczę-



1. (źródło: www.demotywatory.pl)

ściej widziany jako groźny, niebezpieczny, dziwny. Możemy poczuć więź z ludźmi z innych części globu, o innej narodowości, odmiennym kolorze skóry, religii itd.

Z drugiej strony, plakaty nie tylko ułatwiają odkrywanie podobieństw pomiędzy kulturami, ale także służą do negatywnych porównań uwypuklających różnice. Prowadzą do porządkowania świata poprzez wyznaczanie granic między „my” a „oni”, czyli aktualizują typową etnologiczną opozycję „swój” – „obcy”. Widoczne w demotywatorach pozytywne wartościowanie grupy własnej, bez względu czy to w skali mikro, czy makro, pozwala utrzymać wysokie poczucie wartości wśród jej członków. Coraz częściej można spotkać się także z różnicowaniem kategorii bez dodatkowego ich oceniania. Wielość zjawisk społecznych w dzisiejszych czasach zmusza niekiedy do uznania równoważności pewnych grup, np. narodowych czy seksualnych.

Jednak Internet pełni nie tylko funkcję informacyjną, ale przede wszystkim ludyczną, służąc także jako źródło rozrywki. Stanowi sposób na wypełnienie czasu wolnego, oderwanie się od codzienności. Demotywatory często mają za zadanie rozbawić odbiorcę jakimś nietypowym zestawieniem zdjęcia i podpisu. W sposób dowcipny pod-

chodzą do poważnych tematów, pozwalając w ten sposób oswoić się z nimi, np. z katastrofą w Smoleńsku. Pokazują, że można patrzeć na pewne wydarzenia z dystansem. Przyczyniają się w ten sposób do rozładowania napięcia, wytworzonego wokół tych zjawisk. Umożliwiają wspólne przeżywanie radości i smutków z ludźmi, których prawdopodobnie nigdy byśmy nie spotkali na żywo.

Zdarzają się plakaty przedstawiające za pomocą obrazu anegdoty od dawna funkcjonujące w formie słownej. Tak więc demotywatory stanowią nowe wcielenia sprawdzonych dowcipów. To wszystko powoduje, iż uprawnione jest mówienie o występowaniu e-folkloru (Krawczyk-Wasilewska 2009, s. 18). Poruszając zagadnienie gatunków folkloru, można stwierdzić, iż w kulturze tradycyjnej odznaczały się one pewną stałością. Tak było choćby z anegdotą, plotką, podaniem, bajką czy nawet różnymi rodzajami gier i zabaw. Te formy wyróżniała niewielka zmienność w kolejnych pokoleniach. Tymczasem e-folklor charakteryzuje modyfikacja tradycyjnych gatunków. Zarówno słowo, dźwięk jak i obraz mogą występować w jednym dziele, np. teledysku (ibidem, s. 19). Opisywane przeze mnie demotywatory są właśnie połączeniem zdjęcia z komentarzem słownym. Oczywistym jest więc, że nie mogły powstać w warunkach XIX-wiecznej wsi, której umiejętność czytania i pisania była obca. Nie mówiąc już o tym, że dopiero rozwój techniki umożliwił stworzenie ogromnej bazy obrazków i zdjęć, dostępnej każdemu internaucie. Demotywatory powstają w przestrzeni wirtualnej, dzięki takim aplikacjom jak PhotoShop czy GIMP. Pozwalają one modyfikować i łączyć pliki graficzne. Oprócz wspomnianych przedmiotów, na których umieszcza się demotywatory, większość z nich nigdy nie opuszcza Internetu.

Jak demotywatory „radzą sobie” w Internecie?

Treści folklorystyczne w społecznościach tradycyjnych przekazywane były w relacjach „twarzą w twarz”, co znacznie ograniczało krąg odbiorców danego przekazu. Ich rozpowszechnianiem zajmowali się najczęściej gawędziarze wędrujący od domu do domu i snujący opowieści. Innym razem to właśnie do chaty opowiadacza mógł zawitać gość, który chciał podzielić się z nim zasłyszаныmi historiami. Role nadawcy i odbiorcy były wymienne, jednak możliwość rozprze-

strzeniania się folkloru ściśle ograniczona, w wyniku czego twory te miały zazwyczaj charakter lokalny.

W rzeczywistości wirtualnej dzieje się podobnie – dana osoba, w zależności od konkretnego przypadku, raz staje się widzem, raz twórcą demotyatorów. Jeżeli istnieje kwestia, którą ją nurtuje, cieszy, martwi czy denerwuje, może to wyrazić za pomocą własnego plakatu. Jeśli sama nie potrafi go stworzyć, to ma szansę odnaleźć poruszający daną tematykę demotyator, wśród tych opublikowanych przez innych. Jednak zasadniczą różnicą jest zasięg folkloru tworzonego w Internecie. Krąg ludzi, do których trafia komunikat, jest w zasadzie nieograniczony. Demotyatory tworzone są nie tylko w Polsce i USA, powstały także między innymi w Rosji. Użycie języka Internetu, jakim jest angielski, umożliwia współudział w twórcach kultury wirtualnej pochodzącej z całego skomputeryzowanego świata (ibidem, s. 20). Mówienie o występowaniu interakcji pomiędzy użytkownikami Internetu jest uzasadnione, o ile zdamy sobie sprawę z tego, iż jest to interakcja specyficzna. Wykorzystywanie medium do nawiązywania kontaktów z innymi ludźmi zawsze wpływa na kształt tej relacji. Nie można postawić znaku równości pomiędzy komunikacją bezpośrednią i tą, która do swojego zaistnienia potrzebuje jakiegoś pośrednika. Nie oznacza to jednak, że wolno nam potraktować interakcję pośrednią jako mniej ważną. Przeciętna jednostka nie ma wpływu na to, co jest emitowane w telewizji czy prezentowane w radiu. Oczywiście może zadzwonić do studia i podzielić się swoją opinią. Jeżeli dzwoniący będzie miał szczęście, dana wypowiedź zostanie przytoczona w audycji. Do takiej aktywności zachęcają wszelkie programy emitowane na żywo, zwłaszcza talk-show. W większym stopniu niż inne media, Internet zapewnia każdemu użytkownikowi równy udział w tworzeniu e-folkloru (Hajduk-Nijakowska 2009, s. 36).

Jak już wspominałam, istnieje możliwość nie tylko umieszczania samodzielnie wykonanych demotyatorów, ale także komentowania i oceniania tych, które wykonali inni. Najbardziej popularne plakaty trafiają do kategorii „TOP 10”. Internauci porównują ze sobą poszczególne pomysły i ich realizacje. W ten sposób poszerzony zostaje krąg osób, z którymi wchodzi w stosunki społeczne. Pod poszczególnymi plakatami niejednokrotnie odnajdujemy ślady ożywionej dyskusji. Użytkownicy strony www.demotyatory.pl wymieniają opinie, refleksje, doświadczenia związane z proble-

mem poruszonym przez dany obrazek. Często rozmowa ta schodzi na inny temat. Świadczy to o dynamice interakcji, jaką wywołują demotywatory. Ze względu na fakt, że dyskusja jest żywa, nie możemy dokładnie przewidzieć, jakim torem przebiegnie. Mimo pośrednictwa Internetu w wielu wypadkach zdarza się, że kolejne komentarze pojawiają się sekunda po sekundzie. Widoczne są nawet „walki na demotywatory”, pomiędzy osobami prezentującymi sprzeczne poglądy, co odzwierciedlają obrazki dotyczące choćby sporu o pochówki na Wawelu. Z jednej strony umożliwia to wyrażenie własnej indywidualności, a z drugiej pozwala odnaleźć innych użytkowników o podobnym spojrzeniu na świat, a więc poczuć się członkiem jakiejś większej grupy. W tym wypadku tym bardziej mamy do czynienia z dynamicznymi, żywymi dyskusjami pod opublikowanymi plakatami. Warto wspomnieć także o opcji „podziel się”, która umożliwia przesłanie demotywatorów znajomym korzystającym z serwisów społecznościowych: www.naszaklasa.pl, www.facebook.com, www.grono.net oraz stron: www.wykop.pl, www.joemonster.org, www.forumowisko.pl i myspace.com. Jeżeli któryś z plików graficznych wyda nam się interesujący z jakiegoś powodu, możemy przyczynić się do jego dalszego krążenia w przestrzeni wirtualnej. Świadczy to o tym, że demotywatory mogą stać się tematem powszechnej internetowej dyskusji. Sama niejednokrotnie byłam tak obserwatorem, jak i uczestnikiem rozmowy inspirowanej tymi plakatami. Ze względu na środowisko, w jakim przebywam, najczęściej przytaczane demotywatory dotyczyły życia studenckiego. Zarówno trudów związanych z byciem daleko od domu, brakiem funduszy, sesją egzaminacyjną jak i uciech jakich ono dostarcza (obrazek: 2). Biorąc pod uwagę powyższy fakt, demotywatory można pogrupować w zależności od odbiorców, do których przesyłany jest komunikat. Występują plakaty poruszające tematykę bliższą zachcianym, uczniom, pracownikom, mężczyznom, kobietom, ateistom, biednym czy bogatym. Tak naprawdę każdy może znaleźć coś dla siebie wśród demotywatorów, co być może jest właśnie powodem tak wielkiej ich popularności.

W kulturze tradycyjnej obowiązywały normy, określające co wolno, a czego nie wolno powiedzieć, pod groźbą takich sankcji społecznych, jak np. oskarżenie o konszachty z diabłem i wykluczenie z społeczności. Z pewnością w Internecie można pozwolić sobie na



2. (źródło: www.demotywatory.pl)

więcej, co nie znaczy, że zachowania internautów nie są w żaden sposób kontrolowane. Treści zamieszczane na serwisie www.demotywatory.pl muszą spełniać szereg warunków. Jako że demotywator składa się ze zdjęcia/obrazka i podpisu, co do obu tych elementów wyznaczone są pewne ograniczenia. Podpis powinien być krótki, niewulgarny, odnoszący się do tematu, który przedstawia zdjęcie, nie może zawierać błędów ortograficznych czy gramatycznych. Z kolei na obrazku nie wolno umieszczać scen drastycznych, pornograficznych, rasistowskich, a także przedstawiających zwłoki czy fekalia. Co więcej, pod groźbą zablokowania demotywatora nie powinno tworzyć się duplikatów, nazywanych combosami, a więc kopii już istniejącego plakatu. Obrazek nie może również atakować osób prywatnych. Tzw. netykieta zakazuje obrażania innych użytkowników strony, tworzenia wielu kont, które służą podwyższaniu ocen wystawianych danym demotywatorom, oraz spamowania, czyli rozsyłania niezwiązanych z tematem strony wiadomości. Jednak jak piszą sami moderatorzy, doświadczony twórca plakatów będzie wiedział, kiedy i w jaki sposób złamać zasady, aby wykazać się oryginalnością i stworzyć dzieło, któ-

re zyska uznanie wśród innych użytkowników strony WWW (www.demotywatory.pl, dostęp 21.04.2010).

Folklor w swym pierwotnym środowisku, jakim była chłopska kultura tradycyjna, przekazywany był głównie drogą ustną. Ograniczenia, jakie posiada ludzka pamięć, doprowadzały do tworzenia się wariantów w obrębie tekstów folklorystycznych. Należy zaznaczyć, iż na tę różnorodność wpływ miały także indywidualne twórców. Jednak owa indywidualność często ginęła w procesie transmisji kulturowej pomiędzy kolejnymi pokoleniami. Twórca był anonimowy, w związku z czym, o ile wytworzone przez niego treści nie weszły na stałe do kanonu stereotypowych form myślenia czy działania, zapomniano o nich bardzo szybko. Ze względu na to, że nie posługiwano się pismem jako sposobem utrwalania wkładu jednostek do dorobku kulturowego, o wiele łatwiej znikwały wytwory niematerialne, tj. pieśni czy opowiadania, niż materialne, np. grabie z długą rączką (Dobrowolski 1958, s. 19-50). Współcześni twórcy, w tym demotywatorów, nie są całkowicie anonimowi. Można ich rozpoznać po pseudonimach, których używają zarówno do dodawania własnych plakatów, jak i do komentowania tych, stworzonych przez innych. Jednak biorąc pod uwagę liczbę użytkowników strony www.demotywatory.pl, większość jednostek pozostaje nierozpoznawalna i po prostu niknie gdzieś w tłumie, co potwierdza folklorową naturę demotywatorów. Anonimowość przekazów łączy się z wariantywnością, bowiem pozbawione wyraźnego autora dzieła stają się dobrem wspólnym, dającym się swobodnie przetwarzać. Trzeba powiedzieć, iż powyższe zjawisko w wypadku demotywatorów jest bardzo widoczne (obrazek 3). Przyczyną jest tu najprawdopodobniej egalitarność Internetu (Krawczyk-Wasilewska 2009, s. 19). Każdy ma prawo zabrać głos w interesującej go kwestii, więc pojawiają się plakaty opisujące ten sam problem z różnych perspektyw. Poszczególne użytkownik może dopracować jego zdaniem nie najlepiej zrealizowany pomysł lub poprzez swój podobny plakat skomentować inny. Tym samym pierwotny koncept odrywa się od swojego twórcy i staje się materia obrabianą przez kolejnych użytkowników.

Podsumowując, można powiedzieć, że demotywatory są nowym wcieleniem folkloru, ściśle związanym z kontekstem, w którym powstaje. Funkcje, jakie spełniają omawiane plakaty, są pochodne od tych, odgrywanych w ogóle przez Internet. Dzięki możliwościom, ja-



3. (źródło: www.demotywatory.pl)

kie otwiera nowe medium, demotywatory docierają do bardzo wielu ludzi. Są popularne zwłaszcza wśród młodych osób, co wynika prawdopodobnie z faktu, iż zwłaszcza one spędzają dużo czasu w wirtualnej rzeczywistości i mają po prostu dostęp do różnych zamieszczanych tam treści. Możemy więc powiedzieć, że folklor jako zjawisko kulturowe nie zanika, po prostu przenosi się w inną przestrzeń, przybierając formę e-folkloru. Co więcej, jego oddziaływanie jest obecnie znacznie szersze, co potwierdzają demotywatory. O tych plakatach rozmawia się nie tylko poprzez komunikatory internetowe, ale także w relacjach na żywo. Tym samym przekraczają granice wyznaczone komunikacją pośrednią i stają się punktem wyjścia dla interakcji bezpośredniej. Uzasadnione wydaje się w związku z tym stwierdzenie, że demotywatory są zjawiskiem folklorystycznym o dużym społecznym znaczeniu.

Literatura

- Dobrowolski Kazimierz (1958), *Chłopska kultura tradycyjna*, [w]: *Etnografia Polska*, t. 1, red. Anna Kutrzeba-Pojnarowa, Zakład Narodowy Imienia Ossolińskich Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk, Wrocław, s. 19-56.
- Hajduk-Nijakowska Janina (2009), *Folklorotwórcza funkcja mediów* [w]: *Folklor w dobie Internetu*, red. Gabriela Gańczarczyk, Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń s. 23-41.
- Krawczyk-Wasilewska Violetta (2009), *E-folklor jako zjawisko kultury digitalnej*, [w]: *Folklor w dobie Internetu*, red. Gabriela Gańczarczyk, Piotr Grochowski, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń, s. 15-23.

Źródła internetowe

- www.demotywatory.pl, dostęp (21.04.2010).
- www.despair.com, dostęp (20.04.2010).
- www.freeisoft.pl/?p=13831, dostęp (12.04.2010).
- www.joemonster.org/art/11428/Rosyjskie_demotywatory, dostęp (22.04.2010).

JUSTYNA IRLA

**Opowieść o święcie Dymitrovden – jego formie i znaczeniu
dla mieszkańców wsi Padeš w Bułgarii**

„Свети Димитър язди червен кон и от брадата
му се посипват първите снежинки”
(Василева 2002, s. 64)¹

Przywołane wyżej zdanie w języku bułgarskim jest niczym zaklęcie wypowiedziane przez Bułgarów 26 października każdego roku. W tym dniu w bułgarskim kalendarzu rolniczym kończy się okres letni, a zaczyna zimy. Otwiera go święto ku czci św. Dymitra, znane jako Dymitrovden. Wówczas ustają prace polowe i wszyscy mieszkańcy wsi, wraz z rodzinami spotykają się, by wspólnie ucztować. Miałam możliwość poznania atmosfery, która towarzyszyła temu ważnemu wydarzeniu. Co więcej, wzięłam w nim udział i stałam się jedną z biesiadujących osób. Była to moja kolejna „bałkańska przygoda”. A przeżyłam ich wiele podczas pobytu w Bułgarii w 2009 roku, w mieście Błagojevgrad, biorąc udział w programie Erasmus. Spośród kilkunastu wypraw w głąb bułgarskiej ziemi, jedną w szczególności chciałabym opowiedzieć. Była to najprawdziwsza etnologiczna ekspedycja do wsi Padeš, na obchody wyżej wspomnianego święta.

W swojej pracy pragnę przedstawić postać św. Dymitra, jego oficjalną historię, uznaną przez duchownych i tą funkcjonującą w mitologii ludowej; opisać charakter uroczystości ku jego czci; rytuały które jej towarzyszą; scharakteryzować zachowania uczestników oraz określić znaczenie święta dla mieszkańców wsi. Pomocne w mojej pracy będą materiały, które zebrałam podczas wywiadów niestandardowych przeprowadzonych z uczestnikami święta oraz literatura

¹ Święty Dymitr jedzie na czerwonym koniu, a z jego brody sypią się pierwsze płatki śniegu – tłum. J.I.

bułgarska, polska, a także źródła internetowe. Pracę wzbogaciłam fotografiami, które wykonałam podczas uroczystości.

Zanim przedstawię zebrany przeze mnie materiał badawczy, omówię postać głównego bohatera – świętego Dymitra, zwanego również świętym Mitko, z którego historią zapoznałam się przed wyruszeniem w teren. Żył on w III w.n.e., w czasach imperatora Maksymiliana, w greckich Salonikach. Jego ojciec był naczelnikiem miasta. Bardzo religijni rodzice Dymitra długo nie mogli mieć dzieci. Jak to jednak bywa w wielu historiach przyszłych świętych, także Dymitr przyszedł na świat za sprawą Boga, który wysłuchał modlitw bezdzietnych rodziców. Po śmierci ojca, nowym naczelnikiem został syn. Do zadań Dymitra należeć miało przede wszystkim prześladowanie chrześcijan, były to bowiem czasy ciemnienia za wiarę. Młodzieniec wbrew nakazom imperatora zajmował się dokształcaniem religijnym wiernych i ich chrztem. Nie zamierzał ukrywać swojej wiary, tak jak czynili to jego rodzice. W wyniku tych działań został skazany przez imperatora na zamknięcie w więzieniu. Wcześniej jednak rozdał cały swój majątek ubogim. W więzieniu objawił mu się Anioł i powiedział: „*Мир теб, страдалниче Христов имай смелост и не се отчаявай*”² (Старева 2005, s. 381).

Podczas gdy Dymitr żył w zamknięciu, na zewnątrz odbywały się regularne walki gladiatorów. Najgroźniejszym wówczas wojownikiem był niepokonany gladiator Leon. Postanowił go pokonać śmiało o imieniu Nestor, który przed walką poszedł do Dymitra, prosić o siłę i pomoc, a ta została mu udzielona. Podczas walki z niebezpiecznym Leonem ów mężczyzna miał wykrzyknąć prośbę o pomoc do Dymitra. Dzięki temu swoistemu „zaklęciu” pokonał wroga. Wówczas imperator Galeri wydał rozkaz, w którym Nestor miał zostać zabity przez ścięcie głowy, a Dymitr stracony w więzieniu. Wojskowi wykonali polecenie władcy dokładnie 26 października 306 r. p.n.e. Sługa Dymitra – Lun, przybrał jego szaty, które były zakrwawione i założył jego pierścionek, który odtań nabrał cudownej mocy – uzdrawiał chorych i dawał im życie. Wydarzenia te rozegrały się prawdopodobnie w starożytnym Sirmium (dzisiejsza Sremska Mitrovica) (zob. <http://www.saki.pl/swd>), gdzie ciało Dymitra zostało potajemnie zakopane. Po jakimś czasie, jak podają źródła, odkopano jego zwłoki, które ku

² Miły mój, cierpiętniku Chrystusowy, miej śmiałość i nie rozpaczaj – tłum. J.I.



Fot. 1. Św. Dymitr (źródło: http://sklep.cerkiew.pl/product_info.php?products_id=1761)

zdziwieniu wszystkich nie uległo rozkładowi, a z grobu unosił się nawet zapach mirry. Nienaruszone ciało zmarłego i cudowna woń wydobywająca się z jego grobu – to dwa wyraźne znaki świętości. Odtąd ośrodkiem kultu św. Dymitra stały się rodzinne Saloniki, w którym w V wieku postawiono bazylikę ku jego czci. Przybywali do niej pielgrzymi z całych Bałkanów, którzy byli na miejscu w cudowny sposób uzdrawiani. Później świątynię wzbogacił sam Justynian I Wielki (zob. <http://www.saki.pl/swd>; www.cerkiew.pl).

Od czasu wyżej opisanych wydarzeń co roku w dniu 26 października w cerkwiach pod wezwaniem św. Dymitra oddaje się cześć patronowi. Był on uznany już za życia jako święty, dzięki pomocy jakiej udzielił Nestorowi. Również po śmierci dokonywać miał cudów – leczył chorych, wysłuchiwał prośb wiernych. W Salonikach, w cerkwi pod wezwaniem św. Dymitra, znajduje się jego ikona, ufundowana przez dynastię Asenowiczów³ (zob. Трапеза 2005, s. 382).

³ Stworzyli drugie państwo bułgarskie, rządili w XII-XIII wieku (zob. Wasilewski 1988, s. 78-99).

Bułgarzy uznają Dymitra jako patrona słowiaństwa, ale nie tylko. Uważany jest on również za patrona służących w wojsku żołnierzy (zob. www.cerkiew.pl).

Św. Dymitr (fot. 1) przedstawiany jest najczęściej na czerwonym koniu, a obok na ziemi leży nieprzyjaciel, który symbolizuje upadłego Anioła (antychrysta). Innym przedstawieniem jest postać gladiatora Nestora na koniu, pod którego kopytami leży pokonany przez niego Leon.

Powyższe dane o tytułowym świętym są oficjalnie akceptowane przez bułgarski Egzarchat. Obok nich, w świadomości przedstawicieli kultury ludowej, istnieją tzw. mitologie ustne. Dla ludu Dymitr jest jednym z ulubionych świętych, młodzieńcem z ogromną siłą, potrafiącym przy tym pomóc potrzebującym. Istnieje kilka opowieści funkcjonujących w bułgarskich wierzeniach dotyczących życia świętego. Jedna z nich mówi o cudownym poczęciu Dymitra i jego brata Georgiego (św. Jerzy). Ojciec braci, łowiąc pewnego razu ryby, złapał jedną, która prosiła o wypuszczenie. Incydent powtórzył się jeszcze trzykrotnie. Ostatnim razem ryba powiedziała, że wędkarz wraz ze swoją żoną powinien ją zjeść, a kości zakopać pod żłóbkiem. Mężczyzna postąpił wedle zaleceń i spełniło się jego marzenie. Żona urodziła mu dwóch synów – Dymitra i Georgiego. Gdy dorośli, obydwoj ruszyli w świat na koniach – jeden w jedną stronę, drugi w drugą. Przed rozejściem się Georgi powiedział bratu, że gdy dostrzeże krew kapiącą ze strzechy, będzie to oznaka jego śmierci. Po kilku latach spełniły się słowa brata i Dymitr ruszył w poszukiwaniu ciała krewniaka. Odnalazł jego kłacz, która wskazała miejsce pełne tulipanów, gdzie spoczywało ciało młodzieńca. Wówczas Dymitr poprosił kwiaty o duszę brata, by móc się z nim spotkać. Gdy się to dokonało, bracia dosiedli swoje konie i polecili do nieba, zostając świętymi (zob. Старева 2005, s. 383).

Inna ludowa opowieść mówi o tym, jak dwaj bracia podpalili Świętą Górę Athos⁴ i jej monastery. Ukradli krzyż św. Iwana⁵, którym

⁴ Góra Athos znajduje się na górzystym półwyspie w Grecji. Znajduje się na niej wspólnota dwudziestu klasztorów prawosławnych (zob. <http://pl.wikipedia.org/wiki/Athos>, 20.09.2010)

⁵ W źródle – Старева Лиляра, *Български светници и празници*, Книгоиздателска къща, Труд 2005 – autorka nie podaje dokładnej nazwy świętego. Możemy się jedynie domyślać, że mogło tutaj chodzić np. o Iwana Rybskiego – to jeden z najpopularniejszych świętych bułgarskich – J.I.

następnie ochrzcili niebo i ziemię. Po spaleniu Świętej Góry wszyscy święci żalili się Bogu z powodu tej straty. Z tego powodu Dymitr wraz z bratem zostali zamknięci na trzy lata na dnie morza. Św. Petka i św. Niedziela ubrały się w czarne szaty i poszły prosić Boga o wypuszczenie Dymitra. Bóg jednak nie uległ ich prośbom, ponieważ bracia wyrządzili ogromne szkody Świętej Górze, pozbawiając ją deszczów, chmur, lasów i doprowadzając tym samym do suszy. Wówczas obie święte udały się do Matki Boga, która na ich gorącą prośbę oswobodziła obu braci (zob. Трапева 2005, s. 383-384).

Wedle wierzeń ludowych, Dymitr pomaga chorym. Szczególnie tym, którzy chorują na kości lub mają je zwichnięte. Dzień 26 października uznany jest zaś za granicę między latem a zimą. Tak jak bracia rozdzielili świat na dwie części, tak samo podzielili rok na dwie główne pory roku. Od Georgiovden (Dzień św. Jerzego – 23 kwietnia) do Dymitrovden (Dzień św. Dymitra – 26 października) trwa okres letni, a od Dymitrovden do Georgiovden – zima w bułgarskim kalendarzu rolniczym.

Właśnie 26 października, pod opieką etnologa, pana N. P.⁶, wyruszyłam wraz z grupą studentów filologii bułgarskiej Południowo-Zachodniego Uniwersytetu im. Neofita Rylskiego i trzema Polkami⁷, na badania terenowe do wsi Padeš (wieś leżąca w okręgu administracyjnym Błagojevgrad, w południowo-zachodniej Bułgarii; liczy około sześciuset mieszkańców; znajduje się tam cerkiew pod wezwaniem św. Dymitra). Celem naszej ekspedycji było zapoznanie się z charakterem święta ku czci Dymitra, jego historią i znaczeniem w życiu mieszkańców wsi. Gdy dotarliśmy do celu, przed cerkwią kupcy ustawiali swoje kiermasze z typowymi odpustowymi gadżetami oraz stoisko z nieodłącznym w Bułgarii grillem, na którym przygotowywano mięsne „кебанчета”, specjal bułgarskiej kuchni. Inni, obecni już mieszkańcy wsi ustawiali stoły wokół cerkwi, które nakryte były bia-

⁶ Pełne dane znajdują się w materiałach archiwalnych autorki.

⁷ Jedną z nich była Diana Wodnicka, która pod wpływem teźże wyprawy poświęciła rozdział swojej pracy dyplomowej na opis Dymitrovden. Jej opis święta można znaleźć w niepublikowanej pracy teźże autorki, zob. **Водни́ца Диана**, 2010, *Дипломна работа: Мястото на празника в българска традиционна култура (по материали от село Падеш, Благоевградско)*, Научен ръководител: Доц. д-р Албена Вачева, УНИВЕРСИТЕТ „МАРИЯ КЮРИ-СКЛОДОВСКА” В ЛЮБЛИН, Институт по славянски филологии, Люблин.

łymi obrusami. Rozpoczęto również gotowanie najważniejszej w tym dniu, symbolicznej, rytualnej potrawy – kurbanu. Warto podkreślić, że Dymitrovden świętuje się w tym miejscu co roku.

Celem naszej wyprawy było poznanie przestrzeni wokół cerkwi, dokładnie 26 października w dniu św. Dymitra. Wybranie wsi Padeś nie było przypadkowe, ponieważ właśnie tutejsza świątynia nosi imię świętego. Wraz z cmentarzem usytuowana jest daleko od wsi na wzgórzu. Stanowi tym samym przestrzeń sakralną, wyraźnie oddzieloną od codziennej strefy profanum. Trudno jest tutaj dotrzeć starszym ludziom. Nie zraża ich to jednak i to właśnie oni stanowią największy procent uczestników uroczystości. Kontakt z nimi jest jednak utrudniony. Początkowo nikt nie chce z nami rozmawiać, starzy ludzie niechętnie na nas spoglądają. Jesteśmy obcy i młodzi, co nie wzbudza w nich zaufania. Stopniowo jednak zaczynają się do nas przekonywać. Zauważają nasze szczere zainteresowanie świętem i chęć kontaktu. A że są to przede wszystkim ludzie starzy, mający potrzebę rozmowy – znajdują w nas dobrych słuchaczy. Najbardziej z naszego przybycia cieszy się miejscowy pop, który wielokrotnie to powtarza i zaprasza do wspólnego ucztowania. To zapewne z powodu braku udziału w święcie młodzieży ze wsi. Duchowny powiedział nam, że teraz młodzi właściwie nie chodzą do cerkwi, co potwierdził w późniejszej rozmowie N. P. Skomentował to słowami: „(...) *това не е модерно*”⁸.

Od kobiety, która najbardziej była zainteresowana rozmową z nami, dowiadujemy się, że cerkiew powstała w 1904 roku. W tym też roku została poświęcona. Cerkiew wygląda bardzo skromnie, jedyne co się zmieniło w jej wyglądzie to brak chrzcielnicy. Niegdyś było to osobne pomieszczenie w cerkwi. Obecnie chrzci się w domach, ze względu na małą liczbę porodów i uczestnictwa we wspólnocie cerkiewnej.

Za świątynią znajdują się trzy nagrobki, a dalej cmentarz. Kobieta opowiedziała nam ich historię. Okazało się, że spoczywają tam ciała postaci ważnych dla wsi. Jedną z nich był nauczyciel, który został zabity przez władze tureckie w czasach panowania tureckiego na tych ziemiach. Pokazywała nam też miejsce, gdzie stała w przeszłości szkoła. Gdy zapytaliśmy, dlaczego akurat ta cerkiew nosi nazwę świę-

⁸ To nie jest popularne – tłum. J.I.

tę z Grecji, pani była wyraźnie zmieszana. Twierdziła, że to w wyniku bliskości i dobrych kontaktów z Grecją (wieś Padeś znajduje się w pobliżu granicy greckiej). Ciekawe w tym miejscu są znajdujące się tutaj podziemne tunele i grób z czasów rzymskich, o których opowiedział nam starszy mężczyzna D. Zna on historię tego regionu, którą nam w skrócie zarysował. Podkreślił, że Padeś leży w części Macedonii Piryńskiej. Historia wielu osób, mieszkających na tych terenach, związana jest z sąsiednią dzisiaj Republiką Macedonii. Ojciec D., uciekając z dzisiejszej Republiki Macedonii przed Turkami, osiedlił się we wsi Padeś w 1912.

Dymitrowden jest niewątpliwie świętem rodzinnym. Na tę okazję zaprasza się rodziny i znajomych, aby móc z nimi razem ucztować zakończenie letniego sezonu i rozpoczęcie zimy. W tym dniu mieszkańcy wsi mają wolne od prac rolniczych, aby przez zimę mieć odpoczynek. Wszyscy przynoszą na uroczystość wielkie kosze z jedzeniem – domowe wypieki, dżemy, obowiązkowe *кебанчета*, warzywa, owoce i oczywiście domową rakiję. Biesiadnicy dzielą się swoimi darami ze wszystkimi dookoła, siedzą przy stole z najbliższymi im ludźmi, rozmawiają, śpiewają, tańczą i modlą się. Według literatury, na stole biesiadnym można znaleźć pieczone jabłka, dynie, gotowane śliwy, gotowane kukurydze – dary natury (zob. Трапева 2005, s. 384). Kobieta, z którą rozmawialiśmy, wytłumaczyła nam, że to wszystko przynosi się, aby mieć „zdrowie i szczęście”. Ludzie częstują się nawzajem przyniesionymi darami i składają sobie życzenia, w których zawsze padają te dwa wspomniane „magiczne” słowa. Obdarowując kogoś, zyskuje się to, co w życiu niezbędne – zdrowie i szczęście.

Nieodłącznym elementem uczty jest również orkiestra, która i tutaj się pojawiła. Przed biesiadującymi wystąpiła wokalistka wraz z zespołem. Prezentowali oni bardzo popularny gatunek muzyki w Bułgarii – czałgę. Są to ludowe pieśni śpiewane w formie pop, tzw. pop-folk. Kiedy Bułgarzy usłyszą ten rodzaj muzyki, wnet zaczynają się tańce ludowe – horo (fot. 2). Tańczyli je starsi ludzie wraz ze studentkami przybyłymi na badania terenowe. Atmosfera była co najmniej weselna. Ale podczas święta nie tylko się biesiaduje, chociaż wydawałoby się, że jedynie to jest istotne. W atmosferze biesiadnej często zamazuje się cel tej uroczystości. Świętuje się, przypomnę, dzień św. Dymitra, który w tym dniu zginął męczeńską śmiercią. Gdy w cerkwi odbywa się nabożeństwo, muzyka cichnie. Niewiele osób



Fot. 2. Horo w wykonaniu młodych i starszych ludzi przed cerkwią, przy dźwiękach czołgi – fot. J.I.



Fot. 3. Kotły, w których gotuje się kurban – fot. J.I.

bierze jednak udział w samej uroczystości w cerkwii. Cerkiewka jest dość uboga, zaniedbana. W środku znajduje się drewniany ikonostas i kwiaty polne, złożone wokół ikon w tym dniu. W nabożeństwie uczestniczy około 15 osób. Pop K. czyta modlitwy do św. Dymitra. W tym dniu, jak podaje literatura bułgarska, wierni modlą się do świętego o dostatek w plonach, o pogodę podczas zimy, szczęście, miłość w domu, o spełnienie nadziei i o ślub (zob. Crapeva 2005, s. 384). Następnie rozpoczynają się śpiewy. Pop zamacza kilka kwiatów w wo-

dzie święconej i każdego z uczestników nabożeństwa błogosławi. Następnie wychodzi na dwór, gdzie dokonuje poświęcenia wszystkich zebranych, pokarmów i kurbanu.

Punktem kulminacyjnym święta i elementem najważniejszym jest przygotowywanie i konsumpcja kurbanu (fot. 3). Jest to świąteczne danie, które przygotowuje się, jak poinformował mnie N. P., na wszystkie ważne uroczystości – wesela, pogrzeby i inne święta. Kobieta, która od początku naszego przyjazdu nam towarzyszyła, powiedziała, że w Padeś Kurban robi się co roku. Jedynym okresem, w którym było to zakazane, był komunizm. Pan o nazwisku S. udzielił nam informacji, że kurban robi się z owiec, bobu, makaronu i krwi. Nie wiedział jednak, dlaczego się go robi i jakie jest jego znaczenie. Pop wytłumaczył nam, że kurban robi się najczęściej z 15-17. owiec, ale że święto tym razem wypadło w poniedziałek (dzień roboczy) to z 5-7. Owce ofiarowują mieszkańcy wsi „na zdrowie i szczęście” oraz cerkiew. Próbowałam się dowiedzieć, dlaczego właśnie kurban robi się z owiec, jakie jest jego symboliczne znaczenie. Uczestnicy uroczystości nie byli mi jednak w stanie odpowiedzieć na to pytanie. Wszyscy odsyłali nas do popa, od którego również nic się nie dowiedzieliśmy. Ostatecznie wskazówki udzielił mi etnolog N. P., który powiedział, że kurban nawiązuje do motywu biblijnego – ofiary Abrahama. Postanowiłam poszukać informacji na ten temat w literaturze. Symbolikę i znaczenie tej tajemniczej potrawy przybliżyła mi praca Magdaleny Zowczak pt. *Apokryficzna interpretacja kurbanu jako ofiary chrześcijańskiej* (zob. www.etnologia.uw.edu.pl/zalaczniki/pracownicyteksty/Kurban.doc). Zanim jednak o tym opowiem, zwrócę uwagę na sposób i miejsce robienia Kurbanu. Gotuje się go w wydzielonej przestrzeni za cerkwią w sąsiedztwie cmentarza, w wielkich kotłach ustawionych na ognisku. Mogą być przy tym tylko dorośli mężczyźni. Kobieta, z którą rozmawialiśmy, poinformowała nas, że kiedyś gotowano kurban w wigilię święta. Był to również czas przepowiedni. W tym dniu owczarze obserwowali owce i przepowiadali zimę. Otóż do zagrody owiec wrzucali łaskę do chwytania owiec za nogę (*zeza*), po czym rano obserwowali, gdzie leżą owce w stosunku do kija. Jeśli leżały nad nim – zima będzie ciężka i długa, jeśli nie – lekka. Jeśli zaś któraś z owiec położy głowę nad kijem – będzie epidemia wśród owiec (zob. Crapeva 2005, s. 385).

Dlaczego akurat kurban jest tak ważną potrawą? Jaki sens ukrywa? Odpowiedzi na te pytania znalazłam we wspomnianej wyżej pracy Magdaleny Zowczak. Autorka odwołuje się do symboliki biblijnej i Abrahama. Udowadnia w swojej pracy przede wszystkim znaczenie dla południowego prawosławia tej postaci, która jest traktowana jako patriarcha-ofiarnik. Abraham jest również swoistym buforem między światami, między sacrum i profanum, wzorem odwagi, męskiego honoru, opiekuna rodziny. „W istocie podczas zarzynania jagnięcia każdy męski uczestnik święta Kurbanu dosłownie powtarza gesty Abrahama, w ten sposób symbolicznie biorąc udział w scenariuszu starotestamentowego dramatu. Tak więc, każdy mężczyzna dopełniający sakralnego rytuału ofiary Kurbanu nie tylko działa jak Abraham, ale staje się Abrahamem i osiąga swój status jako patriarcha rodu” (Zowczak: www.etnologia.uw.edu.pl/zalaczniki/pracownicyteksty/Kurban.doc⁹). Ponadto, jak dalej pisze Magdalena Zowczak, „rytuał Kurbanu jest uważany za odpowiednik Eucharystii, podczas gdy jagnię jest postrzegane jako boski substytut Izaaka. W nim obraz Izaaka miesza się z obrazem Chrystusa, baranka Bożego, który dobrowolnie poświęca się dla przebaczenia ludzkich grzechów” (ibidem¹⁰).

Opisywany przeze mnie kurban oznacza w języku hebrajskim ofiarę sakralną jako dar i sakramentalny posiłek – ucztę komunijną spożywaną uroczyście przez wspólnotę (zob. ibidem¹¹). Kurban jest więc ofiarą dla Boga i świętego, w tym wypadku św. Dymitra. Owce, które są jego głównym składnikiem, odwołują się do biblijnej ofiary Abrahama – Izaaka. Jak zauważa Zowczak, ta wymiana, dar dla Boga – „(...) kojarzy się nieodparcie z ulubioną przez etnologów symboliczną wymianą darów, gdzie ,darujący i obdarowany partycypują w darze i w sobie wzajemnie>” (ibidem).

Literatura podaje, że w tym dniu robi się również tzw. *яхния* – czyli potrawę przygotowywaną zwykle z kawałeczków mięsa, jarzyn

⁹ Autorka powołuje się na pracę: Badalanova F., 2002, *Beneath, Behind and Beyond the Bible: Back to the Oral Tradition. (The Theologeme of Abraham's Sacrifice in Bulgarian Folklore)*, [w:] *Folklor, tradicii, kultura. Sbornik v čest na Stefana Stojkova*, Sofia, s. 51.

¹⁰ Ibidem, s. 52.

¹¹ Autorka powołuje się na pracę: Van der Leeuw G., 1997, *Fenomenologia religii*, Warszawa, s. 313.

z dużą ilością cebuli i sosu. Na Dymitrovden przygotowuje się te potrawy z mięsa drobiowego oraz pić z jabłkami. Ten dzień to również imieniny wszystkich Dymitów, Dymitrin, Mitków. Stąd według tradycji powinno się w tym dniu przygotować *яхния* z mięsa koguciego – jeśli imieniny ma mąż w domu, a jeśli żona – z mięsa kokoszki. Oprócz kurbanu na stole biesiadnym można znaleźć pieczone jabłka, dynie, gotowane śliwy, gotowane kukurydze – dary natury (zob. Басилева 2002, s. 64).

Wszyscy uczestnicy święta z niecierpliwością czekają na kurban. Gdy jest już gotowy – najpierw podaje się zupę. My też zostaliśmy na nią zaproszeni. Dostaliśmy miski i łyżki, aby spróbować tego „rarytasu”. Piszę o tym z przekąsem, ponieważ zupa jest bardzo tłusta, czerwona od owczej krwi i aby ją spróbować, trzeba mieć dużo odwagi. Z grzeczności udawałam, że ją jem. Nie byłam w stanie odmówić tego ważnego daru, byłoby to co najmniej niegrzeczne z mojej strony. Podczas gdy ja „walczyłam” ze zjedzeniem potrawy – Bułgarzy brali dokładki i delektowali się jej smakiem. Z niecierpliwością czekali na „deser” – mięso. Nas na szczęście ominęła ta „przyjemność”, bowiem musieliśmy wracać do Błagojevgradu. Była piękna pogoda tego dnia, a jak mówi meteorologia ludowa, „Jaka pogoda na Dymitrovden – taka będzie na Georgiovdnen” (zob. Трапева 2005, s. 385). Istnieje wiele tego rodzaju przepowiedni, np. „Jeżeli do Dymitrovden nie spadnie deszcz – będą słabe plony”; „Jeśli będzie pełnia tego dnia – nadejdzie zła zima”; „Jeśli zwierzęta w stodole leżą rozłożone – zima będzie lekka, jeśli zaś leżą razem – będzie zimno i dużo śniegu” (zob. Трапева 2005, s. 385). Obserwowanie wszystkich elementów natury w tym świątecznym dniu umożliwia przepowiednie meteorologiczne na nadchodzący rok. To typowa dla kultury ludowej symbioza ludzi z naturą.

Wieś Padeś wydaje się być miejscem niczym z bajki, w której czas zatrzymał się. Dookoła globalizacja, kultura masowa, szybkość życia. A na wsi życie nadal uzależnione jest od praw natury, która wyznacza porządek roku, organizację ludzkiego życia. To tutaj nadal obchodzi się święta zawsze w tej samej postaci. Uczestnictwo w święcie ku czci św. Dymitra było niezwykłym doznaniem, które pozwoliło mi odkryć kolejny, ważny element bułgarskiej kultury – religijność ludową.

Literatura

- Wasilewski Tadeusz (1988), *Historia Bulgarii*, Ossolineum, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk.
- Василева Маргарита (2002), *Български традиционен календар, илюстрирана енциклопедия*, Българка Академия на Науките-тер Пловдив .
- Старева Лиляна (2005), *Български светници и празници*, Книгоиздателска къща, Труд.

Prace niepublikowane

- Водница Диана** (2010), Дипломна работа: *Мястото на празника в българска традиционна култура (по материали от село Падеш, Благоевградско)*, Научен ръководител: Доц. д-р Албена Вачева, УНИВЕРСИТЕТ „МАРИЯ КЮРИ-СКЛОДОВСКА” В ЛЮБЛИН, Институт по славянски филологии, Люблин.

Źródła internetowe

1) polskie

- Athos, <http://pl.wikipedia.org/wiki/Athos>, 20.09.2010r
- Dymitr z Tessonik, http://sklep.cerkiew.pl/product_info.php?products_id=1761, 20.09.2009 r.
- Św. Dymitr Sołunski, <http://www.saki.pl/swd>, 20.09.2009r.
- Zowczak Magdalena, *Apokryficzne interpretacje kurbanu jako ofiary chrześcijańskiej*, www.etnologia.uw.edu.pl/zalaczniki/pracownicyteksty/Kurban.doc, 20.09.2009r.

2) bulgarskie

- Как се прави курбан?, <http://kak-da.bg/viewpost.php?idto=1608>, 1.10.2009 r.

Turystyka LGBT w Indonezji

1. Turystyka

Świat dla współczesnego turysty prezentuje się jako pewna liczba miejsc, które można, a na pewno wypadałoby zobaczyć. Czas pionierskich odkryć, pierwszych przewodników turystycznych i cennych, bo niezwykle rzadkich, relacji z wypraw (jakże często koloryzowanych) bezpowrotnie minął. Dziś nie istnieje już świat pojmowany romantycznie, jako miejsce nieustającej przygody, gdyż – jak pisała Osa Johnson po latach filmowej działalności w tropikach, „świat miał wtedy tajemnice” (www.safarimuseum.com), ze względu na miejsca jeszcze nieodkryte i niezmienione przez kulturę Zachodu.

Niemniej jednak i dziś podróżowanie zdaje się dostarczać podobnych doświadczeń – ulega niejako sakralizacji, bywa traktowane jak swoisty obrzęd wyłączony z porządku zwykłych dni. Momentem kulminacyjnym jest tu oglądanie obiektu. Pojawia się zatem pytanie, czy miejsca odwiedza się, jak pisze MacCannell, wyłącznie po to, by je zobaczyć (Świątochowska 2009).

Wielu teoretyków tzw. turystyki, podkreśla nie tylko wpisany w podróż fakt indywidualnego doświadczenia, ale także specyficzny stosunek turystów do siebie nawzajem. Większość z nich bowiem odczuwa pogardę do innych podróżujących lub do siebie samych jako turystów. Masowa turystyka jest tak pejoratywnie nacechowana, że niemal każdy zwiedzający chciałby, żeby drugiego tam nie było. Przejawia się to we wciąż jeszcze żywych próbach podziału na turystę, chowającego się w bezpiecznym pakiecie *All included* i spragnionego przygód podróżnika. Jak twierdzi Boorstin:

podróżnik miał coś na myśli; turysta szukał przyjemności. Podróżnik był aktywny; usilnie wędrował w poszukiwaniu ludzi, przygód, doświadczenia. Turysta jest pasywny; oczekuje, że interesujące rzeczy same mu się przydarzą. (...) Oczekuje, że wszystko zostanie z nim i dla niego zrobione

(Culler 2009, s. 14).

Niemniej jednak ściśle sklasyfikowanie definicyjne turysty nie jest możliwe, ponieważ jak każdy teoretyczny, uśredniony konstrukt, w rzeczywistości nie istnieje, gdyż:

nawet, gdy przyjmimy, że turystą jest każdy, kto wyjeżdża, aby odpocząć w miejscu innym, niż pracuje i mieszka, aby poznać inne miejsca na Ziemi, wszystko jedno, czy we własnym kraju, czy innym, wreszcie – aby doświadczyć czegoś, czego nie ma na co dzień – to nadal będziemy mieli w tym worku wiele zachowań, które nie pasują do pojęcia „prawdziwego turysty.

(Truś 2004, s. 20)

Dziś możliwości turysty znacznie się poszerzyły, ze względu na dynamiczny rozwój samej turystyki i rozrastanie się jej zakresu. Kategorie takie jak turystyka poznawcza, kwalifikowana, biznesowa czy religijna są tylko nazwami działów, które dodatkowo dzielą się na różne podkategorie, np. turystykę winiarską, festiwalową, birdwatching, dark tourism etc., wchodzące w skład szerzej pojętej turystyki kulturowej. Jest ona definiowana jako: „grupowe lub indywidualne wyprawy o charakterze turystycznym, w których spotkanie uczestników podróży z obiektami, wydarzeniami i innymi walorami kultury (...) jest zasadniczą częścią programu podróży lub stanowi rozstrzygający argument dla indywidualnej decyzji o jej podjęciu lub wzięciu w niej udziału” (Rohrscheidt 2008, s. 31). Kryterium typologii stanowi rodzaj aktywności przewodniej, tzw. preferencje wypoczynkowe.

Turystyka LGBT, o której tu mowa, w ujęciu typologicznym wymyka się temu tradycyjnemu podziałowi, może odbywać się w ramach turystyki kulturowej lub zwykłej turystyki wypoczynkowej. Orientacja psychofizyczna staje się jednym z głównych kryteriów wyboru, istotnym dopóki istnieje dyskryminacja, homofobia i społeczny ostracyzm.

2. Specyfika turystyki LGBT

Turystyka LGBT jest nie tylko ideą, pomysłem, propozycją turystyczną. W wielu krajach stanowi silną, prawnie ustrukturyzowaną potężną konkurencję dla innych ofert podróży na rynku. IGLTA (*International Gay & Lesbian Travel Association*) jest największą mię-

dzynarodową organizacją zajmującą się wspieraniem i rozwijaniem turystyki osób LGBT. W skład jej programu wchodzi edukacja, promocja, wspieranie firm członkowskich oraz wiele innych wspólnych inicjatyw. Powstała w 1993 roku w Fort Lauderdale na Florydzie, dzięki inicjatywie 25 jej założycieli. Zrzesza ponad 1000 członków z branży turystycznej i innych firm *gay friendly*. Posiada 14 ambasadów na całym świecie, nie wyłączając Polski, gdzie ambasadorem IGLTA jest Piotr Wójcik. Indonezja swojego ambasadora nie posiada, lecz na stronie organizacji można odnaleźć kilka odsyłaczy do firm indonezyjskich (www.iglta.org/searchresults.cfm).

O popularności omawianej tu gałęzi turystyki świadczy również otwierane w USA specjalności studiów *Gay Tourism* na kierunkach związanych z turystyką. Również międzynarodowa prasa donosi o ogromnym potencjale rozwojowej turystyki LGBTQ, szczególnie organizowanych w jej obrębie podróży ślubnych czy miesięcy poślubnych (www.guardian.co.uk/travel/2006/nov/06).

Turystyka LGBTQ to także ekonomiczny kolos – nie przypadkowo funkcjonuje więc określenie *pink dollars*.

Ian Johnson założyciel firmy Out Now, przez ponad 15 lat uznawany za jednego z największych specjalistów w marketingu skierowanym do klienteli gejów i lesbijek, prognozuje, że w 2011 roku w Polsce liczba osób korzystających z usług firm turystycznych kierujących swą ofertę do osób o orientacji homo- lub biseksualnej wyniesie 860 000, co będzie oznaczało dochód w postaci 9,5 miliarda dolarów rocznie (www.gaylife.pl/artukul.php?id=966). Turystyka LGBT jest zatem prężnie rozwijającą się gałęzią w aspekcie komercyjnym¹, jak i kulturowym.

LGBT można podzielić na zasadnicze kategorie: ze względu na miejsca znaczące w sensie historycznym, kulturowym dla samego ruchu leżącego u jej podstaw oraz ze względu na logo. W pierwszym przypadku chodzi o poczucie identyfikacji oraz niejako utrwalanie tożsamości, a nawet o odczuwanie swoistego rodzaju dumy. Takimi miejscami o szczególnym znaczeniu byłyby kraje, miasta, festiwale lub budynki związane z historią, literaturą czy sztuką o tematyce homoseksualnej. Podróż motywowana takimi czynnikami odbywałaby

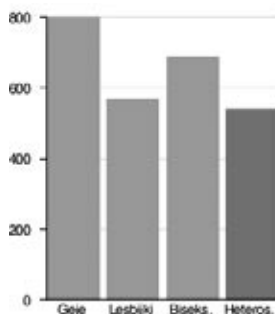
¹ Wiele firm prowadzi już kampanie reklamowe skierowane do osób homoseksualnych z myślą o ich potrzebach, np. Coca Cola czy Lufthansa.

się do takich miejsc jak Lesbos czy miast związanych z rozwojem ruchu LGBT w USA i jej inicjatorami, np. z Harvey'em Milkiem. Istotny jest fakt, iż ten rodzaj turystyki nie gwarantuje bezpieczeństwa, jest podejmowany niejako na własną rękę, bez pośrednictwa biur turystycznych. Często zwiedzanie tych miejsc nie jest połączone ze swobodą poruszania się, a tym bardziej z możliwością ujawniania swojej orientacji seksualnej.

Jeśli natomiast chodzi o kolorowe logo LGBT, to z pewnością działa uspokajająco na odbiorcę. Widząc tęczę, turysta może pomyśleć: „tu jestem bezpieczny, jestem wśród swoich, nie muszę udawać, mogę być sobą”. Robert Wilson z Gay and Lesbian Travel Association mówi: „Gejowski turysta jedzie tam, gdzie nie patrzą na niego wilkiem, kiedy idzie ulicą trzymając swego przyjaciela za rękę lub kiedy zamawiają wspólny pokój w hotelu” (Wilson 2003, s. 12). Jest to niezwykle ważny czynnik, którym umiejętnie posługują się biura podróży i strony internetowe zajmujące się turystyką LGBT. Oferty takich oznakowanych miejsc to wypoczynek w specjalnie ku temu wydzielonej przestrzeni, gdzie nie spotkają wycieczkowiczów nieprzyjemne sytuacje, z którymi często borykają się w codziennym życiu. Równie istotna w tym wypadku zdaje się być obecność ludzi podobnych, tj. o tej samej lub zbliżonej orientacji psychofizycznej lub osób niehomofobicznych. Drugi turysta przestaje być więc wrogiem, co jest typowe dla innych form podróżowania. Popularne destynacje mieszczące się w tym nurcie to np. legendarna już Ibiza (gayibiza.net/home/index.html) czy grecka wyspa Mykynos (www.matt-holidays.com/gay-vacations-mykonos-island.php).

Turystyka LGBT rozwija się także w krajach, których oficjalne stanowisko polityczne lub opinia publiczna są raczej lub zdecydowanie homofoniczne. Tak jest również w przypadku Polski. Przełomem w rodzimej turystyce LGBT była konferencja zorganizowana w 2008 roku w Poznaniu w ramach targów TOUR SALON 2008. Konferencja, zatytułowana „Turystyka gejowska – najprężniej rozwijający się sektor turystyki w Europie”, zgromadziła wielu zainteresowanych, w tym osobistości takie jak Tom Nibbio, aktualny Globalny Ambasador IGLTA czy Iwa Trifonov, Dyrektor Generalny Sheraton Poznań Hotel. Fakt ten poświadcza, że ruch turystyczny nie tylko prężnie się rozwija, ale jego oferta coraz chętniej adresowana jest do osób do tej pory pomijanych w ofercie biur podróży. W poniższej tabeli wyka-

zany jest zysk w dolarach przypadający na każdą osobę korzystającą z tych samych usług turystycznych, co unaocznia wzrost opisywanego zjawiska.



Rys. 1. Nibbio Tom, Tabela przedstawiająca zyski w branży turystycznej na jedną osobę (źródło: www.pl.wikipedia.org/wiki/Turystyka_LGBT#cite_ref-nibbio_20-1)

Podczas korzystania z tego samego rynku turystycznego osoby LGBT wydają: geje 800\$, lesbijki 570\$, osoby biseksualne 690\$, natomiast osoby heteroseksualne najmniej, gdyż tylko 540 \$.

3. Turystyka LGBT w Indonezji

3.1 Sytuacja prawna i organizacje pozarządowe

Na standardy turystyki LGBT w danym kraju składają się przede wszystkim: sytuacja prawna oraz społeczne nastroje związane z dyskryminacją, wynikającą z niechęci wobec homoseksualizmu, traktowanego jako zagrożenie wobec tradycyjnego modelu małżeństwa i rodziny. Indonezja pod względem przepisów prawnych regulujących kontakty homoseksualne nie zabrania ich, ale także nie przyznaje żadnych praw parom homoseksualnym, które byłyby zbliżone do praw osób heteroseksualnych. Trzeba bowiem zauważyć, że sam fakt braku zakazu nie oznacza jeszcze, że istnieje jakiekolwiek prawo, które równocześnie piętnowałoby dyskryminację lub przed nią chroniło.

Ze względu na duże zróżnicowanie etniczne i religijne poszczególne prowincje różnią się pod względem obowiązujących zasad prawnych. Za przykład może posłużyć chociażby udzielenie w 2002 roku

przez rząd indonezyjski prowincji Aceh zezwolenia na wprowadzenie islamskiego prawa sharia mającego obowiązywać tylko Muzułmanów. W prowincji Aceh wciąż zdarza się jawna dyskryminacja, a nawet prześladowania, w tym przemoc fizyczna. W mieście Palembang ustanowiono kary więzienia za homoseksualne kontakty. Na amerykańskiej stronie Amnesty International możemy przeczytać o głośnej sprawie dotyczącej pary gejów, która została brutalnie wyciągnięta z domu, pobita i upokarzana przez sąsiadów, a następnie zabrana przez policję do miasta Banda Raya i tam, na posterunku dalej torturowana (www.amnestyusa.org/document.php?lang=e&id=ENGASA210042007).

Niezbyt sprzyjająca nowego typu związkom jest także opinia publiczna. Jeszcze w 2002 roku z dokumentu „What the World thinks” można było dowiedzieć się, że tylko 5% Indonezyjczyków akceptuje istnienie związków homoseksualnych (www.people-press.org/reports/pdf/165.pdf). Natomiast w 2003 roku wniesiono propozycję, by kontakty seksualne między osobami tej samej płci miały w świetle prawa znamiona czynu kryminalnego, za co kara wynosiłaby do 12 lat pozbawienia wolności. Przy tym jednak już w 1982 roku to właśnie w Indonezji, jako pierwszym kraju na kontynencie azjatyckim, powstała organizacja walcząca o prawa osób LGBT, tzw. „Lambda Indonesia”. Została ona uformowana w mieście Solo, w centralnej części Jawy przez Dede Oetomo i kilku jego przyjaciół. Podczas gdy w tym samym czasie wiele podobnych organizacji szybko upadało, Lambda Indonesia rosła w siłę i w ciąg pięciu lat stała się narodową organizacją. W 1987 Oetomo wraz ze swym partnerem Ruddym Musthapą założyli Gaya Nusantara, która jest obecnie najbardziej znaną indonezyjską organizacją dbającą o prawa mniejszości seksualnych.

Z kolei pierwsza parada mniejszości seksualnych miała miejsce 25 czerwca 1999 roku w mieście Surabaya. Była to zarazem pierwsza tego typu publiczna impreza mniejszości seksualnych w kraju z udziałem większości muzułmańskiej.

Wśród najbardziej znaczących organizacji LGBT szczególnie wyróżnia się Utopia (www.utopia-asia.com), która swoją działalnością obejmuje całą Azję z podziałem na poszczególne kraje, w tym Indonezję. Do jej szczególnych osiągnięć na polu turystyki LGBT należy bez wątpienia już druga edycja przewodnika po Indonezji „Utopia Guide” zawierająca przegląd 46 indonezyjskich miast².

² Niedostępny w wersji elektronicznej.

3.2 Życie codzienne

Nie da się rozpatrywać seksualności Indonezyjczyków w oderwaniu od ich religii i państwowości. Oba te nurty utrzymują, że relacje seksualne dopuszczalne są wyłącznie w obrębie małżeństwa, włączając tym samym seksualność w normy heteroseksualne oraz reproduktywność. Tak więc osoby, które realizują swoją seksualność poza obrębem małżeństwa, często narażone są na religijny i społeczny ostracyzm.

Zasadniczo jednak stosunek społeczeństwa do gejów i lesbijek jest względnie tolerancyjny. Ze wszystkim niuansami, jakie to słowo za sobą niesie. Jest to raczej sprawa tabuizowana, o której otwarcie się nie rozmawia. Obecnie główną rolę w edukowaniu społeczeństwa odgrywają organizacje pozarządowe. Zajmują się one rozpowszechnianiem wśród młodzieży i rodziców informacji dotyczących tożsamości seksualnej.

Idealnym modelem rodziny jest wciąż rodzina patriarchalna, heteroseksualna i nuklearna. Instytucja małżeństwa jest dla Indonezyjczyków czymś tak ważnym, że nie pytają nawet, czy jesteś żonaty, ale od jak dawna jesteś żonaty. To związek małżeński jest kolejnym, jednym z najważniejszych szczebli na drabinie społecznej, gwarantującym status pełnoprawnego obywatela. Społeczny imperatyw, by wyjść za mąż czy ożenić się, jest tak silny, że każdy gej i lesbijka muszą liczyć się z potężnymi społecznymi i ekonomicznymi reperkusjami. Wiek najodpowiedniejszy do zawarcia małżeństwa to czas między 20 a 30 rokiem życia, później presja staje się coraz silniejsza. Wiele spośród osób o orientacji homoseksualnej decyduje się zawrzeć związek małżeński, by spełnić społeczne oczekiwania, niektórzy z nich następnie, w dalszym życiu angażują się w relacje homoseksualne. Z drugiej jednak strony zdarzają się małżeństwa jednopłciowe i pary, które otwarcie wyłamują się z heteronormatywnych zasad.

4. Turystyka LGBT w Indonezji

Strony internetowe (w przypadku tego rodzaju turystyki sprzedaż pakietów tą drogą jest najpopularniejsza) zajmujące się turystyką LGBT zazwyczaj kierują swoich klientów na Bali, wyspę słynącą ze swego spokojnego życia oraz na Sumatrę. Warunkowane jest to po-

pularnością oraz długą historią wysp jako destynacji turystycznych, uniwersalnością przedstawianej oferty, dostosowanej do przeciętnego turysty i jego przeciętnych potrzeb³. Oferta, którą Indonezja przedstawia osobom LGBTQ, wydaje się nie tyle zwiedzaniem, co raczej możliwością odpoczynku w egzotycznych warunkach. Potencjalny klient lub klientka już przy wstępnym przeglądaniu ofert ma wrażenie wyboru między dwiema różnymi możliwościami spędzenia wakacji.

Migająca reklama pokazuje na przemian dwóch mężczyzn tańczących, zwiedzających ważne kulturowo miejsca i wreszcie, nie z hotelowego tarasu, a w sposób aktywny, podziwiających przyrodę. Ma to sugerować możliwość spędzenia czasu w dość różnorodny sposób. Jednak gdy internauta zacznie uważnie czytać oferty, okazuje się, że niemal wszystko odbywa się w czymś na wzór małych wiosek-kurortów. Idealnym przykładem miejsca takiego rodzaju jest wyspa Bali.

Na Bali najpopularniejszą miejscowością jest Kuta, zwana też Kuta Beach, co może kojarzyć się z zachodnią komercyjnością i konsumpcyjnym stylem życia. Skojarzenia są jak najbardziej słuszne. Zdjęcia pokazują wyłącznie kurorty, hotele, plaże. Dodatkowo oferta wydaje się być bardziej związana z tzw. sex-turystyką niż z typową ofertą turystyczną dla trochę nietypowych odbiorców. Taki wniosek można wysnuć po przejrzaniu folderów. Prezentują one głównie półnagich, pięknych, młodych Indonezyjczyków.



Rys. 2. Młodzi mężczyźni na Kuta Beach, fragment ilustracji z folderu reklamowego (źródło: www.globalgayz.com)

³ Mam na myśli standardowe marzenie o udanych wakacjach, romantyczny mit egzotyki, jak i legendarne już wyobrażenie samej Bali.

Łatwo również zauważyć, że oferty kierowane są głównie do gejów. Jest to zjawisko raczej powszechne, na które zwracają uwagę lesbijki, mówiąc o podwójnym wykluczeniu (w świecie heteroseksualnym jako kobiety i w świecie LGBT także jako kobiety). Nie oznacza to, że poza niektórymi hotelami „Man Only” lesbijki są tam niemile widziane. Uzmysławia raczej, że nie ma właściwie indonezyjskiej oferty turystycznej LGBT dla lesbijek, nie ma informacji, które mogłyby je zachęcić. Wydaje się, że pozostaje zwiedzanie Indonezji na „własną rękę” lub korzystanie z innych biur podróży, co automatycznie często wiąże się z barkiem swobody i bezpieczeństwa lub z ukrywaniem swojej tożsamości seksualnej. Taka polityka nie jest powszechną procedurą wszystkich państw. Oferty turystyczne, z których mogą skorzystać osoby nieheteroseksualne, posiadające rodziny, to np. rejs statkiem „Norwegian Dawn”, który zabiera na pokład jednorazowo 1600 osób, w tym 600 dzieci.

5. Estetyka folderów reklamowych

Estetyka folderów reklamujących miejsca turystycznie interesujące dla gejów, lesbijek i osób queer nastawiona jest na przekazy związane z radością, spokojem, ciekawym spędzeniem czasu i poczuciem bezpieczeństwa. Pod tym względem w żaden sposób nie odbiega od reklam „zwykłych” biur podróży. To, co je różni, to tzw. „estetyka gejowska”. Używam tego pojęcia świadoma faktu, iż funkcjonuje on już w dyskursach związanych ze sztuką i ogólnie estetyką. Paweł Leszkowicz pisze o niej jako o jednej z „*równoprawnych oraz równoważnych stylistyk i narracji występujących w postmodernistycznej kulturze i demokratycznym społeczeństwie*” (Leszkowicz 2010, s. 10). O ile jednak w języku angielskim *gay design* czy *gay style* odnosi się do całej kultury LGBT, może obejmować zjawiska związane z nienormatywnymi przejawami seksualności, to jednak w wielu językach sygnifikuje tylko gejów. Również w języku indonezyjskim określniki odnoszące się do kobiet i mężczyzn są odmienne: *lesbi* oraz *gay*, odmiennie też przebiega proces samoidentyfikacyjny (Boellstorff 2007, s. 1-5). Dominacja stylistyki gejowskiej oraz tego rodzaju terminologii okazuje się więc wykluczać inne orientacje seksualne. Potwierdzają to również zamieszczone na

stronach internetowych zdjęcia. Globalgayz na przykład, na stronie głównej zamieszcza kolorowe zdjęcie męskiej pary, reprezentacje kobiece natomiast pomija. Podobnie dzieje się w przypadku strony Gayholidays.



Rys 3. Dekoracja hotelowa, fragment zdjęcia z folderu reklamowego (źródło: [http: www.spartacvsbali.com](http://www.spartacvsbali.com))

Strony reklamowe w większości są niezwykle kolorowe, przeważają odcienie fioletu, czerwieni i żółci, czyli takie, jakie wchodzi w skład tęczy będącej symbolem ruchu LGBT (zob. www.utoxia-asia.com). Estetyka takich ofert nie pozostawia jej użytkownikowi cienia wątpliwości. Nawet osoby nieszczególnie orientujące się w symbolach i artefaktach, którymi posługują się geje i lesbijki, łatwo i szybko dowiedzą się, dla jakich odbiorców są one przygotowane.



Rys. 4. Tęczowe kolory Utopii (źródło: www.utopia-asia.com)

Kolejną niezwykle istotną cechą oferty turystycznej Indonezji dla osób LGBTQ, co odpowiada jednak ogólnym tendencjom światowym w tym aspekcie, jest hedonizm. Prężyący się w słońcu półnaczy młodzieńcy odsyłają do stereotypowego wizerunku mężczyzny homoseksualnego palającego nieujarzmionym pożądaniem seksualnym, bez możliwości odczuwania więzi emocjonalnej z partnerem, albo do popularnej, szczególnie w krajach azjatyckich, sex-turystyki.



Rys. 5 Czekając na turystę, fragment katalogu reklamowego (źródło: <http://www.ourakcha.com/gay-gay-bali-tours-en-E929.html>)

Zdjęcia niejednokrotnie przedstawiają także tarasy hoteli, baseny i leżaki, co sprawia niekiedy trudności w identyfikacji kraju. Trudno odnaleźć w ofertach portali skierowanych do osób LGBTQ propozycje, które odpowiedzą na potrzeby bardziej wymagających turystów, pragnących oprócz odpoczynku zapoznać się, na ile to możliwe, z lokalną kulturą. Prawdopodobnie wiąże się to z wciąż rozwijającą się turystyką zorganizowaną dla mniejszości seksualnych, ubóstwem istniejących ofert oraz masowością ofert dużych portali podróży. Być może rozwój turystyki LGBTQ spowoduje także jej specjalizację lub też spadek nastrojów homofobicznych doprowadzi do jej upadku. Przy ogromnym zapotrzebowaniu na ofertę turystyczną skierowaną do osób nieheteronormatywnych należy się także zastanowić, na ile przyjemna jest, a przyjemność jest jedną z podstawowych zasad uprawiania turystyki w ogóle, wakacyjna gettoizacja.

Literatura

- Boellstorff Tom (2007), *A coincidence of desire: anthropology, queer studies, Indonesia*, Duke University Press, US.
- Boellstorff Tom (2005), *The gay archipelago: sexuality and nation in Indonesia*, Wyd. Princetown University Press, Oxfordshire.
- Culler Jonathan (2009), *Semiotyka turystyki*, Panoptikum. Audivizualia – Film/Media/Sztuka, nr 8(15), s. 11-23.
- Leszkowicz Paweł (2010), *Art Pride. Polska sztuka gejowska*, Wyd. Abiekt, Warszawa .
- MacCannell Dean (2005), *Turysta*, Wyd. Muza, Warszawa.
- Rohrscheidt Armin Mikos (2008), *Turystyka kulturowa: fenomen, potencjał, perspektywy: podręcznik akademicki*, Wyd. KMB Druk, Gniezno.
- Świętochowska Grażyna, Bokiniec Monika (2009), *Intro*, Panoptikum. Audivizualia – Film/Media/Sztuka, nr 8(15), s.7.
- Truś Radosław (2004), *Turystyka prawdziwa*, „Kropla” nr 1.
- Wieczorkiewicz Anna (2008), *Apetyt turysty. O doświadczaniu świata w podróży*, Wyd. Universitas, Kraków.
- Wilson Robert (2003), *What makes a hotel Gay-friendly?*, Advocate nr 884/4, s. 12

Strony internetowe

www.amnestyusa.org
www.gayibiza.net
www.gaylife.pl
www.gaytravel.com
www.globalgayz.com
www.guardian.co.uk/travel
www.iglta.org
www.matt-holidays.com
www.ourakcha.com
www.people-press.org
www.utopia-asia.com

Bieszczadzkie inspiracje*

(...) w Bieszczady przyjeżdża się tylko raz,
potem się już tylko w nie wraca.
(Hess 2005, s. 33)

Celem niniejszej pracy jest ukazanie Bieszczadów od strony ludzi ich zamieszkujących. Nie sposób przedstawić ich wszystkich, chociaż każdy zasługuje na uwagę. Warto jednak przyjrzeć się kilku osobom, które znacznie wpłynęły na artystyczny świat tych gór.

Bieszczady niejednokrotnie inspirowały. Oddziaływały na wiele umysłów i dusz ludzkich. Krajobrazowo przeistoczone, duchowo ciągle te same, zielony kocioł, artystyczny misz-masz, paleta barw, dom spełnionych artystów, kolebka inspiracji. Kraina wabiąca swoim pięknem, jedna z ostatnich jeszcze dzikich i wolnych. Jej dzieje przepełnione są blaskiem jak również ciemnością. To odległe południe Polski zwane kiedyś „Dzikim Zachodem” (Potocki 2008) zrodziło artystów posiadających niezwykle dar przemawiania do drugiego człowieka. Rzadko spotyka się na swojej drodze ludzi tak oryginalnych i nietypowych. Potrafią oni zauważyć prawdziwe piękno, które z taką pieczołowitością i zapałem oddają w swoich dziełach. Czy to góry tak oddziałują na człowieka? A może to jakaś inna, dziwna siła? Co sprawiło, że Bieszczady stały się swoistym „trójkątem bermudzkim”, który wciąga w swoje macki nawet najbardziej gorliwych realistów i wyznawców zglobalizowanego współczesnego świata, pozbawionych nawet krzty romantyzmu?

Historia w dużym stopniu ukształtowała dzisiejszy obraz południowego wschodu Polski. Przyroda jest tam czystym pięknem, a ludzie ubarwili krajobraz kolorami tęczy. Mówi się, że najpiękniejsza jesień jest w Bieszczadach, kiedy to lasy bukowe przywdziewają szaty złocisto-karmazynowe. Wtedy też budzą się umysły, artyści tworzą swe najznakomitsze dzieła, a najstarsi bieszczadnicy, patrząc w dal, wspominają czasy, kiedy przez poloniny spływały purpurowe potoki krwi walczących o te ziemie...

Bieszczady są jednym z najzieleniejszych i najsłabiej zaludnionych regionów w kraju. Już w latach sześćdziesiątych XX wieku przyciągały jak magnes ludzi, którzy chcąc zasmakować pionierskiego życia, wędrowali przez lasy i połoniny, wytyczając nowe trasy. Czasy dzisiejsze są już tylko echem dawnych lat. Przetarte szlaki, obwodnica, schroniska świadczą tylko o rozwoju tego regionu, w szczególności turystyki. Bieżąca sytuacja nie zniszczyła jednak atmosfery gór, klimat ten trwa nadal i jest ciągle podtrzymywany przez ludzi, którzy stali się nowym pokoleniem dawnych osadników.

Druga połowa XX wieku

W latach czterdziestych XX wieku region Bieszczad stał się jednym z najdzikszych w Polsce. Główną tego przyczyną był okres II wojny światowej i toczące się w górach walki polsko-ukraińskie, podczas których zginęło wiele ludzi. Bieszczady pustoszały z dnia na dzień, a proces ten nasilił się szczególnie po przesiedleniach ludności ukraińskiej na ziemie ZSRR oraz po przeprowadzonej w 1947 roku akcji „Wisła”, kiedy to mnóstwo ukraińskich rodzin musiało opuścić swoje gospodarstwa i przenieść się na ziemie zachodniej oraz północnej Polski. Od tamtych zdarzeń Bieszczady opustoszały. Już tylko duchy zmarłych krążyły po tej krainie, która z dnia na dzień przestawała się w puszcę. Dopiero od 1951 roku zaczęli napływać w te rejony ludzie. Powracali również dawni mieszkańcy gór przesiedleni w akcji „W” (Motyka 2009).

W latach pięćdziesiątych na szeroką skalę rozwinęła się działalność władz komunistycznych. Powstało wiele PGR-ów, nowych miejsc pracy. Czasy te jednak obfitowały w wiele nietrafionych przedsięwzięć ekonomicznych. W zasadzie przemysł w Bieszczadach nigdy nie rozwinął się w pełni (nie wliczając w to hydroelektrowni „Solina”). Jednak to właśnie ten okres był najbogatszym w „zakapior-skich dziejach”. Wszystkie opowieści, historie, legendy zrodziły się właśnie w tym czasie. Warto również wspomnieć, że lata komunizmu w Polsce to również moment narodzin bieszczadzkiej turystyki, pielęgnowanej szczególnie przez studentów (Olszański 2006).

Pionierzy życia bieszczadzkiego

W latach sześćdziesiątych XX wieku w Bieszczady zapuszczało się wielu śmiałków, osób o dobrej, jak i złej reputacji, żyjących na bakier z prawem i uciekających przed wymiarem sprawiedliwości. Góry były wtedy miejscem niezwykle niebezpiecznym. Należało mieć twardy, silny charakter, by móc w nich jakoś egzystować. Na szlaku można było spotkać osadników, górali podhalańskich, łowców przygód czy osoby jeżdżące konno, do których z czasem przylgnął przydomek „kowboje”. Penetrowali oni bieszczadzkie lasy na rumakach. Nowych przybyszów różnie nazywano – powsinogami, wagabundami, bieszczadnikami czy zakapiorami (Potocki 2008). Wyróżniał ich nie tylko strój czy zachowanie, lecz również charakter, często bardzo skomplikowany. Byli to ludzie doświadczeni przez życie, a w Bieszczadach znajdujący swoje ukojenie. Jedni przywdędowni tu w poszukiwaniu pracy, którą większość z nich dostawała przy wyрубie lasu. Inni nie potrafili odnaleźć się w miejscu dotychczasowego zamieszkania, więc obierali kierunek na południe, po tym jak dotarli do nich wieści o bieszczadzkiej magicznej krainie. Dla jeszcze innych góry były celem ucieczki przed władzą. Bez względu na powody udania się w Bieszczady, każda z tych osób musiała ćwiczyć charakter, ponieważ „Dziki Zachód” nie był łatwy do okiełznania. Wielu zwyczajnie nie dawało sobie rady z dziką przyrodą, szczególnie wtedy gdy zaskakiwała sroga zima. Poszukiwacze przygód zwykle uciekali szybciej niż się pojawiali, a w górach zostawiali jedynie najsilniejsi.

Zakapiory

Nikt chyba nie miałby wątpliwości, że ma do czynienia z niepoczytalnym osobnikiem, widząc zakapiora. Już samo to określenie, pochodzące z rosyjskiego słowa „zbój”, dodatkowo to podkreśla. Pozory jednak bywają mylące. Dlaczego więc przyjęło się określać pewną grupę ludzi „zakapiorami”? Przyczyna tkwi w ich wyglądzie, który rzeczywiście przypomina charakterystycznego, stereotypowego rozbójnika. Zwykle to mężczyzna o dzikim spojrzeniu, o bujnej, ciemnej lub siwej brodzie i włosach schowanych pod zniszczonym kapelu-

szem (to w zasadzie nieodłączny element zakapiorskiego stroju). Wizerunku „zbója” dopełnia fajka lub papieros w zębach, a w drugiej ręce – butelka taniego trunku. Do tego dochodzi koszula flanelowa, stara skórzana kurtka, wytarte spodnie. Co wywołuje uśmiech na twarzy, to kreatywność zakapiora, który często w kapelusz lub inną część ubioru wplata kwiaty, gałązki, czyniąc z siebie „panią wiosnę”. I ten choćby fakt świadczy już o przyjacielskiej naturze tej nietuzinkowej postaci. Pod owym przebraniem kryje się jednak trudna przeszłość zakapiora, zwykle powracająca w chwilach samotności. Okazuje się, że wielu zakapiorów to wykształceni ludzie, którzy wybrali życie na łonie natury.

Zakapiory na dobre wtopiły się w bieszczadzki krajobraz. Ale zanim do tego doszło, przeszli oni przez gehennę. Bieszczady bowiem to kraina, która bez problemu otwierała bramy do swojego świata, ale ten świat był bardzo dziki i nieobliczalny, gdzie panem i władcą była przyroda. Dlatego też nie wszystkim udawało się przetrwać. Ci jednak, którzy nie uciekli, pozostali w górach na długie lata i tam ułożyli sobie życie. Większość z nich to wagabundzi, o których piszę. Awanturnicy, buntownicy odcięci od świata. Antyspołeczni i antyrodzinni. Jedyną rzeczą, którą kochali i akceptowali, była bieszczadzka ziemia dająca im dom oraz schronienie. Głęboki las, rozległa połonina stanowiły sens ich życia. Niektórzy imali się różnych robót. Pracowali przy wyrębie lasu, paleniu drzewa. Zbierali runo leśne i poroża jeleni. Żyli z tego, co udało im się uzbierać, ale nie wszyscy oszczędzali grosz do grosza. Tanie bieszczadzkie wina były dla nich napojem powszednim, pili w każdej wolnej chwili.

Niektórzy z zakapiorów stali się znanymi artystami. Odkryli w sobie rzeźbiarskie, malarskie, a nawet pisarskie powołania i talenty, ponieważ bieszczadzki krajobraz inspiruje. Rozsiane na całym południowym wschodzie cerkwie są motywem przewodnim w pracach wielu tutejszych artystów. Ma to związek nie tylko z „sakralnym” charakterem regionu, pozostałościami po wierze prawosławnej, licznymi cmentarzami owianymi tajemnicą, ale również, w pewnym sensie, z doświadczeniem metafizyki (Biernacka 1974). Wiele zakapiorów i nie tylko, po przybyciu w Bieszczady znalazło odpowiedzi na liczne nurtujące ich pytania, odnalazło swoje jestestwo, swoje miejsce na ziemi. Niektórzy odnajdują tu również Boga. Swoje odczucia przelewają na płótno, kartki, drewno...

Krajobraz bieszczadzki nie tworzy jedynie sfery natury religijnej. Charakteryzuje go również mitologia, legendy, opowieści, bajki oraz to, co bliskie sercu, czyli bieszczadzka przyroda. Oczywiście byli i tacy „artyści”, którzy tworzyli tylko w celu zdobycia pieniędzy na alkohol, ale większość zarabiała po prostu na życie. Dziś Bieszczady znane są z artystycznych dusz ludzi je zamieszkujących.

Bieszczadzkie zakapiory to, można śmiało powiedzieć, twarde. Żyli i żyją najczęściej w starych, rozpadających się chatach lub w lepszych, wybudowanych przez siebie, gdzieś daleko za miastem, na skraju lasu. Słowo „zakapior” również od niedawna określa bieszczadzkich traperów, którzy z wizerunkiem zakapiora lat siedemdziesiątych mają niewiele wspólnego. Dziś pozostało już niewielu prawdziwych zakapiorów, jest tylko ich mīt i ludzie popularyzujący taki wizerunek, który przyciąga w górskie rejony.

Kim więc byli i są ci ekscentryczni ludzie? Majster Bieda, Henryk Victorini, Julek spod Dębu, Jędrzek Połonina... To oni tworzyli historię Bieszczadów. Odnaleźli w nich swoje miejsce, prawdziwy dom, którego nigdy nie opuszczali do czasu, kiedy to Pan Bóg nie zaprosił ich do swojego królestwa.

Bieszczady są dosyć trudnym regionem dla etnologa, a poszukiwanie zakapiorów to nie lada wyzwanie. Ludzie mówią o nich niechętnie, co innego stali bieszczadnicy. Oni mogliby rozmawiać na ten temat długie godziny, ale znalezienie rdzennego mieszkańca to także ciężka praca. Najczęściej opuszczają oni domowe progi i pokazują się po sezonie turystycznym. Wtedy też niektórzy spotykają się z zakapiorami w miejscowych knajpach (jak choćby słynna „Siekierzada” w Cisnej czy „Dom Ludzi z Mgły” w Wetlinie) i rozmawiają do późnych nocy. Żeby przeprowadzić jakiegokolwiek badania, trzeba wtopić się w miejscową ludność, żyć się z nią tak mocno, by zaczęła uważać badacza za „swego”. Mimo to, że komercjalizacja dotarła już w tamte strony, a turystów jest z roku na rok coraz więcej, jednak mentalność mieszkańców nie uległa zmianie. Są odporni na zewnętrzne wpływy i żyją w swoim bieszczadzkim świecie. Patrzą krzywym okiem na „obcych”, ale jednak zawsze podadzą potrzebującym dłoń. W moim przypadku pomoc ta była nieoceniona i tak dzięki niej udało mi się poznać jednego z bohaterów mojej pracy ...

„Bury”

„Bury”, o którym mowa, mieszka na obrzeżach małego miasteczka Cisna, w drewnianym domu otoczonym zielenią. Pod oknami i przy drewnianych ławach stoją piękne ikony oraz rzeźby, które od razu przykuwają uwagę przybyszów. W środku chaty jest również mnóstwo rzeźb i obrazów. „Burego” nietrudno rozpoznać. To starszy mężczyzna o perfekcyjnej, „pirackiej” aparycji, z bujną siwą brodą, fajką w ustach, chustą na głowie, pasiastą koszulką i spodniach na szelkach.

„Bury”, a tak naprawdę Ryszard Denisiuk, to osoba nieufna i podejrzliwa w stosunku do obcych, jednak jak twierdzi: „potrafi przeświecić każdego człowieka”, więc już w pierwszej chwili wie, z kim ma do czynienia. To człowiek niezwykle zabawny, gadatliwy i prawdziwy kawalarz. Prowadzi tak zwane „otwarte gospodarstwo”, więc każdy ze znajomych jest zawsze mile widziany, a i nieznajoma zbłąkana dusza znajdzie u niego chwilę na relaks. Sama się o tym przekonałam, gdy przekroczyłam progi „burowego świata”, by porozmawiać z tym jakże niezwykłym zakapiorem.

„Bury” miał szalone życie, w szczególności młodość. Teraz jednak na stałe osiadł w Cisnej, której nie chce opuszczać. Często ucieka na łono przyrody, do lasu, porozmawiać z drzewami i obserwować dzikie zwierzęta w ich naturalnym środowisku. Wiąza się z tym liczne przygody, jak w czasach gdy pracował przy wyrębie drzewa i spotykał często na swojej drodze wilki i niedźwiedzie, których było wówczas więcej niż dziś. Teraz, gdy żyje z renty i swoich słynnych na całe góry dusiołkowych rzeźb, leśne wędrówki i przygody ze zwierzętami traktuje jako swoistą medytację. Wędrówkę w głąb siebie. Często zapuszcza się w leśne ostoje, a potem zdaje mi relacje z tego, jak nocą wygląda bieszczadzka puszcza. Ostatnie święta Bożego Narodzenia również spędził na łonie natury. Choiny przykryte śnieżnym kocem przystroił w kolorowe bombki, zrobił miejsce na ognisko i materac, i nocą, kiedy ludzie podążali na pasterkę, on brnął w śniegu do swojego bożonarodzeniowego leśnego zakątka.

„Bury” jest gawędziarzem, a opowiadanie kawałów to – jak sam mówi – „jego całe życie”. Wszyscy znają Ryśkowe anegdoty, które zawsze urozmaicają sobotnie wieczory spędzane w Sikiereza-dzie. Sam „Bury” jest rozpoznawalną postacią, a na pewno taką, któ-

ra przyciąga wzrok. Jest również bardzo towarzyską osobą. Pewnie z tego powodu ma tylu znajomych i szybko zdobywa nowych, również wśród turystów. Mówi, że esencją zakapiorstwa jest „czynienie dobra po cichu i znikanie”. „Bury” jest człowiekiem sentymentalnym, często wraca myślami do przeszłości, kolorowych i szalonych czasów, kiedy poznawał smaki życia. Przypomina sobie chwile samotności i cierpienia, gdy brakowało mu pieniędzy na chleb, a przyszłość rysowała się w czarnych barwach. Zatapiał smutki w alkoholu, co przynosiło mierne efekty i nie pomagało rozwiązywać problemów, wręcz przeciwnie – przysparzało nowych. „Bury” wiele razy otarł się o śmierć. Opowiedział mi o sytuacji, gdy kiedyś, podczas bardzo ostrej zimy, nie mógł przebrnąć przez zatopione w śniegu połoniny. Stracił przytomność i długo tak leżał w mokrym śniegu. Jak powiedział, zobaczył śmierć, która zmierzała w jego stronę, ale wyraźnie dał jej do zrozumienia, że to jeszcze nie jego czas i sam wyznaczy datę swojej wędrówki do nieba. Śmierć odeszła i nie wróciła, po chwili odnaleźli go ratownicy i zabrali do szpitala. „Bury” szybko doszedł do siebie. Dzięki temu doświadczeniu jest pewny przyszłości. Nie boi się tego, co może nastąpić. To, co przeżył, umocniło go na tyle, że już nic nie jest w stanie go zaskoczyć. Poradził sobie również z rzuceniem picia i palenia, lecz – jak mówi – nie jest w stanie pozbyć się jednego nałogu, pociągu do kobiet. Warto podkreślić, że mimo to mieszka wciąż ze swoją byłą żoną Jadwigą, znaną malarką ikon, zwaną potocznie „Mrówką”. Ciągłe powtarza „to jedyna kobieta, której nigdy nie przestanę kochać”. Jednak wciąż jego ulubionym towarzystwem są w szczególności młode panny. To zapewne domena zakapiorów, ich natura, choć może nie powinienam w tej kwestii nieczego uogólniać.

„Bury” swoje życie związał z Bieszczadami już we wczesnych latach młodości. Urodził się w Krakowie, blisko więc miał do górskich terenów. Jak już wspominałam, Cisna to miasteczko, w którym mieszka i jest mu ona szczególnie bliska. Choć los rzucał go w różne strony, to jednak wybrał połoniny. To właśnie tu dorastał i zdobywał pierwsze doświadczenia z pracą, która była ciężka. I właśnie w bieszczadzkich stronach poznał wspaniałych ludzi, o których uwielbia opowiadać. „Bury” znał i zna większość zakapiorów. Od znanego Jędrka „Połoniny” przejął rzeźbiarski, dusiołkowy fach.

Wciąż lubi spędzać niektóre wieczory w samotności na cmentarzu, wśród grobów przyjaciół, którzy już dawno odeszli. Sam zasta-

nawia się, czy rozpoznają go, jak dołączy kiedyś do nich, na niebieskie połoniny, ale wciąż podkreśla, że mu się tam nie śpieszy.

Jędrzek „Połonina” – bieszczadzki kowboj

(...) kłać nie trzeba na ten świat,
bo można leżeć nawet w błocie
i patrzeć w niebo pełne gwiazd.
(Potocki 2009, s.77)

Bieszczady oplakują go od wielu, wielu lat. Jędrzek należał do nietuzinkowych postaci, które weszły do „kanonu” bieszczadzkich ludzi-legend. Choleryk, marzyciel, człowiek o wielu twarzach, ale i wielkim gorącym sercu. To on był iskrą, światłem i kolorem w bieszczadzkiej mgle. Jego prawdziwe nazwisko to Wasielewski. Pochodził z Brodnicy spod Torunia, gdzie spędził całe swoje dzieciństwo i gdzie narodziły się jego artystyczne wizje. Tam też szlifował swoje talenty. Już od najmłodszych lat wykazywał duży temperament i skłonności do bujania w obłokach, jak również do buntu. Przełom w jego życiu nastąpił w wieku 17 lat, kiedy postanowił porzucić szkołę i wyruszyć w Bieszczady, o których marzył od dawna. Imał się tam każdej pracy, był górnikiem, dekoratorem, palaczem w kotłowni, aż w końcu trafił do „Synagogi”, leskiej galerii, gdzie poznał jej właściciela i swojego późniejszego przyjaciela Andrzeja Potockiego. Zarabiał również rzeźbiąc Chrystusów Frasobliwych i w pewnym momencie nazywano go Jędrusem Świątkarzem.

Był człowiekiem niezwykle inteligentnym, czytany i kreatywnym, czemu dał wyraz w swoich pracach. Ponadto rozwijał swój rzeźbiarsko-malarski talent, tworząc dla „Synagogi”, jak również na zamówienie. Często jednak nie dotrzymywał obietnic i zwlekał z zamówieniami. Sam wyznaczał sobie cele i rytm pracy i nigdy tak naprawdę nie dostosował się do nikogo. Jednak jak już zabrał się do dzieła, potrafił tworzyć prawdziwe cuda. Jego prace wyróżniały się niezwykłą wyobraźnią i fantazją. Malował i rzeźbił nie tylko świętych, jak wielu innych bieszczadzkich artystów. Przedstawiał również i na płótnie, i w drewnie, i szkłe, swoje wizje, sny, bohaterów z dzieciństwa, górali, Bojków, Hucułów, ukochane konie i ulubionego bohatera, z którym się utożsamiał – Don Kichota. To właśnie „Poło-

nina” i Andrzej Potocki, któregoś dnia zainspirowani poezją Leśmiana, wskrzesili postać dusiołka, trochę go koloryzując. Tak zrodził się bieszczadzki dusiołek, a raczej dusiołki, które na dobre osiadły w górskiej demonologii i sztuce.

Jędrrek, jak na kowboja przystało, był właścicielem trzech koni – Gwiazdki, Baški i Zoški. To byli jego najwierniejsi przyjaciele, z którymi nigdy się nie rozstawał. Choć trzeba przyznać, bywały chwile, kiedy swoją złość wyladował na wierzchowcu lub zwyczajnie go zaniedbywał, ale działa się tak dopiero u schyłku jego życia, kiedy „siły diabelskie opętały jego umysł, ciągnąc na samo dno”. To właśnie Jędrrek był tak pomysłowy i spontaniczny, że do knajpy nie wchodził, dopóki nie wszedł z nim jego koń. Ten widok stał się w pewnym momencie codziennością, szczególnie w Kremenarosie, dawnym Pulpicie, w Ustrzykach Górnych, gdzie biesiadowali wszyscy artyści, zakapiory, ci znani mniej i bardziej... Gdy Jędrrek wkraczał na koniu, już wszyscy wiedzieli, że szykuje się szalona noc i tak zazwyczaj było. Jednak szalone noce wyniszczyły człowieka i im był starszy, tym bardziej marniał w oczach.

„Połonina” miał wielu przyjaciół, u których zawsze znalazł ciepły ką, herbatę i ulubiony kawałek chleba ze smalcem. Jednym z jego dobrych kumpi był Lutek Pińczuk, właściciel schroniska „Chatka Puchatka” na Połoninie Wetlińskiej. Jędrrek bardzo często wsiadał na konia i gnał pod górę do Lutka. Od tego wiecznego gnania na Połoninę wzięło się jego przezwisko, które sam sobie nadał i z którego był bardzo dumny. Warto dodać, że miał też wielu przyjaciół wśród płci pięknej.

Jędrrek wiele razy ocierał się o śmierć. W Bieszczadach nie było trudno o niebezpieczne sytuacje. Zimą sporo osób ginęło w powodzie mrozu, zawiei i zasp śnieżnych. I jemu niejedną raz przyszło się zmierzyć z siłami natury. Z walk tych cudem wychodził cało, a potem jeszcze więcej tworzył, malował, rzeźbił, tak jakby go coś goniło.

Kilka lat przed śmiercią wydawałoby się, że Jędrrek pouklada sobie życie. Na dobre zadomowił się w Bieszczadzkim Domu Kultury. Więcej czasu poświęcał na tworzenie dzieł sztuki i mniej na picie. Mogłoby to trwać jeszcze długo, poprawiając sytuację życiową Jędrka, ale chyba nie było mu to pisane. Któregoś dnia wybrał się do Rzepedzi. Miał coś załatwić, spotkał się przy okazji ze znajomym, wieczorem miał autobus powrotny do domu. Już tam nie wrócił. Został potrącony przez pijanego kierowcę i zginął na miejscu.

Cieężko było ludziom pogodzić się ze śmiercią „Połoniny”, szczególnie tym bliskim. Wiadomość ta momentalnie obiegła Bieszczady, by rozprzestrzenić się na cały kraj. Jędrak bowiem był znany nie tylko w górach. Na pogrzeb zjechało mnóstwo osób, a sama uroczystość miała niezwykle charakter. Bieszczadzcy artyści recytowali wiersze, śpiewali pieśni, grali na gitarach. Każdy na swój sposób pożegnał Jędrka. Jego grób znajduje się na cmentarzu w małej miejscowości Kulaszne. Nietrudno go odnaleźć wśród wielu krzyży, gdyż Jędrkowy krzyż wyróżnia się spośród wszystkich. Stworzony jest z wielu końskich podków. Góruje nad kamieniem z sentencjami, obrazkami, wierszami i kartkami odwiecznie zostawianymi przez przyjaciół i nieznajomych.

Renesansowy zakapior – Zdzisław Pękalski

Deski łaszą się codziennie do moich rąk.
Oczami sęków wypatruję w mojej dłoni pędzla.
(Potocki 2009, s.14)

Pękalski jest jednym z najoryginalniejszych artystów w Bieszczadach. Stworzonymi przez siebie arcydziełami otoczył całe swoje gospodarstwo, a także wnętrze domu. Nie da się przejść obojętnie obok tak intrygującego i przyciągającego wzrok miejsca. Zanim jednak stworzył swoje fantazyjne, artystyczne królestwo, błąkał się po całym „Bieszczadzie”, szukając inspiracji i historycznych przedmiotów, których jest kolekcjonerem.

Urodził się we Lwowie, ale wychował w Przemyślu. W Bieszczady trafił w 1960 roku, dokładnie do Łubnego, gdzie zamieszkał w leśniczówce. Jego pierwsza praca nie miała nic wspólnego ze sztuką, zajmował się wyłapywaniem żmij, które sprzedawał do hodowli. Tak bardzo był w tym wprawiony, że w pewnym momencie został okrzyknięty najlepszym żmijołapem. Zajęcie to jednak nie przynosiło dużych zysków, dlatego też porzucił je dla pracy z dziećmi, które uczył plastyki. Rozwijał w tym czasie swoje liczne zainteresowania, jak etnografia, archeologia, kolekcjonerstwo i rzeźba.

Pękalski należy do artystów specyficznych i kontrowersyjnych, jego dzieła często wywoływały skrajne emocje wśród obserwatorów.

W czasach aklimatyzowania się w Bieszczadach wielu mieszkańców uważało go za dziwaka i nie ufało jego sztuce, inni natomiast byli nią zachwyceni. Pękalski potrafił zrobić coś z niczego. Używał drewnianych desek po zniszczonych cerkwiach, pozostałości po starych niezamieszkałych gospodarstwach czy nawet desek z końskiej stajni. Rzeźbił na nich Madonny Bieszczadzkie, często same twarze, ponieważ wiele desek swoją formą już przypominało ludzkie ciało. Początkowo twórczość Pękalskiego stanowiły głównie rzeźby związane z demonologią bieszczadzką. Z czasem wizerunki świętych znajdują w jego pracach szczególne miejsce i dziś już w większości zajmuje się on tematyką sakralną. Jedną z jego najbardziej kontrowersyjnych prac są postaci świętych namalowane w świńskich korytach. Na ich dnie znajdują się obrazy, a boczne deski koryt kształtują jakby ramy obrazów. Dzieła Pękalskiego są wyjątkowe i nietypowe. Fantazja miesza się z rzeczywistością, a pomiędzy postaciami Madonn i Chrystusów pojawiają się demony, czarownice, biesy, czady itp. Wiele malowideł na drewnianych deskach jest częściowo tworzonych przez naturę i częściowo przez artystę. Słoję drzewa są szatą, kształt deski to postura, końska podkova pełni funkcję aureoli lub korony, a twarz i kolory rodzą się z pędzla Pękalskiego.

Pękalski wystawia dla przybyszów tak zwany monodram, prowadzi swoisty monolog między innymi z wielką wyrzeźbioną przez niego czaszką diabła, o zniewalających rozmiarów rogach. Przed wizytą nie trzeba się zapowiadać. Artysta zawsze znajdzie czas dla gości i urozmaici ich wędrówkę przez krainę jego fantazji swoim bajaniem i ciekawymi opowieściami. „Przysięgam na wszystkie wyłysiałe pędzle wycierane w nogawki spodni, że codziennie wielu madonnom zaglądam w oczy bez świętokradztwa.” (ibidem, s. 41)

Marian Hess

Należy tak żyć, aby po sobie zostawić pamięć.
(Hess 2005, s. 94)

Hess jest przykładem osoby, która zafascynowana Bieszczadami postanawia się w nich osiedlić. Fascynacja ta zrodziła się już za czasów studenckich, gdy z kolegą co wakacje jeździł w góry,

jeszcze niezasiedlone i przecierał szlaki. Już wtedy wiedział, że kiedyś tam zamieszka. Nie należał do osób, które dotarły w Bieszczady z przypadku lub przymusu. Pociągał go tamtejszy folklor, mieszkańcy, przyroda i barwna historia regionu. „Jestem kosmopolitą, fantastą i artystą, a moja egzystencja wypełniona jest pasją, której oddaję się całkowicie.” (ibidem, s.4)

Marian Hess wychowywał się na zachodzie Polski. W te regiony został przesiedlony jego ojciec Michał, który swoje życie spędził w Bieszczadach, dopóki jego rodzina nie została z nich wygnana. To między innymi dzięki niegdysiejszej obecności ojca na tych ziemiach i zarazem swojemu pochodzeniu, Hess nie miał problemów z aklimatyzacją w Bieszczadach i od początku cieszył się zaufaniem mieszkańców. Był i wciąż jest olbrzymim fascynatem legend, podań i opowieści regionalnych. Gromadził je od długiego czasu, ale dopiero gdy zdomowił się w Bieszczadach, miał możliwość przeprowadzić owocniejsze badania miejscowego folkloru, tym bardziej że niewiele osób się tym zajmowało. Jako przewodnik bieszczadzki, uwielbiał urozmaicać turystom pobyt, opowiadając niezliczone historie i legendy, w których główni bohaterowie to przeważnie postaci demoniczne. Zawsze potrafił słuchaczy zaciekawić, zaintrygować i pobudzić wyobraźnię. Jedną z najważniejszych bieszczadzskich legend o „Bieszczadach” opracował właśnie Hess. Wszystkie regionalne opowieści stanowiły ważne źródło inspiracji dla jego twórczości rzeźbiarskiej. Zawsze podkreślał, jak ważną rolę odgrywają w jego życiu legendy o górach. Rzeźby, które tworzył, były w większości przedstawieniami baśniowych bieszczadzskich stworów.

Wioska Dwernik okazała się miejscem, gdzie wraz z rodziną Hess spędził całe swoje bieszczadzkie życie. Dom, w którym mieszkał, był w pewien sposób odzwierciedleniem jego duszy, ponieważ miał niezwykle baśniowy charakter, nawiązujący w swej formie do górskiego folkloru. W Dwerniku przeżył najwspanialsze chwile swojego życia, o których nigdy nie zapomni. To tu wychowały się jego dzieci, tu przeżył pożar mieszkania i również spotykał dzikie zwierzęta, które podchodziły pod sam płot okalający jego dom.

Po ponad dwudziestu latach spędzonych w Bieszczadach Marian Hess razem z rodziną, ze względów finansowych, musiał przenieść się do miejsca, gdzie jego rzeźby cieszyły się dużym uznaniem. Były to Niemcy, kraj jego przodków. Artysta mieszka tam do dzisiaj,

ale zawsze powraca myślami na południe, do Bieszczadów, z których czerpał inspirację.

Warto przypomnieć, ponieważ niewiele osób zdaje sobie z tego sprawę, jak wielki wkład w bieszczadzki folklor miał Hess. Właśnie dzięki niemu cały demoniczny, górski świat został uporządkowany i spisany.

A co dzisiaj?

Choć Bieszczady to już nie te dziewicze tereny, na których kiedyś łatwiej było spotkać wilka niż człowieka, i to już nie te czasy, kiedy po połoninach wędrowali kowboje, to jednak wciąż ten region Polski zachwyca swym urokiem i w dalszym ciągu inspiruje i czaruje. Przykładem na to jest aktywność kulturalna mieszkańców Bieszczadów, na którą składa się sztuka – rzeźba, malarstwo, ikonografia, muzyka i organizacja kameralnych spotkań, wernisaży, festiwali itd. Jej głównym źródłem są niewyczerpane pomysły miejscowych artystów i zapaleńców budujących podstawy tejże kultury. Ludzi, którzy chcą nie tyle co bronić i chronić świata „Bieszczadu”, lecz również zapoznać przybyszów z jego pięknem.

Przykładem takich spotkań, które przybrały formę festiwalu, były między innymi „Bieszczadzkie Anioły”, przyciągające niegdyś dużą rzeszę miłośników połonin. Był to czas, kiedy artyści z gór prezentowali swoją sztukę, swoją twórczość. Odbływały się liczne wernisaże, śpiewy, bajania i dumania. Duży wkład w organizację „Aniołów” miał przedstawiony przeze mnie zakapior Ryszard Denisiuk oraz jego przyjaciel – Krzysztof Myszkowski z zespołu Stare Dobre Małżeństwo (SDM). Grupa już na dobre wpisała się w artystyczny krajobraz bieszczadzki, bowiem Myszkowski jest jedną z wielu osób, które zawsze wracają w Bieszczady. Jak wraca on, wraca też cały SDM, uświetniając przy okazji jeden z kolorowych wieczorów w barze „Siekierozada” w Cisnej. Dzisiaj „Bieszczadzkie Anioły” już nie ma. Festiwal podzielił się na dwie mniejsze imprezy, czyli „Natchnieni Bieszczadem” i „Rozsypaniec”. Pierwsza jest bardziej kameralna i poetycka, natomiast druga charakterem przypomina dawne „Anioły”. Poza tym w Bieszczadach odbywają się liczne bluesowe wieczory, gdzie króluje Arek Zawiliński z Romanem Ziobro czy z ze-

społem Max Band. Od kilku lat w górach odbywa się również festiwal „BieszczadBlues”.

Cienie przeszłości Bieszczadów krążą pomiędzy połoninami oraz miejscowościami, najdłużej zatrzymując się w osławionych już w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych barach czy restauracjach. Należy do nich nie tylko „Siekierzada”, cała w drewnie, niektórych strasząca lub zachęcająca już od wejścia figurami diabłów, dusiołów i czadów; także „Dom Ludzi z Mgły” w Wetlinie, swego czasu stała przystań studentów i zakapiorów. Dziś, choć karczma zachowała swój urok i wystrój, niewiele pojawia się już w niej znanych twarzy o zbójcejskich rysach. Teraz częstszymi gośćmi stali się studenci, „potomkowie” tych o wielkim zapale i chęci do wędrówki na azymut. Ciekawym miejscem jest też sławna restauracja „Kremenaros”, w Ustrzykach Górnych, dawny „Pulpit”. Kiedyś była to główna wieczorna siedziba wszystkich bieszczadzskich opryszków i rzezi-mieszków. Zakapiorów, kowbojów, traperów, osadników... To tam na koniach zaglądali Pińczuk i „Połonica”, tam odbywały się największe zjazdy i spotkania zakapiorskie. Dziś już i nazwa inna, i klimat inny. Łatwiej napatoczyć się na pijaka podającego się za zakapiora i na chmary turystów niż na tubylca.

Jest jeszcze jedno ważne doroczne wydarzenie, o którym warto wspomnieć – tak zwany Złot Leśnych Ludzi w Solinie. Największe zakapiory Bieszczadów zjeżdżają w jedno miejsce, by spotkać się z przyjaciółmi, powspominać, pogawędzić, a następnie powrócić do swoich leśnych domostw. Znane są też Zakapiorskie Zaduszki, odbywające się na cmentarzu w Kulasznie. To w zasadzie jedyny moment kiedy można spotkać wszystkich, żyjących jeszcze i pamiętających dawne dzieje zakapiorów.

Ludzie tworzą klimat Bieszczadów, ale to właśnie same góry i ich czar tak na nich oddziałują, stając się inspiracją, źródłem tego, co oni robią, „produkują” i jak działają. Z roku na rok dzieje się tam coś nowego. Odchodzą ludzie, na ich miejsce przyjeżdżają nowi i tak trwa ta cyrkulacja. Pewne jest natomiast, że góry dokonują selekcji i nie pozwolą na to, by władzę nad nimi przejął do końca człowiek.

Literatura

- Biernacka Maria (1974), *Kształtowanie się nowej społeczności wiejskiej w Bieszczadach*, Ossolineum, Wrocław.
- Darecki Jan Jano (2008), *Bieszczadzkie Twarze*, Pośrednictwo Finansowe Sławomir Kędra, Kraków.
- Fiternicka-Gorzko Magdalena, Gorzko Marek, Hess-Leońska Alicja, Leoński Jacek (2004), *W cieniu bieszczadzkich cerkiewek. Z badań socjologicznych*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Hess Marian (2005), *Kim ja jestem. Między snem a jawą...*, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe-Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- Kłos Stanisław (2000), *Bieszczady*, Wydawnictwo Dolnośląskie, Wrocław.
- Marszałek Edward (2007), *Wołanie z Polonin. Opowieści bieszczadzkich Goprowców*, Wydawnictwo Ruthenus, Krosno.
- Motyka Grzegorz (2009), *W kręgu Łun w Bieszczadach*, Oficyna Wydawnicza Rytm, Warszawa.
- Olszański Tadeusz Andrzej (2006), *Historia*, [w:] *Bieszczady*, red. Paweł Luboński, Oficyna Wydawnicza Rewasz, Pruszków.
- Potocki Andrzej (2008), *Majster Bieda czyli zakapiorskie Bieszczady*, Wydawnictwo Carpathia, Rzeszów.
- Potocki Andrzej (2009), *Zrodzone z bieszczadzkiego drewna. Rzecz o Zdzisławie Pękalskim*, Wydawnictwo Carpathia, Rzeszów.
- Potocki Andrzej (2009), *Bieszczadzkie przypadki Jędrka Wasielewskiego Poloniny*, Wydawnictwo Carpathia, Rzeszów.
- Wojciechowski Wojomir (2009), *Czar Bieszczadów. Opowiadania Woja*, Wydawnictwo Carpathia, Rzeszów.

Strony internetowe

www.siekierezada.pl
<http://www.chmielu.com.pl>

MIROSLAW KUCHARSKI

Dowcipy o Francuzach i dowcipy francuskie

- Ile jest dowcipów o Francuzach?
- ???
- *Jeden, reszta to prawda.*¹

Wszyscy lubimy się śmiać. Dowcip (kawał, wic) w folklorze słownym występuje jako krótki tekst o charakterze narracyjnym lub w formie dialogu, czasem zagadki o zaskakującej poincie. W dowcipie wykorzystujemy grę słów, konstrukcje pomiędzy sensem a nonsensem i dwuznaczność. Główna funkcja dowcipu polega na rozśmieszeniu odbiorcy. Najczęstszą formą przekazu dowcipu jest forma słowna.

Prawie każdy naród ma swój ulubiony temat dowcipów. Naśmiewanie się z mentalności sąsiadów jest rzeczą naturalną i każdy naród to robi. Każdy z kogoś lub czegoś się śmieje, bowiem lubimy śmiać się z innych.

Polacy śmieją się z Rosjan, Niemcy z Holendrów, Anglicy ze Szkotów, Francuzi z Belgów... a z Francuzów wszyscy. W Polsce na temat Francuzów krąży niewiele dowcipów. Te, które można usłyszeć, opierają się na pewnych stereotypach. Śmiało można rzec, że na mocno już zakurzonych schematach. Oto przykład:

- Czy wiesz ilu potrzeba Francuzów, aby obronić Paryż?
- Nie wiesz? Ja też nie wiem... nikt nie wie, bo oni nigdy nie próbowali.²

Jak łatwo się zorientować, chodzi tutaj o tchórzostwo Francuzów, z którego „zasłynęli” w czasie drugiej wojny światowej. W opinii

¹ Dowcip bardzo uniwersalny, niekoniecznie o Francuzach. Może być o Polakach, Rosjanach, Niemcach, Żydach czy Szkotach.

² www.jasinski.us/2005/06/dowcipy-o-francuzach/

Polaków, choć nie tylko, w ówczesnej Europie Francuzi nie zasługiwali na miano bohaterów. Ten dowcip jest przykładem na konstrukcję w formie zagadki, pytania, przy czym od słuchacza nie oczekujemy wcale odpowiedzi. To my dajemy odpowiedź, która stanowi pointę.

Inne przykłady na temat „odwagi” Francuzów:

W prasie zamieszczono ogłoszenie: „Sprzedam francuski karabin z czasów II WŚ. Mało używany, raz porzucony”.³

Z tym dowcipem można się spotkać w kilku różnych wariantach i w różnych krajach. Wziąwszy pod uwagę fakt, że kawały mają charakter „wędrowny”, jest to zupełnie naturalne.

– Co jest pierwszą rzeczą, jakiej uczą się Francuzi po wstąpieniu do armii?

– Jak poddać się w przynajmniej dziesięciu językach.⁴

Z pewnością w tym dowcipie nie chodzi o nawiązanie do epoki napoleońskiej i Wielkiej Armii. Choć z drugiej strony, gdy sięgniemy do źródeł historycznych, to wcale nie mamy pewności, czy armia cesarza Napoleona była francuska.

Na zakończenie tematu wojny jeszcze jeden wic, choć na nim nie kończy się wyśmiewanie „męstwa” Francuzów.

„Wolę mieć niemiecką dywizję przed sobą, niż francuską za sobą”.
G. Patton⁵

Zmieniły się czasy, zmieniły się wojny, a wyśmiewana w przeszłości przywara francuska została.

– W jaki sposób przekonać Francuzów, żeby zaangażowali się w akcję militarną w Iraku?

– Jedyne sposob, aby ich zaciągnąć do Iraku, to powiedzieć im, że znaleziono tam trufle.⁶

Wyraźnie widać, że zagadnienie związane z „duchem bojowym” Francuzów w dowcipach dotarło do współczesności, co dowodzi, że utarte stereotypy muszą mieć swoje uzasadnienie historyczne.

³ Ibidem.

⁴ <http://dowcipy.frui.pl/francuzi/>

⁵ Ibidem.

⁶ http://www.beka.pl/beczka_k.php?rodzaj=francuz

Ciekawym rozwiązaniem konstrukcyjnym przywołanego dowcipu jest wykorzystanie w opozycji innej cechy narodowej Francuzów, a mianowicie zamiłowania do jedzenia i zjawstwa kulinarnego.



Rys 1. (źródło: http://bric-a-brac.org/humour/images/alimentaire/co-uteau_armee_francaise.gif.html)

Co prawda przedmiotem artykułu jest folklor słowny, ale ten dowcip rysunkowy przedstawiający **scyzoryk skonstruowany specjalnie na potrzeby Armii Francuskiej** wydaje mi się bardzo stosowny w tym miejscu (rys. 1). Pomimo wielu przymiarek, nie udało mi się przełożyć wymowy wizualnej tego obrazka na werbalną tak, aby osiągnąć zamierzony efekt śmiechu. Ten, tak niezbędny element wyposażenia żołnierza, zamiast ostrzy, nożyczek czy wkrętaka ma same korkociągi, co podkreślić ma zamiłowanie opisywanej tu narodowości do trunków. Pijaństwo żołnierzy francuskich jest znane, choć nie jest to cecha wyłącznie Francuzów. Były i są takie armie, w których ta cecha uchodzi bardziej za pochlebstwo niż przywarę.

A oto kolejny przykład nowinek technicznych we francuskim wojsku:

- Słyszeliście o najnowszym francuskim czołgu, dostosowanym do wymogów, jakie stawia współczesne pole bitwy w armii Francji?
- 5 biegów wstecznych i 1 do przodu.
- A po co ten do przodu?
- To na wypadek, gdyby ktoś zaatakował od tyłu.⁷

⁷ Ibidem.

Są jeszcze inne powody, dla których śmiejemy się w Polsce z Francuzów. Można tu wymienić choćby temat związany z seksem.

Spotyka się dwóch kumpli. Jeden pyta drugiego:

– Słuchaj Michał, czy byliście z żoną na wycieczce we Francji?

– Nie, tutaj jakiś świnią ją tego nauczył!⁸

Temat seksu i „miłości” wśród Francuzów i Francuzek jest tematem często wykorzystywanym w dowcipach, i to nie tylko w Polsce. Krajem, w którym wszystko jest dozwolone w tej materii, gdzie można zaciągnąć języka (czytaj: dowiedzieć się) na temat różnych rodzajów miłości, zdrad pozamałżeńskich i.... skłonności, jest oczywiście Francja.

– Dlaczego Chrystus nie urodził się we Francji?

– Bo nie można było znaleźć 3 mędrców i dziewicy.⁹

W tym przypadku mamy do czynienia z dwoma elementami wyróżniającymi te cechy Francuzów, z których chętnie się śmiejemy. Pierwszy, to ich wątpliwa inteligencja i erudycja. Drugi związany z dziewictwem, a raczej pozbawieniem dziewictwa. Francuzki znane są i wysoko cenione z powodu umiłowania do uciech cielesnych. Tak były postrzegane w stereotypowej, powszechnej opinii. Powyższy temat również chętnie podejmowany jest przez samych Francuzów. O żonie prezydenta Nicolas Sarkozy’ego mówią tak:

Miała już tylu kochanków, że chyba tylko metro po niej nie przejechało.¹⁰

Obecny prezydent Francji nie cieszy się zbyt dużą popularnością. Z tego powodu sam jest często przedmiotem dowcipów (podobnie jak jego poprzednicy), a także Carla Bruni znana modelka, obecnie Pani Prezydentowa. Muszę przyznać, że przywołany kawał jest raczej „ciężkiego kalibru”. W Paryżu bowiem metro kojarzone jest zawsze z uboższą klasą społeczną i z podróżującymi nim tłumami. Zastoso-

⁸ <http://ostredowcipy.blogspot.com>

⁹ Ibidem.

¹⁰ Zasłyszane w metrze, barach, bistro i restauracjach, podczas badań terenowych w Paryżu w dn. 25-29.03.2010 (tłum. z jęz. francuskiego autor).

wane w tym dowcipie analogie są raczej obrażające i wielce wątpliwa jest reakcja śmiechem na ten kawał przez osobę, której dotyczy.

- Dlaczego Sarkozy'ego ciągle boli głowa?
- ???
- Bo mu rosną rogi.¹¹

W zasadzie w tym dowcipie chodzi o to samo, co w poprzednim. Wykorzystanie elementu rogów (rogacza) jest tak powszechnie i często używane, że wywołuje zamierzony śmiech, nie sprawiając przykrości. Wszak z rogaczy zawsze się śmiejemy z politowaniem.

Powyższy kawał wpisuje się w serię dowcipów o tym, jak bardzo Francuzi „lubią” swego prezydenta. Ogrom tej „sympatii” unaocznia kolejny makabryczny żart:

Gościu utknął w korku na autostradzie. Przed nim i zanim stoją samochody.

Nagle ktoś puka w szybę jego auta i mówi:

– Terroryści porwali Sarkozy'ego. Żądają 1 000 000 euro okupu. Jeżeli nie otrzymają okupu, to obleją go benzyną i podpalą. Chodzimy więc od auto do auta i zbieramy datki.

– A ile zazwyczaj ludzie dają?

– To zależy. Od pięciu do dziesięciu litrów.¹²

I rzeczywiście, obecny prezydent nie cieszy się popularnością. Z oficjalnych danych wynika, że 69 % społeczeństwa jest niezadowolona z jego rządów.¹³

Francuzi wyśmiewają się też z niskiego wzrostu swego przywódcy, co szczególnie rzuca się w oczy, kiedy pokazuje się w towarzystwie swojej żony.

- Kiedy Carla Bruni zakłada buty na obcasach?
- ???
- Kiedy pokłóci się z mężem.¹⁴

¹¹ Ibidem.

¹² Ibidem.

¹³ Według sondażu IPSOS dla „Le Figaro”, nr 20 418 z 26.03.2010. Badania terenowe w Paryżu.

¹⁴ Zob. przyp. 10.

Dowcipy powielają nie tylko obraz tchórzliwego „żabojada” i nielubianego prezydenta, ale także stereotyp „brudnego Francuza”. Oto kilka przykładów:

– Jak Francuz idzie sikać, to myje ręce przed, czy po?

– ???

– W trakcie.¹⁵

– Dlaczego we Francji mówi się „iść do toalet” (aller aux toilettes), kiedy w Belgii mówimy „iść do toalety” (aller à la toilette)?

– Ponieważ we Francji trzeba odwiedzić kilka, żeby znaleźć jedną czystą.¹⁶

– Dlaczego we Francji nocą śmierdzi?

– Bo Francuzi śpią przy otwartych oknach.¹⁷

Można przypuszczać, że stereotyp „brudnego Francuza” ma swoje początki w XVIII-wiecznej Francji, od czasów Ludwika XIV. Wszak w Wersalu nie było toalet, a do zabijania wesz gnieźdzących się w perukach, arystokracji służyły złote młoteczki. Niektóre stereotypy mogą mieć długie życie i są powielane w folklorze słownym w postaci dowcipów.

Francja jest ogromnym, pięknym krajem.

Kiedy Pan Bóg postanowił stworzyć Francję, stworzył ją wielką, piękną, ciekawą, różnorodną – słowem wspaniałą. Ale kiedy pomyślał, że taka Francja może być powodem zazdrości dla innych, to dla równowagi stworzył Francuza.¹⁸

Pyta Belg Belga:

– Czy wiesz, jak należy ratować tonącego Francuza?

– Niestety nie.

– Tym lepiej.¹⁹

Często w dowcipach Francuzi są postrzegani również jako ludzie zarozumiali i „niezbyt rozgarnięci”.

¹⁵ Ibidem.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem.

Jak zarobić „kupę kasy”?

Należy kupić Francuza za cenę, **jakiej jest wart**, i sprzedać za tyle, **za ile uważa, że jest wart**.

Chociaż często głupota jest tematem dowcipów o Francuzach, to i sami Francuzi sięgają po ten motyw w relacjach, sympatiach i antysympatiach francusko-francuskich, czyli regionalnych (fr. Bréton – le con, tłum. Bretończyk – głupek). W języku francuskim nierzadko występuje gra słów i rymów (fonet. Bretą – leką). Oto przykład:

Bréton (Bretończyk) przechadza się po plaży. Kopiąc swoim sabotem piasek, nagle w coś uderza. Pojawia się przed nim duch lampy, w którą uderzył i mówi: *Spełnię tylko jedno twoje życzenie, więc dobrze się zastanów.*

Bréton myśli, myśli i w końcu mówi: *Chciałbym, abyś mi zbudował wielki most stąd aż do Nowego Jorku. Wnerwia mnie ta Francja, więc chcę w każdej chwili móc pojechać do Ameryki, tam jest tak pięknie.*

Dżin na to, że musi się z kimś poradzić i że za chwilę wróci. Po powrocie tak powiada: *To jest bardzo trudne, w zasadzie niewykonalne zadanie, taka odległość i ten ocean. Wymyśl coś innego.*

Bréton myśli, myśli, dłużej niż poprzednim razem, i w końcu mówi: *Chcę, żebyśmy my Bretoni, których wszyscy uważają za głupków stali się elitą intelektualną narodu francuskiego.* Dżin na to, że musi się z kimś poradzić i że za chwilę wróci. Wraca po bardzo długim czasie i mówi: *No dobra, to jakiego koloru ma być ten most?*²⁰

Bardzo często dowcip spełnia funkcję bieżącego komentarza do spraw codziennych. W każdym kraju problemy społeczne, polityczne, gospodarcze, socjalne, tudzież migracyjne stanowią przedmiot codziennej debaty w prasie, w telewizji czy w Internecie. Również dowcip jest formą i sposobem na wyrażanie swoich opinii, obaw czy komentarzy do zaistniałych sytuacji. Chociaż zasadniczą funkcją dowcipu jest wywołanie śmiechu u jego odbiorcy, to czasami bywa to „śmiesz przez łzy”, który ma skłonić do głębszej refleksji. Jednym z problemów we Francji, podobnie zresztą jak w innych krajach Europy Zachodniej, jest problem migracji, co znajduje swe odbicie w dowcipach:

Spotyka się dwóch kibiców piłkarskich.

– Wiesz co?

– No ?

²⁰ <http://sornettes.free.fr> (tłum. autor)

– Im więcej oglądam meczów z udziałem narodowej drużyny Francji, tym częściej mi się wydaje, że Francja to kraj, który leży gdzieś w Afryce.²¹

Rzeczywiście. Podczas ostatniego Mundialu w ekipie francuskiej występował (nie licząc rezerwowych) tylko jeden „biały”. Można by się w tym miejscu pokusić o komentarz antropologiczny, o dyskusję na temat tolerancji (i jej granic), o debatę o europejskich korzeniach i tożsamości narodowej. Zamiast tego, kolejny dowcip.

– Na północnych rubieżach Paryża, gdzieś w okolicach Saint Denis stała trzykondygnacyjna kamienica. Na parterze mieszkała rodzina z Algierii, na pierwszym piętrze rodzina z Maroka, na drugim piętrze rodzina z Gwinei, a na trzecim skromna rodzina francuska. Któregoś dnia, tuż przed południem wybuchł pożar. Mimo szybkiej interwencji strażaków dom spalił się doszczętnie. Tylko jedna rodzina uszła z życiem. Pytanie: Która?

– ???

– Rodzina francuska. A dlaczego?

– ????

– Bo oboje rodzice byli w pracy, a ich dzieci w szkole.²²

Ta krótka historia w formie dowcipu jest bardzo smutnym komentarzem do sytuacji, w jakiej znalazł się rząd francuski w obliczu problemu migracji. Oczywiście nie wypada uogólniać sytuacji ani oceniać, ale warto się nad tym zastanowić. Przez wiele lat imigranci, głównie z Algierii stanowili „tanią siłę napędową” francuskiej gospodarki. Jednak ich liczba obecnie osiągnęła poziom krytyczny. Większość imigrantów nie pracuje. Korzysta ze świadczeń socjalnych, na które pracują inni. Dzieci i młodzież zamiast chodzić do szkoły, spędzają czas przed swoimi blokami. To taki sposób na życie.

Wszelkie zmiany, decyzje i zarządzenia w nowej, pięknej i zjednoczonej Europie są równie często komentowane poprzez dowcip. Jeszcze raz posłużę się dowcipem rysunkowym (rys. 2). Oto tekst francuski zamieszczony w „dymku”: „...il m’a dit: je vais «cloper» dans la rue... et il s’est barré sans payer!!!” A tak wygląda jego wolne tłumaczenie: „...mówił mi, że idzie tylko zapalić (zajarać) na ulicę... i zwał bez płacenia!!!”

²¹ <http://dowcipy.frui.pl/francuzi/>

²² Zob. przyp. 10.



Rys 2. (źródło: <http://jpp-estella.net/PageBlague.htm>)

Wprowadzony niedawno zakaz palenia w miejscach publicznych, w tym w barach i restauracjach, wywołał liczne komentarze i sprzeciwy nawet wśród osób niepalących. Dlaczego? We Francji już dawno temu były w restauracjach wyizolowane miejsca dla zwolenników i przeciwników palenia. Jakoś się ludzie dogadywali. Całkowity zakaz palenia zabił wiekową tradycję i atmosferę paryskich, francuskich barów i Bistro, gdzie się wpadało na kawę, piwo albo „szklanecczkę”. Jeden dekret zniszczył niepowtarzalny klimat restauracji, dając w zamian nowy temat do dowcipów francuskich.

Dorota Simonides pisze, że dowcipy „o głupich sąsiadach” należą „do grupy tematycznej niemal najbardziej popularnej i typowej dla polskiej humorystyki” (Simonides 1995). Dorota Brzozowska uważa, że dowcip charakteryzuje element zaskoczenia wywołający zdziwienie będące nieodłącznym elementem dowcipu (Brzozowska 2000). Zawsze towarzyszy uczucie ciekawości ze strony odbiorcy. Według Piotra Kowalskiego, treści folkloru są wyrażane zwłaszcza w formie słownej, a każdy przekaz zawiera sposób pojmowania świata i określony do tego świata stosunek (Kowalski 1990).

- Z czego byś wolał zrezygnować – pyta się Francuz swego kolegi.
- Z wina, czy z kobiet?
- A, to zależy od rocznika.²³

Niech ten króciutki dowcip Francuzów o Francuzach będzie innym obrazem postrzegania świata, innym wymiarem mentalnym, innym spojrzeniem na to, co jest ważne, a co nie. Do pełnego zobrazowania brakuje tylko paryskiej bagietki i dobrego Camemberta. To tak niewiele, ale jakże to ważne.

Literatura

- Brzozowska Dorota (2000), *Uczucia w dowcipach*, [w:] *Język a kultura 14/2000. Uczucia w języku i tekście*, red. Iwona Nowakowska-Kempna, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław.
- Kowalski Piotr (1990), *Współczesny folklor i folklorystyka. O przedmiocie poznania w dzisiejszych badaniach folklorystycznych*, Wrocław.
- Simonides Dorota (1995), *Folklorystyka. Dylematy i perspektywy*, praca zbiorowa, Uniwersytet Opolski, Opole.

Strony internetowe

<http://www.jasinski.us/2005/06/dowcipy-o-francuzach/>
<http://dowcipy.frui.pl/francuzi/>
http://www.beka.pl/beczka_k.php?rodzaj=francuz
<http://ostredowcipy.blogspot.com>
<http://sornettes.free.fr>
<http://bric-a-brac.org/humour/images/alimentaire>
<http://jpp-estella.net/PageBlague.htm>

²³ <http://dowcipy.frui.pl/francuzi/>

Wybrane przykłady współczesnego folkloru myśliwskiego

W swojej pracy chciałbym przedstawić część polskiej kultury łowieckiej, a mianowicie współczesny folklor myśliwski, który można zaobserwować na dzisiejszych polowaniach i w życiu myśliwych. Folklor środowiskowy, o którym tu mowa, można określić jako odrębną kulturę umysłową konkretnej grupy społecznej, tworzoną przez wierzenia, obrzędy, muzykę, przesady, mity, legendy, pieśni, zagadki, itp.

W historii Polski łowiectwo zajęło znaczące miejsce, wnosząc istotny wkład do kultury narodu, co znalazło odbicie w sztuce czy literaturze; jednocześnie uformowało trwałe wartości obyczajowe oraz moralne. Bez wątpienia początkowo było to zajęcie szlacheckie i dopiero po XIX wieku łowiectwem zaczęła zajmować się większa rzesza ludzi. W tamtych latach powstały liczne towarzystwa i organizacje, między innymi założone zostało Cesarskie Towarzystwo Prawidłowego Myślistwa (spadkobiercą jest Polskie Towarzystwo Łowieckie). Wydano pierwsze czasopisma myśliwskie – m.in. „Łowiec”, który przetrwał do dziś jako „Łowiec Polski”.

Omawiając więc współczesny folklor myśliwski, musimy sięgnąć do wiedzy, wierzeń i praktyk łowieckich typowych dla dawnych łowców oraz samych łowów, które były nierozłącznym elementem kultury myśliwskiej. Większość bowiem współczesnych myśliwych mimo pędu życia codziennego wciąż darzy sporym szacunkiem swoje tradycje; starają się je utrzymywać, przekazywać następnym pokoleniom i równocześnie tworzyć własny folklor. Polski etnograf – Jan Stanisław Bystroń, przedstawia obraz życia myśliwskiego w następujący sposób:

Życie myśliwskie wytwarzało własne zwyczaje, wierzenia, nawet i słownik osobny. Żyłowali się ludzie ze sobą, złączeni przygodami, wspólnymi przeżyciami, czasem i niebezpieczeństwem, rozmawiali o tematach, które obce były postronnym, tworzyli jakby świat łowiecki. Utrzymywali się tu zwierzęta, o ich życiu, o sposobach i pochodzenia; opowiadano o prawdziwych i nieprawdziwych zdarzeniach, o sztukach myśliwskich.

(Bystroń 1976)

Na samym początku chciałbym zaprezentować patrona myśliwych. Jak większość za pewno wie, jest nim święty Hubert. Do dnia dzisiejszego mit hubertowski cieszy się w Polsce sporą popularnością. Najczęściej opisywaną sceną jest spotkanie myśliwego i jelenia z krzyżem na porożu. Jednym z takich opisów przedstawił Wiktor Ojczyński:

W pewien piątek [św. Hubert] opuszcza nabożeństwo i idzie na polowanie. Spotyka jelenia z krzyżem między porożem i słyszy głos, który wzywa go do opamiętania. Hubert rezygnuje z polowań, opuszcza żonę, dzieci, jako uczeń bp Lambert pracuje nad swoją pobożnością.

(Ojczyński 2008)

Podobnie przedstawia przygodę młodego myśliwego Jerzy Jerzmanowski:

(...) doznał widzenia: ujrzał rosłego jelenia z krzyżem jaśniejącym światłem nad rogami. Zwierz ludzkim głosem zgromił zapaleńca za nieuszanowanie święta i wyniszczenia zwierzyny bez rzeczywistej potrzeby. Hubertem widzenie wstrząsnęło: padł na kolana i słabował służbę Bogu

(Jerzmanowski 1987)

Mniej więcej od XV wieku większość myśliwych uznało św. Huberta za patrona myśliwych. Dziś w całej Polsce jest on czczony, uważany za opiekuna myśliwych i leśniczych. Organizowane są imprezy na jego cześć, nawet i pielgrzymki do miasteczka Saint – Hubert, miejsca narodzin świętego. Polscy łowcy każdego roku trzeciego listopada (albo w najbliższym tej daty dniu wolnym od pracy) organizują uroczyste polowania zbiorowe oraz biegi na koniach, które otwierają jesienno – zimowy sezon polowań.

Mistyryzm świętego Huberta można zauważyć podczas polowań, gdyż w opinii myśliwych właśnie ich patron w dużej mierze był odpowiedzialny za powodzenie na polowaniu:

Święty Hubercie, powiedziałem z wielką zarliwością, przeglądając pilnie przedpołem święty Hubercie ! Nie dałem mi dzisiaj wielu okazji do strzału (...). Święty Hubercie, przyprowadź na moje stanowisko, tu zlekceważyłem na chwilę chwalebna skromność i umiarkowanie, przyprowadź odyńca, czarnego, ze zjeżonym chybem (...). Zgoda?

Obserwowałem nieustannie miejsce,
w którym czarny zwierz miał się ukazać i stanąć.
Nie dałem odsapnąć świętemu patronowi natarłem znowu.
Święty Hubercie, bądź człowiekiem! Proszę Cię, daj mi szansę!
(Winkler 1988)

Bronek nie skarżył się na świętego Huberta,
który jakby przestał go dostrzegać..
(Winkler 1993)

Również zwracano się do swojego patrona w sprawach nie-
etycznych:

O święty Hubercie – westchnąłem pobożnie
do wspólnego patrona – ukarz tego zarozumialca
i na dziś wieczór skrzy mu łufę.
Choć nie – tego mu nie rób, bo właśnie mógłby trafić.
Lepiej wysyp mu proch z ładunku, to będzie pewniejsze
(Steliński 1957)

Imię patrona jest zawarte podczas ceremonii chrztu¹: „Chrzczę
cię w imię św. Huberta, bądź etycznym myśliwym” (Jordan, Krzemień,
Szpetkowski 2005), jak i pasowania² młodych myśliwych: *Pasuję cię
na rycerza św. Huberta, bądź prawym, mężnym, i uczciwym myśli-
wym.* (Jordan, Krzemień, Szpetkowski 2005)

Oto jeden z wielu przykładów hubertowskiego folkloru we
współczesnym łowiectwie. Warto również wspomnieć poprzedniczkę
św. Huberta, Dianę, która była boginią łowów. Dziś już jest utożsa-
miana z kobietą, która poluje – myśliwą.

¹ *Chrzest myśliwski* – ceremonia pomazania myśliwego farbą z pierwszej upolowanej przez niego sztuki danego gatunku. Myśliwy kłęka na lewe kolano, lewą rękę trzyma na broni, a prawią na tuszy zwierza. Łowczy kordelasem umoczonem w farbie znaczy znak krzyża na czole myśliwego. Farby tej nie wolno wycierać do końca polowania. (Krzemień M. P., *1000 słów o łowiec-
twu*, Ministerstwo Obrony Narodowej, Warszawa, 1984, s. 28).

² *Pasowanie na myśliwego* – stary obyczaj przyjmowania adepta do grona myśliwych. Nakazuje on dokonać tego ceremonialnie po ustrzeleniu przez adepta pierwszej sztuki grubej zwierzyny. Najstarszy wiekiem i doświadcze-
niem myśliwy lub łowczy kreślił kordelasem, umoczonem w farbie ubitego
zwierza, znak krzyża na czole myśliwego, który kłęczał na jednym kolanie.
Po tym trzykrotnie uderzał go płazem kordelasem po ramieniu. (Krzemień
M. P., s. 106).

Folklor przyjmuje wiele form, jedną z nich są przesady. Zgodnie ze *Słownikiem etnologicznym*, przesąd to przekonania, poglądy czy wierzenia, których zdaniem jest wyjaśnienie i zrozumienie zjawisk pozanaturalnych. Julian Ejsmond o przesadach pisze następująco:

Przesady mają swoje przedziwne piękno i chwytający za serce urok. Dlatego, póki łowieckie serca bić będą – zabobon nie zginie. Jego piękno tkwi w tej dzielnej pierwotności, która jest czarem łowiectwa. Pierwotny człowiek w puszczy, otoczony ogromem złej i groźnej przyrody – w śmiertelnych i śmiertelnie pięknych zapasach, których stawką było jego życie, wysilał myśl, by pojąć bezmiar otaczających go wydarzeń. A nie mogąc dojrzeć słońca w mroku niewiedzy, w ciemności tajemnic – wkroczył tam – jak do czarnego wnętrza jaskini pierwotnej – z płonąca i świecąca zagwią (...) tą w ręku pierwotnej łowcy był myśliwski zabobon. Powoli po tysiącach i tysiącach lat ludzkość wyszła na światło dzienne z mrocznych otchłani jaskiń i ciemnych grot. Lecz nieraz, gdy mrok zapadnie, lub jakiś zakątek myśli ludzkiej ciemnie jeszcze pokrywają, człowiek bierze do rąk pierwotną zagiew – zabobon prastary – celem rozświetlenia ciemności... I w tej pierwotnej pożytecznej mocy przesądu jest jego urok i dzikie piękno.

(Ejsmond 1926)

Współcześni myśliwi z przymrużeniem oka traktują przesady swoich przodków, ale chętnie poznają i utrwalają dawne wierzenia oraz przesady swoich starszych kolegów od strzelby, aby na wszelki wypadek „nie kusić losu”. Jak słusznie zauważył Edward Szałapak, wynika to „niekoniecznie w ich celu naśladowania. Głębsze poznanie korzeni łowiectwa, chociażby wyrastały one z nieracjonalnie uformowanej gleby, mocniej wiąże myśliwych z generalną ideą łowiectwa: zbliżania się do przyrody i poszanowania jej praw.” (Szałapak 1991)

Naczelną funkcją przesądów i wierzeń było tłumaczenie zjawisk, zdarzeń, sił tajemniczych, dzisiaj natomiast jest to najczęściej szukanie sprawców porażki. Gdy niepowodzenie myśliwego nie da się wytłumaczyć w żaden racjonalny sposób (niepogoda, choroba), łowca wyjaśnia je sobie nieprzychylnością patrona, złymi przeczuciami czy złowróżbnymi znakami. Jednym z takich przesądów jest przeświadczenie, że uczestnictwo, jak i wynik na polowaniu wigilijnym

(noworocznym) zdecyduje o powodzeniu myśliwego w zbliżającym się roku, a dowodem tego są następujące słowa Janusza Sikorskiego:

Kiedy zbliża się koniec roku, myśliwi popadają w wewnętrzną rozterkę: czy zostać domu, spędzić wesoło sylwestra, potańczyć, pobawić się przy dobrze zastawionym stole, czy wyruszyć na polowanie. Tradycja bowiem głosi, że jeśli pierwszego stycznia łowy się powiodą, to cały rok będzie dla myśliwych szczęśliwy.

(Sikorski 1987)

Początek dnia, jak i pierwsze czynności myśliwego mogą zdecydować o szczęściu lub niepowodzeniu na polowaniu. Wychodząc z łóżka, musi postawić najpierw prawą nogę, dzięki temu wynik polowania będzie owocny. Wychodząc z domu, myśliwy nie może się rozglądać ani zawracać do domu, nawet jeśli zapomni jedzenia czy broni. Są to zdecydowane czynności, które mogą zaszkodzić myśliwemu podczas polowania.

Myśliwi zwracają także szczególną uwagę na pierwszą osobę, którą spotkają w drodze na polowanie. Złym znakiem jest spotkanie przed polowaniem starej baby, księży, jak i kobiet z pustym wiadrem.

Bałem się nawet pomyśleć [szczęście dopisze]. Jednak jestem zabobonny jak większość myśliwych. Czy zabobonny? Już nieraz przekonałem się że jak pop lub stara baba, w dodatku z pustymi wiadrami przejdzie drogę, to lepiej wracać do domu, bo szczęścia na pewno nie będzie, a jak jeszcze pożyczą [szczęśliwych łowów] to i o wypadek nietrudno.

(Nowakowski 1989)

Leon Wiśniewski opisuje swoją niefortunną podróż na polowanie w następujący sposób:

Najpierw między kasą biletową a wyjściem na peron, przeszła nam drogę sprzątaczką dworcowa z dwoma podejrzanymi wyglądającymi pustymi wiadrami (...). Potem, już w przedziale wagonowym, przy nikłym świetle zapalki, właśnie on (przełożony myśliwego musiał zauważyć, że usiadłem na miejscu, oznaczonym numerem trzynastym. Wysiadając na stacji węzłowej (ja jechałem dalej), potrząsnął mi ręką na pożegnanie i jeszcze agitował,

– Więc widzicie, panie kolego, wszystko przeciw wam:

piątek trzynastka, puste wiadro. A wy uparcie jedziecie na polowanie

(...) Wtem pierwsze światła zbliżającej się stacji przesunąłem się po wnętrzu podziału i ... Włosy uniosły mi się pod czapką.

Na ławie leżał wpół przykryty pledem śpiący ksiądz.

(Wiśniewski 1957)

Kolejne przesady związane z rozpoczęciem polowania mówią, że myśliwy powinien wyjść z domu nieumyty oraz nieogolony. W ten sposób przemienienie się w dzikie zwierzę i z łatwością może pokonać pojedynkę z zwierzęciem.

Wśród myśliwych obowiązuje zasada;

kudłaty wychodzi do kudłatego, dziki do dzika.

Dlatego też dziś wszyscy myśliwi są nieogoleni,

w starych koszulach, bez krawatów.

(Adamczewski 1969)

Ostatnim, za to najpopularniejszym przesądem, jaki chcę przedstawić, to tzw. „kolanko”. Każdy myśliwy, aby zapewnić sobie szczęście na polowaniu, musi dotknąć, a najlepiej pocałować zgrabne kolano kobiety. Jedną z anegdot związanych z przesądem „kolanka” przedstawia nam Kazimierz Winkler:

Pewnego dnia, (...), młody człowiek, nazwijmy go na przykład Gaduła [autor nie chciał zdradzać imienia, ani nazwiska bohatera historii], już miał wsiąść do samochodu, gdy uprzytomnił sobie niemal z przerażeniem, że nie dokonał ceremoniału pogłaskania kolanka, bez czego wyjazd na polowanie jest ewidentną stratą czasu.(...) Rozejrzał się po pustej o tej porze ulicy. Ani człowieka. Zaklął pod nosem. Do umówionego terminu spotkania brakowało tylko dwóch godzin, a droga daleka. W tym momencie jedno z okien na parterze domu uchyliło się i wyjrzała buzia młodej sąsiadki, która ujrzawszy młodzieńca natychmiast cofnęła się wgłąb pokoju. Gaduła postanowił wykorzystać jedyną okazję, jaką mu podsunął los. Zbliżył się do okna i powiedział półgłosem:

– proszę pani...

Cisza. Młoda dama zapewne udała, że nie słyszy.

– przepraszam, czy mogłaby pani podejść na chwilę do okna?

– A o co chodzi (...) Jest piąta rano! O co panu właściwie chodzi?

(...)

– Przepraszam, że panią niepokoję o tej porze, ale jadę właśnie na polowanie i ... jest taki zwyczaj...

– Co za zwyczaj? Co ja mam z tym wspólnego? (...)

– Jest taki zwyczaj łowiecki... Jeśli myśliwy chce żeby polowanie się udało, żeby spotkał zwierzynę i zdobył trofeum... (...)

– I pan chciałby, żebym ja.

– Właśnie! – uradował się. – Moje siostry wyjechały, a tu pustka o tej porze i muszę już ruszyć, żeby się nie spóźnić na zbiórkę..

Dalszy ciąg, jaki teraz nastąpi, mógłby być według słów mego informatora, fragmentem miłosnego filmu.(...) Co było dalej? Młody myśliwy odjechał na polowanie i mógł słusznie spodziewać się znakomitych wyników. Jak mówił, okazji miał rzeczywiście niezwykle dużo, ale czy to roztargnienie, czy też inne niekorzystne zabiegi okoliczności spowodowały, że nie strzelił żadnego zająca.

(Winkler 1991)

Jak więc widać, przesady są chętnie przyjmowane i utrwalane przez myśliwych, którzy postrzegają je jako cenny dorobek swojej kultury. Mimo że w dzisiejszych czasach często myśliwi swoje „zabobony” traktują z przymrużeniem oka, to jednak aby nie kusić losu, starają się je przestrzegać.

Kolejnymi formami folkloru łowieckiego, które chciałbym przybliżyć, są życzenia, przysłowia oraz porzekadła myśliwskie.

Najpopularniejszym życzeniem i zarazem pozdrowieniem łowieckim jest bezwątpienia „darzbór”. Sformułowanie „darzbór” celnie wytłumaczył Edward Szałapak: „obdarował szczerze swoim urokiem oraz dostarczył mu zadowolenia z bezpośredniego kontaktu z przyrodą, z obserwacji zwierzyny, z jej przechytrzenia oraz radości z osiągniętego powodzenia. Zaś powiedzenie jest zarówno dobry wynik uzyskany w hodowli zwierzyny, jak i celnych skuteczny strzał do zwierza, a także rezygnacja ze strzału.” (Szałapak 1991). Najpopularniejszy okrzyk myśliwych można usłyszeć podczas licznych ceremonii, między innymi podczas ślubowania, kiedy młody myśliwy wypowiada słowa: *Na chwałę polskiego związku łowieckiego do gro- na myśliwych Cię przyjmuję, bądź prawym myśliwym, niech Ci Bór Darzy!* (Jordan, Krzemień, Szpetkowski 2005)

Młody myśliwy, który upoluje pierwszą zwierzynę, podczas chrztu wymawia takie oto słowa: *Zgodnie z wielowiekową tradycją znakiem farby Cię znaczę i Darz Bór Ci życzę* (Jordan, Krzemień, Szpetkowski 2005). Podobnie wygląda w trakcie innych ceremonii, tj. pasowania.

Wielu myśliwych wierzy w magię składania życzeń. Składanie tzw. „dobrych życzeń” jest wróżbą niepowodzenia. Najlepiej jakby życzenia było sformułowane w taki sposób, aby nie zapeszyć:

No i jak tam? Jest głuźzec?

Lata – odpowiedziałem zmuszając się do uśmiechu

Za dobrze mi życzyli, a to przynosi pecha.

(Meissner 1974)

Przysłowia, jak i porzekadła są popularne w środowisku myśliwskim, stosowane jako prawdy, pouczenia, stwierdzenia związane z łowiectwem. Przytoczę parę przykładów przysłów:

Św. Hubert tak długo będzie dary dawał, pokąd będzie pośrodku pory łowów stawał.

(<http://www.meles.republika.pl/wstep.htm> – 27.05.2010 r.)

Ród męski do dziś zachwyca się hubertowskim porządkiem! A Diana? Cóż! Nadal jest dla nich przepięknym wyjątkiem!

- 1) Nikt tak szybko, żarliwie i szczerze nie modli się – jak leśni rycerze!
- 2) Pogodził się już ze swym przeznaczeniem, że z polowania będzie przynosił – wrażenie!
- 3) Odkąd postrzelił własne sumienie, myślistwo traktował – jak zaopatrzenie.
- 4) Przyjęli do koła sprytną Hanię i nadal liczą na – gotowanie.
- 5) Na żonę ta zostanie wybrana, która ma najładniejsze – kolana!
- 6) Nic tak myśliwych nie dzieli Jak grubość osobistych portfeli.

(http://www.polishhuntingclub.com/mysliwipisza/na_bal_2007.html – 27.05.2010 r.)

Myśliwi to zazwyczaj ludzie bardzo towarzyscy i z wielkim poczuciem humoru. Rzadkością są polowania bez dowcipów, anegdot, opowiadań przy ognisku czy w drodze do lasu. Najczęściej opowiadane są one przez najstarszych myśliwych, ludzi z doświadczeniem, którzy cieszą się dużym poszanowaniem wśród młodszych kolegów. Zaczną od opowiadań. Najczęściej są to wspomnienia przygód z polowań. Myśliwi często wspominają swoich kolegów. Często są to historie o powodzeniach, jak i o niepowodzeniach myśliwych, zcassa-

mi zdarzają się opowiadania o niezdarnych łowczych. Jedną z takich historii przytacza Kazimierz Winkler:

Kiedys zabierałem go moim samochodem na polowanie. (...) Wypatrywał mnie niecierpliwie, niezwykle jak na niego punktualny. Otworzyłem bagażnik:

– Cześć Zbyszk, pakuj się, miejsca mamy dużo.

Pod „Zerwnikapturem” Zbyszek zaczął się w pewnej chwili nerwowo kręcić. Zrobił po kilka gwałtownych kroczków w kilku kierunkach, jeszcze raz niemal schował się do bagażnika, a potem rozejrzał się po okolicy błędnym wzrokiem, pełnym żalu do całej ludzkości, wreszcie głosem, w którym wibrowała głęboka rozpacz zawołał:

– Ale gdzie jest moja dubeltówka?

Nie podejrzewając jeszcze najgorszego, odpowiedziałem wyrozumiale:

– Pewnie tam, gdzie włożyłeś, czyli w bagażniku.

Nie ma jej... – głos Zbyszka miał wysoka, płaczącą tonację – Została przy pomniku. Oparłem ją o śmietnik i została. Rany boskie... rany boskie...

(Winkler 1993)

Łowcy darzą dużym szacunkiem również swoich kolegów, którzy odeszli. Jedno z takich wspomnień opisał Maciej Łogin:

W czasie podróży samochodowej z gór w nizinne tereny ziemi lubuskiej, dokąd zaproszono ich na dziki, Tadeusz nie skarżył się na zdrowie. (...) Rozmowa zresztą koncentrowała się wokół wyprawy myśliwskiej. Łączyła ich wspólna pasja i obaj też ponad wszystko przekładali polowanie na czarnego zwierza, pewnie dlatego że ich stan w lasach beskidzkich był niski, zwłaszcza odkład objęto ochroną wilki. (...) Zakotłowało się w młodniku. trzask łamanego chrustu znaczył trasę watahy, która uchodziła z miotu pod naporem psów i naganiaczy. Sadzą wprost na Tadeusza! (...) Ledwie przebrzmiało echo, ucichł tętent pędzących dzików, zobaczył jak Tadeusz słania się na nogach. Ciężko opiera się o sztucer i powoli osuwa na ziemię, padając na wznak.

(Łogin 2007)

Popularne są również opowiadania o zwierzętach o niezwykle dużych rozmiarach, które przechytryło niejednego myśliwego. Często takiemu zwierzęciu nadaje się imię, traktowane jest ono jako godny przeciwnik, który nie tylko się broni, ale i atakuje. Kazimierz Winkler wspomina o jednym z takich wydarzeń:

W głębi lasu robiło się już mroczno i na dobrą sprawę należało polowanie zakończyć. Ja jednak byłem wdzięczny łowczemu za ten spóźniony miot (...). Minęło parę cichych minut i ku memu zaskoczeniu spostrzegłem nagle biegnącego ku mnie lisa. Zbliżył się z ukosa, z lewej strony, z tego właśnie miejsca, gdzie widziałem go w momencie, gdy do niego strzelał Roman. Nie czekając złożyłem się i oddałem strzał, po którym lis padł na miejscu. Powtórzyłem natychmiast z drugiej lufy, wydawało mi się bowiem, że widzę jeszcze jakiś ruch zwierzęcia. Szybko załadowałem broń i patrzyłem w tamtą stronę w napięciu, choć wszystko wskazywało, że sprawa jest zakończona. (...) Ale ten właśnie mykita był chyba owym legendarnym lisem, który zmartwychwstaje po kilku celnych strzałach, zrywa się i uchodzi z karawanu, gdzie zawieszono go już na honorowym miejscu jako najcenniejsze trofeum(...). Mój lis bowiem po dwóch strzałach uniósł głowę, nie ruszając się po raz trzeci. Głowa zniknęła i widziałem już tylko kępę pożółkłych paproci, za którą leżał lis. Dla świętego spokoju doładowałem nabój i strzeliłem w te paprocie, by przypieczętować swój sukces i obalić legendę. (...) Szukaliśmy potem lisa z Mirkiem i jego psem Kubą, przewracaliśmy się w ciemnościach, gdy mocne łodygi jeżyn opłatywały nam nogi jak siłka kłusowników. Lis zapadł się pod ziemię i musiałem postawić na nim krzyżyk.

(Winkler 1993)

Na końcu charakterystyki folkloru myśliwskiego przybliżę dowcipy związane z łowiectwem. Myśliwi naśmiewają się z młodych, roztargnionych kolegów, tak jak i „pudlarzy” czy zwierząt. Współcześnie dowcipy myśliwskie są popularne również poza środowiskiem łowieckim. Podam parę przykładów takich dowcipów:

Początkujący myśliwy tłumaczy swojemu sąsiadowi:

– Nie ma bardziej chytrych zwierząt od lisa. Wczoraj przez cały dzień tropiłem jednego lisa, a gdy w końcu go zastrzeliłem, okazało się, że to pies!

Idzie zajączek lasem i kuleje na jedną nogę. Spotyka go drugi zajączek i pyta: – Co się stało? Myśliwy. Postrzelił? – Nie, nadepnął.

Idzie myśliwy przez las i śpiewa: – Na polowanko, na polowanko! Z tyłu wychodzi miś, klepie go po ramieniu i pyta: – Co, na polowanko? – Nie! Jak Boga kocham, na ryby!

13 POWODÓW, DLA KTÓRYCH BROŃ JEST LEPSZA OD KOBIETY 1) Możesz kupić tłumik do swojej broni. 2) Możesz zamienić jedną

20 na dwie 12 lub 16. 3) Możesz mieć jedną broń w domu i drugą w podróży. 4) Jeżeli podziwiasz broń przyjaciela i mu o tym powiesz, będzie pod wrażeniem i pozwoli ci strzelić kilka razy. 5) Twoja główna broń nie ma nic przeciwko zapasowej. 6) Twoja broń pozostanie z tobą nawet, jeśli kompletnie wyczerpiesz amunicję. 7) Broń nie zajmuje dużo miejsca w szafie. 8) Broń funkcjonuje prawidłowo każdego dnia w miesiącu. 9) Broń nie pyta, „Czy te okładziny chwytu nie pogrubiają mnie?”. 10) Broń nie ma nic przeciwko, gdy zasypiasz po strzelaniu. 11) Możesz mieć więcej niż jedną broń pod jednym dachem, bez żadnych problemów. 12) Twoją broń nie interesuje, jak duży masz palec spustowy. 13) Broń nie powie wszystkim swoim przyjaciółkom, że jesteś „trochę szybki na spuście”.

Mąż telefonuje z polowania do domu: – Kochanie, będę za dwie godziny w domu. – A jak tam łowy? – Przez miesiąc nie będziemy kupować mięsa. – A co upolowałeś? Jelenia? – Nie. – Dzika? – Nie. Przepilem całą pensję...

(<http://www.dzikolecko.pl/s,humor,50.html> – 27.05.2010 r.)

Celem mojej pracy było ukazanie przykładów współczesnego folkloru myśliwskiego – opowiadania, przesady, jak i anegdoty oraz dowcipy. Starsi myśliwi z dumą przekazują swoje tradycje młodszym kolegom od strzelby, a Ci z radością przyjmują, utrwalają, a jednocześnie tworzą swoją odrębną kulturę.

Literatura

- Adamczewski Jan (1969), *Ja do lasu muszę*, Wyd. Śląsk, Katowice.
- Bystrzeński Jan Stanisław, 1976, *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce – Wiek XVI – XVII T. I*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Ejlsmond Julian (1926), *Zabobony myśliwskie*, Wyd. Rój, Warszawa.
- Jerzmanowski Jerzy (1987), *Wśród myśliwych przed półwiekiem*, Czytelnik, Warszawa.
- Jordan Michał, Krzemień Marek, Szpetkowski Krzysztof (2005), *Poradnik dla kół łowieckich i komisji kultury Polskiego Związku Łowieckiego*, Agencja Reklamowo-Wydawnicza Ostoja, Białko-Biała.
- Krzemień Marek (1984), *1000 słów o łowiectwie*, Ministerstwo Obrony Narodowej, Warszawa.

- Łogin Maciej (2007), *Ostatni dublet*, „Łowiec Polski”, nr 11, Listopad.
- Mazarka Mieczysław (1993), *Łowiectwo w Polsce*, KAW, Kraków.
- Meissner Janusz (1974), *Opowiadanie pogodne*. Wyd. Literackie, Kraków.
- Nowakowski Przemysław (1989), *Z tropu w trop*. Wyd. Spółdzielcze, Warszawa.
- Ojrzyński Wiktor (2008), *Cześć oddawania świętemu biskupowi Hubertowi*, [w:] *Świętemu Hubertowi cześć!*, red. Jerzy Adamczewski, Ośrodek Kultury Leśnej w Gołuchowie, Gołuchów.
- Sikorski Janusz (1987), *Męska przygoda*, Kresowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Steliński Janusz (1957), *Opowieści myśliwych*, MON, Warszawa.
- Szałapak Edward (1991), *Mity i przesady myśliwskie*, Przedsiębiorstwo Zagraniczne TESCO, Warszawa.
- Szałapak Edward (1968), *Opisywanie łowów*, Koło Łowieckie „Remiza” przy Akademii Rolniczej we Wrocławiu, Wrocław.
- Winkler Kazimierz (1988), *Szczypta szaleństwa*, Krajowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Winkler Kazimierz (1993), *Pogłaskać kolanko*, Wydawnictwo Łowiec Polski, Warszawa.
- Wiśniewski Leon (1957), *Dwa dni*, „Łowiec Polski”, nr 13-14.

Strony internetowe

- <http://www.meles.republika.pl/wstep.htm> (27.05.2010 r.)
- http://www.polishhuntingclub.com/myśliwipisza/na_bal_2007.html (27.05.2010 r.)
- <http://www.dzikolecko.pl/s,humor,50.html> (27.05.2010 r.)

Graffiti w przestrzeni miejskiej Torunia jako forma folklorystycznego przekazu

Graffiti” są formą graficznego krzyku. Ktoś chce, aby jego racje zostały dostrzeżone. Ponieważ kryzys komunikacji będzie trwał wiecznie, „graffiti” będą wieczne jak ogień, istnieć z tego względu, że komunikacja ludzka staje się komunikacją wizualną, a „graffiti” to kolor, to uderzenie, to próba zagrania na naszych emocjach w pewnym sensie jako sygnał, jako znak komunikacyjny, „graffiti” mogą być bardzo pożyteczne.

Ryszard Kapuściński (Gregrowicz 1991)

1. Teoretyczne podstawy badań nad graffiti

Przystępując do realizacji podjętego przeze mnie tematu, przybliżę teoretyczne podstawy omawianego zagadnienia. Postaram się nakreślić, czym jest zjawisko graffiti, jakie ma cechy i jakie spełnia funkcje. Na koniec w obliczu przedstawionych wcześniej informacji i analiz, pokażę, dlaczego możemy traktować graffiti jako folklor.

1.1 Czym jest graffiti ?

Jak podaje *Encyklopedia powszechna* PWN, graffiti należy rozumieć zarówno jako technikę artystyczną oraz zjawisko socjologiczne. Wyraża się pod postacią napisów: symboli, haseł, rysunków, umieszczanych na murach, ścianach budynków, płotach czy innych miejscach publicznych (mosty, wiadukty). Malowane są zwykle sprayem, rzadziej pędzlem (Krupa 2003). Trzeba przyznać, że jest to definicja dość wąska. Dlatego też przytoczę kilka innych ujęć opisywanego zjawiska.

Korzenie graffiti sięgają czasów prehistorii, kiedy to pierwsi ludzie malowali ściany jaskiń, posługując się prototypem dzisiejszych farb w sprayu: dmuchając kolorowym proszkiem przez puste kości (Ganz 2008). Ślady rycia i wypisywania inicjałów odnajdujemy także w starożytnym Egipcie oraz rzymskich katakumbach.

Graffiti współczesne narodziło się na przełomie lat 60. i 70. XX wieku w USA. Jego ojczyzną jest Bronx – dzielnica Nowego Jor-

ku. To tam pojawiły się pierwsze napisy na murach, tworzone w konkretnych celach: czy to propagandowych, czy kulturowych. Maszyną rozwoju zjawiska napędziła popularność pojawiających się dopiero na rynku wodoodpornych pisaków, które używane były przez pierwszych twórców, zwanych wówczas „writerami”. Z biegiem czasu graffiti przybierało coraz to bogatsze formy, stosowano artystyczne zabiegi, mające na celu np. dać efekt cienia czy trójwymiarowości. Napisy i malowidła zaczęły pojawiać się wszędzie – nie dominowały już tylko na murach czy ścianach – spotkać je można było na pociągach, tramwajach. W latach 80. za sprawą amsterdamskiego artysty Yarki Kornblita graffiti dociera do Europy. Wspomniany malarz przywiózł wówczas na nasz kontynent kilku amerykańskich reprezentantów, by pokazać europejskiemu rynkowi sztuki nową formę wyrazu. Wśród ówczesnej młodzieży holenderskiej takie działania znalazły podatny grunt – graffiti doskonale przyjęło się w całym kraju, by niedługo objąć swym wpływem całą Europę (<http://theend.cba.pl/Historia%20Graffiti.html>).

W Polsce graffiti narodziło się jako narzędzie ruchu oporu – jego źródła sięgają niemieckiej okupacji. Napisy i malowidła na murach informowały wówczas o przygotowywanych akcjach, manifestowały treści propagandowe i antyhitlerowskie. Po wojnie obserwujemy stopniowe osłabienie zainteresowania tego typu formą wyrazu – na ponowny rozkwit przyszło nam poczekać do lat 80. Wówczas to stan wojenny uruchomił maszynę oporu przeciw władzom komunistycznym. Działający w tamtych czasach graficy manifestowali w ten sposób odmienność poglądów politycznych czy systemu wartości (Bartkowiak 2008).

Dziś graffiti to napisy silnie związane z twórcą i odbiorcą, a zatem z człowiekiem. Są dla niego czymś szczególnym: pamiątką, manifestacją uczuć, odczuć, wrażeń, apelem. Zwykle tworzone są z konkretnym zamierzeniem i pod wpływem silnych emocji (Bonowska 2005). Charakterystycznym elementem jest tu anonimowość autora. Graficy tworzy napis czy obraz, niosący pewne konkretne przesłanie, a osoba autora gra drugorzędną rolę.

W dalszej części pracy postaram się na konkretnych przykładach z Torunia pokazać, jak definiować i umiejscawiać graffiti w przestrzeni miejskiej.

1.2 Jakie są najważniejsze cechy graffiti ?

Graffiti, niezależnie od miejsca występowania i funkcji, jaką tam spełnia, odznacza się kilkoma ważnymi cechami. Ich przywołanie w tym miejscu jest niezbędne, by wykazać, że tę formę przekazu możemy rozpatrywać w kategoriach folkloru. Do tych cech zaliczyć należy:

- niesienie wiedzy o otaczającym nas świecie, panujących w nim nastrojach i emocjach;
- odpowiedź na istniejące obecnie stosunki międzyludzkie;
- charakter „współczesnej wiedzy ludu” – stanowią komentarz do aktualnych sytuacji i wydarzeń (politycznych, gospodarczych, religijnych);
- manifestacja stanu rzeczywistości;
- anonimowość i nieobecność autora – liczy się tylko przekaz;
- brak odpowiedzialności za umieszczoną treść;
- tworzenie w czasie szczególnym, przełomowym;
- zmienność reakcji na komentowane sytuacje;
- zmuszają do autorefleksji, przemyśleń, pracy nad sobą i własnym systemem wartości;
- uwypuklają sprawy ważne – choć może nieraz niezauważane na co dzień;
- bogactwo emocji i figur stylistycznych;
- ekspresyjność przekazu;
- przedstawiają świat na swój sposób – przekładają przestrzeń miejską na język mieszkańców, zbliżając ją do nich;
- element tabu, ukrytego przekazu;
- wszechobecność;
- gesty, symbole o charakterze prześmiewczym, ironizującym;
- formy są ciągle uzupełniane i przekształcane na potrzeby aktualnej sytuacji czy odbiorcy (Bonowska 2005).

1.3 Jakie funkcje spełnia graffiti?

Funkcje, jakie spełnia graffiti, są oczywiście ściśle powiązane z wyżej przedstawionymi przeze mnie cechami tego zjawiska. Są one bardzo ważne z punktu widzenia antropologii miasta – odgrywają istotną rolę w postrzeganiu przestrzeni zarówno przez miejscowych

jak i turystów. Według mnie, warto wyodrębnić następujące funkcje graffiti:

- funkcja informacyjna – dostarczają wiedzy o otaczającym nas świecie, manifestując rzeczywistość i kładąc nacisk na sprawy ważne – wymagające naprawy czy zmian; pokazują strefy, w których dzieje się źle, lub nagłaśniają sprawy, z których należy być dumnym;
- funkcja regulująca – regulacja życia społecznego;
- funkcja integracyjna – integracja mieszkańców i tworzenie wspólnoty;
- funkcja etyczna – prowokowanie do stawiania sobie pytań o postępowanie własne i kierunek, w jakim zmierza świat;
- funkcja ostrzegawcza – próba pokazania, co jest ważne i wymaga naprawy;
- funkcja sprawozdawcza – odzwierciedlenie stanu kultury i stanu społeczeństwa;
- funkcja komunikacyjna – komunikacja anonimowego twórcy z otoczeniem;
- funkcja psychologiczna – zagłuszanie poczucia samotności, buntu i obcości w miejscu zamieszkania;
- funkcja osławiająca – osławianie, „udomowienie” przestrzeni miejskiej;
- funkcja magiczna – przekazywanie spraw ważnych za pomocą eufemizmów, symboli – łamanie tabu;
- funkcja symboliczna – każdy napis czy obraz jest jedynie symbolem – ma na celu przekazywanie treści ukrytych.

2. Przebieg badań własnych i analiza zebranego materiału badawczego

2.1 Teren badawczy i sposób prowadzenia badań

Badania terenowe przeprowadziłam w Toruniu w marcu 2010 roku. Z uwagi na dużą ilość dostępnego materiału badawczego, ograniczyłam nieco teren badawczy. Uznałam, że najciekawsze i najbardziej przydatne do realizacji tematu pracy będą graffiti z osiedli:

- Bydgoskie Przedmieście;
- Mokre;
- Rubinkowo.

Wybór miejsca i tematu badawczego nie jest przypadkowy. Urodziłam się w Toruniu, jestem bardzo silnie związana z tym miastem – stanowi ono część mojego życia. Im więcej czasu tu spędzam, tym bardziej fascynuje mnie odkrywanie tajemnic, jakie kryje w sobie jego przestrzeń. Postanowiłam przyjrzeć się w swoim projekcie badawczym problematyce napisów i malowideł umieszczonych na obiektach, które mijam codziennie – zatem będzie to analiza elementów doskonale znanych mi z bezpośredniej percepcji. Spojrzę na zjawisko graffiti z punktu widzenia etnologii, traktując je jako formę folkloru, a nie tylko jako „bezużyteczne bazgroły”. Myślę, że wnioski mogą przynieść ciekawe spostrzeżenia na temat roli tego typu przekazów w naszym życiu.

2.2 Analiza i klasyfikacja zebranego materiału badawczego

By ułatwić analizę zebranego materiału i dokonać opisu przejrzystego dla odbiorcy, postanowiłam dokonać klasyfikacji zaobserwowanych graffiti. Wszystkie sfotografowane przez mnie malowidła, napisy i rysunki podzieliłam na podstawowe cztery kategorie – malowidła, nastawione na eksponowanie formy i koloru, wyznania uczuć, szczególnie do drugiej osoby, graffiti sportowe, obrazujące relacje między zespołami i ich kibicami oraz komentarze do rzeczywistości, stanowiące rodzaj światopoglądowych deklaracji.

2.2.1 Malowidła

Analizę zacznę od graffiti umieszczonych pod wiaduktem przy ulicy Kościuszki (fot. 1). Jest to miejsce, przez które codziennie przewijają się tysiące ludzi – zróżnicowanie wiekowe, światopoglądowe czy w wykształceniu obserwatorów jest tu oczywiste. Każdy z nich ma okazję podziwiać barwne malowidła, wykonane sprayem na ścianach filarów podpierających wiadukt. Trzeba przyznać, że są niezwykle efektowne, odznaczają się doskonale dobraną kolorystyką, pieczołowitym i starannym wykonaniem. Zdają się jakby oswajać przestrzeń miejską, przełamując szarość wiaduktu. Ożywiają to miejsce i zwracają uwagę każdego przechodnia, szczególnie gdy idzie tą drogą pierwszy raz. Są doskonale dopasowane do kształtu powierzchni, którą zajmują – współgrają z nią oraz współtworzą wraz z nią zupełnie nową rzeczywistość.

Autorzy stosują różne zabiegi, mające na celu przykuć naszą uwagę, sprowokować nasz wzrok, pobudzić zmysły i emocje. Napis



Fot. 1.

ma szokować, upiększać przestrzeń, wyrażać ekspresyjność, niejako krzyczeć do przechodnia. Dlatego też każdy z nich jest jedyny w swoim rodzaju. Graficy używają szerokiego wachlarza kolorów. Mogą one być starannie dobrane lub łączone bez norm i reguł współgrania ze sobą w doskonale pasujące do siebie kompozycje.

2.2.2 Wyznania

Kolejnym zaobserwowanym przeze mnie typem graffiti, mającym na celu manifestację uczuć w stosunku do drugiej osoby, są wyznania miłosne. Forma – napis na murze – jest zapewne efektem nieśmiałości lub obawy o odrzucenie uczucia i wyśmianie ze strony wybranki/wybranka. W ten sposób powstają czysto spontaniczne deklaracje i wyznania, opatrzone niejednokrotnie serduszkami, kwiatkami, a nawet numerem telefonu. Miejscem obfitującym w tego typu formy przekazu, jest tak jak poprzednio – wiadukt przy ulicy Kościuszki. Fotografia nr 2 nawiązuje do pary: Klólicka i Pameli. Wyznanie, mimo że umieszczone na barwnej ścianie zatłoczonego wiaduktu, przykuło moją uwagę. Kilkanaście centymetrów dalej znajduje się wyznanie Natalki, opatrzone serduszkami i kwiatkiem – niestety nie mamy tu imienia wybranka.

Ciekawy obrazek z tego samego rodzaju znalazłam także na bloku przy ulicy Bydgoskiej. Zza krzaków wylania się namalowane srebrnym sprayem na fundamencie wyznanie. W serduszkach wypisane imię wybranki: Kate. Całość daje niesamowity efekt, gdyż podkład napisu stanowi kontrastujące, brązowe tło.



Fot. 2.

2.2.3 Graffiti sportowe

Trzecim typem są najbardziej chyba charakterystyczne dla przestrzeni miejskiej Torunia graffiti związane z dwoma lokalnymi zespołami sportowymi: Apatorem i Elaną. Odwieczna walka pomiędzy fanami i kibicami obu drużyn przekłada się na swego rodzaju „dialog”, prowadzony na ścianach i murach. Ma on na celu zmanifestowanie racji danej grupy i przypominanie otoczeniu, która drużyna jest najlepsza, której kibice mają więcej praw w mieście. W tym przypadku nie ma znaczenia miejsce występowania napisów. Graffiti związane z Apatorem i Elaną możemy spotkać niemal wszędzie – tak jakby kibice obu zespołów chcieli pokazać, że mają we władaniu cały teren miejski. Często malunki opatrzone są wulgarnym komentarzem, skierowanym w stronę drużyny przeciwnej. Warto tu podkreślić, że ściana stanowi swego rodzaju miejsce dialogu, wymiany zdań i poglądów – raz namalowana grafika zostaje uzupełniana i modyfikowana w zależności od tego, z jakiej drużyny jest osoba, która kontynuuje dzieło. Oto przykład: pierwotnie poniższy napis (fot. 3) był wykonany zapewne przez fana Elany i głosił: „Toruń 100% Elana”. Z czasem został on przerobiony przez osobę występującą przeciw Elanie. Skreślenie napisu „Toruń 100%” i dodanie wulgaryzmu: „to cioty”, zaowocowało nowym hasłem: „Elana to cioty”. Dla wzmocnienia efektu, dodano komentarz HWD (ze strzałeczką wskazującą na wyraz Elana).



Fot. 3.

Niejednokrotnie graffiti manifestuje władzę kibiców danego zespołu na konkretnym osiedlu. Doskonałym przykładem są malowidła, informujące o tym, że weszliśmy na rewir Elany. Zdjęcie nr 3 zrobione zostało na Bydgoskim Przedmieściu.

Kolejnym przykładem „znaczenia” terenu jest wiadukt przy ulicy Kościuszki. Z napisów tam umieszczonych dowiadujemy się, że Osiedle Mokre to także teren Elany. Słowa: Mokre i Elana zostają wkomponowane we wcześniej umieszczoną tam grafikę.

Niejednokrotnie, oprócz podkreślenia panowania na danym osiedlu, napisom towarzyszą elementy graficzne, mające świadczyć o wyższości danego zespołu i jego kibiców nad resztą. Jest to często korona lub charakterystyczny napis: hooligans. Stanowią one wzmocnienie przekazu o sile i potędze zespołu, którego dotyczą.

Bardzo ciekawym miejscem występowania interesującego mnie materiału badawczego są pozostałości po dawnym stadionie żużlowym. Resztki filarów i bram obfitują w komentarze, dotyczące obu drużyn: Apatora i Elany. Dodatkowo napisy wzbogacone są w barwne motywy – czego nie ma na poprzednio scharakteryzowanych ścianach.

Często przewijającym się motywem w omawianych napisach jest data założenia klubu ZKS Elana Toruń – rok 1968. Ma ona zapewne na celu zakomunikowanie, że Elana to klub z tradycjami, mocno osadzony w historii.

Również popularne jest umieszczanie pierwszej litery klubu: E w sześciokącie. Czasami sympatia do klubu ujawnia się tylko

w skromnym napisie, często w kolorze niebieskim i żółtym. Warto zaznaczyć, że są to barwy klubowe ZKS Elana Toruń.

Podczas badań terenowych napotkałam również napis manifestujący przyjacielskie stosunki z klubem Ruch Chorzów. Motyw ten spotkać można na wcześniej opisywanych fragmentach bram przy dawnym stadionie.

O takim pozytywnym nastawieniu do KSR Ruch Chorzów świadczy także nienaruszony (nie zamazany ani nie przekreślony) napis na jednym z murów, nieopodal dawnego stadionu żużlowego.

2.2.4 Komentarze do rzeczywistości

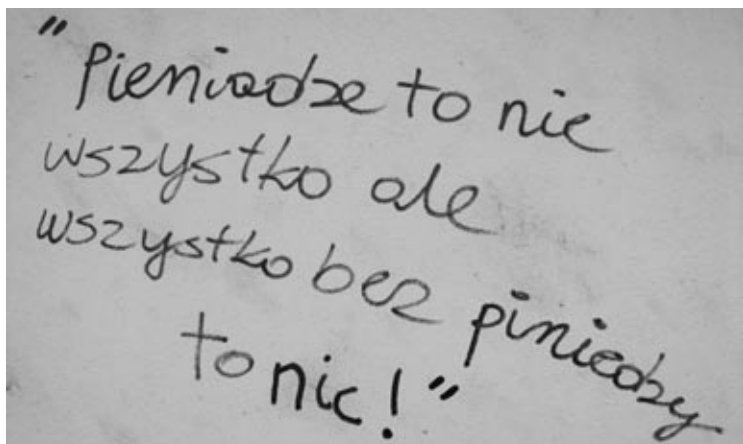
Ostatnim typem graffiti, które postanowiłam wyodrębnić, będą napisy i malowidła prezentujące konkretne postawy i poglądy na różne sfery zastanej rzeczywistości. Są komentarzem – ironicznym, komicznym, groteskowym, prześmiewczym, pozytywnym lub negatywnym – do wielu sfer życia codziennego i manifestacją osobistych odczuć oraz wrażeń. Można tu wyodrębnić kilka podtypów.

Po pierwsze, napisy będące manifestacją upodobań muzycznych. Ich celem jest zakomunikowanie odbiorcy gustów muzycznych autora, pokazanie rangi i wartości danego twórcy. Osoba, umieszczająca konkretną opinię o swoim idolu, niejako wyróżnia go, wyszczególnia – piosenkarz ów zasługuje bowiem na posiadanie własnego „miejsca” w miejskiej przestrzeni. Napis informuje nas wszystkich, jak bardzo artysta jest utalentowany i ważny. Doskonały przykład znalazłam w przejściu podziemnym na Rubinkowie, gdzie nadawcy wyznają szczególny sentyment do Jacka Stachurskiego, Michała Wiśniewskiego i Shazzy.

Powyższy typ graffiti może odnosić się nie tylko do wybranego artysty, ale do konkretnego gatunku muzycznego. Tutaj najpopularniejszym jest rap – gloryfikowany w wielu miejscach przestrzeni miejskiej Torunia. Dla przykładu podam napis z muru na osiedlu Bydgoskie Przedmieście, głoszący stanowcze hasło: „Rap ponad wszystko”.

Drugą grupę napisów tworzą hasła manifestujące wrogi stosunek do policji. Mamy ich bardzo wiele w Toruniu, zwłaszcza na Rubinkowie. Pojawiają się w różnych miejscach. Nacechowane są wulgarnością i bezpośredniością przekazu.

Trzeci typ to napisy wyrażające poglądy antyglobalistyczne i nacjonalistyczne. Przyjmują różnorodne formy mające na celu ma-



Fot. 4.

nifestację i rozpowszechnianie treści niezgodnych z obecnymi wartościami propagowanymi przez kościół i polityków. Jednym z najczęściej spotykanych przez mnie napisów tego rodzaju jest adres internetowy: „www.inicjatywa14.net” – popularyzujący stronę o wydźwięku nacjonalistycznym.

Inny napis tego rodzaju, tym razem z kamienicy na Bydgoskim Przedmieściu, wyraża zdecydowany sprzeciw budowie tarczy antyrakietowej. Graffiti na jednym z bloków na Rubinkowie z kolei, szydzi z działalności Unii Europejskiej – w kole z gwiazd umieszczono napis: „Zapraszamy na wojnę !!!”, a całość wkomponowano we wcześniej namalowane sprayem grafiki.

Wrogi stosunek do Unii Europejskiej głosi także napis na budynku na Bydgoskim Przedmieściu. Komentuje działania Unii Europejskiej, stawia ją w negatywnym świetle, nawołując do odbiorców do likwidacji struktur unijnych: „Europa bez Unii!”.

Ostatnią grupę stanowią napisy prezentujące ironiczny komentarz do rzeczywistości. Hasło w przejściu podziemnym na Rubinkowie: „Pieniądze to nie wszystko, ale wszystko bez pieniędzy to nic!” (fot. 4), wyraża stosunek piszącego do posiadania gotówki. Co ciekawe, w tym samym miejscu ktoś umieścił komentarz do kwestii budowy metra w Polsce, kładąc nacisk na problem braku postępu w tej sprawie. Autor kwituje zaistniałą sytuację słowami: „Bo to było jest i Będzie nasze



Fot. 5.

staro nowe Metro...”. Warto tu podkreślić, że słowo metro napisane jest z wielkiej litery, co ma podkreślić skalę ważności problemu.

Na osiedlu Bydgoskie Przedmieście znalazłam także bardzo ciekawą grafikę, komentującą homoseksualizm. Widzimy postać mężczyzny, który spoglądając w stronę trzech kobiet, zadaje retoryczne pytanie: „I to jest miłość?” (fot. 5). Kawałek dalej, na przeciwległej ścianie widnieje swoista odpowiedź: obrazek przedstawia małpkę z zasmuconą miną i zmartwionym wyrazem pyszczka, która mówi zdecydowanie: „Nie”.

Dość popularne jest tworzenie w środowiskach młodzieżowych stereotypowych i najczęściej negatywnych opinii, dotyczących osób uczęszczających do różnego typu pubów, dyskotek. Dobrym przykładem takiego szeregowania i przypinania etykietek jest napis, widniejący na jednym z murów na osiedlu Bydgoskie Przedmieście: „Klub Moskwa – Pedały!!”. Zaznaczyć należy, że napis tego typu bardzo często powtarza się na badanym terenie, m. in. na osiedlu Mokre.

Do charakteryzowanej grupy zaliczyć należy także kolorowy napis na płocie przy ulicy Chrobrego, głoszący prawdopodobnie

upodobanie do Coca Coli, oraz ironiczny napis na kamienicy na Bydgoskim Przedmieściu zawierający polecenie, skierowane do osoby czytającej: „Zakaz patrzenia na napisy na ścianach”. Podobny dowcipny komentarz znaleźć można w przejściu podziemnym pod wiaduktem na ulicy Kościuszki. Na porysowanej ścianie ktoś wydzielił za pomocą obrysowania czerwonym sprayem obszar, na którym napisał: „Fajny pomysł szkoda że go zabazgrali!!!”.

Odrębną grupę stanowią napisy mające formę znakowania terenu. Napis na murze na Bydgoskim Przedmieściu informuje przechodniów na czyj „rewir” weszli. Tego typu grafika, wielokrotnie spotykana w naszym mieście, ma kilka wariantów, typu: „Bydgoskie rządzi”, „BydGang”, „BDGang...”.

3. Wnioski z analiz

3.1 Dlaczego graffiti możemy traktować jako folklor?

Analizując cechy i funkcje graffiti oraz przyglądając się wynikom przeprowadzonych przeze mnie badań terenowych, można z całą pewnością stwierdzić, że zebrany materiał należy umieścić w kategoriach folkloru. Wskazują na typowe dla folkloru cechy, szczególnie:

- spontaniczność tworzenia – graffiti nie jest dziełem planowanym, jest odpowiedzią na potrzebę chwili, wyrazem uczuć i emocji odczuwanych tu i teraz;
- chęć zmiany rzeczywistości – każdy z prezentowanych napisów czy rysunków ma w sobie ukryte przesłanie; jest nim pragnienie oddziaływania na zastaną rzeczywistość – prezentowany w sposób pośredni lub bezpośredni przekaz ma wpłynąć na odbiorcę i motywować go do działania;
- anonimowość – nie mamy informacji o autorach; żadna z prezentowanych grafik ani żaden z napisów nie były oznakowane na tyle, by zidentyfikować jego autora;
- nastawienie na szeroki krąg odbiorców – wszystkie materiały zebrałam w miejscach publicznych, gdzie codziennie może je oglądać kilka tysięcy ludzi; nie chodzi tylko o mieszkańców, ale także o osoby przejeżdżające przez Toruń; graffiti umieszczone bywa przy ruchliwych ulicach, na skrzyżowaniach, pod wiaduktem, w przejściu podziemnym;

- wyznacza system wartości – poprzez manifestowanie poglądów, kreuje pożądany i akceptowany przez określoną grupę system wartości, wyznacza jego ramy, mówi co jest uważane za słuszne, co jest dopuszczalne, niejednokrotnie przy tym wyznacza teren obowiązywania danych zasad; pełni zatem funkcję regulującą rzeczywistość i określającą funkcjonowanie systemu społecznego;
- emocjonalny charakter przekazu – świadczą o tym gra kolorów, stosowanie wulgaryzmów, określeń nacechowanych emocjonalnie, wykrzyknień, podkreśleń;
- przekaz nie niesie konsekwencji dla wykonawcy, gdyż zwykle wykonawca nie jest znany; nie ma możliwości oskarżenia go o zabrudzanie przestrzeni miejskiej czy obrażanie kogokolwiek treścią przekazu;
- wszechobecność i ciągłość – graffiti na trzech toruńskich osiedlach występuje dosłownie wszędzie, w każdym zakątku naszego miasta, co wskazuje na kontynuację tradycji;
- regeneracja i odnawianie się – graffiti „żyje”, przekształca się, dziś wygląda tak, a jutro inaczej, ktoś zamazuje jego część, dopisuje własne przemyślenia, komentarze, wówczas dany napis zaczyna na nowo funkcjonować w rzeczywistości, może manifestować zupełnie inną teorię niż pierwotnie;
- integracja z grupą – z jednej strony jednostka tworząca przestaje być osamotniona, gdyż niejako przenosi swoje poglądy na grupę, podaje do wiadomości publicznej; z drugiej strony – odbiorca, popierający dane hasła, nie czuje się osamotniony w swojej sytuacji, wiedząc, że ktoś inny ma podobne poglądy jak on; integracyjność przejawia się również w swego rodzaju dialogu, jaki odbywa się na murach, bowiem każdy może dodać coś od siebie, każdy może brać udział w kreowaniu przekazu;
- wariantywność/zmienność – przekaz za pomocą graffiti może przybierać różne formy, np. napisu, rysunku, zachowując przy tym te same wartości i te same informacje.

3.2 Podsumowanie

Przestrzeń miejska Torunia jest bogata w graffiti, które bez obaw można określić mianem przekazu folklorystycznego. Pokazują

to analizy moich badań i wyżej wymienione dowody na istnienie tego faktu. Myślę, że graffiti ze względu na powszechność występowania jest nieodłącznym elementem naszej rzeczywistości. Nadaje zupełnie inny wymiar przestrzeni, w jakiej występuje, tworząc niejako matrycę, z której możemy się bardzo wiele dowiedzieć o kondycji społeczeństwa i kulturze mieszkańców danego miasta. To bez wątpienia bezcenny materiał dla etnologa, pragnącego zbadać morfologię konkretnego miejsca, bazując nie tylko na dostępnym już materiale naukowym, ale także poprzez doszukiwanie się ukrytych sensów w realnej przestrzeni.

Literatura

- Adamowski Jan (2005), *Czy istnieje folklor współczesny?* na: http://www.gadki.lublin.pl/gadki/artukul.php?nr_art=620.
- Bartkowiak Zbigniew (2008), *Graffiti – sztuka czy wandalizm ?*, Fundacja „Bezpieczne Miasto”, Zielona Góra.
- Bonowska Magdalena (2005), „...maluj ściany”, *czyli o czym mówią napisy na murach*, [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, red. Adrian Mianeki, Agnieszka Osińska, Luiza Podziewska, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Chrzanowska Joanna Maria, *Anonimowość sztuki*, na: http://main2.amu.edu.pl/~ksf/preteksty/pdf/nr9/9_chrzanowska.pdf.
- Ganz Nicolas (2008), *Świat graffiti: sztuka ulicy z pięciu kontynentów*, przeł. Piotr Amsterdamski, Wydawnictwo Albatros Andrzej Kuryłowicz, Warszawa.
- Gregorowicz Ryszard (1991), *Polskie mury: graffiti, sztuka czy wandalizm ?*, Wydawnictwo Comer, Toruń.
- Krupa Andrzej red. (2003), *Encyklopedia PWN*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Ługowska Jolanta (1999), *Folklor – tradycje i inscenizacje. Szkice literacko-folklorystyczne*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Madyda Aleksander (1996), *Folklor i folklorystyka dzisiaj*, [w:] *Po-lonistyka toruńska Uniwersytetowi. W 50 rocznicę utworzenia UMK*, red. Janusz Kryszak, Wydawnictwo UMK, Toruń.

Pirveli Marika, Sawicka Grażyna (2005), *Alternatywna morfologia przestrzeni zurbanizowanej*, [w:] *Przestrzeń w języku i kulturze. Analizy tekstów literackich i wybranych dziedzin sztuki*, red. Jan Adamowski, Wydawnictwo UMCS, Lublin, s. 207-218.

Szmigiel Łukasz, *Inwersja percepcji*, na: http://www.iisce.dsw.edu.pl/fileadmin/iisce2/Hana/Antropologiczne_Inspiracje/Inwersja_Percepcji_-_WIP.pdf.

Strony internetowe

<http://theend.cba.pl/Historia%20Graffiti.html>

Napisy sportowe na murach miejskich z uwzględnieniem lokalnego konfliktu Apatora Toruń i Polonii Bydgoszcz

1. Dlaczego napisy sportowe?

Toruń jest dla mnie „nowym” miastem. Nie urodziłam się tu ani nie wychowałam. Studia sprawiły, że przyszło mi tutaj zamieszkać. Nowy etap w życiu oznacza dla mnie nie tylko naukę na uniwersytecie, ale także obłaskawianie zupełnie obcej przestrzeni. Musiałam nauczyć się żyć w tym mikro- (a może jednak makro) świecie.

Aby zadomowić się, trzeba poznać ową przestrzeń, wsłuchać się w rytm jej życia, tempo, dostrzec poszczególne elementy mozaiki, które ją tworzą. Aby zrozumieć charakter miejsca, nie wystarczy przejść się uliczkami Starego Miasta czy trasą prowadzącą do uniwersyteckiego miasteczka. Miasto nie jest prostą mapą składającą się z wytyczonych ulic. Chcąc je poznać, trzeba mu pozwolić się poprowadzić.

Toruń to teraz „moje miasto”, postanowiłam więc skorzystać z szansy i pokusić się o próbę poznania przestrzeni, którą zamieszkuję. Pierwsze, co zwróciło moją uwagę, to napisy. Napisy sportowe otaczają tutaj przechodniów zewsząd. Są podobnie jak graffiti „językiem miasta” (fot. 1). To nowy rodzaj przekazywania informacji, komunikowania się, typowy niemal dla każdej aglomeracji. Poprzez naścienne znaki młodzi ludzie znaleźli nowy sposób na manifestowanie siebie i swoich poglądów. Czy sposób właściwy, spróbuję odpowiedzieć na pytanie w dalszej części pracy.

Jestem kibicem siatkówki. Emocje sportowe nie są mi obce. Wiem, jak to jest odczuwać radość przy zwycięstwie i gorycz porażki. Jednak nie znam kibica siatkówki, który swoją miłość do drużyny „przelewałby” na miejskie mury. Trudno mi zrozumieć, że żużel i piłka nożna oraz ich kibice aż tak dalece różnią się od siatkówki i jej kibiców. Oczywiście nie chcę tutaj uogólniać i w żadnym razie nie twierdzę, że wszyscy zwolennicy piłki nożnej i żużla to chuligani dewastujący przestrzeń publiczną. Jednak nie ulega wątpliwości, że to właśnie fani tych drużyn zostawiają swoje ślady na murach Torunia. Dylemat ten był kolejnym impulsem, który zainspirował mnie do pracy nad tym tematem.

2. Gdzie, kiedy i z kim – czyli jak wyglądały moje badania

Dziewczyna wypytująca studentów na wydziale o ich sportowe sympatie, napisy na murach czy toruńskich chuliganów – muszę ze smutkiem przyznać – nie wzbudzała szacunku u męskich rozmówców. Mało kto chciał dzielić się ze mną swoimi uwagami czy spostrzeżeniami. Po tygodniu nieudanych prób postanowiłam porzucić tę nieefektywną drogę badań i spróbować innej metody. Owym kluczem do rozwiązania problemu okazały się fora internetowe. Najpierw fora drużyn: Apatora i Elany, a później forum internetowe studentów UMK. O ile fora zespołów dostarczyły mi wielu informacji na temat drużyn, ich „przyjaźni i kos”, o tyle szybko przekonałam się, że są to środowiska dość zamknięte, gdzie nie sposób przeniknąć bez odpowiedniego „opiekuna”. Nie umieszcza się tam danych, które mogłyby zaszkodzić „wtajemniczonym” użytkownikom. Natomiast forum studenckie okazało się kopalnią wiedzy i praktycznych porad. O ile podczas rozmów zazwyczaj nikt nie chciał mi udzielić żadnych konkretnych informacji, na forum internetowym rozgorzała prawdziwa dyskusja. Umieściłam tam post, w którym poprosiłam o informacje dotyczące napisów sportowych na murach miejskich oraz miejscowych drużyn i genezy konfliktów. Otrzymałam kilkanaście odpowiedzi i opisów. Z góry muszę dodać, że wszelkie sygnały zmuszona byłam weryfikować, gdyż zdarzało się, iż były nieprawdziwe. Tutaj pomocą okazały się oficjalne strony klubów i wspomniane już fora drużyn.

Kolejnym źródłem wiedzy były wskazówki mieszkańców Torunia, czyli krótko mówiąc, zaprzyjaźnionych studentów. Pomogli oni w prześledzeniu rozwoju lokalnych utarczek. Jednak nic nie było w stanie zastąpić spacerów z aparatem fotograficznym. Przemierzanie ulic Torunia i fotografowanie napisów było najważniejszym etapem, ponieważ chodziło mi o poznanie miasta właśnie za pośrednictwem tych obrazów. Moim celem nie było dotarcie do środowiska miejscowych szalikowców i kiboli. Chciałam poznać tych ludzi za pomocą „śladów”, „tropów”, które po sobie zostawiają. Przechodnie, turyści czy mieszkańcy nie spotykają dewastujących ściany kibiców, bowiem mają do czynienia już z gotowymi hasłami, przesłaniami, manifestami zamkniętymi w symbolach czy nazwach klubów.

Dla etnologów badania terenowe to przede wszystkim spotkanie z drugim człowiekiem, praca z nim, wnikanie w jego sposób myślenia i działania. Dlatego myślę, że w moim przypadku „badania” są słowem raczej na wyrost. Właściwie nie przeprowadzałam wywiadów czy rozmów, nie bazowałam na informacjach pozyskanych w ten sposób. Ograniczyłam się do Internetu, spacerów, dokumentacji i czytania tego, do czego udało mi się dotrzeć. Moja praca to raczej forma aktywnej obserwacji.

Nie ukrywam, że myślałam o próbie wniknięcia w środowisko toruńskich kibiców sportowych. Jednak pokonał mnie strach. Trudno ukryć, że jest to środowisko emanujące przemocą. Po trzech spacerach nocną porą wzdłuż ulicy Mickiewicza stwierdziłam, że nie jestem jeszcze na to gotowa i brak mi odwagi. Przestraszyłam się wulgarności i agresji spotykanych ludzi. Stwierdziłam, że nie jestem w stanie dostać się do tego środowiska, gdyż wymagałoby to większej ilości czasu i chyba znacznie większego zaangażowania z mojej strony. Uległam więc sugestiom zaprzyjaźnionych torunian (także posłuchałam głosu zdrowego rozsądku) i porzuciłam plany penetrowania środowiska kibiców Elany z ulicy Mickiewicza.

Podczas prowadzenia dokumentacji zauważyłam, że bardzo trudno będzie na podstawie napisów omówić wyrażony za ich pośrednictwem konflikt istniejący pomiędzy Apatorem Toruń a Polonią Bydgoszcz. Okazało się, że składa się na to kilka czynników. Po pierwsze, mimo że antagonizmy lokalne są nadal silne, to powstały nowe konflikty, takie, które bardziej zajmują miejscowe drużyny. Chodzi tutaj o pojawianie się sporów w łonie samych miast. Apator Toruń wdał się w spór z Elaną Toruń (do przedstawienia zespołów przejdę w dalszej części pracy), a Polonia Bydgoszcz z Zawiszą Bydgoszcz. Są to konflikty, które obecnie angażują obie drużyny.

Kolejny problem to zasygnalizowane mi przez fanów Apatora „opadanie sił”. Kibice Apatora mają stanowić mniejszość w mieście, a ich zastępy stale się kurczyć. Podobno ma się to wiązać z „uszłachetnianiem” się Apatora. Drużynie ma przybywać kibiców, a ubywać tzw. kiboli. Wszystkie wymienione czynniki zmusiły mnie do pewnej modyfikacji tematu. Poświęciłam się więc obserwacji nie tylko konfliktu Apatora i Polonii, ale i badaniu innych lokalnych konfliktów.

3. Z kim przyjaźń a z kim kosa – czyli krótka historia lokalnych ekip

Historia toruńskiego żużla sięga aż 1930 roku, wtedy to rozegrano tutaj pierwsze zawody. Klub Apator pojawia się na arenie zmagkań w 1962 roku. Nazwę swoją zawdzięcza sponsorowi: Pomorskim Zakładom Wytwórczym Aparatury Niskiego Napięcia (PZWANN). Współpraca z nim trwała aż do 2006 roku, kiedy nowym opiekunem finansowym klubu stała się firma „Unibax”. Mimo to nazwa Apator na stałe przyłgnęła do ekipy z nad Wisły (www.speedway.torun.pl). Często też mówi się o nich „Anioły”, a także „Krzyżacy”. Ta druga nazwa umieszczana jest również często na murach przez kibiców. Z napisami „Anioły” nie spotkałam się podczas moich badań, co może sugerować jej małą popularność.

O ile historia klubu nie jest czynnikiem determinującym zachowanie kibiców, kolejny element właściwie należy do podstawowego zakresu wiedzy każdego kibica. Są to mianowicie tzw. kosa i przyjaźnie. Mieć kosę z jakąś drużyną, oznacza tyle, co być z nią w konflikcie oraz odczuwać wzajemną nienawiść. Do tego grona kibice „Aniołów” zaliczają przede wszystkim kibiców Elany Toruń, Polonii Bydgoszcz, Falubazu Zielona Góra oraz wszystkich wrogów jedynej drużyny, z którą Apator ma zgodę, czyli Ruchu Chorzów. Zresztą wśród fanów panuje jednomyślność tylko w sprawie obecnych stosunków między różnymi klubami. Historii tzw. zgody i kosa nie sposób ustalić. Informacje podawane przez samych kibiców niejednokrotnie są sprzeczne i zazwyczaj różne osoby podają odmienne wersje zdarzeń. Dotyczy to np. zgody z Falubazem. Użytkownik o nicku *SergioKMIF* podaje, że zgoda była fikcją. *CrisKSA* twierdzi, że zgoda przestała funkcjonować po 1989 roku. Według *MARASSa_ATJ*, zgoda z Falubazem była częścią triady Ostrovia-Falubaz-Apator. (Informacje pochodzą z forum www.forum.krzyzacy.net z zakładki „Historia kibiców”).

Kolejną ekipą z Torunia są kibice Elany Toruń. Klub nazywa się właściwie Toruński Klub Piłkarski Elana, lecz nie sposób znaleźć napisów o takiej treści. Kibice przywykli do poprzedniej nazwy – Zakładowy Klub Sportowy (w skrócie ZKS). Nazwa ta przestała być oficjalna w 2006 roku. Początki zespołu sięgają 1968 roku (www.elanatorun.nazwa.pl), co łatwo można odnaleźć w treści haseł. Największym wrogiem elanowców jest w pierwszej kolejności cała Byd-



Fot. 1.

goszcz, następnie Apator. Zgody zawarła z Ruchem Chorzów, KS Myszków i Jeziorakiem Iławą (www.elanowcy.pl/info.html).

W tym miejscu, trochę uprzedzając fakty, warto opisać zawiłą sytuację przyjaźni Apator – Ruch, a zarazem także Elana – Ruch. Jest to sytuacja wyjątkowa na skalę całej Polski, w której dwie wrogie drużyny mają wspólnego przyjaciela. Początek przyjaźni Apatora i Ruchu sięga kwietnia roku 1988. Wówczas to miało dojść do spotkania między kibicami w Grudziądzu. Pierwotnie zanosilo się na bójkę. Okazało się jednak, że drużyny nie są sobie wrogie i zawiązały tzw. sztamę. Ruch wspiera Toruń podczas derbów Pomorza, a Apator rusza na Śląsk podczas tamtejszych lokalnych rozgrywek (www.krzyzacy.net/przyjaciele.php).

Tyle informacji z oficjalnej strony. Sami kibice uważają, że czasy świetności owej przyjaźni przeminęły nieodwracalnie. Ruch bowiem zawiązał przyjaźń z Elaną, która teraz dominuje w mieście. Niektórzy twierdzą, że przyjaźni tej już w związku z tym nie ma, inni podają, że przyjaźń jest tylko honorowa, utrzymywana ze względu na tradycję i sentymenty (www.forum.krzyzacy.net/viewtopic.php, wypowiedzi mirka, RAD, b_b_AT). Mimo to elanowcy i „Krzyżacy” mieli jeździć wspólnie „na Ruch” i w jednym sektorze wspierać drużynę przyjaciół. Dzisiaj w wyniku zaostżenia się konfliktu eskapady

takie mają być dużo rzadsze (www.historiaumk.fora.pl/hydepark, wypowiedzi *Galka, Cashie, Diazla*).

Obecnie obie toruńskie drużyny uważają się za wyłącznych posiadaczy sztamy z Ruchem. Geneza konfliktu pomiędzy „Aniołami” i Elaną jest bardzo zawiła. W ogóle należy do dziwniejszych sporów, gdyż są to drużyny z dwóch różnych dyscyplin: żużla i piłki nożnej. Teoretycznie nie powinny sobie wchodzić w drogę. Kolejnym paradoksem jest to, że mają wspólnego wroga – Bydgoszcz i wspólną przyjaźń z Ruchem.

Uzyskałam kilka różnych wersji, co do przyczyn wspomnianego sporu:

1. Dwie drużyny w mieście to idealny pretekst do organizacji „zadym” (www.historiaumk.fora.pl/hydepark, *B90*).
2. W mieście istniały uprzednio dwa kluby piłkarskie. Jeden z nich został rozwiązany, a jego kibice przeszli do Apatora. Elanowcy poczytali to za zdradę dyscypliny (www.historiaumk.fora.pl/hydepark, *Cashie*).
3. Kibice Apatora mieli przypisać sobie dewastacyjne czyny elanowców (www.elanowcy.pl/forum, *kabi*).
4. Kibice Apatora mieli wspierać Elanę, gdy jeszcze nie miała większych rzesz kibiców, gdy kibice Elany urosli w siłę, wyrzucili „Krzyżaków” ze swojego stadionu (www.elanowcy.pl/forum, *qb3k*).
5. W latach 90. ekipy pokłóciły się, która z nich ma większe wpływy w mieście (www.elanowcy.pl/forum, *Elanatorunska*).

Dodam jeszcze, że w sporze tym Elana i jej kibice określani są mianem „Żydów” (potwierdzają to hasła: „Je*** Żydów Elanę. Apator władcy Torunia. Żydzi, Żydzi cały Toruń was się wstydzi” – www.hot.jpg.pl/zdjecie/19761/ELANA_Toruń.html, *KS4*). Widać to także na toruńskich murach. Nie udało mi się uzyskać informacji, dlaczego pojawia się tutaj kwestia antysemicka, skoro są to drużyny z jednego miasta. Mogę jedynie przypuszczać, że chodzić może o sponsora Elany, czyli firmę Zakłady Chemiczne Elana SA, produkującą wyroby włókiennicze. Nasuwa się skojarzenie z Łodzią, która była centrum tekstyliów i miejscem osiedlenia dużej diaspory żydowskiej. Udało mi się dowiedzieć, że zarząd główny kompanii, do której należy Elana, znajduje się w Sochaczewie (www.elana.pl). Przed II wojną światową był to ważny ośrodek chasydzki i jedno z większych centrów żydow-

skich w Polsce (www.kirkuty.xip.pl/sochaczew.html). Być może z tą kwestią należy wiązać przejawy antysemityzmu (stereotyp Żyda jako kogoś gorszego i jednocześnie obcego). Niewątpliwie jest to dość zagadkowa kwestia.

Na forach internetowych pojawiają się głosy apelujące o zgodę i wspólny front między Apatorem i Elaną ([www.elanowcy.pl/forum, ZaApatoremkrocze](http://www.elanowcy.pl/forum,ZaApatoremkrocze)). Nie spotykają się jednak z uznaniem i odzewem ogółu. Opisany spór to dominujący konflikt Torunia. Przyćmiewa nawet legendarną „Świętą wojnę” Pomorza, czyli konflikt Apatora i Polonii Bydgoszcz.

Historia Polonii jest nieco dłuższa niż toruńskich „Krzyżaków”. Siega bowiem roku 1946. Właściwa nazwa drużyny żużlowej od 2003 roku to Bydgoskie Towarzystwo Żużlowe Polonia. Jednak kibice stale agitują na rzecz powrotu do dawnej nazwy (Bydgoski Klub Sportowy Polonia) i właściwie tę nazwę uważają za oficjalną. Kwestia sporna dotyczy także barw. Herbem klubowym jest czerwono-biało-niebieska tarcza. Kibice jednak posługują się trójkątną tarczą w biało-czerwone pasy (<http://poloniabks.prv.pl>).

Konflikt pomiędzy tymi dwiema drużynami trwa od momentu powstania Apatora. Jednak zwykły antagonizm drużyn z jednej ligi to nie wystarczające wytłumaczenie. Konflikt Apator – Polonia to przede wszystkim konflikt na tle Toruń – Bydgoszcz. Spór stary jak i oba miasta. Kibice podają następujące przyczyny tego konfliktu:

1. Kwestia sporu o stolicę województwa ([www.historiaumk.fora.pl/hydepark, B90](http://www.historiaumk.fora.pl/hydepark,B90)).
2. W czasach średniowiecza kupcy bydgoscy mieli ukraść zboże z toruńskich spichlerzy ([www.historiaumk.fora.pl/hydepark, Diazeł](http://www.historiaumk.fora.pl/hydepark,Diazeł)).
3. Kupcy z Bydgoszczy i Torunia pokłócili się w karczmie.
4. W 1410 roku starosta bydgoski wydał zakaz wstępu na swoje terytorium dla mieszkańców Torunia ([www.historiaumk.fora.pl/hydepark, Madzik](http://www.historiaumk.fora.pl/hydepark,Madzik)).
5. Toruń był miastem krzyżackim, a Bydgoszcz była pod jurysdykcją króla Polski, co rodziło sprzeczne interesy ([www.historiaumk.fora.pl/hydepark, Atog](http://www.historiaumk.fora.pl/hydepark,Atog)).

Bydgoszczanie określani są jako „tyfusy”. „Święta wojna” odżywa właściwie tylko dwa razy do roku, gdy mają miejsce Derby Pomorza. Wydarzenie traktowane jest jako najważniejsze w sezonie.

Uczestnictwo w nim jest obligatoryjne ([www.forum.krzyzacy.net/viewtopic.php, osa 1962](http://www.forum.krzyzacy.net/viewtopic.php,osa+1962): „Derby to święta rzecz”). Sezon bez derbów uważany jest za stracony. Chciałabym przytoczyć tutaj na potwierdzenie tych słów wypowiedź jednego z toruńskich kibiców:

Jak Polonia spadła z ligi, to większość kibiców Apatora życzyła im najszybszego powrotu i powodzenia w niższej lidze. Tak samo, jak rok temu Polonia jeździła z Falubazem w półfinale, to oglądaliśmy na stadionie przed naszym meczem właśnie mecz tych drużyn na telebimie. Wszyscy bili brawo i się cieszyli, jak Bydgoszczanie wygrywali i krzyczeli znaną śpiewkę: „J***ć k***y z Falubazu! Hej!” To pokazuje, jak ważne są dla obu ekip te derby. Bez meczów z Polonią w sezonie jest po prostu nudno ([www.historiaumk.fora.pl/hydepark, Cashie](http://www.historiaumk.fora.pl/hydepark,Cashie)).

Mimo to trudno znaleźć napisy wyrażające niechęć do Polonii w Toruniu. Właściwe udało mi się dotrzeć tylko do jednego hasła znajdującego się na budynku przy skrzyżowaniu ulic Mickiewicza i Krasińskiego.

4. Opis materiału dokumentacyjnego

A. Rubinkowo

Dzielnica Rubinkowo należy do jednych z nowszych osiedli Torunia. Charakteryzuje ją budownictwo blokowe, betonowe wielokondygnacyjne budynki. W związku z zabudową jest to obszar utożsamiany z subkulturą „blokowców” i „dresiarską”. Poza tym powszechnie uważa się, że jest to miejsce, w którym młodzież wyraża swoje przekonania na miejskich murach. Faktycznie, Rubinkowo potwierdza tę tezę. Nie miałam trudności z odnalezieniem tam napisów sportowych.

Zdecydowanie dominują na osiedlu hasła powiązane z drużyną Elany. Można wśród nich wyróżnić:

1. Literę E zamkniętą w symetryczny sześciokąt – herb drużyny. Może występować także z datą założenia klubu 1968.
2. Samą literę E.
3. Skróconą nazwę drużyny – Elana lub Elana Toruń.



Fot. 2.

4. Napis ZKS (Zakładowy Klub Sportowy) występujący
 - samodzielnie,
 - z literą E (fot. 2),
 - z nazwą drużyny (ZKS ELANA).
5. Napisy zawierające dodatkowe informacje, oprócz nazwy drużyny („Elana Tylko”, „Win Elana ZKS”).

Pojawiają się też napisy wykonane przez zwolenników Apatora:

1. Nazwa drużyny – Apator.
2. Dłuższe hasła.

Należy ponadto wyróżnić napisy będące wynikiem przekształceń i poprawek oponentów.

- ELANA TORUŃ. Dopisano pod spodem „To Kurwy”, po czym dodatek zamalowano.
- Napis APATOR. Po wykonaniu został przekreślony, a z boku dodano herb Elany, który następnie został przekreślony.
- Napis ELANA z koroną. Nad literkami A umieszczono szubienicę. (Moim zdaniem, ten napis można interpretować dwojako: po pierwsze kibic Elany umieścił nazwę swojego klubu i dorysował szubienicę nad literami A, co miałoby oznaczać „Śmierć Apatorowi”, „Apator wisi”. Druga hipoteza jest taka, że po umieszczeniu nazwy Elana kibice Apatora dodali szubienicę mające sugerować „Śmierć Elanie”).
- Napis Apator. Do nazwy dorysowano szubienicę.

Na murach w dzielnicy Rubinkowo zdecydowanie dominują napisy kibiców Elany. Hasła zwolenników Apatora pojawiają się sporadycznie. Są też zazwyczaj zmieniane przez oponentów sportowych. Można więc uznać całą dzielnicę za strefę wpływów Elany.

B. Jakubskie Przedmieście

Na Jakubskim Przedmieściu można zaobserwować zdecydowanie większą różnorodność niż na Rubinkowie. Pojawiają się tutaj napisy o bardziej rozbudowanej treści niż tylko nazwy zespołów. Częściej stykałam się z napisami na skrzynkach energetycznych, roletach antywłamaniowych i sklepach. Obiekty te były znacznie rozleglejsze niż na Rubinkowie.

Napisy kibiców Apatora:

1. Przedstawiające nazwę klubu – Apator.
2. Skrócona nazwa klubu – KSA (Klub Sportowy Apator).
3. Synonim zespołu – „Krzyżacy”.
4. Wyrażające jedność z przyjacielskim klubem Ruchem Chorzów – „Apator i Ruch braci dwóch”.
5. Mówiące o niechęci do policji – „Apator hool’s (*hooligans* – chuligani) CHWDP”.



Fot. 3.



Fot. 4.

Napisy odnoszące się do Elany:

1. Nazwa klubu samodzielnie lub z rokiem powstania drużyny (niekiedy z dopiskiem NTC – który można interpretować jako „Nasz Toruń Cały”); fot. 3.
2. Skrót ZKS.
3. Litera E.

Napisy „poprawione”:

1. Poprawiono hasło solidarności Apatora z Ruchem na Elanę i Ruch (wiąże się to ze sporem, czyja zgoda z Ruchem Chorzów jest silniejsza).
2. Do napisu Elana Toruń dodano dopisek „to Kurwy” i przekreślono literę E w sześciokącie.
3. Do hasła Elana Toruń dopisano „to dziwki”.
4. Literę E „zawieszono” na szubienicy.
5. Nazwę klubu Elana zawieszono na szubienicy, ponadto obrzucono go żółtą farbą i dopisano słowo „Żydy” (fot. 4).

Ciekawe jest, że na Jakubskim Przedmieściu trafiłam tylko na „poprawione” napisy Elany. Wszelkie napisy tego klubu były albo poprawione albo całkowicie zamalowane. W tej części miasta wyraźnie więc daje się zauważyć przewagę klubu Apator.



Fot. 5.

C. Bydgoskie Przedmieście

Jest to dzielnica owiana złą sławą. Mówi się o niej jak o najbardziej niebezpiecznej w Toruniu. Do szczególnie unikanych miejsc należy ulica Mickiewicza i Szosa Bydgoska. Napisy są bardzo widoczne na wszystkich ulicach dzielnicy. Zdecydowanie dominuje Elana Toruń. Aparator mimo bliskości stadionu (Szosa Bydgoska) jest prawie nieobecny na murach. Na osiedlu Bydgoskim odnalazłam jedynie napisy, które można by interpretować jako wyraz antagonizmu Toruń-Bydgoszcz. Znajdują się przy ulicy Krasińskiego, niedaleko skrzyżowania z ulicą Moniuszki. Przedstawiają one skrót BKS „zawieszony” na szubienicy. Skrót ten można rozszyfrować jako Bydgoski Klub Sportowy, czyli Polonię Bydgoszcz.

Kolejną istotną grupę stanowią, nazwane przeze mnie na potrzeby tej pracy, napisy *orbis interior* – hasła będące oznaczeniem „swojego” terytorium („Teren Elana Toruń”, „Nasze Tereny ZKS”; fot. 5).

Chciałabym zwrócić uwagę jeszcze na dwa nietypowe napisy. Pierwszy („BDGąg”, a pod spodem litera E) sugeruje istnienie dzielnicowej grupy kibiców Elany, która ma dominować na tym osiedlu.

Drugi napis jest zagadkowy. Przystawia potwora, a pod spodem napis „Coś nadchodzi może koniec A”. Myślę, że może chodzić o koniec Apatora, a dokładniej jego kibiców. Jak już pisałam, w odczuciu przeciwnych grup mają oni być coraz słabsi i tracić znaczenie w mieście. Być może napis ma sugerować nieuchronny wzrost wpływu szalikowców Elany. Biorąc ten fakt pod uwagę, Przedmieście Bydgoskie zdecydowanie należy zaliczyć do strefy oddziaływania Elany Toruń.

D. Wrzosy

Kolejne toruńskie osiedle to Wrzosy. Tutaj miałam problemy z przyporządkowaniem terenu do konkretnej dzielnicy, gdyż obszar, który penetrowałam (okolice miasteczka akademickiego), nazywane są przez różne osoby w odmienny sposób. Według mapy Urzędu Miasta jest to pogranicze osiedla Bydgoskiego i Wrzosów. Mieszkańcy mówią, że tutaj już zaczynają się Wrzosy (za campusem). Z kolei według studentów z akademików, są to Bielany, a na napisach pojawia się hasło Przedmieście Bydgoskie. Ja przyjmę tutaj nazwę „osiedle Gagarina”. Bez wątpienia teren ten należy do obszaru silnych antagonizmów. Ze względu na bliskość stadionu żużlowego Apatora, jego kibice dają tutaj znać o swoich sympatiach. Jednak kibice Elany często nie pozostają dłużni. Myślę, że zabudowa blokowa też nie jest bez znaczenia. Takie nagromadzenie młodzieży w jednym miejscu musi wzbudzić konflikty.

Chciałabym zwrócić uwagę na kilka napisów:

1. „Miasto jest nasze Elana Toruń”. Hasło wyraźnie podkreśla chęć dominacji, wytycza terytorium, które należy do określonej grupy – czyjś *orbis interior*.
2. „Ruch, Elana, Myszków, Jeziorak” – cztery drużyny, które zawarły przyjaźń. Rysunek zawiera ich herby i lata powstania. Jest to przedstawienie, „kto jest z nami”, kto nam sprzyja i kogo popieramy. Wskazuje „swoich”, których w przeciwieństwie do reszty należy bronić.
3. Napis „Elana Toruń” poprawiono, dodając słowo „Przerzuty”. Jest to oskarżenie kibiców Elany o zdradę barw Apatora i odejście od drużyny. (Myślę, że ciekawe mogłoby być porównanie napisów tego typu z vlepkami kibiców Apatora,

na których widnieją hasła w stylu: „Czy wiesz co to wierność”. Do wątku wierności powrócę jeszcze w moich rozważaniach).

4. „Wieczna sztama Ruch i Elana” – hasło nawiązujące do przyjaźni Elany i Ruchu; opozycja dla napisów sławiących układ Ruchu z Apatorem.

5. Solec Kujawski – punkt na środku drogi

Powracając do antagonizmu Toruń – Bydgoszcz, chciałabym przedstawić go na przykładzie Solca Kujawskiego, miasta leżącego w połowie drogi między wymienionymi ośrodkami. W Toruniu nie udało mi się znaleźć więcej przykładów na potwierdzenie aktualności „Świętej wojny”. Natomiast w Solcu Kujawskim utrwaliłam kilka napisów potwierdzających istnienie antagonizmów pomiędzy Polonią Bydgoszcz a Zawiszą. Pojawiają się tutaj nazwy zespołów, ich skrócone nazwy (BKS – Bydgoski Klub Sportowy Polonia, WKS – Wojskowy Klub Sportowy – Zawisza). Występują też hasła dominacji, lepszej pozycji: „BKS Szlachta”, „BKS Pany”.

6. Napisy – co mówią o swoich twórcach?

Napisy na murach, także te sportowe, nie są wytworem naszej cywilizacji, nie narodziły się z miejskim stylem życia społeczeństwa postmodernistycznego. O Wandalach mówi się już od czasów starożytnego Rzymu. To oni spustoszyli jego okolicę w 455 roku. Natomiast słowo „chuligani” wywodzi się od nazwiska irlandzkiej rodziny Hooligan, która wslawiła się wyjątkowym awanturnictwem. Właśnie w czasach antycznych pojawiały się już napisy sławiące ulubionych gladiatorów walczących na arenach. Nikt jeszcze wtedy nie myślał o hasłach na murach jako o języku miasta czy subkultury (Hołyst 1984, s. 9-10).

W Polsce nasilenie zjawisk chuligańskich kibiców sportowych nastąpiło od lat 70. XX wieku. Problem ten wiąże się przede wszystkim z fanami piłki nożnej i subkulturą tzw. szalikowców. W naszym

kraju zjawisko to od lat 80. przybierało już coraz bardziej niebezpieczną formę. Tzw. ustawki pomiędzy drużynami zaczynają przynosić ofiary śmiertelne, a wiek chuliganów systematycznie się obniża (Piotrkowski 2000, s. 27-34).

Dlaczego młodzi ludzie niszczą mury? A może jednak nie niszczą, tylko zamalowują szarość miasta swoim kodem – językiem miłości do sportu? Moim zdaniem to jednak dewastacja. Niszczyć ściany swojego domu to jedno, ale niszczyć ściany wszystkiego, co mnie otacza, to drugie. Uważam, że działanie tego typu stanowi naruszanie wolności i własności drugiego człowieka. Dlaczego więc niektórzy piszą na murach?

Myślę, że często jest to sprawa bardzo indywidualna. Jednak sądzę, że można przyjąć kilka podstawowych założeń:

1. Młodzi ludzie chcą zmanifestować swoją odrębność wobec reszty społeczeństwa, odczuwają chęć wybicia się spośród grupy rówieśniczej (Bonowska 2005, s. 244).
2. Napisy są formą manifestu, pokazania swojego „ja”, wykrzyczenia własnego zdania i opinii (ibidem, s. 244).
3. Są formą poszukiwania własnej grupy, z którą będzie można czuć się związanym. Próba przełamania alienacji, osamotnienia w społeczeństwie (Piotrkowski, op. cit., s. 93-98). Wiąże się z tym także manifestowanie wierności swojej grupie i jej członkom. Ma dawać poczucie służby wspólnym ideałom i wartościom.
4. Mają dawać upust emocjom, agresji, silnym stresom (Bonowska, op. cit., s. 48-50).
5. Dają iluzoryczne poczucie bezkarności, dowolności poczynań, nieodpowiedzialności za czyny (ibidem, s. 245-246).
6. Odgraniczają świat poznany, własny, podporządkowany mój *orbis interior* od tego, co nie należy do „mojej grupy” od nieokiełznanego, nieznanego, tzw. *orbis exterior*.
7. Przecistawienie wizji siebie samego i swojej grupy „obcym”, tym którzy nie są z nami, są wrogami. Wskazanie wroga i przekazanie informacji o nim (ibidem, s. 250).
8. Próba kreacji swojego indywidualnego wizerunku. Przedstawianie siebie jako „luzaka” nie odczuwającego lęku, nie podlegającego kontroli (chuligan jako rycerz) (Piotrkowski, op. cit., s. 48-50).

9. Wyrażają światopogląd danej grupy, np. nienawiść do policji i Żydów.
10. Sposób na podniesienie adrenaliny, doznanie ekstremalnych emocji.

7. Podsumowanie

Toruń to miasto jak każde inne. Ma swój własny rytm, język. Napisy sportowe należą do jego integralnych części, czy to się nam podoba, czy nie. Chodząc uliczkami, nie jesteśmy w stanie ich pominąć. Występują niemal wszędzie – na murach, oknach, przystankach, nawet nad domofonami przed wejściem do bloków. Niewątpliwie nie ubywa ich, wręcz przeciwnie, co można zaobserwować z dnia na dzień. Możemy je potraktować jako przejaw wandalizmu albo jako komunikat, sygnał, który zostawili nam ich wykonawcy. Zaskakujące jest, jak wiele mówią one o swoich twórcach – o ich wyznaczaniu swojego *orbis interior*, próbie wyjścia z kręgu osamotnienia, alienacji, o chęci wyrażenia jedności ze swoją grupą. Wydaje mi się, że jest wiele sposobów, na który można odczytywać treści napisów. Są one zawsze ściśle związane z danym miastem, z daną przestrzenią. Pozwalają na odkrycie antagonizmów i sporów męczących miasto.

Literatura

- Bonowska Magdalena (2005), „... maluj ściany”, *czyli o czym mówią napisy na murach*, [w:] *Folklor w badaniach współczesnych*, red. Adrian Mianeki, Agnieszka Osińska, Luiza Podziewska, Wydawnictwo UMK, Toruń.
- Hołys Brunon (1984), *Przyczyny i przejawy wandalizmu*, [w:] *Wandalizm. Aspekty socjologiczne, psychologiczne i prawne*, red. Brunon Hołysz, PWN, Warszawa.
- Piotrowski Przemysław (2000), *Szalikowcy. O zachowaniach dewiantycznych kibiców sportowych*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń.

Fora internetowe

www.elanowcy.pl/forum.
www.forum.krzyzacy.net.
www.historiaumk.fora.pl.

Strony internetowe

www.elana.pl
www.elanatorun.nazwa.pl
www.elanowcy.pl
www.hot.jpg.pl
www.kirkuty.xip.pl
www.krzyzacy.net
poloniabks.prv.pl
www.speedway.torun.pl

**O subkulturze kibiców Klubu Sportowego Toruń Unibax S.A.
(Wybrane przejawy działalności)***

Termin subkultura, w rozumieniu potocznym, zwykle jest wartościowany negatywnie. Wiąże się z nieprzystosowaniem społecznym, patologią, powszechnie nieaprobowanym stylem życia. Pojęcie jest często utożsamiane z marginesem społecznym: przestępcami czy narkomanami. W literaturze wspomniany termin jest różnie definiowany. Mirosław Pęczak, wyjaśniając pojęcie subkultury, zwraca szczególną uwagę na występowanie w danej grupie społecznej norm postępowania, które odbiegają od zasad aprobowanych przez ogół społeczeństwa. Według autora, subkultura to „względnie spójna grupa społeczna pozostająca na marginesie dominujących w danym systemie tendencji życia społecznego, wyrażająca swoją odrębność poprzez zanegowanie lub podważenie utrwalonych i powszechnie akceptowanych wzorów kultury” (Pęczak 1992, s. 4). Radosław Kowalski wymienia cechy odróżniające członków subkultury od innych wspólnot. Korzysta on z koncepcji grup odniesienia, czyli analizuje daną subkulturę w stosunku do innych jednostek i grup. Cechy wyodrębniające subkulturę młodzieżową spośród dorosłych bądź młodzieży nie przynależącej do takiej zbiorowości to: „własny styl życia o odrębnym systemie wartości, a także założeniach ideologicznych; odmienne wzorce osobowe stanowiące obiekty naśladownictwa oraz szczególne przedmioty kultu; odrębne normy i sposób postępowania, które w wielu przypadkach wyrażane są działaniami bulwersującymi opinię publiczną, a nawet budzącymi strach i panikę wśród ludzi; inny, ekstrawagancki styl ubierania się; odmienna ekspresja emocjonalna, w tym muzyczna, czasem taneczna lub literacka wspierana wydawaniem własnych gazetek” (Kowalski 2002, s. 19).

Każda subkultura nierozzerwalnie wiąże się ze stereotypowymi wyobrażeniami na temat jej funkcjonowania. Subkulturę kibiców bardzo często w literaturze, prasie, mediach utożsamia się z chuliganami, wandalami niszczącymi stadionowe ławki, atakującymi policjantów czy też walczącymi po każdym meczu z kibicami przeciwnej drużyny. Marek Jędrzejewski, charakteryzując subkulturę szalikowców,

identyfikuje ich ze stadionowymi chuliganami stanowiącymi odłam subkultury przemocy (Jędrzejewski 1999, s. 181). Mirosław Pęczak subkulturę kibiców określa jako grupę o kryminogennych cechach (Pęczak 1992, s. 45).

Wiele osób, które nigdy nie uczestniczyły w widowisku sportowym, jest przekonanych, że kibice pochodzą z nizin społecznych, patologicznych rodzin, są niewykształceni. Niekorzystnym zjawiskiem dla wizerunku kibica są chuligani. Jednak stanowią oni tylko niewielką część osób przebywających na stadionie. Wbrew stereotypom kibice to nie tylko inicjatorzy awantur i ataków fizycznych.

Subkultura kibiców sportowych jest niejednorodna. Autorzy opracowań, które dotyczą działalności fanów sportu, wyodrębniają pewnego rodzaju podgrupy kibiców, charakteryzujące się określonym typem zachowań. Dokonywane podziały oparte są na odmiennych kryteriach.

Radosław Kowalski dzieli podgrupy kibiców ze względu na stopień agresji, jaki przejawiają uczestnicy widowisk sportowych. Autor używa siedmiu nazw na określenie poszczególnych kibiców o określonym rodzaju zachowań: *animals*, *zadymiarz*, *official hooligan*, *ultras*, *szalikowiec*, *kibic*, *fanatyk*. Pojęciem *animals* nazywa kibica najbardziej agresywnego, zainteresowanego nie zawodami sportowymi, lecz udziałem w bójkach. Tego typu uczestnik meczu nie jest zaangażowany w dopingowanie własnej drużyny oraz w branie udziału w meczach poza miastem, w którym mieszka.

Drugim typem kibica, scharakteryzowanym przez Kowalskiego, jest tzw. *zadymiarz*. Za główny cel jego obecności na stadionie należy uznać dążenie do wyrażenia agresji i wrogości. Przejawia on większe zainteresowanie rozgrywkami sportowymi niż *animals* oraz w przeciwieństwie do niego uczestniczy w meczach wyjazdowych¹.

Kolejny typ kibica to *official hooligan*. W przypadku tego rodzaju uczestnika zawodów, zainteresowanie sportem i drużyną jest zdecydowanie bardziej widoczne. Jest on wierny barwom klubowym², dopinguje zawodników, ale również bywa prowokatorem awantur.

¹ Mecze wyjazdowe, zwane również przez kibiców wyjazdami, to zawody sportowe odbywające się poza miejscowością, w której mieści się dany klub sportowy.

² Termin wyjaśniam w dalszej części pracy.

Official hooligan nie stroni od przemocy fizycznej, w szczególności w stosunku do kibiców przeciwnej drużyny. W sportowym widowisku bierze udział również *ultras*. Nie inicjuje on bójek, lecz sprowokowany włącza się do walki. Ogromne znaczenie ma dla niego atmosfera kibicowania. *Ultras* aktywnie dopinguje własną drużynę, dba o oprawy meczów³ w postaci rac, petard.

Autor wyszczególnia również grupę *szalikowców*, czyli miłośników sportu, którzy biorą udział w bijatykach tylko w celu odparcia ataku i w obronie własnej. *Kibicem* Radosław Kowalski nazywa osoby posiadające ogromną wiedzę na temat sportu, przy tym unikające awantur. *Kibic* na mecz przychodzi ubrany w barwy klubowe, posiada szalik i inne akcesoria odróżniające go od fanów przeciwnej drużyny.

Ostatnią wyszczególnioną przez autora grupą są *fanatycy*. Nie uczestniczą oni w aktywnym dopingowaniu, posiadają ogromną wiedzę na temat sportu, potępiają i krytykują wszelkiego rodzaju zachowania agresywne (Kowalski 2002, s. 19).

Wszystkie występujące w literaturze podziały można dostrzec również na stadionie żużlowym w Toruniu.

Charakterystyka badanego środowiska

W środowisku fanów toruńskiego Unibaksu⁴ daje się wyodrębnić kilka podgrup kibiców. Rozróżnienie wynika przede wszystkim z odmiennego stosunku kibiców do dopingowania żużlowców toruńskiego zespołu oraz celu ich uczestnictwa w meczach. Podział, który zaprezentuję, został stworzony na potrzeby niniejszej pracy i jest oparty na materiale pozyskanym przeze mnie w trakcie badań terenowych przeprowadzonych w latach 2008-2009.

Po raz pierwszy na stadion żużlowy wybrałam się w 2008 roku. Nigdy przedtem nie brałam udziału w tego typu widowisku sportowym. Terenem, w którym przede wszystkim przeprowadzałam badania, był stadion im. Mariana Rose w Toruniu. Obiekt znajdował się przy ulicy Broniewskiego 98, co ważne, gdyż od sezonu 2009

³ Pojęcie definiuję w dalszej części pracy.

⁴ Oficjalna nazwa toruńskiego klubu żużlowego to Klub Sportowy Toruń Unibax S.A.

zawody odbywają się na nowym stadionie żużlowym – Motoarenie, która mieści się przy Szosie Bydgoskiej 78. W swoich analizach i rozważaniach posługuję się również materiałem zgromadzonym na stadionach w trakcie meczów wyjazdowych, zwanych przez kibiców *wyjazdami*. Na decyzję o wyborze miejsc badań wpłynęły przede wszystkim czynniki praktyczne. Najczęściej były to miasta położone w niedalekiej odległości od Torunia, gdyż na takie mecze wybiera się większa liczba kibiców.

Wśród fanów Unibaksu wyodrębniam dwie zorganizowane grupy kibiców, które przygotowują *oprawy meczów* oraz dbają o głośny doping na stadionie. Należą do nich Stowarzyszenie Kibiców Sportu Żużlowego „Net Fans Speedway Toruń” oraz grupa Ultra Familiares⁰⁸. Wśród dopingujących Unibax wyróżniam także grupę *chuliganów*, którą charakteryzuje agresywny typ zachowań. Na stadion żużlowy przychodzą również kibice, nie należący do żadnej z wyżej wymienionych grup, jednak przyłączają się do nich tylko na czas meczu, w celu aktywnego uczestniczenia w widowisku. Na trybunach pojawiają się także inni fani sportu żużlowego.

Potwierdzeniem tego, że nie każdy kibic prezentuje zachowania dewiacyjne, jest działalność Stowarzyszenia Kibiców Sportu Żużlowego „Net Fans Speedway Toruń”. Zorganizowana grupa kibiców Klubu Sportowego Toruń Unibax S.A. oficjalnie powstała jesienią 2004 roku jako „Net Fans Speedway Toruń” (Łazowy 2009). 20 marca 2009 roku wspólnota została przekształcona w stowarzyszenie i uzyskała osobowość prawną. Stowarzyszenie Kibiców Sportu Żużlowego „Net Fans Speedway Toruń” zostało wpisane przez Sąd Rejonowy w Toruniu do Krajowego Rejestru Sądowego, dzięki czemu działalność kibiców została zalegalizowana (<http://www.net-fans.org/news.php?id=162>).

Głównym celem aktywności grupy jest kibicowanie swojej drużynie. Net Fansi na prowadzonej przez nich stronie internetowej piszą: „Jesteśmy kibicami «Aniołów»⁵, którzy chcą poprzez kulturalny doping wspomagać swych ulubieńców na torze, jak i poza nim. Chcielibyśmy zupełnie odciąć się od jakichkolwiek przejawów agresji oraz niepotrzebnych ekscesów” (<http://www.net-fans.org/o-nas.php>).

⁵ Toruńscy kibice nazywają *Aniolami* zawodników Unibaksu. Związane jest to z herbem miasta Torunia, na którym występuje postać anioła.

Członkowie grupy Net Fans są wierni własnej drużynie, nawet gdy ich ulubieńcy nie odnoszą sukcesów. Starają się stworzyć wspaniałą atmosferę na meczach i przy tym jednocześnie świetnie się bawić. Największym marzeniem członków stowarzyszenia jest: „żeby każdy kibic w czasie meczu miał na sobie barwy klubowe, żeby uczestniczył we wspólnej zabawie, czuł się na trybunach jak w wielkiej, przyjaznej rodzinie. Niech stadion tętni życiem!” (Rokita 2008b).

Stowarzyszenie Kibiców Sportu Żużlowego „Net Fans Speedway Toruń” liczy ponad 40 osób. Do grupy należą zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Przedział wiekowy jej członków jest rozległy. Najliczniejszą grupę stanowi młodzież, ale w skład stowarzyszenia wchodzi również osoby starsze. Do „Net Fans Speedway Toruń” należą „uczniowie liceów, studenci, pracownicy naukowcy z tytułami doktorskimi, pracownicy firm, dyrektorzy, menadżerowie, osoby szukające pracy i wiele innych” (Rokita 2008b). Większość członków mieszka w Toruniu, jednak do grona kibiców należą także mieszkańcy okolic tego miasta, a nawet kibice mieszkający poza granicami Polski (Bednarczyk 2007).

Stowarzyszenie „Net Fans Speedway Toruń” przede wszystkim organizuje doping na stadionach. Jednak to nie jedyna forma działalności jaką członkowie grupy się zajmują. Stowarzyszenie współpracuje z toruńskim klubem żużlowym, pomaga w przedsezonowej prezentacji zespołu czy też porządkuje stadion (<http://www.net-fans.org/o-nas.php>). Kibice wspierają drużynę podczas meczów wyjazdowych, które rozgrywane są nawet na drugim końcu Polski, oraz organizują wyjazdy autokarem dla innych fanów spoza stowarzyszenia. Do jednego z najgłośniejszych przedsięwzięć, którego inicjatorami byli członkowie grupy, należy tzw. akcja billboardowa. Toruńscy kibice wywiesili w Bydgoszczy olbrzymie plakaty z bilansem wyników meczów pomiędzy obiema drużynami. Na tablicach umieszczono śmiałe hasło: „Nigdy nam nie dorównacie”, co było nawiązaniem do większej liczby zwycięstw toruńskich żużlowców (Niejadlik 2007). Członkowie stowarzyszenia zajmują się również wykonywaniem gadżetów związanych z klubem, które inni kibice mogą nabyć podczas meczu lub przez Internet.

Kibiców należących do stowarzyszenia można łatwo rozpoznać w trakcie meczów, gdyż zakładają oni charakterystyczne koszulki z logo stowarzyszenia. Miejsce, w którym organizowali doping

na stadionie przy ulicy Broniewskiego 98 (obiekcie, gdzie odbywały się zawody do 2009 roku), był pierwszy łuk. Prowadzą oni również stronę internetową, na której można przeczytać o organizowanych wyjazdach, wymienić się informacjami na forum czy też obejrzeć zdjęcia z ostatnich spotkań żużlowych⁶.

Członkowie stowarzyszenia wystąpili również w filmie *Pierwsza prosta*, którego reżyserem jest Andrzej Celiński. W pierwszym dokumentalnym filmie o żużlu przedstawiona została historia Łukasza Stogowskiego, zaczynającego karierę w zespole Unibax. Na ekranie można było również ujrzyć wątek kibicowski. Sam reżyser o kontakcie z członkami grupy wypowiedział się w wywiadzie: „nagrywaliśmy wyjazd kibiców z Torunia na mecz żużlowy. Na filmie – szaleństwo. A w rzeczywistości było jeszcze ciekawiej” (http://miasta.gazeta.pl/torun/1,35583,5988803,Nominowany_do_Oscara_zrobil_film_o_zu_zlu_Bez_lukru.html). Pokaz przedpremierowy filmu można było zobaczyć w toruńskim kinie 24 listopada 2008 roku.

Zorganizowaną ekipą *ultrasów*⁷ jest grupa Ultra Familiares'08, która powstała 26 stycznia 2008 roku. Początki działalności związane są z „komunikacją wirtualną” członków grupy – kibice omawiali założenia współpracy przez Internet. Fani gotowi do działania na rzecz poprawy dopingu na stadionie osobiście poznali się 19 stycznia. Obecnie grupa liczy ponad 20 członków z różnych dzielnic Torunia (<http://www.krzyzacy.net/>).

Celem działalności grupy Ultra Familiares'08 jest organizowanie tzw. opraw meczów, w tym przygotowywanie transparentów, flag oraz prowadzenie dopingu w postaci przyśpiewek i skandowanych haseł. Po meczu członkowie grupy zostają na stadionie, aby podziękować zawodnikom za wspaniałe współzawodnictwo lub dodać im otuchy po przegranym meczu. Kibice z tej grupy każdego dnia rozmawiają na forach internetowych o ulubionych zawodnikach czy też wynikach zawodów żużlowych. Ich działalność poszerzona jest również o przygotowywanie gadżetów klubowych oraz ich rozpro-

⁶ Adres strony internetowej prowadzonej przez członków stowarzyszenia Kibiców Sportu Żużlowego „Net Fans Speedway Toruń” to www.net-fans.org.

⁷ Przez pojęcie *ultras* rozumiem osobę bardzo aktywnie zaangażowaną w kibicowanie ulubionej drużynie, która dba o atmosferę i głośny doping na stadionie.

wadzenie wśród kibiców. Grupa posiada własne vlepki, transparenty oraz flagi z logo grupy (<http://www.krzyzacy.net/>).

Warto zauważyć, że wspólnota Ultra Familiares'08 nie akcentuje faktu, iż doping jest prowadzony przez jej członków w sposób „kulturalny” (w przeciwieństwie do stowarzyszenia „Net Fans Speedway Toruń”). Przyśpiewki wykonywane przez członków grupy są nierzadko nacechowane wulgaryzmami. Założeniem grupy nie jest również odcinanie się od zachowań agresywnych (<http://www.krzyzacy.net/>).

Grupą kibiców, która regularnie uczestniczy w meczach, są *chuligani*, określane również jako: *hoolsi*, *szalikowcy*, *kibole*, *pseudo-kibice*. Na meczach zasiadają zazwyczaj w tzw. *młynie*, czyli miejscu, w którym znajdują się najaktywniejsi kibice. W Toruniu (na stadionie przy ulicy Broniewskiego 98) była dla nich wydzielona specjalna *klatka*, umieszczona na wyjściu z pierwszego łuku.

Chuligani to przede wszystkim młodzi ludzie, których jedno- czy sympatia dla określonego zespołu sportowców, w tym przypadku dla drużyny Unibax Toruń. Podstawowym zadaniem *chuliganów* jest „obrona własnego honoru i honoru ukochanego klubu (...). Ci młodociani kibice lubują się także w robieniu rzeczy zupełnie odwrotnych. Za wszelką cenę chcą oni znieważyć i ośmieszyć wrogie sobie kluby oraz ich kibiców” (Kowalski 2002, s. 28). *Chuliganów* charakteryzuje agresywny typ zachowań w stosunku do przeciwnika, którym są: kibice konkurencyjnej drużyny czy też policja lub ochrona stadionu. Jak pisze Mirosław Pęczak: „agresja skierowana na obcych kibiców jest bezpośrednia i wyraża się w bijatyce lub przynajmniej agresywnych gestach” (Pęczak 1992, s. 47). Kibice, należący do wspomnianej podgrupy, umawiają się na ustawki, czyli bójki. Relacje z tego typu „spotkań” zamieszczane są na stronach internetowych. Po meczu z drużyną z Wrocławia w 2007 roku kibice umieścili następujące sprawozdanie:

jesteśmy rozproszeni a pojedyncze osoby od nas załapują się na lekkie oklep. Wkurwiani całą sytuacją zbieramy się w jedną grupę w celu opuszczenia stadionu. Napierdaliśmy po drodze kogo popadnie. Naszym oczom ukazuje się grupa ok 30 osobowa (...) chuliganów z Wrocławia, bo nie wiem jak inaczej tą zbieraninę określić. (...) Mimo dużo większej prze-

wagi wszyscy od nas podejmują walkę⁸ (<http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=26>).

Chuligani często określają zasady dotyczące wieku bądź liczby osób biorących udział w ustawce: „Po meczu wygrywamy około minutową walkę 5/5 do 19 lat z Olimpią Grudziądz” (<http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=35>). Tak natomiast relacjonowano negocjacje w sprawie bójki:

Gdy dojeżdżamy pod stadion ponownie dzwoni Unia z zapytaniem ilu nas jest. Gdy z ust jednego od nas słyszą że ok 80 milkną w słuchawce, typ który dzwoni twierdzi że jeszcze się odezwą (...). Po 14 biegu dzwonią Uniści i proponują nam walkę 10-10, odpowiadamy że jedynie banda na bandę, lub mogą nas zaatakować pod stadionem bo mieli kupę czasu na zebranie i że inna ekipa była przed nimi z propozycją walki. Do niczego nie dochodzi. Po 15 biegu awanturujemy się z ochroną (...). Dochodzi do wspomnianej walki z fan klubami Lecha Poznań. Walkę przegrywamy (<http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=36>).

Na stadion przybywają również osoby, które nie należą do żadnej z wyżej wymienionych, zorganizowanych grup. Jednak bardzo chętnie przyłączają się do wspólnej zabawy organizowanej przez tzw. *ultrasów*. Siadają w pobliżu centrów dopingowych, aby wspólnie z innymi śpiewać przyśpiewki i skandować hasła. Szaliki w klubowych *barwach*, czapeczki i koszulki z napisem *Apator*⁹ są nieodłącznym elementem ich ubioru. Na *meczach wyjazdowych* pojawiają się najczęściej w miejscowościach położonych blisko Torunia. Jednak są też fani, którzy za ukochaną drużyną jeżdżą na każdy mecz. Chętnie korzystają z *wyjazdów* organizowanych przez stowarzyszenie Net Fans czy grupę Ultra Familiares'08, czasem dojeżdżają własnymi samochodami lub pociągami. Interesują ich zawodowy sportowe, są wierni własnej drużynie, chętnie uczestniczą w rozmowach na forach inter-

⁸ We wszystkich przytaczanych relacjach internetowych zachowuję piśmownię zgodną z oryginałem.

⁹ *Apator* to termin, jakim kibice określają Klub Sportowy Toruń Unibax S.A. Związane jest to z wieloletnim sponsorowaniem toruńskiego klubu przez wspomnianą firmę. Pomimo tego, iż obecnie sponsorem toruńskich żużlowców jest Roman Karkosik i jego firma Unibax, kibice posługują się pojęciem *Apator* w przyśpiewkach, napisach na transparentach, szalikach, w rozmowach.

netowych, zakładają własne photoblogi dotyczące toruńskiego żużla. Najczęściej są to osoby w wieku od 13 do 40 lat, zarówno kobiety, jak i mężczyźni. Unikają zachowań agresywnych.

Kolejną grupą kibiców są mężczyźni w wieku od 40 lat. Interesują ich wyłącznie zawody sportowe. Uczestniczą w meczach tylko w Toruniu i to nie we wszystkich. Posiadają dużą wiedzę na temat żużla, zawodników. Gdy nie mogą brać udziału w meczu osobiście, zawsze oglądają zawody w telewizji bądź słuchają relacji radiowej. Charakterystyczne dla tej grupy jest również śledzenie powtórek meczów, w celu obejrzenia najlepszych akcji oraz oglądanie zawodów żużlowych nie tylko w wykonaniu zawodników Unibaksu. Czytają prasę sportową, często są fanami także innych dyscyplin sportowych. W trakcie zawodów nie angażują się w doping, wypełniają dokładnie programy, siadają z dala od centrów dopingowych i *młyna*.

Na meczach Unibaksu pojawiają się również osoby zwane przez kibiców *piknikami*. Termin ten jest stosowany w odniesieniu do osób, których nie interesują zawody sportowe. Najczęściej trafiają na mecz przypadkiem, zaproszeni przez znajomych – kibiców, bądź dla „zabicia” czasu w niedzielne popołudnie. Nie uczestniczą oni czynnie w dopingiu. Czasem zakupują trąbkę, której dźwięk bardzo denerwuje aktywnie dopingujących fanów. Nie posiadają wiedzy na temat zawodników. Zdarza się, że takie osoby nie orientują się nawet, z kim drużyna Unibaksu rywalizuje danego dnia. Określenie *piknik* jest nacechowane negatywnie. Najczęściej do wspomnianej grupy należą kobiety w wieku od 15 do 50 lat i dzieci. Głównym zajęciem *piknika* jest kupowanie i jedzenie kiełbasek bądź słodyczy.

Barwy klubowe i ubiór kibiców

Kibice konstruują jedność własnej wspólnoty w oparciu o przeciwstawienie „swój” – „obcy”. Wspomniane wartościowanie występowało również w wierzeniach ludowych. Jak wskazuje Jan Stanisław Bystrzeń, „obcych” charakteryzować miało niskie pochodzenie oraz przykry zapach. Przypisywano im również czarność wewnętrzną, która manifestowała się na przykład w postaci czarnego podniebienia. Sądzone, że są ludożercami lub czarownikami. Uważano, że są ślepi bądź inaczej urodzeni (Bystrzeń 1995, s. 50–51). W sposób analogicz-

ny konstruuja wizerunek „obcego” grupy kibiców. Wykreowanie wroga stanowi fundament samookreślenia się członków grupy, pomaga wytworzyć wizerunek własnej ekipy kibiców, upewnia w przeświadczeniu o jej wyższości. „Swoim”, „naszym”, czyli w konsekwencji lepszym, dla kibiców Unibaksu są osoby, które dopingują toruńską drużynę żużlową. „Obcym”, „nie naszym”, gorszym są ci, którzy kibicują drużynom z innych miast. „Obcym” jest także policja, ochrona stadionu oraz kibice Elany¹⁰, z którymi dopingujący Unibax mają *kosę*¹¹. Podział na „naszych” i „tamtych” znajduje odzwierciedlenie w działalności kibiców, ich strojach, na których występują barwy klubowe, na transparentach, flagach, napisach na murach, w przyśpiewkach (Kołodziejek 2007, s. 109).

Barwy klubowe to umowne kolory symbolizujące dany klub sportowy. Występują zawsze w ściśle określonym porządku, powiązane są z tradycją i historią klubu. Jednoczą, łączą i integrują kibiców danej drużyny. Stanisław Bystron pisze: „Grupy, którym zależy na utrzymaniu ścisłej łączności także na zewnątrz, obowiązkowo używają tych samych barw, jak np. mundury wojskowe poszczególnych rodzajów broni, habity zakonników, togi fakultetów uniwersyteckich, barwy klubów sportowych” (Bystron 1995, s. 83, za: Kołodziejek 2007, s. 113). Dokładnie określone kolory są również elementem odróżniającym członków grup dopingujących jedną drużynę od kibiców innego zespołu, są elementem dzielącym na „swoich” i „obcych”. Kibice uważają barwy własnego klubu za najpiękniejsze, są z nich dumni. Najwyżej cenioną wartością jest wierność barwom klubowym.

Występujące poczucie przywiązania do klubowych symboli zobowiązuje kibiców do „walki” z wrogiem w obronie własnych barw. Kibice, mówiąc o utracie bądź skrojeniu barw, mają na myśli zdobycie szalika bądź flagi identyfikującej daną grupę, przez członka dopingującego drużynę przeciwną. Bardzo często taka zdobycz jest palona. Nierzadko między kibicami dochodzi do bijatyk, których powodem jest właśnie zabranie bądź spalenie na przykład szalika danej drużyny.

Żółty, niebieski i białe to barwy Klubu Sportowego Unibax Toruń. Barwy klubowe mają znaczny wpływ na wygląd szalików,

¹⁰ Kibice Elany, czyli dopingujący toruńską drużynę piłki nożnej.

¹¹ Kibice używają wyrażenia *kosa* na określenie niechęci czy wręcz nienawiści do kibiców określonego zespołu.

koszulek i innych gadżetów, które wyróżniają kibiców Unibaksu od fanów drużyny przeciwnej.

Pisząc o barwach, warto także wspomnieć o herbie klubu, którego znaczenie jest równie ogromne. Herbem toruńskiej drużyny żużlowej jest zamieszczony na żółto-niebiesko-białym tle napis: KS¹² Unibax Toruń. Jest to oficjalny symbol klubowy. Kibice posługują się jego pierwowzorem – w miejscu *Unibax* nadal zamieszczają hasło: *Apator*. W herbie, na białym tle, widnieją również 4 gwiazdki, symbolizujące czterokrotne zdobycie przez toruńską drużynę tytułu Drużynowego Mistrza Polski. Herb powszechnie występuje na vlepkach, szalach, transparentach, flagach oraz gadżetach identyfikujących kibiców Unibaksu.

Fani utożsamiają się ze swoją ukochaną drużyną poprzez noszenie koszulek w *barwach* ulubionego zespołu żużlowego. Koszulki są także elementem komunikującym o przynależności do danej podgrupy kibiców. Przykładowo członkowie Stowarzyszenia Kibiców Sportu Żużlowego Net Fans Speedway Toruń posiadają charakterystyczne bluzki, dzięki którym są rozpoznawalni pośród innych kibiców. Znajduje się na nich logo stowarzyszenia, herb klubu, napis *Apator Toruń*, krzyż oraz ksywa bądź imię danego członka grupy. W sprzedaży jest wiele wzorów koszulek dla kibiców, niekoniecznie dla członków wyżej wspomnianej grupy. Na bluzkach zamieszczana najczęściej jest nazwa: *Apator* oraz różnego rodzaju warianty haseł, przykładowo: „tu nasze korzenie i nasza wiara – Broniewskiego 98”, „KS *Apator Toruń* – duma polskiego speedwaya”, „*Krzyżacy*”¹³, „KS *Apator Toruń*, *Jakubskie* – elita elit”. Hasła: „fanatics *Apator Nieszawka*” czy też „*Apator Fans Łysomice*” identyfikują kibiców z miejscowości położonych poza granicami Torunia.

Zakładanie koszulek w barwach klubowych jest sposobem manifestowania i demonstrowania własnej odrębności, w opozycji do kibiców przeciwnika. Jak ogromne znaczenia dla kibiców mają barwy klubowe odzwierciedla tzw. „Biała inwazja”. Z okazji derbów wo-

¹² Wymienione litery oznaczają: K – klub, S – sportowy.

¹³ Terminem *Krzyżacy* fani żużla określają toruński klub żużlowy i jego zawodników. Wskazany pojęciem kibice określają również osoby, które dopingują Unibax. Termin *Krzyżacy* nawiązuje do historii miasta Torunia, który otrzymał prawa miejskie z nadania zakonu krzyżackiego (Borawska, Rietz 1997, s. 12).

jewództwa kujawsko – pomorskiego sympatycy Unibaksu zakładają białe koszulki. Przeciwnikiem Unibaksu w derbach jest Polonia Bydgoszcz, a więc najbardziej nielubiany przez torunian klub¹⁴. Celem ubierania koszulek w jednym z trzech kolorów barw Unibaksu jest pokazanie przeciwnikowi jak bardzo toruńscy kibice potrafią się zintegrować. Specjalnie na mecz z Polonią Bydgoszcz projektowane są białe koszulki z napisem: „Derby dla Torunia”. Hasło jest także wielokrotnie skandowane podczas meczów w Bydgoszczy.

Rekwizytem odróżniającym kibica Unibaksu od fanów przeciwnych drużyn jest szal. Ma on ogromne znaczenie dla jego posiadacza, jest dla niego swego rodzaju świętością. Kibice z niezwykłą dbałością pilnują, aby szalik nie dostał się w ręce nieprzyjaciół, którymi są fani innej drużyny żużlowej. W celu wyrażenia braku szacunku w stosunku do *barw* wroga, kibice Unibaksu odwracają „do góry nogami” zdobyte szale nieprzyjaciół. W związku z tym bardzo ważne jest, aby szaliki kibiców Unibaksu znajdowały się w odpowiedniej pozycji. Szal należy trzymać w taki sposób, aby osoba stojąca naprzeciwko mogła bez trudu odczytać widniejące na nich napisy i hasła. Na stadionie można zauważyć wiele modeli owego rekwizytu. Zawsze pojawiają się na nich barwy klubowe. Często występują na nich herby: klubu i Torunia oraz różne warianty haseł odnoszących się do cenionych przez kibiców wartości, nazw dzielnic, które zamieszkują fani, oraz do zgody¹⁵ z kibicami Ruchu Chorzów¹⁶, przykładowo: „osiedle Mokre, osiedle Bielany, siła, honor, zawziętość... ale najważniejsza jest wierność”, „Ruch & Apator śląsko – krzyżacka krucjata”.

¹⁴ Konflikt istniejący pomiędzy kibicami toruńskiej drużyny żużlowej i kibicującymi bydgoskiemu zespołowi jest pewnego rodzaju odzwierciedleniem stereotypów, które występują pomiędzy mieszkańcami wspomnianych miast. Według torunian, mieszkańcy Bydgoszczy są prostacy, niedouczeni, nieokrzesani, żerują na innych miastach województwa. Kibice toruńskiej drużyny żużlowej nazywają mieszkańców nielubianego miasta *tyfusami*, a genezę wspomnianego określenia można znaleźć w wyobrażeniach o obcych: „obcy jest postrzegany jako nieczysty, a kontakt z nim jako kalający i zagrażający. Jedną z emanacji jego nieczystości może być właśnie choroba zakaźna” (Kwiatkowska 2007, s. 84-85).

¹⁵ *Zgodą* albo *sztamą* dopingujący nazywają przyjaźń między określonymi grupami kibiców sportowych.

¹⁶ Fani Ruchu Chorzów kibicują drużynie piłki nożnej. Za początek przyjaźni uznawane jest przypadkowe spotkanie obu ekip kibiców w Grudziądzu (<http://www.krzyzacy.net/zgody-kosy.php>).

Kibice w celu utożsamienia się z drużyną zakładają wiele innych części garderoby w barwach klubowych. Należą do nich: bluzy, czapeczki, czapki na zimę, koszulki polo, a nawet skarpetki. Charakterystyczny strój obowiązuje nie tylko podczas meczów, ale również na co dzień, czym manifestuje się przynależność do danej grupy (Rokita 2008a).

Na rynku istnieje wiele gadżetów, które kibice gromadzą i korzystają z nich nie tylko na meczach. Zakupić dany przedmiot można na straganie znajdującym się na stadionie bądź zamówić przez Internet. Kibice chętnie nabywają: podkładki pod mysz, kalendarzyki i kalendarze ścienne, poduszki, otwieracze, kubki, kufle, kieliszki, chusty, długopisy, zapalniczki, portfele. Wszystko jest opatrzone napisem „Amator” bądź „Krzyżacy”.

Kibice wyruszający na mecze wyjazdowe z dumą starają się pokazać, że są fanami Unibaksu. Nie tylko strój kibica świadczy o przynależności do wspólnoty dopingujących, ale również przyozdobiony środek lokomocji, którym podróżują. Szaliki oraz flagi w barwach Unibaksu powiewają przez otwarte szyby samochodów o rejestracjach rozpoczynających się od liter „CT”. Zainteresowani kibice mogą również nabyć specjalne chorągiewki zakładane na antenę samochodową. Kierowcy za pomocą klaksonu lub świateł samochodowych oznajmniają, że widzą członków własnej wspólnoty na drodze bądź w „obcym” mieście, a pasażerowie manifestują swoją przynależność do grupy, machając do siebie nawzajem pomimo to, iż się nie znają.

Oprawa meczu

Panująca na stadionach atmosfera jest przyrównywana przez wielu autorów do czasu świętego. Według Ludwika Stommy, podczas meczu następuje chwilowe zawieszenie praw społecznych, które jest również charakterystyczne „dla wielu świąt plemiennych typu karnawałowego, jakby powiedział Bachtin. Świąt, podczas których uczestnicy upoważnieni są do lekceważenia obowiązujących tabu, a nawet do odwracania sensu reguł dnia codziennego” (Stomma 1991, s. 142). Ulubionym sportowcom kibicują osoby w różnym wieku, pochodzące z różnych środowisk, posiadające odmienne i różnorodne

wykształcenie. W trakcie meczu nie ma to jednak żadnego znaczenia, gdyż wszystkich „łączy swoista więź znosząca hierarchie, konwencje i konwenanse” (Kołodziejek 2007, s. 104). Następuje zawieszenie praw, reguł i hierarchii społecznych, rzeczy na co dzień zabronione i zakazane stają się właściwe i odpowiednie (Marczyk 1996, s. 36). W czasie trwania meczu liczy się przede wszystkim jedność i braterstwo. Powszechnie uznawane normy dotyczące życia społecznego przestają obowiązywać. Zjednoczona wspólnota fanów, która cechuje się żywiołowością i tymczasowością, jest nazywana przez socjologów *communitas*. Wskazane pojęcie oznacza „odrzućcie obowiązujących norm, instytucji, hierarchii społecznych, ról, pozycji na rzecz takich uniwersalnych wartości, jak równość, braterstwo, bezinteresowność, harmonia” (Kołodziejek 2007, s. 105). Preferowane przez kibiców normy i zasady, eksponujące integralność grupy, odróżniające od „obcych”, podkreślające stereotypy, są uzewnętrzniane w postaci zbiorowych zachowań, wspólnie wykonywanych gestach, działalności mającej na celu uatrakcyjnienie zawodów sportowych.

Kibice zgromadzeni na stadionie żużlowym prezentują na trybunach oprawę meczu, czyli różnego rodzaju efekty specjalne, które stanowią tło i podkreślają charakter widowiska sportowego. Organizacją opraw na toruńskim stadionie żużlowym zajmują się przede wszystkim wspomniane dwie grupy fanów: Ultra Familiares'08 oraz Stowarzyszenie Kibiców Sportu Żużlowego „Net Fans Speedway Toruń”. Organizatorzy rozdają kibicom kilka tysięcy balonów w barwach klubowych, co tworzy tzw. baloniadę. Fani trzymają również nad głowami kartoniki w barwach Unibaksu, które wcześniej zakupują *ultrasi*. Owe widowisko nosi nazwę kartoniady. Dopingujący otrzymują również od członków grup aranżujących aktywny doping kolorowe, świecące kawałki papieru lub materiału. W chwilach uniesienia, najczęściej po zwycięskim biegu lub podczas prezentacji zawodników, kibice rozsypują kolorowe konfetti bądź rzucają serpentyny. Dla uatrakcyjnienia oprawy fani odpalają również środki pirotechniczne oraz stroboskopy. Celem takiej działalności dopingujących jest zapewnienie niepowtarzalnej atmosfery na stadionie. Kibice pragną, aby podczas meczów było kolorowo i głośno. Dzięki temu zawodnicy widzą, że mają wsparcie wśród fanów, a dopingujący drużyny z innych miast zazdroszczą przeciwnikom wspaniałego klimatu i nastroju panującego podczas meczu.

Na prowadzonych przez fanów stronach internetowych można odnaleźć relacje kibiców, które opisują prezentowane w trakcie meczów oprawy. Zamieszczane po każdym zawodach żużlowych sprawozdania internetowe doskonale ukazują rywalizację kibiców z przeciwnych miast w tego typu aktywności. Relacjonujący porównują aktywne zaangażowanie kibiców obu drużyn, dokładnie opisują rodzaj przygotowanej oprawy oraz przytaczają napisy znajdujące się na flagach czy transparentach. Rzadziej relacje odnoszą się do wykonywanych podczas meczów przyśpiewek i zawołań. Tak kibice Unibaksu opisali zorganizowany doping uatrakcyjniający mecz, w którym toruńscy żużlowcy rywalizowali z zawodnikami z Gorzowa:

Cały sektor bawił się jak nigdy. Na prezentację rzucamy tylko konfetti a Net F@nsi machają na całym pierwszym łuku dużymi i małymi flagami. W trakcie meczu prowadzimy doping na dwa głosy z kibicami z pierwszego łuku co wyszło naszym zdaniem nie najgorzej. Po 13 biegu odpalamy około 250 bengali, stroboskopy, ognie wrocławskie i kilka czerwonych rac. Net F@nsi w tym samym czasie odpalają wrocławskie i race. W sektorze gości kilkudziesięciu Stalowców, którzy w trakcie zawodów co ciekawe grają w piłkę w swoim sektorze, a po 13 biegu odpalają kilka czerwonych rac¹⁷ (<http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=63>).

Tego typu relacje zamieszczane są również w miesięczniku „To my kibice”¹⁸: „Plot naszego sektora zdobią tego dnia flagi «Apator z buldogami» oraz «Toruń Północny». Na prezentacji na płocie wieszamy trans «Uderz w puchar», a na sektor wędruje puchar. Całość uzupełniamy wyrzuceniem kilkuset serpentyn i odpaleniem rac na górze sektora. (...) kibice Unii prezentują kartoniadę na prawie wszystkich swoich sektorach. Na trybunie głównej zaprezentowali sporych rozmiarów herb swojego klubu. Ciekawym elementem ich oprawy było strzelanie z armaty do wszystkich herbów klubów z ekstraklasy porozwieszanych na koronie stadionu” (*Unia Leszno* 2008). Zamieszczona powyżej relacja jest doskonałym przykładem na to, że kibice rywalizujących drużyn nierzadko chwalą pomysłowość zor-

¹⁷ Zachowuję oryginalną pisownię relacji.

¹⁸ „To my kibice” jest ogólnopolskim magazynem, w którym oprócz artykułów dotyczących kibicowania, fani różnych dyscyplin sportowych zamieszczają relacje z meczów. W miesięczniku występują przede wszystkim sprawozdania fanów piłki nożnej i żużla.

ganizowania oryginalnej oprawy, którą prezentują kibice przeciwnej drużyny.

Odpowiednim momentem na przedstawienie przygotowanej wcześniej oprawy meczu są dłuższe przerwy między biegami. Żużel, w przeciwieństwie do innych sportów, jest dyscypliną „głośną”. Hałaśliwy ryk motorów nie pozwala na prowadzenie dopingu przez cały mecz. Ponadto długość biegu jest tak krótka, iż w momencie jego trwania uwaga kibiców skupia się tylko na współzawodnictwie żużlowców. Natomiast długie przerwy pomiędzy ściganiem się zawodników, przeznaczone na przygotowanie toru żużlowego, są doskonałą okazją pozwalającą na zademonstrowanie przygotowanego widowiska w postaci kolorowego dopingu.

Rekwizytem, który często wykorzystują kibice znajdujący się na stadionie, jest trąbka. Jednak większość aktywnie dopingujących nie nazywa dmuchających w wymieniony instrument kibicami, a kolorowych trąbek nie zalicza do form aktywnego dopingu. Tak jak w napisanym przez Dominika Antonowicza artykule, fani rozróżniają prawdziwych kibiców i stadionowych trębaczy – widzów: „różnica między kibicami a widzami jest znacząca (...) Kibiców można zasadniczo odróżnić od widzów tym, że poza robieniem hałasu potrafią tworzyć doping i atmosferę na stadionie” (http://miasta.gazeta.pl/torun/1,35576,6641061,Antonowicz__Powstrzymac_trabiacych_barbarzyncow.html). W związku z rozpowszechnieniem wspomnianego rekwizytu, aktywnie dopingujący kibice organizują akcję, która ma na celu zachęcić przebywających na stadionie do słownego dopingu. Hasłem przewodnim, zamieszczanym na stronach internetowych, w opisach Gadu-Gadu, a nawet na transparentach, jest: „Nie trąb – nie bądź łosiem!”. Na forach internetowych kibice dyskutują na temat hałaśliwego instrumentu. „Trąbienie jest najbardziej prymitywna forma dopingu. efekt do tego jest beznadziejny. kto wygra mecz? i cały stadion: BUUUUUUUUUUUUUU. to kto wygra? słonie?” (<http://forum.net-fans.org/viewtopic.php?t=1274&postdays=0&postorder=asc&start=0&sid=44bcae279fe0f2733d1a850ba6fbd8ec>) – pisze jeden z internautów. Inny dodaje: „poza tym kogo te trąbki wspierają? przyjezdnych czy gospodarzy? dla kogo to i jakim to się ma okazać wsparciem?” (<http://forum.net-fans.org/viewtopic.php?t=1274&postdays=0&postorder=asc&start=0&sid=44bcae279fe0f2733d1a850ba6fbd8ec>). Kibice przez organizowaną akcję starają się ograniczyć

używanie trąbek na stadionach, które nie tylko denerwują znajdujących się w sąsiedztwie kibiców, ale i zagłuszają doping w postaci przyśpiewek.

Przejawy działalności kibiców w przestrzeni wirtualnej

Przestrzeń wirtualna jest również obszarem działalności kibiców Unibaksu. „Komunikaty przekazywane za pomocą (...) Internetu, ze względu na szybkość przepływu informacji tekstowej, nabierają charakteru dialogu” (Kwiatkowska 2002, s. 188), co wiąże się tym, że użytkownik komputera nie tylko jest odbiorcą komunikatu, ale również jego nadawcą (Gut 1997, s. 156). W związku z tym zarówno inicjatorem nadawanego w Internecie komunikatu o tematyce dotyczącej żużla, jak i jego adresatem są głównie kibice. To oni uczestniczą w burzliwych dyskusjach na forach, komentują fotografie z ostatniego meczu, czy też krytykują zamieszczony na temat kibiców artykuł. Nieraz włączają się również do dyskusji osoby nie związane z kibicowaniem, oburzone zachowaniami *chuliganów*, bądź chcące po prostu wyrazić własne zdanie.

Ciekawym zjawiskiem jest zamieszczanie przez fanów rysunków z herbem Unibaksu czy też obrazków z innymi znakami nawiązującymi do toruńskiego zespołu żużlowego na portalach internetowych docelowo nie poświęconych tematyce sportowej. Przykładem jest forum internetowe prowadzone przez studentów toruńskiej administracji, gdzie poruszane są tylko tematy dotyczące egzaminów. Jednak obok nicku danej osoby występuje rysunek przedstawiający pierwotny wzór herbu Unibaksu z napisem „Amator”. Pomimo tego, iż na forum nie porusza się tematów dotyczących sportu żużlowego, studenci chcą nawet na stronie poświęconej nauce być postrzegani jako wierni fani toruńskiej drużyny (<http://www.administracja2007.na14.pl/>).

Innym portalem, na którym można także zaobserwować aktywną działalność kibiców toruńskich żużlowców, jest Nasza-klasa.pl. Głównym założeniem twórców serwisu było umożliwienie internautom odnajdywania znajomych ze szkolnych lat. Jednak możliwość wstawiania zdjęć i zamieszczania komentarzy zachęciła kibiców do manifestowania bycia fanem toruńskiej drużyny żużlowej także i na tym portalu. Kibice nie tylko uzewnętrzniają swoje przywiązanie do

zespołu na własnych profilach, lecz również zakładają konta całkowicie poświęcone ukochanemu klubowi. Na portalu można odnaleźć następująco zatytułowane profile fikcyjne: *Unibax Toruń Apator*, *Apator Toruń Bielawy f.c.*, *Toruński Apator*, *KS Apator (Krzyżacy)*, *Apator KSA (Tylko Apator)*, *Apator to król*, *Apator Łążynek Fans*, *Skazani Na Apator (SNA)*, *Apator Toruń Osiedle Mokre*, *Apator Toruń Ruch Chorzów*, *Apator Toruń Skarpa*, *Apator (najlepszy)*, *Apator Toruń (Lubicz fans Apator)*, *Apator Toruń (Prosto ze Skarpy)*, *Chuligani Apatora Toruń*. Na portalu tworzone są także fikcyjne konta dotyczące poszczególnych żużlowców.

W przestrzeni wirtualnej zakładane są także przez kibiców strony, które swoją formą przypominają plakat zachęcający do udziału w meczu. Przykładem jest strona apelująca i zachęcająca do uczestnictwa w meczu wyjazdowym w Gorzowie (www.jedziemydogorzowa.prv.pl).

Zdjęcia ze stadionów z ulubionym żużlowcem zrobione w parku maszyn czy też fotografie wykonane podczas meczów wyjazdowych nie zostają zamieszczane przez kibiców w rodzinnych, domowych albumach. Miejsce, w którym można je odnaleźć, jest także przestrzeń wirtualna. Kibice umieszczają tego typu fotografie na własnych photoblogach. Niektóre strony poświęcone są całkowicie tematyce żużlowej¹⁹, na innych przeplatają się zdjęcia z życia codziennego z fotografiami z meczów²⁰. Pod zamieszczonymi zdjęciami najczęściej występuje komentarz kibica – właściciela photobloga. Stanowi on komunikat dla potencjalnego odbiorcy, iż prowadzący stronę dopinguje toruńską drużynę żużlową.

Poza portalami tworzonymi przez sympatyków Unibaksu, to właśnie Internet stał się przestrzenią, w granicach której manifestuje się wrogość, nienawiść i niechęć do kibiców drużyny nieprzyjaciela. Zamieszczane przez internautów treści odzwierciedlają więc stereotypowe obrazy i przekonania. Dlatego w przestrzeni wirtualnej można spotkać obraźliwe hasła na płaszczyźnie każdej z form komunikacji internetowej, jaką omówiłam. Na Naszej-klasie tworzone są fikcyjne

¹⁹ Przykład wspomnianego photobloga na stronie: <http://www.photoblog.pl/apatorowiec/>, 22.05.2009, godz. 20:00.

²⁰ Przykład na stronie: <http://www.photoblog.pl/adas95/34085289>, 20.05.2009, godz. 21:00.

konta, zatytułowane *Anty Apator Toruń* czy też *Anty Apator jebać²¹ wibrów* (http://nasza-klasa.pl/search?query=apator&city=&gender=&min_age=&max_age=&page=2), których treść wskazuje na to, iż nie zostały one założone przez sympatyków Unibaksu. W wyszukiwarce profili można także znaleźć liczne konta tworzone przez kibiców toruńskiego zespołu żużlowego, skierowane przeciwko fanom Elany, przykładowo: *Apator Toruń przeprasza za Elanę*, czy też *Anty Elana Toruń* (http://nasza-klasa.pl/search?query=elana&city=&gender=&min_age=&max_age=&page=1).

Anonimowość, którą gwarantuje internetowa komunikacja, umożliwia śmiałe, wulgarne i znieważające komentarze przeciwników na photoblogach: *ty pedale ty wibreksie twoja stara cie nie kocha bo jesteś za wibreksmi* (<http://www.photoblog.pl/apatorowiec/16376644>). Również w opisach Gadu-Gadu zamieszczane są hasła, których adresatem jest wróg, czyli kibice Elany Toruń: *elana nie spinać się, FaktuZeApatorMistrzemNieZmienicie*. Analogicznie we wspomnianym komunikatorze pojawiają się teksty fanów Elany adresowane do kibiców Unibaksu: *mistrzami są tylko w[A]si żużlowcy, jednak tym miastem rządzą Elanowcy*.

Zakończenie

Subkultura kibiców jest „spontaniczna, sytuacyjna, nieograniczona ramami instytucjonalnymi” (Kołodziejek 2007, s. 104). Ma charakter tymczasowy, żywiołowy, doraźny, gdyż kibicowanie ulubionemu zespołowi żużlowemu jest dla większości fanów tylko jedną z form działalności społecznej. Kibice Unibaksu biorą na co dzień udział w życiu rozmaitych grup, są rodzicami, braćmi, siostrami, uczą się, studiują, pracują, mają różne zainteresowania. W każdym z obszarów działalności wchodzą w określone role, przynależą do różnorodnych wspólnot: rodziny, społeczności uczniów, studentów, pracowników. Dla wspólnoty fanów, zjednoczonej na zasadzie *communitas*,

²¹ Język kibiców bardzo często jest nacechowany wulgaryzmami. Przekleństwa mają na celu wykpienie, znieważenie i poniżenie przeciwnika. Ponadto podkreślają tożsamość grupy.

charakterystyczne jest jednak to, iż na czas meczu zapominają o istniejących poza stadionem podziałach. W grupie kibiców wymagana jest działalność zbiorowa. Zespołowy charakter zachowań integruje jej uczestników podczas widowiska sportowego, daje poczucie więzi i odrębności grupowej. Świadomość bycia w grupie ma wpływ na zatarcie jednostkowej odrębności. W czasie trwania meczu najważniejsza jest manifestacja przywiązania i wierności własnej drużynie, która również odzwierciedla wspólnie cenione wartości, nomy, stereotypy. (Kołodziejek 2007, s. 104-105).

Literatura

- Bednarczyk Piotr (2007), *Kibice też są kulturalni*, „Nowości”, z dn. 6 IV.
- Borawska Teresa, Rietz Henryk (1997), *Toruń. Mały przewodnik*, Wyd. Konserwatora Diecezjalnego, Toruń.
- Bystron Jan Stanisław (1995), *Megalomania narodowa*, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa.
- Gut Dorota (1997), *Etnografia Internetu*, KPSL, nr 3/4.
- Jędrzejewski Marek (1999), *Młodzież a subkultury*, Wyd. Akademickie „Żak”, Warszawa.
- Kołodziejek Ewa (2007), *Człowiek i świat w języku subkultur*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego, Szczecin.
- Kowalski Radosław (2002), *Potomkowie Hooligana. Szalikowcy. Społeczno-kulturowe źródła agresji widowni sportowych*, Wyd. Adam Marszałek, Toruń.
- Kwiatkowska Olga (2002), *Podwójne życie vleпки, czyli komunikat w przestrzeni miejskiej i wirtualnej* [w:] *Genologia literatury ludowej. Studia folklorystyczne*, red. Adrian Mianecki, Violetta Wróblewska, Wyd. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Kwiatkowska Olga (2007), „*Co ma Toruń do Bydgoszczy*”, czyli kilka uwag na temat toruńskiego wizerunku Bydgoszczy i jej mieszkańców, [w:] *Z trzeciego brzegu Wisły. Szkice z antropologii Torunia*, red. Hubert Czachowski, Olga Kwiatkowska, Adrian Mianecki, Artur Trapszyc, Toruń.

- Łazowy Filip (2009), *Jak ożywić publiczność? Opowiada NetF@n*, „Gazeta Wyborcza”, z dn. 11 II.
- Marczyk Mirosław (1996), *My będziemy kibicować ile sił nam starczy*, „Literatura Ludowa”, nr 1.
- Niejadlik Tomasz (2007), *Fani robią klimat*, „City Toruń”, nr 21(37).
- Pęczak Mirosław (1992), *Mały słownik subkultur młodzieżowych*, Wyd. Naukowe Semper, Warszawa.
- Rokita Anna (2008a), *Cały ten kram*, „City Toruń”, nr 30(97).
- Rokita Anna (2008b), *Zawsze wierni!*, „City Toruń”, nr 20(87).
- Stomma Ludwik (1991), *1:0 czyli ludzie jak bogowie*, „Polska Sztuka Ludowa. Konteksty”, nr 3/4.
- Unia Leszno...* (2008), *Unia Leszno vs. Apator Toruń*, „To my kibice”, nr 11(86).

Strony internetowe

- <http://forum.net-fans.org/viewtopic.php?t=1274&postdays=0&postorder=asc&start=0&sid=44bcae279fe0f2733d1a850ba6fb-d8ec>, 10.05.2009, godz. 19:20.
- http://miasta.gazeta.pl/torun/1,35576,6641061,Antonowicz__Powstrzymac_trabiacych_barbarzyncow.html, 25.05.2009, godz. 13:15.
- http://miasta.gazeta.pl/torun/1,35583,5988803,Nominowany_do_Oscara_zrobil_film_o_zuzlu__Bez_lukru.html, 10.05.2009, godz. 22:00.
- http://nasza-klasa.pl/search?query=apator&city=&gender=&min_age=&max_age=&page=2, 01.06.2009, godz. 22:05.
- http://nasza-klasa.pl/search?query=elana&city=&gender=&min_age=&max_age=&page=1, 01.06.2009, godz. 22:22.
- <http://www.administracja2007.na14.pl/>, 20.04.2009, godz. 20:05.
- <http://www.krzyzacy.net/>, 10.05.2009, godz. 22:30.
- <http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=26>, 23.03.2009, godz. 19:13.
- <http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=35>, 23.03.2009, godz. 20:30.

<http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=36>, 23.03.2009, godz. 18:46.

<http://www.krzyzacy.net/relacje.php?show=63>, 23.05.2009, godz. 19:55.

<http://www.krzyzacy.net/zgody-kosy.php>, 04.04.2009, godz. 21:30.

<http://www.net-fans.org/news.php?id=162>, 10.05.2009, godz. 18:10.

„Wielkieś mi uczyniła pustki...”, czyli co nam mówią epitafia?

Tylko na tej mogile jednej,
Tylko na tej mogile wysokiej,
Tylko takie same obłoki...
Przechodzą tamtędy płaczki
W szarudze wroniska kraczą...
...Tylko na tej mogile jednej
Tylko na tej mogile wysokiej...
W prawo krzyż, w lewo trzy kroki,
Nie widać nic, zionie przepaść.
Tamtędy to płaczki ślepe,
Płaczki ślepe i ptaki oślepe,
I krzyż oślepty od płaczu
I obłoki... obłoki.
Tylko na tej mogile jednej,
Tylko na tej mogile wysokiej.
(K. Iłakowiczówna, *Lament*)

Nasze życie ma swój początek i koniec. Śmierć jest czymś naturalnym, ale mimo to dla człowieka współczesnego jest czymś niezrozumiałym, niechcianym i przerażającym. Ludzie boją się śmierci, nie potrafią jej ogarnąć, nie wiedzą, czym tak naprawdę jest, czy jest kresem czy przejściem do innego życia. Śmierć jest nieodwracalna i ostateczna. Zawsze jest wstrząsem, sprawia ból, cierpienie i trudne do zniesienia uczucie straty oraz niezgłębionej pustki. Nie możemy jej uniknąć, ale możemy w pewnym stopniu zapomnieć, dlatego często wolimy o niej nie mówić ani nie myśleć.

W dawnej kulturze ludowej śmierć miała nieco inny wymiar. Była bardzo ważnym przeżyciem i wydarzeniem, któremu towarzyszyła niezwykle głęboka symbolika i rytualizm. Wiązało się to oczywiście z istnieniem pewnego kodeksu zachowań wobec zmarłego i jego rodziny, o którego konieczności przestrzegania nie było trzeba nikomu przypominać, ponieważ stanowił nieodłączny i stały element kultury. Śmierć integrowała całą społeczność wiejską, nie tylko rodzinę zmarłego. Obligowała do zmiany zachowania, do wyrazu po-

wagi, skruchy i żalu. Wymagała wyrazów współczucia, wzajemnej pomocy, zarówno materialnej, jak i duchowej dla pogrążonej w żałobie rodziny. Śmierć była tym, do czego zmierzało ludzkie życie, była celem i dlatego należało ją godnie przeżyć. Wyobrażana jako Boży posłaniec, dociera wszędzie, wędrując po całym świecie. Wierzano, że przebywa i odpoczywa na cmentarzach, w pieczarach grobowych, krąży po kostnicach i opuszczonych kaplicach. U kresu życia śmierć przejmuje władzę, decyduje o tym, czy człowiek skona lekko, czy będzie długo się męczył. Ukazuje się umierającemu tuż przed zgonem. Siada mu na nogach i powoli przesuwając się w kierunku piersi, w końcu dociera do szyi i ścina głowę kosą, przy czym działanie to nie jest czymś naocznym dla żyjących.

Rytualizacja śmierci była sposobem na oswojenie się z nią. Zabiegi magiczne miały na celu ułatwienie odłączenia się duszy od ciała i znalezienie prostej drogi w zaświaty.

Z jednej strony przywiązywano wagę do czynności magicznych, które umożliwić miały zmarłemu powrót do życia. Z drugiej zaś – zabezpieczało się jego pośmiertne bytowanie, przez wkładanie do grobu rzeczy, z którymi nie rozstawał się na co dzień i które tym samym miały okazać się niezbędne także po śmierci. Forma kultu zmarłych ściśle wiąże się z miejscem jego spoczynku. Dlatego też przedmiotem szczególnej troski stają się groby. Ujawnia się tu istota cmentarza jako miejsca grzebalnego. Tradycja pochówku grobowego sięga jeszcze okresu przedchrześcijańskiego. Miejscem pochówku były wtedy święte gaje, leśne polany, wzgórza. Samobójców, ofiary bitew i zabójstw chowano w miejscu ich śmierci. Obok ziemnego chowania zmarłych, ciała były również palone i przechowywane w urnach. Od wieku X cmentarze lokowane były w okolicach kościołów i w granicach miejscowości.

Cmentarz był traktowany jako szczególne miejsce, stąd nazywano go często „świętym polem”. Pierwotnie groby kopane na cmentarzach były płytkie i stawiano na nich krzyże pozbawione inskrypcji. Były więc anonimowe, a pamięć o zmarłych przechowywały wyłącznie „księgi umarłych”. Tablice pamiątkowe tworzone były jedynie dla osób o wysokiej pozycji majątkowej i najczęściej znajdowały się w ścianach kościołów lub w murach okalających cmentarze. Kult ten był uwarunkowany w dużej mierze statusem społecznym nieboszczyka. Pełne przepychu groby kontrastowały z pochówkiem biedoty, któ-



Fot. 1.

ra często była grzebana w mogiłach zbiorowych. Do XIII wieku groby nie były darzone specjalnym kultem, dopiero potem zajęły się tym władze kościelne, wydając odpowiednie rozporządzenia, które miały chronić świętość tych miejsc.

Przykościelne cmentarze nie były z reguły dużych rozmiarów. W XVIII i XIX wieku, wraz z rozwojem miast, cmentarze zaczęto zakładać na terenach podmiejskich. Były odpowiednio projektowane – z alejami, kwaterami i licznymi obiektami architektonicznymi, takimi jak rzeźby, nagrobki, kaplice, często z naniesionymi epitafiami i wierszowanymi inskrypcjami, które składają się na zbiór ciekawej poezji, tzw. liryki cmentarnej, z motywem nieuchronnego i wszechobecnego przemijania.

Cmentarz, będąc miejscem pamięci i przejawem naszego uczucia pustki i straty, staje się tym samym miejscem intymnej relacji ze zmarłymi, miejscem świętym, przepelnionym niewidzialną obecnością. Tym samym staje się miejscem indywidualizacji – wskazuje na jednostkowy i niepowtarzalny charakter ludzkiego życia, ukazuje jego tragedię, irracjonalność i przemijalność. Staje się miejscem, które zmusza do refleksji, wspomnień i medytacji, nie tylko poprzez fakt, że jest enklawą spoczynku zmarłych, ale również przez rzeźby, sentencje i krzyże, będące pewnego rodzaju znakami, symbolami, kierującymi

naszą uwagę na określone stany. Zatem jest to tym samym miejsce działania poetów i artystów. Stawarza to możliwość oddawania kultu prywatnego, który jest jednocześnie kultem społecznym. Cmentarz pełni tym samym rolę tekstu kultury współczesnej, wskazując jednocześnie na związki z tradycją.

Obecnie nie ma chyba grobu, na którym nie byłaby wyróżniona tożsamość zmarłego. Tak jak kiedyś prawo do umieszczania inskrypcji posiadali tylko ludzie najbogatsi, tak teraz zniesione są wszelkie takie hierarchie i inskrypcja widnieje na każdym grobie. Aczkolwiek niejednokrotnie na nagrobku wskazuje się status bądź tytuł naukowy zmarłego. Zniesienie hierarchii pokazuje, że życie ludzkie na każdym poziomie jest tak samo ważne i każde życie kończy się w ten sam sposób, niezależnie od bogactwa czy statusu społecznego.

Inskrypcja obok krzyża staje się nieodłącznym elementem nagrobkowego pomnika. Dawniej pełniła ona rolę religijno-magiczną, miała na celu zabezpieczenie zmarłego przed atakiem złych mocy. Często zawierała informację o zasługach zmarłego i o jego zaletach, czego dowodzą zapisy na toruńskich cmentarzach:

Była uosobieniem dobroci i pokoju, cierpiała dużo,
zgasła w kwieciu wieku.
Pamięć o niej zachowamy do ostatniego dnia naszego życia.
Mąż i matka.
(Toruń, Cmentarz Komunalny nr I, 1950)

Powyższy napis wyraża nie tylko zalety i pustkę, jaka została po starcie zmarłej, ale również ma charakter obligacyjny – rodzina zmarłej ma zachować pamięć o niej aż do końca swego życia.

Inny z kolei toruński napis upamiętnia bliżej nieokreślone działania na rzecz ojczyzny, co zmusza do stawiania sobie pytań o ich charakter:

Życie twe było pasmem cichego bohaterstwa, w cierpieniu, prawości
i dobroci i poświęcenia, w służbie dla innych i ojczyzny.
(Toruń, Cmentarz Komunalny nr I)

Inskrypcje nagrobne stają się dla nas „tekstami kultury”. Kolbuszewski pisze w ten sposób: „klasycystyczny pomnik i wiersz od samego początku wieku XIX tworzyły aurę wzniosłości grobu, okre-

ślając zarówno zasługi społeczne zmarłego, jak i tragizm i patos jego śmierci, czy wreszcie ból pozostałych przy życiu. Trwałość klasycystycznej koncepcji pamiątki i romantycznego kultu poezji żywotność zjawiska aż do końca wieku XIX, przy czym do połowy stulecia był to poziom kultury artystycznej” (J. Kolbuszewski 1985).

Z czasem nagrobne teksty kulturowe zaczęły być coraz powszechniej stosowane i to nie tylko przez warstwy wykształcone, ale przeniknęły do kultury warstwy proletariackiej, ludowej i drobnomieszczańskiej. Stały się azylem współczesnej uczuciowości, jaka towarzyszy w chwilach śmierci. Dlatego też przez inskrypcje uwiadacznia się nasza postawa wobec problemu śmierci.

Współcześnie mamy do czynienia z zanikiem tradycji. Wiersz staje się tworem iście konwencjonalnym, tylko przez swoją funkcję i znaczenie związanym z grobem. Najczęściej ich rolę przejmują jedno- lub dwuwiersowe sentencje w stylu: „tu spoczywa”, „tu leży”, „oczekuje zmartwychwstania”, „Tu spoczywa w Bogu nasz jedyny syn i brat”, czasami z zaznaczeniem jak bardzo ważna była dana osoba dla bliskich czy dla kraju.

W epitafiach równie często widoczne są odwołania i pewnego rodzaju porównania zasług lub cech danej osoby, np.

Tu spoczywa piękny kwiat, ledwie zakwitł a już spadł.
Nasza najukochańsza córeczka, siostrzyczka i wnuczka.

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr I)

Inskrypcja okazuje się doskonałym dopełnieniem symboliki grobu. Ma charakter nobilitacyjny, ukazujący wyjątkowość zmarłego, sławiący jego czyny. W pewien sposób napisy indywidualizują grób, nadają świadectwo emocjom towarzyszącym rodzinie zmarłego. Widzimy tu również niezwykle połączenie natury z kulturą. Drzewa, kwiaty, trawa tworzą scenerię, która daje azyl śmierci, i sama będąc przeniknięta śmiercią, daje prawo zmarłym do obcowania z żywymi. Następuje symboliczne pojęte przenikanie życia i śmierci.

Zniknąłeś nam z oczu
Lecz z serca nigdy

Pozostawiając po sobie
Nieunikniony żal i bezgraniczną pustkę.

(Toruń, Cmentarz Św. Jerzego, 1950, fot. 2)



Fot. 2.

Tyś, coś płakała nad śmiercią syna
 Dałaś mi poznać z bólów ból największy
 Przez me łzy gorzkie, Matko Jedyna,
 Weź w swe ramiona i mego syna,
 Ty Najświętsza!

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr I).

Analizując epitafia na przestrzeni wieków, daje się zauważyć pewne zmiany. Dotyczą one nie tylko faktu coraz rzadszego umieszczania wierszy na nagrobkach, ale widoczne są zarówno w formie, jak i samej treści. Dawniej mieliśmy bardzo częste odwołania do Boga czy do Matki Boskiej jako wstawienniczki za duszę zmarłego. Epitafium bezpośrednio kierowało naszą uwagę na życie wieczne, mówiło o wielkości samego Boga, o jego miłosierdziu, o możliwości zbawienia. Obecnie spotykamy się z inskrypcjami, które są cytatami jakichś wierszy. Najczęściej są to słowa z poezji Kochanowskiego, Słowackiego, Konopnickiej, Asnyka, Mickiewicza, nabierające w tym specyficznym kontekście charakteru aforystycznego, kryjącego w sobie wyraz głębokich uczuć. Zwracają naszą uwagę na życie jako ogół zjawisk, zmuszają do refleksji nad jego przemijalnością, kruchością, nad małością człowieka wobec konieczności śmierci, tym samym mają znaczenie dydaktyczne. Dawniej wiersze te miały charakter pocieszający, niosły ze sobą nadzieję na rychłe zmartwychwstanie i życie wieczne. Obecnie brak tej funkcji, bowiem cmentarz jawi się jako miejsce pamięci, ma ciągle przypominać o śmierci, o przemijalności.

Z cmentarnych inskrypcji wynika pewna jednoznaczność wypowiedzi, która podkreśla wymiar filozoficzny aktu odejścia, a nie jego ściśle religijny charakter. Zmienia się tym samym stosunek do tradycji epitafiów, które odznaczają się już innym językiem. Często zaznacza się w nich obietnica pamięci o zmarłym, np. „wiecznie w naszych sercach”, czyli „metafizyczna ponadczasowość” (ibidem).

Nierzadko w tekstach nagrobnych spotykamy się z elementami śmierci nagłej lub przedwczesnej:

Czas i godzina za wcześniej wybiła,
lecz wola Boża to uczyniła.

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II);

Na ziemi żyli chwilę, ufni Bogu,
Odeszli do Pana na wieczną wartę

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II, 1993);

... są łzy tak ciężkie i tak gorące,
Ze nie można ich wypłakać
Zapadają w serca,
Spalając je...

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II, 2006, fot. 3);



Fot. 3.



Fot. 4.

Nie płacz nad moją trumną
Ona trwa wśród wiosny wieczystej
Ja nie umarłem Przechodniu,
Ja tylko jestem gdzie indziej...

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II);

Człowiek jak liść
Dziś jest, jutro go nie ma

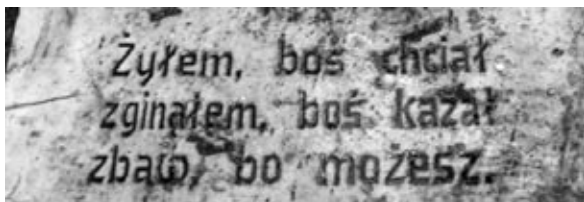
(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II, fot. 4);

To co się ze mną stało, to i was nie minie,
Bądźcie na to gotowi

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II);

Czem byłaś wie tylko ten, kto cię stracił.

(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II);



Fot. 5.

Gdzie mogiły z tamtych lat,
tam gdzie kwiaty – czas zatarł ślad.
(Toruń, Cmentarz Komunalny nr II).

Cmentarze to miejsca niezwykle, łączące w swojej przestrzeni kres ludzkich istnień. To na nich spoczywają nasi najbliżsi, mężowie, córki, synowie, rodzice, przyjaciele, znajomi. Miejsca oblane łzami, przepełnione spokojem i nostalgią wobec tych, którzy przekroczyli już próg śmierci. To tym, którzy odeszli, stawiane są pomniki. Każda tablica z nazwiskiem i krzyż są świadectwem ich życia. Każda mogiła mówi: „tu leży człowiek”. Jest to miejsce, które nie pozwala nam zapomnieć o śmierci. Przypomina nam, że każdemu będzie dany taki grób.

Czytając znajdujące się na płytach nagrobnych napisy, zauważamy, że są one także świadectwem ludzkiej wiary lub jej braku, nadziei na zmartwychwstanie i zbawienie, a z drugiej strony rozpacz i bezsilności wobec konieczności śmierci. Inskrypcje często przybierają formę rymowanych wierszyków, jednak nie wartość literacka czy estetyczna jest tu ważna. Niezliczone sentencje nagrobne zwracają uwagę na nieopowiedzianą za życia miłość do swoich zmarłych, mówią z bolesną zadumą o ich wiecznym i twardym śnie, są przepełnione łzami i żalem, a jednocześnie nadzieją. Jest w nich także poddanie się wyrokowi losu i zgoda – choć niełatwa, na wyrok Boży. Często przybierają postać modlitwy lub prośby za spokój duszy zmarłego oczekującego na zmartwychwstanie. Patrząc na epitafia, powinniśmy spojrzeć na nie przez pryzmat ujętej problematyki badawczej – jako sposób ujęcia śmierci w literaturze i sztuce. W tym kontekście cmentarz to miejsce, w którym wyraża się filozofia przemijania. Grób, jak i cmentarz stają się swoistym przedsionkiem zaświatów, bramą do innego świata, a jednocześnie symbolem pamięci.

Literatura

- Kolbuszewski Jacek (1985), *Wiersze z cmentarza. O współczesnej epigrafice wierszowanej*, Wyd. Polskie Towarzystwo Ludoznawcze, Wrocław.
- Ogrodowska Barbara (2008), *Polskie tradycje i obyczaje rodzinne*, Z serii: *Ocalić od zapomnienia*, Wyd. MUZA SA, Warszawa.

MAGDALENA ŚWIERCZYŃSKA

**Radio gada, czyli między teorią a rzeczywistością
(O folklorze dziennikarzy radiowych subiektywnie)**

Gęba, kępa, kędy, dąba, pęka, pędy.
Bo dźwięku powstawanie to wprawianie jest powietrza cząstek
w drganie.

„Masz cztery minuty do wejścia! Leć, bo będziesz sapał na antenie! Ja ci zmontuję ten dźwięk i napiszę podprowadzkę do następnego dziennika” – zwykły slang dziennikarski czy może tworzenie nieistniejących w słowniku języka polskiego słów; codzienna rozmowa w pracy czy element szerszego kulturowego zjawiska? Zapewne ilu ludzi, tyle pomysłów na rozwiązanie tej kwestii. Ja skłaniałabym się tutaj ku określeniu tego fenomenu folklorem środowiskowym – folklorem zawodowym. Ale czy istnieje folklor dziennikarzy radiowych?

Przestrzeń studia radiowego jest zazwyczaj pogrążona w przyćmionym świetle, kameralna, ułatwiająca rozmowę. Radio to królestwo małych form słownych, szybkiej informacji, towarzyszy człowiekowi w życiu (Lis, Skowroński, Ziomecki 2002). Od kilku lat dziennikarstwo radiowe jest moją pasją, z którą już dziś wiąże przyszłość. Dzieje się tak z prostego powodu: „nęci, kręci, rujnuje, frustruje, kokietuje, odpowiada, powiada, opowiada, bo radio gada”. Zwyczajna rymowanka, a wnosi tak wiele. Najważniejsze w radiu jest przecież słowo. Każdy szanujący się dziennikarz powinien uważać na to, co mówi i w jaki sposób to robi. Jego praca jest bowiem bardzo odpowiedzialna: informuje słuchaczy, wskazuje im pewien problem, przedstawia różne punkty widzenia i przynajmniej dwa skrajnie różne sposoby rozwiązania kwestii. Musi posiadać własne zdanie, ale też w porę umieć milczeć, słuchać. Dąży do obiektywizmu, co może osiągnąć jedynie poprzez wsłuchiwanie się, moderowanie rozmowy,

ale także dawanie szansy wypowiedzenia się innym. Na mocy ustawy o prawie prasowym:

Dziennikarzem jest osoba zajmująca się redagowaniem, tworzeniem lub przygotowywaniem materiałów prasowych, pozostająca w stosunku pracy z redakcją albo zajmująca się taką działalnością na rzecz i z upoważnienia redakcji

(Ustawa o prawie prasowym, 1984, art.7.5).

Jako przyszłego etnologa – dziennikarza zainteresował mnie w głównej mierze nie sam sposób porozumiewania się prezentera ze słuchaczem, a styl komunikowania się dwóch ludzi należących do tego samego zawodu. Oprócz tego, iż dziennikarze zobowiązani są przez swoich przełożonych do trzykrotnego przemyślenia każdego zdania, jakie zdecydują się przekazać słuchaczom, są też zwykłymi ludźmi, dla których nie wszystkie bariery językowe zdają się możliwe do natychmiastowego przezwyciężenia. Używają więc nierzadko słów zrozumiałych tylko dla nich samych, tworząc tym samym zamkniętą grupę zawodową. Na ciągle powstawanie tych oryginalnych wyrażenń zapewne ma wpływ szybki tryb życia dziennikarza. Postaram się w kilku zdaniach zobrazować to zjawisko.

Godzina 5.00. O tej porze zwykle zaczyna pracę dziennikarz... Poranna „mała czarna” (kawa), szybka „prasówka” (przegląd prasy), kilka telefonów do zaprzyjaźnionych informatorów i przystąpienie do akcji. Jest dziś wydawcą, odpowiada za wszystko i za wszystkich. Co kwadrans przedstawia najświeższe wiadomości ze świata, kraju i regionu, nierzadko walczy z czasem, ze stresem, decyduje o tym, co usłyszą słuchacze rozgłośni, pogania, pomaga, przeszkadza, redaguje wiadomości – jednym słowem człowiek od wszystkiego. Niecodziennie jednak pełni funkcję wydawcy. Czasem siedzi w redakcji i poszukuje informacji, czyta, dzwoni, umawia się. Wszystko to w możliwie jak najkrótszym czasie, gdyż w tej pracy „czas to pieniądź”. W jednym z nagrań, stanowiących podstawę materiałową tej pracy, usłyszeć można, w jaki sposób dziennikarz pozyskuje informację, a potem ją

„sprzedaje”, czyli przekonuje wydawcę o jej ważności, co jest konieczne do uzyskania czasu antenowego dla tego przekazu.

Takich właśnie ludzi miałam okazję poznać – dziennikarzy Radia Bis, Radia Gdańsk i innych rozgłośni regionalnych. Moje badania są rezultatem setek godzin przebywania w środowisku dziennikarzy radiowych. Byłam tam zarówno obserwatorem, odnotowującym folklor słowny, jak i uczniem, który przyswajał i wprowadzał w użycie dotąd nieznane słowa.

Zjawisko folkloru zostało naukowo potwierdzone w 1846 roku. O pojawieniu się folkloru dziennikarzy radiowych możemy mówić zdecydowanie później, skoro dopiero po 1906 roku powstało samo dziennikarstwo radiowe. Wtedy właśnie Reginald Aubrey Fessenden nadał pierwszą audycję radiową w Stanach Zjednoczonych. W Polsce pierwsza audycja została wyemitowana przez Polskie Radio w 1925 roku (Lis, Skowroński, Ziomecki 2002).

Folklor zawodowy należy do dziedziny folkloru współczesnego – spontanicznego i środowiskowego. Ciągłe zmienia się na potrzeby danego środowiska i sytuacji, w jakiej się przejawia. Zaspokaja potrzeby międzyludzkiej komunikacji (Staszczak 1987, s. 124-128). Czym jest jednak folklor? – na to pytanie warto sobie odpowiedzieć, zanim zacznie się wgłębiać w jego istotę. W *Słowniku etnologicznym* czytamy, że jest to odrębna część kultury symbolicznej, właściwa konkretnemu środowisku. Składają się na niego obok tradycyjnych, treści aktualne o cechach estetycznych, zaspokajające określone potrzeby międzyludzkiej komunikacji. Treści folkloru są wyrażane zwłaszcza w formie słownej z jej właściwościami, takimi jak ekspresja, impresja, intensywność, dobitność, barwa i tempo głosu oraz cechami gestyczno-teatralnymi, jak mimika, gestykulacja, określone zachowanie się nadawcy (ibidem, s. 124-128). Przekaz treści folkloru zawiera zatem sposób pojmowania świata i określony do tego świata stosunek. Zaznaczyć należy, iż o zjawisku tym można mówić jedynie wówczas, gdy jego treści są przekazywane głównie werbalnie, w przeszłości drogą ustną, dziś także poprzez pismo.

Wszystkie zdania, jakie przytoczyłam, mogę potraktować jako argumenty przemawiające za tezą o istnieniu folkloru dziennikarzy radiowych. Po pierwsze: środowisko to stanowi zwartą, odrębną grupę zawodową. Po drugie – zjawiska, które w definicji słowa „folklor” mówią o jego funkcji estetycznej (pobudzanie wyobraźni), odnajduję również w pracy dziennikarza. Chodzi o równoczesne pobudzanie wyobraźni zarówno słuchacza przez nadawcę podczas prowadzenia audycji, jak i samego nadawcy, który tworząc tekst, jaki następnie czyta słuchaczom, często musi puścić wodze własnej fantazji. Zabieg ten jest konieczny, by zainteresować słuchacza tym, co się mówi. Poziom artystyczny, od którego zależy stopień wpływu funkcji estetycznej folkloru, jest wysoki. Dziennikarz bywa artystą, wykorzystującym w swej pracy własny głos i dźwięki z otoczenia. Czasem bardzo trudno jest stworzyć coś z niczego, z kilku nagranych dźwięków wyczarować sensowne zdania. Na potwierdzenie tej uwagi przywołam zdanie, wypowiedziane przez kolegę z Radia Bis: „chłopaki, dograjcie mi tu kilka głosów, bo mam za mało, a i tak ten poprzedni niewiele mi powiedział, więc będę musiał szyć” (tzn. montować w nienaturalny sposób, dogrywać).

Folklor przejawia się zawsze w określonym kontekście społeczno-kulturowym; społecznym, ponieważ kontaktują się ze sobą ludzie, zaś kulturowym, gdyż składa się z systemu znaków i symboli, zaakceptowanych przez daną grupę. Dziennikarze radiowi w swej pracy posługują się pewnymi, ułatwiającymi porozumienie znakami. Dla zobrazowania podam dwa przykłady: dziennikarz czyta serwis informacyjny w studiu. Ponieważ jest on każdorazowo emitowany na żywo, osoba siedząca przed mikrofonem musi porozumieć się z realizatorem obsługującym konsolę. Podniesienie ręki przez dziennikarza w studiu jest znakiem dla realizatora, iż powinien wyemitować nagraną wcześniej taśmę ilustrującą informację lub tzw. dżingla, pełniącego rolę przerwownika w serwisie. Informuje on o tym, jakiej stacji radiowej słuchają odbiorcy.

Dziennikarz przekazuje słuchaczowi życiowe mądrości, pewną wizję świata, wiedzę o ludziach, wydarzeniach, wzory zachowań. W tym procesie niezwykle ważne jest ciągłe dążenie do bycia obiektywnym, często należy też wyzbyć się zbędnych emocji. Dziennikarz serwisowy (redakcja informacji) czyta komunikaty w sposób obojętny, prosty, nie podkreśla wybranych zdań czy słów, jeśli nie trzeba.

Zinterpretowanie podanej przez niego wiadomości należy do indywidualnego odbiorcy.

Inaczej jest np. z publicystami, felietonistami, którzy muszą pewne mądrości czy opisane zachowania podkreślić, aby zainteresować słuchacza. Wszystko jednak w granicach rozsądku. Dziennikarz powinien być świadomy, iż oprócz jego racji jest jeszcze wiele innych. Jak powiedział Jerzy Sosnowski – dziennikarz radiowej Trójki:

To, co, jak wierzę, mam naprawdę do zrobienia, to wytwarzać warunki wstępne do społecznego dialogu, czyli – jak wskazywał ćwierć wieku temu książdz Tischner – skłaniać potencjalnego uczestnika takiego dialogu do myśli: być może nie całkiem mam rację. Uważać, że się posiada rację w 100%, to śmierć dla inteligentnego człowieka. Na wszelki wypadek dodam, że można wyznawać wiernie jakąś prawdę, a mimo to przyjmować, że coś nam się przy okazji wymyka z pola widzenia

(Magazyn Studencki Semestr, <http://www.semestr.pl>).

Według przywołanej definicji folkloru, przekazywanie „mądrości życiowych” oraz konstruowanie pewnej wizji świata pełni funkcję etyczną, a jeśli, jak wykazałam, zjawisko to dotyczy dziennikarzy radiowych, do czynienia mamy z kolejnym potwierdzeniem tezy o istnieniu dziennikarskiego folkloru.

Argumentem potwierdzającym powyższe założenie jest realizowana i w radiu funkcja psychologiczna folkloru. Wypowiedzi dziennikarzy radiowych mają uspokajający bądź aktywizujący wpływ na słuchacza. Idealnym przykładem jest audycja „Mocne Nocne”, która została zdjęta z anteny Bis Polskiego Radia w lipcu 2006 roku. Tematy audycji oscylowały wokół treści trudnych, wartych uwagi, kontemplacji. Prowadzący pozwalał słuchaczom dzwonić, wypowiadać się, dyskutować, dzięki czemu tworzyła się nieoceniona więź między prowadzącym w studiu a słuchaczami.

Bardzo ważnym elementem folkloru dziennikarskiego jest również specyficzny język, jakim posługują się dziennikarze między sobą. Chciałabym zatem wrócić do początku mych rozważań. Dziennikarze radiowi używają znanych im tylko słów, skrótów myślowych, zapożyczeń z języka angielskiego, wyrażeń potocznych, czasem też wulgaryzmów. Skróty myślowe są wynikiem dziennikarskiego pośpiechu. „Zrobić ci pisanekę na dziewiątą?”, „mogę wejść, ale na jedenaśtą”, „to jest świeżynka, już się umówiłem na nagranie” – to fragmen-

ty wypowiedzi mojego rozmówcy. „Pisanka” oznacza kilkudzianową informację o zdarzeniu, pochodzi od czasownika „pisać”. „Wejście” to pojawienie się głosu prezentera na antenie, często na tzw. „lajfa” (na żywo), czyli bez możliwości ingerencji mechanicznej w to, co się mówi. Dźwięk jest nadawany i wpuszczany na antenę niemal w tym samym czasie. Jeśli w pobliżu znajduje się radio, dziennikarz może stać się ofiarą pogłosu. Jeśli masz wejście, to znaczy, że nie masz już wyjścia (Lis, Skowroński, Ziomecki 2002). „Świeżyńka”, „news” czy „hot” to gorąca wiadomość, o której nikt jeszcze nie słyszał. To coś, czego się nie lubi, ale na co czeka się z niecierpliwością. Warto zwrócić uwagę na słowne zapożyczenia z języka angielskiego. Zdarzają się one często, czasem aż zbyt często. Przykładem będzie tu wypowiedź dziennikarza sportowego: „Przepraszam za spóźnienie, ale był traffic na highwayu” (Forum internetowe Radia Wrocław, <http://board.radio.wroclaw.pl>).

„Antena” – takie hasło brzmiące w słuchawkach oznacza, że w tej chwili dziennikarz ponosi prawną odpowiedzialność za to, co mówi. Od tego momentu słucha go nie tylko znajomy, ale i być może szef. (Lis, Skowroński, Ziomecki 2002). Kolejnym często używanym wyrazem jest „brud”: „wyczyść wszystkie brudy, a z czterdziestu sekund zrobi się dwadzieścia osiem” – wypowiedź dziennikarza Radia Gdańsk. „Brudami” są zbędne dla nagrania dźwięki, jak chrząkanie, kasłanie. „Minutówka” – trwająca około minuty opowieść reportera o tym, co widział lub słyszał (po tym jak usłyszał, oczywiście sprawdził), z założenia dźwięk ten powinien mieć około czterdziestu sekund, ale, jak powiedział jeden z moich rozmówców: „naprawdę chciałbym usłyszeć reportera, który mieści się z relacją w tak krótkim czasie”. „Obsuwa” – to spóźnienie z nadaniem, np. dziennika, „paszczodźwięk” – mieszanina narracji reportera z głosem rozmówców, przy czym „paszcza” to głos reportera. „Puszka” – nagrany, czekający na swą emisję w komputerze dźwięk, „połówka” to skrót najważniejszych informacji przygotowany na wpół. Jeszcze trzy słowa: „wstawka” – materiał poszerzający informację czytany drugim głosem, „zajawka” – zapowiedź programu, reklama, „zrzucić dźwięk” – wgrać dźwięk do komputera: „zrzucę tylko dźwięk i już lecę na nagranie” – wypowiedź reportera.

Dziennikarze radiowi, obcując ze sobą, nie boją się tematów tabu – i tu kolejne potwierdzenie tezy o folklorze. Owszem, na ante-

nie muszą uważać na to, co mówią, zwłaszcza dziennikarze Polskiego Radia, ponieważ jest to rozgłoszenia publiczna, stawiająca sobie za cel informowanie, bawienie, edukowanie. Świadectwem obawy zarządu radia przed rozwijaniem tematów tabu było wspomniane przeze mnie wcześniej zdjęcie z anteny Radia Bis audycji „Mocne Nocne” oraz programu „Masala”. W redakcyjnym środowisku jednak nie istnieje coś takiego jak tabu. Dziennikarze charakteryzują się niezwykłą otwartością, łatwością wypowiadania się na tematy trudne. Rozmawiają o wydarzeniach politycznych, społecznych, gospodarczych, krytykują władzę, często nie przebierając w słowach, używają wulgaryzmów. Trudno im się dziwić – gdzieś trzeba się wyładować, wykrzyczeć, a gdzie indziej to zrobić jak nie w redakcji, w której poza pracą je się i śpi?

W środowisku tym często ma się do czynienia z plotką medialną, która żyje własnym życiem. Nie zawsze wiadomo, kto ją stworzył, rzadko kto się do jej autorstwa się przyznaje, więc posiada w rzeczywistości charakter anonimowy. Anonimowość zaś stanowi kolejną cechą folkloru. Zadaniem dziennikarza jest się do plotki ustosunkować – obalić albo potwierdzić, by nie wzbudzać niepokoju społecznego. Czasami nie jest to możliwe, więc dziennikarze asekurują się w ten sposób, iż uprzedzają słuchaczy o niepewnym pochodzeniu materiału. Na charakter plotkarski przekazywanych informacji wskazują w mediach charakterystyczne wyjaśnienia: „według naszych informatorów”, „jak dowiedzieliśmy się z pewnego źródła”, „mówi się ostatnio”.

O folklorze możemy mówić jedynie wtedy, kiedy dokonuje się transmisja jego treści. Tak dzieje się również w środowisku pracowników mediów. Aby pracować w radiu, należy nauczyć się funkcjonować w środowisku dziennikarskim, uzbroidć się w cierpliwość, trzymać dystans, słuchać doświadczonych. Do pewnych prawd zawodowych nie jest się w stanie dojść samemu, zatem konieczna jest pomoc mentora, kogoś z dłuższym stażem.

W dziennikarski folklor wpisane są również językowe pomyłki, wynikające z szybkości przekazywania myśli, zwłaszcza komentatorów imprez emitowanych na żywo. „Jak Państwo słyszą, nic nie słychać w tej ciszy” – to parafraza wypowiedzi znanego polskiego dziennikarza Edwarda Durdy z Wizji Sport. Od razu zwraca uwagę bezsensowność tego zdania. Takich potyczek językowych,

zdań nie nie wnoszących do komunikatu, ale rozbawiających słuchaczy, można przywołać wiele. Ja ograniczę się do trzech. Zdanie reportera: „Eksperyment ekonomiczny ruchu odbudowy Polski”, zamiast „ekspert ekonomiczny”, „spalenia klatki schodowej” zamiast „klatki piersiowej” czy choćby zdanie: „dla Pomorza Radia i PiK” zamiast „dla Radia Pomorza i Kujaw (PIK)”. Wiele z tego typu zdań przechodzi do języka dziennikarskiego na określenie sytuacji śmiesznej czy absurdalnej, inne – wkraczają nawet do języka ogólnopolskiego.

Prym w zakresie śmieszności wiodą zwłaszcza dziennikarze sportowi i tutaj posłużę się kilkoma cytataми: „Veron złapał się za włosy, a właściwie to nie miał się za co złapać, bo jest łysy”, „Siatkarze plażowi są często samotni, bo nie mają czasu na założenie rodziny. Ale są za to bardzo rodzienni”, „Litwinka postanowiła utrudnić nam oglądanie meczu i rozgrzewa się przed naszym stanowiskiem, a że mierzy dobrze ponad 190 cm, nie nie widzimy. Ale oto robi skłony, więc jest szansa!”, „Lepiej wygrywać 2:0 niż 1:0”, „Hiszpanie to przyszłość hiszpańskiej piłki”, „Boisko zostało specjalnie poszerzone o 10 metrów: z 64 na 72 metry”, „Trzy minuty, czyli zatem około 100 sekund” (Forum internetowe Radia Wrocław, <http://board.radio.wroclaw.pl>).

Relacja sportowa, jak wspomniałam, charakteryzuje się tym, że jest nadawana na żywo. Pomyłki językowe wynikają z faktu, iż dziennikarz często za bardzo wczuwa się w sytuację, jaka dzieje się na boisku, zapominając przy tym, że nie relacjonuje dla siebie, lecz dla słuchaczy, którzy nie uczestniczą w danym wydarzeniu sportowym. Niektórzy dziennikarze tak bardzo ekscytują się tym, co widzą, że zapominają o udzieleniu odpowiedzi na pięć kluczowych pytań: Co? Gdzie? Kiedy? Jak? Dlaczego? Słuchacz traci orientację, nie wie, gdzie znajduje się dziennikarz, co widzi i o co w ogóle w przekazie chodzi.

Dziennikarz ma duży wpływ na swego rozmówcę, wywołuje różne emocje, zachowania. Zwłaszcza gdy pojawia się przed rozmówcą ze sprzętem, z którym nie zwykł się rozstawać – mikrofonem. Reporterka zapytała rozmówcę: „Jak się żyje w Rojewie?” i usłyszała odpowiedź: „A bardzo dobrze!”. Jednak w momencie gdy rozmówca zorientował się, że jest nagrywany, jego odpowiedź była nieco inna: dziennikarka: „To jeszcze raz. Jak się żyje w Rojewie?”, rozmówca:

„No...nie za dobrze. Tak naprawdę to nie za dobrze”. Zmiana wypowiedzi rozmówcy świadczy o swoistej magii mikrofonu jako sprzętu, za pomocą którego dźwięk zostaje zapisany, a w dalszej kolejności wyemitowany. Rozmówca nie mówi już na odczepnego, że w Rojewie żyje się dobrze, a mając świadomość, że ktoś go usłyszy, zwraca uwagę na problemy wsi, licząc na zainteresowanie i być może pomoc w rozwiązaniu zaistniałego problemu. Słuchacz przecież szybciej i na dłużej zapamięta negatywną wypowiedź niż tę pozytywną.

W powyższym kontekście rzecz można, iż dziennikarze radiowi mają swój odrębny folklor. Posługują się oni uznanym przez siebie systemem znaków i symboli, ich praca wpływa na pobudzanie wyobraźni nadawcy i odbiorcy, nie boją się poruszać tematów tabu, dając się wypowiedzieć odbiorcy – dyskutując z nim, tworzą ważną w psychologii więź w relacji nadawca – odbiorca. Przekazują słuchaczowi wzory zachowań, pewną wizję świata, wpływają na jej kształtowanie, komunikują się między sobą radiowym językiem. Wszystkie te składające się na folklor cechy przekazują kolejnym, nowym adeptom sztuki radiowej.

Mimo że dziennikarstwo jest moją pasją, staram się patrzeć na tę profesję krytycznym okiem (etnologa). Jak w każdym zawodzie i tutaj wyróżnić można rewelacyjnych, średnich, ale coraz częściej też zupełnie nie nadających się do uprawiania tego zawodu dziennikarzy. Obecnie obserwujemy masową „wytwórnię” adeptów dziennikarstwa. Niemal na każdej uczelni można studiować ten kierunek. Zawód wykonywany niegdyś przez społeczną elitę, dziś staje się domeną przeciętnych obywateli, co wpływa i na jakość dziennikarstwa i związany z nim folklor.

Jak powiedział zmarły niedawno mistrz reportażu – Ryszard Kapuściński:

Do tego, żeby uprawiać dziennikarstwo, przede wszystkim trzeba być dobrym człowiekiem. Żli ludzie nie mogą być dobrymi dziennikarzami. Jedynie dobry człowiek usiłuje zrozumieć innych, ich intencje, ich wiarę, ich zainteresowania, trudności, tragedie. I natychmiast, od pierwszej chwili, stać się częścią ich losu...

(Kapuściński 2003, s. 21).

Literatura

- Kapuściński Ryszard (2003), *Autoportret reportera*, Wydawnictwo Znak, Kraków.
- Lis Tomasz, Skowroński Krzysztof, Ziomecki Mariusz (2002), *ABC dziennikarstwa*, Axel Springer Polska, Warszawa.
- Staszczak Zofia, red. (1987), *Słownik etnologiczny. Terminy ogólne*, PWN, Warszawa.

Źródła internetowe

- Forum internetowe Radia Wrocław <http://board.radio.wroclaw.pl/viewtopic.php>
- Strona internetowa magazynu studenckiego SEMESTR <http://www.semestr.pl/2,2279.html>
- Ustawa o prawie prasowym z dnia 26 stycznia 1984, artykuł 7.5

W pracy wykorzystałam nagrania dźwiękowe pochodzące z archiwum Polskiego Radia Pomorza i Kujaw, wypowiedzi znajomych dziennikarzy radiowych, a także nagrania stworzone na potrzebę niniejszej pracy w toruńskiej redakcji Polskiego Radia PIK.

**Latać każdy może... i co na to obsługa lotniska?
(Materiały dotyczące folkloru środowiskowego
związanego z lotnictwem)**

Praca ta ma na celu przedstawienie materiałów dotyczących folkloru środowiskowego ludzi związanych z lotnictwem. W jej pierwszej części skupiam się przede wszystkim na krótkiej charakterystyce anegdot, które dostarczył mi jeden z pracowników poznańskiego lotniska Ławica – Bartosz B. Część zebranych przeze mnie historii przytrafiła się bezpośrednio mojemu informatorowi, inne zaś pozostałym jego kolegom¹. Trudno mi też określić, które opisane sytuacje przytrafiły się Bartoszewi, a które jego kolegom lub koleżankom; niełatwo ocenić też stopień ich prawdziwości, ale fakt ten nie ma specjalnego wpływu na charakterystykę folkloru dotyczącego grupy osób związanych zawodowo z lotnictwem.

W swej pracy, która polega przede wszystkim na prezentacji materiału folklorystycznego, chcąc przybliżyć specyfikę zjawiska, pozostawiłam w przywołanych przykładach oryginalny pracowniczy slang. Nie ingerowałam w nazewnictwo przestrzeni ani osób. Tym samym, pasażer lotniska nazywany jest „pax”, a rozmowa, która odbywała się poprzez bezpośredni kontakt klienta z pracownikiem, nosi miano rozmowy „live” – na żywo. Również nazwy poszczególnych części lotniska nie zostały przeze mnie spolszczone, aby oddać specyficzny klimat, jaki towarzyszy tego typu branży. Przedstawione przeze mnie materiały pochodzą z lat 2007–2010.

Prezentowane przeze mnie materiały były opublikowane na internetowym profilu wspomnianego znajomego. Profil ten był umieszczony na jednym ze znanych portali społecznościowych (www.facebook.com). Zwróciłam się wtedy do informatora z prośbą o opowiedzenie jeszcze innych historii podobnych do tych zamieszczonych w Internecie oraz o spisywanie na bieżąco kolejnych zasłyszanych od innych współpracowników. W ten sposób udało się zebrać sporo opowieści, który daje się podzielić na określone grupy. We wszystkich

¹ Imiona i nazwiska pasażerów pozostają anonimowe.

występowały dialogi, w których pasażerowie przekręcali nazwy linii lotniczych, państw i miast oraz werbalizowali swoją złość, pomstując i złorzeczając na niczemu niewinnych pracowników. Fakt, że opowieści o tego typu incydentach się powtarzają w różnych wariantach, potwierdza folklorową ich naturę.

Folklor lotniskowy oczywiście nie jest związany jedynie z obsługą naziemną, dotyczy też ludzi, którzy obsługują klientów już podczas lotu. Mowa tu oczywiście o pilotach i stewardesach. Istnieją w sieci dwa bloki tematyczne dotyczące tej grupy: „z czego śmieją się stewardesy LOT-u” (<http://www.polnews.co.uk/forum/z-czego-smieja-sie-stewardessy-lot-u-vt8844.htm>) i „rozmowy pilotów” (http://www.beka.pl/txt_rozmowy_pilotow2.php). Anegdota te pojawiają się na najróżniejszych stronach internetowych – w postaci dowcipów bądź jako prawdziwe historie. W przypadku stewardes uwzględnione jest nawet to, w jakich liniach lotniczych pracują, co bez wątpienia ma uwiarygodnić tego rodzaju opowieści. Z kolei w anegdotach o pilotach często pojawiają się nazwy konkretnych linii lotniczych. Zdarzają się też historie, w których nazwa własna zostaje zastąpiona przez jakiś znak, np. XYZ lub X, Y. Anegdota o pilotach i stewardesach są stale rozpowszechniane, przetwarzane, w czym widoczna jest ich wariantowość. Nie bez znaczenia jest też fakt, że są one zaczerpnięte z kultury amerykańskiej. Jak wiadomo, różne tłumaczenia, zwłaszcza te robione przez laików, sprzyjają błędom, które bywają niekiedy dotykowym źródłem komizmu.

Najczęściej zapisane anegdota poświęcone są relacjom pracownik – pasażer. Wszystkie historie dotyczące tej kwestii mają zabarwienie humorystyczne. Są na tyle krótkie, że z powodzeniem mogłyby funkcjonować w roli dowcipów. Nie można zapomnieć jednak o tym, że jest to folklor środowiskowy, który bywa tworzony spontanicznie przez opisywaną grupę pracowniczą. Specyficzny slang podkreśla to, że wszelkie wytwory tej grupy są tworzone przede wszystkim z myślą o jej członkach, a przy okazji dla reszty odbiorców.

Nie będę przytaczać wszystkich zebranych przeze mnie anegdot, gdyż znajdują się one w materiale źródłowym, który umieściłam w aneksie na końcu pracy. Pozwolę sobie przywołać po jednej anegdocie z każdej grupy tematycznej.

Pax: pani, gdzie jest biuro linii RYMAR bo chcę kupić bilet do GRO-NA (chodziło o Ryanair i port lotniczy Girona).

Pax: Czy bilety do Londynu odbiera się tutaj czy w luku bagażowym?

Pax: Dzień dobry, ja mam odprawę ALL RIGHT (zamiast ONLINE).

Pax spóźniony na rejs i nieprzyjęty, wychodząc z rozmowy z kierownikiem i przechodząc koło punktu informacji.

Pax: Życzę wam żebyście złapali jakiegoś syfa.

Pax: Dzień dobry. Przed chwilą rozmawiałem z pani kolegą i on podał mi adresy stron internetowych, na których mogę kupić bilety Ryanair, ale zapomniałem, że nie mam Internetu.

Kolejną grupą anegdot są historie dotyczące stewardes LOT-u. Narracje o tych pracownikach pojawiają się w wielu miejscach w sieci internetowej, głównie na forach i stronach z dowcipami. Aby uwiarygodnić te opowieści, przywołuje się w nich niekiedy nazwiska znanych osób jako ewentualnych świadków czy uczestników opisywanych zdarzeń. Wśród zanotowanych przeze mnie historii pojawia się na przykład postać piosenkarki – Edyty Górniak. Na jednym z forów internetowych znalazłam informację, że anegdotyczna opowieść dotycząca tej postaci rzeczywiście miała swe źródło w rzeczywistości. Oto dwie inne przykładowe anegdoty, przedstawiane jako autentyczne:

Pasażerka: pani powie temu tam, żeby swoje manele z mojego pawlacha zabrał.

Pasażerka: Czy kibel to tam w sieni? (wskazując na tylną kuchnię).

(<http://kurde.pl/katalog/burakoloty.php>)

Ostatnim blokiem tematycznym, który można wyodrębnić, są rozmowy pilotów. Podobnie jak historie stewardes krążą w różnych wersjach w sieci. Raz pojawiają się w formie dowcipów, a czasem wraz z przymiotnikiem „autentyczne”, który nie tyle sugeruje, co mówi wprost, że chodzi o prawdziwe zdarzenia. Jak już pisałam, opowieści te nie były stworzone w Polsce. Świadcą o tym nazwy linii lotniczych. Przykład:

Po wylądowaniu nowego Boeinga 777 linii United Airlines w jego locie prezentacyjnym, stewardesa wypowiedziała zwyczajowe: „Prosimy o pozostanie na swoich miejscach z zapiętymi pasami bezpieczeństwa, aż samolot zatrzyma się, a kapitan wyłączy nakaz zapięcia pasów. Jak nam wiadomo, żadnemu pasażerowi nie udało się jeszcze przegonić samolotu w drodze do bramki, więc naprawdę możecie dać sobie spokój.”

(<http://kurde.pl/katalog/burakoloty.php>)

W przywołanym cytacie, jak widzimy, pojawiła się nie tylko nazwa samolotu, ale też linii, które reprezentuje. Jednak nie każda historia jest tak szczegółowo opisana. W niektórych nazwy własne zostają zupełnie pominięte.

Pilot akurat w tym rejsie wylądował wyjątkowo twardo, uderzając samolotem jak młotem o podłoże. Ta linia lotnicza wymagała, aby pierwszy oficer stał w drzwiach i żegnał pasażerów uśmiechem i słowami: „Dziękujemy za lot liniami XYZ”. Ciężko mu było patrzeć w oczy pasażerów chwilę po tym kiepskim lądowaniu, zastanawiając się który z gości wyskoczy z jakimś złośliwym komentarzem. W końcu wszyscy wyszli za wyjątkiem starszej pani, wspierającej się na lasce. Powiedziała: „Synku, czy mogę zadać pytanie?”. „Ależ oczywiście” odpowiedział pilot „o co chodzi?”. Starsza pani na to: „My wylądowaliśmy czy zostaliśmy zestrzeleni?”

(http://www.beka.pl/txt_rozmowy_pilotow2.php)

W cytowanym przykładzie nie pojawia się nazwa linii lotniczych, co może wskazywać na „uniwersalność” przedstawianej sceny. Nie ma znaczenia, jakie linie zaoferowały taką „rozrywkę” pasażerom, gdyż istotna jest pointa sytuacji. Jednak zdarzają się opowieści komiczne, w których część informacji na temat lotu jest jawna, co wskazywałoby na jej autentyczność, a część ukryta. Tak też jest w poniższym przykładzie.

Pracownik linii Southwest Airlines: „Witamy na pokładzie lotu linii Southwest z X do Y. Aby zapiąć pasy, proszę wsunąć metalową część do sprzączki i mocno zacisnąć. Ten pas bezpieczeństwa działa jak każdy inny, a jeżeli nie wiecie jak się zakłada pas bezpieczeństwa, nie powinniście wychodzić z domu bez opieki. W wypadku nagłej utraty hermetyczności, maski tlenowe zsuną się z sufitu. Wtedy proszę przestać krzyczeć, złapać maskę, nałożyć na twarz. Jeżeli podróżujecie z małym dzieckiem, najpierw nałóżcie swoją maskę, a dopiero potem nałóżcie maskę dziecku. Jeżeli podróżujecie z dwojgiem dzieci, zdecydujcie, które kochacie bardziej.

(http://www.beka.pl/txt_rozmowy_pilotow2.php)

Co prawda, wiemy na jakim pokładzie odbywa się zdarzenie, ale pominięte zostało skąd i dokąd leci samolot. Trudno się dziwić, że szczegóły czasem zostają przekręcane, a niektóre informacje pominięte. Przekaziciele folkloru nie dbają szczególnie o zachowanie kształtu pierwowzoru, gdyż bardziej liczy się wymowa przekazu, a czasami komiczny finał.

Historie przeze mnie przytoczone są z pewnością przykładem folkloru środowiskowego, powiązanego z pewną ściśle określoną grupą ludzi, którą w tym wypadku łączy praca. Ludzie ci mają swój slang oraz podobne poczucie humoru (wspólnota śmiechu). Tym co łączy większość tych historii, jest fakt, że pokazują one często ignorancję albo zwykłą niewiedzę pasażerów. W ich ośmieszaniu widać jednak nie tyle chęć poniżenia osób bezradnych w „świecie samolotów”, lecz rodzaj osławiania trudów związanych z pracą.

ANEKS – anegdoty z poznańskiego lotniska

Pax – pasażer

Live – rozmowa (pracownika z pasażerem) w cztery oczy.

1. Wariacje na temat nazwy Ryanair

Live /

Pax: (...) bo ja lecę RENUREM do Dublina.

Live /

Pax: Pani, gdzie jest biuro linii RYMAR bo chce kupić bilet do GRO-NA (chodziło o Ryanair i port lotniczy Girona).

Telefon /

Pax: Proszę pani, lecę z córką REJDŻERSEM do Londynu...

Live /

Pax: Dzień dobry! Lecę do Londynu liniami RYJANER.

Telefon /

Pax: Przepraszam, bo jestem laikiem, czy są takie linie REJTEL?

Telefon / Pax: Ja proszę pana lecę RAJANSEM.

Live /

Pax: (...) bo ja nie dostałam z RINARDA żadnego maila.

2. Z cyklu, kto pyta nie błądzi...

Live /

Pax: A biuro podróży ScanHoliday wydaje bilety z dwójki?

Info: Tak proszę pani, a dokładnie rzecz biorąc z trójki.

Live /

Pax: Przepraszam, gdzie jest tutaj widok tarasowy? (chodzi o taras widokowy; częste pytanie).

Live /

Pax: Przepraszam gdzie jest tutaj hala widowiskowa? (chodzi o taras widokowy).

Live /

Pax: dzień dobry, bo ja mam bilet na hasło to gdzie je podaję?

Telefon /

Pax: Ja proszę pana leć RAJANSEM i jakie są KOSZTY NADWAGI?

*chciałoby się powiedzieć ze utrata atrakcyjności fizycznej (komentarz pracownika).

Live /

Pax: Czy bilety do Londynu odbiera się tutaj czy w luku bagażowym?

Live /

Pax: Dzień dobry, gdzie mogę odebrać skierowanie do Turcji?

Telefon /

Pax: Czy orientuje się pani jakie jest dzisiaj ciśnienie w Poznaniu?

Live /

Pax: Czy w Londynie obowiązują takie same obstrukcje w bagażu podręcznym jak w Polsce?

Live /

Pax: Czy w samolocie będzie jakaś szatnia?

Live /

Pax: Jak mam paszport i numer rejestracyjny to wystarczy? (chodziło o nr rezerwacji).

Telefon /

Pax: Czy wie pan coś na temat zasad przewozu makowców do Portugalii?

Telefon / Pax: Proszę pana, jak to jest z przewozem pierza do Kanady?

Live / Pax: Gdzie można uzyskać kartę Miles and Stones?

Live /

Pracownik: zapraszam do stanowiska check-in.

Pax: tam gdzie są te telewizory?

Telefon /

Pax: Czy można z waszego lotniska dolecieć na lotnisko w Brodnicy za Toruniem?

Live /

Pax: Czy orientuje się pan czy na lotnisku w Warszawie są budki telefoniczne?

Telefon /

Pax: Czy ten samolot z Frankfurtu to no.. wie Pani... on tak normalnie wjedzie na terminal?

Live /

Pax: Proszę pana, mam rezerwację na Oslo, na którym peronie mam się ustawić?

Telefon /

Pax: Ja mam aparat ortodontyczny to pewnie będę pikał, nieee? I co wtedy?!

Live /

Pax: Ja mam na bilecie napisane Katarzyn zamiast Katarzyna. Czy w takim razie oni, tam w bramce, to jakoś będą weryfikować moją płeć?

Live /

Pax: Czy kosmetyczka, w której zapakowane są płyny może mieć niebieskie znaczki?

Live /

Pax: Czy mogę pilnik zapakować do głównego, DO LUKI?

Live /

Pax podchodzi do info.

Pax: Przepraszam, czy mówi pani po polsku?

Telefon /

Info: Port Lotniczy Poznań-Ławica, informacja, słucham...

Głos: ...Tatuś?

Live /

Pax: Czy tu jest Internet bezprzewodowy tylko dla ABONAMENTÓW Plusa?

Live /

Przepraszam, jak się mogę dostać do nowego PORTALU? (chodziło o terminal).

Live / Pax przy check-in'ie:

Pax: Proszę pani, a czy jest taka możliwość, żeby ten samolot lecący do Dublinu zatrzymał się na moment w Shannon za dodatkową opłatą? Bo wie pani.. nam to by było tak bardziej po drodze.

Live /

Pax: Przepraszam, ci co przylatują gdzie się ukazują?

Live /

Pax: Proszę panią, gdzie tu jest kantor?

Info: Tu przy schodach, proszę pana.

Pax: O k***a, już widzę.

3. Pax poliglota...

Live /

Pax: A ten samolot z Doncaster SCHONEFELD będzie o czasie?
(chodziło o Doncasret Scheffield).

Live /

Pax: Lecę do Oslo TROP... (chodziło o Oslo Torp).

Live /

Pax: Proszę pani, a ja mam kartę Frequent FRAJER (chodziło o kartę Frequent Flyer).

Live /

Pax: Mam Kartę Częstego Latacza (chodziło o kartę Frequent Flyer).

Live /

Check-in: Proszę podejść do mnie.

Pax: Ale ja lecę do Dublina, a nie do bag drop'a...!

Live /

Pax: ...bo ja mam odprawę ONLY YOU... (chodziło o odprawę on line).

Live /

Pax: Czy wylądował już samolot z Erfurtu?

Info: ...yyy...z Frankfurtu?

Pax:...nieee, z Erfurtu...(chwila zastanowienia)... a nie! – z Edynburga.

Live / Pax:

O której wyląduje samolot z HUNGWARDY? (chodziło o Hungarę).

Live /

Pax: ...bo ja lecę do Barcelony Grony.

Telefon /

Pax: Chcę lecieć do Hurguńdzi z ol eskiuzmi...(chodziło o Hurghadę z all inclusive).

Live /

Pax: czy samolot z Analii będzie o czasie?

Live /

Info: Jakimi liniami pani podróżuje?

Pax: Tymi niemieckimi... LUFTWAFE (chodziło o Lufthansę).

Telefon /

Pax: Czy Ryanair lata na lotnisko STANS SWEET? (chodziło o Stansted).

Live /

Pax: Gdzie odebrać bilety do EST MILDADOS? (chodziło o East Midlands)

4. Pax zdenerwowany...

Live /

Pax spóźniony na rejs i nieprzyjęty, wychodząc z rozmowy z kierownikiem i przechodząc koło punktu informacji.

Pax: Życze Wam żebyście złapali jakiegoś syfa.

Live /

Pax: Czy to znaczy że mam za każdy dodatkowy kilogram zapłacić 32 złote?

Info: Tak, proszę pana.

Pax: No to jest k***a niemożliwe!!

Live /

Pax: (...) bo wie pan ja pierwszy raz lecę i brzydko mówiąc ogniem sram.

*dla ścisłości – pax był kobietą w wieku ok. 40 lat i znać po słownictwie z nizin społecznych – tzw. klasyka gatunku (komentarz pracownika).

5. Pax niepocieszony...

Telefon /

*reakcja na uświadomienie rozmówcy że nie ma w Polsce biura Ryanair.

Pax: To mam zajebisty problem w takim razie.

Telefon /

Pax: Dzień doby. Przed chwilą rozmawiałem z pani kolegą i on podał mi adresy stron internetowych, na których mogę kupić bilety Ryanair, ale zapomniałem, że nie mam Internetu...

Telefon / godzina 8:50, telefon do portu lotniczego Poznań Ławica.

Pax: Proszę pana, bo ja lecę tym do Dublina o 9:50 a jestem we Wrocławiu, bo myślałem że z Wrocławia i co teraz?

Info: No jest pan gapa.

Pax: No tak, wiem....

Telefon /

Pax: Ja przepraszam, ale o której jest jutro odlot do Dublina, bo kupiłem bilet przez Internet po pijaku?

Telefon /

Pax: Proszę pana, bo ja ostatnio kupowałem rodzicom bilety i popełniłem strasznego babola...

Telefon /

Info: Port Lotniczy Ławica, Informacja, Bartosz B., w czym mogę pomóc?

Pax: yyy...ach....przepraszam – pomyliłam kierunki.

6. Pax płaci, pax wymaga...

Live /

Pax: Proszę pana, chciałam się zalogować na Monachium...

Live /

Pax: Dzień dobry! Ja jestem pasażerką LOTU i lecę do Londynu liniami RYANAIR (błąd logiczny).

Live /

Pax: Proszę pana, bo ja mam REZERWĘ na ten lot Ryanair'a...

Telefon /

Info: ...w takim razie proszę kontaktować się w tej sprawie z Wizzair pod nr 223519499

Pax: ...ale wie pan, oni mają bilety wykupywane w M1.

7. Opowieści pracowników...

1. Moje paxy opowiadają mi o różnych sprawach, ale o układzie pokarmowym jeszcze nie miałam okazji słuchać... się lepiej ciesz, że Ci żaden Żyd pisiora nie pokazał, tak jak Moni K.

Pax nie mówił w żadnym innym języku jak tylko w swoim i nie wiedział, jak się zapytać gdzie jest toaleta, więc wskazywał palcem na swoje kroczce i ogólnie demonstrował jej różne takie pozycje, aż w końcu Monia zaskoczyła o co mu chodzi, ale sobie wyobraź jak to musiało wyglądać. To jest hit tego roku!!!

2. Jestem straszny: odmówiłem (dop. odprawy do Oslo) kobiecie w ósmym miesiącu ciąży i z rocznym dzieckiem. Mówię poważnie: mam wyrzuty sumienia. Spóźniła się 2 minuty. Powiedziała, że zacznie płakać i pytała czy mam serce z kamienia. Odpowiedziałem, że tak.

Strony internetowe

<http://facebook.com>

<http://kurde.pl/katalog/burakoloty.php>

<http://www.polnews.co.uk/forum/z-czego-smieja-sie-stewardessy-lo-t-u-vt8844.htm>

http://www.beka.pl/txt_rozmowy_pilotow2.php