



Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Okolice

Rocznik Etnologiczny T.9: 2011

OKOLICE

Rocznik Etnologiczny

RADA REDAKCYJNA

dr hab. Violetta Wróblewska

dr hab. Wojciech Olszewski

REDAKCJA

Anna Kmiec

Mirosław J. Kucharski

KOREKTA

Violetta Wróblewska

WYDAWCA

Koło Naukowe Studentów Etnologii UMK

ADRES REDAKCJI

Katedra Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK

ul. Władysława Bojnarskiego 1

87-100 Toruń

SKŁAD

Studio MORIA

DRUK

Wydawnictwo Naukowe UMK w Toruniu

Na okładce przedniej fotografia autorstwa

Mirosława „Maurycego” Męczekalskiego

Na okładce tylnej wybrane zdjęcia wykonane
przez autorów artykułów

Czasopismo finansowane przez

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ISSN 1732-3185

Spis treści

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

HORYZONTY ETNOLOGICZNE

Anna Wildowicz

<i>Dar ślubny zamieniony na prezent</i>	7
---	---

Vinsensius Taji

<i>Etapy zawarcia małżeństwa u ludu Manggarai na wyspie Flores w Indonezji</i>	15
--	----

Fo-Yao Edéwou

<i>Zawieranie małżeństwa u ludu Tem z Północnego Togo</i>	33
---	----

Mirosław Jacek Kucharski

<i>O przedmiotach grobowych oraz ich kulturowym znaczeniu dawniej i dziś</i>	45
--	----

Hounake Kossi Midodzi Eric

<i>Współczesne przemiany obrzędów pogrzebowych w Lomé</i>	59
---	----

Elwira Wilczyńska

<i>Zooantropia a antropofagia. Przyczynek do badań</i>	67
--	----

Gergely Farkas

<i>Czy Procesja Świętej Prawicy w Budapeszcie jest tradycją „wymyśloną”?</i>	81
--	----

Ewa Bialecka

<i>Himalaiści i Szerpowie na najwyższej Górze Świata</i>	91
--	----

PROBLEMY ETNICZNE I NARODOWOŚCIOWE

Zosia Spandowska

<i>Polityka równości wobec mniejszości etnicznych w Norwegii na przykładzie Samów i Kwenów</i>	107
--	-----

Michał Antonowicz

<i>Niemcy jako nasi współobywatele – co my o nich wiemy i jak ich rozumiemy. (Badania nad mniejszością niemiecką w województwie opolskim)</i>	117
---	-----

Agnieszka Dombrowska

<i>„Ludzie mają już dość arabskich oprychów okradających ludzi na ulicach...”</i>	131
---	-----

Anna Kmieć

<i>Polonia w Gruzji</i>	139
-------------------------------	-----

Agata Konczal

<i>W społeczeństwie czy poza nim? Miejsce i rola Indian w społeczności Kanady na przykładzie Prowincji Preriowych</i>	147
---	-----

OBRAZ – DŹWIĘK – SŁOWA

Roksana Sitniewska

*Kronikarze wielkich przemian, czyli Myśliwski, Nowak,
Kawalec i inni wobec zmierzchu kultury ludowej*.....159

Aleksandra Sękowska

Fanfiction. Fani i ich pisarskie próby.....177

E-TNOLOGICZNIE

Justyna Kwaśniewska

„HAPPY POSTCROSSING!!!”195

Artur Jabłoński

O memach internetowych na przykładzie Pana Andrzeja.....209

FOLKLOR I OKOLICE

Olga Wachcińska

*Hanka spudłowała, czyli internetowy folklor słowny i wizualny
jako reakcja na śmierć serialowej bohaterki*221

Monika Górka

*Współczesne legendy miejskie dotyczące osób pracujących
w prosektorium i branży funeralnej (na terenie powiatu
kwidzyńskiego i nie tylko)*243

Tomasz Dalasiński

*Czy tylko osławianie traumy? Społeczne funkcje folkloru
komicznego w sytuacji katastrofy (na przykładzie dowcipów
o katastrofie smoleńskiej 10.04.2010)*.....255

MAŁE OJCZYZNY

Barbara Bajek

Mrzeżyno – dwie oddzielne krainy?269

Dominik Napiwodzki

*Co łączy ciechanowskich „Meksykanów”, czyli podania
z Gostkowskiej 92 i kilka słów o małej wspólnotocie miejskiej*279

RECENZJE

Anna Maria Grzybowska

*Last & Lost. Podróż po Ultima Thule. Recenzja książki
Znikająca Europa*289

Hubert Bąk

*Ludowe widzenie świata. Recenzja książki Carlo Ginzburga
Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku*295

Słowo od...

*...tak naprawdę to nie jestem „mną”,
lecz najsłabszym, najniższym z „bliźnich”.*

Jan Jakub Rousseau, *Wyznania*

Powyższa myśl Rousseau, stała się punktem odniesienia dla Claude Lévi-Straussa. Dochodzi on bowiem do wniosku, że etnolog nie pisze nic innego, jak tylko tytułowe wyznania. Odrzucając „ja”, odrzucając osobiste identyfikacje, idzie w teren – identyfikując się z każdym faktem kulturowym. Niech to rozważanie Lévi-Straussa będzie dla czytelnika zaproszeniem do swoistego „porzucenia” ja i spojrzenia na kulturę przez pryzmat jej inności a zarazem piękna.

Oddajemy Wam, Drodzy Czytelnicy, kolejny, 9 tom „Okolic”. A w nim wybór tekstów będących zarówno zapisem ustaleń badawczych, jak i teoretycznych rozważań. Znajdziecie w nim artykuły dotyczące problemów etnicznych i narodowościowych, folkloru, literatury i małych ojczyzn. Zaprosiliśmy do publikacji w tym zeszycie „Okolic” czterech kandydatów na etnologów spoza UMK – werbiistów – magistrantów profesora Jacka Pawlika.

ANNA WILDOWICZ

Dar ślubny zamieniony na prezent

W swoim artykule chciałabym przyjrzeć się współczesnej roli daru w obrzędzie weselnym. Interesować mnie będzie znaczenie oraz forma, jaką przybierają dary przekazywane pomiędzy uczestnikami wesela, a nie sam przebieg uroczystości, ponieważ przemiany dokonane w tym zakresie są tak znaczne, iż wymagałyby raczej zamknięcia w ramach książki niż kilkustronicowego artykułu. W celu wychwylenia dynamiki zmiany w tym obszarze posłużę się przykładami z przeszłości, jak i tymi z czasów współczesnych.

Przejście ze stanu osoby niezamężnej w zameżną to sytuacja szczególna, a jednostki biorące w niej udział można, według kategorii Arnolda Van Gennepa, uznać za uczestników rytuału przejścia. Wiąże się to z wyjściem z grupy kawalerów/panien i wejściem do tej, której członkami są mężowie oraz żony. Biorąc zaś pod uwagę inny wymiar, można rzec, iż opuszcza się swoich i wstępuje do grona obcych, co dotyczy zwłaszcza tej jednostki, która po ślubie zamierza zamieszkać z rodziną współmałżonka. W dzisiejszych czasach najbardziej rozpowszechnioną formą jest oczywiście neolokalizm, niemniej jednak ślub z daną osobą zawsze wiąże się z poszerzeniem kręgu osób, które będą uznawane za swoich. Dotyczy to nie tylko osób państwa młodych, ale także ich rodziców czy rodzeństwa, którzy stają się od tej pory połączeni więzami rodzinnymi.

Małgorzata Maj w książce *Rola daru w obrzędzie weselnym* stwierdza, iż dar przekazywany w takim szczególnym, krytycznym momencie zachwiania równowagi świata, pełni funkcję złagodzenia powstałego chaosu (Maj 1986, ss. 5-7). Wydaje się, że w dzisiejszych czasach powoli odchodzi się od tej jego właściwości, chociaż nadal zdarzają się prezenty nastawione właśnie na osiągnięcie tego celu. Można zaliczyć do nich Pismo Święte, którego nauki mają prowa-

dzieć małżonków, z założenia na początku nieco trudnej – bo nowej, drodze życia.

Autorka wspomina także o innych przyczynach przekazywania daru. Wręcza się go w roli środka magicznego, jako wyraz aprobaty bądź też braku zgody na dane wydarzenie, także jako symbol pozycji społecznej darczyńcy lub znak stopnia pokrewieństwa z osobą obdarowaną. Moim zdaniem, współcześnie rozwinięte zostały zwłaszcza te dwie ostatnie właściwości podarków. Na jednej z grup dyskusyjnych w Internecie możemy przeczytać:

Mój mąż ma dwie siostry. Jedna była świadkiem na naszym ślubie, niedługo pewnie też będzie ślubować. Od niej dostaliśmy na prezent ślubny.... koc. Tak się zastanawiam, czy nie byłoby złośliwością, jakbyśmy na jej ślub dali jej też np. koc, albo jakiś prezent tego typu. Dodam, że od mojego świadka, choć jeszcze nie pracuje i jest dla nas znajomym – dostaliśmy 1000 zł. A ona – siostra, pracuje od 4 lat, była świadkową i dała.... koc. Co o tym sądzicie. Czy wypada zrobić tak samo, ja szczerze mówiąc jestem za kocem na prezent ślubny (<http://forum.abcslubu.pl/viewtopic.php?t=3064> dostęp 24.10.2011).

Ta wypowiedź w bardzo jasny sposób przedstawia współczesne podejście do podarunków ślubnych i potwierdza przypuszczenie o przewadze dwóch ostatnich spośród funkcji wymienionych przez Małgorzatę Maj.

Przyglądając się zaistniałym zmianom, można wysunąć hipotezę, iż zmniejszyła się liczba sytuacji wręczania daru weselnego współcześnie, w porównaniu z przeszłością. Dawniej przekazanie daru następowało za każdym razem, kiedy dochodziło do kontaktu swoich z obcymi, np. kawaler z ojcem lub swatem wybierający się do panny musieli przywieźć ze sobą dary, choćby w postaci wódki, chleba czy sera, a dopiero po demonstracyjnym traktowaniu ich jak intruzów, niewpuszczaniu do domu, gaszeniu światła, a także żądaniu dokumentów potwierdzających ich tożsamość, mogli wejść do środka.

Warto zaznaczyć, że swój i obcy mogą być różnie definiowani ze względu na konkretną sytuację. I tak przeciwnymi stronami mogą być oczywiście dwie grupy weselników: ci od pana młodego i ci od panny, ale także weselnicy i niezaproszeni na wesele, oraz wszelkie przeciwstawne kategorie, np. panny i mężatki. Niegdyś obdarowywanie dokonywało się przy wszystkich zasadniczych momentach akcji

weselnej i – jak już wyżej wspomniałam – wiązało się z sytuacjami, w których starano się przywrócić zaburzoną równowagę pomiędzy światem „ich” i „naszym”, bezpiecznym i groźnym, dobrym i złym, m.in. przy swatach, zaręczynach, zapraszaniu gości (oddzielnie każdej ze stron), na kawalerskim czy panieńskim wieczorze, w trakcie urządzania poczęstunku dla swoich gości przed wyruszeniem do domu panny młodej czy przybyciem pana młodego, w czasie wyjazdu po pannę młodą, wyjazdu do kościoła i powitania wracających ze ślubu. Po czym następowało rozdzielenie się stron: pan młody ucztował ze swoimi, tak jak i panna młoda, dopiero potem przybywał po nią jej małżonek i wyruszali razem do domu teściów, a wszystkim tym kolejnym fazom towarzyszyło przekazywanie darów, podobnie jak oczepinom czy uczcie poprawinowej. Zawsze jednak dar był wzajemny, np. nieopodal Torunia narzeczony powinien był ofiarować przyszłej żonie parę trzewików, co najmniej jednego srebrnego talara oraz dwa łokcie cienkiego płótna, ona mu z kolei spodnie, koszule, chustkę do nosa i na szyję, parę rękawic i parę pończoch (Maj 1986, s. 55) Jeżeli jedna ze stron nie zgadza się na małżeństwo, to informacja ta nie jest przekazywana bezpośrednio, ale także poprzez przekazanie odpowiedniego daru, np. na Podlasiu i Mazowszu podaje się wtedy swatom i ich towarzyszom szary barszcz lub czerninę. Jeśli natomiast nie dojdzie do wesela, strony muszą wyrównać poniesione koszty, np. oddać kawalerowi stratę (Lubelskie): ilość wódki, jaką przyniósł swat i którą wypito podczas spotkania obu stron (Maj 1986, ss. 52-53).

Za Małgorzatą Maj możemy podzielić wymianę na taką, która dokonuje się wśród swojej grupy, pomiędzy stronami pana i panny młodej, oraz pomiędzy uczestniczącymi w weselu a niezaproszonymi gośćmi. Dawniej wszystkie te typy obdarowywania były równie rozwinięte, tymczasem dzisiaj prezenty najczęściej przekazywane są parze młodej przez uczestników wesela. Jest to współcześnie najbardziej podkreślana i „jawna” forma daru. W ograniczonej formie funkcjonują także dary pomiędzy panem a panną młodą. Zazwyczaj jest nim pierścionek zaręczynowy (choć w tym wypadku mężczyzna nie otrzymuje zwrotnego daru, chyba że przyszła żona się rozmyśli, wtedy powinna go oddać) czy też obrączki, które wkładają sobie wzajemnie nowożeńcy. Mamy także (choć nie zawsze) do czynienia z wręczeniem podarunków rodzicom przez państwa młodych, połączone z podziękowaniami. Świadkowie z kolei dbają o przekazanie daru,

najczęściej wódki, nieznanym postaciom, które niezaproszone zjawiają się wokół miejsca, gdzie zawierane jest małżeństwo, i tworzą tzw. bramę, czyli przeszkodę w postaci liny czy sznurka, którą likwidują po otrzymaniu butelki alkoholu. Wydaje się to być pozostałością po zwyczaju obdarowywania nieproszonych gości czy osób, które orszak weselny spotyka w drodze do czy z kościoła. Dawniej czyniono tak, by zyskać przychyłność obcych, w przeciwnym wypadku mogliby zaszkodzić weselnikom. Wydaje się, że i dziś także jest to działanie mające na celu zapewnienie szczęścia młodej parze.

Świeżo poślubionych, zazwyczaj po wyjściu z kościoła, obсыpuje się ryżem lub monetami. Zwykle odczytuje się tę czynność jako symboliczny akt obсыpywania młodej pary łaskami. Oprócz tego wszyscy zebrani życzą „szczęścia na nowej drodze życia”, co związane jest z dokonaniem swego rytuału przejścia – „umierają” kawaler i panna, a „rodzą się” mąż i żona.

Jeżeli chodzi o obdarowywanie się wśród członków tej samej grupy, to widoczne jest to zwłaszcza w czasie wieczorów panieńskich czy kawalerskich, kiedy to narzeczeni dostają dary od swoich gości. Zdarza się także, iż niektórzy nadal kultywują tradycję osobistego zapraszania na wesele. Dawniej osoby zapraszające przywoziły ze sobą wódkę, chleb czy kołacz, niekiedy także ciasto czy słodczyce dla dzieci, zaś zapraszani mieli obowiązek ugościć przybywających (Maj 1986, s. 45). Współcześnie rzadko przywozi się ze sobą tego typu dary, raczej wręcza się zaproszenie, niemniej jednak nadal odbywa się w tym wypadku poczęstunek ze strony proszonych na ślub.

Warto zwrócić uwagę na fakt, iż głównie, przynajmniej w sposób najbardziej widowiskowy, obdarowywani są świeżo poślubieni. Odwzajemniają się jednak za te dary ugoszczeniem przybyłych, zapewnieniem im poczęstunku i atrakcji weselnych. Nie funkcjonuje już forma zbierania produktów potrzebnych do wesela wśród osób zaproszonych czy po prostu mieszkających w jednej wsi. Na zaproszenie weselne nie odpowiada się już przesłaniem pożywienia, które może się przydać w trakcie uczty weselnej, gdyż raczej nie jest dziś praktykowana „składkowa” forma uroczystości. Teraz to państwo młodzi muszą wraz ze swoją najbliższą rodziną, najczęściej rodzicami, zapewnić wszelkie wygody przybyłym, łącznie z noclegiem, jeżeli wesele odbywa się daleko od miejsca ich zamieszkania.

Wydaje mi się, iż ograniczenie sytuacji wręczania darów przez młodych ich gościom jest niejako pozorne, ponieważ to oni zapewniają im zabawę na swój koszt, co kiedyś nie występowało, ponieważ wesele traktowane było jako wydarzenie całej społeczności, tak więc wszyscy brali czynny udział w jej organizowaniu. Jednocześnie goście mają świadomość tego faktu, co obrazuje wypowiedź jednej z internatek:

[...] ja idę na ślub w pierwszy dzień świąt i postanowiliśmy dać 500 zł od pary. wiemy, że oni płacą 200 zł za osobę w restauracji, w której odbywa się przyjęcie, więc chcemy przynajmniej pokryć koszty (http://f.kafeteria.pl/temat.php?id_p=3695490 dostęp 24.10.2011).

Dawniej, podczas wesela nieustannie dochodziło do wymiany darów pomiędzy różnymi kategoriami jego uczestników, a „najbardziej rozbudowany i demonstracyjny rytuał składania darów miał miejsce po oczepinach” (Maj 1986, s. 64). Złożenie tego daru było ściśle wymagane i kontrolowane przez całą społeczność weselników: na koniec odczytywano przy wszystkich listę z nazwiskami i sumami, jakie przekazali na rzecz panny młodej. Poprzez przysiępewki prowokowano też wręczanie hojniejszych darów, np.:

*Starsza swacha nic nie dała
dziesięć rubli obiecała
trzeba jej dać, nie żałować
na czepek podarować* (Kolberg 1964, s. 236).

Taki dar, od wszystkich zaproszonych, a nie tylko od swojej strony, wyrażał akceptację dla nowej sytuacji panny, w ten sposób zebrani wyrażali zgodę na dokonany rytuał przejścia.

W dzisiejszych czasach kulminacyjny moment wręczania darów następuje po wyjściu młodych z kościoła, przy okazji składania życzeń. Co więcej, nie funkcjonuje już podział na oddzielne dary dla panny i pana młodego, wręcza się raczej coś, co może służyć obojgu, np. sprzęt RTV, pościel czy ozdoby do domu. Związana jest z tym zmiana formy daru weselnego. Dawniej takim darem było pożywienie, materiał, choćby płótno, odzież, rzadziej pieniądze (Maj 1986, s. 69). Nie wręczało się natomiast przedmiotów do użytku w gospodarstwie domowym, a tego typu dary pojawiły się – zgodnie z opinią

Małgorzaty Maj – dopiero w latach sześćdziesiątych XX wieku. Teraz jest to jedna z najbardziej rozpowszechnionych form prezentów, jak komentują internautki: „AGD zawsze się wpasuje”, „ja też poprosiłam znajomych żeby kupili mi sprzęt AGD na prezent ślubny. Wybrałam mikrofalę, nie z parowarem ale z grillem i jestem bardzo zadowolona. Zawsze kiedy coś w niej przyrządzam wspominam wesele...” (<http://www.netkobiety.pl/t4149.html> dostęp [24.10.2011]). Co więcej, coraz milej widzianym prezentem jest gotówka, która zwalnia zaproszonych z problemu dobrania odpowiedniego daru, tak by młoda para była zadowolona:

[...] mogę powiedzieć tyle najlepszym prezentem na ślub jest koper-ta z pieniędzmi, a to dla tego że wtedy państwo młodzi kupią sobie coś czego naprawdę potrzebują albo zainwestują w dom itp. Wiesz jak to jest z prezentami nie tylko ty możesz wpaść na pomysł mikrofal i co wtedy po co im dwie? A poza tym może wcale nie chcą takiego prezentu. Ja zawsze jak chodzę na wesela, a bywam dość często daję kasę i większość ludzi w moim otoczeniu tak robi. Prezent to rzadkość... (<http://www.netkobiety.pl/t4149.html>, dostęp 24.10.2011).

Od niedawna funkcjonują także listy z prezentami, które życzą sobie dostać młodzi, tak więc sądzą, że coraz mniej chodzi o złagodzenie krytycznego momentu przejścia, próbę odbudowy zaburzonej równowagi świata, wyrażenie akceptacji dla nowej sytuacji młodego małżeństwa czy też pokazanie więzi łączącej darczyńców z obdarowywanymi. Nierzadko prezenty są współcześnie formą pomocy materialnej, ponieważ ludzie nie są teraz tak zżyci ze wspólnotą lokalną czy rodziną jak dawniej i rzadziej z związku z tym korzystają z ich wsparcia materialnego. Z tego też powodu, kiedy już dojdzie do spotkania z nimi, a na weselu często pierwszy raz widzą się osoby, które są członkami jednej rodziny, zwłaszcza ta rola spokrewnionych dochodzi do głosu. Jest to oczywiście tylko hipoteza, mimo to wydaje mi się, że rozluźnienie więzi rodzinnych powoduje, iż dary niekoniecznie mają demonstrować bliskość między nimi (jak np. dawniej wręczana odzież przez pannę młodą rodzinie pana młodego wyrażała chęć nawiązania szczególnego, osobistego związku), ale spełniają raczej właśnie wyżej wspomnianą funkcję.

Podsumowując, można powiedzieć, iż w kwestii obdarowywania się uczestników zabawy weselnej nastąpiło wiele zmian, a to

głównie dlatego, iż sama forma tego obrzędu uległa przemianie. Odczarowywanie świata zadziało także w tym obszarze. Jednak mimo wszystko nadal, choć zapewne w mniej jawnej formie dochodzi do wymiany wewnątrz każdej ze stron wesela, wśród ogółu weselników, a także pomiędzy nimi i przypadkowymi nieznanymi. Ślub to nadal moment przełomowy, krytyczny, wiążący się ze zmianą stanu, ze względu na co próbuje się to przejście uczynić łagodniejszym dla inicjowanych, w czym dary mają oczywiście pomóc. Być może współcześnie jest nieco inne spojrzenie na instytucję małżeństwa: niekoniecznie jako związek do grobowej deski, co powoduje, iż nie potrzeba aż takich zabiegów w celu pokonywania powstałego chaosu. Zmiana stanu może być tymczasowa, włączenie się do grupy obcych, wejście do rodziny współmałżonka czy opuszczenie kategorii niezamężnych w razie potrzeby da się przecież „odczynić”.

Literatura

- Kolberg Oskar (1964), *Mazowsze*, cz. 4, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Maj Małgorzata (1986), *Rola daru w obrzędzie weselnym*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich. Wrocław.

Źródła internetowe

- <http://forum.abcslubu.pl/viewtopic.php?t=3064> dostęp 24.10.2011
- http://f.kafeteria.pl/temat.php?id_p=3695490 dostęp 24.10.2011
- <http://www.netkobiety.pl/t4149.html> dostęp 24.10.2011

Etapy zawarcia małżeństwa u ludu Manggarai na wyspie Flores w Indonezji

Wstęp

Kiedy człowiek dojdzie do wieku dorosłego (w koncepcji Manggarajczyków jest to 18 lat dla kobiety, a 21 lat dla mężczyzny), zaczyna się poważnie zastanowić nad życiem. Jedną z tych spraw, nad którą się zastanawia człowiek, jest sprawa stałego związku. U większości Europejczyków i w szczególności Polaków sprawa związku jest sprawą osobistą, u Manggarajczyków natomiast zawarcie małżeństwa staje się sprawą rodziny, klanu i nawet całego społeczeństwa, w którym te dwie osoby mieszkają i się pobierają. Ponadto u Polaków zawarcie małżeństwa jest prostą sprawą, a u Manggarajczyków jest to jedna z najbardziej skomplikowanych spraw w życiu jednostki i rodziny. Wskazuje na to już sam proces zawarcia małżeństwa, dokonujący się przez długi okres i w różnych etapach. Rodzice poprzez konsultacje ze starszymi i przewodniczącymi klanów w ramach troski o swoje dzieci, bezpośrednio ingerują w ich życie, wybory, a także w sposób, w jaki małżeństwo zostanie zawarte. W dawnych czasach pozycja rodziców była bardzo silna. Stanowili nie tylko podporę rodziny, ale i również obronę całego społeczeństwa. Ingerowali oni bez granic we wszystkie sprawy rodziny, nawet w te, które osobiście dotyczyły jej członków. W sprawach małżeństwa to oni w sposób ostateczny decydowali o wyborze partnera dla swych dzieci (Gordon 2008, s. 56). Ich zdaniem było to, że starsi, którzy już posiadali pewne doświadczenia życiowe, znają życie lepiej niż młodzi. Rodzice czują się więc odpowiedzialni za przyszłość ich potomstwa. W szczególny sposób troszczą się o wychowanie swojej córki tak, by móc ją uchronić przed niebezpieczeństwem niedobrego mężczyzny. Taki zwyczaj przetrwał w niektórych miejscowościach do czasów współczesnych.

Tego rodzaju sposób podejścia nieraz powodował konflikty między rodzicami a dziećmi, ponieważ to miłość jest zawsze najważniejszym fundamentem życia rodziny, nie zaś tradycja lub przekonania rodziców. Najczęściej cierpią kobiety zmuszone wychodzić

za mąż za mężczyzn, których nie kochają. Często rodzice kierują się bardziej sprawami ekonomicznymi, a więc bogactwem i posiadłościami, jakie posiada partner, a mniej sprawami uczuć czy innymi ważnymi kwestiami. Z taką sytuacją spotykamy się nie tylko w Manggarai, ale również i w całej Indonezji¹. Dzięki edukacji wzrasta świadomość młodych ludzi, którzy buntują się przeciw tym zwyczajom i próbują je zmienić.

Etapy zawarcia małżeństwa

Kryteria, według których rodzice decydują o wyborze partnera dla swoich dzieci, nie są jasne określone. Różnią się one na wsiach i w miastach, między ludźmi wykształconymi i niewykształconymi, bogatymi i biednymi, ale proces zawierania małżeństwa będzie odbywał się zgodnie z ustalonymi przez prawo obyczajowe etapami (ibidem, s. 56). W zawieraniu małżeństwa biorą udział wszyscy członkowie rodziny, a nawet wszyscy mieszkańcy wioski i oba klany. Pełen proces trwa bez z góry określonego czasu. Oznacza to, że jeśli wszystko dobrze i płynnie idzie, to proces szybko się zakończy, ale jeśli w trakcie pojawiają się różne problemy, szczególnie związanie z przygotowaniami, z trudnościami nawiązania kontaktów z wszystkimi członkami rodziny czy problemami materialnymi (personalnymi i finansowymi), to proces ten może trwać dłużej.

1. Etap przed poproszeniem o rękę, czyli przed oświadczeniem się

Jeśli chłopiec interesuje się pewną dziewczyną i chce się z nią ożenić, to składa coraz częstsze wizyty u niej w domu, sam lub z kolegą, czy to w dzień, czy w nocy. Czasami nawet nocuje u niej z jego towarzyszem, jeśli nie mógł wrócić do swego mieszkania. Nie mogą oni jednak być razem aż do momentu, kiedy dziewczyna przeprowadzi się do jego domu i stanie się jego żoną. Celem tych odwiedzin oprócz spotkania się z tą panną, jest także bliska obserwacja jej sposobu postępowania, gestów, mimiki, ubioru, pracy, poznanie jej zainteresowań, tego co lubi, a czego nie, jej posług, jej troski o rodziców,

¹ W latach siedemdziesiątych bardzo popularne były filmy, w których pokazywano taki zwyczaj i jego negatywne efekty, między innymi film zatytułowany „Sitinurbaya”.

gości, jej koleżanek, i innych członków rodziny oraz społeczeństwa. Chłopiec zbiera wszystkie informacje o niej z różnych stron, od różnych osób i ocenia je². Bardzo często młodzi pobierają się z sąsiednich wiosek, co umożliwia częste odwiedziny.

Rodzice dziewczyny przyjmując młodzieńca, który interesuje się ich córką, traktują go jak specjalnego gościa. Pomagają mu w nawiązaniu relacji z ich dzieckiem, ale nie pozwalają jeszcze, aby młodzi pozostawali sami, żeby nie doszło do stosunku seksualnego. Kultura manggarajska bardzo szanuje instytucję małżeństwa i troszczy się o przedślubną czystość. Chłopcy wolą się ożenić z dziewicą niż z dziewczyną, która miała już kontakty seksualne z innym lub była mężatką. Dziewczyny też oczekują od chłopców czystości. Umiejętność zadbania o siebie jest jakby znakiem wierności i świadectwem wzajemnej troski w parze. Manggarajczycy są przekonani, że jeśli człowiek, dziewczyna lub chłopiec, potrafi dbać o siebie, z całą pewnością zadba również o bliskie mu osoby³. A ponieważ życie w małżeństwie trwa na zawsze, to wymaga wierności i wzajemnej troski. Tego typu informacje zbiera chłopiec w tej fazie znajomości. Krótko mówiąc, jest to faza wzajemnego poznania, etap obserwacji, myślenia i rozważania o zawarciu małżeństwa.

Jeśli po etapie obserwacji chłopiec nadal jest zainteresowany dziewczyną, prosi swojego kolegę czy kogokolwiek komu ufa, aby skontaktował się z nią w jego imieniu. Ta osoba po manggarajsku nazywana jest *watang/katang*, czyli staje się jakby mostem, pośrednikiem miłości pomiędzy chłopcem a dziewczyną⁴ (Nggoro 2006, s. 110). Cokolwiek chce jej powiedzieć lub ona jemu, dokonuje się to przez jego pośrednictwo. W erze listów to *watang/katang* pełnił funkcję „listonosza”.

Watang/katang jest wskazany przez chłopca, zazwyczaj jest kolegą, który bardzo dobrze zna wybraną dziewczynę i obie rodziny. Chłopiec i dziewczyna mają do niego pełne zaufanie. Jest to osoba dorosła, miła, wierna, uczciwa i musi umieć zachować tajemnicę. Bywa nią osoba komunikatywna, ponieważ ma połączyć lub związać obie rodziny. Ona towarzyszy temu chłopcu w czasie odwiedzania dziewczyny i jej rodziny. *Watang/Katang* zawsze jest mężczyzną.

² Wywiad z Joseph Tote, starszym wsi Lait z klanu Kae, Manggarai.

³ Wywiad z Gerardus Golo, wodzem klanu Ladok, z wsi Ngusu, Manggarai.

⁴ *Watang* (w Manggarai środkowym), *katang* (w Manggarai wschodnim) dosłownie oznacza „pień drzewa”, który w Manggarai funkcjonuje jako most, na przykład pomiędzy brzegami rzeki, kiedy jest powódź, czy nad wąwozem.

Jeśli ten etap zakończy się pozytywnie, to chłopiec razem z *watang/katang*, rozmawia ze swoimi rodzicami (jeszcze w znaczeniu rodziny małej), że chce wziąć tę dziewczynę za narzeczoną. Następnie udają się także do domu dziewczyny i prosi ją i rodziców o zgodę. Jeśli wszyscy wyrażą zgodę, to rozpoczyna się kolejny etap: proślenie o rękę, czyli oświadczenie.

2. Etap prośenie o rękę, czyli oświadczenie

Po zawarciu zgody, rodzice młodych starają się jak najszybciej znaleźć mówcę (*tongka*⁵), (ibidem, s. 112) który również jest mężczyzną. Mówca jest kierownikiem, działającym w ich imieniu i imieniu rodziców, aby doprowadzić do zawarcia małżeństwa. Od tego momentu jest dwóch mówców, jeden ze strony dziewczyny (*tongka anak rona*), tak zwany *tongka tegi* (*tongka*, który prosi o *belis*), i jeden ze strony chłopca (*tongka anak wina*), tak zwany *tongka téi* (*tongka*, który daje *belis*). Zawsze działają razem z rodzicami panny i kawalera. *Tongka* musi być osobą bardzo dobrze znającą prawo obyczajowe, w szczególności sprawy dotyczące sposobu zawierania małżeństwa. On też musi dobrze znać język obyczajowy, który jest bardzo skomplikowany, rytmiczny i alegoryczny, ale posiada również głęboki sens. Powinien być mądry, demokratyczny, miły i cierpliwy. Mówca musi być żonaty i bardzo dobrze znać obie rodziny. W żadnym przypadku rodzice nie mogą być *tongka*, choć ich głos i decyzja są bardzo ważne (Graaf 1985, s. 9).

Etap prośenia o rękę w kulturze manggarajskiej zawierania małżeństwa składa się z kilku części, które warto odrębnie scharakteryzować.

2.1 Uroczystość *Tuké Mbaru*

Na tym etapie, chłopiec razem z *tongka* i bliskimi osobami (mogą to być jego bracia i *watang/katang*), udają się do domu dziewczyny, która już wcześniej jest informowana o przybyciu go-

⁵ *Tongka* literalnie oznacza laska. On na etapie prośenia o rękę ma funkcję jakby laski: pomaga „chodzącemu / podróżującemu do zawarcia małżeństwa”, ułatwia się osiągnięcie swojego celu – wzięcie dziewczyny za żonę i dokonanie odpowiedniego procesu zgodnego z wymaganiami prawa obyczajowego.

ści. W domu dziewczyny gromadzą się jej rodzice razem z jej *tongka* i inni jej bliscy. Domownicy już są gotowi na przyjęcie gości. Uroczystość pierwszego spotkania obu rodzin jest nazywana po manggarajsku *acara tuké mbaru*⁶ (Nggoro 2006 ss. 111-112) (uroczystość wejścia chłopca i jego rodziny do domu dziewczyny). Oczywiście nie jest to pierwsza wizyta chłopca w tym domu, ale te odwiedziny są niezwykle ważne, ponieważ chłopiec przychodzi w konkretnym celu, prosi dziewczynę o „chodzenie”.

2.2. *Ba raci agu kala (ba cepa)*⁷

Raci i *kala* są bardzo ściśle związane z kulturą manggarajską. Wynika to z tego, że często używane są przez ludzi w czasie spotkania i rozmowy, *raci* i *kala* stają się symbolem bliskiej relacji między ludźmi (czymś więcej niż kawa czy herbata w Polsce). Są one symbolem komunikacji, znakiem szacunku i wyrazem gościnności. Prawie każda kobieta manggarajska (a nawet mężczyzna), szczególnie starsze kobiety, nosi z sobą wszędzie torebkę *raci* i *kala* (ta torebka w Manggarai wschodnim jest nazwana: *kowot* lub *buti sepa*). Gdy jakaś kobieta przyjdzie do jakiegoś domu w gości, to pierwszą rzeczą, którą dostaje, jest właśnie *cepa*⁸. A nawet jeśli ludzie się spotkają na drodze, po przywitaniu zawsze zatrzymują się na *cepa* (mężczyźni zazwyczaj palą papierosy).

⁶ *Tuké mbaru* dosłownie oznacza wspinać się do domu. Może trochę dziwnie brzmi, ale jest to bardzo logiczne, jeśli znamy cały kontekst, a szczególnie, jeśli chodzi o sposób budowania domu w Manggarai. Dom manggarajski jest to tak zwany po indonezyjsku *rumah panggung* (dom na palach). Wysokość ma około 1,5 m. Żeby można wejść do domu, trzeba było wchodzić po drewnianych lub bambusowych schodach (*redang para mbaru*). Pod domem jest wolne miejsce – tak zwane *ngaung mbaru*. *Tuke mbaru* oznacza wejście (wchodzenie) do domu po tych schodach.

⁷ *Ba* (po indonezyjsku *membawa*) to znaczy przynieść, *raci* (po indonezyjsku *pinang*) to nazwa pewnego rodzaju rośliny wyglądającej jak palma, *kala* to również nazwa rośliny podobnej do pieprzu, czyli betel. Manggarajczycy bardzo często żują owoce *raci* i *kala* podczas codziennej rozmowy. Jest to ważny czynnik kulturowy i komunikacyjny stosowany najczęściej przez starsze kobiety. Do *raci kala* jeszcze dodano *tahang* (*kapur sirih*) – limona do żucia, który powoduje czerwoną ślinę i usta.

⁸ *Cepa* ma dwa znaczenia. *Cepa* jako rzeczownik używa się do określenia *raci*, *kala* i *tahang* razem połączonych. *Cepa* oznacza też żucie *raci*, *kala* i *tahang*.

Raci i *kala* mają na tym etapie znaczenie alegoryczne. *Raci* jest symbolem chłopca, a *kala* jest symbolem dziewczyny. Meribeth Erb w dziele *The manggaraians* podkreślała, że *raci* i *kala* mają większe znaczenie. One symbolizują stosunek seksualny i płodność, które stanowią wszechobecną formę socjalnej wymiany w całej Azji południowo-wschodniej. W szczególności w Manggarai liść betelu (*kala*) jest symbolem żeńskich genitaliów, podczas gdy *raci* jest symbolem męskich, zaś żucie tych dwóch rzecz razem z limoną, która powoduje czerwoną ślinę, jest symbolem reprodukcji i płodności (Erb 1999, s. 44). Poza tym określenie *kala* na dziewczynę w języku manggarajskim jest bardzo powszechne. Na przykład *kala rana* oznacza tę pannę, której chłopiec chce wziąć za narzeczoną; *kala linti* jest dziewczyną, która jeszcze jest za młoda i jeszcze nie może wyjść za mąż (nie ma 17 lat); *kala tanggo* to młoda i przepiękna dziewczyna; *kala pitak* oznacza małą dziewczynkę. Na omawianym etapie uroczystości chłopiec przyniesie rodzicom dziewczyny *raci* i *kala* (*cepa*), co symbolizuje jego miłość wobec ich córki, a zarazem wyraża jego zamiar i wolę, by ta dziewczyna została jego narzeczoną (Graaf 1985, ss. 5-6). Sama uroczystość wygląda następująco (ibidem ss. 7-8). Do domu dziewczyny przychodzi chłopiec z rodzicami i bliskimi wraz ze swoim mówcą (*tongka*). Chłopiec przynosi ze sobą konia, pieniądze, jedną *lipa*⁹ i jedną paczkę *cepa*. Wówczas ponownie gromadzą się w tym samym domu rodzina dziewczyny i jej mówca. Po przywitaniu i słowach chłopca, najpierw wręcza on *lipa* i *wase jarang* (lina do wiązania konia, będąca symbolem dawania samego konia, który wtedy jest uwiązany na podwórzu), a punktem kulminacyjnym jest podarowanie dziewczynie przy wszystkich zgromadzonych jednej paczki *gombel kala* zrobionych z liści *pandan*, w którym są *raci*, *kala*, *tabako*, i *kapur sirih* zapakowane w liść bananowy. W tej paczce znajdują się także i pieniądze, około Rp. 10.000 (około 3 zł). Dziewczyna z kolei daje tę paczkę swoją *ina/inang* (matka jej chłopca), a *ina/inang* daje jej z powrotem pieniądze.

Następnie kilku młodych ludzi odwiedza okoliczne domy i wręcza każdej dziewczynie w danej wsi *raci*, *kala* i *kapur sirih*. Każda dziewczyna, która je dostaje, zadaje pytanie: „*Kala ba diong*

⁹ *Lipa* jest to tradycyjny, uroczysty strój ręcznie tkany z najwyższego gatunku bawełny i ozdobiony, noszony przez mężczyzn i kobiety tak jak spódnica. Zawsze jest używany jako całun do pochowania ciała zmarłego.

ho'o?" (kto wam przyniósł *kala*?). Ten, który daje, odpowiada: „Przyniósł nam ...” (imię tego chłopca i skąd on pochodzi) (Graaf 1985, s. 7). Przez to wszyscy mieszkańcy tej wsi wiedzą, że ten chłopiec i ta dziewczyna od tego momentu już są narzeczonymi. W tym sensie *kala*, *raci* i *kapur sirih* mają również znaczenie przekazywania wiadomości i są znakiem tego wydarzenia. Widoczna jest tu siła jedności i braterstwa pomiędzy mieszkańcami, którzy stają się jakby jedną rodziną, jedną wspólnotą. Każdy członek jest odpowiedzialny nie tylko za swoją rodzinę, ale również za wszystkich, jak i wszyscy są odpowiedzialni za każdego członka.

Ci, którzy siedzą w domu bębna¹⁰, wszyscy mężczyźni dostają też *cepa* od kobiet. Za to kobiety dostają od każdego pieniądze Rp. 500 (około 50 groszy), tak zwane *seng tadu lopa* (pieniądze na zamykanie *lopa*). Na koniec tej uroczystości jest wspólna kolacja, rozmowa i decyzja o kolejnym etapie.

2.3 *Paluk kila (tukar cincin)*¹¹ (Nggoro 2006, s. 113).

Kolejny etap to tak zwany *paluk kila* – oznacza, że chłopiec i dziewczyna wymieniają się pierścionkami. Znowu rodziny zabierają się w domu dziewczyny. W obliczu wszystkich zgromadzonych i świadków, chłopiec i dziewczyna wymieniają się pierścionkami, symbolem nawiązania miłości. Pierścionek symbolizuje tę miłość, która wzrasta i coraz bardziej ich jednoczy. Najpierw dziewczyna bierze swój pierścionek i zakłada go na palec swego narzeczonego. Chłopiec czyni to samo, zakładając pierścionek narzeczonej. Świadkowie to kilka osób wybranych przez chłopca i dziewczynę. Mają młodej parze przypominać o tym wydarzeniu, jeśli w przyszłości pojawi się konflikt między małżonkami. Ale w innej części Manggarai zamiast pierścionka chłopiec ma swojej dziewczynie dać pewną ilość pieniędzy. Kwota jest wcześniej ustalona przez obie rodziny. Oprócz tego, chłopiec musi przygotować to spotkanie i finansować je (ibi-

¹⁰ Jest to dom, w którym klan (po manggarajsku: *uku*, *wa'u*) przechowuje bębny i gongi, jako symbol ich obyczajowej suwerenności.

¹¹ *Palu kila* (po indonezyjsku *tukar cincin*) od słowa *palu* (*tukar*) oznacza zmieniać, a *kila* oznacza pierścionek. *Palu kila* oznacza chłopiec i dziewczyna wymieniają się pierścionkami.

dem, s. 114). Zazwyczaj po uroczystości *paluk kila* rozpoczyna się nowy etap tak zwany *pongo*. Para wraz z rodzicami i mówcami ustala kolejny termin spotkania.

2.4. *Pongo*

Pongo dosłownie oznacza wiązać, związać, więź – na przykład ktoś wiąże komuś ręce lub nogi liną. W naszych rozważaniach *pongo* oznacza, że młoda para się wiąże, że chcą współżyć w miłości i założyć nową rodzinę. Zawsze się mówi: „*Ngo pongo iné wai*” (idzie się wiązać dziewczynę). *Pongo* to ostatnie ich wyrażenie woli do zawarcia małżeństwa, po którym zaczynają się przygotowania do ślubu. W tym momencie, zgodnie z prawem obyczajowym, chłopiec musi dziewczynie dać pewną sumę pieniędzy tak zwanej *seng pongo* (pieniądze na wiązanie), zgodnie ze wspólnymi wcześniejszymi ustaleniami (ibidem).

Efektem tej uroczystości jest to, że chłopiec i dziewczyna wiążą ze sobą, rezygnując z możliwości związania się z kimś innym. Jeśli po tej uroczystości zdarzy się, że jedno z nich zakocha w kimś innym, to dostaje karę i musi oddać wszystko, co dostało od drugiego. Jeśli to chłopiec zdradza, to traci wszystko, co już podarował wcześniej plus konia lub bawoła, tak zwanego *jarang ko kaba cému ritak* (koń lub bawół na okrycie wstydu). A jeśli uczyni to dziewczyna, to dostaje jakąś karę zgodnie z prawem obyczajowym: musi oddać wszystkie materiały i pieniądze, jakie do tej pory otrzymała, plus świnie, tak zwaną *ela podo wa'u*: świnia na powrót chłopca do swojej rodziny (Janggur 2010, s. 55).

2.5. *Kempu* (rezolucja, uchwała)

Po wyrażeniu zgody na bycie razem para młoda, rodzice, mówcy i wszyscy inni bliscy rodziny spotkają się i rozmawiają o tak zwanym *belis* (*paca*). Jest to ostatnia rozmowa według porządku prawa obyczajowego, w której należy podjąć ostatnią rezolucję, szczególnie w sprawie *belis*. *Belis* jest to suma produktów (rzeczy i zwierzęta) i pieniędzy, która ma bardzo specyficzne znaczenie. Surowo się

mówi: chłopiec musi płacić za żonę tyle, ile ustalono (Erb 1999, s. 45 i Gordon 1980, s. 57). W czasie spotkania obie rodziny się targują, ile *belis* ma dać chłopiec pannie. To spotkanie zazwyczaj trwa bardzo długo. Obie rodziny „walczą” ze sobą za pomocą argumentów i chcą pokonać „przeciwnika”. Czasami więc trwa to całą noc, aż do rana. Dlatego rola mówcy w mowach w tym momencie jest niezwykle ważna i decydująca.

W manggarajskiej kulturze zawieranie małżeństwa *belis* ma niezwykle istotne znaczenie i jest bardzo ściśle związane z systemem patriarchalnym charakterystycznym dla Manggarajczyków. Chłopiec, który chce się ożenić z jakąś dziewczyną, musi jej najpierw zapłacić ustalony *belis*. Ale tak naprawdę to nie sam chłopiec zapłaci, tylko jego rodzina, która przekazuje pieniądze nie dziewczynie, tylko jej rodzinie. Ilość *belis* jest nieokreślona. Ta kwestia zależy tylko i wyłącznie od rodziny panny. Ze strony rodziny chłopca można prosić o ulgę, ale nie można prosić o całkowite zwolnienie z tego obowiązku. Ta wymowa o *belis* – jego ilości i czasie oraz sposobie dokonywania płatności, została ustalona właśnie w trakcie uroczystości *kempu*. Kiedyś zasada zapłacenia *belis* była bardzo przestrzegana i rygorystyczna (ostra)¹². *Belis*, który już został raz ustalony przez *kempu*, szczególnie jeśli chodzi o ilość, zobowiązywał rodziny chłopca do zapłaty. Jeśli chłopiec nie mógł płacić ustalonego mu *belis*, to zostawał u dziewczyny jako niewolnik jej domu (*ata mendi one*). *Mendi one*¹³ (Graaf 1985, ss. 11-12). oznacza, że zostaje niewolnikiem w domu dziewczyny, aż wszystko zapłaci. Współcześnie chłopiec musi zapłacić tyle, ile może lub zostaje symbolicznie w domu dziewczyny kilka dni, ale nie jako niewolnik. Następnie rodzice pozwalają mu wziąć żonę i przeprowadzić się z nią do swego mieszkania.

W dzisiejszych czasach *kempu* można ustalić pewną ilość *belis*, ale jeśli chłopiec nie może tyle zapłacić, to nie można go do tego zmusić. Najważniejsze, że w ogóle coś zapłaci i odpowiednio się zachowuje wobec rodziny dziewczyny¹⁴. Istnieje także tendencja współczesna, która chce określić ilość *belis* według stopnia naukowego, jaki dziewczyna zdobyła i według kondycji ekonomicznej rodziców

¹² Wywiad z Gerardus Golo, wodzem klanu Ladok, z wsi Ngusu, Manggarai.

¹³ *Mendi* oznacza „niewolnik”; a *one* oznacza „w”, co łącznie daje „w domu dziewczyny”.

¹⁴ Wywiad z Joseph Tote, starszym wsi Lait, z klanu Kae, Manggarai.

chłopca¹⁵. *Belis* za dziewczynę, która skończyła studia doktoranckie i pracuje w jakimś biurze, jest o wiele większy niż za tę, która nie skończyła szkoły podstawowej czy nawet nie chodziła do szkoły. Również w przypadku zależności, jeśli rodzice chłopca są tylko zwykłymi rolnikami, wymaga się od niego mniejszej ilości *belis* niż od tego, który pochodzi z bogatej rodziny.

Rygorystyczne przestrzeganie *belis* rodzi sprzeciw współczesnych mężczyzn. Buntują się przeciwko tej tradycji. Próbują więc różnych sposobów, by uciekać od obowiązku obyczajowego płacenia *belis*. Niektórzy sprytnie idą krótką, łatwą drogą, tak zwaną *roko ndok/wendol*. Chłopiec i dziewczyna zgadzają się na bycie razem i uciekają do domu chłopca bez zapłacenia *belis*¹⁶. Inni zaś wołają jechać na studia czy szukać pracy poza miejscem swego zamieszkania i tam się żenią z dziewczynami z innych wysp. Takich wypadków co roku jest coraz więcej, nawet stają się nowym trendem wśród chłopców. Szczególnie w latach 90. XX wieku wzrosła liczba zawierania małżeństw z dziewczętami z wyspy Jawa i Celebes (Bugis-Makasar). Chłopcy wręcz czują się lepiej i są dumni z tego, że potrafią zdobyć obce panny i się z nimi ożenić.

Mimo wielu zarzutów starsi nie chcą tradycji odrzucić. Uważają siebie za tych, którzy są powołani do tego, by strzec czystości dziedzictwa przodków, przekazywanego z pokolenia na pokolenie. W tym sensie mają rację, gdyż tradycja jest bardzo ważna. Ale jeśli krytycznie się patrzy na praktykę *belis*, widać działania przeciw fundamentalnym wartościom człowieka. Praktyka zapłacenia *belis* polega bowiem na tym, że chłopiec musi coś zapłacić za dziewczynę. W tym sensie jest ona jakby zredukowana do przedmiotu lub własności prywatnej. Mało tego, jeśli chłopiec zapłaci wszystko, to ma „pełną władzę” nad kobietą. Może czynić wszystko, co tylko mu się podoba. Żona zostaje więc niewolnicą swojego męża. Gdy jej *belis* został zapłacony, całkowicie należy do męża jako jego własność. Nie może wrócić do rodziców czy do swojej rodziny, gdyż została oddana całkowicie swemu mężowi. Straciła swoje miejsce wśród rodziców czy krewnych, ponieważ wszystkie posiadłości rodziców należą tylko i wyłącznie do synów. Córkę nie mają prawa do posiadania własności

¹⁵ Wywiad z Amatus Melo, starszym wsi Lete, z klanu Gunung, Manggarai.

¹⁶ Wywiad z Geradus Golo, wodzem klanu Ladok, z wsi Ngusu, Manggarai.

czy spadku po rodzicach. Jeśli dziewczyna wyszła za mąż, nie ma już do kogo wracać. Zostaje jej całkowite posłuszeństwo wobec męża.

W dawnych czasach mąż był jakby „królem” swojej żony. Żona musiała robić wszystko, aby mąż był zadowolony. Dlatego wiele żon doświadczyło cierpienia, a niektóre nawet zostały zabite przez swoich mężów¹⁷. To są straszne fakty historyczne, nie tylko w Manggarai, ale prawie u wszystkich ludów Indonezji. Bardzo dziwne jest to, że prawo obyczajowe nie widzi w tym nie złego i dalej zachowuje tę niemoralną tradycję.

Wówczas gdy strona pana młodego zapłaci wszystkie *belis* i załatwi sprawy z tym związane, odbywa się następny etap, który bezpośrednio prowadzi do ostatecznego aktu zawarcia małżeństwa. Przed nimi teraz otwarta jest szeroko droga prowadząca pannę młodą z domu rodzinnego do domu przyszłego męża. Ten ostatni etap nazywany jest *wagal*, czyli szczyt uroczystości obyczajowej, inauguracja manggarajskiego małżeństwa. W czasach gdy wiara katolicka została przyjęta i staje się religią większości ludu Manggarai, po zapłaceniu wszystkich *belis* można przyjąć w kościele sakrament małżeństwa.

3. Etap *wagal* (Nggoro 2006, s. 120).

Jest to punkt kulminacyjny zawierania małżeństwa w Manggarai. Ale *wagal* niekoniecznie odbywa się bezpośrednio po poprzednim etapie. Jeśli *anak wina* jeszcze nie jest gotowy ze względu na problemy materialne, można odkładać go na inny termin, na przykład rok czy dwa lata później, ponieważ *wagal* wymaga większego przygotowania z strony *anak wina*. W tym przypadku, po sakramentalnym zawarciu małżeństwa w kościele, panna młoda dalej mieszka u swoich rodziców, jeszcze nie może się przyprowadzić do domu pana młodego. *Wagal* jest właśnie ostatnim etapem, poprzez który przechodząc, panna młoda przeprowadzi się z własnego domu, z domu rodzinnego, do domu męża i ostatecznie według prawa obyczajowego stworzą nową rodzinę. Dlatego w porównaniu z wczesnymi etapami, *wagal* ma charakter najbardziej uroczysty, między innymi ze względu na liczbę uczestników, sposób prowadzenia bądź także panującą wtedy

¹⁷ Wywiad z Amatus Melo, starszym wsi Lete, z klanu Gunung, Manggarai.

atmosferę. Ten uroczysty charakter jednak posiada dwojaki charakter, szczególnie dla panny młodej i jej rodziny. Z jednej strony cieszą się z tego powodu, że za chwilę panna młoda staje się czyjąś żoną, a z drugiej strony są smutni, ponieważ muszą się ze sobą pożegnać. Chociaż jest możliwość następnego spotkania, to jednak panna młoda w pewnym sensie jest już oddalona od swoich krewnych. Ona już nie należy do nich. W czasie tej uroczystości uczestnicy śmieją się i jednocześnie smucą. Ten etap realizuje się w kilku fazach.

3.1. *Nempung*

Kiedy *belis* już został zapłacony, wszyscy gromadzą się w domu panny młodej na uroczystości zwanej *nempung*. Wówczas rodzice i inni najbliżsi panny młodej w sposób ostateczny i publiczny dają swoją córkę panu młodemu i jego najbliższym. Jest to moment najważniejszy, dlatego dokonuje się bardzo powoli i w bardzo głębokim milczeniu. Ten najważniejszy akt jeszcze potem zatwierdzony przez zabicie świni (w przypadku muzułmanów zamiast świni jest koza), tak zwanej *ela woe* (świnia, która połączy obie rodziny), dokonywane bezpośrednio po tym akcie (Graaf 1985, s. 11). Strona pana młodego zabija tę świnię na znak *woé*, czyli znak przyjaźni pomiędzy obiema stronami. Od tego momentu przedstawiciele dwóch rodzin już nie są obcy, lecz stają się jedną dużą rodziną. Panna młoda w tym samym czasie staje się na zawsze członkiem rodziny pana młodego (Nggoro 2006, s. 120). Ceremonia kończy się wspólną kolacją, a jednocześnie trwają przygotowania do jutrzejszej podróży do domu pana młodego. Mimo wszystko jeszcze nie pozwala się na spanie razem. Pan młody daje szansę swojej ukochanej spędzić ostatnią noc z najbliższymi, szczególnie z matką i jej siostrami, z którymi dotychczas była „dniem i nocą”.

3.2. *Podo lub karong wina*

Belis już są zapłacone. Akt przekazania panny młodej zostaje dokonany. Wspólna rodzina obu stron została zatwierdzona i święcona. Ostania noc już mija. Ale to jeszcze nie koniec. Młodzi nadal znajdują się w domu panny młodej. Chociaż te dwie osoby, pan mło-

dy i panny młoda, już są razem, lecz w tym samym czasie „jeszcze nie”. Są „już” i „jeszcze nie”. Muszą udać się do właściwego domu, do swego stałego mieszkania, do ostatniego celu: bycia razem jako małżonkowie. W tym celu udają się w podróż do domu pana młodego. Ta ceremonialna podróż nazwa się *podo* (przywiezienie) lub *karong wina* (prowadzenie żony). Widać wyraźnie, że ten akt dokonywany jest przez obie strony. Ze strony klanu panny młodej jest to akt przywiezienia córki do domu swego męża. W tym samym czasie ten akt jest dokonany przez klan pana młodego jako akt prowadzenia żony do swego domu. Jest to akt dawania i przyjmowania żony.

Początek tej podróży jest czasem pożegnania. Po śniadaniu przed podróżą rodzice wraz z najbliższymi z klanu panny młodej dają nowożeńcom różne podstawowe rzeczy, takie jak materac, siatkę na komary¹⁸, garnki, talerze i inne naczynia. Za to wszystko ze strony pana młodego dawane są każdemu pieniądze, około Rp. 1000 (około 50 groszy). Kiedy młodzi wybierają się w podróż, najbliżsi panny młodej pokazują różne gesty, które wyrażają niezgodę na wyjazd ich córki. Jakby zabraniają i nie przyjmą tego faktu, że musi ich zostawić na zawsze. Czynią tak, jakby zakazywali tej podróży. Ten akt nazwa się po manggarajsku *pampang* (zakaz). W niektórych miejscach dają pieniądze – Rp. 10.000 (około 5 zł) jako znak tego zakazu. Ale strona pana młodego oddaje z powrotem więcej (około 25 zł) rodzicom panny młodej i jej najbliższemu, grzecznie prosząc o pozwolenie na wyjazd (Graaf 1985, s. 12). Wtedy rodzina panny młodej niestety musi pożegnać się z córką. Sytuacja jest bardzo dramatyczna i nieprzyjemna. Przytulają się, płaczą, i niektórzy śpiewają pożegnalne pieśni, szczególnie matka i inne kobiety.

W tym czasie orszak powoli rusza. Kolejność jest następująca: na czele jest panna młoda, która jest przystrojona w najpiękniejsze i kolorowe ubrania, jedzie na koniu prowadzającym przez osobę ze swojej rodziny. Za nią pan młody, również w pięknych ubraniach, jedzie na koniu. Następnie idzie rodzina panny młodej, rodzina pana

¹⁸ Tłumaczenie z indonezyjskiego *kelambu*, która stanowi ważny element sypialni, gdyż ogólnie Indonezja jest tropikalnym krajem, w którym żyje dużo komarów noszących malarię. Malaria zaś, jak wiadomo, jest największą chorobą, zagrażającą mieszkańcom prawie codziennie, szczególnie podczas pory deszczowej. Takie narzędzie jest rzadko spotykane w Polsce czy w innych krajach europejskich, gdzie nie ma takiej potrzeby obrony przed zagrożeniem malarii.

młodego i inni. Orszak jest bardzo długi, a ponieważ są to tereny górskie, z góry wygląda to jak długi i kolorowy wąż. Warto zauważyć, że w czasie podróży aż do domu pana młodego, nogi panny młodej nie mogą dotknąć ziemi. Jeśli muszą się na chwilę zatrzymać, to można zsiąść z kona, ale na kolana pana młodego i usiąść na jakimś czystym kamieniu lub pniu drzewa. W tym orszaku obecny jest ojciec lub najstarszy brat panny młodej. Przynosi ze sobą gotowany ryż w koszyku i ryż mieszany z mięsem świni w małym bambusie. Takie rzeczy też nie mogą leżeć na ziemi¹⁹ (Graaf 1985, ss. 13-14).

Krocząc drogą do domu pana młodego, najbliżsi z rodziny panny młodej (jej ojciec, brat i siostra) zachowują się jakby obcy, nie znający drogi, pomimo że już wiele razy podążali tą trasą. Wszystko czynią po to, by ściągać pieniądze od rodziny pana młodego. Na przykład, spotkając na drodze inną wieś, zatrzymują się, myśląc, że już szli. Wówczas przedstawiciel pana młodego musi wytłumaczyć im, że to nie jest ta wieś, do której mają zdążać. Muszą jeszcze iść dalej. Aby iść dalej, koniecznie trzeba dać trochę pieniędzy (ale nie produkty). Oprócz wsi jeszcze przeszkodą może stać się rzeka lub skrzyżowanie. W przypadku rzeki udają, że nie mają tyle sił, by przejść na drugą stronę. Trzeba dać pieniądze, by mogli się przez nią przeprawić. Podobnie jest gdy dojdą do skrzyżowania. Wtedy wybierają złą drogę i trzeba im wytłumaczyć, że to nie jest właściwa droga do domu. Znowu należy dać trochę pieniędzy. Ilość pieniędzy dla każdego to około złotówki. To powtarza się zawsze wtedy, gdy natrafiają na obcą wieś, rzekę lub skrzyżowanie. Takie zachowanie nazywa się po manggarajsku *pulit* lub *pui*²⁰ (Graaf 1985, s. 19). Czasami się zdarza, że płacenie odbywa się w domu, gdy dojdą do celu. Starają się dojść więc szybko, by nie stracić dużo czasu w drodze, szczególnie jeśli ta uroczystość przypada w czasie pory deszczowej lub w czasie upałów. W tym przypadku trzeba informować o tym wcześniej gości i rodzina panny młodej musi wyrazić na to zgodę²¹.

¹⁹ W ostatnich latach już bardzo rzadko jest spotykany taki obyczaj, chyba że dom pana młodego znajduje się bardzo blisko. Pan młody i panna młoda obecnie jadą samochodem, a inni samochodami i autobusami. Ale jeśli muszą się zatrzymać, nogi panny młodej nie mogą dotknąć ziemi. Ziemia tu oznacza coś brudnego, nieczystego, złego. A panna młoda jako osoba czysta jest jakby królową przygotowującą się na przyjęcie króla (męża).

²⁰ Wywiad z Geradus Golo, wodzem klanu Ladok, z wsi Ngusu, Manggarai.

²¹ Wywiad z Joseph Tote, starszym klanu Kae, z wsi Lait, Manggarai.

Gdy orszak wyrusza w drogę, w tym samym czasie pozostali członkowie rodziny pana młodego gromadzą się w bramie wsi lub miasta i czekają na przyjście panny młodej, a pozostali przygotowują dom, gotują i tak dalej. Inni grają na różnych instrumentach, śpiewają i tańczą. Wszyscy czekają na przyjście tej wielkiej królowej. Kiedy gromada wejdzie do tej wsi lub miasta, zatrzymują się na chwilę przed bramą. Panna młoda schodzi z konia na kolana pana młodego i siada na specjalnym miejscu (nie dotyka ziemi). Najstarszy lub mówca z rodziny pana młodego oficjalnie wita ją krótką mową, butelką piwa i białym kogutem. Potem dają jej i innym coś do picia, ciasto i betel. Inni grają na bębnach i instrumentach oraz z radością tańczą.

Po ceremonii przywitania pan młody i panna młoda wjeżdżają na koniu i ruszają do domu obok siebie, za nimi idą najbliżsi panny młodej i inni z muzyką, tańcem, śpiewaniem i radosnymi okrzykami. Wygląda to jak przywitanie czcigodnego gościa lub wielkiego bohatera wracającego z pola bitwy. Wieś przystrojona jest różnymi radosnymi kolorami. W niektórych miejscach na zachodzie Manggarai, zanim wejdą do domu pana młodego, jeszcze zatrzymują się w środku wsi, gdzie znajduje się drzewo, wokół którego składa się ofiary przodkom. W tym miejscu rodzina pali wielki ogień i do tego ognia rzuca liście, co powoduje wielki i wysoki dym. Gromada musi chodzić pięć razy wokół tego ognia. Ten dym jest narzędziem wypędzania złych duchów, które mogą towarzyszyć gościom w czasie podróży. Po tym rytuale oczyszczenia gromada udaje się do domu.

Przy wejściu do domu wszyscy się zatrzymują. Pan młody schodzi z konia i niesie pannę młodą do progu. W pobliżu progu na trawie leży jajko kury. Panna młoda musi je odpychać prawą nogą. Ten akt symbolizuje, że ona w tym momencie rodzi się na nowo. Zostawia i oczyszcza swój klan i stare obyczaje (klan i obyczaje z domu rodzinnego) i występuje do nowego klanu i przyjmuje nowe obyczaje (klan i obyczaje z domu swego męża). Wówczas staje się pełnoprawnym członkiem tego domu. Co więcej, przez ten akt staje się ona żoną swego męża, bowiem odepchnięte przez nią jajko symbolizuje jej zgodę na odebranie dziewictwa przez męża i oznacza gotowość bycia matką. Ten akt jest niezwykle ważny i zaświadczony przez wszelkich obecnych, szczególnie najbliższych. Czyn ten nazwa się po manggarajsku *gerep ruha* lub na Manggarai Wschodnim – *keda rugha manuk* (odepchnięcie jajka). Po tym wchodzi ona pierwsza do

domu, a za nią wchodzią wszyscy pozostali²² (Erb 1999, s. 45 i Gordon 1980, s. 46). Nowożeńcy zajmą miejsce w centrum domu. Po prawej i po lewej stronie siedzą ich najbliżsi, a wokół nich siedzą także inni. Kiedy wszyscy już zajmą miejsca, odbywa się ceremonia przywitania panny młodej i jej najbliższych w domu pana młodego przez przywódcę klanu pana młodego. Trzymając piwo w rękę, najpierw wita ojca panny młodej i jej najbliższych, potem pannę młodą, a następnie wszystkich zebranych. Potem bierze do ręki koguta i przywołuje duchy wszystkich przodków z obu stron. Ich obecność polega na współkonsekrowaniu tego nowego związku małżeńskiego, jaki teraz się dokonuje pomiędzy wnukami. Po tej modlitwie, z pomocą innych zabija koguta jako ofiarę dla nich²³. Wówczas panna młoda podchodzi do każdego starszego członka z obu rodzin, szczególnie do starszych kobiet, i daje im betel jako symbol posługi i otwartości na nowe relacje, ponieważ dzięki niej te dwie rodziny stają się teraz jedną rodziną. Każdy, kto przyjmuje betel, daje jej pieniądze (około złotych). Pan młody z kolei podchodzi również do każdego i serwuje *tuak* (lokalny napój alkoholowy) lub piwo. Wtedy oficjalnie para staje się mężem i żoną. Po tych wszystkich rytuałach wszyscy się radują i spożywają weselną kolację, bawiąc się do rana.

Zakończenie

Akt zawarcia małżeństwa w Manggarai, jak widzimy, jest długim i skomplikowanym procesem. Długie etapy jego prowadzenia pokazują, że kultura manggarajska widzi instytucję małżeństwa i rodziny jako jeden z najważniejszych elementów w kulturze. Przez zawarcie małżeństwa dwie osoby budują rodzinę, rodzą i wychowują dzieci. Nowa rodzina staje się środowiskiem, z którego wychodzi kolejna jednostka. Co więcej, jest ona szkołą kultury. Skoro rodzina jest fundamentem kultury, to trzeba ją budować dokładnie, czuwać i dbać o każdy etap jego budowania. Można powiedzieć, że przez wiele wieków okazało się to wielkim sukcesem. Rodzina manggarajska jest bardzo solidną instytucją. Przykład tej solidności to chociażby niewielka liczba rozwodów czy innych problemów, jakie często spoty-

²² Wywiad z Amatus Melo, starszym wsi Lete, z klanu Gunung.

²³ Wywiad z Geradus Golo, wodzem klanu Ladok, z wsi Ngusu, Manggarai.

kamy w rodzinach polskich czy europejskich. Solidna rodzina z kolei buduje solidną wieś i solidny lud.

Człowiek manggarajski posiada swoją tożsamość, która różni się od jego najbliższego sąsiada: ludu Ngada na wschodzie. Jest dumny z tego, że jest Manggarajczykiem. Nigdy nie wstydzi się posługiwać elementami swojej kultury, takimi jak język, stroje i obyczaje. Tylko w ostatnich czasach ta tożsamość powoli została zagrożona przez różne wpływy związane z rozwojem cywilizacji i modernizacją. Rozwój wiedzy i techniki zmienił dużo rzeczy. Coraz więcej młodych ludzi jest wykształconych, co powoduje zmianę w kulturze i obyczajach. Ich otwartość na inne kultury, bycie w tych kulturach, poznanie innych obyczajów i mentalności kształtuje ich osobowość, dając pewien impuls w ocenianiu ich własnej kultury i obyczajów. Tylko czasami człowiek mało wykształcony, zazwyczaj porównując jego kulturę i obyczaje z nową spotkaną mu kulturą, zaczyna oceniać jedną z nich jako lepszą, zaś drugą jako gorszą. Wpadanie w te skrajności powoduje dwie możliwości: albo przyjęcie nowej kultury bez krytycyzmu, a jednocześnie odrzucanie własnej kultury, albo zamykanie na inne kultury i uważanie swojej kultury za jedyną, prawdziwą kulturę.

Kultura manggarajska, jak i inne kultury jest bardzo bogata. Tylko, niestety, ze względu na brak szacunku, szczególnie ze stron młodszych pokoleń manggarajskich, wiele pięknych gestów, procesów, uroczystości czy ceremonii już powoli zniknęło. Bardzo mało młodych ludzi uczestniczy w uroczystościach obyczajowych, co świadczy, że młodzi już nie znają i nie interesują się swoją kulturą, nazywając siebie pokoleniem współczesnego świata i patrząc na swoją kulturę jak na coś archaicznego, nieaktualnego, należącego do przeszłości i starszych pokoleń.

Literatura

- Erb Maribeth (1999), *The Manggaraians , a guide to traditional life-style*, Times Edition, Kuala Lumpur.
- Gordon John L. (1980), *The marriage nexus among the Manggarai of West Flares* [w:] J.J Fox (red.), *The flow of life*, Harvard University Press, Cambridge.
- de Graaf C. (1985), *Membawa sirih-pinang, seri catatan mengenai perkawinan menurut kebudayaan Manggarai*, Ruteng.
- Janggur Petrus (2010), *Butir-butir adat Manggarai*, Penerbit Yayasan Siri Bongkok, Ruteng.
- Nggoro Adi M. (2006), *Budaya Manggarai selayang pandang*, Nusa Indah, Ende.

Zawieranie małżeństwa u ludu Tem z północnego Togo

Problematyka rodziny cieszy się dziś wielkim zainteresowaniem naukowców, kanonistów, prawników, socjologów i teologów. Rodzina ze swej natury i ukierunkowania uspołecznia jednostkę. Małżeństwo, o którym tu mowa, jest zarówno prawem zwyczajowym, jak i religijnym. Jako instytucja społeczna jest ono traktowane jako źródło życia. W małżeństwie wszystko służy miłości małżonków i przekazywaniu życia. W Afryce nie znaczy ono tylko przymierza między małżonkami, ale przede wszystkim jego istotnym elementem jest związek dwóch rodzin, które wzajemnie się wspierają w społeczeństwie rządzonej przez solidarność społeczną. Wszystko zaczyna się od zaręczyn i posagu, które prowadzą do związku między dwoma rodzinami przyszłych małżonków.

1. Przymierze dwóch rodzin

Afryka posiadała obyczaje regulujące życie społeczne na długo przed kolonizacją (Anani 2009, s. 7). Według Pierre Bourdieu, celem małżeństwa jest reprodukcja biologiczna danej grupy zgodnie z przyjętymi przez nią formami (Bourdieu 2008, ss. 245-254). W Afryce tradycyjnie istniały dwie podstawowe formy związku małżeńskiego: monogamia i poligamia. Jednakże prawomocność związku, czy to monogamicznego, czy poligamicznego, uzależniona była od dostarczenia posagu lub przynajmniej zawarcia porozumienia między zainteresowanymi stronami co do jego wysokości (Mwissa 2005, s. 28). Płatności małżeńskie są starożytną praktyką Afryki, które istniały i nadal istnieją w niektórych afrykańskich społeczeństwach (Anani 2009, s. 8). Co należy jednak rozumieć pod pojęciem płatności małżeńskich? W rozumieniu Zachodu posąg oznacza ogół dóbr przekazywanych przez rodziców kobiety lub jej prawnych opiekunów na ręce jej męża lub jej samej. Dokonuje się tego w uroczysty sposób podczas ceremonii zawarcia małżeństwa (M. Panoff, F. Perrin 1973, s. 216). W cywilizacji negroafrykańskiej natomiast mamy do czynienia z czymś dokładnie przeciwnym: ogół dóbr przekazuje się w mo-

mencie zawarcia małżeństwa na ręce rodziców kobiety (Sohier 1943, s. 216). Anne-Claude Cavin określa to jako symbol przymierza między rodzinami (Cavin 1998, s. 92), ponieważ tradycyjne małżeństwo afrykańskie jest sprawą dotyczącą całej grupy, a nie tylko poszczególnych osobników (Mwissa 2005, s. 33). Płatności małżeńskie urastają do rangi społecznego obowiązku, który konsekruje małżeństwo (Munzele Munzimi Jean-Macaire 2006, s. 35). w oczach społeczności (M. Kone, K. N'Guessan 2005, s. 89). W tradycyjnej Afryce kobieta staje się żoną, gdy płatności małżeńskie zostają wypłacone częściowo lub w całości. Jest to warunek uprawomocnienia się całego związku. Ród młodego mężczyzny musi się wywiązać z tego tradycyjnego obowiązku, ponieważ młoda kobieta, z powodu swej płodności i pracowitości, uważana jest za źródło ludzkiego bogactwa.

Wśród członków ludu Tem płatności małżeńskie mają pierwszorzędne znaczenie podczas zaręczyn i ceremonii ślubnej (Atakpah 1959, s. 25). W dawnych czasach wybór małżonki dla młodego mężczyzny należał do rodziców lub ciotki ze strony ojca. Jeśli rodzina zgadzała się z wyborem, ojciec informował o nim syna, ostrzegając go jednocześnie, iż jest on nieodwołalny. Przyszła małżonka w ogóle nie była o tym informowana. Od niechcianego małżeństwa uratować ją mogła jedynie ucieczka. Obecnie wszystko się zmieniło. Mężczyzna sam dokonuje wyboru i przedstawia rodzicom do zaakceptowania. Jeżeli uzyska ich zgodę, zjawia się wraz z nimi u rodziny wybranki, od razu przynosząc płatności małżeńskie. Ofiarowanie i przyjęcie płatności małżeńskich oznacza formalne zawarcie zaręczyn¹. Od tego momentu młodzi mogą się ze sobą spotykać publicznie, ale aż do chwili zawarcia małżeństwa nie jest dozwolona żadna forma współżycia seksualnego między nimi. W czasie trwania zaręczyn młodzi nie może świadczyć różnorakie usługi i pomoc na rzecz rodziny narzeczonej². W kulturze Temba płatności małżeńskie nazywają się *s'lu*. Składa się z:

- 20 orzechów koli,
- 1000 FCFA³.

¹ Wg informatora Madjédjé

² Wg informatora Gbele-Guewe Djobo.

³ Jest to waluta używana w Togo. Kiedyś nazywano „franc des Colonies Françaises d'Afrique”, a dzisiaj nazywa się „franc de la Communauté Financière Africaine”, równowartością 1,00 PLN jest 164.1029598 FCFA wg informatora Banku PEKAO SA.

Pierwszą wizytę u rodziny wybranki składa się we wczesnych godzinach rannych, zazwyczaj około godziny 5.00⁴ (Grodź 2000, s. 414) tuż po porannych modlitwach. Rodzice kobiety nie są zawczasu informowani o wizycie. Ojciec dziewczyny serdecznie wita przybyłych i pyta o cel odwiedzin. Wówczas goście prezentują mu *s'lu*. Przesłanie kryjące się za tym aktem jest od razu zrozumiałe dla gospodarza. Oświadcza on, iż ma wiele córek i prosi o sprecyzowanie, o którą z nich dokładnie chodzi. Rodzice chłopca wymieniają jej imię i wracają do domu. Po odejściu gości ojciec woła swoją córkę i pyta ją o chłopca, czy faktycznie go zna i co ją z nim łączy. Trzeba przy tym zaznaczyć, że potencjalny narzeczony nie musi być obecny podczas tego pierwszego spotkania, ponieważ nie jest pewny reakcji rodziców wybranki. Czasami można spotkać się z natychmiastową odmową⁵. Następny etap, jednoczący obie rodziny, nazywa się *yica*⁶, co oznacza miska. *Yica* składa się z:

- 100 sztuk orzechów koli⁷ (Lovejoy 1980, s.106)
- 5000 FCFA lub innej sumy pieniędzy, w zależności od możliwości chłopca i jego rodziny⁸.

Yica jest wręczana przez delegację kobiet z rodziny chłopca ciotce dziewczyny ze strony ojca, która w języku temba nazywa się *awei*. Następnie *awei* przekazuje *yica* innym ciotkom dziewczyny, które z kolei wręczają ją jej ojcu. Jeżeli on i jego siostra zgadzają się na małżeństwo, wszystkie orzechy koli dzielone są na mniejsze kawałki i ofiarowane pozostałym członkom rodziny. Dziewczyna również otrzymuje swoją część, której jednak nie spożywa, ale przesyła *awei* (ciotkom) swojego przyszłego męża jako znak, że wszystko idzie po dobrej myśli. Równocześnie jego rodzice otrzymują z powrotem pustą *yica*. W tym momencie mogą oni już oficjalnie zapowiedzieć rodzicom dziewczyny swoją następną wizytę, która nazywa się *sedi*. Wczesnym rankiem zjawiają się najpierw mężczyźni, a następnie kobiety, składając oficjalne podziękowanie za przyjęcie *yica*.

⁴ Temba są muzułmanami. Godzina 5.00 jest porą modlitwy o świcie, jak wymaga Koran. Każdy muzułmanin jest zobowiązany do pięciokrotnej modlitwy rytualnej w ciągu dnia.

⁵ Wg informatora Ousmane.

⁶ Słowo „*yica*” w języku polskim oznacza „tykwa”.

⁷ U Temba te orzechy się nazywają *goro*.

⁸ Wg informatora Tchapkedeou Alouguèdough.

Tym samym otwiera się droga dla następnego ważnego wydarzenia, jakim są wspólne zakupy *awe*i chłopca z jego wybranką, podczas których może ona zakupić następujące rzeczy⁹:

- 4 kupony tkaniny,
- 4 welony,
- 4 szale,
- 4 pary butów,
- perfumy,
- krem,
- bieliznę
- walizkę.

Ponadto jej rodzice otrzymują kolejną sumę pieniędzy, zazwyczaj od 5.000 do 100.000 FCFA¹⁰, na dalsze przygotowania do ślubu córki. Oczywiście mężczyzna może podarować wybrance również inne rzeczy, ale już tylko prywatnie, z własnej inicjatywy. W momencie przekazania i przyjęcia płatności małżeńskich, małżeństwo staje się oficjalnie postanowione¹¹. Płatności małżeńskie mają niezwykle istotne znaczenie, gdyż dowodzi to rodzicom kobiety, iż pretendent do ręki ich córki cieszy się pełnym poparciem swoich rodziców w tym przedsięwzięciu, co z kolei dobrze rokuje na przyszłość. Tym samym młodzi ludzie, którzy sami ubiegają się o rękę dziewczyny, są zazwyczaj odrzucani.

Możemy zapytać, jaką rolę odgrywa tu orzech koli. Philippe Antoine podkreśla, że:

Orzech koli jest bardzo cenionym owocem leśnym, ze względu na swoje wartości odżywcze. Ofiarowanie koli jest też czymś więcej niż tylko gestem; jest wyrazem troski gospodarza o swojego gościa, oraz darem, który składa odwiedzający. W interesującym nas kontekście, orzechy koli ofiarowane są najbliższej rodzinie wybranki. Ich przyjęcie jest sygnałem, że pierwsze kroki zmierzające do uzyskania jej ręki zostały uwieńczone powodzeniem..

(Antoine 1992, s. 531).

Spowodowane jest to tym, iż wspólne spożycie orzecha koli jest wyrazem szczerej przyjaźni, która wymaga szacunku dla raz da-

⁹ Wg informatora Foussena.

¹⁰ Rodzina pana młodego wydaje tyle pieniędzy, ponieważ koszty życia są coraz większe.

¹¹ Wg informatora Mariétou.

nego słowa (Muamba 2003, s. 90). W Afryce istnieją dwa rodzaje płatności małżeńskich: dany w naturze i w formie pracy. Ten pierwszy to najbardziej rozpowszechniona forma płatności małżeńskich w Afryce. Składa się on z dóbr materialnych, które sankcjonują związek między przyszłymi współmałżonkami. Rodzaj dóbr wchodzących w skład płatności małżeńskich różni się w zależności od regionu, ludu i jego zwyczajów (Anani 2009, s. 12). Natomiast drugi polega na wykonaniu przez kandydata do ręki kobiety pewnych usług na rzecz jej rodziny, takich jak praca na roli lub budowa domu, a więc zajęć, które wymagają siły fizycznej (Muamba 2003, s. 90). Na przykład, według zwyczaju ludu Mandjak z Senegalu, narzeczony musi przez trzy kolejne lata pomagać przyszłemu teściowi w pracy na roli. W dniu zawarcia małżeństwa jego płatności małżeńskie w postaci wykonanej pracy zostają zatwierdzone jako znak przymierza i przyjaźni między klanami (J. Trincasz, P. Trincasz 1983, s. 196). U ludu Tem w Sokodé narzeczony, który pracuje razem ze swoimi przyjaciółmi i wszystkimi młodzieńcami ze wsi na polu ojca dziewczyny, nie je niczego od rana do zmierzchu. Pije tylko wodę przyniesioną mu przez narzeczoną; nie pozwala również nikomu tego dnia prześcignąć się w pracy (Djobo 1962, s. 55). Ten rodzaj płatności małżeńskich pozwala na zweryfikowanie umiejętności przyszłego męża, zwłaszcza jego zdolności wyżywienia przyszłej małżonki (Anani 2009, s. 13). W tym okresie kładzie się nacisk na świętość pracy, która często odbywa się w dobrej atmosferze (Leynaud 1966, s. 61).

Płatności małżeńskie są czynnikiem wzmacniającym i, według niektórych autorów, stabilizującym związek małżeński. Miałby on polegać na tym, iż w przypadku rozwodu płatności małżeńskie winny być zwrócone przez małżonkę. Ponieważ w takim przypadku kobieta nie zawsze może liczyć na pomoc swojej rodziny, gotowa jest do ustępstw i poświęceń dla utrzymania małżeństwa. Tego zdania są różni autorzy (ibidem, s. 18). Na przykład dowodzi się, iż wedle ogólnie przyjętego zwyczaju, w przypadku rozpadu małżeństwa, zwłaszcza gdy kobieta opuszcza męża i wraca do rodziców, wszystkie rzeczy i podarunki muszą być zwrócone przez głowę rodziny kobiety ofiarodawcy. Namawia się ją zatem wszelkimi możliwymi środkami do spokoju, cierpliwości i powrotu do męża, a wszystko po to, by uniknąć konieczności zwrotu dóbr otrzymanych w płatnościach małżeńskich. Guy Adété Kouassigan, podążając tym samym tokiem rozumo-

wania, stwierdza, iż nieustanna groźba konieczności zwrotu płatności małżeńskich jest czynnikiem zapewniającym stabilność małżeństwa (Kouassigan 1974, s. 216).

Połączenie rodzin mężczyzny i kobiety poprzez ich związek małżeński jest dla obu rodzin zaszczytem. Ewentualny rozpad małżeństwa byłby dla nich utratą honoru. Dotyczy to zwłaszcza rodziny mężczyzny. Nie należą zatem do rzadkości przypadki odmowy przyjęcia płatności małżeńskich przez rodziców kobiety, którzy w ten sposób wyrażają swój sprzeciw wobec planów zawarcia małżeństwa, ponieważ nie darzą zaufaniem jej potencjalnego męża (Anani 2009, s. 19).

2. Obrzędy małżeńskie

W tradycji afrykańskiej oczekuje się, że osoba dorosła powinna zawrzeć związek małżeński (Zbutowicz 2006, s. 81). Małżeństwo jest bardzo ważnym zjawiskiem społecznym. W tradycyjnych środowiskach zaczyna się ono od spełnienia szeregu rytuałów. Unikanie małżeństwa uważane jest za obrazę, a nawet przestępstwo, za sprzeciw wobec całej grupy społecznej (ibidem, s. 82). Z tego powodu John Mbiti pisze: „W wielu plemionach afrykańskich istnieje przekonanie, że na początku istnienia rodzaju ludzkiego Bóg nakazał i pouczył ludzi, że mają zawierać związki małżeńskie i wydawać potomstwo” (Mbiti 1969, ss. 110-111). W środowisku Tem ślub posiada ogromne znaczenie ze względu na rolę, jaką odgrywa w relacjach społecznych. Temba określają małżeństwo terminem *hidje*. Datę ślubu wyznacza się na trzy miesiące, licząc od dnia przekazania płatności małżeńskich przez rodzinę narzeczonego. Ceremonia ślubna przebiega w kilku etapach. Zazwyczaj odbywa się ona na przestrzeni czterech kolejnych dni, od czwartku do niedzieli¹². Wszystko zaczyna się od momentu, gdy *awei* narzeczonego przyniosą orzechy koli kobiecie mającej funkcję pośredniczącą w obrzędach małżeńskich, która u Tem nazywa się *taba*¹³. W nocy pierwszego dnia uroczystości *awei* narzeczonego przychodzą do *taba* i razem z nią udają się do *awei* narzeczonej na

¹² Wg informatora Rachid.

¹³ Wg informatora Larba.

„*bofokitara*”¹⁴. Trwa to od wigilii ślubu aż do następnego rana. *Awei* mężczyzny witają *awei* kobiety. Po wzajemnych powitaniach żony braci panny młodej ukrywają ją w wyznaczonym miejscu. Następnie zwracają się do *awei* mężczyzny z propozycją, że za pewną sumę pieniędzy zdradzą im miejsce ukrywania się panny młodej. Te odpowiadają, że nie mają pieniędzy, na co ich rozmówczynie powtarzają swoją propozycję, wszelkimi środkami próbując wydostać od nich jakąś kwotę. Chcą przez to pokazać, jak bardzo są przywiązane do siostry swoich mężów. Po dobieciu targu, który wynosi zazwyczaj od 500 do 1000 FCFA, zdradzają miejsce ukrywania się panny młodej¹⁵. *Awei* narzeczonego przynoszą na *bofokitara* następujące przedmioty:

- lampy,
- maty,
- *lali*¹⁶,
- welon.

Awei dziewczyny zamykają ją w pokoju. Następnie przychodzi *taba*, która czterokrotnie nakrywa welonem głowę panny młodej, co oznacza formalne rozpoczęcie ceremonii zaślubin. *Taba* składa u stóp dziewczyny *lali*, która w tym momencie staje się *wetaou*, czyli zamężną. Po jej wyjściu z pokoju przyjaciółki zaczynają śpiewy. Młoda *wetaou* pozostawia swoją twarz zakrytą welonem aż do następnego dnia. Niekiedy mówi się, iż panna młoda nie powinna niczego jeść tego wieczora¹⁷.

Następnego dnia, około 6 rano, mężczyźni z rodziny narzeczonego proszą innych mężczyzn z okolicy o pożyczenie im samochodów. Następnie udają się do imama. *Awei* narzeczonej również prowadzą ją do imama. Po przybyciu wszystkich zainteresowanych imam rozpoczyna uroczystości, zwracając się z pytaniem do ojca narzeczonego: „*Czy twój syn się modli?*”¹⁸. Ojciec odpowiada twierdząco. To samo pytanie pada pod adresem ojca narzeczonej. Następnie imam trzykrotnie pyta ojca narzeczonego: „*Czy twój syn naprawdę kocha kobietę, którą chce poślubić?*”. Za trzecim razem ojciec odpowiada:

¹⁴ To znaczy zamknięcie.

¹⁵ Wg informatora Traoré.

¹⁶ Zgniłe liście do smarowania stóp i pięt.

¹⁷ Wg informatora Madjédjé.

¹⁸ Zadaje się to pytanie, żeby dowiedzieć się, czy pan młody jest rzeczywiście muzułmaninem i czy naprawdę on się modli jak wymaga islam.

„*Tak, on kocha ją z całego serca*”. To samo pytanie pada pod adresem ojca narzeczonej. W tym czasie przyprowadza się narzeczoną, tak by była obecna podczas zapewnienia swojego ojca: „*Tak, ona go kocha z całego serca*”¹⁹. Imam potwierdza związek małżeński, wypowiadając trzykrotnie formułę: Allah Akbar. Zgromadzeni odpowiadają okrzykami radości: *wuti* lub *welitti*. Ogarnięci radością rodzice pana młodego obdarowują pannę młodą pieniędzmi, od 500 od 1000 FCFA. Następnie *awei* panny młodej wracają z nią do domu. Rodzice pana młodego zostają z imamem w celu dokończenia ceremonii²⁰. Tego samego dnia, około 15.00, *awei* pana młodego udają się do rodziców panny młodej, aby ją przyprowadzić do męża. Twarz panny młodej cały czas pokryta jest welonem. *Awei* przynoszą ze sobą *yica*, gąbki, *tulari*²¹, mydła i 3000 FCFA²². Przybywają w pustych samochodach, aby zabrać *wetaou*. Po przybyciu spotykają ją razem z jej *awei* siedzącymi na matach. *Taba* również jest obecna. Goście zajmują należne im miejsce na matach. Pozdrawiają *taba* i *awei* panny młodej. Następnie delegacja *awei* pana młodego składająca się z dwóch osób po raz drugi pozdrawia *taba*, wręczając jej podarunek na znak szacunku. *Taba* entuzjastycznie przyjmuje prezent, wstaje i idzie szukać *wetaou*. Po chwili procesyjnie wraca z *wetaou*, która bez przerwy ma twarz zakrytą welonem. Okrążają razem czterokrotnie matę, cały czas w formie procesji. Następny bardzo ważny etap polega na przymuszeniu *wetaou* przez *taba* do czterokrotnego przykucnięcia, po którym *taba* sadza ją na krześle. *Taba* powoli osłania twarz *wetaou* i krzyczy jej do ucha. Jedna z *awei* pana młodego składa przed *wetaou* 1000 FCFA. Na ten znak cała delegacja pana młodego wręcza pannie młodej i *taba* różne sumy pieniędzy. *Awei* panny młodej i jej *cona*²³ robią to samo. Wszystko odbywa się według programu. Po zakończeniu składania darów *awei* panny młodej podnosi welon i udziela jej rad. Następnie zaczyna się taniec, który prowadzi *awei* panny młodej, a za nimi postępują *awei* pana młodego. Rodzice panny młodej organizują przyjęcie przed przeprowadzeniem się ich córki do męża. W końcu *awei* pana młodego zwracają się do *awei* panny młodej o przekazanie im ich no-

¹⁹ Wg informatora Ramatou.

²⁰ Wg informatora Salami.

²¹ To znaczy perfumy.

²² Wg informatora baba Alassa.

²³ *Cona* lub *econa* oznacza członków rodziny matki panny młodej.

wej krewnej. Delegacja pięciu *awei* towarzyszy pannie młodej w drodze do jej nowego domu. Jej rodzice również się tam udają²⁴. Przypomnijmy, iż *awei* pana młodego przybywają w pustych samochodach. Oznacza to, iż *awei* panny młodej wsiadają do tego samego samochodu. Inne osoby zajmują miejsca w pozostałych pojazdach. Panna młoda cały czas ma twarz zakrytą welonem. Pozwala to na wyróżnienie jej spośród otaczającego ją tłumu. W podróży do swojego męża towarzyszą jej śpiewy religijne²⁵. Jak wiadomo, żona ma prawo do sypialni męża, która jest jej nowym miejscem zamieszkania. Z chwilą przybycia *wetaou* ze swoimi *awei* i rodzicami do tego miejsca, pan młody wraz z całą rodziną przy śpiewach i dźwiękach bębnow oczekują na nią w domu. Siostrzenice pana młodego zazdrośnie blokują wejście do jego sypialni. Wiedzą one, że jego małżonka zabierze im ich wuja. *Awei* pana młodego proszą je o odblokowanie wejścia. Na to siostrzenice żądają подарunku. *Awei* wręczają im 500 lub 1000 FCFA. Wreszcie droga dla panny młodej zostaje otwarta. *Awei* pana młodego witają ją w jej nowym domu. Owo powitanie w języku tym nazywa się *tukusi*. Pan młody organizuje przyjęcie. Rodzice i *awei* panny młodej wracają do swoich domów. Zostaje z nią tylko przez jakiś czas jedna z jej przyjaciółek dla dotrzymania jej towarzystwa. Po zakończeniu przyjęcia panna młoda staje się członkiem rodziny męża²⁶. Nazajutrz o poranku panna młoda może już zdjąć welon z twarzy. Udaje się do swojej teściowej, aby złożyć należny jej hołd, ale nic przy tym nie mówi. W dawniejszych czasach, nazajutrz po zaślubinach, rodzice pana młodego udawali się do rodziców panny młodej, przynosząc im specjalne orzechy koli na znak jej dziewictwa. Ten zwyczaj stracił ostatnio na znaczeniu, gdyż narzeczeni często nie zachowują czystości przedmałżeńskiej. Rodzice panny młodej przynoszą jej dary następnego dnia. Mężczyźni z rodziny pana młodego dziękują rodzicom panny młodej. Młoda para natomiast dziękuje wszystkim członkom obu rodzin za obecność podczas ich zaślubin.

²⁴ Wg informatora Madjédjé.

²⁵ Wg informatora Tchapkédéou.

²⁶ Wg informatora Madjédjé.

Literatura

- Anani Isabelle (2009), *La dot dans le code des personnes et de la famille des pays d'Afrique occidentale francophone: cas du Bénin, du Burkina – Faso, de la Cote d'Ivoire et du Togo*, The Danish Institute for Human Rights, Copenhagen.
- Antoine Philippe (1992), *Le mariage: droit canonique et coutumes africaines*, Université de Paris-Sorbonne, Paris.
- Atakpah Bernard (1959), *Le mariage coutumier au Togo à la lumière du Droit Canonique*, Rome.
- Bitota Joséphine (2003), *Recherches sur le statut juridique des femmes en Afrique*, Thèse de doctorat en droit, Université des sciences sociales de Toulouse.
- Bourdieu Pierre (2008), *Zmysł praktyczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Cavin Anne-Claude (1998), *Droit de la famille burkinabé, le code et les pratiques à Ouagadougou*, L'Harmattan, Paris.
- Djobo Boukari (1962), *La dot chez les Kotokoli de Sokodé*, Recueil Penant, BMW.
- Grodź Stanisław (2000), *Islam* [w:] Henryk Zimoń (red.), *Religia w świecie współczesnym. Zarys problematyki religiologicznej*, TN KUL, Lublin.
- Kasprzak Sylwester (2005), *Rodzina katolicka środowiskiem wychowania potomstwa do rozumienia małżeństwa*, Lublin.
- Kone Mariatou, N'Guessan Kouamé (2005), *Socio-anthropologie de la famille en Afrique. Evolution des modèles en Côte d'Ivoire*, Éditions du CERAP, Abidjan.
- Kouassigan Guy (1974), *Quelle est ma loi? Tradition et modernité dans le droit privé de la famille en Afrique Noire Francophone*, Pédone, Paris.
- Kuyu Mwiswa Camille (2005), *Parenté et famille dans les cultures africaines*, Karthala, Paris.
- Lovejoy Paul (1980), *Kola in the History of West Africa*, „Cahiers d'études africaines”, nr 77-78.
- Mbiti John (1969), *African Religions and Philosophy*, Heineman, London.

- Munzele Munzimi Jean-Macaire (2006), *Les pratiques de sociabilité en Afrique: les mutations culinaires chez les Ambuum*, Publibook, Paris.
- Panoff Michel, Perrin Michel (1973), *Dictionnaire de l'éthnologie*, Payot, Paris.
- Trincaz Jacqueline, Trincaz Pierre (1983), *L'éclatement de la famille africaine. Religions et traditions, dot et polygamie*, „Cahiers de l'ORSTOM”, sciences humaines, vol XIX, nr 2.
- Sohier Antoine (1943), *Le mariage en droit coutumier congolais*, Librairie Falk fils, Bruxelles.
- Zbutowicz Tomasz (2006), *Małżeństwo w Zimbabwe*, „NURT SVD” nr 40/3-4.

**O przedmiotach grobowych oraz ich kulturowym znaczeniu
dawniej i dziś**

*Po deszczu gwiazd, na łące popiołów
zebrali się wszyscy pod strażą aniołów (...)
nawet drwał
którego trudno posądzić o takie rzeczy
stare zgarbione chłopisko
przyciska siekierę do piersi
– całe życie była moja, teraz też będzie moja
żywiła mnie tam, wyżywi tu
nikt nie ma prawa – powiada – nie oddam.
Ci, którzy jak się zdaje
bez bólu poddali się rozkazom
idą spuściwszy głowy na znak pojednania
ale w zaciśniętych pięściach chowają
strzępy listów, wstążki, włosy ucięte
i fotografie (...)*

Zbigniew Herbert *U wrót doliny*

1. Wprowadzenie

Cechą wspólną, zauważalną wśród dawnych i współczesnych zachowań funeralnych, jest wkładanie do grobu osób zmarłych różnego typu przedmiotów, mających wyrazić przede wszystkim uczucia żywych w stosunku do tych, co odeszli. Kiedy jednak prześledzimy rodzaj, charakter i funkcje tych przedmiotów, okazuje się, że znacznie zmienia się ich symbolika i kulturowe funkcje, jakie pełnią, czemu warto przyrzeć się bliżej.

Umieszczanie w mogiłach zmarłych rozmaitych przedmiotów jako grobowego wyposażenia wiązało się z wierzeniami eschatologicznymi, którym podporządkowana była obrzędowość funeralna. Wierzenia i wyobrażenia dotyczące życia pozagrobowego oraz po-

śmiertnej egzystencji jednostkowej lub zbiorowej były zasadniczym elementem we wszystkich religiach, bowiem wiara w życie pozagrobowe stanowiła metodę na osvajanie śmierci. Wszelkie wyobrażenia zaświatów, Krainy Cieni czy Nieba, i wszystkich innych miejsc, do których miały się udać po śmierci dusze zmarłych, znajdowały się poza zasięgiem ludzkiego rozumu, z tego też powodu wszystkie próby opisu niejako musiały być ograniczone otaczającą człowieka rzeczywistością. Skoro nie wiadomo było, jak tam jest lub jak tam będzie, sądzono, że warto wyposażić zmarłych w niezbędne przedmioty, które mogły być przydatne „tam” na miejscu, a już na pewno w czasie długiej, pozagrobowej drogi w zaświaty. Brało się to przekonanie stąd, że dla wyznawców niemal każdej religii życie człowieka rozciągnięte zostało w dwóch układach – między ziemią a niebem, między życiem doczesnym i pośmiertnym, stąd człowiek zabiega o uzyskanie mandatu do życia wiecznego (Ciupak 1982, s. 250). Służą temu także obrządku pogrzebowe związane z losem duszy zmarłego, a mające na celu ułatwienie jej dalszego egzystowania oraz zapewnienie dobrych warunków na tamtym świecie (Ciupak 1982, s. 257).

W większości kultur, w wyznawanej religii, dominowało przesvědzenie, że w zaświatach zmarły będzie wiodł żywot podobny do ziemskiego, dlatego też niezbędne będą mu przedmioty, jakimi posługiwał się za życia. Istniało też przekonanie, że należy zaopatrzyć zmarłego w atrybuty będące wyznacznikiem jego statusu społecznego i władzy. Choć najczęściej uznawano, że śmierć związana jest z oddzieleniem duszy od ciała, zmarłego – na wszelki wypadek – wyposażano w żywność i napoje.

Ważnym elementem wyposażenia grobowego były także przedmioty mające znaczenie magiczne, związane z kultem religijnym, które zapewnić miały zmarłemu ochronę przed demonami lub były przeznaczone ku czci bóstw i istot pozaziemskich, z jakimi nieżyjący miał lub też mógł się spotkać. Jeszcze inne przedmioty miały być przydatne w modlitwie podczas drogi.

Nie bez znaczenia w procesie osvajania śmierci pozostawała lokalizacja grobu. Miejscami pochówku ludzkich zwłok, zarówno chowanych w całości, jak i spopielonych, bywały zwykle naturalne grotty skalne, dolmeny, piramidy, także cmentarzyska, kurhany, lochy katakumb i podziemia świątyn. Zgodnie z wierzeniami religijnymi dotyczącymi życia pośmiertnego, do grobów wkładano zarówno

w cywilizacjach pierwotnych, jak i w kulturach starożytnych rozmaite przedmioty, które mogłyby być przydatne w pozacielesnym życiu duszy zmarłego – broń, sprzęt myśliwski, czasami ciała zabitych niewolników i kobiet (Poniatowski 1969, ss. 150-151). Bywały przypadki, nierzadkie zresztą, kiedy do grobów wkładano żywe lub martwe zwierzęta.

2. Starożytny Egipt

W rozmaitych kulturach i cywilizacjach dostrzec można wiele podobieństw i zbieżności w wyposażeniu grobowym. Dla Egipcjan najważniejszym elementem wyposażenia grobowego była *Księga Umarłych*, czyli zbiór około dwustu rozdziałów obejmujących magiczne teksty, rysunki i pieśni, a nawet plany topograficzne zaświatów, mające ułatwić zmarłemu przejście do raju. Księga była zapisywana na zwojach papirusu. Możliwych zmarłych chowano wówczas w bogato zdobionych sarkofagach, do których wkładano dwie rolki papirusu – jedną z *Księgą Umarłych*, drugą z tekstem naśladującym królewską *Księgę Amduat*. Treścią jej były teksty święte i modlitwy wzbogacone bogatymi ilustracjami. *Księga Umarłych* stanowić miała pomoc w wędrówce po królestwie cieni, aby w końcu zapewnić zmarłemu dotarcie do raju. Zawierała informacje o bogach i demonach, fragmenty traktatów teologicznych, które wnikały w istotę bóstw. Podawała ich imiona i opisywała kształty, również poprzez liczne ilustracje. Znajomość imienia demona była niezbędna do pokonania go lub do oblaskawienia. *Księga Umarłych* podawała opis drogi, jaką czeka na zmarłego w jego podróży do raju, ale też zawierała wskazówki pozwalające uniknąć licznych niebezpieczeństw czekających na zmarłego w zaświatach. Do tego dołączone były magiczne formuły i zaklęcia. Jedne pomagały zjednoczyć się z bogiem w różnych jego formach, inne zapewniały pomyślne przebycie drogi do raju (Niwinski 2004, ss. 121-124).

Kolejnym elementem wyposażenia zmarłego w starożytnym Egipcie był skarabeusz. Duży amulet umieszczano na piersi nieżyjącego. Miał on podwójne zadanie do spełnienia. Po pierwsze, jako jeden z symboli nieśmiertelności miał zapewnić zmartwychwstanie w zaświatach, zaś po drugie, miał zastępować serce, gdy będzie ono

uczestniczyć w Sądzie Ozyrysa. Skarabeusze wykonywano z rozmaitych materiałów – z wosku, fajansu, drewna, wapienia malowanego na niebiesko i z twardych kamieni: łupku, granitu, bazaltu i amazonitu. Niekiedy na spodniej części skarabeusza widniał tekst słów skierowanych przez zmarłego do swojego serca (Niwiński 1984, s. 250).

Egipcjanie wyposażali swoich zmarłych również w inne amulety mające ich zabezpieczyć przed wszelkim złem czyhającym na nich w Podziemnej Krainie, której obawiali się, jak wszystkiego co nieznane. Amulety zawieszano na szyi zmarłego, kładziono mu na twarzy, ramionach i pod pachami. Wierzano, że im więcej amuletów posiadać będzie zmarły, tym będzie bezpieczniejszy. Liczył się nie tylko kształt amuletu, ale i materiał, z jakiego był wykonany. Wieczną młodość zapewniało berło z głową węża z karneolu, a ta chroniła przed ukąszeniem przez jadowite gady. Amulety w kształcie figurek bóstw zapewniały ich protekcję, pod warunkiem, że wykonano je z odpowiednio szlachetnego kruszcu (Niwiński 1984, ss. 255-256).

Często spotykanymi przedmiotami osobistego użytku, w jakie wyposażano zmarłych, była też biżuteria. Kapłani zaopatrywani byli w laski będące symbolem dostojności oraz skórę pantery – insygnium kapłana. Do grobów kobiet wkładano peruki, trzewiki, sandały. Zdarzało się, że zmarłym kapłanom i kapłankom towarzyszyły ich ulubione zwierzątka, których ciała mumifikowano i wkładano do mini – sarkofagów (Niwiński 1984, ss. 257-258).

3. Starożytna Grecja i Rzym

W starożytnej Grecji i Rzymie w grobie zmarłego umieszczano pokarmy i przedmioty codziennego użytku (Piszczak 1974, s. 600). W epoce klasycznej do ust zmarłego wkładano obola na przewoźne dla Charona. Obok ciała ustawiano drogocenne i ulubione przedmioty (Chrościcki 1974, s. 14). Do grobów mężczyzn wkładano zwykle broń, a do grobów kobiet biżuterię. Jako że starożytni Grecy wierzyli, iż dusza wychodzi z ciała przez usta, to właśnie tam umieszczano monetę, aby dusza spotykająca Charona na Styksie mogła zapłacić za przeprawę na drugi brzeg. Dusza po przeprawie przez Styks miała napotykać u wrót Hadesu, strzegącego wejścia mitologicznego psa – Cerbera, nie wypuszczając z Hadesu zmarłych i nie wpuszcza-

jąc żywych. Przekazy mitologiczne podają, że prócz obola do grobu zmarłego wkładano jeszcze ciasteczka, aby nimi przekupić Cerbera. Niedopełnienie tych czynności mogło spowodować wieczne błaganie się duszy zmarłego (Borges 2000, ss. 32-33).

4. Ludy tureckie

U ludów tureckich wierzono, że zmarły potrzebuje po śmierci przedmiotów codziennego użytku, jedzenia i odzieży, zatem pogrzeb był ceremonią zaopatrzenia go we wszystko, co niezbędne w dalszym życiu. Zmarłego ubierano w najlepszą odzież, do trumny wkładano futro, zapasowe ubranie i obuwie, krzesiwo z hubką i krzemieniem, woreczek z jedzeniem oraz skrzyneczkę, w której znajdowały się rozmaite naczynia i drobne przedmioty – miedziany czajnik, duża drewniana miska, łyżka, miseczka do herbaty z talerzykiem, grzebień, szyszło, nici z żył, cienkie rzemienie i pszenne placki (Kałużyński 1984, s. 119).

Z przekazów Marco Polo dowiadujemy się, że gdy niesiono zwłoki zmarłego wodza, by go pochować, zabijano wszystkich napotkanych po drodze ludzi. Podobnie czyniono z końmi, które tak jak ludzie miały iść i służyć wodzowi na tamtym świecie. Do grobu Dżyngis-hana musiało pójść czterdzieści pięknych dziewcząt.

5. Chiny

W chińskiej prowincji Shaanxi w centralnych Chinach archeolodzy znaleźli ogromny grobowiec należący do babki Shi Huangdi, pierwszego cesarza Chin. Został zbudowany około 2250 lat temu, prawdopodobnie na rozkaz cesarza. Grobowiec znajduje się na przedmieściach miasta Xi'an, kilkadziesiąt kilometrów od niezbadanego jeszcze grobowca cesarza Shi Huangdi, słynnego z odkrytej w pobliżu terakotowej armii, chroniącej miejsce spoczynku władcy. Grobowiec cesarskiej babki był najprawdopodobniej kilka razy rabowany i niszczony, ale archeolodzy znaleźli w nim między innymi pozostałości dwóch wozów, których mogli używać wyłącznie władcy królestwa Qin, pieczęcie urzędników odpowiedzialnych za załatwia-

nie wszelkich spraw za królowe, matki królów i księżniczki, kawałki monet, ceramiki oraz jadeitowych i brązowych przedmiotów (www.archeowiesci.pl/2006/07/29/grobowiec-babki-pierwszego-cesarza-chin). Najprawdopodobniej wszystkie te przedmioty, zgodnie z przekonaniem, miały służyć w życiu pozagrobowym. Widzimy zatem, że wyobrażenie zaświatów, choć tak odległych, było odwzorowaniem rzeczywistości. Zmarły w tych wizjach nie odchodzi na wieczny odpoczynek, ale ma kontynuować swoje życie, o czym świadczą zamieszczane w grobie przedmioty.

W tej samej prowincji Shaanxi odkryto grobowiec Qin Shi Huangdi. I choć rzeczywiście jest to grobowiec, to należy mówić raczej o nekropolii. Prace wykopaliskowe trwają tam od kilkudziesięciu lat. Przypuszcza się, że wyposażenie może być wielokrotnie bogatsze od skarbów z grobu faraona Tutanchamona. Dotychczas z ziemi wydobyto ponad 1000 terakotowych wojowników, a wielu wciąż tkwi tam nadal. Zdaniem badaczy, gliniana armia składała się z ponad 7000 figur żołnierzy, 150 wierzchowców i 520 koni zaprzężonych do 130 kwadryg. Odkryto też zbrojownię. Już w pierwszym wykopie znaleziono 80 pancerzy i hełmów. Każdy hełm składał się z wypolerowanych i ponawiercanych wapiennych płytek. W komnatach znajdowały się liczne kosztowne naczynia i drogocenne kamienie. Kolejne odkrycie to część podziemnego kanału ukształtowanego na podobieństwo rzeczki, wzdłuż którego ustawiono naturalnej wielkości figury łabędzi, żurawi i gęsi z brązu. W innym miejscu znajdował się terakotowy zespół sceniczny – 12 figur artystów, których zadaniem było zabawianie cesarza w zaświatach sztuczkami akrobatycznymi, śpiewem i tańcem (Krzemińska 2007, ss. 81-83).

Wiedza ówczesnych Chin stała na bardzo wysokim poziomie, a sam cesarz był osobą wykształconą. Poszukiwano eliksiru na długowieczność, a nawet nieśmiertelność. Jego ogromny grobowiec, właśnie nekropolia była zatem formą demonstracji władzy i potęgi, z drugiej zaś strony – zakopana razem z nim gwardia przyboczna miała go czynić nawet w zaświatach niezwyciężonym. Wraz z cesarzem zostały pochowane jego konkubiny, rzemieślnicy i budowniczcy. W przypadku tego cesarza, trudno nie zauważyć, że wszystkie działania były pozbawione pokory i strachu przed śmiercią.

6. W judaizmie

W religii judaistycznej był nakaz, jeszcze z czasów biblijnych, aby zmarłych chować jak najszybciej. Powody ku temu były dwa. Po pierwsze, jak wiemy, dawniej Żydzi zamieszkiwali tereny, gdzie panował ciepły klimat. Zwłoki pozostawione na dłużej niż dzień szybko się psuły, a zatem pośpiech był wskazany. Z drugiej strony uważano, że ciało zmarłego było rzeczą nieczystą i trzeba było jak najszybciej się go pozbyć, aby nie kałało żyjących. Prawo nakazywało więc pochować nieboszczyka jeszcze tego samego lub następnego dnia. Ważne też było, aby przy zwłokach ciągle ktoś czuwał, co miało utrudnić ewentualny powrót duszy na ziemię. Dodatkowym zabezpieczeniem było wkładanie do grobu zamkniętej kłódki, co symbolizowało zamknięcie grobu po wsze czasy. Ciało zazwyczaj chowano bezpośrednio do grobu owinięte w białe płótno. Mężczyznom często wkładano tańce, żydowski szal modlitewny. Bogaci Rabini byli chowani w prostych trumnach, a do środka wkładano zwój *Tory* (Jagielski 1995, ss. 169-186).

7. Na ziemiach polskich

Dawni Słowianie, którzy chowali zmarłych, wkładali wraz z ich ciałem do grobu określone części ofiarnych zwierząt, narzędzia pracy, jedzenie składane bezpośrednio w jamie lub w naczyniach ustawianych obok zwłok albo w popielnicy ze szczątkami (Gierlach 1980, s. 152). Zachowania te były bezpośrednio związane z panującą religią pogańską.

W okresie od X do XIII wieku na terenie Podlasia, gdzie nakładały się wpływy i osadnictwo Dregowiczów i Mazowszan, zmarłego chowano często w drewnianej trumnie lub co najmniej na desce, a do grobu wkładano jeden lub dwa niewielkie gliniane garnuszki w nogach lub przy głowie. W naczyniach tych znajdowały się pokarm i napoje. Darami grobowymi dla zmarłego były też ozdoby i przedmioty codziennego użytku, paciorki szklane, kabłączki skroniowe z esowatym zakończeniem, zausznicie o ażurowych malinowatych paciorkach, bransolety, proste pierścionki, okruchy srebra i cyny, różnego rodzaju wiśiorki, niewielkie noże i igły, krzesiwa, topory, ostrogi, klucze, niekiedy

groty strzał (Samojlik, Jędrzejewska 2003, s. 532). Wszystko to, zgodnie z wierzeniami, miało być przydatne zmarłemu po jego śmierci.

Również w kulturze przedłużyckiej do ziemnych i kamienno-ziemnych mogił, pod kopcami z kamieni lub dodatkowymi konstrukcjami kamiennymi mającymi postać wieńców okalających kurhan albo promieni, które łączyły środek kurhanu z wieńcem, wkładano cenne dary dla zmarłych. Do mogił mężczyzn wkładano broń – szpile, rzadziej miecze, czekany, groty włóczni, grociki strzał, narzędzia, na przykład siekiery, a do grobów kobiet przede wszystkim ozdoby – szpile, bransolety, naramienniki, diademy z blachy, wisioriki. Rzadko natomiast umieszczano w mogiłach naczynia ceramiczne (Kosiński 2007, s. 9).

W kulturze przeworskiej do grobowca składano wraz z ciałem zmarłego przedmioty użytkowe, niekiedy broń, pokarm i napoje oraz obiekty mające często magiczne znaczenie (Szydlowski 1964, s. 83). Przedmioty te nie stanowiły wszystkiego, co zmarły posiadał, ale były tymi, które świadczyły o trybie życia oraz określały jego status. Do grobów zmarłych mężczyzn wkładano broń drzewcową i miecze, części tarczy, ostrogi oraz rozmaite narzędzia – szydło żelazne, krzesiwo, narzędzia kowalskie, noże sierpikowe, żelazne zapinki, sprzączki. Mogiły kobiet z kolei zaopatrywano w wiele zapinek, ozdoby z metali nieżelaznych, kasety drewniane, skrzyneczki, szkatuły, żelazne igły i prześliki¹ (Szydlowski 1964, s. 83). Można się zatem pokusić o interpretację, że wkładane przedmioty miały być „wizytówką” zmarłego. Miały informować o zamożności, zdolnościach, ale i o statusie społecznym. Nie chodziło zatem o modlitewne obłaskawianie śmierci, ale o godną prezentację w nieznaną krainę.

Czarnecka podkreśla, że pewnych przedmiotów lub rzeczy wykonanych z określonych materiałów nie umieszczano w grobie. Obowiązywała bowiem zasada tabu, związana z ich konotacjami z zaświatami albo z prawem dziedziczenia (Czarnecka 1990, s. 90). W grobach nie umieszczano na przykład wyspecjalizowanych narzędzi, gdyż prawdopodobnie uważane były one za własność całej społeczności, a nie indywidualne przedmioty należące do zmarłego (Nie-

¹ Prześlik to element wrzeciona. Prześliki miały postać niewielkiego krążka z otworem. Miały za zadanie zwiększyć bezwładność wrzeciona i zapobiegać zsuwaniu się nici nawiniętych na wrzecionie. Wykonywano je z gliny lub łupków brązu ołowiu, drewna, a czasem bursztynu.

węgłowski 1980, s. 428). Zatem odprawianie zmarłego było związane z zachowaniami społecznymi, z działaniem całej grupy, ale już pobyt w zaświatach był sprawą indywidualną. Dusza zmarłego była skazana na samą siebie, jedynie osobiste przedmioty składane do grobu mogły być pomocne.

Poza przedmiotami, będącymi osobistą własnością zmarłego, w grobach niekiedy umieszczano także dary żałobników dla nieżyjącego, na którego pogrzeb przybyli. Były to rzeczy, jakie uznawano za niezbędne w zaświatach, przydatne w podróży w zaświaty lub mające służyć jako ofiary dla bóstw chtonicznych². Niekiedy do grobów wkładano też przedmioty, którymi posługiwano się w czasie pogrzebowego obrzędu, lub naczynia, z których jedzono i pito podczas stypy, i w związku z tym uznawano je za nieczyste (Czarnecka 1990, s. 89). Starano się zatem pozbyć wszystkiego, co mogłoby być łącznikiem między żyjącymi a zmarłym. W symbolicznym zachowaniu, gestach i przedmiotach grobowych widzimy strach przed śmiercią, obawę przed tym, że wszelki kontakt z zmarłym może pociągnąć za sobą śmierć innych członków rodziny czy społeczności.

8. Funkcje przedmiotów

Niezależnie od wyznawanej religii czy kultury możemy zaobserwować, że mimo różnorodności przedmiotów umieszczanych w grobie ich funkcje były zbliżone. Zawsze chodziło o zapewnienie zmarłemu wszystkiego, co może być przydatne w życiu pozaziemskim, jak i w drodze do wieczności. Przekonanie tego rodzaju wydaje się wspólne dla wielu wyznań i religii. Wiara w życie pozagrobowe zawsze była związana z niepewnością, stąd też wszystkie zachowania dotyczące pochówku miały na celu działania profilaktyczne, związane z mitologią i wyznawaną religią. Zmarłym miały zapewnić wieczny odpoczynek, a żywym pomagały oswajać śmierć.

W europejskim obszarze kulturowym zwyczaj umieszczania przedmiotów i rzeczy w grobach zanikać zaczął wraz z rozwojem

² Za: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*, red. Kopaliński Władysław. **Chtoniczne bóstwa** *mit. gr. i rz.* – bóstwa świata podziemnego, piekielnego, zmarłych, śmierci, ciemności.

chrześcijaństwa i wprowadzeniem chrześcijańskich obrządków funeralnych. Kościół stanowczo zabraniał tych symbolicznych zachowań o charakterze niechrześcijańskim. Kultura chrześcijańska, w związku z uznaniem, że w zaświaty dostaje się jedynie dusza zmarłego, zaś jego ciało, które powstało z prochu, ponownie się w niego obraca, odeszła od obyczajów umieszczania w grobach zmarłych przedmiotów, jakie ofiarowywano nieżyjącemu w okresie przedchrześcijańskich cywilizacji.

Składania darów zmarłemu czy umieszczania w grobach rozmaitych przedmiotów nie aprobuje Kościół, który dopuszcza jedynie umieszczanie w mogiłach przedmiotów, jakie wiążą się z chrześcijańskim kultem. Stąd też podczas pochówków chrześcijańskich zmarłemu wkładany jest w dłonie różaniec jako symbol wiary i przejścia z życia doczesnego do życia wiecznego, medalik lub książeczka do nabożeństwa.

9. Inaczej

Dotychczas wszystkie wymienione przykłady były przedstawione w kontekście związanym z mitologią, wierzeniami i wyznawaną religią, przytoczone na podstawie bogatego materiału źródłowego. Śmierć była i jest przedmiotem licznych opracowań naukowych. Inaczej jednak omawiany problem wygląda współcześnie. Druga połowa XX i początki XXI wieku to okres gwałtownych zmian kulturowych na całym świecie. Coraz powszechniejsza laicyzacja życia w krajach rozwiniętych prowadzi do szeregu zmian również w obrzędowości religijnej. Tutaj chciałbym zwrócić uwagę na dwa inne aspekty związane z przedmiotami i zasadnością umieszczania ich w grobie. Z moich obserwacji i licznych rozmów wynika, że wszystkie elementy religijne, związane z pogrzebem i przygotowaniem zmarłego, są jak gdyby automatycznie powierzane wyspecjalizowanym firmom pogrzebowym. Rodzina zatem skupia się na tych elementach, które mają wymiar osobisty wynikający z bezpośrednich relacji i więzi z osobą zmarłą. Po pierwsze, aspekt emocjonalny, osobisty, nie wynikający z wyznawanej religii, ale ze związku uczuciowego, już nie społeczności czy wspólnoty parafialnej, tylko dwóch lub kilku osób. Śmierć kogoś bliskiego jest bowiem zawsze związana z ogromnym bólem.

Śmierć dziecka dla rodziców jest bólem nie do opisania. Z tego też powodu dzieciom oprócz przedmiotów religijnych (wianek, medalik czy różaniec) wkłada się często do grobu ulubioną zabawkę. To może być lalka, pluszowy miś, czasem książka czy ulubiona poduszeczka. Dawniej – figurki, drewniane zabawki, grzechotki lub gałganki. Bywają przypadki, kiedy rodzice zmarłego rezygnują z powszechnie przyjętego stroju pogrzebowego dla dziecka, ubierając go do trumny w jego ulubione ubranko, aby się czuło wygodnie i swobodnie. Współcześnie, szczególnie w stosunku do zmarłych dzieci i osób bardzo młodych, praktykuje się wkładanie przeróżnych przedmiotów, z którymi osoba była związana. Począwszy od zabawek, nie jednej symbolicznej, ale w ilości wypełniającej trumnę (dotyczy mniejszych dzieci), do ulubionych przez zmarłych książek, nośników z muzyką MP3, kosmetyków, pamiątek, telefonów komórkowych, instrumentów muzycznych czy biżuterii.

Rozstaniu z bliską osobą, mężem, żoną, ojcem, matką czy przyjacielem towarzyszą podobne, już nie tylko społeczne czy religijne, ale osobiste zachowania. Przygotowanie ceremonii pogrzebowej od strony religijnej i organizacyjnej zleca się firmie pogrzebowej. Chowamy do trumny zmarłych ich ulubione przedmioty, takie jak okulary, fajkę, papierosy, buteleczkę ulubionego alkoholu (w przekonaniu, że zmarłemu już nie zaszkodzi), kilka ziarenek kawy, ulubiony kwiat. Zastanawiające może być to, jak dalece odeszliśmy od tradycji religijnych. Staramy się wyposażyć zmarłego tak, jakby wybierał się w zwykłą podróż, a nie do wieczności. Aby mu się „nie nudziło”, wkładamy do trumny książki, ulubione czasopisma i gazety z krzyżówkami. Coraz częściej umieszczamy w kieszeni zmarłego lub w zasięgu ręki **włączony** (!) telefon komórkowy z ładowarką (!) i małą latarkę. Przez takie działania chcemy być jak najdłużej w relacji ze zmarłym. A może nie tylko? Przez całe wieki ludzie obawiali się tego, aby nie być „pochowanym żywcem” i nie przebudzić się w trumnie. Dawniej zabezpieczano się przed tym, wkładając zmarłemu do trumny dzwoneczek, dziś telefon komórkowy.

Ekscentryczne zachowania ludzi nie są wymysłem naszego wieku, choć w obecnym, często laickim świecie spotykamy dziwne zachowania. Dla ludzi, dla których religia nie jest bądź nie była wykładnią ich zachowania i sposobem życia, śmierć ma inny wymiar. Poprzez konkretne zachowania chcą pokazać, że nie boją się śmierci, że ją

ignorują. Być może jest to rzeczywista postawa, być może inny sposób na osvajanie śmierci, albowiem ta dotrze do każdego w stosownym czasie. W tej postawie niezbędne są człowiekowi przeróżne przedmioty, które wzmacniają i podkreślają owe inne podejście do śmierci.

A oto kilka przykładów na to, jak różne przedmioty mogą towarzyszyć zmarłym w grobie i jak różne mogą być te groby i sposoby pochówku. Podobno aktor Bela Lugosi, odtwórca ról wampirów, kazał się pochować w swoim filmowym stroju ze wszystkimi atrybutami odgrywanej roli księcia Drakuli. Inny przykład. Podczas archeologicznych wykopalisk w rejonach pustyni Gobi, badacze natrafili na grób osoby, która była najprawdopodobniej szamanem ludu Gushi. Zmarły oprócz całego przynależnego szamanowi zbioru artefaktów, zaopatrzony był w niemalże kilogram suszu marihuany. Kolejny przypadek dotyczy legendy Dzikiego Zachodu – Billa Hickoka, który został pochowany – zgodnie z jego życzeniem – ze strzelbą, parą Coltów, dwoma rewolwerami, pistoletem Smith and Wesson i dwoma niewielkie Derringery. Słowem, z niemałym arsenałem. Dziewięćdziesięcioletni Lonnie Holloway z USA był szczęśliwym posiadaczem zielonego Pontiac Catalina z 1973 roku. Zgodnie z życzeniem Lonniego pochowano go w pozycji siedzącej w jego samochodzie. Ostatni przykład, to niejaki Reuben John Smith. Zmarły w 1899 roku amator szachów bardzo cenił sobie komfort. Przed śmiercią Smith zażyczył sobie, aby zamknięto go w krypcie, siedzącego na swym najwygodniejszym, rozkładanym, skórzanym fotelu. Ponadto zwłoki winny być ubrane w ciepły płaszcz, gustowny kapelusz, a na kolanach zmarłego spocząć miało pudełko z szachami. W razie gdyby panu Smithowi znudziło się rozgrywanie samotnych partyjek, w kieszeni jego wytwornego odzienia znalazł się też klucz umożliwiający otwarcie krypty od wewnątrz (www.joemonster.org/art).

Czy wszyscy boją się śmierci? Czy można oswoić śmierć?

Nie mam żadnego pomysłu na interpretację powyższych przykładów ani w wymiarze kulturowym, ani religijnym, ani społecznym, ani osobistym. Mam jednak nadzieję, że poprzez głębszą analizę tych i innych przykładów, dostępnych materiałów źródłowych, własnych obserwacji i przemyśleń, ktoś kiedyś zdoła to zinterpretować.

No cóż, można i tak. Etnolog dziwi się wszystkiemu, ale nic go nie zdziwi.

Literatura

- Borges Jorge Luis (2000), *Księga istot zmyślonych*, tłum. Zofia Chądzyńska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Chrościcki Juliusz A. (1974), *Pompa Funerbris. Z dziejów kultury staropolskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ciupak Edward (1982), *Religia i religijność*, Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa.
- Gierlach Bogusław (1980), *Sanktuaria słowiańskie*, Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa.
- Jagielski Jan (1995), *Cmentarze żydowskie w Polsce*, [w:] *Studia z dziejów Żydów w Polsce: materiały edukacyjne dla szkół średnich i wyższych*, t. 1, Warszawa.
- Poniatowski Zygmunt (red.) (1969), *Mały słownik religioznawczy*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kałużyński Stanisław (1984), *Tradycje i legendy ludów tureckich*, Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa.
- Kosiński Maciej, Wiczorek-Szmal Magdalena (2007), *Z mroku dziejów. Kultura łużycka*, Muzeum Częstochowskie. Rezerwat Archeologiczny, Częstochowa.
- Niewęglowski Andrzej (1980), *Rola obrządku pogrzebowego w badaniach ciągłości kulturowej i osadniczej w pradziejach*, „Archeologia Polski”, t. 24, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź.
- Niwiński Andrzej (1984), *Mity i symbole religijne starożytnego Egiptu*, Wydawnictwo „Iskry”, Warszawa.
- Niwiński Andrzej (2004), *Bóstwa, kultury i rytuały starożytnego Egiptu*, Świat Książki, Warszawa.
- Piszczyk Zdzisław (red.) (1973), *Mała encyklopedia kultury antycznej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Samojlik Tomasz, Jędrzejewska Bogumiła (2003), *Wczesnośredniowieczne cmentarzyska w polskiej części Puszczy Białowieskiej – badania, stan obecny i ochrona*, [w:] Józef Partyka (red.) *Ochrona dóbr kultury i historycznego związku człowieka z przyrodą w parkach narodowych*, Ojcowski Park Narodowy, Regionalny Ośrodek Badań i Dokumentacji Zabytków w Krakowie, Stowarzyszenie „Kultura i Natura” im. J. G. Pawlikowskiego, Ojców.

Szydłowski Jerzy (1964), *Cmentarzysko z okresu wpływów rzymskich w Choruli, pow. Krapkowice*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

Źródła internetowe

Krzemińska Agnieszka, *Grób Nieśmiertelnego*, [w:] „Polityka”, nr 13 (2598), 31.03.2007, Polityka. Cywilizacja. Zeszyt 5. Lata 1971-1975. <http://archiwum.polityka.pl/art/grob-niesmiertelnego,361479.html> (15.11.2011)
www.archeowiesci.pl/2006/07/29/grobowiec-babki-pierwszego-cesarza-chin (18.11.2011).
www.joemonster.org/art (18.11.2011)

Współczesne przemiany obrzędów pogrzebowych w Lomé

Śmierć jako zjawisko oraz wydarzenie jednostkowe i społeczne zajmuje ważne miejsce we wszystkich kulturach i religiach. Henryk Zimoń jest zdania, że „Dla ludów afrykańskich śmierć i obrzędy z nią związane są najbardziej rozbudowane ze wszystkich” (Zimoń 2004, s. 201). Wynika to z tego, że w mentalności afrykańskiej obrzędy pogrzebowe stanowią sakralny i religijny akt, który wyraża łączność między żyjącymi i umarłymi. Można jednak zauważyć, że dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek śmierć oraz obrzędy pogrzebowe stały się dla ludów afrykańskich problemem egzystencjalnym. Jest to wyraźnie widoczne w dużych miastach, takich jak stolica Togo – Lomé. Szczególnie interesujące wydają mi się te zagadnienia w świetle działalności Kościoła katolickiego, a refleksja nad problematyką śmierci oraz chrześcijańskimi obrzędami z nią związanymi konieczna i uzasadniona.

Pytania, czym jest śmierć lub dlaczego człowiek umiera, nie są niczym nowym. Od dawnych czasów ludzie próbowali znaleźć na nie odpowiedź. Śmierć jest bowiem najgłębszym i zarazem najbardziej znaczącym faktem życia (Woźny 2000, s. 45). Jest bolesnym doświadczeniem każdego człowieka. Stanowi swego rodzaju streszczenie wszystkich trudnych doświadczeń życiowych, ponieważ umierając, odkrywamy granice życia doczesnego.

Lomé jest największym miastem i zarazem stolicą Togo, położonym na Wybrzeżu Niewolniczym nad Zatoką Gwinejską. Stanowi główny ośrodek administracyjny regionu Maritime¹. Ostatnie dane demograficzne szacują ludność miasta w granicach miliona (Steck 2007, s. 97). Ze względu na dużą skalę emigracji ludności z innych części Togo do stolicy, miasto szybko się rozwija (Gervais-Lambony 2007, s. 9). Mieszkańcy pochodzą ze wszystkich stron kraju, bowiem Lomé jest ważnym ośrodkiem handlowym na skalę krajową i międzynarodową.

Rozpatrując to miasto w kontekście krajowym, rzecz można, iż jest miejscem łączącym różne jego obszary, bowiem sprowadzana jest tu

¹ Région Maritime to jeden z pięciu regionów administracyjnych w Togo.

żywność produkowana we wszystkich regionach. Przywozi się tu głównie warzywa, owoce i mięso. Na płaszczyźnie międzynarodowej natomiast, Lomé staje się ważnym zapleczem dla krajów sąsiednich, nie mających dostępu do morza (ibidem, s. 102). Z jednej strony miasto ze względu na możliwości, jakie oferuje, jest atrakcyjne dla ludności, z drugiej jednak, coraz częściej pojawia się tu problem tożsamości kulturowej.

W przekonaniu mieszkańców południowej części Togo, tak jak w wielu innych kulturach afrykańskich, śmierć nigdy nie jest czymś naturalnym. Człowiek z pomocą opowieści próbuje wyjaśnić sobie, czym jest śmierć, chociaż nie da się jej przecież zrozumieć do końca. Na przykład w mitach ludów Ruandy śmierć występuje pod postacią zwierzęcia. Bóg Imana chciał na nie zapolować. Nakazał przeto ludziom pozostać w domach, aby nie mogło ono znaleźć schronienia. Jednakże pewna kobieta, zdjeta litością, ukryła je w zakamarkach swej odzieży. Rozgniewało to Imanę, który postanowił, że od tego czasu śmierć pozostanie wśród ludzi na zawsze (Piłaszewicz 2000, s. 152). Z tego mitu wynika, że śmierć przyszła na świat z winy człowieka. Również mit ludu Akposso² z Togo wyjaśnia, że człowiek został ukarany śmiercią, bowiem bezprawnie udał się do zakazanej krainy ognia (Piłaszewicz 2000, s. 152). Należy podkreślić, że tego rodzaju mity są bardzo często spotykane wśród różnych ludów, a pochodzenie śmierci fascynowało także wielu pisarzy. H. Abrahamsson, w książce zatytułowanej *The Origin of Death*, odwołuje się na przykład do mitu Ashanti³:

Kiedys ludzie żyli razem z Bogiem. Bóg dawał im wszystko, co było im potrzebne. Pewnego dnia kobiety, którym przeszkadzała obecność Boga, zmusiły Go do odejścia. Bóg oddalił się, pozostawiając świat pod władzą duchów. Po pewnym czasie Bóg posłał do ludzi kozę z wiadomością następującej treści: Istnieje coś takiego jak śmierć. Pewnego dnia zabije kilku z was. Jednak, jeśli umrzecie nie będziecie całkiem zgubieni, ponieważ będziecie u mnie w niebie. Kozą jednak traciła czas przy jedzeniu, widząc to Bóg posłał innego wysłannika, barana, z tą samą wiadomością. Baran szybko poszedł do ludzi i przekazał wiadomość o istnieniu śmierci. Zmienił ją jednak mówiąc o śmiertelności. Gdy kozę dotarła wreszcie z wiadomością, nikt jej nie uwierzył, bowiem ludzie już zdążyli pogodzić się z tym faktem (Zahan 1969, s. 43).

² Akposso są jedną z grup etnicznych z Togo.

³ Ashanti to lud zamieszkującym Ghany.

Jak widać, mity miały na celu pomóc człowiekowi zaakceptować rzeczywistość, jaką jest śmierć (Piłaszewicz 2000, s. 152). Ludzie widzieli bezskuteczność starań uniknięcia śmierci, a swoje poczucie bezradności wyrażali w słowach pieśni pogrzebowych.

Zmiany kulturowe, które dotyczą obyczajów oraz zwyczajów w Lomé, mają też wpływ na współczesne pojmowanie problematyki śmierci i obrzędów pogrzebowych. A. Awesso w artykule *Les pratiques funéraires à Lomé* stwierdza: „We współczesnym społecznym kontekście w Lomé śmierć jest pojmowana i interpretowana inaczej niż w przeszłości. Śmierć stała się czymś normalnym i banalnym” (Awesso 2007, s. 251). Według Awesso, nie można tego zrozumieć, nie biorąc pod uwagę całego kontekstu kulturowego. Lomé jest centrum ekonomicznym i kulturowym kraju. Wystarczy czytać gazety, słuchać radia albo oglądać telewizję, żeby natknąć się na liczne ogłoszenia o śmierci krewnych lub nieznanym osobom. Media codziennie poświęcają temu tematowi część swoich programów. Dzisiaj mówi się o śmierci bezpośrednio i stała się ona czymś powszechnym, naturalnym i zgoła banalnym. Nie jest już związana z tajemnicą. Nie szuka się przyczyn jej pojawienia na świecie, lecz akceptuje po prostu jej istnienie (ibidem, s. 254).

Jednak zarówno w tradycyjnych jak współczesnych przekonaniach, śmierć jest tylko etapem, przejściem do nowego stanu poprzez pogrzeb. Głównym celem tych obrzędów jest więc odprowadzenie zmarłego na „tamten świat” oraz ochrona pozostałych osób żyjących przed szkodliwymi wpływami ciała zmarłego, a także uniemożliwienie złego oddziaływania jego ducha na żyjących (Grant 1974, s. 4). W tym samym kierunku zmierzają rozważania także J. J. Pawlika, kiedy stwierdza on:

Obrzędy pogrzebowe pełnią wielorakie funkcje. Po pierwsze mają na celu zapewnienie zmarłemu przejście do świata przodków. Po drugie, służą reorganizacji struktury społecznej przez ponowne zintegrowanie wdów i sierot. Po trzecie, pogłębiają więź społeczną przez wspólne i uroczyste celebrowanie obrzędów zakończenia żałoby (Pawlik 2002, s. 104).

Pragnieniem każdego człowieka u ludów z południa Togo jest żyć szczęśliwie na tym świecie i być godnie pochowanym po śmierci. Poza tragicznym wymiarem jednostkowym, pogrzeb ma także wymiar

społeczny, jako że gromadzi wszystkich członków rodziny. W Afryce pogrzeby są dzisiaj wielkimi uroczystościami, które przyciągają ogromne tłumy. Trzeba też podkreślić, że w przekonaniu ludów afrykańskich jedynie rytuały pogrzebowe pozwalają na zaakceptowanie śmierci przez społeczność oraz umożliwiają zmarłym przejście do krainy przodków (Zimoń 2003, s. 119). Obrzędy pogrzebowe są niezwykle ważne również dlatego, iż poprzez część oddawaną zmarłym społeczność wyraża swoje wartości kulturowe (Pénukou 2003-2004, s. 14).

Istota obrzędów definiuje ich przygotowania. Między żyjącymi a zmarłymi istnieje ścisła więź, a obowiązkiem żyjących jest sprawowanie pogrzebu swoich krewnych i bliskich zmarłych (Sarpong 1974, s. 26). Wielkim wstydem byłoby zlekceważyć lub sprawować pogrzeb w sposób niegodny. Należy podkreślić, że obecnie pogrzeb, także pogrzeb chrześcijański, odbywa się w Lomé inaczej niż to było kiedyś. Obrzędy pogrzebowe składają się z kilku etapów, jednak ich kolejność nie jest dzisiaj szczególnie ważna. Rodzina zmarłego może przygotowywać pogrzeb według swojego uznania. Awesso podkreśla dwa główne etapy typowego pogrzebu w Lomé. Pierwszy z nich obejmuje czynności, które mają miejsce od chwili śmierci aż do pogrzebu. Następny etap to ten, który odbywa się po złożeniu ciała do grobu (Awesso 2007, s. 252). W dzisiejszych czasach, bardziej niż kiedykolwiek, przygotowanie pogrzebu nie jest czymś łatwym.

Problemy pojawiające się podczas przygotowań do tej uroczystości można rozpatrywać na trzech płaszczyznach: społecznej, ekonomicznej i religijnej. Jednak najistotniejszym utrudnieniem, na jakie napotyka rodzina zmarłego w Lomé, to możliwości finansowe. Organizacja pogrzebu w dzisiejszych warunkach stała się wyjątkowo trudna, zwłaszcza dla biednych rodzin. Obyczaj nakazuje bowiem ogromną hojność w wydatkach na przygotowanie pochówku (ibidem, s. 265). Okazały pogrzeb stał się normą i modą, którą każdy stara się naśladować. Dla bogatych rodzin stanowi on doskonałą okazję dla zdobycia lub potwierdzenia swojego prestiżu poprzez zademonstrowanie bogactwa. Obrzędy zatem tracą swoją istotę i stają się pokazem. Można powiedzieć, że nastąpił „handel śmiercią”. W Ghanie, w Togo, w Beninie i innych krajach afrykańskich, ta ostentacja uwidacznia się w długim przetrzymywaniu ciała w kostnicy. Kiedyś grzebano zmarłego natychmiast po śmierci, zaś dzisiaj ciało może być przechowane w kostnicy przez długi czas. Okazałe obrzędy stają się

obowiązkiem i rodziny czują się zobligowane je wypełnić nawet wtedy, gdy ich na to nie stać. Największe kłopoty ściągają na siebie te rodziny, które pozwalają sobie na kosztowne pogrzeby mimo skromnych możliwości finansowych. Duchowni często apelują i zachęcają do skromności. W Republice Południowej Afryki, biskupi namawiają rodziny do większego zainteresowania życiem niż śmiercią, ale bez większego efektu (Agossou).

Symboliczna uczta, którą podaje się po pogrzebie, staje się również czymś okazałym. Im większa jest uczta, tym bardziej pogrzeb uchodzi za udany. Wybór i zakup trumny również staje się wielkim problemem. Kiedyś robiono trumnę dopiero po zgonie, ale dzisiaj handel trumnami jest dochodowym biznesem. Warsztaty trumniarskie szybko się rozwijają i na każdym kroku w mieście można zobaczyć ich wystawy. Według dzisiejszych przekonań – im droższa jest trumna, tym większe znaczenie ma pogrzeb. Można zauważyć, że zanikł pierwotny sens obrzędów pogrzebowych. Stały się one miejscem pokazu bogactwa, a nawet czasami konkurencji między rodzinami. Współczesny mieszkaniec w Lomé, aby móc zorganizować wystarczająco okazały pogrzeb, jest gotowy do wzięcia wysokiego kredytu. Obrzędy tracą więc swój pierwotny sens, który polegał na czci zmarłego. Dzisiaj mają one raczej na celu uczczenie żyjących, którzy podkreślają swój status majątkowy. Znajdują się również tacy, którzy chwalą się tym, że pogrzebali rodzica lub rodzeństwo, wydając dużo pieniędzy. Jeśli przyjrzymy się temu z bliska, możemy zauważyć, że dokonują oni wielu niepotrzebnych wydatków. Z powodu zbliżającego się pogrzebu ludzie zaczynają nawet robić remonty domu, chcąc wypaść godnie w oczach sąsiadów i znajomych. Dekorują budynek i miejsce, gdzie odbędzie się pokaz zdjęć, na których ukazane są różne etapy życia zmarłego (Awesso 2007, s. 265). Pogrzeby stają się dzisiaj nie tylko kosztowną uroczystością, ale również okazją do zarobku dla serwisów pogrzebowych.

Innym ważnym problemem związanym z przygotowaniem pogrzebu jest to, że jeżeli traci on swoje pierwotne, właściwe znaczenia, powoduje wielkie zamieszanie w rodzinie. Pojawia się problem prawa do decydowania o sposobie grzebania. Zazwyczaj głowa rodziny lub ktoś wybrany przez nią przewodniczy przygotowaniom, ale czasami zaczynają wchodzić w grę rozmaite interesy poszczególnych osób. Zdarza się, że ktoś bardzo bogaty z bliższej lub z dalszej rodziny pró-

buje uzurpować sobie prawo bycia głównym organizatorem pogrzebu. Skoro jest bogaty, uważa, że ma prawo być głównym przewodnikiem, do którego wszyscy mają się zwracać odnośnie do wszelkich spraw dotyczących przygotowań pochówku. Występuje tu problem przywileju własnego oraz jego uznania przez innych. Prowadzi to niejednokrotnie do nieporozumień, które z kolei powodują wielkie konflikty w rodzinach. Dochodzi do tego sprawa dziedziczenia. W tradycyjnym kontekście najpierw grzebano zmarłego, a potem zastanawiano się nad tym problemem. Niestety, dzisiaj te proporcje zostały zachwiane. Kolejnym istotnym problemem stała się znaczna ilość alkoholu, spożywanego podczas obrzędów pogrzebowych.

Ostatecznie czasem zdarza się, że niektórzy muszą przez resztę życia ponosić koszty i konsekwencje wydatków poniesionych w związku z pogrzebem (Pénukou 2003-2004, s. 22). Porównując koszt życia w Lomé z zarobkami, można powiedzieć, że większość ludzi jest biedna, ale paradoksalnie ta wszechobecna bieda znika podczas pogrzebu. Dzisiejsza tendencja sprzyja okazałym uroczystościom. Ta przesada panująca podczas organizowania obrzędów pogrzebowych nie tylko daje do myślenia, ale wzbudza poczucie smutku i gniewu. Zdarza się, że chorym i starszym brakuje opieki, ale po ich śmierci rodzina organizuje wielkie i kosztowne uroczystości. Pierwotny cel pogrzebu, który polega na oddaniu czci zmarłemu, wydaje się dzisiaj drugorzędny. Najważniejsza jest chwała rodziny. Organizowanie obrzędu bez wydawania dużych sum pieniędzy lub bez zapraszania wielu gości, uchodzi obecnie za powód do wstydu dla rodziny zmarłego (ibidem, s. 266).

Kolejna sytuacja konfliktowa pojawia się wówczas, gdy rodzina zmarłego pragnie pogrzebu kościelnego, nawet jeśli zmarły nie był chrześcijaninem. Jednakże tak jak w społecznościach tradycyjnych pełne obrzędy pogrzebowe zarezerwowane są i były tylko dla tych, którzy mieli do nich prawo, tzn. umarli „dobrą”, przyjętą w danej koncepcji światopoglądu śmiercią (Pawlik 2002, s. 36). Tak samo Kościół katolicki rezerwuje obrzędy dla wiernych, którzy mają do tego prawo, ponieważ liturgia pogrzebu jest czynnością sakramentalną (Kunzler 1999, s. 511).

W dzisiejszym Lomé śmierć jest inaczej pojmowana i rozumiana. Stała się zwykłym i naturalnym zjawiskiem, a obrzędy jej towarzyszące są obecnie bardziej liberalne w treści. Ich istota zagięła,

pozostawiając rozbudowaną formę i ogromne wydatki na rzecz pogrzebu. Problem ten dotyczy każdego człowieka, nie tylko chrześcijanina. Pogrzeb jest ważny zarówno dla zmarłego, jak i dla żyjących, dlatego można powiedzieć, że śmierć w krajach afrykańskich jest istotnym momentem życia.

Literatura

- Agossou B. *Les funérailles en Afrique*, „Le bulletin des organisations des sociétés civiles béninoises” nr 8.
- Awesso A. (2007), *Les pratiques funéraires à Lomé. Quelles évolutions culturelles ?*, [w:] P. Gervais-Lambony i G. K. Nyassogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris.
- Gervais-Lambony P. i Nyassogbo G. K. (2007), *Lomé, ou ce cas, aujourd'hui, à dire une ville africaine*, [w:] P. Gervais-Lambony i G. K. Nyassogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris.
- Granat Wincenty (1974), *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. 2, Lublin.
- Kunzler Michael (1999), *Liturgia Kościoła. Podręcznik teologii katolickiej*, t. 10, Pallottinum, Poznań.
- Pawlik Jacek Jan (2002), *Śmierć w myśli afrykańskiej*, „Przegląd Humanistyczny”, nr 1.
- Pawlik Jacek Jan (2002), *Sposoby obchodzenia się z ciałem zmarłego z perspektywy antropologii kultury*, [w:] Jacek Wrzesiński (red.), *Popiół i kość. Funeralia Lednickie 4*, Muzeum Ślązańskie, Sobótka – Wrocław.
- Pénukou B. E. (2003-2004), *Les sources de l'expérience chrétienne face à la mort. Quels rites funéraires dans une Eglise-famille de Dieu au Sud du Togo ? Perspectives missiologiques*, Université Saint Paul, Ottawa (maszynopis pracy magisterskiej).
- Piłaszewicz Stanisław (2000), *Religie Czarnej Afryki*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Steck J. B. (2007), *Activités commerciales, dynamiques urbaines et encadrement de l'informel à Lomé: Questions principales*, [w:]

- P. Gervais-Lambony i G. K. Nyassogbo (red.), *Lomé. Dynamique d'une ville africaine*, Karthala, Paris.
- Woźny Jacek (2000), *Symbolika śmierci i rytuałów pogrzebowych w kulturach wczesnotradycyjnych na ziemiach Polskich*, [w:] Jacek Wrzesiński (red.), *Popiół i kość. Funeralia Lednickie 4*, Muzeum Ślązańskie, Sobótka-Wrocław.
- Zimoń Henryk (2004), *Struktura rytuałów pogrzebowych u ludu Konkomba z Północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne”, nr 51, z. 9.
- Zimoń Henryk (2003), *Zła śmierć i puryfikacja u ludu Konkomba z północnej Ghany*, „Roczniki Teologiczne”, nr 50, z. 9.

Zooantropia a antropofagia. Przyczynek do badań

Zooantropia – definicja i zakres pojęcia

Mianem zooantropii (gr. *zoon* – zwierzę i *ánthropos* – człowiek) określam w niniejszym artykule sytuację czasowej metamorfozy człowieka w zwierzę. Zakres semantyczny tego terminu jest bardzo szeroki, co oznacza, że pojęcie zooantropii jest pojęciem zbiorczym; w jego obrębie usytuować należy zarówno najpopularniejsze w wielu kręgach kulturowych wilkołactwo, jak i zjawiska przemiany człowieka w inne gatunki zwierząt.

Termin „zooantropia” w zasadzie stanowi rozszerzenie funkcjonującego w badaniach antropologicznych pojęcia likantropii. Wilkołactwo – jak pisze Helena Kapelańska w *Słowniku folkloru polskiego* – rozumiane jest jako zdolność zamieniania człowieka w wilka przez nieżyczliwą osobę przy użyciu czarów bądź umiejętność przemiany w wilka siebie samego (Kapelańska 1965, s. 439). Badaczka zaznacza, że wilk taki nie jest pozbawiony „pewnych cech natury ludzkiej i ludzkiej świadomości” (ibidem, s. 439). Taka definicja likantropii pozornie nie budzi żadnych wątpliwości. Kiedy jednak weźmie się pod uwagę zakres pojęcia, okaże się, że ma ono dwa znaczenia, co niejednokrotnie podkreślają badacze zjawiska (Margul 1981, s. 59-60; Di Nola 2004, s. 6), a czego nie uwzględnia definicja Kapelańskiej¹.

Można zatem mówić o wilkołactwie w ujęciu wąskim oraz szerokim. Wąska definicja likantropii pokrywa się z tą, która przedstawiona została powyżej – oznacza ona przemianę człowieka w wilka, a zatem wilkołactwo w ścisłym znaczeniu tego słowa. Więcej trudności nastręcza szerokie pojmowanie tego pojęcia. Zostało ono zaproponowane przez etnologów jeszcze w XIX wieku i postuluje rozszerzenie zasięgu nazwy likantropia na cały świat i inne niż tylko wilk gatunki zwierząt (Margul 1981, s. 60). W takim ujęciu jest więc wilkołactwo zjawiskiem przemiany człowieka w zwierzę, najczęściej

¹ Warto przy tym zauważyć, że jej autorka posługuje się terminem w obydwu znaczeniach, nie wyjaśniając (bądź nie dostrzegając) różnicy między nimi.

drapieżne, będące przedstawicielem najgroźniejszego z punktu widzenia człowieka gatunku, występującego na danym obszarze. Zależnie od strefy geograficznej miejsce wilka może zająć niedźwiedź, hiena, lampart, lew czy tygrys. Tadeusz Margul – przytaczając amerykańską encyklopedię Colliersa – zwraca uwagę na niebezpieczeństwo zbyt daleko idącego rozszerzenia zakresu znaczeniowego likantropii, np. o reinkarnację, wampiryzm czy opętanie przez demona, co prowadzi do zatarcia jego cech szczególnych (ibidem). Ważne natomiast jest, aby pamiętać, że w przypadku wilkołactwa w szerokim rozumieniu „mechanizm przemiany, motywy przemiany i motywy wiary pozostają te same” (ibidem), bez względu na rezultat metamorfozy.

To szerokie pojmowanie terminu „wilkołactwo” nasuwa pewne wątpliwości. Po pierwsze, budowa morfologiczna tej nazwy, powstałej w wyniku złożenia greckich słów *lykos* oraz *ánthropos*, jednoznacznie wskazuje na metamorfozę człowieka w wilka, nie zaś – w jakiegokolwiek inne zwierzę. Używanie tego terminu w odniesieniu do zjawisk innych niż przemiana w wilka może zatem w konsekwencji prowadzić do nieporozumień. Po drugie, na co zwrócił uwagę Alfonso M. di Nola (Di Nola 2004, s. 6), takie zachowania językowe są przejawem etnocentryzmu europejskich badaczy, którzy „po zaobserwowaniu szczególnej formy zjawiska na swoim obszarze geograficznym i we własnym kręgu tradycji, podnoszą je do rangi modelu, charakteryzując poprzez jego pryzmat analogiczne przypadki w innych kulturach” (ibidem). Ze względu na wspomniane zastrzeżenia proponuję zastosowanie terminu zooantropia na oznaczenie likantropii w zakresie szerokim.

Status ontologiczny i funkcjonowanie zooantropa w społecznościach tradycyjnych

Zooantrop jest bytem ontologicznie hybrydalnym. Jego najbardziej charakterystyczną i nie podlegającą dyskusji cechą stanowi związek ze sferą *sacrum*. Postacie hybrydyczne zawsze zaliczane są w poczet istot demonicznych, funkcjonujących poza ustalonym porządkiem lub na jego marginesie, na granicy światów (Kowalski 2000, s. 26). Istotną właściwością zooantropów, odróżniającą ich od większości demonów, jest to, że są to ludzie żywi, których liminalność

wynika z faktu usytuowania na granicy świata kultury i świata natury, nie zaś królestwa żywych i umarłych. Zdecydowana większość demonów – w odróżnieniu od zwierzęco-ludzkich hybryd – wywodzi się bowiem z dusz ludzi zmarłych (Stomma 2002, s. 195), wobec których z różnych przyczyn nie dopełniono obowiązków obrzędowych umożliwiających im przejście na drugą stronę. Postacie zooantopijne są natomiast żywymi ludźmi, na co dzień funkcjonującymi w danej społeczności. Rzecz jasna, biologiczna egzystencja zooantropów nie wyklucza ich związków ze sferą sakralną, konkretnie – infernalną. Świadczy o tym, po pierwsze, sam akt metamorfozy jako zmiany statusu ontologicznego (człowiek zamienia się w dzikie zwierzę, przynależące do *orbis exterior*, jakim jest las²), po drugie – możliwość interpretowania przemiany w kategoriach symbolicznej śmierci jednostki, po trzecie wreszcie – działalność zooantropa³. Można powiedzieć, że

² Trzeba pamiętać, że miejsce bytowania dzikiego zwierzęcia nie pozostaje bez znaczenia, gdy mowa o jego symbolicznych konotacjach. Las lub – w przypadku drapieżników z pozaeuropejskiego kręgu kulturowego – puszcza stanowią obszar nieoswojony, a przez to pozostający poza wpływem praw rządzących *orbis interior*. Jednocześnie jest to terytorium eksploatowane przez ludzi jako źródło niezbędnych surowców i miejsce pozyskiwania pożywienia na drodze łowiectwa, zbieractwa bądź bartnictwa. Las stanowi zatem przestrzeń ambiwalentną, w której człowiek nie może czuć się pewnie, ponieważ przekraczając jej granice, sytuuje się w sferze wpływu sił niebezpiecznych i nieujarzmionych, jakim musi się podporządkować. Z drugiej zaś strony jest traktowany użytkowo, choć nie bez, podszytego lękiem, szacunku. O ambiwalencji w postrzeganiu lasu najlepiej świadczą różnorodne konotacje i waloryzacje tego pojęcia: sakralizacja puszczy, utożsamianie jej z najbezpieczniejszym schronieniem, postrzeganie jako domeny zbójców i negatywnych sił nadprzyrodzonych oraz jako miejsca wyjątkowo niebezpiecznego i nieprzychylnego wkraczającym doń obcym.

³ Większość podań o ludziach przemieniających się w zwierzęta mówi o brutalności i krwiożerczym charakterze tych istot. Indyjscy Chondowie np. wierzyli, że zwyczajne tygrysy nie wyrządzały ludziom krzywdy, a wszystkie ataki na człowieka przypisywano tym drapieżnikom, w które wcielił się duch złego boga lub człowieka (ibidem, s. 103). Wśród mieszkających w Afryce Aszando istniało przekonanie, że leopardy nie są zwykłymi zwierzętami, ale ludźmi posiadającymi umiejętność przemiany w to dzikie stworzenie. Jeden z członków plemienia relacjonował, że po przemianie w lamparta serce zaczyna łaknąć krwi (zob. Słupecki 1987, s. 106). Również w europejskim systemie wierzeń przypisywano zooantropom drapieżność i żądzę krwi – odmiennie był znacznie bardziej agresywny i brutalny w swoim postępowaniu aniżeli pozostałe zwierzęta, przewyższał je także sprytem, co wynikało z faktu, że

przynależność zooantropów do sfery sakralnej jest o wiele bardziej subtelna i mniej oczywista niż w wypadku „dziwnych zmarłych”⁴. Chcąc ustalić rodzaj relacji zachodzącej pomiędzy zooantropami a demonami, należałoby nazwać ją stosunkiem konwersji – „dziwny zmarły” to taki, który umarł w sensie biologicznym, lecz powraca do życia w porządku symbolicznym (społecznym), odwrotnie natomiast w przypadku zooantropa, który żyje z fizjologicznego punktu widzenia, lecz w sensie społecznym (symbolicznie) umiera.

Mogłoby się wydawać, że zooantrop – w tych okresach, kiedy pozostaje pod postacią ludzką – prowadzi normalne życie i funkcjonuje w społeczności na takich samych prawach, jak pozostali jej członkowie. W wielu podaniach, mówiących o ludziach zdolnych przemieniać się w zwierzęta, brak znaków ich społecznego wykluczenia, takich jak choćby mieszkanie w oddaleniu od domostw pozostałych członków grupy czy izolacja emocjonalna. Niejednokrotnie osoby zooantropiczne wchodzą w związki małżeńskie i dysponują pełnią praw społecznych. Erberto Petoia przytacza włoską opowieść o młodzieńcu, który – świadomy swojej przypadłości – podczas nocy poślubnej ostrzega małżonkę, by nie szukała go, gdyby okazało się, że nie ma go przy niej (Petoia 2004, s. 238). Podobne sugestie zawiera skandynawskie podanie o mężczyźnie, który czując zbliżający się moment metamorfozy, instruuje swoją żonę, jak ma się zachować w przypadku konfrontacji z wilkołakiem (ibidem, s. 144). Tego rodzaju podania odnaleźć można także na obszarze Polski oraz w kręgach pozaeuropejskich. Wszystkie te fakty pozwalają przypuszczać, że zwierzęco-ludzkie hybrydy w swoim ludzkim ciele są przez społeczność tolerowane i traktowane tak samo, jak pozostali jej członkowie.

Podstawą uprawniającą do twierdzenia, iż zooantrop dysponował pewnymi prawami społecznymi, są oczywiście wzmianki o małżeństwach zawieranych przez te istoty. Z perspektywy współczesnego odbiorcy mogą wydawać się one niewystarczające, ale trzeba pamiętać, że w świadomości uczestników kultur typu archaicznego

dysponował on ludzkimi umiejętnościami intelektualnymi (potrafił otwierać zamki i włamywać się do ludzkich domów oraz budynków gospodarczych, gdzie niszczył dobytek i zabijał zwierzęta). Nie cofał się także przed zabijaniem ludzi i wysysaniem krwi (zob. Manugiewicz 1930, s. 461).

⁴ Określenie wprowadzone do polskiej demonologii przez Ludwika Stommę (Stomma 2002, s. 198).

małżeństwo było niezwykle ważnym wydarzeniem, nie tylko z obrzędowego punktu widzenia. Był to bowiem moment, w którym jednostka nabywała pełni praw, przysługujących członkom grupy. Opisuując wagę małżeństwa w kulturach tradycyjnych, posłużę się przykładem zaczerpniętym z folkloru polskiego, a dokładniej – dwuwierszem popularnej pieśni zalotnej: „Cyraneczka nie ptak / Dziewczyna nie ludzie” (Kolberg 1964, s. 225). Kaczka i dziewczyna zestawione zostały jako istoty o niejednoznacznym statusie, zajmujące miejsce na pograniczu, a przez to wymykające się klasyfikacjom. Nie można wprowadzić odmówić cyraneczce przynależności do gromady ptaków, ale nie można też zlekceważyć pewnych właściwości, które odróżniają ją od pozostałych przedstawicieli tej grupy. Cyraneczka mianowicie nie lata, lecz pływa – stąd stwierdzenie, że to nie ptak (dla ptaka bowiem latanie jest cechą charakterystyczną, stanowiącą „sens” ptasiej egzystencji). Podobnie z dziewczyną, czyli panną, kobietą niezamężną; nie można powiedzieć, że jest ona dzieckiem, istotą niedojrzałą i nieukształtowaną, ale jednocześnie nie można nazwać jej „człowiekiem”, tj. pełnoprawnym członkiem społeczności, osobą dorosłą, która ma za sobą moment inicjacji, ma prawo do samostanowienia o sobie i jest „produktywna” (ma obowiązek rodzenia dzieci). Generalnie zatem trzeba powiedzieć, że dziewczyna już nie jest dzieckiem, ale jeszcze nie jest człowiekiem.

W świetle powyższych rozważań można sformułować następujący wniosek: skoro zooantrop mógł wejść z związek małżeński, należy zakładać, że traktowano go jak każdego innego przedstawiciela danej grupy. Trzeba jednak w tym miejscu zastrzec, iż możliwość prowadzenia normalnego życia jest przywilejem tych ludzi, którzy utrzymują w tajemnicy swoje zooantropijne właściwości. Kiedy natomiast anomalia i wynikające z niej zbrodnie wychodzą na jaw, zooantrop ponosi najsurowszą karę. Leszek Paweł Słupecki przytacza historię pewnego człowieka z plemienia Ho, który pod postacią tygrysa zabił żonę swojego współplemieńca. Poszkodowany, śledząc tygrysa, ustalił, w którym domu mieszka sprawca i udał się do jego krewnych. Ci natomiast przyznali, że jest wśród nich człowiek, przemieniający się w drapieżnika i wydali go wdowcowi, aby mógł dokonać aktu zemsty (Słupecki 1987, s. 103). Również jedno z podań afrykańskich, zanotowanych wśród Aszando, mówi o wodzu, który dowiedziawszy się, że jego syn odpowiedzialny jest za zabójstwa dokonane pod po-

stacją lamparta, sam wydał na niego wyrok okrutnej śmierci (ibidem). Przykłady te dowodzą, iż mimo tolerancji wobec zooantropów i braku znamion ich izolacji, nie można mówić o powszechnej akceptacji zjawiska. Wydaje się zresztą oczywiste, że istoty działające na niekorzyść zbiorowości nie mogły wieść takiego samego życia, jak ich nieodstający od normy pobratymcy, a pozory normalności mogło zapewnić jedynie utrzymanie ich natury w ścisłej tajemnicy.

Innym istotnym elementem przekonującym o negatywnym postrzeganiu zooantropa, który nie ukrywa przed wspólnotą swojej „przypadłości”, jest fakt jego niszczyielskiej działalności. Brak powszechnej akceptacji zooantropów wynikał bowiem w dużej mierze z tego, że te hybrydyczne istoty, dokonujące czynów niszczyielskich i zbrodniczych, przypisywane były do porządku sił negatywnych. W światopoglądzie ludów rolniczych, uzależnionych od nadprzyrodzonych sił, rządzących wegetacją i życiem w ogóle, wszystko, co prowadziło do śmierci oraz zniszczenia, waloryzowane było negatywnie. Wartościowanie pozytywne zarezerwowane było jedynie dla tego, co służyło podtrzymywaniu życia (np. dla dopełniania odpowiednich czynności obrzędowych gwarantującego odrodzenie życia po zimie oraz rodzącego nadzieję na obfity plon (Tomicki 1981, s. 31-32). Wynika z tego, iż istotną cechą świata w ludowej wyobraźni był dualizm – obok życia istniały śmierć i rozkład, które symbolizowane były przez zimę, noc, chorobę oraz sen (ibidem). O ile zatem pomnażanie dobytku, rodzenie i życie oceniane były jako działania najważniejsze i odnoszące najbardziej pozytywne skutki z punktu widzenia zbiorowości, o tyle wszelkie aktywności przeciwne – niszczenie majątku, zabijanie ludzi i żywego inwentarza – odbierane były jako skrajnie negatywne i szkodliwe. Zooantrop w dualistycznej wizji świata plasował się wobec tego po stronie śmierci i rozkładu, mocy ciemnych, infernalnego *sacrum*. Nie dość bowiem, że nie przyczyniał się do odnawiania życia i pomnażania plonów, to działał otwarcie na rzecz sił przeciwstawnych, dążył do zatrzymania cyklu życia, zachwiania delikatnej równowagi między ludźmi a przyrodą. Tego typu działalność jednoznacznie lokalizowała go wśród istot infernalnych i, jednocześnie, była jedną z przyczyn braku powszechnej akceptacji dla zooantropii.

Zooantropia a antropofagia

Jedną z najistotniejszych – i najbardziej interesujących – cech zooantropa jest uprawiana przez niego antropofagia. Co prawda, taka klasyfikacja konsumpcji ludzkiego mięsa przez istoty hybrydalne może budzić pewne wątpliwości – kanibalizm definiowany jest przecież jako „zjadanie mięsa ludzkiego przez innych ludzi” (Dubisz 2003, s. 237), a akt antropofagii przez zooantropów dokonywany jest w zwierzęcej fazie cyklu. W związku z tym – warto dodać – akt taki mógłby być usprawiedliwiony przez społeczność jako czyn popełniony w „amoku” i leżący w naturze bestii, w jaką czasowo przedzierzga się człowiek⁵. Usprawiedliwienie to – a tym samym postrzeganie spożywania ludzkiego mięsa przez zooantropów jako aktu „zwierzęcości”, nie antropofagii – wydawałoby się zasadne, gdyby pominąć fakt dysponowania przez odmienca ludzką mentalnością (Kapełus 1965, s. 439). Można by w tym miejscu dywagować, na ile ludzka, a na ile zwierzęca w swojej naturze jest taka hybrydyczna istota, ale wydaje się, że, po pierwsze, nie jest to problem możliwy do rozstrzygnięcia, a po drugie – podejmowanie rozważań tego typu nie jest konieczne z punktu widzenia tematu niniejszego artykułu. Nie jest bowiem ważny stopień zezwierzęcenia czy uczłowieczenia zooantropa, lecz tylko to, iż w jego osobie ogniskują się dwa byty, przynależące do różnych porządków i podległe różnym prawom. Co więcej, w świadomości przedstawicieli kultur typu ludowego rozróżnienie na ludzką i zwierzęcą naturę takiej istoty po prostu nie było brane pod uwagę. Konkretyzm charakteryzujący ludowy sposób myślenia sankcjonował fakt, że każdy, kto dopuszcza się zbrodni, musi ponieść za nią odpowiedzialność⁶ bez względu na to, pod jaką postacią jej dokonał, a żadne okoliczności łagodzące nie mogą być w wypadku aktu antropofagii uwzględniane. Nie mają wobec tego znaczenia wątpliwości współczesnego odbiorcy i komentatora podań o ludziach zmieniających się w zwierzęta; skoro przedstawiciele danej kultury kwalifikowali poze-

⁵ Odnotowano wymówkę człowieka-lamparta odpowiedzialnego za zabójstwo dwóch osób, który stwierdził, że nie może ponosić winy za owe zbrodnie, ponieważ był wówczas lampartem i jego serce głodne było krwi (zob. Słupecki 1987, s. 106).

⁶ Jest to zresztą jedna z reguł, rządzących życiem społecznym (zob. Jagiełło 1975, s. 109-128).

ranie człowieka przez zooantropa jako akt kanibalistyczny, jako taki będzie on tutaj interpretowany.

Przypisywana zooantropom antropofagia sytuowała ich w sferze marginesu i jeszcze bardziej oddalała od ludzkiego *orbis interior*, w którym podobne czyny były niedopuszczalne. W mitach starożytnych wilkołactwo pojawia się wręcz jako kara za ludożerstwo, wobec czego można przypuszczać, że konotacje likantropii z antropofagią należą do najstarszej sfery wyobrażeń o istotach hybrydycznych. Leszek Słupecki wymienia cztery wersje podań o likantropii jako karze za kanibalizm (Słupecki 1987, s. 15):

- 1) wersja ogólna – pogląd mówiący, że każdy, kto dopuści się zbrodni ludożerstwa, zamieni się w wilka. Można przytoczyć tu opowieść, którą Platon wkłada w usta Sokratesa w *Państwie*: „kto skosztował ludzkich wnętrzności, które się wyjątkowo zamieszały pomiędzy wnętrzności innych ofiar, ten musi stać się wilkiem” (ibidem);
- 2) podania o rodzie Antosa. Jedną z wersji spisał w swojej *Historii naturalnej* Pliniusz Starszy:

ktos z rodu Antosa, z jakiejś losem wyznaczonej rodziny, bywał wybierany po to, by zostać zaprowadzonym do pewnego jeziora w owej okolicy [w Arkadii – przyp. E.W.]; tu zawieszał szaty na dębie, przepływał na drugą stronę i odchodził na odludzie, zmieniał się tam w wilka i przez dziewięć lat żył w towarzystwie tych zwierząt. Jeżeli w tym czasie potrafił wstrzymać się od zetknięcia z ludźmi, powracał do tegoż jeziora i po przepłynięciu go odzyskiwał dawną postać (...) (cyt. za: Słupecki 1987, s. 15);

- 3) mit o Likaonie, według którego Zeus zszedł z Olimpu, by odwiedzić króla Likaona. Władca jednak boskość swojego gościa zakwestionował i – w celu weryfikacji jego statusu – podał na uczenie pieczeń z ciała ludzkiego. Rozgniewany zuchwałością śmiertelnika Zeus ukarał go, przemieniając w wilka (ibidem, s. 10-11);
- 4) opowieść o bokserze Damarchosie, odnotowana również przez Pliniusza: „podczas ofiary, jaką Arkadyjczycy składali Jowiszowi Likejskiemu, wtedy jeszcze z ludzi, ten skosztował wnętrzności zabitego chłopca i zmienił się w wilka, a po dziesięciu latach odzyskał swą dawną postać, wziął

się do ćwiczeń zapaśniczych (...) i powrócił z Olimpii jako zwycięzca” (ibidem, s. 12-13).

Wszystkie powyższe podania realizują schemat fabularny, według którego konsekwencją złamania tabu ludożerstwa jest przemiana w wilka. Nie pozbawiony znaczenia jest tu zapewne fakt, że zwierzęciem, pod postacią którego kanibal odbywa karę, jest właśnie wilk. Nie jest to wprawdzie drapieżnik zagrażający człowiekowi bezpośrednio, ale jako zwierzę niebezpieczne, silne, któremu przypisuje się cechy takie jak krwiożerczość, łapczywość i brutalność, wydaje się najbardziej adekwatną alegorią ludożerstwa.

Ostatnie z przytoczonych podań o przemianie człowieka w wilka nasuwa przypuszczenie, że pierwotnie metamorfoza ta stanowiła karę nie za kanibalizm jako taki, ale za odbieranie bogom należnej im ofiary. Według niektórych koncepcji badaczy zajmujących się historią religii w pierwotnych stadiach rozwoju cywilizacji, składano bóstwom ofiary z ludzi, które z upływem czasu zastąpione zostały przez krwawe ofiary ze zwierząt, a później – ofiary symboliczne w postaci płodów rolnych, wypieków lub figuralnych przedstawień ludzi i zwierząt (Gieysztor 2006). Taki stan rzeczy konstituował mit, według którego świat stworzony został z ciała jednego z bóstw, w związku z czym krwawą ofiarę należało cyklicznie powtarzać, by kosmos miał możliwość odrodzenia się i trwania (Constantine 2007, s. 21). Jeżeli zatem mięso ludzkie stanowiło pożywienie zarezerwowane dla bogów, to jedzenie go tożsame było ze świętokradztwem i stanowić musiało przejaw najwyższego zuchwalstwa. Dopiero później, kiedy ten kontekst kulturowy przestał być czytelny wskutek upływu czasu i zanikania pamięci o składaniu ofiar z ludzi, przekroczenie tabu dostrzegać zaczęto w samym akcie konsumpcji ludzkiego mięsa.

Starożytność nie była jedyną epoką, w której zooantropia karzona była z kanibalizmem. Antropofagiczne skłonności przypisywano we wczesnym średniowieczu także skandynawskim berserkom, mającym pić ludzką krew (Słupecki 1987, s. 54), a saga *Edda Snorra Sturlusonar* mówi o przemianie jednego z bohaterów w wilka jako karze zesłanej przez bogów za pożarcie własnego brata (Petoia 2004, s. 104). Arcybiskup Uppsali Olaus Magnus (XVI wiek) pisał o wilkołakach jako istotach pożerających ludzi i wszystko, co żyje (ibidem, s. 216). W średniowiecznych podaniach angielskich pojawiają się z kolei pewne warianty legendy o rodzie Antosa, będące właściwie

jej chrześcijańskimi reinterpretacjami, w których członkowie określonych rodzin okresowo przemieniają się w wilki pod wpływem klątwy, rzuconej przez obrażonego świętego (ibidem, s. 120-123). Pożeranie ludzi przypisywano także wilkołakom na terytorium francuskim (ibidem, s. 161), a we Włoszech jeszcze w XIX wieku zanotowano opowieść pewnego wieśniaka, mówiącą o wilkołaku, pożerającym własną żonę (ibidem, s. 237). Egzemplifikacji przekonania o nierozzerwalnym związku zooantropii i kanibalizmu dostarczają również podania, zanotowane wśród ludów pozaeuropejskich – David Livingstone spotkał nad Zambezi tubylca twierdzącego, że potrafi zamieniać się w lwa. Kiedy jednak podróżnik poprosił o dokonanie takiej przemiany, współplemieńcy zooantropa zaprotestowali, obawiając się pożarcia przez bestię (Ślupecki 1987, s. 105). Z kolei w Afryce Centralnej odnotowano przekonanie o istnieniu klasy ludzi zwanych *mfiti*, którzy pod postacią hien, leopardów bądź lwów mieli plądrować groby i zjadać ciała pochowanych w nich ludzi (Ślupecki 1987, s. 106). W Armenii zaś grzeszne kobiety miały być na siedem lat zamieniane w wilki, pod postaciami których pożerały własne dzieci (Ślupecki 1987, s. 113). W tych armeńskich wierzeniach łatwo dostrzec pogłosy mitu o rodzie Antosa, likantropia jest w nich bowiem postrzegana jako pokuta, po zakończeniu której grzesznik może powrócić do ludzkiej postaci. O zooantropach-ludożercach i ich okrucieństwie traktują także podania chińskie, m. in. opowieść o chłopcu, który pod postacią wilka pożerał wiejskie dzieci (Ślupecki 1987, s. 113). W Ameryce Północnej natomiast skłonności kanibalistyczne przypisywano wojownikom-wilkom wśród Kwakiutłów (Ślupecki 1987, s. 108).

Powtarzalność motywu zooantropa-kanibala, występującego w różnych częściach świata i niemal niezmiennego na przestrzeni wieków, zdaje się być symptomem jego atrakcyjności i adekwatności względem obowiązującej wizji świata. Gdyby bowiem ten rys natury zooantropa nie odpowiadał światopoglądowi grupy, w jakiej funkcjonuje, zostałby zapomniany i uległ zanikowi. Wolno zakładać, że trwałość przekonań o kanibalistycznych upodobaniach zwierzęco-ludzkich hybryd wynika z makabryczności i bestialskości tych wyobrażeń. Mam tu na myśli nie tylko zaspokajanie psychologicznej potrzeby grozy i poczucia lęku, zapewniane przez narracje o wilkołakach i demonach, ale przede wszystkim fakt, iż przypisanie zooantropom kanibalizmu podkreślało wykluczenie tych istot ze świata czło-

wieka i kultury. Wydaje się przecież, że nic bardziej dobitnie nie sygnalizuje wykluczenia ze wspólnoty niż spożywanie ludzkiego mięsa. Istniały wprawdzie grupy traktujące rytualny (religijny) kanibalizm nawet jako wyraz miłości i szacunku wobec zmarłego (Constantine 2007, s. 41-43), ale w tym miejscu analizowane są jedynie te kultury, w których jedzenie ludzkiego mięsa utożsamiano z praktykami natury zwierzęcej.

Antropofagia jest aktem pogwałcenia bardzo starego tabu i sytuuje kanibala poza światem ludzkim. Każde wykroczenie przeciw ustalonym regułom przynosi konsekwencje w postaci ostracyzmu społecznego i wykluczenia, ale pożarcie człowieka jest czynem tak wyrazistym w swej ekspresji, że pozwala na automatyczne zaliczenie dopuszczającej się go osoby do świata nie tyle zwierząt, ile potworów (Kowalski 2000, s. 34-35).

Mity o początku świata utożsamiają narodziny kultury ze zmianą sposobu przyrządzania posiłków (ibidem). W związku z tym już samo jedzenie surowego mięsa sytuuje konsumenta po stronie natury, poza kulturą (Lévi-Strauss 1972, s. 72), a w przypadku antropofagii – obok braku obróbki termicznej – pojawia się jeszcze naruszenie tabu dotyczącego źródła pokarmu. Kontakt z ludzką krwią powoduje rytualną nieczystość i prowadzi do konieczności wykluczenia z grupy, a abolicja obowiązuje tylko podczas rytuałów, czyli w momentach przerwania czasu świeckiego i wkroczenia w czas sakralny (Kowalski 2000, s. 33). Porządki ulegają wówczas odwróceniu w myśl zasady, że sfery *profanum* i *sacrum* mają się do siebie tak jak obraz i jego lustrzane odbicie. Oba zakazy – objęcie mięsa ludzkiego tabu żywieniowym oraz nieczystość krwi ludzkiej – wykazują pewne podobieństwa z tabu seksualnym. Pierwszy paralelny jest wobec tabu kazirodztwa, drugi natomiast – wobec zakazu podejmowania aktywności płciowej w okresach poprzedzających rytuał i po jego zakończeniu, przy jednoczesnym dopuszczeniu orgii rytualnych (zob. Kowalski 2000, rozdz. II, III).

Opisany wyżej związek między konsumpcją w wymiarze „kulinarnym” oraz seksualnym ujawnia się również w podaniach mówiących o porywaniu przez wilkołaki młodych dziewcząt (Słupecki 1987, s. 88). Fakt, że bestie wybierają na swój łup kobiety, a do tego panny, może sugerować, iż uprowadzona ofiara skonsumowana zostanie w obu wyżej wspomnianych sensach – jako kochanka i jako

posiłek. Warto w tym miejscu zauważyć, że wilkołakami byli zazwyczaj mężczyźni, co pozwala twierdzić, że ofiarą demonów nie przez przypadek padały kobiety⁷. Oczywiście należy pamiętać, że odbycie aktu miłosnego nie jest konieczne, aby interpretować pożarcie młodej dziewczyny jako posiadanie jej w sensie seksualnym. Samo jej zjedzenie jest jednoznaczne z wejściem w posiadanie ciała ofiary i stanowi akt złączenia dwóch osób na drodze inkorporacji. Dlatego kanibalizm – w tych przypadkach, gdy jego ofiarą pada kobieta, np. branka lub żona napastnika – można kojarzyć z symbolicznym gwałtem. Taka interpretacja dodatkowo wzmacnia pozycję zooantropa jako demona związanego ze sferą *infernium* – dokonuje on bowiem aktu „śmiertelnej konsumpcji”. Zooantrop łączy się z kobietą w symbolicznym akcie seksualnym, którego efektem jest śmierć, a nie życie. Jest to zatem odwrócenie naturalnego porządku i zaprzeczenie podstawowej wartości kultury tradycyjnej, jaką jest płodność. Sens miłosnego zbliżenia stanowi możliwość zapłodnienia i wydania na świat potomstwa, a zatem akt ten w binarnym systemie waloryzacji sytuuje się zdecydowanie po stronie życia. Pożarcie kochanki jest natomiast swego rodzaju karykaturą stosunku płciowego – jest aktem złączenia i posiadania, co pozwala kojarzyć go ze stosunkiem, ale jego efektem jest śmierć i rozkład, a zatem wartości przeciwstawne wobec życia.

Literatura

- Constantine Nathan (2007), *Historia kanibalizmu*, tłum. Paulina Głuchowska, Wydawnictwo Bellona, Warszawa.
- Dubisz Stanisław, red. (2003), *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 2, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Gieysztor Aleksander (2006), *Mitologia Słowian*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Jagiello Jadwiga (1975), *Polska ballada ludowa*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Lévi-Strauss Claude (1972), *Trójkąt kulinarny*, tłum. Stanisław Cichowicz, „Twórczość”, z. 2.

⁷ Wprawdzie nie można zaprzeczyć faktowi występowania podań o kobietach zamieniających się w dzikie, drapieżne zwierzęta, należą one jednak do rzadkości.

- Kapeluś Helena (1965), *Wilkołak*, [w:] Julian Krzyżanowski (red.), *Słownik folkloru polskiego*, Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Kolberg Oskar (1964), *Mazowsze*, cz. IV, Polskie Wydawnictwo Muzyczne, Kraków.
- Kowalski Piotr (2000), *Zwierozczekoupiory, wampiry i inne bestie. Krwiożercze potwory i erozja symbolicznej interpretacji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Manugiewicz Jan (1930), *Wilk i wilkołactwo*, „Ziemia”, nr 15.
- Margul Tadeusz (1981), *Motywy wiary w wilkołaka*, „Lud”, t. 65.
- Di Nola Alfonso Maria (2004), *Wstęp* [do:] Erberto Petoia, *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. Aneta Pers, Jolanta Kornecka, Monika Małecka, Nicole Korzycka, Bogumiła Bielańska, Universitas, Kraków.
- Petoia Erberto (2004), *Wampiry i wilkołaki. Źródła, historia, legendy od antyku do współczesności*, przeł. Aneta Pers, Jolanta Kornecka, Monika Małecka, Nicole Korzycka, Bogumiła Bielańska, Universitas, Kraków.
- Słupecki Leszek Paweł (1987), *Wilkołactwo*, Iskry, Warszawa.
- Stomma Ludwik (2002), *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku oraz wybrane eseje*, Wydawnictwo Piotr Dopierała, Łódź.
- Tomicki Ryszard (1981), *Religijność ludowa*, [w:] Maria Biernacka, Maria Frankowska, Paprocka Wanda (red.), *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. II, Zakład Narodowy im. Ossolińskich – Wydawnictwo PAN, Wrocław.

Czy Procesja Świętej Prawicy w Budapeszcie jest tradycją „wymyśloną”?

Wymyślona tradycja

Żaden naród nie może się stać wspólnotą bez swoich obrzędów, bez własnych świąt. Utrwalenie danej wspólnoty jest możliwe tylko w obrębie odwiecznych myśli. Odwieczne myśli i wartości uwidaczniają się, stają się emblematami w świątach każdego narodu. Rutyna i monotoność codzienności bardzo często ukrywa ją przed oczami prawdziwy powód i sens naszych słów i czynów. Święta jednak okazują, że istnieje pewna oś, która łączy niebo z ziemią i dokoła tej osi możemy uporządkować nasze życie. Wielkie spotkania, celebracje lub święte zebrania rodziny, święta w ciągu roku skupiają naszą uwagę i nasze myśli, ukierunkowując je ku pewnym wartościom.

Poszukując genezy świąt, natkniemy się na podstawowe ludzkie „pragnienie powtórzenia”. Wydaje się, że człowiek niesie w sobie pewną wrodzoną chęć powtarzania przyjemnych rzeczy. Może to być związane z rzeczywistością prenatalną, gdy każdy człowiek słyszy bicie serca matki przez dziewięć miesięcy. Poprzez powtarzanie powstają tradycje celebracji obrzędów, zwyczajów. Ileż razy w naszych wspólnotach rodzinnych, szkolnych, uniwersyteckich, narodowych rodzi się pragnienie powtarzania jakiegoś spotkania, jakiejś celebracji, które już za pierwszym razem możemy ocenić jako „udane”. Zauważmy, że drugą taką okazję bardzo chętnie nazywamy już „tradycją”. Tradycje, które w danej wspólnocie są uważane za prastare, też miały swój początek. Rodowód niektórych tradycji nie jest aż tak odległy. Eric Hobsbawm w książce pod tytułem *Tradycja wynaleziona* wprowadza termin „wymyślonej tradycji”, według autora oznaczający zespół działań o charakterze rytualnym i symbolicznym, które są naprawdę wymyślone, zbudowane od podstaw i oficjalnie wprowadzone w życie (Hobsbawm 2010, ss. 9-10). Niektóre z nich powstają w bardzo krótkim czasie i utrwalają się w życiu wspólnoty bardzo szybko.

Warto zatem zająć się pojawianiem się i ustalaniem tradycji wymyślonych. Jak poprzednio już wspomniano, tradycje wymyślo-

ne oznaczają pewien zespół działań. Najczęściej te działania mają szczególny cel ustanowienia więzi z przeszłością, która w sposób odpowiedni potwierdza ich prawo do bytu. W ten sposób przeszłość historyczna staje się jakby „ogonem węża”, który dana wymyślona tradycja – jako „głowa” tego samego węża – „gryzie”. To porównanie z wężem ułatwia zrozumienie dynamiki samonapędzającego się koła, jakim można nazwać wymyślone tradycje. Te porównania wydają się tym bardziej słuszne, gdyż według Hobsbawma te działania „mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – co siłą rzeczy sugeruje kontynuowanie przeszłości” (ibidem). Przeszłość, do której się wymyślone tradycje odwołują, nie musi być wcale długa. Może to być nawet tylko jedno emblematyczne wydarzenie, stające się własną przeszłością przez powtarzanie. W ten sposób można zauważyć, że związek wymyślonych tradycji z przeszłością jest w większości przypadków sztucznie wytwarzany. Jako przykład Hobsbawm podaje rewolucje i ruchy postępowe, które z samej definicji swojej istoty zrywają z tym, co dawne.

Niezmiennność jako cecha charakterystyczna tradycji manifestuje się poprzez działanie rytualne i symboliczne. Poprzez obowiązkowe powtarzanie tych praktyk wytwarza się odniesienie do przeszłości, która sugeruje niezmiennność, która jest także celem każdej tradycji, również wymyślonej. Czynnikiem powtarzania ma za cel znieść przeciwieństwa między współczesnością a daną przeszłością, aby jakiś wybrany przez i dla tradycji obszar życia społecznego okazał się niezmiennym i w ten sposób okazał się kontynuacją historycznej przeszłości. Kolejnym krokiem ku niezmienności jest stawianie się regułą pewnych działań rytualnych i symbolicznych, które dokonuje się samoczynnie lub poprzez urzędowe sformalizowanie. Można więc przyjąć, że wymyślanie tradycji jest procesem formalizacji i rytualizacji praktyk, w formie powtarzania odnoszących się do przeszłości.

Interesującym aspektem wymyślenia tradycji jest adaptacja, która według Hobsbawma polega na „stosowaniu starych środków działania w nowych warunkach i wykorzystywaniu dawnych wzorów do nowych celów” (ibidem, s. 13). To zjawisko występuje w takich sytuacjach, kiedy skutek zmian społecznych „dawne” tradycje utraciły swoją siłę utrwalającą wspólnotę lub pojawiły się całkowicie nowe cele. Do tych nowych celów łatwo znaleźć materiał wśród elementów przeszłości każdej wspólnoty. Takimi elementami do zapożycze-

nia mogą być język, praktyki symboliczne, rytuały, kult osoby historycznej. Kolejne źródła o wielkiej sile symbolicznej stanowią religia, folklor i ceremoniał dworski. Wykorzystywanie dawnego słownictwa, symboliki językowej i religijnej może stać się podstawą nowego rytuału. Elementy folkloru i ceremoniału dworskiego mogą odpowiadać również wymaganiom nowej sytuacji społecznej. Kult osoby historycznej zaś stanowi gwarant ukazywania ciągłości i niezmienności mimo nowych celów, do których wymyślono nową tradycję.

Współczesna Procesja Świętej Prawicy w Budapeszcie

W Budapeszcie w Bazylice Świętego Stefana znajdują się relikwie prawej ręki (nadgarstka, dłoni i palców) świętego króla Stefana, który panował w latach 1000-1038, Apostoła Kościoła, założyciela państwa. Osoba króla i jego relikwie są dla Węgrów przedmiotem kultu religijnego, narodowego i politycznego. Każdego roku – z wyjątkiem okresu dyktatury komunistycznej (1948-1989) – 20 sierpnia odbywa się uroczysta Msza Święta i procesja z relikwiami Świętego Stefana ulicami miasta. Na podstawie filmu archiwalnego można przedstawić dokładny przebieg procesji z roku 1989. Trzej ministranci, jeden z krzyżem, dwaj inni z zapalonymi świecami, wychodzą na plac Świętego Stefana, aby stanąć na czele uroczystej procesji. Porządkowi usiłują rozdzielić tłum przy wejściu świątyni, aby w powstałym małym korytarzu mógł się uformować orszak. Na słowa pieśni „Boże, za naszą ojczyznę ukłękamy przed Tobą...” wyrusza procesja.

Za krzyżem idą przedstawiciele Węgierskiego Związku Skautów, grupy w strojach regionalnych z Rimóc, Duskó, Uri, Dabas-Sári z figurką Matki Bożej ubraną w ich strój, Tápiószecsső, Veresegyháza i grupa seklerów – węgierskich mieszkańców z Siedmiogrodu. Za nimi idą potężna grupa Maltańskiej Służby Medycznej, Stowarzyszenie katolickie „KALÓT”, Stowarzyszenie Świętej Korony, dalej orkiestra dęta Armii Ludowej, Stowarzyszenie Dziewcząt z Zuglő, niosących węgierską Koronę Świętą z uplecionych kwiatów, Kawaleria Joannicka i Maltańska.

Grupę osób konsekrowanych otwierają ministranci i klerycy, za nimi podążają przedstawicielki zgromadzeń żeńskich: Angielskie Panie, siostry Annuntiata, franciszkanki, cysterki, Córki Boskiego



Współczesna Procesja Świętej Prawicy w Budapeszcie. Fot. autor

Odkupiciela, siostry Bożej Miłości, siostry ze Zgromadzenia Serca Jezusa, Córki Najświętszego Zbawiciela, Siostry Szkolne z Kalocsy, szarytki i szarytki z Szatmáru; siostry elżbietanki, urszulanki, serwitki, Siostry Służby Społecznej, grupa wynagradzająca Królowej Świata, siostry wizytki, członkowie Stowarzyszenia Boga Trójjedyne – „UNUM Sanctissimae Trinitatis”, członkowie Drugiego Zakonu Świętego Dominika i Misjonarki Miłości ze Zgromadzenia Matki Teresy z Kalkuty. Spośród zgromadzeń męskich są obecni dominikanie, jezuici, karmelici, lazaryści, cystersi, franciszkanie, marianie, kapistranie, kanonicy regularni z miejscowości Csorna, paulini, salezianie, serwici, pijarzy. Tutaj warto zaznaczyć, że wszystkie zakony zdelegalizowane pod koniec lat 1940 przeżywają obecnie odnowę. Za nimi idą księża, dygnitarze kościelni, członkowie kapituły Archikatedry Ostrzychomskiej, biskup pomocniczy Ostrzychomu, rektor Wyższego Seminarium Duchownego Vilmos Dékány, biskup pomocniczy Székesfehérváru Nándor Jusztin Takács, opat Károly Kerekas OCist z Zirc, biskup József Kacziba, dyrektor krajowy Akcji Katolickiej, opat tytularny Pál Bolberitz, dziekan Akademii Teologicznej imienia Piotra Pázmánya, ksiądz kanonik Ervin Szepesdi, arcybiskupi wikariusz generalny, ksiądz kanonik Ignác Csepregi, arcybiskupi wikariusz w Budapeszcie, ksiądz kanonik László Turányi – prowikariusz



Współczesna Procesja Świętej Prawicy w Budapeszcie. Fot. autor

i inni. Przed samymi relikwiami kroczy ksiądz kanonik Géza Szabó, kustosz, proboszcz Bazyliki Świętego Stefana i nowo wyróżniony przez papieża ksiądz kanonik János Fábia – honorowy stróż Świętej Prawicy, którą niesie czterech stróżów w szpalerze ośmiu skautów. Za nimi idą kanonik niosący krzyż arcybiskupi, dwóch diakonów, służących do Mszy Świętej, oraz arcybiskup kardynał dr László Paskai.

Delegację państwową prowadzi Brúnó F. Straub, Przewodniczący Rady Prezydialnej Węgierskiej Republiki Ludowej, za nim idzie Mátyás Szűrös przewodniczący parlamentu, Barna Sarkadi Nagy wiceminister, József Bielek przewodniczący Rady Miasta Stołecznego Budapesztu. Dziekan korpusu dyplomatycznego Jose Pablo Morán Val, ambasador Republiki Peruwiańskiej, prowadzi delegację przedstawicieli innych państw, wśród nich znajdują się pierwsi radni ambasady Stanów Zjednoczonych i Niemieckiej Republiki Federalnej. Za nimi podążają członek akademii János Szentágotai, poseł parlamentu oraz wiele innych osobowości życia społecznego i kulturalnego, Komitet Świętej Prawicy i grupa skautów. Na koniec włącza się w procesję wspólnota wiernych.

Ta część miasta, w której wyznaczono trasy procesji 1989 roku, jest gęsto zabudowana XIX-wiecznymi kamienicami i nie ma w niej żadnej szerokiej ulicy, która mogłaby pomieścić taki orszak

ludzi. Poruszająca się między budynkami procesja jednak nie wydaje się w żaden sposób ograniczona. Obecność przedstawicieli różnych regionów geograficznych oraz ich tradycji i strojów regionalnych, grup Węgrów z zagranicy jeszcze bardziej rozszerza przestrzeń procesji poza granice państwa, przypominając jedność narodu w tradycji i religii. W ten sposób opuszcza orszak plac przed Bazyliką, aby przez ulicę Zrinyiego wejść w ulicę Guszeva (dziś Sasa), potem skrócić w prawo i ulicą Jánoša Aranya oraz znacznie szerszą ulicą Bajcsy-Zsilinszkyego wrócić do bazyliki, by znów wypełnić po brzegi przestrzeń przed świątynią.

Od 2004 roku zakończenie Procesji Świętej Prawicy jest ujednolicono. Po powrocie na plac przed Bazyliką Świętego Stefana Święta Prawica zostaje zanieśiona przez stróżów przed wejście świątyni za ołtarz polowy i postawiona na podniesieniu, aby była widoczna. Prymas kardynał dr Péter Erdő udziela uroczystego błogosławieństwa w obecności Świętej Prawicy, po czym zostaje odśpiewany hymn papieski, hymn narodowy, „Szózat” i hymn seklerski. Relikwie opuszczają polowe prezbiterium na czele asysty, by wrócić do kaplicy Świętej Prawicy. Mała zmiana nastąpiła dopiero w 2009 i 2010 roku, kiedy na miejsce „Szózat” zaśpiewano stary, maryjny hymn węgierski.

Wymyślanie tradycji Procesji Świętej Prawicy

Początek publicznej czci Świętej Prawicy można datować na lata panowania króla Świętego Władysława (Władysław I, 1077-1095). Relikwie prawej ręki Świętego Stefana odnaleziono pierwszy raz w 1083 roku, w siódmym roku panowania Świętego Władysława, który skonsolidował kraj. Na prośbę Świętego Władysława w 1083 roku papież Grzegorz VII zarządził kanonizację wszystkich, którzy przyczynili się do chrztu Panonii. Pierwsze dane historyczne odnośnie do święta Świętej Prawicy pochodzą z XII wieku z tak zwanego „kodeksu Praya”, który był kalendarzem sacramentarium i zawierał święto „przeniesienia prawicy króla Świętego Stefana” – „*Translatio dexteræ S. Stephani regis*”. Najazdy Tatarów w XIII wieku były powodem wielkich zmian w historii Węgier i Świętej Prawicy. Przełożeni konwentu zabrali relikwie do Dalmacji, najprawdopodobniej do Raguzy (dzisiaj Dubrovnik). Święta Prawica pozostała tam przez

wieki aż do końca 150-letniej okupacji Węgier przez Turków. W czasie panowania cesarzowej Marii Teresy (1740-1780) jezuita historyk György Pray dowiedział się od swego współbrata Antala Brankovicsa z Raguzy, że Święta Prawica rzeczywiście znajduje się tam w klasztorze dominikanów i w dniu wspomnienia Świętego Stefana wystawiają ją na widok publiczny, by oddawać jej cześć.

Cesarzowa Maria Teresa, gdy dowiedziała się o istnieniu relikwii Świętej Prawicy, osobiście przyczyniła się do jej odzyskania. Nasuwa się pytanie, w jakim stopniu zdawano sobie sprawę z prestiżowych celów czy ekonomicznych oczekiwań „marketingu habsburskiego”, kryjących się za pobożnym inwestowaniem w przeniesienie i eksponowanie relikwii? Według Tamása Mohaya, etnografa, powrót do kraju Świętej Prawicy, służył jako podpora prawowitości panowania Habsburgów. Tak jak w XI wieku król Święty Władysław potrzebował Kościoła do konsolidacji i zbudowania kraju, tak cesarzowa Maria Teresa potrzebowała przekonującego przedmiotu, który mógł się stać wyrazem jej życzliwości wobec narodu węgierskiego. Użycie takich rekwizytów i gestów w czasach panowania Habsburgów stało się częstym chwytem kształtowania ich wizerunku, a w tym przypadku dobroci oświeconej królowej. W ten sposób dynastia Habsburgów w czasach konsolidacji, sto lat po wygnaniu Turków, wykorzystywała do swoich celów tradycję bardzo ściśle określoną, tradycję postaci świętego króla, apostoła Kościoła, założyciela państwa, który był przedmiotem kultu religijnego, narodowego i politycznego. Po pierwszym „translatio” – przeniesieniu Świętej Prawicy w czasie kanonizacji w 1083 roku, nastąpiło kolejne „przeniesienie” tych relikwii.

Po długich przygotowaniach, które cesarzowa osobiście nadzorowała, 15 lipca 1771 roku Święta Prawica otoczona pompacyjną eskortą wyruszyła z Schönbrunn pod Wiedniem na Węgry. Rano w niedzielę 21 lipca po uroczystej Mszy świętej, na której była wygłoszona homilia w języku węgierskim, w uroczystej procesji, której towarzyszył głos dzwonów, fanfar i bębnow, przenoszono Świętą Prawicę z kościoła Wielkiej Błogosławionej Pani do kaplicy pałacowej pod wezwaniem Świętego Zygmunta. Na czele orszaku szła młodzież szkolna, za nimi mieszkańcy miasta, po nich przedstawiciele zakonów i różnych parafii. Przed samą Świętą Prawicą szli kapłani i strażnicy Świętej Prawicy. Relikwie nosiło 4 księży, bezpośrednio za nimi szedł

ksiądz kardynał Krzysztof Migazzi, arcybiskup Wiednia, orszak zamykali urzędnicy państwowi i oficerowie wojskowi. Procesji z dwóch stron strzegł szpaler straży zamkowej (Uxa 1934, s. 247). W imieniu cesarzowej przekazano relikwii plebanowi i siostrze przełożonej Zgromadzenia Angielskich Pań – Zgromadzenia Najświętszej Maryi Panny. Cesarzowa na mocy przywileju prawnego króla apostolskiego, jaki posiadał każdy król Węgier, zobowiązała Zgromadzenie do złożenia ślubu, że będzie wiernie strzec relikwie. Na zakończenie procesji zaśpiewano uroczyste *Te Deum*, na które straż zamkowa oddała salwę honorową. Po Mszy Świętej i homilii w języku niemieckim o godzinie trzeciej 21 lipca wystawili Świętą Prawicę na cześć publiczną do 23 lipca, do zakończenia wszystkich uroczystości. Maria Teresa pragnęła przypomnieć swoim podwładnym o powrocie Świętej Prawicy do ojczyzny, dlatego wydała rozporządzenie o corocznym obchodzeniu uroczystości ku czci Świętego Stefana.

„Marketing habsburski” potrzebował Świętej Prawicy ze względu na jej odniesienie do przeszłości. Akcent położony jest przede wszystkim na słowie „Świętej”, gdyż chodzi tutaj o „sakralizację” zwyczaju, który dokonuje się poprzez podnoszenie go do rangi tradycji (Heltai 2002, s. 9). Tradycja wedle powszechnej opinii oznacza autentyczność, jakość i odnoszenie się do historii. Jednak naśladownictwo tradycji nie oznacza automatycznej akceptacji całej historii, a często reprezentuje jedynie zgodę na pewną „wybraną przeszłość”. W tym przypadku sakralizowana zostaje ciągłość państwowości, budowana w zbiorowej pamięci obywateli ówczesnych Węgier. Ta przeszłość nie występuje jednak w roli nostalgii narodowej, ale w roli normatywnej. Z tego powodu ulubione przez tradycję wydarzenia z przeszłości powinno badać się nie jako część historii, lecz jako teraźniejszość. Inaczej mówiąc, nie jest ważne, czy wymyślanie tradycji fałszuje obraz przeszłości, lecz to, dlaczego dany kawałek przeszłości zostaje wybrany w danym momencie i przekazany potomnym jako ważny w życiu narodu. Dla Habsburgów ten kawałek przeszłości był wyrazem nowej treści – uprawomocnienia hegemonii. Dla narodu węgierskiego niecałe sto lat później, w 1860 roku, Święta Prawica przekształciła się w symbol niepodległego państwa węgierskiego, a dzień 20 sierpnia stał się przyczynkiem politycznego protestu.

Powróćmy jednak jeszcze do kwestii odnajdywania samopowiadania politycznych aspiracji władców w sferze symboliki sa-

kralnej. Umieszczenie relikwii w kaplicy świętego Zygmunta, w kaplicy zamkowej w Budzie, miało symbolizować prawo Habsburgów do panowania oraz integrację „natio Hungarica” – węgierskiej arystokracji i ustroju społecznego w cesarstwie. Z woli cesarzowej Marii Teresy Święta Prawica została wystawiona w czasie obrad parlamentu 20 sierpnia 1787 roku oraz 20 sierpnia 1790. Według tego rozporządzenia, miała być wystawiona także na czas koronowania króla.

W roku 1818 za regentury wielkiego księcia Józefa zaistniał spójny kod ceremonialny odnośnie do procesji Świętej Prawicy, który zobligował do udziału w procesji także dostojników państwowych. Od tego roku z początku religijne wydarzenie nabrało wymiaru świeckiego i politycznego. Dla porównania z wcześniej już przedstawionym opisem współczesnej procesji warto przytoczyć opis z roku 1818, który stanowił podstawę sformalizowania rytuału z XIX wieku.

Na czele szły cechy Pestu i Budy pod własnymi sztandarami. Za nimi szła miejska młodzież licealna i akademicka oraz zgromadzenia zakonne i proboszczowie. Następnie szli posłowie rady Pestu i Budy, oficerowie, radni Pesztu, urzędnicy państwowi, sędziowie wyżsi i przedstawiciele Rady Namiestniczej oraz Izby Królewskiej. W otoczeniu kleryków i innych osób kościelnych szedł proboszcz Budy, stróż Świętej Prawicy. Relikwie niosło sześciu diakonów w szpalerze ośmiu studentów uniwersyteckich, którzy w ręku trzymali rozpalone pochodnie. Ci poprzedni byli otoczeni przez radnych miasta Budy oraz oficerów straży obywatelskiej, którzy szli z wyciągniętą szablą. Za Świętą Prawicą szła elita państwa: w pompatycznym stroju ceremonialnym biskupi za przewodnictwem prymasa; generałowie, radni rządowi, szambelani królewscy i inni dostojnicy państwowi pod przewodnictwem regenta. Do tego miejsca orszak składał się wyłącznie z mężczyzn. Dopiero po nich mogły się włączyć do orszaku szlachcianki i inne kobiety oraz żony wymienionych dostojników. Kolej delegacji oficjalnych zamykał oddział wojskowy, za którym szli „w przyzwoitym porządku” mieszkańcy dwóch miast i obcy. (<http://www.museum.hu/cikk.php?id=5272>).

Nabożeństwo zaaprobowane przez stolicę stało się ogólnokrajową procesją, która przyciągała ludność Pestu i Budy, ale na wszelki wypadek w roku 1831 i 1842 wydano rozporządzenia dla wyznawców różnych religii o obchodach święta i dnia wolnego od pracy.

Czy można słusznie nazywać to wtórne przeniesienie z 1771 roku Świętej Prawicy początkiem tradycji „wynalezionej”? Biorąc

pod uwagę wcześniej analizowany opis Hobsbawma, tak iż tradycja wymyślona jest zbudowana od podstaw i oficjalnie wprowadzona w życie, oraz że te działania mają wpajać ludziom pewne wartości i normy zachowania przez ciągłe repetycje – odpowiedź jest jednoznacznie pozytywna. Na podstawie porównań i analizy można stwierdzić, że Procesja Świętej Prawicy jest „wymyśloną tradycją”, która istnieje od ponad dwustu lat.

Literatura

- Heltai Gyöngyi (2002), *A szokások és a test az európai etnológia perspektívájában*, MTA Politikai Tudományok Intézete, Budapest.
- Hobsbawm Eric (2008), *Wprowadzenie. Wynajdywanie tradycji*, [w:] Eric Hobsbawm, Terence Ranger (red.), *Tradycja wynaleziona*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Uxa József (1934), *A budavári királyi kápolna, s a „M. Kir. Udvari és Várplébánia” története*, Stephaneum Nyomda R.T., Budapest.

Źródła internetowe

- Fónagy Zoltán *Szent István ünnepe*. <http://www.mult-kor.hu/cikk.php?id=5272> dostęp 08.01.2010

Himalaiści i Szerpowie na najwyższej Górze Świata

Celem artykułu jest poznanie znaczenia idei himalaizmu na przykładzie Mount Everestu oraz przedstawienie wpływu rozwoju himalaizmu na życie Szerpów – tamtejszych mieszkańców. W tym celu zapoznałam się z relacjami Polaków z ekspedycji na Mount Everest. Wykorzystałam tutaj książkę Jacka Żakowskiego *Rozmowy o Everestcie*, która jest efektem przeprowadzonego przez niego wywiadu z dwójką Polaków – Leszkiem Cichym i Krzysztofem Wielickim – pierwszymi zdobywcami Everestu zimą. Ponadto skorzystałam z relacji z wyprawy Jerzego Kukuczki na Everest z 1980 roku oraz Anny Czerwińskiej z 2000 roku. Sięgnęłam także do wywiadu Łukasza Ceglińskiego z polskim himalaistą – Piotrem Pustelnikiem oraz Łukasza Długowskiego z Ryszardem Pawłowskim, polskim himalaistą i przewodnikiem. Ponadto dnia 22 kwietnia 2011 roku przeprowadzałam wywiad z Mirosławem „Maurycym” Męczałskim, szefem SKPT „Od Nowa”, który w 2010 roku odbył wyprawę w Himalaje, uczestnicząc w wyprawie trekkingowej¹ do Everest Base Camp. Pokonał on trasę trekkingową Three Passes i zdobył szczyt Kala Patthar (5550 m).

Góry towarzyszą człowiekowi od zarania dziejów. Od stuleci wiodły przez nie szlaki handlowe, były miejscem schronienia, ucieczki w trudnych momentach. Przez to, iż są bliżej nieba, są miejscem kultu, tematem legend i mitów oraz uważa się je za obszar zamieszkiwania bogów i bóstw. Często tworzą naturalną granicę oddzielającą kraje oraz wyznaczają zasięg kultur. Obecnie stanowią doskonałe miejsce na wypoczynek. Są źródłem natchnienia dla wielu artystów, tematem sztuki czy poezji.

Alpinizm narodził się pod koniec XVIII wieku. Jest to działalność uprawiana w górach. Polega ona na wchodzeniu na górskie szczyty, pokonywaniu ich ścian i grani. Często towarzyszą temu znaczne trudności terenowe. Ze względu na miejsce uprawiania alpinizmu wyróżnia się kilka jego odmian:

¹ Pojęcie trekking wyjaśniam w dalszej części artykułu.

- w Tatrach mamy do czynienia z taternictwem,
- w Andach z andynizmem,
- w wysokich górach Azji z himalaizmem,
- w Alpach z alpinizmem.

Można także wymienić rodzaje alpinizmu: eksploracyjny (czyli zdobywczy), sportowy, zimowy, kobiecy, jaskiniowy, narciarski (Kurczab 2008b, s. 10).

Za początek alpinizmu klasycznego (podbijanie najwyższych szczytów Alp) uznaje się zdobycie w 1786 roku Mont Blanc (4807 m n.p.m.) – najwyższego szczytu Europy. W pierwszej połowie XIX wieku wierzchołka masywu dosięgali wyłącznie alpiniści mieszkający w jego rejonie. Około 1850 roku na arenę wkroczyli przedstawiciele innych narodowości. Największą rolę odegrali Brytyjczycy, którzy zapoczątkowali erę zwaną Złotym Wiekiem Alpinizmu przypadającą na lata 1854-1865. Wejście w 1865 na Matterhorn (4478 m), szósty szczyt pod względem wysokości w Alpach, zainauguowało okres alpinizmu sportowego, czyli zdobywania najtrudniejszych iglic skalnych, turni oraz pokonywanie ścian i grani uprzednio zdobytych masywów. Gdy pod koniec XIX wieku ujarzmiono największe kolosy w Europie, alpiniści z Wielkiej Brytanii zaczęli interesować się górami poza swoim kontynentem. Naczelnym terenem, na którym skupili uwagę, były Himalaje i Karakorum – najwyższe góry świata (Kurczab 2008a, s. 21-22). Zaczęto organizować wyprawy w owe góry. Był to początek himalaizmu klasycznego, zwanego również eksploracyjnym. Polega on głównie na wchodzeniu na najwyższe i najpotężniejsze masywy wysokich gór Azji. Tylko na tym kontynencie znajdują się szczyty, które przekraczają 7000 metrów (ibidem, s. 10).

Pod koniec lat czterdziestych XX wieku Nepal otworzył swoje granice. Do kraju zaczęli przybywać alpiniści z całego świata, pragnący zdobywać siedmio- i ośmiotysięczniki. Wówczas nastąpił prawdziwy rozwój wspinaczki wysokogórskiej. Zaczął rozkwitać na owych terenach ruch turystyczny oraz narodziła się branża trekkingowa (Niezbecka 2007, s. 133). Trekking jest formą turystyki wysokogórskiej, której celem jest pokonanie pieszo dużych odległości. Samego słowa pierwszy raz użył w Nepalu podpułkownik Jimmy Roberts – oficer brytyjskiej armii Gurkhów – na określenie pieszych wycieczek i wspinaczek w Himalajach. W 1964 roku w magazynie „Holiday” umieścił ogłoszenie o pierwszym wypadzie, na które odpowiedziały trzy Amerykanki. W ten oto sposób powstała w Nepalu branża trek-



Fot. 1. Tragarze na szlaku. Fot. Mirosław „Maurycy” Męczekalski

kingowa. Zaczęto otwierać agencje turystyczne oferujące różne trekkingi – łatwe i trudne, trwające kilka dni lub kilka tygodni. Zaistniałą sytuację najlepiej wykorzystali Szerpowie – grupa etniczna zasiedlająca górskie tereny północnego Nepalu, dystrykt Solu-Khumbu. Od samego początku udzielali dużego wsparcia ekspedycjom organizowanym w celu podboju wysokich szczytów. Początkowo zatrudniali się tylko jako tragarze i przewodnicy podczas trekkingów. Następnie sami zaczęli zakładać agencje. Ponadto zajęli się całym zapleczem związanym z turystyką górską, oferując noclegi, zakładając hotele, schroniska, restauracje (ibidem, s. 123-128). Odegrali oni bardzo ważną rolę podczas pierwszego pokonania Everestu – Norgay Tenzing Szerpa z wioski Thame wraz z Edmundem Hillarym stanął na najwyższej górze świata. Trekking zaczął być bardzo popularną formą spędzania wolnego czasu i przyciągał w Himalaje wiele osób z całego świata. Szerpowie wykorzystali tutaj swoje umiejętności wspinaczkowe i byli cenieni ze względu na swoje przyjazne usposobienie, lojalność, gościnność i pracowitość. Zaczęli być najmowani przy trekkingach, himalajscy zatrudniali ich jako tragarzy podczas ekspedycji wysokogórskich. Tak bardzo przywarło do nich to, czym się zaczęli

zajmować, iż wiele osób uważa, że Szerpa to nie nazwa grypy etnicznej, lecz pracujących w górach tragarzy. Bogaci turyści zaczęli oferować pomoc Szerpom w postaci finansowej, budowano hotele, zakładano agencje trekkingowe. Jednak napływ turystów wiązał się z pewnymi minusami. Wymiana towarów została zastąpiona gospodarką pieniężną i nastąpił przez to rozkład tradycyjnych wzorców społecznych. Swój wygląd zaczęły zmieniać wioski Szerpów. W jednej z wiosek szerpańskich – Namcze Bazar, położonej na wysokości 3440 m, powstały nie tylko liczne hotele, ale także dyskoteki, pralnia chemiczna, kafejka internetowa, a w sezonie przybywa tutaj bardzo wielu wspinaczy. Wielu turystów i himalaistów udających się do krainy Szerpów ma świadomość wpływu na tutejszą ludność i obawiają się, iż jest on zazwyczaj negatywny. Pojawienie się wspinaczy wiele zmieniło w życiu Szerpów – wzory społeczne, gospodarka, źródła utrzymania, a młodzi ludzie bardziej interesują się kulturą zachodnią niż rodzimą (ibidem, s. 50-51).

Idea himalaizmu w oczach badanych

Wejście na Mount Everest wymaga dużo pracy i zaangażowania. Jest to zarówno wysiłek fizyczny, jak i psychiczny. Na tak dużej wysokości człowiek funkcjonuje wolniej niż normalnie. Dają tutaj o sobie znać mała ilość tlenu i zmęczenie. Wszystko to powoduje, iż zdobywając szczyt, człowiek jest co prawda szczęśliwy z osiągniętego celu, ale jedynie o czym wtedy myśli, to żeby bezpiecznie wrócić. Nie docenia wówczas wartości swojego wyczynu. Himalaiści uważają, że sukces liczy się, gdy doniesie się go do bazy, a droga powrotna niesie ze sobą więcej niebezpieczeństw niż podejście. Więc prawdziwa radość przychodzi dopiero w bazie. Do człowieka dociera fakt, że stanął na najwyższej górze świata.

Wszystko, co człowiek robi na najwyższej górze, jest więc potwornie prozaiczne, rzeczowe, kosztuje ogromnie dużo wysiłku. A przez wszystko przedziera się to wyprane z jakiegokolwiek euforii myślenie: „Everest jak Everest. Taka sama góra, taki sam śnieżny nawis jak na innych...”

Jerzy Kukuczka

(Kukuczka 2008, s. 36)



Fot. 2. Jaki na szlaku. Fot. Mirosław „Maurycy” Męczekalski

Na dowód osiągnięcia szczytu zabiera się ze sobą stamtąd coś, co kiedyś ktoś inny zostawił. Jest to także rodzaj pamiątki, która później przypomina o zwycięstwie z górą. Obowiązkiem jest także zostawienie czegoś dla kolejnych zdobywców. Są to bardzo różne rzeczy: krzyżyki, różańce, flagi, pluszaki. Osiągnięcie szczytu jest oczywiście osobistym triumfem wspinacza. Ale jest to także sukces całej ekspedycji. Wszyscy razem działają, każdy ma wyznaczone zadanie, za które jest odpowiedzialny. Ma to ogromne znaczenie w dążeniu do celu, ponieważ tylko dzięki wspólnej pracy i wysiłkowi możliwe jest zdobycie góry. Podczas takich wypraw nie liczy się kto stanął na szczycie, lecz to, iż został on zdobyty.

Himalaizm czy alpinizm jest pewnym stylem życia. Polega on na tym, iż każdą wolną chwilę chce się spędzać w górach. Wiąże się to z poświęceniem, większym zaangażowaniem w życie rodzinne i w pracy. Czasem trzeba wszystko o wiele wcześniej zaplanować, zorganizować, aby móc wyjechać na dłużej. Alpiniści marzą o tym, aby ich życie było pełne pasji, niepowtarzalne, aby wiązało się z różnymi doświadczeniami. To wszystko odnajdują w górach. Ponadto himalaizm jest sprawdzeniem samego siebie, swoich umiejętności,

sprawności fizycznej, a także siły wewnętrznej. Psychika odgrywa tutaj ważną rolę. Trzeba mieć naturalną potrzebę walki. Być upartym i zawziętym, aby nie poddać się trudnościom, jakie stawia wspinaczowi góra. Należy także umieć podejmować ryzyko. Są to niełatwe decyzje, ponieważ często człowiek naraża się na niebezpieczeństwo utraty zdrowia, a nawet życia. Tylko od niego zależy co zrobi. Jednak często sukces jest tak blisko, że trudno z tego zrezygnować. Podczas ataku szczytowego ciąży nad wspinaczem świadomość, iż od niego i jego wyboru zależy powodzenie całej ekspedycji. Na pewnych wysokościach można liczyć tylko na siebie. Sam atak szczytowy odbywa się w samotności, skupieniu. Nikt nikogo nie ciągnie tutaj za rękę, ponieważ nie taki sens tkwi w himalaizmie. Samemu trzeba pokonać pewne przeszkody aby osiągnąć cel.

Końcowy akt ataku rozgrywa się w idealnej niemal samotności. Każdy zdobywca musi sam o własnych siłach wdrapać się na wierzchołek, i to bez względu na to, czy wyprawa liczy pięć, czy pięćdziesiąt osób.

Leszek Cichy
(Cichy, Żakowski i Wielicki 1987, s. 166.)

Zainteresowanie himalajskim łańcuchem nieustannie wzrasta. Przyciąga on nie tylko alpinistów, czyli osoby bardzo dobrze przygotowane do wspinaczki, które zdobywają szczyty na całym globie, lecz również takie, które nie mają w ogóle pojęcia o alpinizmie i trudnościach z nim związanych. Takie osoby, płacąc za to niewiarygodne sumy, chcą zdobyć ośmiotysięcznik. Bardzo zmieniły się możliwości wyjazdów w Himalaje. Dawniej, aby udać się na wyprawę w najwyższe góry świata, było trzeba przejść kilkanaście etapów. Postawą było zdanie odpowiednich egzaminów oraz posiadanie karty taternika. Ponadto było trzeba otrzymać pozytywną opinię od Polskiego Związku Alpinistycznego. Dziś wystarczy mieć trzy rzeczy – pieniądze, marzenia i chęci.

Wynaleziono jednak himalaizm komercyjny i populacja ludzi, którzy chcą wejść na ośmiotysięcznik, zwiększyła się znacznie. W tej populacji panuje jednak prosta zasada – chcę wejść łatwo, szybko i w miarę bezpiecznie. Trend komercyjny przeważa, nieliczne zespoły rozwiązują poważne problemy himalajskie. Większość porusza się po normalnych, zabezpieczonych szlakach.

Piotr Pustelnik (http://wyborcza.pl/1,76842,8618067,Rok_produkcji_1951.html?as=3&startsz=x.)



Fot. 3. Odpoczynek. Fot. Mirosław „Maurycy” Męczekalski

W taki sposób narodził się himalaizm komercyjny, czyli zdobywanie szczytów w jak najłatwiejszy sposób, szybko, oraz przygotowanymi, zabezpieczonymi szlakami, po których prowadzą specjalnie najęte do tego osoby. Himalaizm komercyjny cechuje się tym, iż stosuje się wszelkie udogodnienia, stanowiące prawdziwy luksus na wysokich himalajskich szlakach. Klienci mają do dyspozycji tlen, z którego mogą korzystać w każdej chwili. Są zorganizowane specjalne, podgrzewane namioty. Wszystkie posiłki, jakie tylko sobie klienci wymarzą, są przygotowywane przez kucharzy. Głównymi odbiorcami takiego himalaizmu są osoby, które osiągnęły w życiu sukces oraz posiadają odpowiednią ilość pieniędzy na wzięcie udziału w takiej wyprawie. Wśród nich można znaleźć zarówno prawników, lekarzy, jak i prezesów różnych firm.

W himalaizmie komercyjnym chodzi przede wszystkim o zdobywanie szczytu przy jak najmniejszym wysiłku własnym. W tym celu wynajmuje się Szerpów, którzy nie tylko pełnią rolę tragarzy, ale także zajmują się przygotowaniem całej trasy, rozwieszają poręczówki, zabezpieczają trudne przejścia, roztawiają drabiny. Ponadto, każdy

klient ma swojego Szerpę, pełniącego rolę opiekuna. Czuwa nad nim podczas całej wyprawy. Kontroluje zachowanie jego organizmu na danej wysokości, dba o jego bezpieczeństwo oraz poprawną wspinaczkę. W razie potrzeby niesie plecak klienta. Jedynym zadaniem osób biorących udział w takiej ekspedycji jest przemieszczanie się do przodu po poręczówce. Takie podejście do wyprawy oraz wszelkie formy udogodnienia odróżnią ów himalaizm od klasycznego, który wymaga dużo wysiłku oraz zaangażowania. Jednak komercjalizacja himalaizmu przyczyniła się do wzrostu liczby osób zdobywających Everest. Zaczyna ona przeważać nad sportowymi wejściami.

Kiedyś na Everest były dwa bądź trzy wejścia w sezonie. Teraz jednego dnia wchodzi osiemdziesięciu ludzi! Wszystko dzięki temu, że od pierwszego metra do samego szczytu prowadzi poręczówka. Po tej poręczy idzie tabun ludzi, przed tobą rząddek i za tobą rząddek. (...) Oczywiście są to jakościowo zupełnie inne wejścia niż zdobywanie szczytu w sposób sportowy.

Ryszard Pawłowski

(<http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1507036,1,rozmo-wa-z-ryszardem-pawlowskim-himalaista-i-przewodnikiem.read>)

Na himalajskich szlakach spotyka się coraz więcej osób. Jednak różnią się oni znacznie między sobą i można wyróżnić trzy grupy. Podstawą są tutaj Szerpowie, czyli miejscowi. Zajmują się oni dostarczaniem zaopatrzenia do sklepów i hoteli. Uczestniczą także w licznych wyprawach jako tragarze. Drugą grupę stanowią uczestnicy wypraw oraz trekkingów, którzy mają wyznaczony konkretny cel. Ostatni zespół tworzą typowi turyści, nie mający żadnych górskich aspiracji. Ich głównym celem jest zobaczenie Himalajów i podziwianie widoków. Spacerują z aparatami i robią pamiątkowe zdjęcia. Na tym kończy się ich podróż w najwyższe góry świata.

Jak widać, himalaizm bardzo się rozrasta. Dziś jego odbiorcami są nie tylko alpinisci, lecz także zwykli ludzie. Daje możliwość w zdobywaniu szczytów różnym osobom. Jedyną przeszkodę może stanowić brak odpowiedniej ilości pieniędzy.



Fot. 4. Dzieci szarpa. Fot. Mirosław „Maurycy” Męczekalski

Rola i udział Szerpów w wyprawach himalajskich

Dla turystów Szarpa to góral, który pochodzi z Himalajów i tam mieszka. Jest z tymi górami związany od zawsze – tutaj się urodził, wychował. Nie rusza się on poza swój teren. Obecnie podstawowym zajęciem Szerpów – jak była o tym mowa – jest najmowanie się jako tragarze w trekkingach i wyprawach wysokościowych.

Szarpa to jest taki himalajski góral, który trudni się noszeniem sprzętu dla wypraw czy dla turystów, którzy biorą udział w trekkingach. To są ludzie, którzy tam żyją, tam mieszkają, stamtąd pochodzą i nie ruszają się właściwie poza swój teren.

Mirosław „Maurycy” Męczekalski²

² Wywiad autorki artykułu z Mirosławem „Maurycym” Męczekalskim, z dnia 22.04.2011 r.



Fot. 5. Szerpowie. Fot. Mirosław „Maurycy” Męczekalski

Jednak nie jest to ich pierwotne zajęcie. Wcześniej zajmowali się głównie hodowlą jaków i uprawą ziemi. Odmienił to całkowicie himalaizm i rozwój ruchu turystycznego na tych terenach. Szerpowie zaangażowali się w ożywienie branży turystycznej, otwierając schroniska, restauracje, sprzedając pamiątki. Możliwości zarobienia bardzo się rozrosły i Szerpowie nauczyli się z tego korzystać. Tradycyjne zajęcia jednak nadal istnieją. Zajmują się tym głównie kobiety, które pozostają na miejscu, w domu. Uprawiają różne warzywa, owoce, hodują jaki.

Szerpowie są przyjaźnie nastawieni do turystów. Zawsze są chętni do pomocy. Jednak to zaangażowanie nie jest bezinteresowne. Każdy przybysz jest potencjalnym środkiem do zarobienia pieniędzy. Tubylcy liczą na zapłatę za oferowane usługi. Jednak bardzo szanują obcokrajowców. Są w stosunku do nich gościnni i serdeczni. Ponadto są wytrzymałymi i odpornymi ludźmi. Nigdy nie pokazują, że jest im źle czy ciężko, a na ich twarzach cały czas gości uśmiech.

Podczas trekkingów panują ogólnie przyjęte zwyczaje. Między innymi na koniec wyprawy, oprócz stałej zapłaty, Szerpowie dostają od uczestników eskapady napiwki. Ponadto oczekują także prezen-

tów. Zazwyczaj jest to jakiś sprzęt turystyczny, którego im brakuje, na których ich nie stać bądź jest niedostępny.

Taki Szerpa to chodzący uśmiech. Obojętne, czy mu źle, czy ciężko, ciągle się uśmiecha. (...) można na nich liczyć. Zawsze grzeczni, usłużni. Szerpa nigdy sobie pierwszy herbaty nie naleje. Najpierw poczęstuje, poda.

Krzysztof Wielicki
(Cichy, Żakowski i Wielicki 1987, s. 31)

Jeśli chodzi o udział Szerpów w wyprawach himalajskich, to zajmują się głównie noszeniem bagaży i odpowiadają za karawanę. Ich pomoc jest cenna z tego względu, iż są przyzwyczajeni do panujących tam warunków klimatycznych, dzięki czemu wiele czynności wykonują znacznie szybciej i sprawniej. Szerpowie są odpowiedzialni za cały sprzęt, który został im powierzony. Ich obowiązkiem jest doniesienie go do wyznaczonego miejsca. Jednak mają oni w tym zakresie dużo swobody. Każdy idzie tempem właściwym dla siebie i nikt ich nie pogania. Ponadto Szerpowie biorą również udział w budowaniu bazy. Natomiast zakładaniem obozów oraz przygotowywanie trasy zajmują się już uczestnicy wyprawy. Zadaniem Szerpów powyżej bazy jest donoszenie różnych sprzętów do kolejnych obozów. Czasem też pomagają himalaistom naprawić uszkodzenia na trasie. Ale podstawową pracę wykonują przeważnie himalaiści.

Podczas wypraw, zarówno klasycznych jak i komercyjnych, Szerpowie także osiągają szczyty. Jednak mniej się o nich mówi, czasem pomija się kompletnie ich zasługi. A przecież gdyby nie oni, to uczestnicy wypraw komercyjnych mieliby marne szanse zdobycia ośmiotysięcznych szczytów. Możliwe, iż bez nich wielu himalaistów by nie zdobyło upragnionych szczytów, bądź by trwało to bardzo długo. Udział Szerpów w ekspedycjach jest istotny i ważny, o czym należy pamiętać i mówić.

Myśmy widzieli w jednym ze schronisk film szwajcarski pt. „Szerpowie, prawdziwi bohaterowie gór”. To był taki film gloryfikujący Szerpów. Bo oni zawsze są gdzieś tam w tle, zawsze się mówi o tych, którzy zdobywali szczyty. Natomiast Szerpowie też je zdobywają tylko rzadziej się o nich pamięta.

Mirosław „Maurycy” Męczekalski

Pozytywne i negatywne aspekty himalaizmu

Góry od dawna przyciągają człowieka. Posiadają w sobie pewien magnetyzm, który sprawia, iż nieustannie chce się w nie wracać. Wiążą się z nimi pozytywne jak i negatywne aspekty. Dzięki nim człowiek rozwija się, wzbogaca swoją osobowość i doświadczenie. Ludzie poświęcają życie górcom i tak naprawdę dzięki nim dopiero zaczynają żyć. W górach człowiek poznaje siebie samego, kształtuje się jego osobowość. Odkrywa on swoje możliwości, siłę, która w nim tkwi, oraz determinację w osiągnięciu celu. Podczas wspinaczki sprawdza swoje zdolności i umiejętności, dostrzega wiele, dotąd ukrytych, cech, takich jak upór czy samodzielność. Góry uczą podejmowania pewnego ryzyka oraz konsekwencji z nim związanych. Człowiek staje się bardziej pewny siebie, silniejszy, odpowiedzialny nie tylko za swoje postępowanie.

Zauważyłam ze zdumieniem, że połowa mojego życia już przemineła, (...) że całe moje „dorosłe” życie poświęcałam górcom. Dzięki nim zaczęłam naprawdę żyć i to one ukształtowały moją osobowość. Ujawniły w moim charakterze cechy, które w tzw. codzienności nigdy, być może, nie doszłyby do głosu. Samodzielność, upór, konsekwencja w dążeniu do celu, determinacja i zdolność do ryzyka, ale też świadomość odpowiedzialności za siebie i innych – te cechy odkryłam u siebie w górach i dzięki temu z chorowitej, wypieszczonej jedynaczki zmieniłam się w prawdziwego człowieka gór.

Anna Czerwińska
(Czerwińska 2000, s. 7-8)

Góry dają możliwość spędzenia czasu tylko z samym sobą. Jest wtedy chwila na refleksję, przemyślenia. Właśnie dzięki temu człowiek nabiera dystansu do otoczenia i problemów. Góry są odezwaniem od codziennych spraw, pewną ucieczką od szarej rzeczywistości. Dzięki pobytowi w górach człowiek czuje się lepiej. Odpoczywa zarówno fizycznie jak i psychicznie. Bliski kontakt z przyrodą dostarcza przeżyć duchowych. Góry uczą innego podejścia do życia, z dystansem. Dzięki nim na wiele spraw można spojrzeć z odległości. Wówczas dostrzega się, iż każdy problem można rozwiązać na wiele sposobów. Wyjazd w góry jest także pewną przygodą, daje możliwość odkrywania nowych przestrzeni. Człowiek może poczuć się jak odkrywca i wzbogacać swoje doświadczenie oraz wiedzę.

Jeżdżę w góry między innymi po to żeby побыć samemu. Nawet jak jestem w grupie to zawsze gdzieś tam lubię sobie iść, swoim tempem, przynajmniej jakiś czas w samotności.

Mirosław „Maurycy” Męczekalski

Wiele rzeczy, które człowiek ma na co dzień, jest niedocenianych i nie zwraca się na nie uwagi. Natomiast alpinizm uczy pokory i nowego spojrzenia. Po odbyciu wyprawy w trudnych warunkach górskich zaczyna się dostrzegać proste rzeczy, takie jak ciepły obiad, świeża pościel czy ciepłe lokum. Nabiera się do nich szacunku. Dawna szara rzeczywistość staje się kolorowa.

Myszę, że większość z nas szuka w alpinizmie odmiany. Pracujesz w zakładzie czy na uczelni, co dzień ciepłutkie mieszkanko, gorący obiad, biała pościel, a tu nagle wpadasz w młyn. Mokry namiot, mokry śpiwór, ty nie umyty, nie uczesany, niewyspany, zmęczony, często głodny. Po prostu dostajesz w kość. Kiedy wracasz, inaczej patrzysz na krzesło, na stół, na całą tak zwaną szarą codzienność. Jakby się ona odnawiała. Dla mnie te powroty to jest chyba największa przyjemność.

Krzysztof Wielicki

(Cichy, Żakowski i Wielicki 1987, s. 160-161)

Kolejnym aspektem himalaizmu jest to, iż zmienia się podejście otoczenia w stosunku do osoby, która zdobyła ośmiotysięcznik. Wcześniej w pracy musiała się borykać z różnymi problemami związanymi z planowanym kilkumiesięcznym wyjazdem w Himalaje. Natomiast po osiągniętym sukcesie podejście współpracowników, szefów zmienia się diametralnie. Zdobywca ważnego szczytu traktowany jest jak prawdziwy bohater, wita się go gorąco i serdecznie. Ponadto góry dają również satysfakcję z osiągniętego celu, pokonania licznych trudności. Dzięki zdobyciu wymarzonego szczytu potwierdza się swoje możliwości, umiejętności. Wysiłek, jaki został w to włożony, zostaje w ten sposób doceniony. Sukces jest poświadczeniem całej drogi górskiej i jej sensu.

Dla mnie jest to raczej potwierdzenie całej mojej taternickiej drogi. Człowiek zaczynający się wspinać oczekuje sukcesu, dopingu, potwierdzenia, że jest w tym dobry. Dla mnie wejście na Everest było właśnie takim potwierdzeniem alpinistycznej przydatności, (...).

Krzysztof Wielicki

(ibidem, s. 155)

Mimo tylu pozytywów pojawiają się także negatywne strony himalaizmu. Jest to przede wszystkim duże ryzyko utraty zdrowia, jak i życia. Ponadto takie wyprawy trwają kilka miesięcy i jest się w tym czasie daleko od domu. Czasem, ze względu na trudności komunikacyjne, kontakt jest bardzo ograniczony. Opuszcza się ważne dla rodziny chwile, zarówno te dobre jak i złe. Nie można być przy bliskich, gdy tego potrzebują. I tak samo himalaista podczas wyjazdu nie otrzymuje fizycznego wsparcia ze strony najbliższych. W chwilach kryzysowych może liczyć tylko na siebie. Osłabieniu ulegają więzi rodzinne, przyjaźnie, które nie zawsze da się odbudować. Anna Czerwińska – polska himalaistka i zdobywczyni Korony Ziemi – podczas ekspedycji na Mount Everest dowiedziała się o śmierci swojej mamy. Był to dla niej ogromny cios. Mama szanowała jej pasję i wspierała ją w jej realizacji. Razem z nią cieszyła się z każdego powodzenia. I to właśnie dla niej nie zrezygnowała z walki o najwyższy szczyt świata. Mimo iż było to bardzo trudne i bolesne doświadczenie, nie poddała się. Potrzeba wejścia, nie tylko dla siebie, ale przede wszystkim na najbliższej osoby, była bardzo silna.

(...), los wymierzył mi cios, od którego wszystko się we mnie zachwiało. 12 maja umarła moja Mama. Wiadomość dotarła do mnie dzień później. Wszystko, co tu robiłam, straciło dla mnie wartość. (...) Szanowała moją górską pasję. (...) Chciała żeby mi się udało. Cieszyła się z każdego zdobytego szczytu. (...), Mamie należy się moje wejście, że właśnie dla niej powinnam to zrobić.

Anna Czerwińska
(Czerwińska 2000, s. 129)

Jak widać, z górami wiążą się zarówno pozytywne jak i negatywne odczucia. Jednak dobre strony przeważają, co sprawia, że człowiek nieustannie w góry wraca. Rezygnuje z pewnych aspektów życia rodzinnego na rzecz wszystkich dodatnich przeżyć i wartości, które podbudowują osobowość i charakter.

Zakończenie

Z analizy materiału badawczego wynika, iż góry zdumiewają i przyciągają człowieka. Są ucieczką od codzienności, dostarczają

przeżyć duchowych i dają prawdziwy kontakt z przyrodą. Wspinaczka wymaga wiele wysiłku i poświęceń. Podczas niej człowiek zмага się z własnymi słabościami fizycznymi i psychicznymi. Sprawdza swoje umiejętności, ale przede wszystkim odporność psychiczną. Mimo wielu niebezpieczeństw, jakie się z tym wiążą, ludzie nie poddają się. Idą coraz wyżej i wyżej. Dążą do realizacji swoich marzeń, wyznaczonych celów. Po takiej wyprawie człowiek jest silniejszy, pewniejszy siebie. Góry kształtują charakter, uczą stawiania czoła przeciwnościom losu, podejmowania trudnych decyzji oraz odpowiedzialności za siebie i innych. Są oderwaniem od szarej rzeczywistości. Dają możliwość bycia samemu ze sobą, nabrania dystansu do otoczenia i szacunku do prostych rzeczy, których wcześniej się nie doceniało.

Himalaizm odgrywa także bardzo ważną rolę w życiu Szerpów. Wraz z rozwojem ruchu turystycznego pojawiły się nowe sposoby zarobku. W ich rejon wkroczyła cywilizacja, zmienił się dotychczasowy rytm życia. Są tego zarówno pozytywne jak i negatywne strony. Szerpowie mają teraz dostęp do edukacji, opieki zdrowotnej, mogą polepszyć swój byt. Lecz z drugiej strony jest to naruszenie ich naturalnego życia. Jednak ich stosunki z turystami są bardzo przyjazne. Nauczyli się czerpać korzyści z rozwijającej się w Himalajach turystyki górskiej.

Literatura

- Cichy Leszek, Wielicki Krzysztof, Żakowski Jacek (1987), *Rozmowy o Evereście*, Młodzieżowa Agencja Wydawnicza, Warszawa.
- Czerwińska Anna (2000), *Korona Ziemi*, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Kukuczka Jerzy (2008), *Mój pionowy świat*, Wydawnictwo Mac System Maciej Kukuczka, Katowice.
- Kurczab Janusz (2008a), *Polskie Himalaje. Pierwsi zdobywcy, t. 1*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa.
- Kurczab Janusz (2008b), *Polskie Himalaje. Leksykon polskiego himalaizmu, t. 6*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Warszawa.
- Niezbecka Renata (red.) (2007), *Nepal. Podróże Marzeń*, Biblioteka „Gazety Wyborczej”, Wydawnictwo Mediaprofit, Warszawa.

Źródła internetowe

- Cegliński Łukasz (2010), *Rok produkcji 1951*, „Gazeta Wyborcza”, wywiad z Piotrem Pustelnikiem, dostęp: http://wyborcza.pl/1,76842,8618067,Rok_produkcji_1951.html?as=1&startsz=x
- Długowski Łukasz (2010), *Himalaje ze wspomaganiem*, „Polityka”, wywiad z Ryszardem Pawłowskim, dostęp: <http://www.polityka.pl/spoleczenstwo/artykuly/1507036,1,rozmowa-z-ryszardem-pawlowskim-himalaista-i-przewodnikiem.read>.

ZOSIA SPANDOWSKA

**Polityka równości wobec mniejszości etnicznych w Norwegii
na przykładzie Samów i Kwenów**

Mniejszość powszechnie rozumiana jest jako grupa ludności, która od większości odróżnia się przynależnością narodową, etniczną lub wyznaniową. Podstawą rozróżnienia bywają także tradycje, zwyczaje i poglądy. Wielokrotnie określenie wyznaczników związków z jakąś grupą przysparza trudności zarówno badaczom, jak i samym przedstawicielom społeczności. Dla grupy sprawującej władzę, która dominuje na danym terytorium, obecność mniejszości, jej odmienność i niechęć przyjęcia obowiązujących wzorców, często stanowi utrudnienie w prowadzeniu spójnej polityki czy przeszkodę pokojowej egzystencji.

Kraje skandynawskie, do których należy Norwegia, znane są ze swojej liberalności. Postrzega się je jako miejsce zapewniające wiele swobód, zamożne, o otwartych granicach i rozważnie czerpiące z różnorodności ludności zamieszkujących ich terytorium. Obraz ten budują także rozpowszechnione w naszej świadomości wyobrażenia, takie jak opalanie się nago na plażach czy przyjmowanie największej ilości imigrantów z Bałkanów, krajów arabskich czy Afryki Środkowej i Palestyny. Fakty te budzą w Polakach zdziwienie i sprawiają, że nasz obecny obraz Norwegii ma w sobie coś z archetypu raj utraconego¹. Czym wyróżnia się polityka równości wobec mniejszości zamieszkujących Norwegię od polityki prowadzonej przez inne państwa? Posłużyć tu może analiza sytuacji najliczniejszych mniejszości etnicznych zestawiona z sytuacją największej mniejszości narodowej, czyli przebywających w tym kraju Polaków.

¹ Przykładem analizy takiego wyobrażenia jest tekst Marka Pawlaka „*Norway is like a hospital. Vehicles for (re-)constructing the nationhood among polish immigrants in Oslo*”, zamieszczony w „Sprawach Narodowościowych. Seria Nowa” zeszyt 36/2010.

Dwie mniejszości etniczne, których przedstawiciele zamieszkują w Norwegii, to Samowie i Kwenowie. Kwestiami najistotniejszymi dla kultury tych mniejszości są zachowanie języka, tradycyjnych zajęć, dostęp do edukacji, do różnorodnych miejsc pracy: w tym prestiżowych stanowisk i urzędów czy wpływ na kształtowanie własnych losów. Tym, co przenika je wszystkie, jest osią każdej grupy niezbędną dla zachowania jej tożsamości i kultury, to system wartości. Dlatego możliwość ich promowania stanowi podstawę postulatów wysuwanych przez mniejszości.

Polityka równości to strategia władz norweskich, wedle której kultura mniejszości i jej przedstawiciele mają być traktowani jako równoprawni współtwórcy narodu. Podstawowe założenia to wypełnienie nakreślonych wyżej potrzeb ze szczególnym uwzględnieniem dostępu do władzy i możliwości wspólnego kierowania polityką państwa przez przedstawicieli różnych grup etnicznych.

Włodzimierz Rybicki w artykule *Polityka równości wobec mniejszości etnicznych w Norwegii*, maluje podstawy dla budowania polityki równości, której rozwój nastąpił dopiero od drugiej połowy XX wieku:

Postęp edukacyjny zmusił Samów do osiedlenia się w stałych siedzibach, co wiązało się ze zmianą stylu życia – przejęciem niektórych elementów kultury norweskiej (...) Zmiany te dawały jednak szerszy dostęp do kultury wysokiej – literatury, muzyki, kina etc.

(Rybicki, <http://www.arktyka.org/>)

Przeobrażenia w kulturze Samów i jej zetknięcie z produktami tworzącymi rzeczywistość współczesnej Europy były nieuniknione. Kluczowe jest jednak to, w jaki sposób rozwija się kultura Samów już po tym spotkaniu i co zapewnia tej mniejszości państwo norweskie. W odróżnieniu do sytuacji w Finlandii czy Rosji, gdzie język samski ceniony jest głównie przy takich pracach jak polowanie, wypas reniferów, rybołówstwo i rękodzieło (Rybicki, <http://www.arktyka.org/>), w Norwegii język Samów jest chroniony urzędowo, a jego użytkownicy mogą korzystać z własnych mediów: prasy, radia² i telewizji nade-

² Informacje w oparciu o tekst Włodzimierza Rybickiego. Autor artykułu zaprzecza sobie, podając przykład norweskiego radia zarejestrowanego na fińskiej witrynie: <http://lotta.yle.fi/srwebanar.nsf/sivut/ovdasiidu2004>, dostęp 28 marca 2011.

wanych w języku sami. Mniejszość ta posiada także rozległy dostęp do władzy: jej przedstawiciele zasiadają w lokalnych samorządach i radach oraz Parlamencie Samów. Instytucja ta stanowi niezależny organ doradczy, który nie jest częścią administracji państwowej. Dwudziestu jeden reprezentantów wybieranych co cztery lata w powszechnych wyborach spotyka się mniej więcej co trzy miesiące, by ustalać wspólne stanowisko w ważkich kwestiach. Parlament w oficjalny i uznany sposób reprezentuje Samów na scenie politycznej w Norwegii i poza nią. Samowie mają także własny hymn, flagę i święto – 6 lutego (Gaski <http://www.utexas.edu/>).

Sytuacja taka nie jest oczywiście zasługą samych Norwegów. Decydującego wkładu w zachowanie i dbałość o kulturę Samów szukać należy w dokonaniach wielu przedstawicieli tej mniejszości. Ważną postacią dla samskiej kultury i tożsamości jest artystka Mari Boine. Tworzy ona muzykę łączącą elementy tradycyjnego folkloru, jazzu, joik i retorykę protest songów. W ramach protestu przeciw polityce norweskiego rządu wobec Samów odmówiła występu na ceremonii otwarcia Zimowych Igrzysk Olimpijskich 1994 w Lillehammer. W rozmowie z dziennikarzem „Gazety Wyborczej” stwierdza ona: „W Finlandii jest gorzej, w Rosji fatalnie. (...) w Norwegii sytuacja się ciągle poprawia. Jesteśmy na dobrej drodze” (ten i następne cytaty Dobroch, 2009). Jej postawa i słowa są najlepszym przykładem. Na pytanie o to, czy wielu Sami wraca dziś do pierwotnych wierzeń, odpowiada: „Większość to chrześcijanie, a wielu z nich nienawidzi szamanizmu, choć to przecież ich własne dziedzictwo. Ale szamanizm stopniowo odradza się jako światopogląd”. W dalszej części wywiadu zwraca uwagę na zmiany zachodzące w świadomości Samów: „Najważniejsze jednak, że ludzie są z siebie bardziej dumni”. Przedstawicielka ludu Sami, która jeszcze parę lat temu walczyła przeciw jego dyskryminacji, w 2009 roku została uhonorowana najważniejszym norweskim wyróżnieniem kulturalnym: nagrodą Andersa Jahre. Fakt ten doskonale obrazuje, jak bardzo i w jak krótkim czasie Norwegowie nauczyli się szanować indygeny lud. Sytuacja Samów zaczęła się znacznie poprawiać od początku lat dziewięćdziesiątych, czyli od wejścia w życie podpisanej przez Norwęgę konwencji: Indigenous and Tribal Peoples Convention. Według jej założeń zapewnienie Samom warunków do ochrony i rozwoju ich języka, kultury i sposobu

życia stało się obowiązkiem norweskich władz³ (C169, 1989, <http://www.ilo.org>). Świadectwem zmiany polityki jest utworzenie przez rząd norweski Centrum Wsparcia do Walki o prawa Ludów Tubylczych (Resource Centre for the Rights of Indigenous Peoples). Centrum finansowane jest przez Ministerstwo Pracy i Polityki Społecznej oraz norweskie Ministerstwo Spraw Zagranicznych. Jego zadaniem jest popularyzowanie informacji o prawach przysługujących Samom oraz upowszechnianie wiadomości dotyczących Samów i innych lokalnych społeczności. Efekty działalności tej jednostki śledzić można na jej prężnie działającym portalu internetowym⁴.

Polityczną odpowiedzialność za koordynację polityki rządu Norwegii wobec Samów pełni Sekretarz Stanu ds. Samorządu Lokalnego i Rozwoju Regionalnego – Eir Anders. Wedle jego słów: „Jest dziś szerokie porozumienie, jeżeli chodzi o kwestie lokalne w norweskim parlamencie. Zapewnia to poczucie bezpieczeństwa i przewidywalność działań w stosunku do ludności autochtonicznej” (Rybicki, <http://www.arktyka.org/>)⁵. Warte dokładniejszego prześledzenia jest polityka norweskiego rządu wobec samskich kobiet. Władze zabiegają o to, by zapewnić ciągłość udziału kobiet w tradycyjnych zajęciach Samów – hodowli reniferów. W tym celu poprzez przeznaczenie środków finansowych rząd wspiera równość zawodową między kobietami i mężczyznami i stara się nadać większą społeczną wartość wypasowi zwierząt⁶.

Można dziwić się szeroko zakrojoną ingerencją państwa norweskiego w życie Samów. Należy jednak pamiętać, że tradycyjne sposoby funkcjonowania tej społeczności zostały zaburzone lub zburzone przez powstanie scentralizowanego państwa. Ta pierwsza ingerencja wymaga kolejnych. Eir Anders zastrzega, że „Chodzi tu przede

³ Swobodne tłumaczenie fragmentu konwencji: „it is the responsibility of the authorities of the State to create conditions enabling the Sami people to preserve and develop its language, culture and way of life” (<http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>).

⁴ Adres portalu Resource Centre for Rights of Indigenous Peoples: www.galdu.org.

⁵ *Wypowiedź norweskiego polityka Eira Andersa w sprawie perspektyw równych praw dla ludności Lapońskiej w Norwegii*. Dostępna w języku polskim na stronie: <http://www.arktyka.org/artykuly/europa/polityka-rownosci-w-norwegii.php>, dostęp 31 marca 2011.

⁶ Informacje w oparciu o cytowaną wypowiedź Eira Andersa.

wszystkim o przystosowanie się do nowego, zmieniającego się świata, nie tracąc przy tym i nie zapominając wartości swojej tradycyjnej kultury” (Rybicki, <http://www.arktyka.org/>)⁷.

Odmienne maluje się położenie drugiej najliczniejszej mniejszości etnicznej kraju – Kwenów. Jest to lud pochodzenia fińskiego, który przywędrował do północnej Norwegii w XVI wieku oraz w następnych wiekach. Czas ostatniej migracji wyznacza się na lata po drugiej wojnie światowej. Norwescy Kwenowie zamieszkują obecnie dwa najbardziej wysunięte na północny wschód regiony – Troms i Finnmark.

Obecnie jego przedstawiciele walczą o to, by być uznani za lud indygeny, a nie imigrantów, jak często nazywa się ich w Norwegii. Kontrowersje budzi odrębność języka kweńskiego od fińskiego, to kto może być nazywany Kwenem, które ziemie są dla nich rdzenne, gdzie dobiegł końca proces ich etnogenezy, skąd pochodzi nazwa Kwen, a nawet adekwatność tej nazwy ze względu na jej niejasność, pejoratywny wydźwięk i fakt, że nie jest ona endonimem. Problematyczne jest także określenie liczby Kwenów. Niejasności wynikają z wielu kwestii: spisy ludności, jak stwierdza Marta Petryk w tekście *Norwescy Kwenowie – kontrowersyjna mniejszość* (Petryk, <http://www.etnologia.pl/>), odzwierciedlają życzenie władz norweskich, żeby kultura Kwenów i język kweński (lub też fiński) zanikły. Autorka powołuje się na norweskiego badacza⁸ i prezentuje kolejne kryteria i istotnie różniące się liczby: „1500-2000 osób w Norwegii używa kweńskich dialektów w regularnej komunikacji”, 5000-7000 osób potrafi się komunikować w tym języku, poczucie odrębności etnicznej w stosunku do Norwęgów i Samów odczuwa 10-15 tysięcy. Liczba mieszkańców Norwegii, którzy są świadomi swoich fińskich korzeni, sięga 30 tysięcy.

Od lat sześćdziesiątych XX wieku rozpoczął się proces dowartościowania różnorodności etnicznej. Na fali tego nurtu, a także po pojawieniu się ostatniej fali migracji z Finlandii, Kwenowie, wzorując się na działaniach podejmowanych przez Samów i Finów, zaczęli zrzeszać się i samookreślać. Dla wielu osób tożsamość etniczna sta-

⁷ Wypowiedź norweskiego polityka Eira Andersa

⁸ Seppola B. 1996, *Norsk skolepolitikk overfor kvenene 1720-1996*, Hovedoppgave i finsk språk, Universitetet i Tromsø, [za:] Petryk M., op. cit.

ła się kwestią wyboru. „Sigrid Skarstein pisze, że jej informatorzy uważają się przede wszystkim za Norwegów oraz mieszkańców Finnmarku, lecz nazywają się również Kwenami lub potomkami fińskich imigrantów”⁹. Według Skarstein, często w obrębie tej samej rodziny deklarowana jest różna przynależność etniczna, zdarza się także, że badani mają trudność z określeniem swojej tożsamości.

Istotną rolę w kształtowaniu i pielęgnowaniu kweńskiej tożsamości pełni Związek Kwenów Norweskich. Prowadzi on badania i spisy, realizuje liczne programy mające wzmacniać tożsamość kweńską wśród młodych ludzi, zabiega także o ożywienie języka kweńskiego oraz zabiera głos w sytuacjach codziennych problemów przedstawicieli grupy. Przykładem takich działań jest chociażby lobby w sprawie morskich rybaków, których egzystencja i tradycyjne połowy były zagrożone przez przejmujące monopol duże firmy.

Kwenowie mają w Norwegii swoją gazetę „Ruijan Kaiku”, która stanowi istotne forum wymiany myśli, jest także motorem wielu inicjatyw. Na uniwersytecie w Tromsø prowadzony jest kurs języka kweńskiego, działa tam także czasopismo naukowe „Ari-na”, a w Børselv funkcjonuje najważniejszy ośrodek badań – Instytut Kweński. Rząd norweski, choć jest zobowiązany podobnie jak w przypadku Samów do ochrony i zapewnienia warunków rozwoju językowi kweńskiemu i kulturze ludu, w tym wypadku nie wywiązuje się z ustaleń konwencji: „decyzja rady ministrów zobowiązuje politykę norweską politykę językową do zapewnienia odpowiednich warunków do życia i rozwoju języka kweńskiego” (<http://kvener.no/>)¹⁰. Związek Kwenów Norweskich domaga się zapewnienia możliwości obycia pełnego cyklu edukacji, w tym także ukończenia studiów w swoim języku. Niestety, dotychczas władze nie przekazują wystarczających środków, by możliwe było zrealizowanie tych planów.

⁹ Skarstein S. (2002), *Mobilitet og stabilitet. Kveners og finlenderes bidrag til stabilisering av innbyggertallet i Finnmark*, [w:] Valen, Johanne Gerd, Sakvhaug, Kjersti; Schande, Kjersti (red.), *Flytting og forandring i Finnmarks fortid. Artikkelsamling fra museene i Finnmark*, Alta. [za:] Petryk M., op. cit.

¹⁰ Dokument, o którym mowa, to podpisana przez rząd norweski Europejska Karta Językowa. Cytat to swobodne tłumaczenie fragmentu artykułu *Szkolnictwo wyższe w kweńskim*: Gjennom vedtak i Nordisk Ministerråd, Deklarasjon om nordisk språkpolitikk forplikter Norge seg til å sørge for at kvensk kan leve videre og utvikles.

W pięciomilionowym kraju już 11,4 procenta ludności stanowią imigranci (<http://www.ssb.no>), w tym Polacy. Warto jeszcze zająć się stosunkiem Norwegów do tej stosunkowo młodej mniejszości, która do ich kraju przywiozła swój język, nawyki i kulturę i która także domaga się i będzie z pewnością domagać się jeszcze intensywniej zapewnienia jej różnorodnych praw i przywilejów.

W ciągu kilku ostatnich lat Polacy stali się największą mniejszością narodową: jest ich tam co najmniej 200 tysięcy, z czego w 2009 roku (Pawlicki, <http://wyborcza.pl/>) zarejestrowały się aż 42 tysiące. Pozwala to sądzić, że liczba ta będzie rosła także w kolejnych latach. Problemy, jakie wiążą się z obecnością tej mniejszości, to zajmowane przez Polaków miejsca pracy oraz obciążenie dla państwa, którym będzie późniejsza opieka socjalna nad pracownikami. Najgłośniejszym sceptykiem po norweskiej stronie jest Raymond Johansen, szef współpracującej Partii Pracy. Choć może się to wydać paradoksalne, to właśnie socjaldemokrata w brutalny sposób formułuje tezy o „importie” polskich pracowników (Pawlicki, <http://wyborcza.pl/>). Uważa on, że polscy budowlańcy, pracownicy sektora rolniczego, przemysłu i tzw. złote rączki są „zagrożeniem dla systemu socjalnego” (Pawlicki, <http://wyborcza.pl/>). W cytowanej przez „Gazetę Wyborczą” wypowiedzi stwierdza on, że Polacy: „Bardzo dużo pracują, często po 15 godzin, często za małe pieniądze. Nie ma wątpliwości, że w niedalekiej przyszłości będą chcieli pomocy socjalnej” (Pawlicki, <http://wyborcza.pl/>). Wypowiedź Johansena nie jest odosobniona, przypuszczać należy, że w najbliższych latach ekonomicznego kryzysu pogląd ten będzie zyskiwał na popularności.

Jak się okazuje, wysokie zarobki i obfitość miejsc pracy czekających na Polaków to nie jedyne, z czym mierzyć się muszą zarobkowi imigranci. Mimo pojawiania się niechętnych Polakom głosów trudno jednak mówić o wrogości wobec imigrantów. Organami, których zadaniem jest stworzenie platformy kontaktu między rządem a mniejszościami narodowymi oraz mobilizowanie ich do wpływania na politykę państwa, są Komisja do Spraw Kontaktu Imigrantów z Władzami Państwowymi (KIM) i Departament do Spraw Integracji i Różnorodności (IMDi) (Brzeziński, <http://www.mojanorwegia.pl>). Jednostki te organizują debaty i kampanie mające na celu zmobilizowanie mniejszości narodowych do brania udziału w wyborach.

Na podstawie zebranych informacji postawić można tezę, iż polityka rządu Norwegii wobec mniejszości Samów wydaje się potwierdzać założenia równości. Prawomocne wydawać by się mogło także potoczne wyobrażenie o dowartościowywaniu tradycji i różnorodności w tym kraju. Zweryfikować trzeba obie tezy, natomiast jeśli rozważy się sytuację drugiej grupy – Kwenów. Różni się ona znacznie ze względu na status, jaki przypisują tej mniejszości władze Norwegii. Rozwiązanie tego problemu – uznanie Kwenów za lud indygeny lub jakiegokolwiek inne zakończenie toczonych wokół nich sporów, pozwalałoby wróżyć wzmocnienie ich poczucia tożsamości, a nawet powtórzenie losów Samów. Wielość nierozstrzygniętych kwestii każe raczej snuć obawy, że kultura kweńska zaniknie.

Literatura

- Czermiński Marcin (1897), *W Norwegii i Laponii*, Druk. „Czasu” Fr. Kluczyckiego, Kraków.
- Krawczyk Jacek Maciej (2001), *Sytuacja homoseksualistów w Norwegii*, Grodzisk Mazowiecki.
- Pawlak Marek (2010), „Norway is like a hospital.” *Vehicles for (re-) constructing the nationhood among polish immigrants in Oslo*, „Sprawy narodowościowe. Seria Nowa”, z. 36.
- Vorren Ornulv, Manker Ernst (1980), *Lapończycy. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Źródła i strony internetowe

- Brzeziński Łukasz (2009), *Debata z politykami na temat mniejszości narodowych*, http://www.mojanorwegia.pl/zycie_w_norwegii/debata_z_politykami_na_temat_mniejszosci_narodowych.html, dostęp 28.03.2011.
- Dobroch Bartek (2009), *Mari Boine: Moja muzyka uzdrawia*, z artystką rozmawiał, „Gazeta Wyborcza” http://wyborcza.pl/1,75475,6853365,Mari_Boine_Moja_muzyka_uzdrawia.html?as=1&ias=2&startsz=x dostęp 20.03.2011.
- Gaski Harald, *Sámi Culture in the Nordic Countries – Administration, Support, Evaluation*, University of Texas at Austin, <http://>

- www.utexas.edu/courses/sami/dieda/hist/nordic.htm, dostęp 28.03.2011.
- Pawlicki J., *Norweskie strachy na Lachy*, „Gazeta Wyborcza” 2009-11-25, http://wyborcza.pl/1,76842,7289951,Norweskie_strachy_na_Lachy.html, dostęp 28.03. 2011.
- Petryk Marta, *Norwescy Kwenowie – kontrowersyjna mniejszość*, <http://www.etnologia.pl/europa/teksty/norwescy-kwenowie.php>, dostęp 27.03.2011.
- Redakcja Fronda.pl (2009), *Norweski lewicowiec ma już dosyć muzułmanów w Europie*, „Frona” http://www.frona.pl/news/czytaj/tytul/norweski_lewicowiec_ma_juz_dosyc_muzulmanow_w_europie, dostęp 20.03.2011.
- Rybicki Włodzimierz., *Polityka równości wobec mniejszości etnicznych w Norwegii*, <http://www.arktyka.org/artykuly/europa/polityka-rownosci-w-norwegii.php>, dostęp 27.03. 2011, a także tekst *Europa*, <http://www.arktyka.org/regiony/europa/>, dostęp 31.03.2011.
- C169 Indigenous and Tribal Peoples Convention (1989), <http://www.ilo.org/ilolex/cgi-lex/convde.pl?C169>, dostęp 20.03.2011.
- Prezentacja działalności i sytuacji Polaków w Norwegii. Włącz się!*, (2009) Łukasz J. K. http://www.mojanorwegia.pl/polacy_w_norwegii/prezentacja_dzialalnosci_i_sytuacji_polakow_w_norwegii._włącz_sie!.html
- Informacja dla katolików z Polski przyjeżdżających do Norwegii*, <http://www.katolsk.no/www/pol2nor-pl.htm>
http://www.galdu.org/govat/doc/self_determination_samiparliament_norway.pdf
<http://www.polskieradio.pl/5/3/Artykul/200489,Polacy-najliczniejsza-mniejszoscia-w-Norwegii>
- Imigranci i urodzeni w Norwegii mający rodziców imigrantów*, http://www.ssb.no/english/subjects/00/minifakta_en/pl/
- Immigration and immigrants, Key figures per 01.01.2010*, http://www.ssb.no/innvandring_en/, dostęp 28.03. 2011.
- Szkolnictwo wyższe w kweńskim*, <http://kvener.no/2011/03/h%C3%B8yere-utdanning-i-kvensk/> dostęp 28.03.2011.
- portal Związku Kwenów Norweskich <http://kvener.no/>

**Niemcy jako nasi współobywatele – co my o nich wiemy
i jak ich rozumiemy.
(Badania nad mniejszością niemiecką
w województwie opolskim)**

Wstęp

W ramach wstępu chciałbym przybliżyć pokrótce problem, jakim się zajmę w niniejszym tekście. Tematem tekstu jest mniejszość niemiecka zamieszkała w Polsce, a w szczególności w Opolu. Zajęcie się właśnie tym regionem wynika z dwóch czynników. Po pierwsze: Opolszczyzna stanowi centralny ośrodek mniejszości niemieckiej, to właśnie w Opolu znajduje się oraz funkcjonuje największa i najważniejsza organizacja zrzeszająca mniejszość niemiecką w Polsce. Drugim czynnikiem, który wpłynął na podjęcie przeze mnie tego tematu, jest mój bezpośredni kontakt z przedstawicielami mniejszości niemieckiej we wskazanym regionie.

Tekst pozwoliłem sobie podzielić na dwie części. W pierwszej przybliżę dane, historię i ogólną sytuację mniejszości niemieckiej w Polsce oraz na Śląsku. W tej części znaczna część informacji pochodzi z literatury naukowej, wspomnień i relacji ze spotkania z przedstawicielami mniejszości niemieckiej w Opolu. Druga część tekstu to relacja z bezpośredniego kontaktu z przedstawicielami organizacji mniejszości niemieckiej w Polsce, a mianowicie z Norbertem Rashem (przewodniczący Towarzystwa Społeczno-Kulturalnego Niemców w Śląsku Opolskim), a także Anną Hass (przewodnicząca Związku Młodzieży Niemieckiej). Wiedza, jaką przekazali mi rozmówcy, posłużyła jako przewodnie źródło podczas opisywania omawianej grupy z Opola. Za uzupełnienie tematyki związanej z mniejszością niemiecką posłużyła mi literatura, a także informacje znalezione w Internecie (poza tekstem, wykorzystałem materiały wideo, jak i zdjęcia). Problemem mniejszości niemieckiej zajmowali się m. in. tacy badacze jak: Danuta Barańska, Henryk Chałupczaka, Zbigniew Kurcz oraz Piotr Madajczyk. Dla osób, które pragną poszerzyć

wiedzę związaną z mniejszościami narodowymi i etnicznymi Polski, odsyłam do prac wskazanych autorów.

Niemcy w Polsce stanowią największą grupę mniejszości narodowej¹. Zgodnie z Narodowym Spisem Powszechnym Ludności i Mieszkańców z 2002 roku, który został przeprowadzony przez Główny Urząd Statystyczny (dalej GUS), w III Rzeczypospolitej na stałe zamieszkuje 152 897 osób, deklarujących narodowość niemiecką, a w tym 147 094 osób posiadających obywatelstwo polskie (https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.stat.gov.pl%2Fcps%2Frde%2Fxbcr%2Fgus%2FPUBL_nsp2002_tabl2.xls). Chciałbym tu zaznaczyć, że wyniki prowadzone przez GUS wciąż są kwestionowane i nie do końca precyzyjne. W literaturze widnieją rozbieżne statystyki, przedstawiające zestawienia, które wydają się nie oddawać stanu rzeczywistego. Mianowicie dane szacunkowe przedstawiające liczbę Niemców w Polsce bywają zarówno znacznie zaniżone, np. wyliczenia A. Kwileckiego, który podał liczbę Niemców – ok. 3 tys. , jak i zawyżone np. H. Hupki, który to zapewnia, że liczba Niemców przekracza 800 tys. (Kurcz 1994, ss. 12-13). Poza tym w literaturze poświęconej mniejszości niemieckiej ukazywane są dane szacunkowe wydające się wiarygodne i oddające rzeczywistą liczebność Niemców w Polsce. Jednym z takich badaczy to prof. Henryk Chałupczak z UMCS z Lublina, który określa liczbę ok. 300 tys. Niemców (Chałupczak 2006, ss. 263-271), a także Zbigniew Kurcz z Uniwersytetu Wrocławskiego, który mówi dokładnie o 299 580 osobach deklarujących tożsamość niemiecką w Polsce (Kurcz 1994, ss. 9-33). Skąd wynika ta rozbieżność danych? Jedną z osób, która zajęła się tą kwestią, jest Zbigniew Kurcz (by nie powielać słów badacza, zachęcam zainteresowanych do sięgnięcia po publikację tego autora).

¹ Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. wymienia 9 grup, uznanych oficjalnie jako mniejszości narodowe w PR. Należą do tej kategorii (w porządku alfabetycznym) mniejszości: białoruska, czeska, litewska, niemiecka, ormiańska, rosyjska, słowacka, ukraińska, żydowska (http://www.ms.gov.pl/portal/pl/178/2958/Ustawa_o_mniejszosciach_narodowych_i_etnicznych_oraz_o_jezyku_regionalnym.html).

Wróćmy jednak do cyfr. Jak już wspomniałem, szacunkowa liczba mniejszości niemieckiej w Polsce wynosi około 300 tys. osób. Choć w procentowym wymiarze to nadal niewiele (daje to mniej więcej 1 % całej ludności naszego kraju), stanowią ważny czynnik dla Polski w wielu aspektach. Jest to liczne skupisko ludzi, posiadających znaczny kapitał kulturowy, potencjał produkcyjny i twórczy, a także stanowiący istotny element w budowie dobrych relacji między rządem polskim a naszym zachodnim sąsiadem – Niemcami.

Największym skupiskiem mniejszości niemieckiej jest województwo opolskie (106855 osób deklarujących narodowość niemiecką), kolejno województwo śląskie (31882 osób), województwo warmińsko-mazurskie (4535 Niemców), województwo pomorskie (2319 osób) i czołówkę zamyka województwo dolnośląskie (2158 osób). Natomiast w pozostałych województwach liczba Niemców nie przekracza dwóch tysięcy osób (https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.stat.gov.pl%2Fcps%2Frde%2Fxbcr%2Fgus%2FPUBL_nsp2002_tabl3.xls). Przenosząc powyższe dane na mapę dzisiejszej Polski, łatwo jest zauważyć, że mniejszość niemiecka osiedlona jest w głównej mierze na terenach, które poprzez propagandę władz Polski Ludowej otrzymały miano tzw. Ziemi Odzyskanych.

Zgodnie z założeniem, o którym wspominałem na początku tekstu, skupię się na Opolszczyźnie, wchodzącej w skład Śląska, jako krainie historycznej. Spoglądając w przeszłość tych terenów, bez trudu można dostrzec, że dzieje Śląska są zawile nie tylko pod względem politycznym, ale także kulturalnym. Region ten jest swoistą mozaiką kulturową. Widoczne są m. in. elementy kultury austriackiej, czeskiej, niemieckiej, polskiej, a także żydowskiej. Do tej sytuacji przyczyniły się wielokrotne zmiany przynależności państwowej Śląska. Teren ten był

zamieszkiwany przez plemiona słowiańskie, w wieku X należał do czeskiego państwa Przemyślidów, a pod koniec tego stulecia stał się częścią państwa polskiego. W wieku XIV przeszedł pod panowanie czeskie, w tym samym pod wpływy niemieckie, następnie od 1526 r. był pod panowaniem Habsburgów austriackich – do 1742 r., kiedy to stał się częścią Prus z włączeniem Śląska cieszyńskiego. Po I wojnie światowej został podzielony. Część pozostała przy państwie niemieckim, część została przyłączona do odrodzonego państwa polskiego (...) (Berlińska 1999, s. 63).

Po zakończeniu II wojny światowej Śląsk wraz z tzw. Ziemią Odrzańską otrzymała Polska. Zmiana granic miała istotny wpływ na skład etniczny naszego kraju. Ówczesne władze zastały Polskę, w której zamieszkiwali nie tylko Polacy, lecz także m. in. Białorusini, Czesi, Grecy, Litwini, Niemcy, Romowie, Ukraińcy, Żydzi i inne narodowości – grupy niepolskie. Władza Polski Ludowej – które dążyły do stworzenia państwa monoetnicznego – były wrogo nastawione do jakichkolwiek odmienności – czy to etnicznych, czy to religijnych. Aby zniwelować różnicowanie etniczne, podejmowano liczne działania: wysiedlenia (Niemcy), odseparowania od ojczyzny i przesiedlenia (Ukraińcy i akcja „Wisła”), próby spolonizowania, a także dyskryminacje mniejszości w Polsce².

W całym kraju, w tym i na Opolszczyźnie, Niemcy uznawani byli za gorszą grupę społeczną. Bez wątpienia bardziej cierpieli – uznajmy to za przykry fakt – aniżeli Polacy. Grupa ta była poddawana represji, dyskryminacji i reżimowi totalitarnemu, który apogeum osiągnął w pierwszym okresie powojennym. Jednym z przejawów dyskryminacji Niemców w Polsce był podział ich na grupy. Dzieleno ich na „*Niemców uznanych*”, którzy podlegali w większości deportacji z ziem odzyskanych i na „*Volksdeutschen*” – byli to obywatele polscy wpisani w czasie wojny do Niemieckiej Listy Narodowej (*Deutsche Volksliste*). Położenie tej grupy było fatalne, bowiem Polacy zarzucali im zbiorową odpowiedzialność za zbrodnie wojenne na swoich rodakach.

Ostatnia grupa to tzw. „*część ludności autochtonicznej*”, w której byli uznani za zgermanizowanych w przeszłości Polacy. Przesiedlenia ludności niemieckiej poza linię Odry i Nysy Łużyckiej objęły Niemców z terenów byłych Prus Wschodnich, Pomorza i Śląska. Spontaniczny i niekontrolowany odpływ ludności niemieckiej rozpoczął się w ostatnich miesiącach wojny, ale główna fala przesiedleń planowanych i realizowanych nastąpiła na podstawie posta-

² Niemcy mieszkający w Polsce po II wojnie światowej byli traktowani jako wrogowie państwa, osoby chcące wyłącznie zaszkodzić naszemu krajowi. Jednym z przejawów dyskryminacji była niższa płaca (często było to 25 % należytego wynagrodzenia), brak perspektyw na zajęcie wyższych stanowisk pracy, oznaczanie Niemców białymi opaskami z literą „N” (w Toruniu były to swastyki namalowane na plecach kierowanych do prac przymusowych) czy zatrzymywanie i przesłuchania (Madajczyk, 2001).

nowień układu poczdamskiego z 1945 roku. Występowała ona w latach 1945-1950. Łącznie w okresie 1945-1950 wysiedlono z Polski 3,2-3,3 milionów ludności niemieckiej, co miało ułatwić stworzenie jednonarodowego państwa polskiego (Madajczyk 2001, ss. 17-64). W latach późniejszych nadal utrzymywała się emigracja niemieckich obywateli, którzy zamieszkiwali w Polsce. Głównie były to wyjazdy w ramach „akcji łączenia rodzin”. Szacuje się, że w okresie 1952-1959, a następnie do 1970 roku z Polski wyjechało ok. 400 tys. osób narodowości niemieckiej (Plewko 2009, ss. 13-22). Niezależnie od tego, ilu było Niemców w Polsce (ponad 2 miliony przed I wojną światową³, od 70.000 do 1,5 miliona w II RP⁴ albo prawie 5 milionów, razem z ludnością ziem odzyskanych po II wojnie światowej⁵), wcześniej czy później mieli oni i tak wyjechać z Polski albo przekształcić się w ludność już nie-niemiecką – w Polaków, Ślązaków, Mazurów. Dominował paradygmat „*Niemców – do Niemiec! Polska – dla Polaków!*”. W taki sposób była wychowana nie jedna, lecz wiele generacji Polaków. W III RP, a zwłaszcza po wstąpieniu Polski do Unii Europejskiej, po raz pierwszy przed obywatelami Polski narodowości niemieckiej otworzyła się nowa perspektywa – pozostać w Polsce będąc sobą, będąc Niemcami, nie podając się za Ślązaków, Mazurów czy Polaków. Teraz mogą zachować swą tożsamość narodową, rozwijając działalność kulturową, używać czystego języka ojczystego i pielęgnować niemieckie tradycje etniczno-kulturowe, a poza tym pozostać w tym kraju, który naprawdę jest ich ojczyzną, na zawsze. Ta skomplikowana historia mniejszości niemieckiej ukazuje, w jaki sposób przeszłość pozostawiła piętno na mieszkańcach Śląska. Być może jest to jeden z wielu powodów, z których mieszkańcy tego ob-

³ Według spisu powszechnego z 1910 roku, razem na ziemiach pomorsko-gdańskich, poznańskich, na Śląsku, Wołyniu, w Małopolsce, na terenach Królestwa Polskiego mieszkały 2.182.153 osoby narodowości niemieckiej. (Iwanicki Mieczysław, Siedlce 1993, s. 154).

⁴ Według spisu powszechnego z 17 maja 1931 roku, mieszkało w Polsce 741 095 osób narodowości niemieckiej, których największe skupiska znajdowały się w Wielkopolsce, na Śląsku i Pomorzu. Według szacunków naukowych było ich w Polsce od jednego do półtora miliona (prawdopodobnie 1.160.000, jak twierdzi szereg badaczy – Hauser 1990, s. 97)

⁵ Według spisu powszechnego z dnia 14 lutego 1946 roku (Iwanicki Mieczysław, 1993, s. 184).

szaru deklarują odrębną tożsamość Śląską (szczególnie mieszkańcy obecnego województwa śląskiego, a w mniejszym stopniu Opolszczyzny). Z wcześniej wspomnianego Spisu Ludności, wynika że aż 173153 osób deklaruje swoją Śląską narodowość (https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.stat.gov.pl%2Fcps%2Frde%2Fxbcr%2Fgus%2FPUBL_nsp2002_tabl2.xls).

Kończąc pierwszą część rozważań, trzeba stwierdzić, że obecność mniejszości niemieckiej na ziemiach Polski jest faktem niezaprzeczalnym. Większość z nas, Polaków, ma świadomość, że na terenie naszego kraju żyją przedstawiciele innych narodów, w tym i niemieckiego. Z przykrością trzeba stwierdzić, że na tym kończy się nasza wiedza na temat naszych współobywateli. Mało wiemy o problemach, warunkach życia, dążeniach, perspektywach odrodzenia kulturowego i formach organizacji społecznej mniejszości niemieckiej w Polsce. Nie zdajmy sobie sprawy z poważnych rozróżnień kulturowych i religijnych między Niemcami dawnych Prus Wschodnich, skupionymi dzisiaj przede wszystkim w województwie warmińsko-mazurskim (są to przeważnie Luteranie), a Niemcami ze Śląska (którzy w większości są takimi samymi katolikami jak i Polacy). Skutkiem naszej ignorancji są stereotypy i przekonania o „*Niemcu – wrogu*” czy „*Złym Niemcu*”. W naszych głowach tkwi nierzadko obraz Niemca jako kolaboranta, zbrodniarza czy najeźdźcy.

Dzisiaj jesteśmy bardziej czuli na złe strony dawnej i niedawnej historii, lepiej pamiętamy krzywdy, które w rzeczywistości – i nie raz – zadawali nam niemieccy sąsiedzi – w wojnach krzyżackich, pod zaborem pruskim, jak i podczas II wojny światowej. Moim zdaniem, naszym obowiązkiem nie tylko naukowym, lecz po prostu obywatelskim i ludzkim, jest zdobycie i pogłębienie wiedzy o tym, jak żyją ci ludzie, jak układały się ich losy w PRL-u i jak wyglądają w nowych warunkach III RP. Istotne jest, jakie zadania wysuwają ich ruchy, organizacje narodowe oraz czy można im pomóc.

Mieszkając od urodzenia w Toruniu i studiując na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika, nie da się uniknąć codziennego obcowania ze wspaniałą spuścizną niemieckiej kultury duchownej (zapożycze-

nia z języka niemieckie), a także materialnej (architektury sakralnej i świeckiej) w „moim mieście”. Dlatego chętnie skorzystałem z możliwości wyjazdu w celach naukowych (w ramach programu konwersatorium „Antropologia kulturowa wybranych obszarów Europy” i zajęć praktycznych na temat „Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce” pod naukowym kierownictwem pani prof. Swietłany Czerwonnajej) do Opola, by przybliżyć problem mniejszości niemieckiej w naszym kraju. Wyjazd ten został sfinansowany ze środków Katedry Etnologii i Antropologii Kulturowej WNH UMK. Otrzymałem 5 listopada 2010 roku i był moim pierwszym bezpośrednim zetknięciem z Niemcami ze Śląska Opolskiego. Tego dnia miałem okazję poznać, a także porozmawiać z dwójką działaczy organizacji, która zrzeszała mniejszość niemiecką w województwie opolskim. Mianowicie z Norbertem Raschem – przewodniczącym Towarzystwa Społeczno-Kulturowego Niemców (*Sozial – Kulturelle Gesellschaft der Deutschen*), a także z Joanną Hassą – przewodniczącą Związku Młodzieży Mniejszości Niemieckiej (*Bund der Jugend der Deutschen*).

Towarzystwo Społeczno-Kulturowe Niemców z siedzibą przy ulicy Marii Konopnickiej 6 w Opolu stanowi największą organizację zrzeszającą mniejszość niemiecką w Polsce (obecnie około 56 tys. osób). Zostało ono utworzone w Gogolinie i zarejestrowane 16 lutego 1990 roku w Opolu. Jednymi z pomysłodawców i najaktywniejszych działaczy tej organizacji, byli Johann Kroll wraz ze swoim synem Henrykiem Krollem (Donath – Kasiura, Gryga 2008, ss. 235-240). Natomiast Związek Młodzieży Mniejszości Niemieckiej w Opolu powstał 18 lat temu i była to jedna z pierwszych organizacji skupiająca młodzież niemiecką w Polsce. Obecnie ZMNN – jak przyznaje Joanna Hassa – liczy około 1,5 tys. członków z 40 kół terenowych z całej Polski. Siedziby kół istnieją w Gdańsku, Wrocławiu, Katowicach, zaś główna w Opolu.

Naczelnym celem obydwu organizacji zrzeszających Niemców na Opolszczyźnie jest pielęgnowanie, a także popularyzowanie kultury niemieckiej. Zgodnie z powszechnym przekonaniem, że to język jest najlepszym nośnikiem kultury, Norbert Rasch wraz z Joanną Hassą, naukę języka niemieckiego uważają za sprawę priorytetową. Znajomość niemieckiego w społeczności mniejszości niemieckiej, a zwłaszcza wśród młodzieży jest na mizernym poziomie. Język niemiecki stał się dla większości Niemców językiem obcym obok fran-

cuskiego, angielskiego czy rosyjskiego. Z tego powodu organizowane są kursy językowe, konkursy recytatorskie, literackie itp. Organizacje pragną wprowadzić naukę języka niemieckiego jako języka ojczystego, tworząc szkoły dwujęzyczne. TSKN, a także ZMMN nie zapominają o starszym pokoleniu, które utraciło biegłą znajomość języka ojczystego w wyniku prześladowań władz Polski Ludowej. Tworzone są dla nich specjalne kursy, które mają odrodzić w nich znajomość języka narodowego.

Mniejszość niemiecka pod naciskiem władzy ludowej musiała całkowicie zerwać ze swoją „niemieckością”. Wprowadzono zakaz podkreślania swojej odrębności kulturalnej, a zwłaszcza korzystania z języka ojczystego w życiu prywatnym, a także publicznym. Przełomem historycznym była niedziela 4 czerwca 1989 roku, podczas której na górze św. Anny arcybiskup Alfons Nossal odprawił mszę świętą w języku niemieckim. Obecnie, mimo ciężkiej pracy duchownego Nossala, księża polscy, a także Niemcy niechętnie prowadzą liturgię w języku niemieckim. Norbert Rasch uważa, że główną tego przyczyną jest obojętna postawa członków mniejszości niemieckiej wobec Kościoła. Działania TSKN-u w sprawie języka przyniosły pomyślne rezultaty. Dzięki wytrwałej pracy każdy może złożyć oficjalne pisma w języku ojczystym w urzędzie. W niektórych miejscowościach na Opolszczyźnie udało się wprowadzić tablice dwujęzyczne, a także wcześniej wspominany dwujęzyczny tok nauczania młodzieży w szkołach.

Obydwie organizacje mogą się pochwalić sporą działalnością kulturalną – są między innymi inicjatorami Dni Kultury Niemieckiej na Śląsku Opolskim⁶, współtwórcami zespołów artystycznych, kon-

⁶ Dni Kultury Niemieckiej na Śląsku Opolskim w roku 2010 odbywają się już po raz siódmy. Obejmuje ich program otwarcie wystawy „Powrót”, koncerty „Muzyczne skrzyżowanie kultur”, „Pieśni Marleny Dietrich i Bertolda Brechta”, koncert muzyki kameralnej. Koncert Orkiestry Symfonicznej, Chóru i Chóru Chłopięcego Filharmonii Opolskiej, wykłady historyczne, przedstawienie teatralne „Stałam się światu obca”, spotkania z tłumaczami literatury niemieckiej, prezentację projektu młodzieżowego „Podchody śladami kultury niemieckiej” (<http://www.tskn.vdg.pl/pl/news/263-7-deutsche-kultur-tage-im-oppelner-schlesien-vii-dni-kultury-niemieckiej-na-lsku-opolskim>). Tegoroczne Dni Kultury Niemieckiej rozpoczęły się 2 października i trwają do 16 listopada (http://www.tskn.vdg.pl/images/8DeutscheKulturtag/tskn_program_14092011final.pdf).

kursów, kursów (językowych, komputerowych), festiwalu czy spotkań naukowych. Instytucje te zajęły się również działalnością wydawniczą. Publikowane są dwujęzyczne książki, gazety, a także tomiki literackie, np. *20 lat TSKN na Śląsku Opolskim (20 Jahre der SKGD In OppelnerSchlesien)*, *W języku serca (In der Sprache des Herzens)*, *Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno Kulturalnych w Polsce (Verband der Deutschen Sozial – Kulturellen Gesellschaften in Polen)*, a także „Antidotum” – kwartalnik wydawany przez Związek Młodzieży Mniejszości Niemieckiej. Organizacje mniejszości niemieckiej w Polsce współpracują z instytucjami krajowymi (m.in. Ministerstwem Spraw Wewnętrznych i Administracji, Fundacją Rozwoju Śląska we Wspieraniu Inicjatyw Lokalnych, władzami państwowymi i lokalnymi, a także pozostałymi organizacjami zajmującymi się mniejszościami itd.), oraz instytucjami międzynarodowymi (m. in. Ministerstwem Spraw Zagranicznych RFN, Ambasadą RFN w Warszawie, Konsulatem Generalnym RFN we Wrocławiu, Jugend Europaischer Volksgruppen, Instytutem Stosunków Zagranicznych w Stuttgartu, a także mniejszościami niemieckimi w innych państwach, między innymi Ukrainy czy Macedonii).

Norbert Rasch, a także Joanna Hassa wspominali podczas rozmowy o więziach z rodzinami, które żyją za zachodnią granicą Polski. Niemcy mieszkający w Polsce nie zapomnieli o swoich rodzinach oraz znajomych, którzy wrócili do ojczyzny. Organizowane są dla nich wyjazdy, spotkania w Polsce, a także w Niemczech. Ponadto mniejszość niemiecka jest otwarta na współpracę z polską społecznością. Polacy są zapraszani na spotkania, kursy oraz festiwale organizowane przez powyższą grupę. Przewodniczący TSKN-u z dumą wspominał o coraz większym zainteresowaniu i liczniejszej frekwencji Polaków na imprezach organizowanych przez towarzystwa niemieckie. Tworzone są towarzystwa zrzeszające Polaków i Niemców, m. in. Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej (*Haus der Deutsch – Polnischen Zusammenarbeit*), który jest pomysłodawcą plebiscytu Mosty Dialogu. Chciałbym również zwrócić uwagę na to, że Niemcy współdziałają z innymi grupami stanowiącymi mniejszości w Polsce. Jedną z takich przedsięwzięć była zorganizowana przez Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych (VDG) z udziałem Ministerstwa Spraw Wewnętrznych i Administracji, Konsulatu RFN w Opolu oraz innych instytucji państwowych i społecznych, konferencja naukowa

pt. „Niemcy i Żydzi w Polsce – Nowy perspektywy”⁷. Nie wchodząc w szczegóły tej konferencji, której nie byłem bezpośrednim uczestnikiem, chciałbym tylko podkreślić, jak to znamienne dla naszych czasów. Ważne, że przedstawiciele trzech narodów (Niemców, Polaków i Żydów), podzielonych w czasie II wojny światowej, jak wydawało się skazanych na wieczystą wrogość, właśnie w Polsce znaleźli dobrą drogę do dialogu między sobą. Dla poszukiwania drogi do ostatecznego pojednania i wymienienia swoich doświadczeń (tak pozytywnych, jak i negatywnych), w obronie tożsamości, dziedzictwa historycznego, w rozwiązaniu skomplikowanych problemów politycznych, społecznych, psychologicznych w rozwoju swoich kultur narodowych we współczesnej Polsce.

Mniejszość niemiecka, mimo sprawnej działalności oraz współpracy ze stroną polską, boryka się z kilkoma problemami. Jednym z nich jest bez wątpienia wspomniana skomplikowana historia obu narodów. Dwie wojny światowe, plebiscyty, powstania śląskie, czasy PRL, z całą pewnością należą do trudnych tematów, które częściej dzielą niż łączą Niemców i Polaków. Nierzadko są to tematy tabu, nieporuszane nawet wśród najbliższych. Z ciekawą inicjatywą wyszedł Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej, a mianowicie z projektem Archiwum Historii Mówionej. Polega on na stworzeniu zbiorów wywiadów związanych z historią Śląska, która znajduje się na stronie internetowej – www.e-historie.pl. Są to rozmowy prowadzone z osobami starszymi przez wolontariuszy. Głównym celem projektu jest podniesienie świadomości historycznej wśród młodych obywateli (www.e-historie.pl).

Przez skomplikowaną historię nietrudno o konflikt na linii Polacy – Niemcy. Jednym z takich „zapalników”, który często przyczynia się do kłótni, a także niechęci tych dwóch grup, jest sprawa dotycząca pomników poległych niemieckich żołnierzy na Śląsku Opolskim. Każda ze stron przedstawia odmienne stanowisko. Polacy domagają się usunięcia niemieckich monumentów, natomiast strona niemiecka dąży do odbudowy, a także ochrony pomników, grobów oraz tablic upamiętniających poległych żołnierzy. Kolejny problem

⁷ Program tej konferencji i treść całego wielostopniowego projektu są zawarte w materiale wydany w trzech językach – hebrajskim, niemieckim i polskim. (http://www.vdg.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=502&Itemid=113).

pojawia się podczas obchodzenia świąt narodowych, tj. rocznic powstań śląskich czy odzyskania niepodległości przez Polskę. Każda ze stron posiada swoją wersję historii. Jednym z racjonalnych rozwiązań jest postawa zrozumienia oraz postawienia się w sytuacji drugiej strony. Powinniśmy podjąć próbę porozumienia się poprzez dyskusję. Na szczęście coraz rzadziej dochodzi do chuligańskich dewastacji pomników, a także grobów przez Polaków⁸.

Ostatnim problemem obywateli niemieckich żyjących w Polsce (wspomnianym przeze mnie w tym tekście) jest coraz mniejsza liczba osób deklarujących pochodzenie niemieckie. Spowodowane jest to wyjazdami młodych Niemców za zachodnią granicę w poszukiwaniu pracy, wykształcenia, a także rodzin. Jak przyznaje Norbert Rasch, stanowi to poważny problem dla mniejszości niemieckiej, ponieważ w ten sposób tracą na sile. Przewodniczący, wraz z pozostałymi członkami MN, ze strachem, lecz i nadzieją oczekują na wyniki spisu powszechnego z 2011 roku. Z tego powodu jednym z celów, jaki założył sobie związek, jest zachęcenie młodych ludzi do pozostania w Polsce i współpracy ze związkami niemieckimi.

Na koniec pozwolę sobie na wyrażenie własnych wrażeń po spotkaniu z mniejszością niemiecką. Już w Opolu zorientowałem się, na ile ci ludzie są zajęci. Otóż, w tym samym czasie odbywała się konferencja, której byli organizatorami. W dniach następnych mieli zaplanowane inne spotkania, wyjazdy, zebrania, przedsięwzięcia, a także odbywały się przygotowania do kampanii wyborczej (a wszyscy obecni brali w nich udział jako kandydaci do struktur samorządowych na terenie Górnego Śląsku), a mimo to zrezygnowali z czasu wolnego i serdecznie nas przyjęli – nas, gości z Torunia. Starali się opowiedzieć nam jak najwięcej na interesujący nad temat. Niesamowite wydało się nam, z jaką otwartością i szczerością z nami rozmawiali, nie ukrywając i tego, co ich niepokoi, a także tego, z czego w swojej działalności mogą być dumni. Nie było barier nieporozumienia między nami. Z ludźmi, których poznałem w tym dniu, którzy byli przedstawicielami innej kultury narodowej, a w pewnym sensie i innego

⁸ Ostatni akt niechęci Polaków do Niemców miał miejsce 1 listopada w 2011 roku w Opolu. Z siedziby DFK w Opolu Goślavicach została zerwana flaga Niemiec, a także na profilu TSKN-u na Facebooku została dodana obraźliwa notka, na temat mniejszości niemieckiej w Polsce (<http://www.nto.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=%2F20111103%2FREGION%2F515125227>)

państwa (bo wszyscy oni oprócz polskiego mają niemiecki paszport, niemieckie obywatelstwo) mogłem rozmawiać bez żadnych obaw i ostrożności jak ze „swoimi”, w pełnym znaczeniu tych słów. Nie są to ludzie „obcy”, mieszkamy przecież w tym samym kraju. I jeszcze jeden drobiazg jako przykład ich stosunku do mnie. Podczas kolacji znalazłem się w niezręcznej sytuacji, ponieważ jako jedyny przy stole nie posiadałem znajomości języka niemieckiego. Rozumiem, że osoby siedzące przy stole chętnie skorzystałyby z okazji obcowania z językiem niemieckim, ale z uwagi na moją obecność i z szacunku do mnie cały czas rozmawiali tylko po polsku.

Podsumowując, należy stwierdzić, że mniejszość niemiecka na Opolszczyźnie, dzięki takim organizacjom jak TSKN, a także ZMMN, należy do najaktywniejszych oraz najprężniej działających mniejszości w Polsce. Ich celem jest pokazywanie i podkreślanie swojej odrębności, bogatej kultury poprzez spotkania i organizowanie imprez kulturalnych. Prócz nielicznych ekscesów, wybryków chulikańskich, Polacy jak i Niemcy żyją we względnej zgodzie. Uzmysławiając sobie fakt, iż w jednym kraju mogą żyć różne narody, wszyscy powinniśmy czuć się zobowiązani do wspierania siebie nawzajem w trudnych chwilach, a także podejmować próby wyzbycia się stereotypów na temat rzekomych „obcych”. Powinniśmy spojrzeć trzeźwo w przeszłość, nie obwiniać się bez końca, nie szukać winnych i wreszcie pomyśleć o wspólnej przyszłości. Po burzliwych latach wreszcie mamy okazję żyć w czasach, w których możemy w spokoju tworzyć nową (lepszą) przyszłość. Historię należy wykorzystać w planowaniu lepszego wspólnego życia i uznać ją za dobrą życiową lekcję. Poprzez dyskusję, próby poznania, a także akceptowanie drugiej osoby możemy budować nowy świat. Na szczęście, jak już wspomniałem, współpraca polsko-niemiecka idzie w dobrym kierunku. Tworzone są towarzystwa zrzeszające Polaków i Niemców, m. in. Dom Współpracy Polsko-Niemieckiej (*Haus der Deutsch – Polnischen Zusammenarbeit*), który jest pomysłodawcą plebiscytu Mosty Dialogu. Organizowany jest także festiwal „Dni Kultury Niemieckiej”, a także inne przedsięwzięcia, które cieszą się coraz większym zainteresowaniem ze strony polskiej.

Literatura

- Berlińska Danuta (1999), *Mniejszość niemiecka na Śląsku Opolskim w poszukiwaniu tożsamości*, Stowarzyszenie Instytut Śląski, Opole.
- Chałupczak Henryk (2006), *Liczba mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w świetle powszechnego spisu ludności z roku 2002 oraz badań szacunkowych*, [w:] Chałupczak Henryk, Michalik Elżbieta (red.) *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji i integracji*, Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Hauser Przemysław (1990), *Mniejszość niemiecka w Polsce w latach 1918-1933*, [w:] (red.) Czubiński Antoni, Kulak Zbigniew, *Stosunki polsko-niemieckie 1919-1932*, Instytut Zachodni, Poznań.
- Donath-Kasiura Zuzanna, Gryga Tomasz (2008), *Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim*, [w:] Wittek Monika (red.) *Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce 1991-2007*, Opole.
- Donath-Kasiura Zuzanna, Urban Rudolf (2009), *20 lat TSKN na Śląsku Opolskim*, Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Niemców na Śląsku Opolskim, Opole.
- Iwanicki Mieczysław (1993), *Mniejszość niemiecka*, [w:] Iwanicki Mieczysław (red.) *Ukraińcy, Białorusini, Litwini i Niemcy w Polsce w latach 1918-1990*, Wyższa Szkoła Rolniczo-Pedagogiczna, Siedlce.
- Kurcz Zbigniew, Misiak Władysław (1994), *Mniejszość niemiecka w Polsce i Polacy w Niemczech*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.
- Madajczyk Piotr (2001), *Niemcy w Polsce 1944-1989*, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Plewko Jadwiga (2009), *Mniejszości narodowe i etniczne oraz społeczności języka regionalnego a samorząd terytorialny w Polsce*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin.

Strony internetowe

http://www.mswia.gov.pl/portal/pl/178/2958/Ustawa_o_mniejszościach_narodowych_i_etynicznych_oraz_o_jezyku_regionalnym.html (11.04.2011)

http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm (12.04.2011)

<http://www.tskn.vdg.pl/pl/news/263-7-deutsche-kulturtage-im-oppelner-schlesien-vii-dni-kultury-niemieckiej-na-lsku-opolskim> (15.04.2011)

http://www.vdg.pl/index.php?option=com_content&task=view&id=502&Itemid=113 (15.04.2011)

https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.stat.gov.pl%2Fcps%2Frde%2Fxbcr%2Fgus%2FPUBL_nsp2002_tabl3.xls (13.04.2011)

https://docs.google.com/viewer?url=http%3A%2F%2Fwww.stat.gov.pl%2Fcps%2Frde%2Fxbcr%2Fgus%2FPUBL_nsp2002_tabl2.xls (14.04.2011)

<http://www.nto.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=%2F20111103%2FREGION%2F515125227> (05.11.2011)

http://www.tskn.vdg.pl/images/8DeutscheKulturtage/tskn_program_14092011final.pdf (10.11.2011)

**„Ludzie mają już dość arabskich oprychów
okradających ludzi na ulicach...”¹**

Trudno sobie wyobrazić sytuację, w której powyższy cytat jest fragmentem wypowiedzi publicznej jednego z czołowych polityków wielokulturowego, tolerancyjnego społeczeństwa. Autor tychże słów – jak łatwo można się domyślić – skrajny prawicowiec i marksista, Pim Fortuyn, nie ukrywał swej niechęci wobec islamu, co owocowało oburzeniem zarówno ze strony krytykowanych przez niego imigrantów, jak i holenderskich zwolenników idei wieloetniczności. Kontrowersyjne poglądy, którym nader często dawał wyraz, posługując się retoryką ksenofobii i nacjonalizmu, nie mogły pozostać niezauważone przez opinię publiczną. Fortuyn proponował między innymi utworzenie gett dla tych imigrantów, którzy nie przyswoili języka niderlandzkiego, co – jego zdaniem – skutecznie uniemożliwiałoby im integrację ze społeczeństwem (poprzez integrację rozumiejąc włączenie się w życie lokalnych społeczności, nie zaś zaniechanie pielęgnowania własnych wartości i kultury). Podczas gdy robił zawrotną karierę polityczną w Holandii, media donosiły, iż owa niechęć, a często wręcz wrogie nastawienie względem muzułmanów, jest ściśle związane z jego orientacją seksualną. Fortuyn był mianowicie homoseksualistą, co głosił równie ochoczo, jak swe polityczne zapatrywania. Teoria ta ma sens o tyle, iż wedle Koranu homoseksualizm jest zakazany i winien być karany. I choć stopniowo odchodzi się od tak radykalnej interpretacji sur, liwat (stosunki seksualne między mężczyznami) w wielu muzułmańskich państwach wciąż spotyka się z niezrozumieniem. Tak było między innymi w przypadku pary irańskich homoseksualistów, którzy w 2005 roku zostali poddani egzekucji. Kara śmierci za to „przestępstwo” obowiązuje jeszcze w Arabii Saudyjskiej, Mauretanii, Sudanie i w Jemenie. W mniej radykalnych państwach kary są odpowiednio mniej dotkliwe bądź nie ma ich wcale. Fortuyn przewidywał, iż muzułmańscy imigranci, których życie regulowane jest przez tak surowe

¹ http://www.kfn.uni.wroc.pl/VARIA/MANDARIJNTJE/MANDARIJNTJE2/koniec_epoki.htm, 10.05.2011.

prawo, nie zrezygnują ze swej obyczajowości na emigracji, a co gorsza – w imię Allacha rozpoczną zwalczanie holenderskiej tolerancji wobec homoseksualistów i innych mniejszości, niwecząc tym samym wieloletnie działania Holendrów na rzecz demokracji i równości. Traktując muzułmanów w sposób znacznie odbiegający od holenderskich norm szacunku dla inności i jej akceptacji, zyskał niemałe grono zwolenników podzielających jego przekonania. Zaczęły pojawiać się również głosy, iż Fortuyn odważył się powiedzieć głośno to, co sądzi przeciętny Holender, a czego wszechobecna poprawność polityczna nie pozwala mu wyrazić. Niewątpliwie tkwi w tym stwierdzeniu ziarno prawdy, albowiem jeden z sondaży telewizji KRO, w którym widzowie wybierali najpopularniejsze osoby w historii kraju, wygrał właśnie Fortuyn. Choć sami Holendrzy zdawali się oburzeni własnym wyborem, nie zmienia to faktu, iż dla opinii publicznej jest on znamienny. Media coraz częściej donoszą o muzułmańskich przejawach nienawiści, wobec których sami Holendrzy również nie pozostają obojętni. Coraz bardziej napięta dyskusja o granicach tolerancji toczy się już od dekady. Punktem zapalnym był atak na World Trade Center 11 września 2001 roku. O ile wcześniej pojawiały się głosy na temat zagrożeń płynących ze strony imigrantów, o tyle to wydarzenie wywołało prawdziwą burzę we wszystkich państwach europejskich zamieszkiwanych przez mniejszości muzułmańskie. Zaczęto nie tylko uważniej przyglądać się działaniom imigrantów, ale też masowo zwalniać ich z zajmowanych do tej pory stanowisk. W samej Holandii, w krótkim czasie po zamachu poziom bezrobocia wśród mniejszości etnicznych zwiększył się niemalże o połowę. W obliczu realnego zagrożenia, jakim stały ataki terrorystyczne, tolerancja i idee wielokulturowości zeszły na dalszy plan, przynajmniej nieoficjalnie.

Kolejnym wydarzeniem, które znacznie wpłynęło na stosunek ludności do muzułmanów, było zabójstwo Theo van Gogha, znanego z krytyki świata islamu, kontrowersyjnego reżysera i publicysty. Zginął on wczesnym rankiem 2 listopada 2004 roku, jadąc rowerem do pracy, przeszyty kulami. Zabójca, Mohammed Bouyeri, po podcięciu reżyserowi gardła, do jego torsu przybił obszerny, nawołujący do dżihadu list, w którym groził nie tylko zachodnim rządom, ale też Żydom oraz Avaan Hirsi Ali, członkini izby niższej parlamentu holenderskiego, której kandydaturę do rządu popierała ofiara. Ponadto we dwoje nakręcili film zatytułowany „Submission” („Podporządkowa-

nie”), traktujący o przymusowym obrzezaniu kobiet w islamie oraz ich sytuacji i warunkach życia, nie mających zbyt wiele wspólnego z regułami humanitaryzmu i szacunkiem dla płci pięknej. Film ten został tak negatywnie odebrany przez muzułmanów między innymi dlatego, iż przedstawione w nim historie były historiami autentycznymi, rozgrywającymi się niedługo przed jego nakręceniem. Ukazywał bestialskie czyny, których dopuszczano się względem trzech kobiet. Jedna z nich została skazana na chłostę, ponieważ dopuściła się zdrady, drugą z kolei maltretował mąż, do którego poślubienia zmusiła ją rodzina, trzecia zaś miała zostać ukarana za urodzenie nieślubnego dziecka. Dziecka poczętego – notabene – wskutek gwałtu, którego dopuścił się brat jej ojca. Film obfituje w brutalne sceny, przedstawia nagie ciała kobiet na tle wersetów Koranu, ukazuje okrucieństwo i bezwzględność religii.

Swój negatywny stosunek do islamu Van Gogh wyraził również w swojej książce *Allah weet het beter* („Allah wie lepiej”). Niejednokrotnie reżyser otrzymywał listy z pogrózkami, jednak ignorował je, nie zgadzając się na ochronę. Nie uległo to zmianie również wtedy, gdy – tuż przed śmiercią – nakręcił film o Fortuynie. Bez pardonu nazywał muzułmanów „kozojebcami”, Jezusa „zgniłą rybą z Nazaretu”, nie zważając na niczyje uczucia. O ile już w tamtym czasie w Holandii poruszano kwestię łamania prawa przez muzułmanów i nieszanowania przez nich reguł demokracji, o tyle tak cyniczna i dotkliwa krytyka ich religii i wyznawanych wartości spotkała się z nieskrywaną wrogością i nienawiścią. Działalność van Gogha dotknęła nie tylko wahabitów, ale też mniej radykalnych muzułmanów, żyjących w zgodzie z Holendrami i respektujących holenderskie prawa.

Od czasu zamachu na World Trade Center i zabójstwa Theo van Gogha, tolerancja dla muzułmanów w Holandii gwałtownie zaczęła spadać. Potwierdziło to 47% badanych, tuż po morderstwie reżysera. Pojawiają się w związku z tym pytania, czy ideał wielokulturowości, do którego przez dziesiątki lat dążyła Holandia, nie jest tylko rojeniem, mrzonką niemożliwą do realizacji. Obecnie każda próba zabrania głosu w toczącej się dyskusji jest niczym dolewanie oliwy do ognia. Wprawdzie zdarzają się odstępstwa od tej reguły, jednak siła ich oddziaływania mniejsza jest od wszelkich wydarzeń wiążących się z przemocą. Jedną z takich inicjatyw, mających na celu szerzenie wzajemnego zrozumienia, polegała na wypełnianiu butów modlących się w amsterdamskim

meczecie prezentami „od świętego Mikołaja”. Głosów nawołujących do tolerancji nie brakuje również w mediach, przy czym giną one w morzu oszczerstw i nienawiści, z obydwu stron. Holenderscy nacjonaliści zarzucają imigrantom nierespektowanie zasad demokracji, brak szacunku wobec mniejszości seksualnych, innowierców, odmiennych poglądów i wreszcie samych Holendrów. Tym, co wzbudza pogłębiającą się nieprzychylność, jest fakt, iż imigranci bardzo często nielegalnie podejmują pracę, nie odprowadzając podatków, jednocześnie nadużywając pomocy socjalnej. Otrzymując stosunkowo wysokie zasiłki, nie widzą potrzeby zarobkowania – wsparcie finansowe państwa zapewnia im wyższy poziom życia niż legalna praca we własnym kraju. Dodatkowo, zwłaszcza muzułmanom zarzuca się niechęć do integracji ze społeczeństwem holenderskim. W wielu dzielnicach Holandii tworzą oni zamknięte enklawy, do których rdzenni mieszkańcy nie mają dostępu. Łatwiej jest im ścierać się z panującymi zasadami niż się do nich dostosować. Dlatego nie chcą się uczyć języka niderlandzkiego, nie chcą posyłać swych dzieci do publicznych szkół, co powoduje, iż wzrasta kolejne pokolenie niewykształconych młodych ludzi, wychowywanych w nietolerancji, nie mających perspektyw na godne życie. Ci zaś często wybierają drogę przestępczą, utrzymując się z nielegalnego handlu narkotykami czy bronią, tym samym nagminnie łamiąc prawo, co następnie odbija się echem w opinii publicznej. O ile są to drobne kradzieże czy mniej szkodliwe przestępstwa, holenderskie sądy, ze względu na polityczną poprawność, okazują wyrozumiałość. Zarzuty bywają jednak znacznie bardziej poważne. Zdarzało się bowiem niejednokrotnie, że muzułmanie podpalili chrześcijański kościół, podłożyli ładunek wybuchowy w szkole podstawowej czy holenderskich instytucjach. Co więcej, wiele elementów ich obyczajowości jest dla społeczeństwa holenderskiego nie do przyjęcia, ze względu na fakt, iż nie uwzględniają one przestrzegania praw człowieka (obowiązujących w Holandii). Z powyższych względów Holendrzy zaczynają mówić wprost, iż idea wielokulturowości coraz bardziej wychodzi im bokiem. Spodziewali się otwartego, tolerancyjnego społeczeństwa, w którym każdy – bez względu na kolor skóry, pochodzenie, wyznawaną religię czy orientację seksualną – będzie czuł się dobrze. Tymczasem nierzadko obawiają się o swoje bezpieczeństwo, zagrożone coraz częstszymi wezwaniami do dżihadu. Z tego też względu polityka wielokulturowości ulega tam stopniowemu przekształceniu. Zaostrożenie

przepisów imigracyjnych to tylko jeden z kroków czynionych w celu wprowadzenia długofalowych zmian. Zaraz za nim znajduje się zakaz noszenia burek i plan redukcji wydatków o 18 mld euro, do 2015 roku. Sposobem na tę redukcję ma być wprowadzenie zmian w zakresie finansowania kursów językowych (już obowiązkowych), które do tej pory opłacane były przez państwo, pochłaniając z jego budżetu 500 mln euro rocznie. Działania te mają przyczynić się nie tyle do poprawy sytuacji finansowej Holandii, co do ograniczenia liczby imigrantów. Ci zaś, którzy już zostaną przyjęci, winni sprawnie posługiwać się językiem urzędowym tak, by móc podjąć legalną pracę i integrować się ze społeczeństwem. O efektach tych działań prawdopodobnie dane nam będzie usłyszeć dopiero za kilka lat, nim jednak one nadejdą, dyskusja na temat wielokulturowości będzie trwać, nie tylko w Holandii, ale w większości europejskich państw. Pojawiają się bowiem coraz częściej zdecydowane głosy „na nie”, coraz częściej też posługujące się retoryką, która nie zachęca do dialogu. Jednym z nich na przestrzeni ostatniej dekady był film „Fitna”, w reżyserii Geerta Wildersa, polityka i założyciela Ludowej Partii Wolności i Demokracji. W tym krótkim dokumencie, w krzywdzący dla muzułmanów sposób, autor daje wyraz swym negatywnym uczuciom zarówno względem islamu w ogóle, jak i względem jego wyznawców. Ukazuje tę religię jako wojowniczą, bezwzględną i dążącą do ekspansji. Muzułmanie jawią się w tym obrazie jako fanatycy „zarażeni” przemocą i agresją, nietolerancyjni i okrutni wobec odmiennych wyznań, przesiąknięci nienawiścią. Ta zaś, jak pisał francuski uczoney i antropolog, Girard René, nie prowadzi do niczego innego, jak powstania błędnego koła:

Dopóki istnieje kapitał nienawiści i nagromadzonych urazów we wspólnocie, dopóty ludzie mogą z niego czerpać, obracać nim na swój pożytek (Girard 1993, s. 112).

W istnienie kapitału nienawiści w społeczeństwie Holendrów i muzułmanów nikt już nie wątpi. Zdaniem Girarda, nie ma możliwości, by przeciwstawić się przemocy bez poddania się jej działaniu, co prowadzi do zamkniętego kręgu – chcąc zwalczać przemoc, poddajemy się jej machinie, zostajemy w nią wciągnięci niezależnie od naszego wyboru. Antropolog podaje jednak wyjście z tej matni:

Aby nie dopuścić do powstania błędnego koła, należałoby zlikwidować zagrażającą przyszłości nagromadzona przemoc, trzeba by odebrać ludziom wzorce przemocy, które mnożą się i dają początek naśladownictwom (ibidem.)

Oglądając wspomniany wyżej film „Fitna”, nie sposób oprzeć się wrażeniu, iż w Holandii wzorce przemocy zakorzenione są głęboko w świadomości zarówno rdzennych obywateli jak i imigrantów. Nieustanne napięcia doprowadziły do powstania krzywdzących stereotypów na temat mniejszości etnicznych, czego najlepszym dowodem jest właśnie obraz stworzony przez Wildersa. Reżyser przedstawił bowiem przemoc będącą wynikiem fundamentalnych, głębokich założeń islamu. Brutalne morderstwa i zło czynione są w imię Allacha i wiary. Twórca zestawiał wersety Koranu ze zdjęciami z zamachów 11 września, wzbudzając tym wielkie kontrowersje i oburzenie islamskiego świata. Pokazał też, co szokuje bodaj najbardziej, w jakim duchu wychowywana jest muzułmańska młodzież – wszak nikt nie przejdzie obojętnie wobec kilkuletniej dziewczynki nazywającej innowierców (nie-muzułmanów) świniami. Tym samym Wilders nie pozostawił złudzeń, co do możliwości przystosowania muzułmanów do społeczeństwa holenderskiego. Trudno przecież oczekiwać, by dzieci wychowywane w atmosferze nienawiści i podżegania do dzihadu, w przyszłości były skłonne oprzeć się ustalonym, przekazanym przez rodziny wzorcom i funkcjonować w społeczeństwie wedle ogólnie przyjętych reguł szacunku i tolerancji dla inności.

Z całą pewnością „Fitna” więcej ma wspólnego z antyislamską propagandą aniżeli z obiektywnym obrazem rzeczywistości. Sam fakt jego nakręcenia jest jednak cenną informacją na temat stosunku do muzułmanów niemałej części społeczeństwa holenderskiego, jak i całej Europy. Świadczyć o tym mogą chociażby komentarze zamieszczane w Internecie. Na jednej z polskich witryn internetowych poświęconych filmom, „Fitna” doczekała się następujących słów uznania:

dobrze przedstawia kulturę muzułmanów, to jak się rozpanoszyli po europie².

² <http://www.filmweb.pl/film/Fitna-2008-475753>, dostęp: 10.05.2011.

Coraz częściej postrzegamy imigrantów z krajów arabskich jako nieproszonych gości, nadużywających naszej (europejskiej) gościnności intruzów, zagrażających naszemu bezpieczeństwu i burzących spokój. Idea wielokulturowości zaczyna jawić się jako sen szaleńca – piękny, ale niebezpieczny, z którego w odpowiednim momencie dobrze jest się wybudzić. Czy zaś my sami, tak jak szczepanm1984, autor powyższej wypowiedzi, rzeczywiście tego pragniemy?

Literatura

- Girard René (1993), *Sacrum i przemoc*, tłum. Maria i Jacek Plecińscy, Wyd. Brama – Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań.
- Matusz-Protasiewicz Patrycja (2008), *Integracja z zachowaniem własnej tożsamości: holenderska polityka wobec imigrantów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław.

Strony internetowe

- <http://www.cafebabel.pl/article/16187/holandia-i-islam.html>, dostęp: 11.05.2011.
- <http://wyborcza.pl/1,86698,2735191.html>, dostęp: 11.05.2011.
- http://www.kfn.uni.wroc.pl/VARIA/MANDARIJNTJE/MANDARIJNTJE2/koniec_epoki.htm, dostęp: 11.05.2011.
- <http://prawo.uni.wroc.pl/~kwasnicki/EkonLit/Psy%20lancuchowe%20demokracji.htm>, dostęp: 11.05.2011.

Polonia w Gruzji

Gruzja nie jest wprawdzie i nigdy nie była państwem sąsiadującym z Polską bezpośrednio, (z geograficznego punktu widzenia ziemie gruzińskie były i są zaliczane do Zakaukazia, będącego częścią kontynentu azjatyckiego, ale sami Gruzini nawiązują w swojej historii i kulturze do tradycji europejskiej (Walewander 2002), jednak oba narody łączy podobny los historyczny. Zarówno Polacy, jak i Gruzini utracili niepodległość na skutek zniewolenia dokonanego przez carską Rosję, co stanowi fakt niewątpliwie zbliżający oba narody. Tym samym losy Polaków, zamieszkujących Zakaukazie, były ściśle połączone z losami Gruzinów, z uwagi chociażby na fakt podlegania jednemu zaborcy. Po wojnie sytuacja uległa zmianie – w roku 1918 oba kraje odzyskały niezależność, choć w przypadku Gruzji nie było to na długo (Walewander 2002).

Historia gruzińskiej Polonii

Polacy nigdy nie stanowili w Gruzji znaczącej liczebnie grupy etnicznej, niemniej jednak w kwestii kształtowania się tamtejszej gospodarki i kultury ich wkład miał ogromne znaczenie. Początkowo, jeszcze w okresie niepodległości Gruzji – czyli do połowy XV wieku – liczebność Polaków na tych terenach była bardzo niewielka – w granicach kilkuset osób. Z czasem jednak, od końca XVIII wieku, zaczęła się gwałtownie zwiększać, czego powodem był oczywiście splot dramatycznych wydarzeń historycznych. Warto tu jeszcze wspomnieć, że ślady bytowania naszych rodaków w Gruzji mają wielowiekową tradycję (sięgają bowiem X-XI wieku, kiedy to Polska połączona była kontraktami i umowami handlowymi z Rusią). Na samym początku obecności Polaków na Zakaukaziu, ich pobyt w wiązał się głównie z realizacją umów handlowych bądź działaniami dyplomatycznymi realizowanymi na zlecenie władców. W wiekach XVI-XVII Polacy brali aktywny udział w misjach katolickich duchownych na tamtejszych terenach – budowali kościoły i klasztory, prowadzili aktyw-

na działalność, głównie oświatową, kulturową i polityczną. Jednak dopiero od XVIII wieku mówi się o nich w kategoriach „Polonii”. Wówczas to Rosja zajęła terytorium Gruzji i podbiła również ziemie polskie. Wynikiem tego była represyjna polityka Rosjan skierowana w kierunku polskich ruchów niepodległościowych. Wskutek tego skazywano na kary więzienia i przymusowe prace w obozach powstańców i żołnierzy insurekcji kościuszkowskiej i powstań – styczniowego i listopadowego (była to pierwsza fala masowego napływu Polaków na Zakaukazię – rok 1794) (Hensel 1976). Część z nich trafiła właśnie na tereny gruzińskie, zwane także „Gorącym Sybirem”. Zmuszano ich tam do tłumienia zrywów narodowościowych Gruzinów na rzecz caratu. Pierwszy i zarazem jedyny ówczesny spis powszechny ludności w Rosji carskiej z roku 1897 podaje, że na Zakaukaziu mieszkało 25 117 Polaków. Drugą falę emigracji stanowiły masowe przyjazdy w celach zarobkowych w latach 30-40. XIX wieku – byli to głównie lekarze, nauczyciele, urzędnicy i kupcy, a także emigranci polityczni i wojskowi (Furier 1999). Ostatnią, trzecią falę emigracyjną datuje się na przełom XIX i XX wieku, kiedy to nastąpił rozkwit gospodarczy Rosji carskiej. Zaowocowało to przybyciem na Zakaukazię techników, inżynierów, a nawet pielęgniarek (<http://www.tbilisi.polemb.net/index.php?document=29>). W pierwszych latach XX wieku napływały tu polskie firmy budowlane, które wносиły mosty i fabryki – niejednokrotnie według projektów także polskich architektów. Wówczas to Polacy chętnie kupowali tu nieruchomości, łatwo i szybko asymilowali się z miejscową ludnością, przyjmując tradycje i zwyczaje. Na początku wieku XX – tuż przed I wojną światową, liczbę Polonii szacuje się na około 15 tys. osób. Wówczas to obserwujemy nasilenie częstości przyjazdów w celach turystycznych – do odwiedzin zachęcała egzotyka kraju oraz pracujący tam bliscy i rodzina. Największe skupiska Polaków znajdowały się wówczas w Tbilisi, Batumi i Gori.

W latach 1918-1924 trwała akcja repatriacyjna, w wyniku której większość Polaków opuściła Zakaukazię. Jak podają oficjalne źródła, liczbę naszych rodaków w Gruzji w roku 1926 szacowało się już tylko na około 3159 osób. Dziś wbrew pozorom trudno jest precyzyjnie określić ich liczbę w tym kraju. Powodem jest chociażby fakt, iż w latach 30., kiedy to trwały represje stalinowskie, większość z nich ukrywała swoją tożsamość, by nie zostać zesłanym do Kazachstanu. Szacunkowe dane mówią o 5-6 tysiącach osób pochodzenia polskie-

go. O ich narodowości świadczą chociażby polskie nazwiska czy kulturowane tradycje, mimo iż wielu z nich nie zna języka polskiego. Oczywiście największe skupisko znajduje się w stolicy – Tbilisi – mieszka tam około 3 tysiące Polaków – to głównie polonijna inteligencja: naukowcy, artyści, lekarze, politycy (<http://beddoes.w.interia.pl/gruzja.html>).

Życie i działalność Polonii w Gruzji na przykładzie Tbilisi

Współczesne losy Polaków w Gruzji przybliżę na podstawie badań prowadzonych w Tbilisi i na południu Gruzji w latach 90. XX wieku i na początku wieku XXI. Wówczas to nastąpiło ożywienie się środowiska polonijnego, na co wpływ miały wydarzenia związane rozpadem ZSSR. Patrząc na samo Tbilisi pod kątem Polonii – mamy tu do czynienia z trzecim i czwartym pokoleniem przybyszów z Polski, którzy w większości nie mówią już w języku dziadków. Dzięki większej swobodzie spowodowanej rozpadem ZSRR w roku 1991, nastąpiła wręcz eksplozja powstawania organizacji polonijnych. Jest to odpowiedź na próbę odnalezienia własnej tożsamości i zjednoczenia się. Po rozpadzie ZSRR gruziński rząd chętnie udostępniał mieszkańcom Tbilisi archiwa państwowe, pomagając tym samym w odnalezieniu i rekonstrukcji tożsamości etnicznej i narodowej. Gruzja jest dziś bardzo sprzyjającym środowiskiem do tworzenia się różnego typu organizacji mniejszościowych – panuje tu bardzo pozytywny obraz Polski i Polaków, co wiąże się chociażby z działalnością w tym kraju w wiekach XVIII i XIX polskiej inteligencji i duchowieństwa. Polacy nie zakładali na terenie Tbilisi kolonii, tak jak chociażby Niemcy – byli raczej rozsiani po terenie całego miasta. Wyjątkiem jest dzielnica Issani, gdzie stanowili oni większość.

Jeszcze do lat 70. XIX wieku wszyscy Polacy gromadzili się w jednej tylko na terenie Tbilisi świątyni rzymskokatolickiej, pod wezwaniem Zaśnięcia Najświętszej Marii Panny. Z czasem, gdy liczba wiernych zaczęła wzrastać, zbudowano drugi katolicki kościół, pod wezwaniem św. Piotra i Pawła. Religia i tradycje roku liturgicznego są tu bardzo ważnym elementem, spajającym życie Polonii. Ma to ogromne znaczenie dla podtrzymywania poczucia tożsamości, czego przykładem jest chociażby działalność grup parafialnych, które orga-

nizują spotkania dla całych rodzin, pomagają odnajdywać własne korzenie czy uczą młodych historii Polski (Mróz 2004).

Ślady polskości widzimy także na uniwersytecie – chociażby w Instytucie Literatury Słowiańskiej, gdzie prowadzone są zajęcia z zakresu literatury polskiej. Również w czytelní dostępne są polskie czasopisma, jak „Szpilki” czy „Przekrój”. W roku 1995 powstało tu założone przez Marię Filinę, prawnuczkę polskiego powstańca, Stowarzyszenie Polaków w Gruzji „Polonia”. Skupiało i skupia ono dziś głównie osoby w podeszłym wieku, posiadające wyższe wykształcenie: lekarzy, inżynierów, malarzy, artystów, nauczycieli. Jego działalność opiera się w szczególności na świadczeniu wzajemnej pomocy materialnej, a także psychologicznej. Nie bez powodu członkowie tej społeczności mówią o zjawisku „bezdolności duchowej” i poczuciu bezradności i osamotnienia. Krzewi się tu pamięć o Polsce, określanej mianem „praojczyzny”, poprzez chociażby nauczanie języka mniejszości polskiej mieszkającej na wsiach. To doskonały sposób na umacnianie więzi i zaszczepianie w młodych ludziach wiedzy o ojczyźnie ich przodków – tym bardziej że w szeregach organizacji nie brakuje nauczycieli i pedagogów (Mróz 2004).

Wszystkie wymienione zabiegi przyniosły mnóstwo pozytywnych efektów, co stało się motorem do utworzenia w roku 1998 Polskiego Centrum Edukacyjnego. Jego zadaniem jest nauczanie języka polskiego czy organizowanie wyjazdów dzieci Polaków mieszkających w Tbilisi do rodzimego kraju. Prowadzone są także zajęcia z zakresu historii, religii i geografii, organizuje się wystawy polskich artystów, koncerty. Od roku 1999 centrum wydaje także biuletyn „Polonia Kaukaska”. Ukazuje się on w języku polskim i rosyjskim, a jego odbiorcą jest Polonia na całym Zakaukaziu. Ważnym elementem pisma jest nawiązywanie do symboli krajowych, poprzez chociażby umieszczanie barw narodowych – bieli i czerwieni, oraz godła na okładce czy też próba sięgania do korzeni polskości i poznawania ich. W tym celu zamieszcza się tu artykuły o znanych rodakach, przywołuje się ważne wydarzenia z historii Polski.

Inną organizacją działającą w Gruzji jest skupiający 70 rodzin Dom Polski, powstały w 1999 roku przy parafii św. Piotra i Pawła. Pisząc o mniejszości polskiej w Tbilisi, należy podkreślić, że z racji iż jest ona zbiorem osób pochodzących z rodzin mieszanych, często wielu z nich nie zna języka ojczystego (Mróz 2004). Zaangażowanie

liderów tbiliskich ośrodków polonijnych, działalność szkół językowych, organizacji, społeczników, duchownych i krzewicieli pamięci narodowej pozwala tym ludziom, szczególnie najmłodszym, na pełne zaangażowanie się w działalność tych ośrodków. Jednocześnie są oni bardzo dobrze zasymilowani z Gruzinami i miejscem zamieszkania, doskonale odnajdując się w kulturze i zwyczajach gospodarzy. Pielęgnowanie polskości umożliwia im przyjazny stosunek Gruzinów do Polonii i poczucie swobodnej egzystencji.

Mniejszość polska na południu kraju. Przykład Achalciche

Większość zamieszkujących miasto Achalciche Polaków, to głównie potomkowie żołnierzy walczących w Armii Carskiej na wojnie z Turkami, którzy dostali w zamian za wzorową służbę wojskową ziemię i pozwolenie na stałe osiedlenie się na tym terenie. Z racji tego, że byli to głównie mężczyźni – siłą rzeczy zakładali oni rodziny, wchodząc w związki małżeńskie z Gruzinkami. Ułatwiała to im stopniowe wrośnięcie w gruzińską kulturę i pełną asymilację. To bardzo ważne, gdyż dla Polaków Zakaukazie było początkowo środowiskiem zupełnie obcym – odmienna kultura i religia, górzysty krajobraz i ogromne różnice światopoglądowe nie napawały przybyszy optymizmem. Warto zaznaczyć, że Polacy podobnie jak w Tbilisi, cieszyli się tu bardzo dużym szacunkiem ze strony Gruzinów, którzy darzyli ich ogromną sympatią. Ułatwiała to aktywny udział w życiu społeczno gospodarczym – i tak na przełomie XIX i XX wieku nasi rodacy mieli swój ogromny wkład w rozbudowę i ulepszanie kraju. Badania dotyczące Polonii w Gruzji pokazują, że Gruzini do dziś pamiętają i cenią zasługi polskich inżynierów, architektów czy lekarzy. Polonia zamieszkująca południe Gruzji, gdzie jednym z większych ośrodków polskości jest właśnie miasto Achalciche, wysoko ceni sobie pielęgnowanie rdzennych wartości. Ważna jest tu pamięć o polskości, kultywowanie tradycji, poprzez chociażby ciągle przekazywanie młodemu pokoleniu pamięci o przodkach i krewnych. Ogromną rolę odgrywa rodzina, będąca ostoją i miejscem pielęgnowania tożsamości narodowej. Ważnym czynnikiem świadczącym o pochodzeniu, oprócz oczywiście polsko brzmiącego nazwiska, jest przynależność do religii katolickiej. Nawet w przypadku małżeństw mieszanych narodowo-

ściowo istnieje jednoś wyznania. W samym Achalciche istnieją aż cztery katolickie parafie i jedna rzymskokatolicka. Pielęgnowanie tradycji katolickich przez polską mniejszość było oczywiście utrudnione w okresie panowania rosyjskiego, jednak z czasem prześladowania osłabły. Dziś swoboda religijna odżyła i każdy próbuje odnaleźć się w mozaice wyznaniowej. Oczywiście najsilniejszym ośrodkiem jest ośrodek skupiający katolików.

Pielęgnowaniu tradycji narodowościowych i utożsamianiu się z ojczyzną sprzyja bardzo samo podejście Gruzinów do Polaków. Jak już pisałam, badania pokazują, że Gruzini wiele im zawdzięczają, szczególnie jeśli chodzi o wkład w odbudowę państwa po rozpadzie ZSRR. Tym samym Polak w oczach Gruzina to osoba mądra i doskonale wykształcona, traktowana w kategoriach „przyjaciela”, z którym łączy wspólna przeszłość i podobieństwo dziejowe (Mróz 2004).

Podsumowanie

Dziś polsko-gruzińskie kontakty określić należy jako dobre, choć rzadkie. Formalno-prawnie zostały one uregulowane takimi umowami, jak chociażby układ o przyjaźni i współpracy wzajemnej z 1993 roku. Jednakże nie idzie to w parze z codziennością – zacieśnianiu kontaktów nie sprzyja trudna sytuacja polityczna Gruzji, ciągle ciemnionej przez Rosję. Dziś obywatele polscy nie odgrywają w Gruzji tak szczególnej roli jak kilkadziesiąt lat temu, a osób pragnących poznawać ten kraj i jego kulturę czy chociażby wiązać z nim swoje życie zawodowe jest niestety coraz mniej. Pozostaje jedynie nadzieja, że stopniowe ustabilizowanie się sytuacji z Rosją uatrakcyjni ten obszar i zacznie znowu przyciągać cudzoziemców (Walewander 2002).

Literatura

- Furier Andrzej (1999), *Kraj zakaukaski w relacjach dyplomatów II Rzeczypospolitej*, Zakład Badań Narodowościowych Polskiej Akademii Nauk w Poznaniu, Poznań.
- Hensel Wojciech, Tabauga Ilia (1976), *Gruzja wczoraj i dziś*, Wydawnictwo Książka i Wiedza, Warszawa.
- Mróz Lech (red.), (2004), *Etnos przebudzony*, Wydawnictwo DiG, Warszawa.
- Walewander Edward (red.), (2002), *Polacy w Gruzji*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin.

Strony internetowe

- <http://www.tbilisi.polemb.net/index.php?document=29> (dostęp 20.04.2011)
- <http://beddoes.w.interia.pl/gruzja.html> (dostęp 20.04.2011)
- [http://polonia.wp.pl/title,Polacy-w-Gruzji-historia\(osadnictwa,wid,12309109,wiadomosc.html?ticaid=1c1a8](http://polonia.wp.pl/title,Polacy-w-Gruzji-historia(osadnictwa,wid,12309109,wiadomosc.html?ticaid=1c1a8) (dostęp 20.04.2011)

**W społeczeństwie czy poza nim?
Miejsce i rola Indian w społeczności Kanady
na przykładzie Prowincji Preriowych**

I.

Pod pojęciem Preriowych Prowincji Kanady widnieją tereny takich prowincji jak: Manitoba, Saskatchewan i Alberta. Obszary te traktuje się często jako jedną grupę ze względu na podobne ukształtowanie terenu – prerie, a co za tym idzie – wspólną historię. Jednak wbrew pozorom obszary te nie są wcale tak jednolite pod względem krajobrazu przyrodniczego. Prowincja Manitoba, którą w głównej mierze chciałabym się zająć, oprócz olbrzymich obszarów równinnych, obejmuje swoją powierzchnią jedno z największych jezior regionu – Winnipeg Lake, zaś na północy prowincji rozciągają się tereny lasów tundrowych i borealnych. Współcześnie, tak jak i cała Kanada, Manitoba jest obszarem wielokulturowym, na jej terenie mieszkają następujące nacje i narodowości:

- Kanadyjczycy – stanowiący zaledwie 22,9 % ludności,
 - Anglicy – 22,1 %
 - Niemcy – 18%
 - Szkoci – 17,7 %
 - Ukraińcy – 14,3 %
 - Irlandczycy – 13%
 - Indianie – 9,9%
 - Polacy – 6,7%
 - oraz Holendrzy, Frankokanadyjczycy i Islandczycy¹
- (www40.statcan.gc.ca/l01/cst01/demo26h-eng.htm).

W tej mieszance kulturowej, jak już wyżej zamieszczono, Indianie stanowią niecałe 10% ludności. Prowincję Manitoba zamieszkują następujące ich grupy:

¹ Mieszkańcy mieli możliwość wybrania więcej niż jednej narodowości, dlatego suma przekracza 100%.

- Kri (Cree),
- Ojibwa,
- Siuksowie,
- Dene,
- Ojibwa-Kri.

Warto dodać, że sama nazwa prowincji zaczerpnięta została z języka Indian Ojibwa lub Kri, gdzie *manito-bah* lub *manito-wapow* miało oznaczać bęben Manitou bądź cieśninę ducha („*strait of the spirit*”), co było odwołaniem do dźwięków, wydawanych przez przepływającą, przez cieśninę jeziora Winnipeg, wodę (www.travelmanitoba.com; www.gov.mb.ca).

Dzisiaj społeczność Manitoby na mocy ustawy, uchwalonej przez parlament prowincji latem 1992 roku, uważa się za jedno, wielokulturowe społeczeństwo, zjednoczone wokół wspólnych praw i wartości, a nie za zbiór oddzielnych nacji (Rycerska 2003, s. 361). W tym organizmie państwowym próbują odnaleźć swoje miejsce grupy Indian, rdzenni mieszkańcy i właściciele tych ziem. Czy znaleźli właściwą dla siebie rolę i drogę, która ich do niej zaprowadzi? I czy państwo kanadyjskie im w tym pomaga? Chciałabym spróbować odpowiedzieć na to pytanie, omawiając tę kwestię na przykładzie grup Ojibwa i Kri.

Objiwa, zwani są także Chippewa lub bardziej spolszczenie Odżibuejami. Endonim, którym siebie określają, to *Anishinaabeg* lub *Anishinabe* (*Anishinaubag*, *Neshnabek*), co można przełożyć na zwrot *prawdziwy, oryginalny człowiek* (z ang. „*original men*”). Nazwę tę tłumaczy się ponadto jako złożenie słów „przypiekać” i „smażyć”, co z kolei odnosi się do charakterystycznych, marszczonych szwów w mokasynach Ojibwa. Ich liczebność w całej Kanadzie szacuje się na 73 000 osób, co daje im drugie, po Kri, miejsce wśród najliczniejszych grup indiańskich. Zamieszkują prowincje, podążając od wschodu: Ontario, Manitoba oraz Saskatchewan. Ojibwa z tego obszaru można podzielić na dwie grupy przynależące do dwóch różnych obszarów kulturowych tubylczej ludności Ameryki Północnej. Są to po pierwsze Odżibuejowie Równinni, zwani też Preriovymi, należący do grupy Wielkich Równin, oraz Odżibuejowie „właściwi”, zamieszkujący tereny zaliczane do Subarktyki. Klasyfikowani są w algonkińskiej grupie językowej. Zgodnie z tradycją mieli przybyć z terenów położonych na wschodzie. W czasach przedkolonialnych zajmowali



Fot. 1. Annama Bay. Fot. Mateusz Konczal

się nomadycznym myślistwem, zbieractwem i hodowlą koni. Część z nich zajmowała się także rolnictwem. Jednak to myślistwo odgrywało rolę dominującą, także z punktu widzenia prestiżu. Łowcy byli wyżej cenieni od rolników. Na Preriach polowano głównie na bizony. Przy czym nie były to, jak się często przedstawia, polowania wyniszczające zwierzynę całkowicie. To dopiero Europejczycy przy użyciu broni palnej doprowadzili do eksterminacji tych zwierząt. Dobrze ilustruje to poniższy cytat, będący wypowiedzią Siedzącego Byka z plemienia Siuksów z Hunkpapa:

To dziwne, że Amerykanie narzekają, że Indianie zabijają bizony. My zabijamy bizony... żeby zaspokoić głód i żeby się odziać... żeby utrzymać ciepło w naszych wigwamach. Wasi młodzi mężczyźni strzelają dla przyjemności... Co to jest? Czy to jest rabunek? Nas nazywacie dzikusami. Więc kim są oni?

(Taylor 1994, s. 62)



Fot. 2. Rzeka Wortpath w prowincji Manitoba. Obszar styku wpływów Kri i Ojibwa. Fot. Mateusz Konczal

Przy pomocy, głównie prostych narzędzi, polowali także Ojibwa leśni. Ich celem były natomiast jelenie karibu, łosie, zwierzęta futerkowe. Strój Ojibwa składał się z tego, co dostarczała natura. Podstawowym surowcem były skóry jeleni, łosi i królików. Nieodłącznym elementem stroju było malowanie twarzy.

Obok Ojibwa żyje do dnia dzisiejszego najliczniejsza grupa Indian kanadyjskich – Kri. Jest ich blisko 120 000, głównie w prowincjach Manitoba, Saskatchewan i Alberta. Ich język, podobnie jak Ojibwa, należy do algonkińskiej grupy językowej i jest najszerzej znanym, rdzennym językiem Kanady. Pozostaje w użyciu od Labradoru do terytoriów północnych. Kri także dzielą się na wiele grup. Najważniejsze z nich to: Kri Równinni, Kri Bagienni oraz Kri Leśni. Sami nazywają się *iyiniwak*, co oznacza *prawdziwych ludzi*.

Wyjątkową grupę w prowincji Manitoba stanowią tak zwani Ojibwa-Kri. Powstali w wyniku zawierania małżeństw pomiędzy członkami plemion Ojibwa i Cree. Do takiej sytuacji mogło dojść tylko w wypadku bliskości kulturowej obu grup. Do zmieszania się obu plemion doszło w wyniku wędrówki Ojibwa z ich siedzib pierwotnych siedzib ku południu i wędrówki Kri z rodzimych terenów na północ.



Fot. 3. Indianin z prowincji Manitoba podczas polowu ryb. Fot. Mateusz Konczal

Dzisiaj mieszkają oni po wschodniej i zachodniej stronie jeziora Winnipeg. Ich językiem posługuje się blisko 13 tysięcy osób (Rusinowa 2000, ss. 161-162; Posern-Zieliński 2000, ss. 219-226; Zimmerman 2003, ss. 46-49, 64-73; www.pimachiowinaki.org; www.tolatsga.org/ojib; www.multiculturalcanada.ca).

II.

Plemiona Ojibwa i Cree zamieszkujące Manitobę są blisko spokrewnione ze sobą pod względem kultury, wierzeń i obyczajów. Umożliwiło to ich wspólną egzystencję na terenie rezerwatów, gdzie często przyszło im żyć w najbliższym sąsiedztwie, a nawet dzielić jeden rezerwat. Dzisiaj w Manitobie znajduje się 38 rezerwatów Indian Ojibwa² (Rycerska 2003, s. 186). Rozrzucone są zazwyczaj na olbrzymich terytoriach i oddzielone od siebie setkami kilometrów. Mimo bliskości kulturowej sąsiednie plemiona nie zawsze żyją w harmonii. Dochodzi do lokalnych utarczek, nawet w obrębie tej samej grupy,

² Liczbę wszystkich indiańskich rezerwatów w Kanadzie szacuje się na 2000.

jaką są Ojibwa. Taka sytuacja zaistniała w rezerwacie The Dauphin River, zamieszkanym właśnie przez Odżibuejów. The Dauphin River obejmuje swym obszarem teren rezerwatu indiańskiego oraz osadę Anama Bay. Położone jest nad południowo-zachodnim brzegiem jeziora Winnipeg. Obejmuje obszar 805 hektarów, co czyni go jednym z mniejszych rezerwatów Manitoby (www.anishinabe-history.com/tribes/ojibway-indians-of-manitoba.shtml). Zamieszkiwany jest przez 158 Indian. Odległość od najbliższej osady – Gypsumville wynosi 72 km, a od stolicy prowincji, Winnipeg – 378 km. Rezerwat ten sąsiaduje z innym rezerwatem indiańskim – Sant Martin, położonym nad jeziorem o tej samej nazwie, zamieszkiwanym także przez Indian Ojibwa, tyle że ze szczepu Narrow (www.gov.mb.ca/ana/community_profiles/pdf/dauphin_river.pdf).

Obie społeczności od dawna są zwaśnione. Konflikt był poważny aż do tego stopnia, że w jedynej w okolicy restauracji ustalono, w które dni tygodnia mogą przychodzić przedstawiciele, którego ze szczepów. Ich wspólne przebywanie kończyło się zawsze awanturą i bijatyką. Takie zdarzenie nastąpiło w październiku 1978 roku, gdy oba szczepy spotkały się w restauracji w Gypsumville. Pretekstem do wyjazdu Indian z Anama Bay do restauracji było wybranie Karola Wojtyły na papieża. Wówczas w rezerwacie przebywał Polak – Jerry Romańczuk, który pracował jako traper i został przyjęty przez Ojibwa do szczepu. Po podaniu w radiu informacji o wyborze nowego papieża, nie miał innego wyjścia, jak tylko zaprosić wszystkich mężczyzn do pobliskiego baru. Najbliższy znajdował się właśnie o jakieś 80 km drogi (gdyż w rezerwach panuje surowy zakaz spożywania alkoholu). Cały problem polegał na tym, że 16 października w restauracji w Gypsumville był dzień przeznaczony dla szczepu z Sant Martin. Tak więc po przyjeździe Ojibwa znad Winnipeg rozsiedli się spokojnie przed restauracją, spożywając trunki zakupione przez Polaka. Niestety wraz z ilością spożywanej whisky rosła liczba zaczepianych Narrow. Nie trzeba było długo czekać na reakcje. Wkrótce spora grupa starszyny szczepu zjawiała się, a w efekcie tego wywiązała się regularna bójka, trwająca dobrych kilka godzin. Po wyczerpaniu sił oba szczepy powróciły do swoich rezerwatów, szykując się na niechybny rewanż (Konczal, 2008 za: www.pomorska.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20081021/TURYSTYKA/324044707).



Fot. 4. Wpływy „cywilizacji zachodu” w kanadyjskim rezerwacie.

Fot. Mateusz Konczal

Ta krótka, zabawna historia ukazuje kilka mniej zabawnych problemów dotyczących społeczności indiańskich dzisiaj. W kanadyjskim społeczeństwie dominują dwie postawy w stosunku do autochtonicznej ludności kraju. Przedstawiciele pierwszej z nich podkreślają znaczenie i wkład Indian w historię i rozwój kraju, doceniają zasługi podczas wojen wyzwoleniczych (na marginesie można zadać pytanie: „wyzwoleniczych dla kogo?” – dla Anglików, Francuzów, Kanadyjczyków, gdyż na pewno nie dla Indian) i w ramach rekompensaty za poniesione straty należy im się specjalne traktowanie. Zwolennicy drugiej postawy krytykują istniejące rozwiązania w stosunku do autochtonów. Podnoszą argumenty, mówiące o tym, że działania te mogą doprowadzić jedynie do dalszej marginalizacji tej ludności i wyłącza ją z normalnego, równego funkcjonowania w społeczeństwie Kanady. Sami Indianie domagają się specjalnych praw, często autonomii, a gdy jest ona niemożliwa, rekompensat za poniesione straty (Rycerska 2003, s. 183). Dotacje od państwa, a także wszelkie przywileje z nimi związane przysługują wyłącznie osobom posiadającym status Indiany (z ang. *Status Indian*). Wszystkie regulacje prawne takiego statusu zostały zapisane w specjalnej ustawie zwanej „indiańską” (*Indian Act*). W przeszłości dochodziło do dyskryminacji i pozbawiania takiego statusu, na przykład gdy Indianka poślubiła mężczyznę bez takiego statu-

su, natychmiast traciła swój, a dzieci z takiego związku też nie miały możliwości go otrzymać. Przed rokiem 1969 utrata statusu następowała także wtedy, gdy Indianin deklarował chęć udziału w wyborach federalnych (Rycerska 2003, s. 187). Nie trzeba nikomu tłumaczyć, że kolonizatorzy przekształcili obraz kontynentu amerykańskiego. Niemniej życie autochtonów zostało diametralnie zmienione po II wojnie światowej wraz z nowymi rozwiązaniami prawnymi. Wówczas to państwo, chcąc zapewnić opiekę zdrowotną, obowiązkowe szkolnictwo i obiecane ulgi, zachęcało Indian do przenoszenia się do rezerwatów. Starano się także docenić ich poświęcenie na frontach II wojny światowej, poprzez znoszenie krzywdzących praw i umożliwienie głosowania. Jednak inicjatywa rządowa z 1969 roku, tzw. *Biała Księga* (z ang. *White Paper*), rozpoczęła długą dyskusję na temat statusu Indian. Biała Księga proponowała rozwiązania mające na celu zatarcie wszelkich różnic pomiędzy autochtonami a Kanadyjczykami. Indianie mieli dokonać wyboru, czy są Kanadyjczykami, czy Indianami; czy są w społeczeństwie, czy poza nim. Nie pozostawiono im pośrednich rozwiązań. Mieli się wyrzec całego dziedzictwa i tradycji w zamian za partycypację w „nowoczesnym” i „cywilizowanym” narodzie.

Kolejne zaostwienie sytuacji nastąpiło w 1987, bowiem wówczas premier federalny i premierzy poszczególnych prowincji, w tak zwanym *porozumieniu z Meech Lake*, uznali ludność z Quebecu za „odrębne społeczeństwo”, przy czym całkowicie przemilczano sprawy odrębności ludności indiańskiej. W efekcie tego, na przestrzeni kilku następnych lat dochodziło do zamieszek, a także starć zbrojnych. Wyrzwy sprzeciwu płynęły też ze strony polityków, i tak w czerwcu 1990 roku Elijah Harper, członek legislatury prowincji Manitoba, przeciwnik porozumienia z Meech Lake, zablokował zatwierdzenie tegoż porozumienia przez władzę jego prowincji.

W efekcie fiaska porozumienia z Meech Lake, władze zaprosiły do rozmów w Charlottetown przedstawicieli autochtonów. Na mocy nowego porozumienia ustalono, że Indianie posiadają „niezaprzeczalne prawo do własnej władzy” (Rycerska 2003, ss. 198-201). Dzisiaj w rezerwach żyje zaledwie 42% zarejestrowanych, statusowych Indian. Według prawa kanadyjskiego ludność podzielono na szczepy – z ang. *band*. Nazwa ta zyskała status prawny i jest jednostką organizacyjną. Dawne luźne grupy czy rodziny, często zwaśnione, zostały połączone i umieszczone na liście mieszkańców określonego rezerwatu, zwane właśnie szczepem.

Ludność autochtoniczna ciągle jako priorytetowy warunek porozumienia stawia kwestię zwrotu zagarniętej im przed wiekami ziemi. Twierdzą, że po jej zwrocie mogliby żyć w swoich rezerwatach, sami sobą zażądać, tak jak przed wiekami (Rycerska 2003, ss. 210-235). Te warunki są dzisiaj właściwie niemożliwe do spełnienia. Nikt bowiem nie wyobraża sobie sytuacji, w której Indianie Manitoby powróciliby do wigwamów. Nie ma też możliwości, aby zwrócić im ziemię, która ma teraz innych właścicieli lub należy do władz prowincji czy władz federalnych. Z drugiej strony Indianie nie są aż tak bardzo skłonni do głośnego proklamowania separatyzmu (w tej kwestii dużo poważniej wygląda problem Quebecu), zbyt wiele ich by to kosztowało. Prawa płynące z posiadania statusu Indianina zamieszkującego rezerwat są zbyt korzystne. Chciałabym omówić je na przykładzie wspomnianego już rezerwatu prowincji Manitoba Anama Bay³. Indianie Ojibwa zamieszkujący ten rezerwat otrzymują od rządu miesięczny dodatek finansowy, za to że są „oficjalnymi Indianami” – mają status Indianina. Jeśli podejmują pracę, nie odprowadzają podatku. Każdej rodzinie państwo ma obowiązek przydzielić dom, a przy narodzinach kolejnych dzieci, powinno zamienić go na odpowiednio większy. Prąd i paliwo sprzedawane są po bardzo preferencyjnych cenach (może być to nawet ułamek ceny rynkowej). Indianin ma ponadto prawo do polowania za darmo na własne potrzeby (nieindiański mieszkaniec prowincji musi wykupić kosztowną licencję), podobnie rzecz ma się z rybołówstwem.

W latach 90. XX wieku w Anama Bay państwo wybudowało punkt hodowli ikry, zarybiania jeziora, aby zachęcić Indian do pracy zarobkowej. Jednak funkcjonował on bardzo krótko, gdyż Indianie nie widzieli potrzeby zatrudnienia. Państwo dostarcza im wszystkiego, czego potrzebują. Na terenie wszystkich rezerwatów obowiązuje całkowita prohibicja – zakaz spożywania alkoholu. Niestety, alkoholizm to jedna z najbardziej niebezpiecznych chorób, jakie przywlekli ze sobą Europejczycy. Indianie nieodporni na alkohol bardzo łatwo jej ulegają. Dlatego wszelkie restauracje, bary czy hotele z alkoholem nie mają prawa znajdować się w pobliżu rezerwatów. Przykład ten pokazuje, że rozwiązanie kwestii indiańskiej w Manitobie, jak i w całej Kanadzie, jest

³ Akapit powstał na podstawie opowiadań Jerrego Romańczuka, wysłuchanych w latach 2007-2009 oraz relacji Mateusza i Stefana Konczalów z wyprawy do Anama Bay i The Dauphin River we wrześniu 2008 roku.

jeszcze dość odległe. Kolejne rządy boją się podejmować radykalnych decyzji. Indianie natomiast nie wysuwają ostrych i stanowczych żądań w obawie przed utratą przywilejów. Nawet dzisiaj trudno powiedzieć, czy Indianie są i czują się integralną częścią społeczności Kanady.

Na koniec chciałabym tylko dodać, że nikt tak jak Indianie nie „rozumie” tamtejszej przyrody. Wciąż niesłusznie unosi się nad nimi widmo wyniszczenia populacji bizonów, łośi czy wilków. Masowej sprzedaży ich skór i mięsa. Indianie żyli z przyrody i przyrodą. Odżibuej z Anam Bay nie zabije wilka, gdyż wierzy, że żyje w nim duch jego przodków. Mimo przyjęcia chrześcijaństwa nadal udaje się na świętą wyspę Nebe, aby pomodlić się do bóstw wody o dobre łowy i spokojną taflę jeziora Winnipeg. Dzisiaj to właśnie Indianie nawołują do ratowania lasów borealnych czy zagrożonych populacji zwierząt (projekt „Pimachiowin Aki. The World Hertiage Project”⁴). Wciąż pozostaje dla mnie niezrozumiałe, dlaczego nie słucha się sprzeciwu plemion zamieszkujących dane tereny, gdy w sposób gwałtowny dąży się do zmiany środowiska naturalnego (np. sprzeciw Indian z rezerwatu Peigan w prowincji Alberta przeciw budowie tamy na rzece Oldman, zob. Rycerska 2003, s. 201). Wydaje mi się, że świat chciałby brać z kultury Indian tylko to co atrakcyjne i kolorowe, co dobrze wkomponuje się w naszą rzeczywistość. Ale przecież, my jako przyszli etnologowie, wiemy już, że rzecz wyrwana z kontekstu i pozbawiona naturalnych odniesień, nie jest już tym samym. Tylko przedstawienie jej w pełnym świetle danej kultury ma sens i tylko wtedy nadaje się jej prawdziwą wartość. Dlatego warto podjąć wysiłek i spróbować dogłębniej zrozumieć Indian, także ich współczesne rozterki związane z miejscem w społeczności Kanady. Takiej postawy trzeba wymagać przede wszystkim od osób tworzących prawo – od polityków i rządzących. Oni współdecydują o losie Indian i powinni zdawać sobie sprawę z szerokich konsekwencji, jakie niosą z sobą ich decyzje, a także z tego, jak brzemienna w skutkach może być ich bierność.

⁴ www.pimachiowinaki.org. Projekt Indian Ojibwa mający na celu ochronę lasów borealnych, a także unikalnej kultury, języka i obyczajów. W ramach projektu łączy się wysiłki starszyny plemiennej, etnologów oraz przyrodników. Rejestrowane są unikalne opowieści o współlistnieniu z przyrodą. W szczególności sposób podkreśla się rolę wody i lasu w życiu Ojibwa. Autorzy projektu starają się o włączenie obszaru na listę światowego dziedzictwa UNESCO.

Literatura

- Posern-Zieliński Aleksander, (red.) (2000), *Świat grup etnicznych*, t. VI, Kurpisz, Poznań.
- Rusinowa Izabela (2000), *Zarys historii północnoamerykańskich. Relacje polskich pisarzy i podróżników*, Wydawnictwo Naukowe ATENEUM, Pułtusk.
- Rycerska Izabela (2003), *Grupy narodowe i etniczne w systemie politycznym Kanady*, Wydawnictwo Akademii Świętokrzyskiej, Kielce.
- Taylor Colin F., Sturtevant William C., (konsult.) (1994), *Indianie Ameryki Północnej. Plemiona wodzowie, wierzenia, rzemiosło, dzieła sztuki*, MUZA.
- Zimmerman Lary (2003), *Indianie Ameryki Północnej. Dzieje i plemiona. Wierzenia i rytuały*, Świat Książki.

Źródła internetowe

- Konczal Mateusz (2008), *Jak kanadyjscy Ojibway uczcili wybór Karola Wojtyły na papieża*, „Gazeta Pomorska” z dnia: 21.10.2008, artykuł umieszczony na stronie: www.pomorska.pl/apps/pbcs.dll/article?AID=/20081021/TURYSTYKA/324044707

Strony internetowe

- www.anishinabe-history.com/tribes/ojibway-indians-of-manitoba.shtml.
- www.gov.mb.ca
- www.gov.mb.ca/ana/community_profiles/pdf/dauphin_river.pdf
- www.multiculturalcanada.ca.
- www.pimachiowinaki.org.
- www.tolatsga.org/ojib.
- www.travelmanitoba.com.
- www40.statcan.gc.ca/101/cst01/demo26h-eng.htm.

ROKSANA SITNIEWSKA

**Kronikarze wielkich przemian, czyli Myśliwski, Nowak, Kawalec
i inni wobec zmierzchu kultury ludowej**

Twórczość współczesnych pisarzy przynależących do tak zwanego nurtu chłopskiego stanowi niepowtarzalne świadectwo bezprecedensowego przełomu w dziejach wsi, kraju i narodu. Wielka rewolucja obyczajowa, polityczna, techniczna i kulturalna, ukazana zarówno z perspektywy jednostki, jak i całej grupy społecznej, odcisnęła swe piętno na kartach wielu powieści. Mam tu na myśli dzieła pisarzy zajmujących się – czy to za sprawą pochodzenia, miejsca zamieszkania, etnologicznego lub psychologicznego zacięcia, czy też innych czynników – problematyką wiejskości, chłopskości tudzież ludowości¹.

Przeświadczenie o zmierzchu kultury ludowej znalazło swą tragiczną wymowę w losach postaci literackich wykreowanych przez Juliana Kawalca, Tadeusza Nowaka, Wiesława Myśliwskiego czy Edwarda Redlińskiego. Pojawia się tu specyficzny typ bohatera, którego możemy określić mianem *homo novus*. Jest to człowiek, którego życie cechuje charakterystyczne rozdarcie między przeszłością a współczesnością, między zakorzenieniem we wspólnocie tradycyjnej a przynależnością do przestrzeni i kultury miejskiej. Każdy z przywołanych pisarzy swego bohatera umieści w nieco innym kontekście interpretacyjnym:

Julian Kawalec opisując takiego człowieka zwracał uwagę przede wszystkim na jego los społeczny. Tadeusz Nowak – na los ludowej kultury,

¹ W niniejszej pracy będę się zajmować jedynie aspektami bezpośrednio związanymi z literackimi próbami ukazania przemian społeczno-kulturalnych na wsi polskiej po 1945 roku, bez względu na reprezentowany przez nich poziom literackiego kunsztu, popularność czytelniczną czy sposób realizacji interesującego nas tematu.

która musiała zostać opuszczona. Wiesław Myśliwski zaś postawił temu człowiekowi pytanie jeszcze inne – zapytał go, kim właściwie jest, jaką posiada osobowość. Czym jest i z czego składa się jego chłopskość.

(Zawada 1983, s. 194)

Posługując się podziałem zaproponowanym przez Bronisława Gołębiowskiego (Gołębiowski 1990, ss. 312-315), możemy przyjąć, iż twórczość powyższych pisarzy zogniskowana jest głównie wokół pokoleń I połowy XX wieku, zwłaszcza tzw. „Generacji Kolumbów” i tzw. „Generacji ZMP” (ibidem, ss. 313-314). Mowa tu o osobach, których młodość przypada na lata wojenne lub bezpośrednio powojenne (okres „totalistaliniowski”), co też miało decydujący wpływ na charakter oraz przyszłe losy. Bohaterowie literaccy rekrutujący się z tego pokolenia często zostają w jakiś sposób postawieni w opozycji do swych ojców i dziadków, jak również przyszłych dzieci i wnuków, którym przyjdzie urodzić się już w zupełnie innym, na nowo ukształtowanym świecie. Z tego względu *homo novus* to człowiek naznaczony swego rodzaju bezdomnością emocjonalną.

Znamiennym jest, że zarówno Kawalec, jak i Nowak czy Redliński posiadają chłopski rodowód, wychowali się na wsi i bezpośrednio uczestniczyli w okółowojennej transformacji „synów ziemi” w inteligentów, robotników, mieszkańców miast. Kultura tradycyjna bliska jest także Wiesławowi Myśliwskiemu, który sam o sobie mówi:

A jeśli piszę o wsi, na niej koncentruję moją uwagę, to dlatego, że moim pragnieniem jest pisać o losie ludzkim, a że on dokonuje się w tej społeczności, to dlatego, że ta społeczność jest moją społecznością. Utożsamiam się z nią. Ta kultura jest moją kulturą. I ten los ludzki tam najlepiej dostrzegam.

(Wiśniewski 1993, s. 233)

Trudny czas przemian na wsi polskiej niezwykle sugestywnie obrazują dzieje rodziny prozaika Juliana Kawalca: „Rodzice pisarza wychowali czworo dzieci, dwoje pozostało na wsi, dwóch synów poszło w świat. Julian do szkół, do «miasta mieszczan», brat Henryk, zdobywszy po wojnie zawód wykwalifikowanego robotnika, osiadł w Nowej Hucie” (*Julian Kawalec...* 1981, s. 5). Dostrzegamy tu jak odmiennie mogły się kształtować losy dorastającego w jednym domu

rodzeństwa, z którego część pozostała wierna tradycjom ojców, część zaś udała się w drogę ku nowemu. Nie bez znaczenia pozostaje fakt, iż jeden z braci robi karierę naukową², drugi natomiast wyjeżdża „za pracę”, której nie brakowało na wielkich powojennych budowach. Zróżnicowanie indywidualnych biografii Julian Kawalec zastępuje w swej twórczości przemianami w aspekcie diachronicznym. Mamy tu zatem do czynienia z pojedynczym bohaterem, którego osobowość ewoluuje, by wreszcie – na drodze rozmaitych doświadczeń – przekształcić go w zupełnie innego (przynajmniej z pozoru) człowieka. Świadczy o tym dobitnie życiorys Michała Topornego z *Tańczącego jastrzębia*: „było to życie w połowie wiejskie, a w połowie miejskie” (Kawalec 1988, s. 5).

W tym miejscu niezbędnym jest wprowadzenie zagadnienia awansu chłopskiego, szczególnie zaś przy okazji rozważań nad masową emigracją do miast w drugiej połowie XX wieku. Warto jest podkreślić, jak wielką rolę w ogólnonarodowej perspektywie dziejowej odegrało powszechne zjawisko wykorzeniania się młodych ludzi z klasy chłopskiej, na rzecz warstwy robotniczej czy inteligenckiej. Jak wskazuje Andrzej Zawada, „awans klasy chłopskiej, przebiegający tak dramatycznie, że nie sposób pisać o nim bez cudzysłowu, jest przecież ważną częścią, a może nawet i zminiaturyzowanym modelem wielkich przemian cywilizacyjnych, jakie przeżywa polskie społeczeństwo” (Zawada 1983, s. 144).

Kolejnym istotnym aspektem jest niezwykle rozległy problem rozpadu i zaniku polskiej kultury ludowej. Autorzy tacy jak Tadeusz Nowak czy Wiesław Myśliwski każą swoim bohaterom obserwować zmierzch ich dotychczasowego świata i popychają ich ku nowemu, gdyż taka jest naturalna kolej rzeczy, tak trzeba. Stąd niezwykle sugestywne opisy dzielenia pańskich gruntów, wkroczenia chłopów do opuszczonych przez dziedziców pałaców czy słynna scena uczt z powieści *Diabły*, w której mamy do czynienia z symbolicznym odwróceniem odwiecznego porządku: chłop – pan. Pisarze stają się także obserwatorami i kronikarzami rozmaitych procesów społecznych, obyczajowych, urbanizacyjnych, techniczno-przemysłowych, które wprowadziły społeczeństwa tradycyjne do swego tygla kulturo-

² Julian Kawalec ukończył filologię polską, podobnie jak Tadeusz Nowak, Wiesław Myśliwski i Stanisław Piętaś.

wego. Nieprzekraczalne granice (miasto – wieś, tradycja – nowoczesność etc.) zaczynają ulegać stopniowej erozji, by wkrótce ustąpić miejsca swobodnej transmisji treści, idei, wzorów zachowań i poglądów. Wyżej wskazani twórcy zwrócą uwagę zarówno na pozytywne konsekwencje powojennych przemian, jak i na ich ujemny wydźwięk, którego bezpośrednią kontynuacją będzie całkowite przedefiniowanie tradycyjnej kultury chłopskiej, jej marginalizacja, dezaktualizacja, wreszcie ostateczne „uskansenowanie”.

W związku z tym, współczesna literatura nurtu chłopskiego postawiła sobie za cel próbę uwiecznienia unikalności kultury ludowej, szczególnie w jej duchowym i aksjologicznym wymiarze. Nie sposób jednak zignorować faktów historycznych, które na owym pięknym obrazku z literackich wspomnień i fantazji raz po raz odciskają tragiczne piętno. Daje temu wyraz Tadeusz Nowak, wyznając:

W mojej prozie, w wierszach jest kolorowa wieś z okresu dzieciństwa sielskiego, ale także ta przerażona, z nożem wbitym w plecy. Wieś tłamszona, rozstrzeliwana, wywożona do obozów koncentracyjnych, broniąca się, walcząca w partyzantce. I chyba te dwa obrazy przenikają się nawzajem. Łagodność i okrucieństwo. Wieś z całym zapleczem kulturowym sprzed tysięcy lat. (...) Obserwuje wieś współczesną, a także małe i duże miasta w połowie zaludnione przez ludzi ze wsi, żałuję, że brakuje tych więzi. (...) Wracam do mojej wsi i ona jeszcze istnieje w pamięci mojej i ludzi starszych ode mnie, oni rozumieją, co piszę.

(Wiśniewski 1993, s. 248)

Autor *A jak królem, a jak katem będziesz* – zaryzykujemy tezę, iż podobnie jest w przypadku Myśliwskiego, Redlińskiego i Kawalca – pragnie utrwalić pewien specyficzny moment w dziejach naszego kraju, gdy na monolicie kultury chłopskiej pojawiają się pierwsze rysy, pęknięcia, odpryski. Na stale uobecnianej przeszłości kładą się cienie tragicznych, wojennych wydarzeń, a głowy bohaterów, do tej pory zwrócone ku tradycjom ojców, zaczną coraz częściej zwracać się ku współczesności.

Jedną z pierwszych i najważniejszych spośród przemian społeczno-kulturowych powojennej wsi jest wzrost znaczenia szkoły. Upowszechnienie obowiązku edukacji (choćaby na poziomie podstawowym) w krótkim czasie wykopie przepaść między pokoleniem ojców i pokoleniem synów. Myślenie praktyczne pomoże poszerzyć

o sferę abstrakcji, wiarę i tradycję zastąpi empirią, dyskursem merytorycznym. Zdobyta wiedza, pośrednie obcowanie z innymi wzorcami kultury, umiejętność czytania, pisanie i rachunków stanie się katalizatorem ewolucji światopoglądowej chłopów i lepiej lub gorzej przygotowuje ich do uczestnictwa w ogólnonarodowej czy wręcz ogólnoeuropejskiej wspólnocie kulturowej.

W powieści *Ziemi przypisany* Kawalca pojawia się nawet Komitet Budowy Szkoły (Kawalec 1974, s. 80), a cała inwestycja zyskuje poparcie mieszkańców wsi. Również Szymon – mimo iż sam będąc dzieckiem, nie skończył szkoły, bo musiał pomagać ojcu (a może właśnie dlatego?) – oddaje młodszemu bratu swoje jedyne buty, by ten mógł codziennie chodzić na lekcje. Przez brak oficerek, męczyzna musi pół dnia spędzać beczynn timer w izbie, ale wykształcenie brata staje się dla niego priorytetem: „Szkoła była jak pierwsza komunia. Wszyscy szli. I tacy, co na dwóch, trzech klasach ją kiedyś skończyli. I tacy, co nigdy nie zaczęli chodzić. Nieuki, kawalery, żonaci, dzieciaci.” (Myśliwski 1985, s. 114). Warto w tym miejscu zauważyć, że uczyć chciały się nie tylko dzieci, ale również ci, którzy nie mieli takiej szansy w młodości.

Plany upowszechnienia obowiązku nauki dla dzieci w powieści *Konopielka* Edwarda Redlińskiego nie spotykają się ze zrozumieniem ze strony ludności wiejskiej. Wśród okolicznych gospodarzy, młoda, niezamężna kobieta, nie posiadająca własnej ziemi i trudniąca się udzielaniem lekcji cudzym dzieciom, nie wzbudza zaufania, tylko co najwyżej litość. Dodatkowym punktem zapalnym staje się fakt, że syn Kaziuka – dzięki nauce w szkole – staje się coraz mądrzejszy. Ojcu nie podoba się, że Ziutek nabrał pewności siebie, żegna się, mówiąc „do widzenia” i zadaje kłam słowom starszych, powołując się przy tym na argumenty nauczycielki. Kaziuk wymaga, by syn go szanował i uważał za jedynego autorytet, nie zatem dziwnego, że gdy chłopiec zaczyna wiedzieć i umieć więcej niż on, gospodarz popada w kompleksy i frustrację. W końcu sam, mniej lub bardziej po kryjomu, zaczyna się uczyć czytać i pisać, łaknie też informacji o świecie, które Ziutek przynosi ze szkoły. Podobny mechanizm zadziała w *Awansie* Redlińskiego, gdzie nauczyciel, Marian Grzyb, w krótkim czasie poszerzy zakres swej „oświecającej” działalności z garstki młodocianych uczniów na całą wieś.

Osobne zagadnienie stanowią coraz powszechniej docierające pod strzechy wynalazki techniczne. Słynny gest Kaziuka z *Konopielki*, który jako jedyny wychodzi na pole z kosą zamiast sierpa, staje się symbolem przełomu. Walka tradycji z nowoczesnością polega tutaj na porzuceniu przekonań i wierzeń ludowych na rzecz merytorycznej oceny rzeczywistości, niemniej zarówno kosa, jak i sierp były przedmiotami funkcjonującymi w świecie chłopów od dawien dawna. Podobnie rzecz się miała w przypadku urządzeń nieznanymi, takich jak na przykład niemiecka młockarnia znaleziona przez Pawlaków na Ziemiach Odzyskanych. W *Samych swoich* owa maszyna jest pretekstem do ukazania opozycji starzy – młodzi. Witia namawia Jadźkę, by pod nieobecność rodziców uruchomili młockarnię, gdyż „cepy to przeszłość” (Mularczyk 1993, s. 165). Tym sposobem para staje przed dylematem: dochowanie posłuszeństwa ojcom czy osiągnięcie wymiernych korzyści. Międzypokoleniowy spór o nowoczesność jest także jednym z wątków powieści *Kamień na kamieniu*:

I przekomarzali się ze Staśkiem, bo Stasiek chciał, żeby był murowany, z piwnicami, z werandą, z weneckimi oknami, kryty blachą i wszędzie podłogi. A ojciec, żeby chociaż w kuchni zostawić polepę, bo jak tu chodzić w ubłoconych butach po podłogach, kiedy jesień przyjdzie. A i splunąć czasem trzeba czy przydeptać niedopalka.

(Myśliwski 1985, s. 31)

Mieszkańcy wsi szczególną niechęć przejawiali w obliczu zjawisk, których nie byli sobie w stanie wytłumaczyć, odnosząc się do potocznej, przekazywanej z pokolenia na pokolenie, wiedzy. Wobec tego największe przerażenie wzbudzały plany urozmaicenia wiejskiego krajobrazu szosami pełnymi samochodów i słupami wysokiego napięcia. Nieznane do tej pory urządzenia (maszyny, silniki) i zjawiska (przepływ prądu) – których funkcjonowanie pozostawało dla chłopów tajemnicą – zyskiwały w oczach gromady wiejskiej demoniczne, diabelskie konotacje:

Na samochodzie się zabił. Jeździł na tym samochodzie po wsiach, po polach, straszył ludzi, stworzenia, a kurzył podobno! Przejechał, to nie-raz i pół dnia mgła stała nad wsią, a ludzie dychali, jakby ich suchoty napadły. (...) Do tego ubrany w skórzaną pilotkę, w wielkich jak szklanki okularach na oczach wyglądał jak Lucyfer. I tak też wołali na niego.

(ibidem, ss. 39-40)

Samochód w oczach mieszkańców wsi uchodził za mechaniczne wcielenie zła, jako coś hałaśliwego, niebezpiecznego, przemierzającego się z dużą prędkością, niczym demon lub diabeł. Ponadto auto należy do zamożnego pana, który zapewne sam w sobie wzbudzał strach i podejrzliwość swoich poddanych. Co równie istotne, Wiesław Myśliwski owym opisem pierwszego zetknięcia gromady wiejskiej z samochodem przywodzi na myśl zagrożenia, jakie niesie za sobą triumf cywilizacji: zanieczyszczenie środowiska, wypadki i katastrofy, ginąca przyroda oraz postępująca alienacja człowieka (zamykanie domów, pilnowanie dobytku).

Jezdnia pełna aut staje się źródłem niebezpieczeństw, które do tej pory były chłopom nieznane. W *Tańczącym jastrzębiu* Staszek, odwiedzający ojca w mieście, wystraszy się pędzących pojazdów i z przerażenia puści wózek z przyrodnim bratem (Kawalec 1988, s. 103). Niewiele mniejszy lęk wzbudzą samochody przejeżdżające przez wieś, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, że musi minąć trochę czasu nim chłopci – przyzwyczajeni do transportu konnego – nauczą się zachowywać podstawowe środki bezpieczeństwa. Do tej pory literackie świadectwa kontaktów społeczności wiejskiej z szybкими, hałaśliwymi maszynami będą przypominać hiobowe wieści:

Traf chciał, że kiedy tę nową drogę zbudowali, pierwszego we wsi Matej auto przejechało. Przechodził ze strony na stronę, bo przypomniał sobie, że mu soli kobieta kazała kupić, a sklep był akurat nie po tej stronie. (...) A w jakiś czas po Matej przejechało Pocięjkę. (...) Ale jak zobaczyła to auto, że nadjeżdża, to ze strachu wypuściła laskę z ręki. Jedni mówili, że schyliła się po tę laskę, drudzy, że uklękła, żeby nie zabijał. I zabił. Potem Kacperskiemu piec w izbie pękł od tych aut. (...) Potem przejechało Barańskiego psa. Potem Waliszyny cielę. I któregoś niedzieli mnie kurę.

(Myśliwski 1985, ss. 52-53)

Bezsilny bunt przeciw postępowi motoryzacyjnemu wyraża dramatyczna scena, w której Szymon rzuca się pod koła samochodów, uniemożliwiających przejazd chłopskich wozów. Mężczyzna nie ma szans w tym osobliwym starciu z maszynami, trafia na dwa lata do szpitala, a i z niego wychodzi jako kaleka. To obrazuje bezbronność mieszkańców wsi wobec „mechanicznych demonów” powoli opanowujących ich świat.

Dochodzimy zatem do znamiennej konstatacji, iż czasem niewielka zmiana powoduje daleko idące następstwa, mała modyfikacja wywołuje ogromne konsekwencje. Przypomnijmy, że kultura ludowa przypomina łańcuch, który w momencie straty bądź wymiany choćby jednego ogniwa zaczyna ulegać rozpadowi. Doskonałym tego przykładem dalekosiężne skutki towarzyszące zastąpieniu wiejskiej drogi nowoczesną szosą w powieści *Kamień na kamieniu*:

Wszystko to powyprostowywali, wyasfaltowali. (...) I nawet jakby na dwie wsie wieś naszą rozdzieliła. Po tej i po tamtej stronie. Matka dziecka nie wyśle do sklepu, gdy sklep nie po tej stronie. Sąsiad do sąsiada pożyczyć konia, pluga, kosi woli nieraz dalej pójść, aby przez tę rzekę nie przechodzić. Pastuchy gonią krowy na pastwiska, to z tamtej osobno i z tej osobno, a kiedyś wszyscy razem. Na zebraniach też ci z tej i tamci z tamtej swoje strony trzymają. Czy sąsiad z sąsiadem niech z naprzeciwka wyjdą przed chałupy, to nie zbliżą się ku sobie, jak to dawniej, żeby zakurzyć, pogadać. Tylko każdy kurzy po swojej stronie i każdy ze swojej paczki. I gadają jakby głuchy do głuchego. Zresztą co można pogadać, gdy jeden na jednym brzegu, drugi na drugim i bez przerwy auta po nich jeżdżą.

(ibidem, ss. 46-47)

Niełatwo zgadnąć, ile jest przesady w nihilistycznej wizji Szymona, który maluje obraz asfaltowej drogi, jakby to była niebezpieczna przepaść, ustalająca podziały między ludźmi. Znamiennym jest fakt, iż dla współczesnego człowieka, umożliwiającą szybkie dotarcie do celu szosa, kojarzy się raczej ze zbliżaniem się, pokonywaniem odległości, nie zaś alienacją, oddzieleniem. Niemniej taka jest właśnie specyfika społeczności tradycyjnej, która dba o bliskie kontakty swych członków, obywając się jednocześnie bez kontaktów z osobami spoza swojej wspólnoty. Tutaj owa pierwotna wspólnota zostaje brutalnie rozerwana. Nowoczesna jezdnia jest ciałem obcym na siłę wszczepionym w spójny, samowystarczalny organizm, jakim jest wieś, nic zatem dziwnego, że staje się przyczyną powolnej destrukcji odwiecznych mechanizmów, jakimi rządzi się funkcjonowanie chłopskiej gromady. Mowa o alienacji chłopca, który powoli przestaje się identyfikować ze swoją społecznością. Zaryzykuję twierdzenie, iż w tym procesie budowa asfaltowych dróg nie jest jedynym czynnikiem, niemniej jednak dobrze ilustruje pewne społeczne przemiany

uwarunkowane postępowaniem cywilizacyjnym. Homogeniczna wspólnota zaczyna się rozpadać na podgrupy, by wreszcie doprowadzić do niemalże całkowitej anonimowości między poszczególnymi częściami wsi, rodzinami, czy wreszcie pojedynczymi domostwami. Społeczeństwo wiejskie zaczyna ulegać rozwarstwieniu. Niektórzy się bogacą, pracują bądź kształcą się w mieście, inni wyjeżdżają na stałe. Technicyzacja rolnictwa skraca czas wspólnej pracy na polach, łąkach bądź w lasach, eliminuje sąsiedzką pomoc w drobnych budowach, naprawach etc. Część czynności, które wykonywano w większych grupach, na przykład łuskanie grochu, obieranie kapusty czy darcie pierza, dla przesiedleńców nie będzie już stanowić okazji do spotkania z ziomkami, bo tych po prostu zabraknie. Coraz to nowe dobra materialne każą chłopom wstawiać zamki w drzwiach i unikać niezapowiedzianych gości, a radio i telewizja zastąpią wszystkie dotychczasowe rozrywki, w których uczestniczyła cała wieś.

Nie tylko rozwój motoryzacji spotkał się początkowo z ostrym sprzeciwem chłopskiej gromady. Jeszcze większą awersję wzbudziły plany elektryfikacji wsi. Podobnie jak w przypadku samochodów, jednym z czynników zaogniających lęk były niebezpieczne wypadki. „Żeb' jeszcze tej elekstryki nie było, to by ja była cała spokojna” (Mularczyk 1993, s. 126) – przyzna bohaterka *Samych swoich*, babcia Leonia, powołując się na fakt, iż jeszcze w Trembowli był człowiek, którego poraził prąd. Równie – jeśli nie bardziej – opiniotwórcze okazały się plotki i sensacyjne historie, którymi straszono amatorów żarówek i przewodów. Horpyna, bohaterka *Awansu* Edwara Redlińskiego, „uświadamia” kobiety, że elektryka jest przyczyną groźnych dolegliwości (takich jak kołtun, suchoty, wszawica, ospa i tyfus), jak również powoduje ślepotę, co potwierdzać ma fakt, że ludzie mieszkający w mieście noszą okulary (Redliński 1978, s. 305). Mamy tu więc do czynienia z nakładaniem się dwu planów: miasto jest przestrzenią wroga, obcą, niebezpieczną – jeśli prąd pochodzi stamtąd, dla wsi będzie niczym wirus, roznoszący wszelkie „choroby cywilizacyjne”, między innymi rozluźnienie obyczajów czy kontrolę urodzeń. Nic zatem dziwnego, że myśl o nieuchronnej elektryfikacji wsi paraliżuje strachem jej mieszkańców. Kobiety dręczą po nocach senne koszmary: „Maciejowej, czyli mojej, jak to się mówi, matce, ukazała się Matka Boska: stała koło wierzy i płakała. «Cego płaciecie?» – spytała Macieicha. «Bez te elektryke płace...» – odpowiedziała Mat-

ka Boska.” (ibidem, s. 303), a mężczyźni uciekają się do rozpaczliwych prób przekupstwa, byle w chacie wszystko mogło pozostać po staremu.

Trzeba jednak dodać, że podążanie za nowoczesnością nie zawsze stawało się równoznaczne ze społeczną infamią, nie wszystkie zmiany wywoływały zbiorową histerię ludu. Pewne innowacje, stopniowo wprowadzane w życie, mogły zyskiwać aprobatę, a wręcz nobilitować zaradnego gospodarza w oczach uboższych chłopów. Z taką sytuacją spotykamy się w *Ziemi przypisanym* Juliana Kawalca:

Nim pojawi się uśmiech Józefa, będzie jego twarz skrzywiona zazdrością, będą wszystkie twarze w domu Józefa Trepy przybladłe z zazdrości na widok pierwszych dachówek kładzionych na dachu domu sąsiada. I ta nienawiść nie do sąsiada, który kładzie czerwoną dachówkę na dachu, ale nienawiść do siebie samego i do swoich bliskich za bezradność.

(Kawalec 1974, s. 31)

Świadczyć to może o tym, iż literatura obfituje w świadectwa różnego rodzaju, ukazując czasem nawet skrajnie odmienne postawy chłopów wobec powszechnych przemian sprzężonych z rozwojem przemysłu, techniki, transportu, elektryfikacji czy mediów. Tym sposobem myślenie tradycyjne przeplata się z nowoczesnym podejściem do życia, co możemy zaobserwować w powieści *Kamień na kamieniu*, gdzie chłopci o nadchodzącej burzy dowiadują się z prognozy pogody w radiu, a jednocześnie weryfikują te wieści, odwołując się do wiedzy ludu: „Ale znowu kogut u Jaszczyka pieje, będzie dalej padało. Kury się trzepią, widać się to nie skończy, kot by na przypiecku siedział, niech to jasny szlag!” (Myśliwski 1985, s. 72).

Znamy wiele świadectw mówiących o wrogim stosunku chłopca do powszechnej elektryfikacji, natomiast popularyzacja kina czy telewizji nie spotkała się już z tak żywiołowym sprzeciwem³. Szymon, z wielokrotnie przywoływanej powieści Wiesława Myśliwskiego, miło wspomina oglądanie filmu, który wyświetliło w jego wsi obwoźne kino (ibidem, s. 95), a jako dojrzały mężczyzna chodzi „na telewizję” do Stacha Sobieraja (ibidem, s. 71), szczęśliwego posiadacza własnego odbiornika. Sukcesem kończy się również projekcja

³ W literaturze stanowiącej przedmiot mojego zainteresowania nie spotkałam się z negatywnym stosunkiem mieszkańców wsi do telewizorów ani do telewizji.

zaaranżowana przez Mariana Grzyba, bohatera *Awansu* Edwarda Redlińskiego:

Moment był stosowny: wyłączyłem aparat: zapaliłem światło. Kilkadziesiąt gąb trwało w rozdziawieniu, dwa razy tyle oczu wpatrywało się we mnie jak w czarnoksiężnika... wiedziałem, że odtąd mają mnie za wszechmogącego maga, że poszliby teraz za mną wszędzie: w ogień, wodę i choćby na kraj świata.

– Czemu zgasone? Zapalić! – dopraszali się. – Panie mafister, włączyć! Jesce! Jesce chcemy! Co oni jedzo? A może znowuś porozdziewali sie! Włączyć te bajke!

(Redliński 1978, s. 311)

Mieszkańcom Wydmuchowa spodobał się film, gdyż w najprostszy, lecz w nie do końca przez nich samych uświadomiony sposób odnosił się on do ich rozumienia szczęścia i dobrobytu. Dzięki wynalazkowi telewizora, chłopci z zacofanej wsi mogli zobaczyć świat ludzi bogatych i próżniujących, oddających się erotycznym uciechom, kupujących do woli w eleganckich sklepach i restauracjach, spacerujących po kolorowych ulicach miast. Obraz przedstawiony na ekranie, mimo iż ekstremalnie odbiegający od rzeczywistości życia wiejskiego, zyskał aprobatę wydmuszan, jako projekcja ich własnych pragnień. Poza oczywistym aspektem podejrzliwej ciekawości w stosunku do tego, co nieznanne, zostaje tu wprowadzona kategoria swoistej kompensacji. Chłopci dostają możliwość śledzenia losów bohaterów, którzy mają wszystko, czego im samym brakuje najbardziej: wolny czas, rozrywki, jedzenie, dobra materialne. Dlatego też nazywają film bajką i łakną jej, jak wcześniej łaknęli opowieści wędrownych dziadów, odпустowych śpiewaków. Naturalną konsekwencją takiego stanu rzeczy jest fakt, iż telewizja stanie się wkrótce nie tylko magiczną skrzynką oferującą „cuda i dziwy”, ale także jednym z ważniejszych nośników uniwersalnych treści kulturowych, jak i podstawowym źródłem wiedzy oraz informacji ze świata.

Kolejnym istotnym aspektem jest konfrontacja kultury ludowej z nowym ustrojem politycznym. Postulaty powszechnej równości, obalania dotychczasowych autorytetów i całkowita uniformizacja – już na poziomie małych społeczności – początkowo nie spotkały się z aprobatą chłopów. Oczywiście, mamy tu do czynienia ze zróżnicowaną skalą sprzeciwu, w zależności od tego, czy mowa o podsycaniu

nienawiści względem dziedzica, księdza, zamożniejszego gospodarza czy kogokolwiek, kto znajduje się wyżej w lokalnej hierarchii. Największe trudności napotkała komunistyczna propaganda w zakresie prób laicyzacji i ateizacji wsi polskiej.

Ważnym ośrodkiem indoktrynacji będą coraz częściej wielkie budowy, na które przyjeżdżało wielu młodych chłopów w poszukiwaniu pracy. Julian Kawalec w powieści *Przepłyniesz rzekę...* ukazuje mechanizmy błyskawicznego awansu społecznego, do którego pierwszym, symbolicznym krokiem było pozbycie się z szyi świętego medalika. Robotnicy biorą udział w pochodach, na których noszą plany miasta oraz transparenty z hasłami dotyczącymi ojczyzny, pracy, lepszej przyszłości, co pozwala niewykształconym i ubogim chłopom szybko piąć się po szczeblach kariery. Stalinizm w Polsce dawną, tradycyjną wspólnotę wiejską powoli zastępował poczuciem przynależności innego rodzaju. Warto tu wspomnieć chociażby Związek Młodzieży Polskiej (ZMP). Tego typu zrzeszenia dowartościowały młodych chłopów, dając im poczucie bezpieczeństwa, czyniąc z nich członków większej, solidarnej grupy, przez co stawali się oni podatni na manipulację i odpowiednią propagandę. Złakniona intelektualnej pożywki młodzież (której coraz większe rzesze zdobywały wiedzę i wykształcenie w szkołach oraz na uniwersytetach) chętnie udawała się do bibliotek, świetlic czy kin, nie zdając sobie sprawy, że owe instytucje kulturalne służą interesom nowych władz. Odpowiednio nacechowane ideologicznie książki, filmy, zajęcia edukacyjne czy pogadanki kształtowały światopogląd młodego pokolenia.

Pośrednikami w zaszczepianiu komunistycznych doktryn stały się również urzędy lokalne, gminne i powiatowe. Sąsiedztwo kilku większych wsi lub miasteczek sprzyjało transmisji nowych idei. Obietnica lojalności wobec partii niejednokrotnie otwierała drzwi do dobrej „państwowej posady”. Szymon z *Kamienia na kamieniu* dostaje pracę w gminie, ojciec Pawełka z *Wniebogłosów* Tadeusza Nowaka awansuje z podkościelnego żebraka i odpustowego dziada na woźnego magistranckiego. W *Kamieniu na kamieniu* namawia się pary do zawierania małżeństw cywilnych w gminie. Mimo że gmina stara się uatrakcyjnić swoją ślubną ofertę – nowożeńcy mogą otrzymać konia, budulec na dom czy wyprawkę dla dziecka – chętnych jest niewielu, być może ze względu na słowa potępienia co niedziela płynące z ambony. Niemniej walka z religią katolicką trwać będzie nadal, nawet wobec oporu mieszkańców wsi:

Najtrudniej nam będzie wybić z chłopskiego łba to zac zadanie religijne; tego koguta piejącego z zachwyty na widok proboszcza jadącego bryczką, idącego pod baldachimem, tego pańszczyźnianego kundla podwijającego ogon pod siebie i uciekającego ze skuczeniem w republiki psie.

(Nowak 1998, s. 412)

Jakkolwiek pożyteczne wydawać by się mogło pozbawienie księży – którzy zresztą dość często nadużywali swej władzy – autorytarnych rządów nad bogobojnym ludem, wielu piewców laicyzacji i ateizacji wsi wykazywało w swych poglądach skrajną powierzchowność i hipokryzję. Tak jak w przypadku pracowników gminy, którzy zmuszeni są ukrywać swą wiarę, by nie podpaść przełożonym i partyjnym władzom. Z tego też tytułu traci posadę Szymek, „przyłapany” na jedzeniu święconych jajek.

Mimo raczej negatywnego wydźwięku, jaki pozostawiła po sobie działalność władz komunistycznych w naszym kraju, nie sposób całkowicie zanegować idei postępu, który tak usilnie proklamowały. Powieść *Kamień na kamieniu* zdaje się częściowo oddawać sprawiedliwość partii, której ambicje w pewnym stopniu przysłużyły się chłopom, zapewniając im dostęp do pożytecznych zdobyczy cywilizacyjnych. Niemalą rolę w tego typu przedsięwzięciach odegrali ambitni i prężnie działający przedstawiciele władz lokalnych. Również Stanisław Piętaś nie wartościuje ideologicznych wyborów swoich bohaterów. Jaś i Krzyś Kunefalowie ukazani są raczej jako zaszczytne ofiary niż bezwzględni reformatorzy, szafujący chłopską ziemią. Ten pierwszy zmuszony jest wciąż się ukrywać, bo każda jego wizyta w rodzinnej wsi może się skończyć tragedią. Raz po raz traci wiarę w siebie, nie wie, czy jest w stanie podołać swojej „misji”. Rozterki Jana, nieszczęścia, które spadają na niego lawinowo, każą upatrywać w nim szlachetnego człowieka, gotowego poświęcić swoje życie dla dobrej sprawy. Tak też zdaje się myśleć jego brat, Krzysztof:

Za jakieś pięćdziesiąt lat, niezależni od wszystkich dzisiejszych walk bratobójczych, i w Białej Wsi będzie wielka szkoła, kino, teatr może. Ludzie wtedy wspomną pracę Jasia i moją tutaj bezstronnie i szczerzej...

(Piętaś 1975, s. 352)

Wobec takiej postawy ciężko przypisać braciom złe intencje.

Powyższe konkluzje można poszerzyć o jeszcze jeden wniosek. Mieszkańcy wsi, chcąc nie chcąc, musieli zaakceptować, że świat, w którym dorastali, to już na zawsze zamknięty rozdział dziejów. Ich młodość należy do przeszłości również w tym sensie, iż kolejne pokolenia będą wzrastać w zupełnie innej rzeczywistości, mając inne warunki życiowe, doświadczenia, perspektywy, odmienne potrzeby, poglądy, plany, marzenia. Wobec takiej kolei rzeczy bunt staje się bezcelowy, pozostaje jedynie uczucie tęsknoty i pustki, podsycane zazwyczaj przez z pozoru mało znaczące szczegóły. Dzieje się tak w przypadku bohatera *Kamienia na kamieniu*, który z rozrzewnieniem wspomina wiejskie odpusty sprzed lat, zestawiając je ze współczesnymi świętami:

W niedzielę był akurat dopust na Matkę Boską Zielną. A że od dzieciństwa lubilem odpusty, poszedłem. Ale to już nie były te odpusty co dawniej. Dwie, trzy furmanki, a tak samochody, motory. I więcej obcych niż swoich. Nie wiadomo, skąd to wszystko przyjeżdża i po co? (...) A co dzisiaj? Aby tylko pieniądze wyludzić. A ludzie jak te małpy, byle czym się dają omamić.

(Myśliwski 1985, s. 69)

Już ten niewielki fragment porusza kilka istotnych kwestii: uprzemysłowienie, technicyzację wsi (nowoczesne pojazdy zamiast furmanek), przerwanie izolacyjnego charakteru społeczności tradycyjnej (obecność nieznajomych), dojście do głosu konsumpcyjnego wymiaru świąt, obrzędów, rozrywek (nastawienie na kupno i sprzedaż). Szymek jest rozczarowany, że odpust nie jest już barwnym widowiskiem, z mnóstwem straganików, na których można było otrzymać dosłownie wszystko, z opowieściami wędrownych dziadów, z wróżbami, grami, zabawami, małymi sprawunkami. Teraz liczy się pieniądź, pośpiech, wszystko produkuje się hurtowo, a kontakty międzyludzkie ograniczają się do anonimowych transakcji.

W ramach podsumowania sięgnę jeszcze raz do powieści *Kamień na kamieniu* Wiesława Myśliwskiego. Pojawia się w niej motyw bramy, jednej z trzech prowadzących niegdyś do pałacu. Podczas wojny powieszono na niej dziedzica, potem – gdy dwór i sad zostały zrównane z ziemią – stała po prostu w szczerym polu. Brama ta jest zamknięta, nie prowadzi donikąd, po jej obu stronach świat wygląda

dokładnie tak samo. Mieszkańcy wsi przyzwyczaili się do jej widoku, jednakże zainteresowanie przejezdnych staje się pretekstem do snucia legend, iż wyrosła ona z ziemi, niczym roślina. Z drugiej zaś strony wspomnienia makabry sprzed lat nakłaniają chłopów do omijania stojącej wśród zbóż bramy szerokim łukiem. Tak więc już na pierwszy rzut oka, ów relikw zamierzchłych czasów uruchamia kilka tropów interpretacyjnych, musi być traktowany w kategoriach wielokontekstowego symbolu. Brama przywodzi na myśl wieś dawną, znajdującą się pod rządami opływającego w dostatki dziedzica. Fakt, że po wielkiej posiadłości panów pozostała tylko ona – dodatkowo otoczona ze wszystkich stron polami uprawnymi – możemy uznać za metaforę odchodzącego w przeszłość feudalizmu i triumfu człowieka pracującego nad człowiekiem próżnującym. Kolejną asocjacją jest obraz wsi skrwawionej przez wojnę, wojnę depreczującą wszystkie świętości, która pozostawiła trwały ślad w pamięci zbiorowej chłopów. Jednakże – w perspektywie dotychczasowych ustaleń – mamy prawo poczytywać te wielkie pałacowe wrota za nośnik głębszych sensów. Powszechnie przyjmuje się, że brama jest symbolem przejścia, jak podaje Władysław Kopaliński, „z jednego stanu w drugi”, „stan między życiem a śmiercią, dobrem i złem”, etc. (Kopaliński 1991, s. 29), oznacza także wszelkiego rodzaju perturbacje („wojna; cierpienie”). W odniesieniu do powyższych ustaleń, do zagadnienia zmierzchu kultury ludowej, nie sposób przeoczyć istotnych analogii. Zamknięte wrota odnosić się mogą do przeszłości, która przeminęła, której nie sposób zrekonstruować, przywrócić do życia. Stary porządek rzeczy odszedł bezpowrotnie, funkcjonuje jedynie w pamięci, tak jak stare wielkie drzwi przypominają, że kiedyś był tu pałac. Możemy pokusić się o śmiałe stwierdzenie, iż samotnie stojąca wśród pól brama jest reliktem tradycyjnej kultury ludowej: możemy obejrzeć szczątki jej fasady, to co znajdowało się we wnętrzu istnieje tylko w wyobraźni. Nie bez znaczenia wydaje się tu także ciekawsza gawiedź, którą raczy się bajkami, podnoszącymi atrakcyjność bezużytecznego i w gruncie rzeczy szpetnego obiektu. Czyż nie podobnie będzie z kulturą ludową, na siłę „reanimowaną” dla łaknących folkloru i „swojskości” konsumentów? Co ciekawe, brama z *Kamienia na kamieniu* nie dość, że nie prowadzi do jakiegoś konkretnego miejsca, to jeszcze – poprzez brak jakiegokolwiek ogrodzenia – nie spełnia swojej podstawowej funkcji, sprężonej z wchodzeniem, dostawianiem się do środka. Nie

ma potrzeby, by znajdowała się w jakimś murze, gdyż mury przestały istnieć. Nie ma już mowy o izolacji, odrębności, świat współczesny jest multikulturową całością pozbawioną granic. Jedyne zamknięcie prowadzi ku przeszłości.

Paradoksalnie, mimo zamkniętych drzwi, brama zawsze pozostaje w przestrzeni medialnej, symbolizując „coś pomiędzy”. Z jednej strony mamy taką a nie inną przeszłość, z drugiej – wielką niewiadomą. Na taki trop naprowadza nas również tytuł ostatniego rozdziału *Kamienia na kamieniu – Brama*, przywodzący na myśl jednocześnie początek i koniec. Ta uderzająca dialektyka jest charakterystyczna dla twórczości wszystkich interesujących mnie pisarzy. Myśliwski, Nowak i Kawalec ukazują człowieka znajdującego się właśnie niejako „na progu”, stawiającego decydujący krok. Przechodząc przez ową symboliczną bramę, chłopci nie będą mieli szansy powrotu. Mimo to, muszą podjąć wędrówkę ku przyszłości, gdyż ich teraźniejszość kawałek po kawałku znika, zamykając na zawsze kolejną parę wrót.

Literatura

- Gołębiowski Bronisław (1990), *Kultura wsi i chłopów w Polsce. Procesy zmian*, [w:] Z. Hemmerling, (red.) *Wieś polska 1944-1989. Wybrane problemy podmiotowości społecznej, życia politycznego, ekonomicznego, oświatowego, kulturalnego i religijnego*, Wyd. Ośrodek Badań Społecznych, Warszawa.
- Julian Kawalec. *Zbiór recenzji i szkiców o twórczości pisarza* (1981), oprac. A. Wilkoń, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Kawalec Julian (1973), *Przepłyniesz rzekę...*, Wyd. Czytelnik, Warszawa.
- Kawalec Julian (1988), *Tańczący jastrzęb*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Kawalec Julian (1974), *Ziemi przypisany*, [w:] idem, *Ziemi przypisany. Tańczący jastrzęb*, Warszawa.
- Kopaliński Władysław (1991), *Brama*, [hasło w:] idem, *Słownik symboli*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa.
- Mularczyk Andrzej (1993), *Sami swoi*, Wyd. Akapit, Katowice.
- Myśliwski Wiesław (1985), *Kamień na kamieniu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Nowak Tadeusz (1998), *Wniebogłosy*, Wyd. Muza, Warszawa.
- Piętak Stanisław (1975), *Młodość Jasia Kunefala. Ucieczka z miejsc ukochanych*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.
- Redliński Edward (1978), *Konopielka. Awans*, Wyd. Czytelnik, Warszawa.
- Wiśniewski Wojciech (1993), *Lekcja polskiego*, Wyd. rytm, Warszawa.
- Zawada Andrzej (1983), *Gra w ludowe. Nurt chłopski w prozie współczesnej a kultura ludowa*, Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza, Warszawa.

Fanfiction. Fani i ich pisarskie próby

Fanfiction – charakterystyka zjawiska

Tematem niniejszego artykułu jest zjawisko kreowania przez miłośników danej książki czy filmu amatorskich utworów literackich, będących przejawem fascynacji pierwowzorem. Fan rozumiany jako pisarz – amator zdaje się być jeszcze nie do końca przebadanym *novum* i na kartach wywodów uczonych pojawia się zazwyczaj jako jeden z wielu tzw. userów, zasiedlających wirtualną rzeczywistość. Tworzone przez niego amatorskie opowiadania określane są mianem „fanfiction” (występujących także pod nazwami: „fan fiction”, „fanfick”, „fik” czy „ff”). Najprościej rzecz ujmując, przez termin ów rozumieć należy wszelkie historie „pisane przez amatorów, wykorzystujące postaci z istniejących utworów (z mangi i anime, także popularnych książek, filmów i gier)” (<http://tanuki.pl/slownik/tag/fanfiction>).

Wykładowca marketingu i autor publikacji poświęconych procesowi kreowania słynnych marek, Stephen Brown, fanfiction definiuje jako „tworzone przez fanów opowiadania, a nawet całe powieści z postaciami z ulubionych filmów/książek/seriali w roli głównej, publikowane na stronach internetowych” (Brown 2008, s. 124). Utwory te publikowane są non-profit na blogach i forach internetowych. W artykule *When Harry Met Bella: Fanfiction is all the rage. But is it plagiarism? Or the perfect thing to encourage young writers?* doskonale oddano istotę tego typu twórczości, porównując tworzenie fanficków do swoistej zabawy fanów, którzy z „piaskownicy” wypełnionej przez autorów, scenarzystów, mangaków i innych profesjonalnych twórców, niczym zabawki wyciągają bohaterów, tła i wydarzenia pochodzące z ulubionych książek, filmów, mang, anime, gier czy programów telewizyjnych, by urabiać je wedle własnego upodobania (http://www.libraryjournal.com/slj/articlesteens/857727-353/when_harry_met_bella_fanfiction.html.csp).

Świat fanfiction opisany został jako baśniowe uniwersum, w którym wszystko jest możliwe, każdy nawet najbardziej nielogiczny i zwodniczy scenariusz może zostać zrealizowany, a megagwiazdy

pochodzące z różnych serii filmowych czy książkowych mogą przeżywać wspólne przygody w dowolnie wybranej scenerii (ibidem). Co więcej, zdaniem autorek artykułu, zarówno tworzenie, jak i czytanie fanfiction jest obecnie bardzo popularne, zaś jego autorem może być każdy i nie zawsze czyni to świadomie:

Dlaczego ludzie są tak chętni, by pisać (i czytać) fanfiction? Odpowiedź jest prosta: chcą więcej, więcej, więcej. Możliwe że, w pewnym sensie, sam napisałeś fanfiction – tylko o tym nie wiesz. Pamiętasz czasy gdy twój nauczyciel angielskiego kazał Ci napisać list Merkucja do Romea albo pisemnie przedstawić sceny z Wielkiego Gatsby z punktu widzenia Daisy? To jest fanfiction. Nadałeś własny bieg cudzej historii (ibidem).

Polska badaczka amatorskiej twórczości, Lidia Gąsowska, atrakcyjności fanficków upatruje w zjawisku, które określa mianem *mutatis mutandis* w dziele literackim, pisząc, iż w tego typu opowiadaniach własnych „wszystko ujdzie”, każdy scenariusz można zrealizować, ponadto każdy fan może stać się pisarzem – twórcą. Cena, jaką za to płaci, jest niewygórowana: wystarczy dostęp do Internetu i znajomość pierwowzoru (Gąsowska 2009, s. 445). Z tych względów fanfiction opisuje Gąsowska jako „pociągającą hybrydę”, uwodzącą twórcę samą możliwością opowiadania czy snucia fabuły (ibidem, s. 445).

Podstawowy podział fanowskich opowieści obejmuje luźno oparte na oryginale fanficki alternatywne, charakteryzujące się zmianą fabuły danego dzieła przy jednoczesnym zachowaniu imion, nazwisk i charakterów bohaterów występujących w pierwowzorze (<http://www.focus.pl/dodane/publikacje/pokaz/publikacje/fan-fiction/nc/1/>), a także kontynuacje (*sequele* oraz *prequele*), czyli dopisywanie wcześniejszych lub dalszych losów bohaterów filmu/książki, na ogół przy ścisłym zachowaniu tzw. kanonu (podstawowego rdzenia opowieści) – który w ogóle nie ulega modyfikacji lub zmieniany jest tylko nieznacznie (ibidem). Wreszcie trzecią z podstawowych odmian fanfiction są opowieści poboczne, czyli zajmowanie się przez miłośników danego utworu tymi wątkami, którym w pierwowzorze autor nie poświęcił zbyt wiele miejsca, tylko je zarysowując (ibidem). W tej odmianie amatorskich opowiadań na pierwszy plan wysuwają się zazwyczaj ci bohaterowie, którzy w oryginale odrywali role epizodyczne. Fani starają się nakreślić charaktery postaci drugoplanowych,

za podstawę mając skąpe informacje pochodzące od autora i na ich kanwie wymyślają przygody z ich udziałem.

Historyczny rozwój fanowskich opowiadań wbrew pozorom nie rozpoczyna się wraz z nastaniem ery komputerów, bowiem początki fanfiction są znacznie wcześniejsze. W świetle informacji przedstawionych przez Olę Dawidowicz-Chymkowską z Instytutu Książki i Czytelnictwa Biblioteki Narodowej, Internet znacznie ułatwił rozpowszechnianie fanowskich opowiadań, jednak na pierwsze ślady tego typu twórczości można natknąć się już w literaturze apokryficznej (Dawidowicz-Chymkowska 2009a, s. 63). Za prekursorów w dziedzinie fanficków uznaje się zbiór epickich poematów rozwijających historię wojny trojańskiej, wchodzących w skład tak zwanego cyklu epickiego, bezpośrednio nawiązującego do twórczości Homera. Ponadto w zasobny poczet fanowskich opowieści włączyć można różnorodne wariacje na temat legendy o Królu Arturze i Rycerzach Okrągłego Stołu, od VIII wieku naszej ery rozpowszechniane na terenie Europy (<http://fan-fiction.co.tv/>). Innym przykładem mogą być znane w okresie średniowiecza opowieści tworzone przez gawędzarzy, którzy dopowiadali ciąg dalszy do znanych arabskich historii, dotyczących osoby Haruna al-Rashida czy przygód Sinbada żeglarza. Wiele opowieści zostało sparodiowanych, zaś niektóre cykle zostały wcielone do *Baśni tysiąca i jednej nocy*. Parodie i imitacje arabskich baśni masowo powstawały zwłaszcza w XVIII-wiecznej Francji, po tym jak oryginał został przetłumaczony na język francuski (ibidem). Wiek XX z kolei przyniósł amatorskie, literackie wariacje na temat *Alicji w Krainie Czarów* Lewisa Carrolla. Nie sposób nie wspomnieć również o minipowieściach tworzonych i wydawanych w latach 1920-1930 przez miłośników opowiadań kryminalnych autorstwa Artura Conana Doyle'a, dotyczących przygód detektywa Sherlocka Holmesa. W tym samym czasie w fanowskich opowiadaniach ożywały także postaci zapożyczone z książek brytyjskiej pisarki Jane Austen (ibidem).

Początek nowoczesnej ery w twórczości fanfiction datuje się na lata 60. XX wieku. Wówczas to rozpoczęła się era fandomów – powstawać zaczęły pierwsze zorganizowane społeczności fanowskie; miłośnicy fantasy zaczęli aktywnie udzielać się w fanclubach i uczestniczyć w zlotach oraz konwentach. Punktem zwrotnym w popularyzacji zarówno fandomów jak i twórczości fanfiction okazał się fenomen filmu „Star Trek”. W 1967 roku powstały „Spockanalia”, pierwszy

fanzin (*fan magazine*, *zin* – nieprofesjonalne pismo tworzone przez miłośników danej gry/książki/filmu etc. przeznaczone dla fanów) publikujący na swych łamach opowiadania tworzone przez miłośników serialu (ibidem). Wraz z nastaniem ery Internetu rozpoczął się złoty wiek dla fanficków. W 1998 roku założony został portal FanFiction. Net – bezpłatna internetowa przestrzeń przeznaczona dla twórców-amatorów, oferująca możliwość samodzielnego publikowania opowiadań oraz łatwy i szybki dostęp do archiwum. Wraz z powstaniem LiveJournal (rok 1999), jednej z pierwszych wielkich internetowych platform, przeznaczonych dla ludzi chcących dzielić się z innymi swoimi pasjami i zainteresowaniami oraz oferujących swoim użytkownikom możliwość tworzenia internetowych dzienników, fani zyskali możliwość publikowania swych opowiadań na blogach, z czego chętnie skorzystali.

Społeczne i psychologiczne czynniki, mające wpływ na rozwój amatorskiej twórczości, są trudne do określenia, jednak za jeden z głównych impulsów popychających fanów do tworzenia własnych opowiadań bazujących na kanwie ulubionych dzieł bez wątpienia uznać należy poczucie niedosytu (<http://www.focus.pl/dodane/publikacje/pokaz/publikacje/fan-fiction/nc/1/>) doskwierające miłośnikowi książki czy filmu w momencie, gdy akcja/zachowania lub losy bohaterów „nie idą po jego myśli”. Przyczyn takiego stanu rzeczy może być wiele, zaś wśród najczęściej wymienianych znalazły się: brak *happy endu* w oryginalnej historii/niezadowolenie z finału (niezgodnego z oczekiwaniami fana), przedwczesne (w opinii fana) zakończenie ulubionego dzieła, obdarzenie sympatią bohatera drugoplanowego i chęć rozbudowania jego roli we własnym opowiadaniu, próba ukazania własnego punktu widzenia sytuacji/postaci znanych z pierwowzoru czy chęć nadania ulubionej opowieści odrobiny pikanterii poprzez dodanie wątków erotycznych, charakteryzujących się większym poziomem agresji bądź prezentujących zachowania powszechnie uznawane za patologiczne (na przykład gwałt, tortury; ibidem). Ponadto wspomniana wcześniej Lidia Gąsowska przyczyn amatorskiej twórczości upatruje w „żałui za straconą opowieścią, za skończonym wątkiem, za postacią, którą mamy szczerą ochotę wskrzesić” (Gąsowska 2009, ss. 453-454), co dzięki własnemu opowiadaniu, bazującemu na wątkach i postaciach obecnych w pierwowzorze, staje się możliwe.

Zarówno sami twórcy fanfiction jak i ich czytelnicy, a także zagorzali krytycy w swych codziennych, wirtualnych czynnościach posługują się specjalnymi terminami, które na stałe zagościły w ich słowniku. W internetowej przestrzeni funkcjonują specjalne określenia, których znajomość daje czytelnikowi wiedzę na temat relacji seksualnych łączących bohaterów, charakterystycznych cech postaci, ich stosunku do świata i sposobu postrzegania rzeczywistości oraz wielu innych mniej lub bardziej przydatnych informacji, które osoba zainteresowana danym fanfickiem często otrzymuje jeszcze zanim rozpocznie jego lekturę. Dzięki odpowiednim oznaczeniom, przed zapoznaniem się z twórczością danego autora-amatora można dowiedzieć się, czy jego opowiadanie utrzymane jest w smutnych, depresyjnych klimatach (*angst*), czy też będzie słodko i sympatycznie (*fluff*), groteskowo i parodystycznie (*parody*), a może poleje się krew (*gore*; <http://forum.vampirciowo.pl/viewtopic.php?t=9>). Bohaterowie oznakowani jako OCC (*out of character*), choć znani z oryginału, tym razem będą zachowywać się nietypowo (a więc niezgodnie z kanonem), główny bohater *deathficka* w ostatnim rozdziale pożegna się z życiem, postać naznaczona jako SI (*self-insertion*) to swoiste *alter ego* autora, bohaterowie z *crossdressing* będą mężczyznami paradującymi w damskich ciuchach (ewentualnie kobietami preferującymi męską odzież), a w opowiadaniu typu *crossover* skrzyżują się drogi fikcyjnych charakterów pochodzących z różnych sag. Szczególnie bogaty w oznakowania jest dział fanfiction +18, a więc przeznaczony wyłącznie dla czytelników pełnoletnich. W opowiadaniach dla dorosłych często spotykane są historie znane jako *slash*, w którym może zostać przedstawiona homoseksualna relacja między dwiema kobietami (*f/f*), homoseksualna więź łącząca dwóch mężczyzn (*m/m*), heteroseksualny związek kobiety i mężczyzny (*m/f*) czy tak zwane *multiple partners*, a więc seksualne relacje więcej niż dwóch bohaterów (*m/m/m*, *m/f/m*, *m/f/f* etc.) (<http://www.angelfire.com/falcon/moonbeam/terms.html>). Ponadto odpowiednie skróty opisują niektóre wątki poruszane przez autora, takie jak gwałt (*N/C*, *non-consensual*), tortury (*tort*), kazirodztwo (*incest*), poniżanie (*humil*), niewolnictwo (*slave*), wszelkie formy przemocy (*violence*) i tym podobne tematy (<http://forum.vampirciowo.pl/viewtopic.php?t=9>).

Jeśli chodzi o sposób kreacji bohaterów, jego najbardziej niepożądanym, potępianym, wyszydzanym i jednocześnie bardzo często występującym w fanowskich opowiadaniach typem jest niejaka *Mary*

Sue (w wersji spolszczonej zwana Marysią Zuzanną), której męskim odpowiednikiem (na blogowych niwach spotykanym znacznie rzadziej) jest *Gary Stu* (a także *Marty Stu* lub *Lary Stu*). „Marysia” to pejoratywne określenie, piętnujące wyidealizowany typ kreacji bohatera prezentowany przez autora bloga, bardzo często będący udo-skonaloną, pozbawioną wad fikcyjną wersją samego twórcy danego opowiadania.

Blogi i fanfiction

Osoby chcące publikować w sieci swoje opowiadania mają kilka opcji do wyboru, zaś jedną z nich jest wykreowanie własnego zakątka w sieci, a więc założenie bloga. Rdzeń wyglądu bloga, na którym publikowane jest fanfiction, stanowi odpowiedni szablon. Jego wybór lub samodzielne stworzenie jest przedsięwzięciem niełatwym, jakże ze zadaniem szablonu jest oddanie klimatu opowiadania, przedstawienie poszczególnych bohaterów amatorskiej historii, świat przedstawiony/elementy charakterystyczne dla danej sagi. Popularnym zjawiskiem jest zamawianie szablonów o określonym wyglądzie u osób znających się na ich tworzeniu – ten sposób daje autorowi możliwość zaawansowanego współuczestniczenia w procesie „mellowania” bloga, gdyż osoba tworząca szablon prosi o naszkicowanie/opisanie autorskiej wizji jego wystroju oraz o wskazanie poszczególnych elementów (postaci, przedmiotów, zwierząt, cytatów), które winny się na nim znaleźć, by na tej podstawie tworzyć kolejne projekty, aż do wersji ostatecznej – przez autora zaaprobowanej. Autor posiada ponadto możliwość wybrania gotowego szablonu. Z projektantami szablonów i dodatków blogowych (w tym różnej wielkości avatarów¹ i stylów CSS²) skontaktować można się za pośrednictwem tak zwanych „szablonarni” (a więc serwisów i stron internetowych, oferujących użytkownikom gotowe szablony lub możliwość ich zamawiania). Dopełnieniem wyglądu bloga są wszelkiego rodzaju

¹ Obrazek, najczęściej występujący w rozmiarach 100 x 100 lub 50 x 50 pikseli, zamieszczany w profilu użytkownika. W przypadku blogów często dopasowany do szablonu – np. przedstawiający jego fragment lub postać głównego bohatera opowiadania ff.

² Style formatowania tekstu i ogólnego wyglądu strony, w tym m.in. nagłówek, koloru, rodzaju i wielkości czcionki, tła, ramek itp.

uatrakcyjniające go dodatki, takie jak odpowiednia oprawa muzyczna, licznik wejść, shoutbox czy różnego rodzaju sondy. Standardowo niemal każdy blog posiada tzw. Księgę Gości, do której „ku pamięci” wpisać mogą się wszyscy odwiedzający ten zakątek Internetu, bez konieczności rejestrowania się na danym serwisie blogowym. Ponadto punktem stałym jest archiwum, oferujące dostęp do wszystkich, opublikowanych dotychczas rozdziałów opowiadania. Popularne jest także tworzenie podstron, a więc osobnych stron, będących jednakże integralną częścią bloga. Ich wygląd często dostosowany jest do wyglądu strony głównej. W formie podstrony może występować na przykład dział „o mnie”, w którym autor opisuje własne zainteresowania/wiek/ulubione książki/cytaty, a więc tworzy sieciowy wizerunek siebie samego, dzieląc się z czytelnikami wyselekcjonowanymi informacjami na temat swojej osoby. Podstroną jest zazwyczaj część bloga poświęcona bohaterom – wówczas autor przedstawia postaci, które pojawiają się w jego opowiadaniu, dzieli się podstawowymi informacjami na ich temat, zamieszcza ich krótką charakterystykę oraz (niekiedy) wkleja przedstawiające ich rysunki. Zdecydowanie mniej czasochłonną opcją jest rejestrowanie się na różnego rodzaju forach literackich i publikowanie swoich opowiadań w postaci postów, zamieszczanych w odpowiednich działach. Wówczas autor rezygnuje z kreowania własnego internetowego świata, nastawiając się na szybkość i sprawną komunikację z innymi komentatorami i twórcami fanfiction. W przypadku blogerów to wyjątkowość, zarówno treści opowiadania, jak i jego estetycznej oprawy, musi przyciągnąć czytelnika (oceniającego nie tylko fabułę amatorskiego tworu, ale także *stricte* estetyczne walory bloga, a nawet panującą na nim atmosferę). Forumowicz publikujący fanfiction w cyklicznie dodawanych postach z góry wie, że komentatorów mu nie zabraknie. Z drugiej strony blogowicz poszczycić może się znacznie większą swobodą, jeśli chodzi o treść publikowanych fanficków – tymczasem forumowiczów obowiązuje regulamin wyznaczający granice tego, co dozwolone. Twórca styka się tu z licznymi zakazami, katalogami zaleceń, preferowanymi modelami zachowania i formułowania wypowiedzi. Wymaga się od niego poszanowania zasad ortografii i interpunkcji, prawidłowego zapisywania dialogów, redagowania swoich tekstów zgodnie z regulaminowymi przykazaniami, umieszczania ich w takich, a nie innych działach i opatrzenia odpowiednim oznakowaniem. Niemile widziane są emotikony i wszelkie elementy obrazkowe, zaś krótkie wypowie-

dzi na ogół uznawane są za bezwartościowe, podczas gdy w blogowej etykietce stosowne wydaje się pozostawienie śladu swej bytności, choćby w postaci trzech zdawkowych słów, niż odejście bez słowa (Dawidowicz – Chymkowska 2009a, s. 67). Ponadto forumowicz, w odróżnieniu od blogowicza, nie może zbyt swobodnie żonglować wulgaryzmami ani pozwolić sobie w opowiadaniu na zbyt wiele historii o charakterze mocno erotycznym czy cechujących się zbyt dużą dozą przemocy.

Ważną osobą w blogowym świecie jest Beta(-reader), a więc czytelnik fanfiction, który, w porozumieniu z autorem bloga, poświęca swój wolny czas na przejrzenie każdego z kolejnych rozdziałów opowiadania przed jego opublikowaniem, by wprowadzić zmiany czysto techniczne, między innymi wyłapać większość drobnych pomyłek, poprawić błędy (ortograficzne, interpunkcyjne, gramatyczne) i wyeliminować literówki. Beta, jako uważny czytelnik bloga, może być także nieocenioną pomocą w ulepszaniu historii – dzięki sugestiom i poradom zazwyczaj wspiera autora w zachowaniu kanoniczności postaci bądź charakteru, jaki nadał on swym bohaterom, dba o spójność historii, podając w wątpliwość wszelkie niejasności i zawiłości fabuły – jest pierwszym krytykiem, a zarazem osobą przyjazną autorowi, więc jego konstruktywne komentarze mogą stanowić dużą pomoc dla twórcy fanfiction.

Twórcy fanfiction

Pracę nad fanfiction wielu badaczy zafascynowanych amatorską aktywnością fanów zwykło uważać za „przykład czytania lektury w sposób twórczy i krytyczny” (Gąsowska 2009, s. 451). Warto zatem postawić sobie pytanie, kim są twórcy fanfiction i co sprawia, że swój wolny czas poświęcają na pisanie opowiadań opartych na istniejących już książkach, filmach, mangach czy grach. Badający twórczość fanfiction Tomasz Żaglewski zajmuje się istotą tego, co rozumie się poprzez „bycie fanem”, pisząc:

Skupieni w fandomach fani to grupa odbiorców tekstów medialnych niezwykle zaangażowana w proces odbioru. Po pierwsze, mają oni ogromną wiedzę na temat ulubionego produktu, wielokrotnie go odczytują,

obcują z nim nie raz czy dwa, ale wręcz kilkadziesiąt, jeśli nie więcej. Po drugie, fan jest idealnym konsumentem, starającym się zakupić wszystko lub prawie wszystko, co z danym produktem jest związane. Po trzecie, fan poprzez wtórną produkcję dąży do intensyfikacji swojej przyjemności wynikającej z kontaktu z danym tekstem – jest nie tylko konsumentem, ale i twórcą (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/2324>).

Żaglewski zauważa zatem, iż fan jest typem entuzjastycznego, radykalnego konsumenta, którego nie zaspokaja ani jednorazowy akt konsumpcji ani tym bardziej poprzestawianie na gotowych materiałach związanych z przedmiotem jego fascynacji – wręcz przeciwnie, pragnie on je przekształcać, na bazie pierwowzoru próbuje skonstruować coś własnego (ibidem). Ponadto wszelkimi sposobami poszerza on swoją wiedzę na temat pierwowzoru, nie poprzestając wyłącznie na wielokrotnym odczytywaniu jego treści – pragnie on „maksymalnie pogłębić odbiór” poprzez sięganie po wszelkie, dostępne na rynku produkty związane z ulubioną przez niego marką; jednocześnie pierwowzór pozostaje dla niego nienaruszalnym ideałem (ibidem).

Odbiorcy fanfiction

W celu ustalenia popularności fanfiction, odbioru tego typu amatorskich opowiadań oraz postrzegania ich twórców przez użytkowników sieci przeprowadziłam badania w Internecie, prosząc losowo wybranych userów o wypełnienie otwartych ankiet na temat literackiej aktywności miłośników książek uznawanych za bestsellery oraz popularnych filmów i seriali. Wszystkie przytoczone w tekście wypowiedzi pochodzą z ankiet. Na sześćdziesięciu ankietowanych zaledwie trzynastu stwierdziło, że nie wie, czym jest fanfiction. Pozostałe czterdzieści siedem osób uznało, że potrafi objaśnić znaczenie terminu i pokusiło się o jego własną definicję. Wśród zaproponowanych objaśnień pojawiały się takie, na ogół poprawne sformułowania, jak: „zainteresowanie tematami związanymi z science fiction lub fantasy i tworzenie na ich bazie swoich opowiadań”, „pewien rodzaj opowiadań fantasy umieszczanych w Internecie na blogach”, „tworzenie opowiadań inspirowanych twórczością danego pisarza, wykorzystujących stworzony przezeń świat (bohaterów, realia itp.)”, „twórczość

fanów na temat ulubionej książki, filmu”, „sposób, w który powstają dalsze losy albo zupełnie autonomiczne dzieje ulubionego bohatera literackiego” czy „utwory wykorzystujące świat cudzej postaci wykreowane już przez jakiegoś autora, tworzone zwykle *od fanów dla fanów*”. Piętnaście osób zadeklarowało, że regularnie czytuje fanowskie opowiadania, zaś osiemnaście przyznało się do samodzielnego tworzenia fanfiction lub podejmowania pisarskich prób tego typu w przeszłości. Spośród czterdziestu siedmiu ankietowanych, którzy wykazali znajomość tematyki fanfiction, trzydziestu dwóch zadeklarowało, że hobbystycznie czyta literaturę fantasy i/lub ogląda filmy o tej tematyce. Osoby czytujące fanfiction zazwyczaj dowiadywały się o istnieniu fanowskich utworów podczas surfowania po Internecie (najczęściej dzięki rejestracji na forach internetowych lub stronach poświęconych ulubionej tematyce; równie popularne okazały się samodzielne poszukiwania dodatkowych informacji odnośnie do ulubionych książek/filmów/seriali, polegające na wpisywaniu odpowiednich haseł w wyszukiwarkę internetową czy odwiedzanie serwisów blogowych). Cennym źródłem wiedzy o fanfickach okazali się przyjaciele i znajomi, którzy sami czytują, a niekiedy także tworzą tego typu opowiadania. Tylko jedna z ankietowanych osób dowiedziała się o fanowskich opowiadaniach w inny sposób, twierdząc, że na termin ten natknęła się podczas czytania artykułu w czasopiśmie poświęconym ulubionej tematyce.

Zdaniem ankietowanych największą inspirację dla fanów tworzących opowiadania na kanwie znanych utworów stanowią w chwili obecnej takie książki i/lub filmy o Harrym Potterze, saga *Zmierzch*, saga o Wiedźminie, trylogia *Władcy Pierścieni*, publikacje i produkcje eksponujące postać Sherlocka Holmesa, filmy „Star Trek”, „Gwiezdne Wojny”, „Piraci z Karaibów”, seria książek *Świat Dysku* Pratcheta, produkcje filmowe „Incepcja”, „Avatar”, „Wyspa Tajemnic”; również komiksy – mangi i/lub anime: *Naruto*, *Death Note*, *Fullmetal Alchemist*, *Bleach*, *Dragon Ball*, *Pokemon*, popularne serie: „Pamiętniki wampirów”, „Czysta krew”, „Plotkara”, „Dr House”, „Chirurgdzy”, „Glee”, „High School Musical”, „Dr Who”, jak również zespoły muzyczne: „Tokio Hotel I Jonas Brothers” oraz także gry, takie jak „Final Fantasy” oraz „World of Warcraft”.

Pytani o powód, dla którego wariacji na temat takich a nie innych utworów/grup jest w sieci najwięcej, internauci wskazywali na

trendy panujące w modzie, popularność rozbudzającej wyobraźnię tematyki fantasy czy fascynacja tajemniczością (chęć tworzenia wątków kryminalnych, rozwiązywania zagadek, kreowania bohaterów niepokojących/pochodzących z innych światów). Zdaniem ankietowanych, ogromną popularnością cieszą się stwory nie z tej ziemi, a więc wampiry, wilkołaki i tym podobne istoty, gdyż jest to temat „na czasie”, „popularny i powszechny w kulturze”, „pozwala odciąć się z rzeczywistością i popłynąć z wyobraźnią; dać upust fantazjom i żądom”³, a istoty należące do świata fantasy zawsze pobudzają wyobraźnię. Zauważono, iż poprzez amatorską twórczość wiele osób oddaje hołd ulubionemu artyście/piosenkarzowi. Ponadto obowiązkowym elementem fanficków są wielkie uczucia i drobne miłostki, gdyż „nie potrzeba geniuszu, by wymyślić historię typu *ona kocha jego, a on ją nie bardzo* – z tych względów pisarze amatorzy uwielbiają *shipping*, a więc dobieranie w pary bardziej i mniej lubianych bohaterów, zapożyczonych z pierwowzorów, którym mogą namieszać w życiu uczuciowym wedle własnego upodobania. Jak twierdzili ankietowani, dorastające dziewczęta, będące autorkami znakomitej części fanowskich twórców, „naturalną koleją rzeczy lubują się w romansach”, a pisarze-amatorzy tęsknią za wyidealizowanym uczuciem, którego może im dostarczyć jedynie ich umysł i wyobraźnia. Poproszeni o podanie kluczowych tagów, które ich zdaniem najlepiej oddają tematykę poruszaną w fanfiction, ankietowani przede wszystkim wymieniali miłość, romans, związki (często nietypowe), homoseksualizm, zdradę, niekanoniczne pary, uczucia, przyjaźń, namiętność, władzę, sławę, potęgę. Równie popularne są – ich zdaniem – zagadnienia, takie jak: przygoda, niebezpieczeństwo, wojna, nieoczekiwane zwroty akcji, bunt, dalsze koleje losów, przeznaczenie czy śmierć, zaś typowo do aspektów fantastycznych odnoszą się hasła: magia i czary, nadprzyrodzone moce, nierealność, tajemnice, istoty fantastyczne (zwłaszcza wampiry), potwory, wojownicy, kosmici, walka dobra ze złem.

Dwanaście osób czytających fanficki przyznało się do odwiedzania tzw. ocenialni blogowych, zaś dwadzieścia siedem twierdziło, iż regularnie przegląda komentarze zamieszczane pod amatorskimi opowiadaniem. Zdecydowana większość oceniła opinie czytelników

³ We wszystkich cytatach z ankiet zachowano oryginalną pisownię przekazów.

jako „raczej pozytywne”. Jednocześnie ankietowani twierdzili, że część pozytywnych komentarzy pozbawiona jest wartości: „niektórzy nie zwracają zbyt wielkiej uwagi na treść i stylistykę danego fic-ku”, „w większości jest to bezwartościowy spam, który nie zawiera nic dobrego”, „niektóre z nich są wg mnie za krótkie (np. ograniczają się do *Love it*)”, „ludzie piszą nie prawdę, piszą to na co liczą autorzy- amatorzy”, „bardzo wiele z nich to po prostu słowo: *fajne* nic nie wnoszące do oceny”, „zdarzały się króciutkie stwierdzenia w stylu: *Podoba mi się*”, „w większości są to pozytywne komentarze jednozdaniowe typu: *Super, Supcio, Ja chce więcej!, Kiedy następny chapter?*, z dużą liczbą wykrzykników mające oddać entuzjazm czytającego. „Większość komentarzy zawierała zwykle kilka słów, typu: *super, czekam na kolejną część*. Zarzuty odnośnie do nikłej wartości wypowiedzi czytelników dotyczyły przede wszystkim komentarzy zamieszczanych pod notkami publikowanymi na blogach. Jak zauważył jeden z ankietowanych, wypowiedzi na temat fanfiction należy rozpatrywać „w zależności od miejsca: na blogach jest dużo nieuzasadnionych pozytywnych komentarzy, na forach literackich oceny bardziej rzetelne, zarówno pozytywne, jak i negatywne”. Dlaczego? Internauci biorący udział w ankiecie nie mieli co do tego wątpliwości: „bo komentatorzy to zazwyczaj osoby zaprzyjaźnione z autorem bloga”. Atmosfera panująca na serwisach blogowych sprzyja bowiem nawiązywaniu trwałych relacji między autorem – amatorem a czytelnikiem, co owocuje często nazbyt poprawnymi i „wygładzonymi” komentarzami tych ostatnich. Czytelnicy nie chcą urazić osoby, którą polubili, z którą utrzymują kontakt dzięki komunikatorom i portalom społecznościowym. Na forach internetowych poświęconych twórczości literackiej również nawiązywane są przyjaźnie, jednak panująca tam atmosfera jest zupełnie odmienna: na pierwszy plan wysuwa się tutaj wartość literacka dzieł, autorzy zamieszczają fanficki, mając świadomość, że zostaną one gruntownie przeanalizowane, czego zresztą się domagają.

Nie bez znaczenia pozostaje także sposób postrzegania amatorskich pisarzy. Wizerunek fana wyłaniający się z wypowiedzi ankietowanych należy do pozytywnych, a sposób jego definiowania nie pozostawia wątpliwości, co do silnych emocji kierujących miłośnikami, zapatrzonymi w pierwowzór. Większość badanych jest zgodna: fan to „miłośnik”, „pasjonat”, „wielbiciel”, „maniak”, „ktoś mocno w coś

zaangażowany/czymś zafascynowany”, „nadmiernie zainteresowany jakąś rzeczą lub osobą”, „ponadprzeciętnie lubiący rzecz lub osobę i wyrażający tę sympatię na różne sposoby”, „mający osobę lub rzecz, na której się wzoruje, którą podziwia”. Fan, jak słusznie pisali internauci, „stara się zdobyć jak największą wiedzę w interesującym go temacie”, „spędza wolny czas na pogłębianiu swojego hobby”, „jest na bieżąco ze wszystkimi nowinkami i ciekawostkami”, „otacza się przedmiotami mającymi związek z jego fascynacją”, „zbiera informacje dotyczące swojego idola”. Zaangażowanie fana odnajduje swój wyraz przez podejmowanie określonych aktywności, koncentrowanie emocji na swej pasji, gdyż miłośnik „nie wstydzi się swojej fascynacji”, ciągle okazuje swe zainteresowanie, pielęgnuje je, podsyca i tym samym podtrzymuje przy życiu. Pasjonat w opinii internautów nie waha się „poświęcić na interesującą go rzecz swojego czasu i pieniędzy, nawet jeśli nie jest to uznawane przez ogół za wartą zaangażowania rozrywkę”, „na temat książki/filmu lub artysty potrafi powiedzieć coś więcej niż *podobało mi się*”, „jest skłonny poświęcić np. wycieczkę klasową by jechać na koncert wokalisty X”. Ankietowani wskazali, że owa nadmierna fascynacja może niekiedy być sensem życia fana bądź stanowić jego istotną część. W ankietach podkreślano, że miłośnik nie jest w swej fascynacji bierny: czyta, kibicuje, komentuje, interesuje się „losami” ulubionej postaci literackiej, filmowej czy serialowej lub aktora/pisarza/artysty, „w jego umyśle dane dzieło lub «celebryta» zajmują ważne miejsce”. Jak pisze jedna z przebadanych osób: „każdy jest fanem” – bo każdy miał kiedyś do czegoś wielką słabość, wspomina rzeczy lub osoby z przeszłości, które darzył sympatią, a które umiliły mu pewien etap w życiu.

Zarówno literackie próby jak i inne inicjatywy podejmowane przez zagorzałych fanów, całym sercem oddanych swej pasji, mogą budzić zarówno głęboki podziw jak i pełną dezaprobatę postronnych obserwatorów, uważających ich czynności za marnotrawstwo czasu i pieniędzy. Jak do zakrojonej na szeroką skalę, nierzadko osobiwej działalności miłośników książek czy filmów, odnoszą się ankietowani? „Denerwują mnie osoby, które nienawidzą i pogardzają tobą, gdy lubisz coś innego niż oni” – wypowiedziała się jedna z badanych, deklarując przy tym przynależność do pewnego fandomu („sama jestem jedną z nich”) i twierdząc, że „fajnie mieć coś ulubionego” i „nie ma w tym nic złego”. Chciałabym wyjść od tego cytatu, gdyż,

jak wykazały moje badania, osób skłonnych do nienawiści czy pogardy jest niewiele, zaś fanowskie pasje odbierane są z życzliwością i/lub zaciekawieniem. Zaledwie jedną z sześćdziesięciu wypowiedzi można uznać za negatywną, pozostałe są zdecydowanie pozytywne lub neutralne, pozbawione pejoratywnego zabarwienia. Kilka osób swoje krytyczne uwagi zawarło w sformułowaniach: „nadmierna fascynacja bywa niezdrowa”, „byle nie przesadzić”, „dopóki nikogo się nie krzywdzi akceptuję”, „jeśli jest to w granicach przyzwoitości nie mam nic przeciwko”, „dopóki nie staje się to chorą obsesją nie widzę w tym nic złego”, „jeżeli nie jest fanatyczne”, „dobre dopóki jesteśmy w stanie odróżnić rzeczywistość od fikcji i znajdujemy właściwy balans i rozgraniczenie pomiędzy nimi”, „byle nie przerodziło się w fanatyzm i religię”. Zdecydowana większość entuzjastycznie popiera i akceptuje działalność fanów, wskazując na wiele pozytywów z nich płynących. Ankietowani twierdzą, że oddanie się pasji to „świetna zabawa”, „poszerzanie horyzontów”, „inspiracja do tworzenia czegoś własnego”, „pozwala rozwijać wyobraźnię a przede wszystkim wpływa na rozwój talentów: pisarskich, plastycznych... nie wiem, może nawet kompozytorskich?”, „miłe spędzanie czasu w ulubionych klimatach”, „poprawia samopoczucie”, „sprawia frajdę”, „daje mnóstwo okazji do poznania ludzi, którzy interesują się tym samym i może przynieść masę inspirujących doświadczeń”, „bardzo dobra forma na wyrażenie swojej sympatii do kogoś, czegoś”, „tworzy poczucie wspólnoty”, „daje możliwość artystycznego wyżycia” i jest „godne podziwu”, gdyż „kreatywność musi znaleźć ujście” i „każdy powinien mieć jakąś pasję”, „każdy powinien mieć coś, co go oderwie od szarej nudy dnia codziennego i pozwoli na chwilę odpocząć od normalnych spraw”.

Twórcy fanfiction

Warto w tym momencie spojrzeć na zjawisko amatorskiej twórczości od strony samych miłośników książek i filmów, twórców fanfiction, którzy wyrażają siebie poprzez kreowanie literackich opowiadań dzięki zapożyczaniu cudzych bohaterów i dla których działalność ta stanowi niewyczerpane źródło rozrywki. Udało mi się dotrzeć do trzech osób, które zgodziły się odpowiedzieć na pytania związane

z ich twórczością, wyznaczyć, co skłoniło je do podjęcia literackich prób, gdzie publikują bądź publikowały swoje opowiadania, w jaki sposób tworzyli swoich bohaterów i jak na ich hobby reagowali najbliżsi. Talvi (uczenica liceum), Bloo (świeżo upieczona pani magister) i Melodie Jody (studentka filologii polskiej), tworzące fanficki o tematyce potterowskiej, wskazują różne przyczyny, dla których zdecydowały się na pisanie opowiadań nawiązujących do ulubionej sagi. Dla pierwszej z twórczyń przygoda z fanfiction związana była z chęcią sprawdzenia się w świecie literatury, podjęcia pierwszych poważniejszych prób w dziedzinie, która zawsze ją interesowała. Z kolei Bloo podczas czytania książek i blogowych opowiadań wpadła na pomysł stworzenia własnej historii, co związane było z pewnym poczuciem czytelniczego niedosytu. Melodie wskazuje na duży udział osób trzecich w jej decyzję o pisaniu, twierdząc, że została do tego zachęcona, a wręcz „skłoniona przez piszących znajomych”.

Sposób kreacji bohaterów i wymyślania ich dalszych losów nie u każdej z pisarek-amateerek wyglądał podobnie. Bohaterowie Melody posiadają wygląd i cechy charakteru rzeczywistych osób, które zna lepiej lub gorzej. Żadna z postaci nie była jej odwzorowaniem, choć wszystkie obdarzyła niektórymi ze swych cech. Pomysły na nowe rozdziały czerpie z filmów, książek i opowiadań tworzonych przez innych ludzi. Talvi natomiast bez ogródek przyznała, że główni bohaterowie mają dużo z niej i z jej doświadczeń, choć dla przekory obdarza ich także cechami, które stanowią jej całkowite przeciwieństwo. Bardzo dbała o uwypuklenie charakteru postaci i zapewnienie swoim bohaterom czegoś, co nazywa „psychologiczną jednolitością”. Jednocześnie starała się rozwijać wątki w takim kierunku, by pokazać, jak dany bohater się zmienia, jak zachowuje się w pewnych trudnych dla niego sytuacjach. Jak sama powiedziała: „lubię postaci pełne wad, które w toku wydarzeń zmieniają swoje postępowanie, ale pozostają także sobą”.

Każda z piszących fanfiction pań jest zgodna co do tego, że amatorska twórczość jest potrzebna. „Wielu amatorów to naprawdę utalentowani ludzie, którzy mogą stać się inspiracją i którzy potrzebnie są światu fanficków, który przecież nie powstałby gdyby nie oni”. Kontakt z czytelnikami, komentującymi, przejmującymi się, sugerującymi i kibicującymi pisarzom-amatorom, przyniósł znajomości i/lub przyjaźnie każdej z trzech twórczyń fanfiction. W najintensywniejsze

i najbardziej trwałe relacje ze swoimi czytelnikami wchodziła Talvi, która z wieloma osobami z sieci nawiązała bliższe znajomości. Wirtualne kontakty ewoluowały, by od komentarzy na blogu i rozmów przez komunikatory, z wolna przejść w śmielsze formy komunikacji: smsy, rozmowy telefoniczne, spotkania „w realu”, a nawet wspólne wakacje. „Czytelnicy zawsze byli dla mnie ważni i zawsze starałam się jakoś bliżej ich poznać. Zwykle zaczynałam od rozmowy o zainteresowaniach, o dalszych losach jej bohaterów... I tak od słowa do słowa poznawało się ludzi” – wyznała Talvi. Melodie i Bloo nigdy nie wyszły poza świat wirtualnych znajomości, jednak nadal utrzymują kontakt z czytelnikami swych opowiadań.

Jak wykazały odpowiedzi losowo wybranych ankietowanych, wiedza internatów na temat tworzenia opowiadań fanfiction jest niewielka. Nawet osoby deklarujące, iż z terminem „fanfick” nigdy się nie zetknęły, na pytanie o dzieła, których tematyka może inspirować do twórczości amatorskiej, intuicyjnie wymieniały tytuły książek, filmów czy seriali, na których pisarze amatorzy rzeczywiście się wzorują. Ponadto osoba oddająca się swojej pasji w większości przypadków może liczyć na przychyłność i zrozumienie, a w najgorszym razie na obojętność tych, którzy jej zainteresowań nie podzielają. Samo zjawisko tworzenia i rozpowszechniania fanowskich utworów nie jest wcale wynalazkiem współczesności, choć może się takim wydawać. W dzisiejszych czasach przed tego rodzaju aktywnością otwierają się nowe możliwości, które niegdyś były nie do pomyślenia.

Tworzenie fanfiction to nie tylko niezobowiązujące hobby, ale także forma dość trudnej pracy, która z pewnością rozwija wyobraźnię i pozwala na doskonalenie pisarskiego warsztatu, ale nie bez pewnych wysiłków. Rozbudzony apetyt czytelnika wymusza na parającym się pisaniem fanie-amatorze, by ten konstruował wielowątkowe, niekiedy skomplikowane, wymyślone przez siebie opowieści i umiejętnie łączył je z obowiązującym kanonem oraz dawał życie nowym, niebanalnym, fikcyjnym bohaterom, których drogi skrzyżują się z zapożyczonymi z pierwowzoru ulubieńcami. Warto zwrócić uwagę na ważną rolę czytelnika w procesie zarówno tworzenia jak i odczytywania fanfiction: to przez wzgląd na jego zadowolenie i oczekiwania autor-amator rewiduje swoje pierwotne plany względem bohaterów, jest gotów dokonać zmian, których wcześniej nie brał pod uwagę. Czytanie komentarzy inspiruje twórcę niemal w takim samym stopniu, w jakim jego

twórczość wpływa na odbiorcę. Przyjaźnie i znajomości zawierane dzięki komentarzom w wirtualnym świecie bardzo często mają swoją kontynuację w życiu realnym i owocują długoletnimi kontaktami.

Fanfiction może być przejawem tęsknoty za ukończonym dziełem i desperacką próbą przedłużenia życia bohaterom-ulubieńcom czy też zaprezentowania ich szerszemu kręgowi osób z własnej perspektywy; opowiadania tego typu nierzadko rodzą się z buntu i niezgody na pewne wydarzenia opisane w oryginale, wreszcie mogą one być wyśmienitym sposobem spędzania wolnego czasu i wyrazicielem pewnej mody – z jakichkolwiek względów twórcy nie podjęliby się pisania tego typu opowiadań, zawsze pozostaną one wyrazicielami ich pasji, emocji i przemyśleń związanych z pewnym utworem, który poprzez swą twórczość pragną, świadomie bądź nie, odkryć na nowo.

Literatura

- Brown Stephen (2008), *Magia Harry'ego Pottera. Kreowanie globalnej marki*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Kubicka Halina, Taranek Olga (red.) (2009) *Kody kultury. Interakcja, transformacja, synergia*, wyd. Sutoris, Wrocław.
- Gumkowska Anna (red.) (2009a), *Tekst (w) sieci 2. Literatura, społeczeństwo, komunikacja*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa.

Źródła internetowe

- Burns Elisabeth, Webber Carlie (2009), *When Harry Met Bella: Fanfiction is all the rage. But is it plagiarism? Or the perfect thing to encourage young writers*, dostęp: http://www.libraryjournal.com/slj/articlesteens/857727353/when_harry_met_bella_fanfiction.html.csp.
- Fan Fiction* – artykuł na stronie magazynu „Focus” (2008), dostęp: <http://www.focus.pl/dodane/publikacje/pokaz/publikacje/fanfiction/nc/1/>.
- Fanfiction History* – artykuł (2007), dostęp: <http://fan-fiction.co.tv/>.

- Fanfiction Terminology* – terminologia stosowana do klasyfikacji opowiadań fanfiction (2011), dostęp: <http://www.angelfire.com/falcon/moonbeam/terms.html>.
- Hasło *fanfiction* – Słowniczek Tanuki.pl (2005), dostęp: <http://tanuki.pl/sloownik/tag/fanfiction>.
- Rałowska Joanna (2007), *Fan fiction – współczesny czytelnik jako marzyciel...* <http://www.biuletynbibliotecznylo8.pun.pl/view-topic.php?pid=10>.
- Słowniczek terminów fanfikowych* (2009), dostęp: <http://forum.vampirciowo.pl/viewtopic.php?t=9>.
- Żaglewski Tomasz (2009), *Być jak Bond, tworzyć jak Bergman. Myślenie magiczne i racjonalność twórczego działania w dobie YouTube na przykładzie fan fiction*, dostęp: <http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/2324>.

JUSTYNA KWAŚNIEWSKA

„HAPPY POSTCROSSING!!!”

Cele i metody badawcze

W XXI wieku Internet jest narzędziem wszechmogącym, przesyłającym każdą niemal dziedziną życia. Dostarcza informacji, pozwala zawierać nowe znajomości, prowokuje nawet powstawanie emocji. Wiele napisano na temat psychologii Internetu, a niniejsza praca to tylko próba nakreślenia wpływu owego medium na grono ludzi przyznających się do pewnych zainteresowań. Materiały przydatne do napisania tej pracy pozyskałam w Sieci – ku zaskoczeniu niewielu. Trudno bowiem o lepsze źródło informacji na temat internetowych społeczności, niż zagłębienie się w ich środowisko naturalne. Temat, którym się zajmuję, oscyluje właściwie pomiędzy światem wirtualnym a rzeczywistym, realnym. Sama idea postcrossingu – bo o nim właśnie niniejsza praca traktuje, opiera się na mechanizmach funkcjonujących w zupełnie realnej rzeczywistości, jednakże swym jestestwem w obecnych czasach wypełnia również mały fragment wirtualności. Otóż projekt, jakim jest postcrossing, opiera się w głównej mierze na idei poczty. Forma tradycyjna, dla bardzo wielu ludzi wręcz przestarzała i nieatrakcyjna, okazała się w obecnym stuleciu nadal posiadać pewien magnetyzm przyciągający określoną grupę ludzi. Co takiego fascynuje ich w tego rodzaju korespondencji? Dlaczego postanowili wciągnąć się w zabawę i jaką rolę w tym wszystkim odgrywa Internet? Wreszcie kim jest postcrosser? Czy próba stworzenia modelu, ogólnej charakterystyki „przesyłacza pocztówek”, się powiedzie? Podstawą do wyciągania wniosków były przeprowadzone przeze mnie internetowe ankiety. Grupą docelową mającą udzielić informacji na postawione w nich pytania stanowili ludzie zaangażowani w projekt, pasjonujący się taką formą zabawy,



Źródło: www.postcrossing.com.pl

poświęcający jej czas. Odpowiedzi na ankietę udzielili mi aktywni użytkownicy forum poświęconego polskim postcrosserom, ponieważ oni jako ci najbardziej zaangażowani interesowali mnie szczególnie. Ciekawiło mnie zwłaszcza to, co takiego daje im ta niepozorna, niepoważna zdaniem niektórych zabawa, że poświęcają jej tyle czasu? Jakie prywatne potrzeby dzięki niej zaspokaja każda z tych person? Jednym z założeń projektu jest przełamywanie barier, zacieranie granic politycznych, nacjonalistycznych, rasowych, religijnych, geograficznych. Czy uczestnicy również w taki sposób podchodzą do całego przedsięwzięcia, czy dostrzegają te idee i moc płynącą z czegoś tak niewinnego i z pozoru zwyczajnego, jak pocztówka otrzymana od nieznanego z sąsiedniego kraju?

Aby lepiej poczuć atmosferę towarzyszącą przynależności do społeczności postcrosserów, aby widzieć temat oczami „pocztówkowicza”, stałam się jednym z nich. Nie było to trudne. Wystarczyła szybka rejestracja na oficjalnej stronie projektu i już do swojej listy statusów można było dodać jeszcze jeden: postcrosser. Wiele osób jest zdania, że obecność tego typu ludzi w sferze wirtualnej jest spowodowana wszechobylstwem Internetu, ale gdyby zabrakło tego medium wydającego się na pierwszy rzut oka być spoiwem łączącym tę konkretną społeczność, ich zainteresowanie taką rozrywką zapewne by nie zmalało. Jednakże trudno skonfrontować teraźniejszość z tego rodzaju hipotetyczną sytuacją, gdyż mówić to jedno, a stanąć w obliczu niedogodności wynikających z braku jednego z ogniw łączących do tej pory pasjonatów i nie zmienić swojej postawy to drugie.



Źródło: www.postcrossing.com.pl

Podstawą analiz była ankieta przeprowadzona w przestrzeni wirtualnej wśród aktywnych uczestników forum poświęconego polskim „pocztówkowiczom”. Na moją prośbę o wypełnienie ankiety odpowiedziało 36 osób. Sama zaś ankieta zawierała 15 pytań zarówno otwartych jak i zamkniętych i była dostępna w Sieci w sierpniu i wrześniu 2011 roku. Wśród tych trzydziestu sześciu osób znalazło się 29 kobiet i 6 mężczyzn. Różnica liczbowa po zsumowaniu przedstawicieli obu płci i porównaniu jej z liczbą ankiet, wynika z nieokreślenia się jednego z uczestników niniejszego badania. Nie jest to jednak nieścisłość tak duża, aby zniekształcić nam obraz całej grupy, w której zdecydowanie przeważają przedstawicielki płci żeńskiej. Przedział wiekowy respondentów kształtował się pomiędzy 16. a 45. rokiem życia, przy czym osoby w wieku nie przekraczającym liczby 30 były w większości i stanowiły aż 88,57% wszystkich odpowiadających. Dokładnie taki sam wskaźnik procentowy obrazował liczbę osób deklarujących stan wolny bądź trwanie w związkach nieformalnych, zaś 11,43% to osoby znajdujące się obecnie w związku małżeńskim. Dwadzieścia cztery osoby mogły się poszczycić uzyskanym wyższym wykształceniem bądź jego zdobywaniem, zaś 10 osób to ludzie, którzy zakończyli swą edukację na szkole średniej lub jeszcze przez ten etap nie przebrnęli do końca. Również przeważającą grupę respondentów stanowiły osoby, które na co dzień zajmują się pracą umysłową. Były to zatem osoby uczące się lub pracownicy biurowi, a tylko niewielką grupkę stanowią zarabiający na życie fizycznie (3 osoby) lub bezrobotni (2 osoby).

Czym jest postcrossing?

Ze względu na dość duży wskaźnik niewiedzy wśród ludzi, czym właściwie jest postcrossing, właściwym będzie zamieszczenie w tym miejscu paru słów wyjaśnienia. Otóż Postcrossing jest serwisem społecznościowym, który wraz z tymi zdecydowanie bardziej popularnymi, takimi jak Facebook.com czy Nasza-klasa.pl, dzieli przestrzeń wirtualną. Po zarejestrowaniu na oficjalnej stronie projektu: Postcrossing.com, jej użytkownicy otrzymują możliwość wysyłania i otrzymywania kartek pocztowych od nieznanych im osób z całego świata. Strona internetowa funkcjonuje w języku angielskim – lingua franca współczesnego świata i w takim języku też oficjalnie przyjęło się korespondować, chyba że odbiorca zadeklarował znajomość jakiegoś innego języka, znanego również nadawcy. Statystyki na sierpień 2011 roku informowały, że ponad 240 tysięcy postcrosserów ze 198 krajów wysłało ponad 8,2 mln kartek. Nie jest to mało, jednak liczba niecałego ćwierć miliona uczestników w porównaniu z nieprzebraną rzeszą użytkowników odwiedzających inne portale społecznościowe i Internet w ogóle, może zapewniać postcrosserom poczucie swego rodzaju niszowości. Ma to także, jak się okazuje, odzwierciedlenie w postrzeganiu siebie w ten sposób przez konkretne jednostki, gdyż 69,44% badanych czuło się jako „pocztówkowicze”, kimś o oryginalnym hobby i nietypowym zainteresowaniu. Jak się okazuje, cały czas jest jeszcze na świecie wiele osób, które cenią sobie prawdziwą,



Źródło: www.postcrossing.com.pl



Źródło: www.postcrossing.com.pl

namacalną korespondencję bardziej od współczesnego e-maila czy zwyczajnej wiadomości sms.

Cały projekt natomiast rozpoczął swoją historię w małym studenckim pokoiku Portugalczyka o nazwisku Paulo Magalhaes. Po pewnym czasie narodził się pomysł podzielenia się swoimi zainteresowaniami dotyczącymi kolekcjonowania pocztówek ze zdecydowanie większym gremium, co zaowocowało wystartowaniem 24 lipca 2005 roku oficjalnej strony internetowej poświęconej postcrossingowi, która z czasem stała się portalem społecznościowym. Grupy postcrosserów zaczęły się skupiać również na forach internetowych poświęconych projektowi, tak jak to uczynili polscy kolekcjonerzy w 2009 roku, zakładając pierwsze polskie forum.

Zapytani, skąd dowiedzieli się o tego rodzaju zabawie, w większości odpowiedzieli, że właśnie z Internetu, choć pojawiały się również odpowiedzi, że od znajomych, z prasy bądź z radia. Zdecydowana większość respondentów działała na tym polu nie dłużej niż 2 lata (31 osób), a zaledwie 5 osób zajmowało się tym zdecydowanie dłużej. Co ciekawe, pomimo deklaracji tylu osób, iż o takim korespondowaniu z ludźmi z całego świata dowiedzieli się z Sieci, niemal 70% z nich wcześniej starało się utrzymywać kontakt w formie tradycyjnej niekoniecznie ze znajomymi. Często pojawiają się wzmianki o wysyłaniu pocztówek do rodziny lub znajomych z pozdrowieniami z wakacji lub świątecznymi życzeniami, ale nie mniej popularne okazuje się pisanie listów zarówno do przyjaciół jak i do ludzi zupełnie sobie

obcych, np. w ramach „Marzycielskiej poczty”¹. Same zbiory kartek zaczęły się w wielu przypadkach rozrastać znacznie wcześniej, zanim ich właściciele usłyszeli o samej idei postcrossingu. Kilkoro uczestników badania przyznało się do tego, że od dawna pragnęli otrzymywać – w miarę możliwości regularnie – listy bądź kartki, w których napisanie strona nadawcza włożyła pewien wysiłek, czas i serce, ale nie znali nikogo, kto ów czas chciałby temu poświęcić. Interesujący wydaje się fakt, iż nawet wśród ludzi przejawiających takie zainteresowania kolekcjonerskie, oddających się swej pasji całkowicie, bowiem kojarzy im się z przyjemnym sposobem na oderwanie się od współczesności, ze zwróceniem się ku przeszłości, tradycji, czemuś tracącemu nawet o pewien romantyzm, znaleźć można także ludzi o nieco innym podejściu. Deklarują oni otwarcie, że gdyby projekt, który przecież na co dzień daje im tyle radości oraz satysfakcji, istniał dziś w zupełnym oderwaniu od Internetu, to nie zainteresowałiby się nim w równym stopniu co za sprawą popularnego medium. W dużym przybliżeniu 30% „fascynatów” starej tradycji nie hołdowałoby jej z takim zaangażowaniem, gdyby nie miała oznak XXI-wiecznego, globalnego szaleństwa.

Cele postcrossingu

Czego zatem tak naprawdę tam szukają, co z całej zabawy zabierają dla siebie? Być może odpowiedź kryje się w tym, co „wymieniacze pocztówek” uważają za tak zwaną głębszą ideę projektu, bowiem ponad połowa z nich twierdzi, że faktycznie takowa jest w nim ukryta. I tutaj pojawia się wachlarz odpowiedzi: poczynając od zróżnicowania dnia powszedniego czy „doenergetyzowania się”, a kończąc na zbliżaniu do siebie różnych narodowości, kultur i ras. Postcrossing daje ludziom możliwość przynajmniej w taki ulotny sposób dotknięcia tego, co nieznane i niedostępne. Wielu z nas bowiem rzadko w życiu podróżuje, nie ma możliwości zobaczenia większości

¹ Akcja dobroczynna rozpoczęta pod koniec 2009 roku, polegająca na wysyłaniu przez ludzi listów bądź kartek do nieznanym im wcześniej, chorych dzieci. Projekt posiada własną stronę internetową, na której zamieszczane są profile dzieci wraz z adresami, pod które można kierować korespondencję, jest koordynowany przez wolontariuszy.

miast w Polsce, a co dopiero mówić o wyjeździe za granicę. „Poznać świat nie ruszając się z domu”, „przyjemny i niebanalny sposób na poznanie nowych ludzi, kultur, zwyczajów, miejsc o których nie słyszeliśmy”, „znoszenie granic międzyludzkich, tolerancja”, „poznanie świata, ludzi i sprawianie innym radości”, „powrót do bardziej bezpośredniego kontaktu niż tylko Internet” – oto tylko niektóre z wypowiedzi w tej kwestii.

Wielką przyjemność sprawia odnalezienie w swojej skrzynce pocztowej kartki, którą ktoś z drugiego końca świata wybrał specjalnie dla ciebie z myślą o sprawieniu ci przyjemności. Czyjeś dłonie nakreśliły do ciebie parę słów pozdrowień, ze związłym przedstawieniem swojej sylwetki. Ktoś, kto jeszcze do niedawna nie miał pojęcia o twoim istnieniu, nie wiedział nawet, że taki kraj jak Polska istnieje, zamaszystym ruchem długopisu kreśli litery układające się w twoje imię i nazwisko. Być może brzmi to zbyt emfaticznie, ale są to rzeczy, które członkom tej społeczności sprawiają największą radość i satysfakcję.

Wszyscy uznają postcrossing za bardzo ważną część swojego życia, traktują go jak prawdziwe hobby, pasję i rzeczywiście wiele emocji wypływa z wypowiedzi na zadane przeze mnie pytanie: co w tym wszystkim sprawia im największą radość? I tutaj mnożą się wypowiedzi, potwierdzające moje wcześniejsze słowa. To, że idąc sprawdzić pocztę, nigdy nie wiedzą, co zastaną, ciągłe myślenie o tym, skąd tym razem otrzyma się wiadomość, co będzie zawierała i czy kartka się im spodoba. Jednakże równie ważne są pocztówki, które samemu wysyła się w świat – to podniecenie, gdy za chwilę okaże się, kto został przez nich wylosowany i tym samym komu będą mieli okazję zrobić niespodziankę swoją przesyłką. Jest to ciekawy sposób na poznanie nowych ludzi, przyjrzenie się nieznanym sobie kulturom i krajom, gdyż wysyłając kartkę w określone miejsce, wiedzeni ciekawością starają się dowiedzieć o nim choć trochę. Jest to wobec tego swego rodzaju sposób na poznanie nieznanego bez wychodzenia z domu. Bardzo miłą wydaje się perspektywa sprawienia komuś radości, zatem ważne jest dobranie odpowiedniej pocztówki, po wcześniejszym uwzględnieniu preferencji odbiorcy. Nieważne jest w tym momencie to, że poświęca się na to dużo czasu i pieniędzy – choć z pewnością nie tak wiele jak w przypadku niektórych, niebagatelnie kosztownych hobby. Liczy się sama idea. Jeśli się postarają,

to ktoś również postara się dla nich, a ta świadomość tego faktu jest bardzo miła.

W odpowiedziach na pytanie: jakimi kryteriami respondenci kierują się przy wyborze pocztówek, powyższe dywagacje znajdują dla siebie potwierdzenie, bowiem wszyscy jednogłośnie stwierdzili, iż najważniejsze są dla nich preferencje odbiorcy. Jednocześnie jednak należy się liczyć z aktualnie dostępnymi wzorami, na co zwraca uwagę 24 na 36 przebadanych. Około 36% badanych lubi przysyłać pocztówki promujące swój kraj, miasto, region, prawdopodobnie dlatego, aby pokazać innym, że oni również mają coś do pokazania. Można to uznać za jedną z form lokalnego patriotyzmu, bo przecież gdyby nie byli dumni z miejsca, w którym żyją, to czy tak chętnie by się nim chwalili? Odzwierciedleniem tej tezy są także treści, które nadawcy przekazują, a mianowicie ponad 86% zapytanych stwierdziło, że pisze głównie o swoim kraju lub mieście. Bardzo często ludzie piszą parę zdań w rodzimym języku bądź tłumaczą, co znajduje się na obrazku, opisują historię przedstawionego obrazku miejsca. Ale jak się okazuje, lubią też pisać po prostu o sobie, albowiem tak właśnie odpowiedziało niemal 67% zapytanych. Starają się stanowczo unikać szablonowych tekstów, lecz za każdym razem dać coś od siebie, czyniąc każdą wysłaną kartkę niepowtarzalną. To, jak ważny jest projekt dla tych ludzi, ma odbicie w tym, ile czasu mu poświęcają – a poświęcają go codziennie nawet po kilka godzin. Częste losowanie nowych adresów, logowanie się na oficjalnej stronie internetowej, kilkakrotne w ciągu dnia zagłębienie na forum poświęcone polskim postcrosserom jest zajęciem czasochłonnym.

Postcrossingowcy jako „nowoplemię”

Jak widać, entuzjastów nie brakuje, jednak należy uwzględnić to, wśród jakiej grupy było przeprowadzane badanie. Z pewnością gdyby prześledzić losy zdecydowanie większej grupy, znaleźliby się w niej tacy, którzy nie odkryli w zabawie tego, czego oczekiwali, nie mogą poświęcać temu tyle czasu, ile by chcieli, więc zrezygnowali lub najzwyczajniej w świecie się znudzili. Jednakże wybrałam taką a nie inną grupę badawczą ze względu na to, iż chciałam stworzyć portret polskiego „fascynata” postcrossingiem, a gdzieżby ich mogło

być więcej niż nie na forum, na które zaglądają ludzie naprawdę pochłonięci sprawą.

Myślę, że dobrym określeniem zbiorowości, której się w tym momencie przyglądamy, jest termin „nowoplemię”, które do użytku wprowadził Michel Maffesoli. Według jego definicji, jest to „zbiorowość ludzi często odległych przestrzennie, których poczucie wspólnoty i tożsamości wyrasta nie w wyniku wspólnego wychowania i przebywania, tylko wskutek wspólnych zainteresowań, pomysłu na spędzenie czasu wolnego, wspólnych ideałów czy choćby poglądów” (Maffesoli 2008, s. 206). Środowisko postcrosserów może być zatem uznane za przykład nowoplemienia skupiającego się wokół forum internetowego.

Zainteresowanie tematem zbieractwa pocztówek wiąże się w znacznym stopniu z innymi zainteresowaniami i z nich wynika. Bardzo często powtarzającym się wątkiem są podróże. Można zatem wysnuć wniosek, że działanie w projekcie stanowi niejako próbę poszerzenia horyzontów, wybiegnięcia poza swą niemożność bycia wszędzie tam, gdzie by się chciało być, specyficzną rekompensatę przymusu bycia akurat tu i teraz. Trafnie opisują to słowa w jednej z ankiet: „podróżować nie mogę, to przynajmniej tak poznam świat”. Wśród pojawiających się wypowiedzi na temat innych zajęć i pasji wyróżnić można także: literaturę, muzykę, fotografię, numizmatykę, programowanie, robótki ręczne, historię, kulinaria, politykę, biologię, strzelectwo, sport. Są to tylko nieliczne wymienione przez respondentów zainteresowania, lecz wystarczająco ukazują nam, jak różnych ludzi potrafi skupić w jednym miejscu (w tym przypadku w konkretnej przestrzeni cyfrowej) jedna z ich fascynacji. Gdyby chcieć nakreślić ogólny portret przeciętnego postcrossera, zdając sobie sprawę z różnorodności ludzkich charakterów, osobowości, środowisk wzrastania i warunków życia, okazuje się, że jest to bardzo trudne. Mimo moich wcześniejszych założeń i próby uczynienia takiej charakterystyki, postanowiłam zaniechać stwarzania uogólnionego opisu, ze względu na zbyt małą i tym samym umykającą wszelkim uogólnieniom grupę przebadaną.

Można by się jednak pokusić o pewne uproszczenie w kwestii preferencji co do otrzymywanych kartek, gdyż akurat w tym przypadku grupa przejawia sporą homogeniczność. Nie było bowiem osoby, która nie wymieniałaby pocztówek z widokami nieznanymi im miejsc,

zabytków, krajobrazów (zarówno tych naturalnych jak i zurbanizowanych), jako te, które otrzymują z satysfakcją. Często pojawiają się też sugestie, iż najbardziej pożądane są kartki przesyłane z miejsc egzotycznych. Pojęcie egzotyki jest oczywiście względne, ponieważ każdy ma wypracowaną własną jej definicję. Jednakże możemy uznać, że chodzi o obcowanie z niepoznanym, odległym, niedostępnym. Tym bardziej interesująca dla tych ludzi staje się możliwość utrzymywania kontaktu z innymi postcrosserami, poznania ich bliżej i zniwelowania swojej anonimowości. 25 osób zadeklarowało pozostawanie w mniej lub bardziej stałym kontakcie z innymi uczestnikami zabawy. Jeżeli chodzi o formy tych kontaktów, to najczęściej powtarzającymi się były: korzystanie z forum, blogów, poczty elektronicznej, popularnych portali społecznościowych, np. Facebook.com, czyli formy nie wychylające się poza ramy Internetu. Ale nierzadko pojawiają się także w tym miejscu formy tradycyjne, jak pisanie do siebie listów, czyli tak zwane pen-pals. Rzadkością są raczej bezpośrednie kontakty osobiste.

A jak na postcrossing zapatrują się osoby z nim nie związane? Jak już wspominałam na początku pracy, bardzo nieliczni ludzie posiadają wiedzę o tym, czym jest ów projekt. Osobiście podczas moich rozmów z osobami mi znanymi, za każdym razem byłam zmuszona udzielić kilkudziesięciu wyjaśnień, na czym cała rzecz polega. Jeśli zaś chodzi o konkretne reakcje osób postronnych na wieść o hobby moich respondentów, okazuje się, że w ponad 80% przypadków spotkali się oni z zainteresowaniem znajomych przedmiotem badań. Lecz z drugiej strony 25% „pocztówkowiczów” spotkało się również z wyśmianiem, prawdopodobnie dlatego, iż zbieranie pocztówek kojarzy się współczesnym ludziom z zajęciem bardziej właściwym emerytom niż młodym ludziom przed trzydziestką, którzy stanowią wśród ankietowanych zdecydowaną większość.

Funkcje postcrossingu

Pozostaje jeszcze do omówienia kwestia, która miała być z założenia w niniejszej pracy kluczowa, a mianowicie kwestia potrzeb. Poprosiłam osoby ankietowane, aby w kilku zdaniach określiły, co ich zdaniem daje uczestnikom postcrossing, jakie indywidualne potrzeby jest on w stanie zaspokoić? Wśród najczęściej pojawiających się

odpowiedzi należy wymienić: chęć poznania świata, udoskonalanie języka angielskiego, chęć poszerzenia kolekcji pocztówek i potrzebę nawiązania kontaktu z ludźmi z odległych regionów świata. Kluczowym jest tutaj pojęcie „poznania”: odległych zakątków, kultur, języka, ludzi, wszystkiego co do tej pory było obce. Czy chodzi tutaj o zwykłą chęć nauki? Być może, ale myślę, że nie tylko. Owszem, sporo można się nauczyć, kiedy podczas przesyłania i otrzymywania korespondencji staramy się zagłębić w specyfikę adresata bądź nadawcy. Jeśli ktoś podchodzi do sprawy poważnie i stara się wynieść z tej zabawy coś więcej niż posiadanie prostokątnych kawałków papieru z ilustracją, może znacznie poszerzyć swoje horyzonty, wzbogacić swą wiedzę. Istnieje bowiem ryzyko zafascynowania się określonym aspektem czyjejś kultury do tego stopnia, że wzbudza on silne emocje i chęć nieustannego pogłębiania wiedzy, również empirycznie. To pragnienie realnego dotknięcia obcej kultury w wielu przypadkach pozostaje nienasycone, ze względu na brak możliwości wyjazdu. „Możliwość zobaczenia odległych zakątków świata, szczególnie wtedy kiedy nie ma się możliwości osobiście podróżować”. „Wielu postcrosserów marzy o podróżach, jednak nie każdy może sobie na nie w danym momencie pozwolić”.

Jak już wspomniałam, w całej zabawie nie chodzi tylko o kolekcjonerstwo i chęć poznania odmiennych kultur. Dziś już prawie nikt nie zamyka się we własnym orbis interior, nie boi się tego, co znajduje się poza granicami miejscowości, w której zamieszkuje. Powodem tego jest otwarcie granic politycznych i mentalnych, możliwość sprawnego przemieszczania się, swobodnej komunikacji międzyludzkiej, co w znacznej mierze zawdzięczamy Internetowi. W tym momencie wracam ponownie do pojęcia nowoplemion. Postcrossing.com jest portalem społecznościowym, który daje ludziom możliwość nawiązywania kontaktów z innymi osobami, przejawiającymi podobne zainteresowania. Jeden z respondentów nawet określił, że postcrossing zaspokaja potrzeby zawierania nowych znajomości, uznania i przynależności do jakiejś zamkniętej społeczności. Być może w pewnym sensie chodzi tutaj również o chęć wyróżnienia się spośród tłumu, człowiek „może robić coś czego nie robi każdy”. Zresztą ten temat był już poruszany na początku pracy, gdy pisałam, że blisko 70% przebadanych czuje się kimś o oryginalnym hobby. Zainteresowały mnie także słowa, że „człowiek nie czuje się samotny”. Nawet

żyjąc w tak otwartym świecie, gdzie pokonywanie barier odległościowych i komunikacyjnych nie powinno stanowić problemu, wielu ludzi ma kłopot z nawiązywaniem kontaktów z innymi. Postcrossing jest jednym ze sposobów poznania ciekawych osobowości, skupia wokół siebie grono osób o podobnych zainteresowaniach, daje możliwość wymiany informacji, zawiera zatem wszelkie znamiona portalu społecznościowego o profilu hobbystycznym. Warto dodać, że termin „serwis społecznościowy” został po raz pierwszy zastosowany w latach 50. XX w. w USA, a jego twórcą był profesor John Barns, definiujący je jako dużą grupę osób połączonych wspólnym zadaniem, pracą czy hobby (Hetman 2009, s. 4).

Czy postcrossing jest zatem ucieleśnieniem tęsknoty za przeszłością i tradycyjną formą korespondencji, czy tylko kolejną rozrywką wymyśloną przez społeczność internetową w celu przełamania nudy w sieci? Po przeanalizowaniu odpowiedzi doszłam do wniosku, że projekt ten znacznie większą rolę odgrywa w Internecie niż w realnej rzeczywistości. Oczywiście oba te światy wzajemnie się przenikają, lecz to Internet ma tutaj kluczowe znaczenie. Większość osób o zabawie dowiedziała się z Internetu i najczęściej poprzez to medium utrzymuje kontakt z innymi uczestnikami. Te słowa nie odnoszą się do wszystkich postcrosserów, bo z pewnością znajdują się tacy, którzy możliwość korzystania z oficjalnej strony internetowej postrzegają tylko jako dodatek pomocny w realizowaniu hobby – zbieraniu pocztówek. Znamienne dla mnie są deklaracje respondentów, którzy uznali, że gdyby nie obecność w sieci, to postcrossing nie miałby dla nich aż takiego znaczenia, nie poświęcaliby mu tyle czasu, co obecnie. Można zatem pokusić się o stwierdzenie, iż postcrossing jest ciekawym sposobem na wypełnienie niszy w wirtualnym świecie, opartym głównie na idei poczty tradycyjnej, ale nierozzerwalnie związanym z działalnością w Internecie. To z pewnością nic złego, cała zabawa przynosi bowiem ludziom wiele radości i jest sposobem na wypełnienie wolnego czasu. Pozwala się rozwijać, poszerzać swoją wiedzę o świecie, prowokuje nawiązywanie kontaktów z nieznanymi, pośrednio promuje też Polskę na świecie. Wobec tego nie pozostaje nic innego, jak życzyć wszystkim „wymieniaczom pocztówek”: Happy postcrossing!!!

Literatura

- Hetman Jacek (2009), *Modele serwisów społecznościowych*, Polska Agencja Rozwoju Przedsiębiorczości, Warszawa.
- Maffesoli Michel (2008), *Czas plemion: schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Strony internetowe

- www.postcrossing.com.pl (dostęp: 11.08.2011)
- www.postcrossing.com (dostęp: 25.09.2011)
- www.marzycielskapoczta.pl (dostęp 27.09.2011)

O memach internetowych na przykładzie Pana Andrzeja

Stwierdzenie, że w Internecie może zaistnieć wszystko to banał, lecz trudno go uniknąć, gdy chce się zacząć rozważania o fenomenie memów internetowych. Pojęcie memu wywodzi się z książki *Samolubny gen* Richarda Dawkinsa (Dawkins 2007). Słynny biolog, kontrowersyjny ze względu na swoją medialną krucjatę przeciwko religijności, uznał go za jednostkę ewolucji kulturowej analogiczną do genu.

Mem trwa poprzez powielanie. Może nim być dosłownie wszystko. Jednym z najczęściej przywoływanych przykładów jest uporczywie trzymający się pamięci fragment piosenki. Nucimy go nawet wbrew sobie, swoiście „zarażając” przypadkowych słuchaczy, których również zaczyna on „prześladować”.

Jednakże pojęcie memu bywa też odnoszone do poważniejszych zagadnień, chociażby tak nie lubianej przez wspomnianego Dawkinsa religii, uznawanej w świetle tej teorii za memplex (grupę memów), a nawet „wirusa umysłu” według określenia Richarda Brodiego (Brodie 1997).

Pojęcie memu internetowego i jego odmiany

W swoim artykule chciałbym zająć się zjawiskiem, do którego określenia i opisu wykorzystano (w mojej opinii słusznie) terminologię z zakresu memetyki, czyli tak zwanymi memami internetowymi. Co chciałem uzmysłowić wstępem do niniejszego tekstu, definicja samego memu jest bardzo szeroka i dość płynna. W podobny sposób realizuje się ona na gruncie Internetu. W zasadzie można by do niej odnieść humorystyczną, anonimową próbę określenia istoty rocka progresywnego: rock progresywny to wszystko to, co brzmi jak rock progresywny. Tautologiczny charakter wypowiedzi dobrze oddaje złożoność zagadnienia trudnego do ujęcia w sztywne ramy. Wskazuje również na nieustanną ewolucję tego typu muzyki (i w przypadku analizowanego przeze mnie poniżej materiału – memów), która wymusza wykluczenie przy myśleniu o niej (nich) tradycyjnych kategorii.

Podobnie jest z memami internetowymi. Te, które mnie szczególnie interesują i, na ile mi wiadomo, są obecnie najczęściej wiązane z tym terminem, to obrazki (a także krótkie animacje), których celem jest zazwyczaj rośmieszenie oglądającego. Ostatnimi czasy strony www zbierające takie materiały przeżywają czasy świetności, stąd stale rośnie liczba serwisów specjalizujących się w wyszukiwaniu pożądanej przez odbiorcę treści. Wśród polskich użytkowników do najpopularniejszych serwisów tego typu należą Demotywatory.pl (bowiem demotywator jako taki ma w moim mniemaniu konstrukcję memu), kwejk.pl, po-land.pl. Drugi z wymienionych obecnie zdaje się wyprzedzać konkurencję – moda na demotywatory powoli przemija. Zagraniczny serwis od lat dominujący w kategorii dostawców śmiesznych obrazków to oczywiście 4chan (www.4chan.org). Ostatnimi czasy bardzo dobrze radzi sobie 9gag.com, wnosząc po ilości serwisów, które korzystają z niego jako źródła. Wymienione strony są więc dobrą bazą startową dla chcących szybko zorientować się w tej tematyce.

Choć ich głównym celem jest dostarczać rozrywki, memy internetowe mają ogromny potencjał, coraz częściej wykorzystywany przez marketingowców. W końcu reklama jako taka częstokroć opiera się na memach – chwytliwych hasłach czy viralach – treściach mających samodzielnie rozprzestrzenić się wśród użytkowników przy okazji polecając jakiś produkt/markę. Na potrzeby różnorodnych kampanii zaadaptowano również strukturę mema obrazkowego. Daleko nie szukając – polska strona www.demotywatory.pl między poszczególnymi wpisami zamieszcza reklamy, które same przyjmują postać demotywatorów. Do mniej oczywistych przykładów, lecz uzmysławiających siłę tego typu marketingu należy grupa animacji, których charakterystyczną cechą wspólną jest wykorzystywanie logo Facebooka i nowego topowego portalu społecznościowego, Google+. Jest to wtórne użycie już krążących po sieci licznych, nie powiązanych ze sobą memów, które łączy to, że w przedstawionej sytuacji jedna postać pokonuje drugą. Głowy oponentów zastąpiono logotypami obu witryn, przekaz zaś każdorazowo jest jasny i prosty – Google+ wygrywa ze starszym przeciwnikiem. Kilka z nich znaleźć można na branżowym blogu Grzegorza Marcza „Antyweb” (<http://antyweb.pl/google-kontra-facebook-na-obrazkach/>, wejście wrzesień 2011).

Cechy i zasady działania memu internetowego

Wśród memów internetowych pod postacią śmiesznych obrazków da się wyróżnić podtyp, do którego należy bohater niniejszego tekstu – tak zwany „Pan Andrzej”. Nie ma osobnego określenia na ten rodzaj memowej grafiki – opis cech wyróżniających go z tłumu to jedyny sposób na właściwe przedstawienie.

Przed wszystkim należy zaznaczyć, że Pan Andrzej nie jest tworem całkowicie oryginalnym i ma za sobą pewną, jeśli można to tak określić, tradycję. Ten konkretny nurt tworzenia memów ma swoje jasno określone reguły. Charakterystyczne elementy graficzne takich memów to:

- wyeksponowany w centrum obrazka bohater (postać ludzka lub zwierzęca, fikcyjna lub istniejąca – w zasadzie dowolna. Jeżeli chodzi o jej wygląd to da się zauważyć tendencję do umieszczania jedynie głowy postaci, aczkolwiek nie zawsze – mem- pingwin przedstawia samego ssaka);
- odpowiednie tło (najczęściej proste, dwukolorowe, w barwach współgrających ze swoim bohaterem);
- dwa równoległe względem siebie napisy umieszczone odpowiednio nad i pod postacią (są to jej wypowiedzi lub pochodzący z zewnątrz komentarz do określonego zachowania, cechy, itd.).

Połączenie trzech wymienionych elementów daje razem pewien prosty komunikat, który najczęściej jest jakąś socjologiczną obserwacją, przede wszystkim bazującą na stereotypach. Zdarzają się jednak odstępstwa od normy – jedną z szerzej rozpoznawalnych figur wtłoczonych w ramy tego typu mema jest myślący/filozofujący dinozaur (Philosoraptor), skupiony na wynajdywaniu paradoksów w otaczającej nas rzeczywistości, dowcipnych lub mniej, podawanych w formie pytań (przykładowo: „Nawet jeżeli zdecyduję się nie decydować, to przecież i tak podejmę decyzję?” lub „Jeżeli pieniądze są źródłem wszelkiego zła, to czemu proszą o nie w kościele?”).

Warto zaznaczyć, że tworzący memy użytkownicy są świadomi rządzących nimi reguł, orientują się w nich błyskawicznie i w większości stosują się do nich bez obiekcji. Mimo to, powstają oczywiście nowe metody wykorzystania istniejącego jakiś czas mema. O ile pozostają one w zgodzie z jego dotychczasowym profilem, nie budzi to większych emocji, jest aprobowane. Kiedy jednak kolejni autorzy

zaczynają zbyt daleko odbiegać od pierwotnie wiązanych z memem sensów, budzi to sprzeciw internautów. Jeden z memów należących do serii „rage memes”, „Me gusta” (co po hiszpańsku znaczy „to mnie zadowala”, najczęściej rozumiane jest zaś jako „lubię to”), przedstawiający zadowoloną z czegoś (siebie? Stanu rzeczy?) minę według panujących w świecie memów zasad wykorzystywany być powinien w sytuacjach, w których chcemy podkreślić nasze zadowolenie z zaistnienia czegoś obrzydliwego, obleśnego, co nie cieszy się powszechną aprobatą (to wyjaśnienie, jak i wielu innych memów, można znaleźć na stronie www.knowyourmeme.com, będącej swoistą bazą w tym zakresie dla niewtajemniczonych użytkowników Internetu). Tymczasem od niedawna polscy internauci zaczęli wklejać tę budzącą mieszane uczucia twarz w komiksy/obrazki pospolite, za jej pomocą wyznając po prostu swoje sympatie do kogoś/czegoś – bywa, że w formie rymowanej, na przykład „me gusta twoje usta” lub „me gusta kapusta”. Spowodowało to pojawienie się na stronach zbierających memy swoistych infografik, sprostowań, sprzeciwiających się niewłaściwemu użyciu. Na podstawie własnych obserwacji mogę jednak stwierdzić, że w przypadku memów działa zasada *nec hercules contra plures* i nowe możliwości, o ile trafią w – *nomen omen* – gusta publiczności, nie są odrzucane, internauci nie obstają więc twardo za wiernością tradycji.

Memów pasujących do zarysowanego schematu jest w Sieci całe mnóstwo i wciąż powstają nowe, między innymi przy użyciu gotowych memgeneratorów, witryn, takich jak <http://pl.memgenerator.pl/mem-add>. Część z nich ma swoje nazwy, część nie, stąd zmuszony jestem na potrzeby niniejszego tekstu nadać je samodzielnie. Dwa należące do grupy najpopularniejszych, na których, jak sądzę, opierano się przy tworzeniu Pana Andrzeja, to Ojciec Japończyk i Zwariowana Nastolatka (ponownie podkreślam swobodę w nazewnictwie).

Ojciec Japończyk korzysta ze stereotypu Japończyka jako człowieka wymagającego i nastawionego na sukces, przedkładającego go nad inne aspekty życia. Sytuacja przedstawiana na memie to zazwyczaj monolog ojca lub jego krótka wymiana zdań z synem lub córką oscylująca wokół tematyki (zbędności) spotkań towarzyskich i/ lub osiągnięć/ocen zdobywanych przez pociechę. Wysokość ustawianej przez rodzica poprzeczki doprowadzona jest momentami do absurdu, gdy bądź jest on gotowy wyrzec się dziecka z powodu „złego” stopnia

(„4+? Nie mam już syna”) lub szuka elementu rywalizacji tam, gdzie go nie ma, a o wszystkim decyduje los – „Masz grupę krwi B? Czemu nie A?”. Surowa mina ojca każe traktować jego wypowiedzi serio, co tylko zwiększa aspekt komiczny.

Denerwująca Dziewczyna z Facebooka (tak bowiem po angielsku nazywa się Zwariowana Nastolatka – Annoying Facebook Girl), podobnie jak większość memów, nie ma jasno przedstawionej przeszłości. Wiadomo tylko, że powstała w roku 2010 na wspomnianym już portalu 4chan poprzez wycięcie ze zdjęcia nieznanego pochodzenia twarzy przewracającej oczyma dziewczyny z szeroko otwartymi ustami. Początkowo, zgodnie z nazwą, wykorzystywano uzyskany w ten sposób mem do szydzenia z działań podejmowanych przez stereotypowe nastolatki na największym portalu społecznościowym: oznaczanie znajomych jako krewnych („My profile says I’m married to my best friend but I’m not LOLZ”), robienie tzw. „dziubków” („Duck face in every picture”) i inne („First day of spanish class – ad spanish to known languages”). Z czasem mem ewoluował, wyśmiewając także cechy przypisywane nastolatkom, lecz niekoniecznie związane z Internetem, chociażby zwyczaj robienia sobie zdjęć w lustrze czy głoszenie nienawiści do plotek przy jednoczesnym obmawianiu znajomych na każdym kroku.

Annoying Facebook Girl oraz Ojciec Japończyk pokazują, że każdy tego typu mem ma kilka obszarów tematycznych, wokół których tworzone są następne elementy memplexu. Poznawszy w ten sposób mechanizm tworzenia i funkcjonowania memów, możemy przejść do rozważań nad niezwykle popularnym polskim Panem Andrzejem.

Pan Andrzej – historia

Panie, może to i wstyd, ale internetów nigdy nie widziałem. Wnuczek mnie opowiadał, że nasz dzielnicowy robi tam za krytyka cech narodowych. A jedną z nich, może nawet najpierwszą, jest zamilowanie do niszczenia człowieka. Niech więc te wszystkie mądre komputery wezmą i po chrześcijańsku się odpiędą! (Marszał 2011).

Pełna gniewu wypowiedź anonimowego mieszkańca Pasłęka wprowadza nas w delikatną kwestię złych stron bycia sezonową

gwiazdą Sieci. Zdeterminowani internauci odkryli w końcu tożsamość Pana Andrzeja, który naprawdę nazywa się Janusz Ławrynowicz i jest dzielnicowym w Pasłęku. Po raz pierwszy zetknął się ze swoim nad-szarpiętym wizerunkiem na komendzie:

Kilkanaście miesięcy temu gliniarz z biurka obok szukał czegoś w Internecie. W pewnym momencie zakrztusił się kawą.

– Ej, ty, patrz! – wykrzyknął, gdy już doszedł do siebie.

Oczom Ławrynowicza ukazała się jego własna okrągła twarz na tle polskiej flagi

Pod spodem widniał napis: DOM BUDUJE, ZŁODZIEJ JEBANY!

– W imię Ojca i Syna... – przeżegnał się pan Janusz. – Co? Co to jest?!

– Nie wiem – odpowiedział z rechem kolega. – Ale ktoś ci numer wyciął! (Marszał 2011).

Boleśnie uświadomiono policjanta jak wielką karierę robi wśród polskich użytkowników Internetu (nie zaobserwowałem, by próbowano tworzyć i przeklejać anglojęzyczną wersję memów z Panem Andrzejem, co może oznaczać, że zawarty w nich dowcipny i stereotypowy wizerunek Polaka uznaje się za zrozumiały tylko dla mieszkańców kraju nad Wisłą). Przełożeni Janusza Ławrynowicza chcieli załatwić sprawę po swojemu – drogą sądową:

(...) uznali, że sytuacja wymaga wszczęcia postępowania z art. 216 § 2 kk: „Kto znieważa inną osobę za pomocą środków masowego komunikowania, podlega grzywnie, karze ograniczenia wolności albo pozbawienia wolności do roku”. Jako że ściganie odbywa się z oskarżenia prywatnego, pan Janusz złożył stosowne zawiadomienie do prokuratury. Ta zaczęła szukać osobnika, który wytworzył obelżywe treści. Po kilku tygodniach okazało się, że za draką stoi jakiś mały, który ściągnął zdjęcie z amerykańskiego serwera i nie miał zamiaru obrażać honoru polskiego policjanta, lecz jedynie wytknąć nasze przywary narodowe. Sądził, że fotka przedstawia jedną z wielu anonimowych gąb, jakich w sieci tysiące – za co najuniżeniej przeprasza. (Marszał 2011).

Prokurator odmówił ścigania nastolatka, ponieważ obraźliwy obrazek został zamieszczony na amerykańskich serwerach, co czyniło polskie prawo bezbronnym – nigdy nie podpisywano stosownych umów, które pozwoliłyby na prowadzenie postępowania w tej sytuacji. Tymczasem sprawa nabrała rozpędu:

Z jednego zdjęcia na jednej witrynie popularność rozrosła się do tysięcy fotek na dziesiątkach stron – dziś te rysy zna każdy obyty internauta. (...) Gdy anonimowy mieszkaniec Pasłęka powiadomił komendę miejską w Elblągu, że na jednej ze stron znieważany jest policjant, administrator pod naciskiem organów zgodził się usunąć treści dotyczące pana Janusza. Wydawało się, że to droga do sukcesu. Ale po każdej takiej interwencji jak grzyby po deszczu pojawiały się kolejne serwisy, łącznie z fanklubami – nie było ani sił, ani środków, by z nimi walczyć. (Marszał 2011).

Kiedy odkryto, kim jest (do tego momentu bowiem informacja o jego prawdziwej tożsamości pozostała dla wszystkich poza kolegami z pracy i osobami zaangażowanymi w sprawę tajemnicą), wieść rozeszła się błyskawicznie i Janusz Ławrynowicz vel Andrzej stał się lokalnym pośmiewiskiem.

Do tej pory śmiali się z niego wyłącznie ludzie przed ekranami monitorów – napisał autor reportażu o bohaterze, Michał Marszał – Teraz plotka rozeszła się na tyle, że nabijał się z niego cały Pasłęk – od dzieciaków w wózkach po żuły na przystankach. Najstarszy policjant w mieście, trzymający przez prawie ćwierć wieku twardą ręką swój rewir, w mgnieniu oka stracił wszelkie poważanie u ludności. Zamiast Janusz, zaczęto za nim wołać Andrzej. Gimnazjaliści podchodzili i prosili o autografy, a dresiarze cytowali „czizburgera” albo „splukaną kupę” [Dwa z bardziej popularnych obrazków – A.J.] (Marszał 2011).

Ławrynowicz korzysta z pomocy psychologa. Na jego prośbę przeniesiono go z posady dzielnicowego na dyżurnego w komisariacie – by nie pokazywał się ludziom na oczy. Za rok odchodzi na emeryturę, ma nadzieję wówczas zaznać trochę spokoju.

Pan Andrzej jako stereotypowy Polak

Pan Andrzej należy do linii memów, w których wyśmiewanie stereotypów oparte jest o kryterium rasowe, narodowościowe. W świetle komentarzy internautów jest on „typowym Polaczkiem”, z jego mentalnością, zwyczajami i zacofaniem rodem z poprzedniego ustroju.

Tło obrazka jest oczywiście białoczerwone. W przypadku naszego bohatera uwagę przykuwa już sam jego wygląd. Krótko ostrzy-

żone włosy, okrągła głowa, widać po twarzy, że jest to mężczyzna przy tuszy, duży wąs, zacięta mina. „Internauci uznali facjatę młodszego aspiranta Ławrynowicza – o którego istnieniu jeszcze wówczas nie wiedzieli – za twarz typowego polskiego samca: prostą, zaciętą, z nieśmiertelnym w tej szerokości geograficznej wąsem” (Marszał 2011).

Z początku pozostawał on bezimienny. Dopiero z czasem „ochrzczono” go jako Andrzeja, za powód podając, że „Andrzej to nie imię, Andrzej to styl życia” (anonimowa maksyma, której źródła nie sposób ustalić, jest jednak często przywoływana, a obecnie odnoszona również do innych imion, przedmiotów, zjawisk, itp.).

Nie ma sposobu, by obejrzeć wszystkie memy powstałe na bazie zdjęcia Ławrynowicza, zwłaszcza że wciąż powstają nowe, a i niemożliwością byłoby dotarcie do wszystkich miejsc, w który były/mogą być publikowane. Jednakże na podstawie dotychczasowych obserwacji myślę, że da się wyróżnić kręgi tematyczne, wokół których oscyluje większość z nich. Michał Marszał problematykę interesującego nas mema, stojąc po stronie pokrzywdzonego bohatera, ujął następująco: „Lud wymyślał coraz to nowe podpisy mające obnażać polskie chamstwo, prostactwo, obskurantyzm i niechęć do odmienności” (Marszał 2011). Byłby to więc Polaków obraz własny. Mówiąc bardziej szczegółowo, mem Pan Andrzej wypunktowuje nasze wady, a wśród nich nieznajomość języka angielskiego.

Na dwa sposoby. Po pierwsze, wskazując na nieznajomość, niezrozumienie nawet podstawowych słów, pozostających w powszechnym użyciu – „Poproszę czizburgera z serem”. Podany przykład zawiera w sobie również drugą metodę wykpiwania problemów Polaków z językiem obcym – zapis fonetyczny ma na celu uwypuklić kłopoty z właściwą wymową. Można mówić w tym przypadku o całej serii memów, gdzie nad i pod twarzą postaci zamieszczono jedynie wersy znanych piosenek („Łile łile łakju”) lub zwroty, które zasłyszeć można chociażby w telewizji („Kis maj as biszess”), w każdym razie, co również znaczące, nie są to frazy wymagające jakiegokolwiek wiedzy, ich obecność w słowniku wirtualnego Pana Andrzeja wynika z osłuchania, jest zwykłym powtarzaniem.

Wśród wykpiwanych wad znajdziemy też niechlujną wymowę, błędy językowe.

Czyli problemy z własnym językiem. Dowcip często również oparty jest na zapisie fonetycznym. Oto kilka przykładów: „Po stołach skakają Parkury jebane”, „Weź kup te blazerie do łazienki”, „Gdzie so ogórki? Nie po to żem kupił żeby leżały”, „Piwo z wódkom mieszają alchemiki jebane”.

Wyśmiewa też wrogie nastawienie do świata.

Bez wątpienia to najpopularniejszy temat poruszany przez twórców tego mema. Rzeczy, z którymi stereotypowy Polak pod postacią Pana Andrzeja się styka, a których nie akceptuje (bo nie rozumie lub nie popiera) jest całe mnóstwo. Ta grupa tematyczna charakteryzuje się określoną budową zdań składających się na treść mema. Pierwsze opisuje jakąś czynność wykonywaną obecnie lub kiedyś przez określoną zazwyczaj tylko ze względu na przynależność do subkultury/grupy osobę lub jej cechę. Drugi człon ma zawsze kształt „[ktoś/coś] jeban(y/e)” i jest pogardliwą reakcją Pana Andrzeja na to działanie. „Na rowerze bez trzymanki jado kaskadery jebane”, „lustrzanki kupują fotografie jebane”, „Niemieckich zespołów słuchają kolaboranty jebane”, „reszty nie wziął rokefeler jebany”, „metal słuchają satanisty jebane”, „W kosza gra Jordan jebany”.

Właściwie ciężko wyodrębnić jakąkolwiek regułę, która rządziłaby zbiorem antypatii Pana Andrzeja – najprawdopodobniej chodzi tu więc nie o tyle o stałą niechęć do prezentowanych osób/zdarzeń, co o wyraz chwilowej irytacji, której motywy nie są do końca jasne, a wywołać może ją dosłownie wszystko („W powietrzu lata owad jebany”).

Warto zaznaczyć, że wielokrotnie jako zniechęcone pojawiają się elementy, o których istnieniu stereotypowy Polak nieobeznany w świecie Internetu czy we współczesnej popkulturze nie ma prawa wiedzieć, jak gdyby po części burząc wiarygodność mema. Pan Andrzej potrafi na przykład tępić fałszywe konkursy na Facebooku („Bluzy na fejsbuku chcą za darmo biedaki jebane”), gry przeglądarkowe („W Hapi Hervest grają farmery jebane”), itd. Myślę, że w ten sposób poszczególni autorzy dają po części świadectwo ciągłego trwania polackowatości wirtualnego Pana Andrzeja w realnym życiu, adaptują ją do środowisk i zjawisk internetowych. Mem staje się maską, za którą można skryć, lecz jest jednocześnie jasnym sygnałem przynależności do określonej grupy.

Pozostaje pytanie: czego właściwie wyrazem jest zaistnienie mema Pan Andrzej? Z jednej strony byłby on swego rodzaju rozli-

czeniu z figurą, którą reprezentuje: ironicznym portretem Polaków, tworzonym z przymrużeniem oka. Wyrazem dystansu do takiej postawy, bariery postawionej przez młodych ludzi, którym obce są podobne reakcje. Z drugiej strony da się odczytywać Pana Andrzeja jako wstydlive rozliczenie z przeszłością i stereotypem. Oglądając te obrazki śmiejemy się, lecz wielokrotnie odnajdujemy w nich zachowania właściwe dla pokolenia naszych rodziców czy dziadków lub – o zgrozo! – nas samych. Jako że nie należą one do szczególnie godnych pochwały, odczuwamy wówczas dyskomfort psychiczny. Nie chcemy się przyznawać do tego, że w pewnym stopniu kultywujemy niechlubną tradycję polaczkowatości. Andrzej wyrównuje wówczas rachunki za nas, dając komfort anonimowości.

Mem tępiący stereotyp jednocześnie więc go kultywuje. W tym miejscu właściwe wydaje się zacytowanie Homera Simpsona, który sam jest swoistym narzędziem *katharsis* dla pokolenia amerykańskich 40-50 latków: „It’s funny, because it’s true”. Tak samo jest z Panem Andrzejem. Podobnie jest z wieloma innymi memami internetowymi, których cechą łączącą wielokrotnie bywa oddawanie za pomocą kilku zdań/obrazków pewnego wspólnego szerszej grupie społecznej doświadczenia. W Internecie zaistnieć równie łatwo, jak ciężko przewidzieć kolejny sieciowy przebój (w chwili, gdy piszę te słowa, jednym z popularniejszych bohaterów jest postać Chucka Testy). Nie zmienia to jednak faktu, że celne oddanie nastroju, sentymentu, jakiegokolwiek wspomnienia lub przeżycia, które okaże się w zbieżne z cudzymi wrażeniami, przebije się w nim na pewno – stając się internetowym memem. To dlatego członkowie wydawnictwa InRock z taką ufnością pisali o mocy demotyatorów:

Album, który właśnie trzymasz w rękach, choć wygląda zwyczajnie, to nie jest zwykła książka. Choć nie wiem kim jesteś, co robisz, jakie są Twoje marzenia, plany i wyczyszczone, to jestem pewien, że nie raz i nie dwa odkryjesz, że demotyatory... są także i o Tobie. Przeglądając go, będziesz miał czasem wrażenie, jakby ktoś był wcześniej w twojej głowie, wyciągnął z niej parę myśli i zrobił z nich plakat. (Demotyatory 2011).

Można więc powiedzieć, że memy internetowe, choć niekiedy potrafią mieć tragiczny wpływ na czyjeś życie (jak w przypadku Pana Andrzeja właśnie), choć bywają w otwarty sposób rasistowskie, ksenofobiczne, itd., to zbliżają nas do siebie, pomagają się zrozumieć.

Jako całość są zjawiskiem nie do ogarnięcia ze względu na nieustanny, niekontrolowany i trudny do przewidzenia rozwój, pomnażanie treści. Da się jednak omówić pewne związane z nimi aspekty, wydobyc pojedyncze elementy z większego zbioru. To, mam nadzieję, udało mi się w niniejszym omówieniu osiągnąć.

Literatura

- Brodie Richard (1997), *Wirus umysłu*, przeł. Piotr Turski, TeTa Publishing, Łódź.
- Dawkins Richard (2007), *Samolubny gen*, przeł. Marek Skoneczny, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Demotywatory* (2011), praca zbiorowa, Vesper, Poznań.
- Marszał Michał (2011), *Naród hycli*, „Nie” nr 28.

Źródła internetowe

Pan Andrzej i memy
<http://www.fakt.pl/Polski-policjant-gwiazda-Facebooka,artykuly,109386,1.html>
<http://antyweb.pl/google-kontra-facebook-na-obrazkach/>, wejście
wrzesień 2011
www.knowyourmeme.com
<http://pl.memgenerator.pl/mem-add>

Przykładowe strony pojawiające się w tekście, na których można znaleźć liczne memy
www.demotywatory.pl
www.4chan.org
www.9gag.com
www.kwejk.pl

OLGA WACHCIŃSKA

***Hanka spudłowała, czyli internetowy folklor słowny i wizualny
jako reakcja na śmierć serialowej bohaterki***

Traumatyczne wydarzenia, wstrząsające życiem całych społeczeństw, postawiają po sobie ślad w postaci spontanicznie rodzących się w różnych środowiskach przekazów folklorystycznych o charakterze humorystycznym, konsolidujących zmagającą się z tragedią wspólnotę i stanowiących swoiste remedium na przeżyty w jej wyniku szok tudzież towarzyszący mu lęk. Werbalizacja najbardziej bolesnych przeżyć pozwala bowiem ująć związanym z traumą przykrym emocjom i rozładować spowodowane nią napięcie, ostatecznie zaś – włączyć najtrudniejsze ludzkie doświadczenia w sferę codzienności pokolenia, którego stały się one udziałem, jak i pokoleń późniejszych. Zdaniem Janiny Hajduk-Nijakowskiej:

Zdarzenia traumatyczne w sposób niemal naturalny kierują człowieka w stronę tradycyjnych zachowań kulturowych, odświeżają ukryte w pamięci zbiorowej zachowania i reakcje, stwarzają możliwość konkretyzowania się stereotypowych „odruchów” i magicznych reakcji. Ekspresja emocjonalna jednostki znajduje bowiem w tradycji folklorystycznej formuły słowne i obrazowe pomagające jej w werbalizacji przeżyć, umożliwiające – podkreślaną przez psychologów, a intuicyjnie podpowiadaną przez tradycję kulturową – realizację potrzeby mówienia jako metody na uwolnienie się od ciężaru bolesnych emocji (Hajduk-Nijakowska 2005, s. 33).

Wspomniana przez badaczkę potrzeba mówienia o przeżytej tragedii, która realizuje się w rozmaitych folklorystycznych formach ekspresji i która jest niezbędna do odnalezienia się w posttraumatycznej rzeczywistości, sprowadza się przeważnie do ubierania koszmarnych doświadczeń w kostium komizmu. Zabieg ten pozwala bowiem

oswoić to, co niebezpieczne, niezrozumiałe i napawające przerażeniem. Poprzez obśmianie negatywnego zjawiska pomniejsza się je i łagodzi, obniża się jego rzeczywistą rangę i odmawia mu grozy.

Mechanizm neutralizowania traumy poprzez śmiech uruchamiany bywa w obliczu rozmaitych wydarzeń, zawsze jednak istotnych z perspektywy społeczeństwa i w jakiś sposób poruszających wspólnotę. W swojej różnorodności formalnej (dowcip, piosenka, fotomontaż, graffiti, pogłoska, rymowanka etc.) stanowi zbiorowy komentarz do rzeczywistości, ujawniający rzeczywiste postawy i wartości uznawane przez daną grupę (Krawczyk-Wasilewska 2003, s. 28).

Świetną ilustracją owego procesu osławiania społecznej traumy poprzez śmiech jest humor powstały w czasie wojny i okupacji (Warszawiak 2009). Przerażone ogromem wojennego spustoszenia w kraju ówczesne społeczeństwo polskie znaleźć musiało sposób na odreagowanie permanentnego strachu, wpisanego w codzienność lat 1939-1945. W związku z tym rodziły się wtedy komentujące tragiczną rzeczywistość liczne dowcipy, piosenki, rymowanki czy przeróbki znanych tekstów¹, dla których wspólny mianownik stanowiła tendencja do kreowania agresorów i zdrajców jako przerysowanych głupców i nieudaczników oraz wieszczona im rychłego końca. Budowany za sprawą komizmu dystans do generowanego przez wojenne realia lęku ułatwiał zmaganie się z niepojętą dla ludzi sytuacją.

Śmiech rozładowywał również napięcia społeczne stale obecne w systemie socjalistycznym. Zrodzony wówczas humor, będący narzędziem solidaryzacji narodu, wyrażał zbiorowe niezadowolenie z realiów polityczno-gospodarczych i odzwierciedlał faktyczne wartości społeczne. Za jego pośrednictwem, a ściślej rzecz ujmując – poprzez wpisaną weń perswazyjność rozprzestrzeniały się nastroje antypaństwowe, służył on przy tym propagowaniu wiedzy o rzeczywistym obliczu PRL-owskich realiów, nieprzystających do wizji lansowanej w mediach (Łysiak 1998, s. 104-107). Jak pisał Wojciech Łysiak:

¹ Np. „Kto ty jesteś? – Volksdeutsch cwany/ Jaki znak twój? – Krzyż złamany/ Kto cię stworzył? – Zawierucha/ Co cię czeka? – Gałąź sucha” (Warszawiak 2009, s. 143); „Jeszcze Polska nie zginęła/ I nigdy nie zginie/ Jeszcze Niemiec Polakowi/ Będzie pasał świnie/ Jeszcze Polska nie zginęła/ Póki Bóg nad nami/ Jeszcze Hitler będzie wisiał/ Do góry nogami” (Warszawiak 2009, s. 163).

Spółeczeństwo oczekiwało od tekstów folklorystycznych sprawiedliwości, bowiem były one formą samoobrony, toteż niekiedy bardzo niepokoiło się, gdy jakieś gorszące, publiczne zdarzenie długo nie spotykało się z folklorystyczną interpretacją. W takiej sytuacji brak dowcipu traktowany był na równi z klęską żywiołową (Łysiak 1998, s. 108).

Folklorystyczne przekazy komiczne o tematyce politycznej integrowały społeczeństwo polskie i uwypuklały uznawane przez wspólnotę zasady i normy, piętnowały natomiast kierunek radzieckiej polityki oraz generującą poczucie zagrożenia ingerencję ZSRR w sprawy kraju (stąd w dowcipach z tego okresu tak często wyśmiewa się Rosjan), postawę polskich władz oraz niezliczone mankamenty systemu (Łysiak 1998, s. 110).

Spółeczne traumy, skutkujące powstawaniem osławającego go humoru, powodowane mogą być również przez klęski żywiołowe, czego dowiodła powódź z roku 1997. Zrodzona w związku z nią spontaniczna twórczość poszkodowanych w wyniku kataklizmu ponownie ukazała terapeutyczne właściwości folklorystycznej aktywności. Jak wykazała badająca fenomen związku żywiołu i spontanicznych nań reakcji Hajduk-Nijakowska:

(...) komiczny kontekst tragicznych wydarzeń w gruncie rzeczy ujawnił się już w trakcie trwania powodzi w krążących dowcipach. Skłaniały one wprawdzie często do śmiechu przez łzy, ale na pewno poprzez specyficzne oswojenie tragedii sprzyjały dystansowaniu się wobec toczących się wydarzeń, a nadto ułatwiały z czasem powrót do równowagi psychicznej (Hajduk-Nijakowska 2005, s. 188).

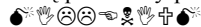
O trwałości i uniwersalności fenomenu funkcjonowania opisywanego mechanizmu folklorystycznej reakcji na traumę, będącą udziałem rzeszy ludności, świadczą humorystyczne przekazy werbalno-wizualne, zarejestrowane bezpośrednio po wydarzeniach z 11 września 2001 roku (Krawczyk-Wasilewska 2003, ss. 25-34). Atak terrorystyczny na World Trade Center poruszył międzynarodową opinię publiczną, oprócz bowiem islamskiej agresji na symbole Ameryki Północnej oraz śmierci blisko trzech tysięcy osób, wyzwolił on ogólnoświatowe obawy przed zagrożeniami ze strony tzw. globalnego terroryzmu. Tragedia doświadczeń z 11 września oraz zrodzony w jej wyniku antycypowany lęk znalazły ujście w różnych formach licz-

nie powstających żartów, będących, z jednej strony, częścią „procesu leczenia ran” (Barber 2007, s. 269) i próbą wyjaśnienia niezrozumiałych dla ludzi wydarzeń, z drugiej zaś – realizacją potrzeby oswojenia strachu przed potencjalnym zagrożeniem².

W ostatnim czasie mechanizm osławiania traumy za pomocą wyśmiania obiektu strachu przypominał o sobie po 10 kwietnia 2010 roku. Szok polskiego społeczeństwa, wywołany katastrofą prezydenckiego tupolewa i tragiczną śmiercią wielu zajmujących ważne stanowiska państwowe osób, znalazł odzwierciedlenie w masowo powstających i krążących w obiegu internetowym dowcipach, złośliwych komentarzach, zdjęciach i fotomontażach, nawiązujących do tragedii.

W kontekście przytoczonych powyżej przykładów zwrotnych momentów dziejowych, katastrof i kataklizmów, na które reakcję stanowią osławiające lęk żarty słowne i wizualne, swoistym kuriozum kulturowym wydaje się być obserwowane w ostatnich dniach zjawisko masowego narastania internetowego folkloru związanego ze śmiercią fikcyjnej bohaterki – Hanny Mostowiak, kreowanej przez Małgorzatę Kożuchowską jednej z głównych postaci telenoweli „M jak Miłość”. Chyba jeszcze nigdy dotąd żadna serialowa fabuła nie wywołała takiego echa wśród wirtualnej społeczności. Jak zatem należy interpretować ów fenomen? Czy rzeczywiście telenowelowa tragedia wywołała powszechną traumę, na którą naturalną odpowiedź stanowi sieciowy humor?

Reżyserowany przez Jarosława Sypniewskiego serial, obecny na antenie Telewizji Polskiej od roku 2000, należy do najpopularniejszych obecnie produkcji tego typu. Opowiada o losach trzech pokoleń rodu Mostowiaków, reprezentujących przeciętną polską rodzinę – posiadającą standardowy status społeczno-ekonomiczny, borykającą się z typowymi problemami dnia codziennego, przeżywającą wzloty

² Wśród licznych reakcji internautów na wydarzenia z 11 września pojawiła się teoria o spiskowych powiązaniach terrorystów z Microsoftem, odkrytych na podstawie rozszyfrowanego komunikatu zapisanego czcionką Windings. W świetle tej teorii numer lotu jednego z samolotów, które uderzyły w wieże WTC, to Q33NY (co jest oczywiście nieprawdą). Numer ten zapisany czcionką Windings (wielkimi literami) wygląda następująco: ➔ 33NY. Co ciekawe, w roku 1999, a więc w przededniu wywołującego powszechny niepokój przełomu tysiącleci, pojawiła się pesymistyczna przepowiednia, pod którą podwaliny położyło zapisane tą samą czcionką słowo „millenium”, tj.  (Barber 2007, s. 273-275).

i upadki, popełniając błędy i ponosząc ich konsekwencje. W paralelności życia serialowych bohaterów i oglądających ich regularnie milionów Polaków należy upatrywać sukcesu telenoweli. Przyciąga ona przed telewizory liczną publiczność, stanowi bowiem swego rodzaju przedłużenie dostępnej empirycznie rzeczywistości i pozwala niejako przeglądać się w perypetiach ekranowych charakterów. Będąc rozrywką niewymagającą, przenosi w może nieco barwniejszy świat fikcyjnych dylematów, które jednak z dużym prawdopodobieństwem rozegrać by się mogły w rzeczywistości. Z bezpiecznej odległości pozwala obserwować losy zwykłych ludzi, w czym uwidocznia się, z jednej strony, jej funkcja ludyczna, z drugiej zaś – dydaktyczna i kompensacyjna.

Wyemitowany 7 listopada 2011 roku 862. odcinek serialu, w którym popularna bohaterka zmarła w wyniku pękniętego, na skutek niegroźnego wypadku samochodowego, tętniaka, obejrzało – jak wynika z dostępnych w Internecie informacji – 8,4 mln Polaków. Medialne poruszenie związane z Hanką Mostowiak zapoczątkowała ogłoszona w marcu bieżącego roku decyzja Kożuchowskiej o odejściu z serialu. Internauci zaczęli wówczas spekulować na temat sposobu usunięcia postaci z telenoweli. Prawdziwa burza wybuchła jednak dopiero po emisji pamiętnego odcinka – Internet zalały odnotowywane na forach złośliwe komentarze odnośnie do pomysłu na uśmiercenie bohaterki, wyrazy ubolewania nad odejściem cieszącej się sympatią widzów Hanki, a przede wszystkim różnorodne formy e-folkloru, ośmieszające wypadek Mostowiakowej.

Aby zrozumieć istotę żartów mnożących się w związku z 862. odcinkiem telenoweli, należy przyjrzeć się uważniej sytuacji, w jakiej kreowana przez Kożuchowską postać zginęła. Otóż serialowa Hania wybrała się z siostrą do Suwałk. W drodze powrotnej do Grabiny zmęczona długą podróżą Mostowiakowa omal nie potrafiła dziewczynki, która niespodziewanie wyszła na jezdnię. Aby ją ominąć, bohaterka gwałtownie skręciła i wjechała w pozostawione przy drodze kartony. Po tym niegroźnym na pozór incydencie siostry, zmieniwszy się za kierownicą, pojechały dalej. W pewnym momencie Hanka źle się poczuła. Skarżyła się na silny ból głowy, a zaraz potem straciła przytomność. Trafiała do szpitala, jednak lekarze nie zdołali jej uratować. Okazało się, że przyczyną śmierci był pęknięty tętniak w mózgu.

O dziwo, internauci całkowicie pominęli wątek medycznego wyjaśnienia przyczyny zgonu, a skupili swoją uwagę na wjechaniu auta bohaterki w kartony. Zdecydowana większość żartów nawiązuje do owych pudeł, w czym upatrywać należy, z jednej strony, niezrozumienia intencji scenarzysty, z drugiej zaś – zbiorową krytykę pomysłu wplecenia w ów oczekiwany od miesięcy serialowy wątek tak mało spektakularnego elementu³.

Obecny w sieci materiał związany z serialową tragedią podzielić można – ze względu na formę przekazywanych treści – na dwie podstawowe kategorie: folklor słowny i folklor wizualny.

Pierwsza z nich gromadzi dowcipy, funkcjonujące przede wszystkim w postaci dialogów, zagadek i rymowanek, z których ogromna większość nawiązuje do odczytywanych niezgodnie z literą scenariusza kartonów. Tym samym interpretować je należy raczej jako satyrę na pomysły twórców serialu:

a. Dialogi

– *Puk! Puk!*

– *Kto tam?*

– *Zgadnij...*

– *Hanka?*

– *Pudło!*

(http://katowice.naszemiasto.pl/artypuk/1156593,dowcipy-o-smierci-hanki-mostowiak-z-m-jak-milosc-podbijaja,id,t.html#czytaj_dalej).

– *Puk! Puk!*

– *Hanka?*

– *Pudło!*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-o_Hance_Mostowiak_.html).

– *Hanka!*

– *Co?*

– *Pudło!*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-o_Hance_Mostowiak_.html).

³ Wśród internautów pojawiły się nawet sugestie, że twórcy serialu – ze względu na ograniczone środki finansowe – nie mogli pozwolić na zniszczenie samochodu, w związku z czym wybrali to niewymagające nakładów rozwiązanie.

– *Puk! Puk!*

– *Kto tam?*

– *Na pewno nie Hanka.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Puk! Puk!*

– *Kto tam?*

– *Na pewno nie Hanka Mostowiak.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

b. Zagadki

– *Jak można się zabić od wjechania w kartony?*

– *Nie wiem, pytaj Hankę.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Jakie jest ulubione mleko Hanki Mostowiak?*

– *Z kartonu.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Dlaczego Hanka miała wypadek?*

– *Bo spudłowała.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Wiecie dlaczego Hanka zawsze przegrywa w statki?*

– *Bo ciągle trafia w pudło.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Co się dzieje z Hanką?*

– *Trafiła do pudła.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Ulubiony telewizyjny kanał Hanki?*

– *Cartoon Network.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly-_o_Hance_Mostowiak__.html).

– *Co powiedziała Hanka Mostowiak do swojej siostry, gdy nie przejechała tej dziewczynki?*

– *Pudło.*

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly_o_Hance_Mostowiak_.html).

– *Ulubiony sport Hanki?*

– *Boxing.*

(<http://kwejk.pl/strona/3313>).

– *Co mówi karton do kartonu?*

– *Ale nas Hanka przeleciała!*

(<http://kwejk.pl/strona/3313>).

c. Rymowanki

Marku, Marku, nie masz żony, wpierdoliła się w kartony!

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly_o_Hance_Mostowiak_.html).

Marku, Marku, nie masz żony, bo się wjechała w kartony.

(http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly_o_Hance_Mostowiak_.html).

Wiosna, lato, jesień, zima, są kartony, Hanki ni ma.

(http://katowice.naszemiasto.pl/arttykul/1156593,dowcipy-o-smierci-hanki-mostowiak-z-m-jak-milosc-podbijaja,id,t.html#czytaj_dalej).

Karolina, olej Darka, bierz się dziś za wdowca Marka.

(http://zapytaj.onet.pl/Category/001,002/2,15647568,Ktory_najlepszy_tekst_o_Hance_Mostowiak_.html).

Nie jeźdźnij zmęczony, bo walniesz w kartony!

(http://zapytaj.onet.pl/Category/001,002/2,15647568,Ktory_najlepszy_tekst_o_Hance_Mostowiak_.html).

Zaliczyć tu można ponadto incydentalnie pojawiające się porównania („Dojechałaś jak Hanka w kartony” [http://zapytaj.onet.pl/Category/019,010/2,15673175,Znacie_jakies_dowcipy_o_Hance_Mostowiak.html]), trawestację popularnego hasła reklamowego („Krótsze życie każdej Hanki, to karton!” [http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly_o_Hance_Mostowiak_.html]).

html]) oraz humorystyczne hasła („Hanka spudłowała” [http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly_o_Hance_Mostowiak_.html]).

Obok wyliczonych form dowcipów, kategorię słownych przejawów folkloru związanego ze śmiercią serialowej bohaterki zasila przytoczona poniżej, utrzymana w elegijnym tonie prześmiewcza piosenka, która – podobnie jak większość dowcipów o kreowanej przez Kożuchowską postaci – nawiązuje do niefortunnnych kartonów:

Elegia dla Hanki Mostowiak

*Już nie zaświecą poranki
Dla zmarłej tragicznie Hanki
Głaz twardy nawet porusza
Przerwana nić scenariusza*

*M jak Miłość
Z jak Zginąć
A jak Auto
K jak Karton (x2)*

*Nie popatrzyłaś na drogę
Samochód stał się twym grobem
Nie dało ci dojść do celu
15 kilo papieru*

M jak Miłość... (x2)

*Czy warte było wysiłku
Ponad 800 odcinków
Duszę mi w pół rozdarło
Gdy okrutny zabrał cię karton*

M jak Miłość... (x2)

(http://adam.owczarz.wrzuta.pl/film/8CKnPyEJO8Q/elegia_dla_hanki_mostowiak_-_hit_internetu).

Drugą, licznie reprezentowaną grupę żartów związanych ze śmiercią Hanki stanowią wizualne (lub wizualno-werbalne) przekazy folkloru internetowego. Można je przyporządkować do kilku grup. W pierwszej z nich znajdują się zdjęcia, fotomontaże lub obrazki bez-

pośrednio związane z fabułą serialu. W niewybredny sposób nawiązują do śmierci bohaterki, sytuując się przy tym daleko od poważnego tonu żałoby:



(<http://www.chamsko.pl/shared/9>)

Najczęściej jednak odnoszą się do incydentu z kartonami:



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(<http://www.chamsko.pl/shared>)



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



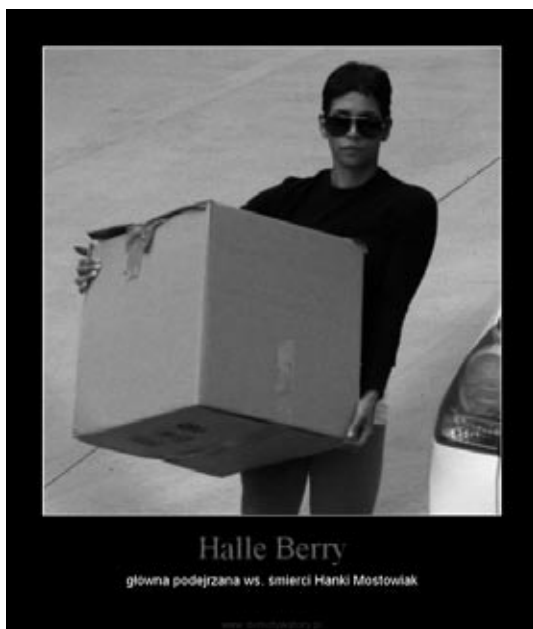
(<http://kwejk.pl/strona/3293>)



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(kwejk.pl/strona/3281)



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(<http://kwejk.pl/strona/3316>)

Niektóre z nich, nawiązując do wątku śmierci Hanki, odnoszą się do dalszych losów serialowych bohaterów, w szczególności zaś owdowiałego Marka Mostowiaka, ironizując przy tym z jego matrymonialnej kandydatury:



(<http://kwejk.pl/strona/3277>)



(<http://kwejk.pl/strona/3303>)

Ciekawą grupą wizualnych przekazów związanych z wątkiem Hanki są opatrzone adekwatnymi komentarzami zdjęcia, sugerujące, że śmierć bohaterki stanowi ogólnonarodową tragedię. Co ważne, pomija się w nich fakt wjechania bohaterki w kartony, uwypukla natomiast powszechne poruszenie związane z emisją 862. odcinka serialu. Funkcją konstytuujących tę grupę materiałów jest bowiem wyśmianie zjawiska masowego zainteresowania Polaków losem fikcyjnej postaci i sztucznie podsycanego medialnego szumu wokół wypadku Mostowiakowej:



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)

Znacznie bardziej kreatywne wydają się materiały, łączące śmierć Hanka z innymi wydarzeniami, którymi w ostatnim czasie żyło polskie społeczeństwo. Wśród nich przywołać można satyryczny rysunek, porównujący awaryjne lądowanie na warszawskim Okęciu pilotowanego przez Tadeusza Wrone Boeinga 767 z tragicznym wypadkiem bohaterki serialu „M jak Miłość”:



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)

Wśród utrzymanych w podobnym tonie żartów najliczniej spotykane są nawiązania do katastrofy smoleńskiej. Przywoływanie śmierci Hanka w kontekście wydarzeń z 10 kwietnia 2010 roku zdaje się być jedynie pretekstem do wyśmiania nużącego społeczeństwo przedłużającego się śledztwa w sprawie wyjaśnienia przyczyn katastrofy prezydenckiego samolotu (nawiązanie do czarnych skrzynek i postawy Jarosława Kaczyńskiego), kontrowersji narosłych wokół decyzji pochowania pierwszej pary na Wawelu oraz nadmiernego medialnego patosu (trawestacja słów Baracka Obamy):



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow)



(<http://kwejk.pl/strona/3286>)

Analiza folklorystycznego materiału zamieszczonego w Internecie po emisji odcinka, w którym zginęła Hanka Mostowiak, wskazuje, że tylko pozornie reakcje na fikcyjną tragedię przypominają spontaniczne zachowania społeczne związane z traumatycznymi wydarzeniami, rzeczywiście poruszającymi opinię publiczną. Choć kształt folklorystycznej produkcji wskazuje na analogię między nimi, w gruncie rzeczy takowa nie istnieje.

Powstałe po śmierci serialowej postaci przekazy werbalne i wizualne pozbawione są funkcji terapeutycznej, ostrze satyry kierują natomiast przeciw kwestiom całkowicie niezwiązanym ze społecznym osuwaniem traumy. Uwaga internautów koncentruje się bowiem, z jednej strony, na dążeniach do ośmieszenia rozwiązania twórców

telenoweli, które – w wyniku uproszczonej interpretacji okoliczności zgonu Hanki – traktowane jest jako nieprawdopodobne i mało kreatywne, zwłaszcza w kontekście wielomiesięcznych oczekiwań widzów na ostatni odcinek z Małgorzatą Kożuchowską. Z drugiej strony natomiast, komentują i jednoznacznie oceniają zjawisko powszechnego zaangażowania się w losy telenowelowych bohaterów rzeszy Polaków, a zarazem stanowią krytykę gustów odbiorców serwowanej przez telewizję rozrywki.

Literatura

- Barber Mark (2007), *Legendy miejskie*, przeł. Wojciech Orliński, Wydawnictwo RM, Warszawa.
- Dunst Paweł (2006), *Lech Kaczyński i jego zwycięstwo w wyborach prezydenckich '05 w folklorze słownym i wizualnym*, „Okolice. Rocznik Etnologiczny”, t. 4, Toruń.
- Hajduk-Nijakowska Janina (2005), *Folklorystyczny kontekst powodzi w Polsce w 1997 roku*, „Literatura Ludowa”, nr 1, Wrocław.
- Hajduk-Nijakowska Janina (2005), *Żywioł i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Krawczyk-Wasilewska Violetta (2003), *Po 11. września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku*, „Literatura Ludowa”, nr 3, Wrocław.
- Łysiak Wojciech (1998), *Wielka kontestacja. Folklor polityczny w PRL, „PSO”*, Poznań.
- Warszawiak Wicek (2009), *Humor w czasie okupacji (1939-1945)*, Wydawnictwo Nowy Świat, Warszawa.

Strony internetowe

- http://adam.owczarz.wrzuta.pl/film/8CKnPyEJO8Q/elegia_dla_hanki_mostowiak_-_hit_internetu
- http://katowice.naszemiasto.pl/artykul/1156593,dowcipy-o-smierci-hanki-mostowiak-z-m-jak-milosc-podbijaja,id,t.html#czytaj_dalej
- <http://kwejk.pl>
- <http://www.chamsko.pl/shared>
- http://www.joemonster.org/art/18562/Hanka_Mostowiak_nie_zyje_hold_internautow
- http://zapytaj.onet.pl/Category/001,002/2,15647568,Ktory_najlepszy_tekst_o_Hance_Mostowiak_.html
- http://zapytaj.onet.pl/Category/010,002/2,15667619,Znacie_kawaly_o_Hance_Mostowiak_.html
- http://zapytaj.onet.pl/Category/019,010/2,15673175,Znacie_jakies_dowcipy_o_Hance_Mostowiak.html

**Współczesne legendy miejskie dotyczące osób pracujących
w prosektorium i branży funeralnej
(na terenie powiatu kwidzyńskiego i nie tylko)**

W związku z moim zainteresowaniem tanatopraktyką¹ i patomorfologią, planowałam zdobyć wykształcenie technika balsamacji i sekcji zwłok. Ze względu na fakt marginalizacji śmierci i obrzędów pogrzebowych w naszej kulturze, byłam przekonana, że znajdę pracę w swoim zawodzie, zwłaszcza że ludzi zajmujących się osobami martwymi, jak i przygotowaniami do pogrzebu jest niewielu. Po krótkim czasie zauważyłam, że pracownicy z branży funeralnej wolą unikać rozmów na temat swojej profesji z osobami „spoza” branży. Szczerze mówiąc, nie dziwiło mnie to, bowiem domyślałam się, że chodzić może po prostu o to, że obrzędy funeralne są powszechnie tabuizowane, więc zarówno osoby pracujące w prosektorium jak i zakładach pogrzebowych, tzw. tanatoprakserzy (osoby mogące być jednocześnie pracownikami miejskiego prosektorium, jak i zakładu pogrzebowego lub tylko jednej z instytucji), niechętnie mówią na tematy dotyczące tego, czym zajmują się na co dzień. Sama również unikałam tego tematu wśród znajomych, nie chcąc budzić zainteresowania czy zbędnej sensacji. Wielu ludzi dziwi się bowiem, jak można pracować ze zmarłymi. Niejednokrotnie spotkałam się nawet z opinią, że to oznaka znieczulicy, obojętności na ludzkie cierpienie i to nie tylko psychiczne, ale i fizyczne. Gdy próbowałam zwrócić uwagę rozmówcom na fakt, że lekarz, przykładowo onkolog, również ma styczność z bólem i udrękami związanymi z chorobą oraz strachem przed śmiercią, a nierzadko z powolną agonią, zdałam sobie sprawę, że dla wielu osób lekarz i tanatoprakser są dwiema odrębnymi

¹ Zespół czynności obejmujący zabiegi, takie jak tanatokosmetyka (malowanie i mycie ciała zmarłego, tuszowanie plam pośmiertnych, urazów oraz innych zewnętrznych oznak śmierci lub choroby, na którą cierpiał zmarły) lub tanatopraksja (balsamacja – zabezpieczenie ciała przed rozkładem, polegające na wstrzyknięciu do ciała płynnych soli w celu zabicia bakterii odpowiedzialnych za gnicie; współcześnie zabieg wykonywany np. z powodu wymagań prawa międzynarodowego, gdy konieczny jest transport zwłok).

kategoriami ludzi. Z tego też powodu, jak sądzę, można odnotować powszechnie powielanych stereotypów i tzw. legend miejskich związanych z opisywaną tu profesją.

Jan Harold Brunvand, profesor Utah University, jeden z prekursorów badaczy współczesnych legend miejskich, uważa, że „folklor może być definiowany jako te materiały w kulturze, które tradycyjnie krążą w różnych wersjach pomiędzy członkami danej grupy, zarówno w formie ustnej jak i pisemnej, jak również jako proces tradycyjnych działań i komunikacji” (Brunvand 1998, s. 15). Biorąc tę prawidłowość pod uwagę, stwierdziłam, że w wypadku pracowników prosektorium, ze względu na specyfikę ich pracy, lepiej będzie, jak badane przeze mnie osoby przekażą mi zasłyszane opowieści na piśmie. Faktem jednak jest, że tego typu historie są po części drastyczne, po części zaś dość humorystyczne, niekiedy na tyle, że mogą być przekazane z pewnym dystansem. W naturalnej sytuacji opowieść, w której pracownik prosektorium ukradł pierścionek zmarłej kobiecie, może wywoływać niechęć, a u nieco bardziej wrażliwych słuchaczach nawet i strach, kiedy jednak próbowałam zrobić wywiad na ten temat, efekt okazał się komiczny. Mój interlokutor sam śmiał się z opowiadanych przez siebie historii, gubił wątek, mówił, że to w zasadzie bez sensu, że ktokolwiek w to wierzy itd. Mnie bardziej interesowała jednak sama treść legendy, stwierdziłam więc, że forma pisemna będzie łatwiejsza dla ankietowanych przeze mnie osób, także tych, które z branżą nie mają nic wspólnego, ale na jej temat coś słyszały, oraz dla mnie w późniejszej interpretacji. Należy oczywiście zaznaczyć, że liczba osób, które spotkałam, stanowi nieznaczną grupę, ale – jak sądzę – wystarczającą, by uznać za reprezentatywną dla polskiego społeczeństwa.

Na wstępie trzeba zaznaczyć, że i w wypadku legend dotyczących prosektorium i zatrudnionych tam osób funkcjonują liczne warianty jednej opowieści, co typowe dla folkloru. Na przykład gdy ktoś opowiada, że jego znajomemu zmarła babcia i ukradziono jej w kostnicy łańcuszek, ten, który zasłyszał tę historię, z pewnością ją powielił jako drastyczną, przekazał następnej osobie, a ta również opowiedziała ją komuś innemu, być może znacznie przekształcając. Stały element folkloru, przekształcanie (mniejsze lub większe) i powielanie powoduje, że dana legenda jest żywa i funkcjonuje wśród osób, które niekoniecznie w nią wierzą. Dlatego też z powodu nie-

wielkiego doświadczenia badawczego pozwoliłam sobie na ograniczenie interlokutorów do dwudziestu osób, by poznać najczęściej występujący repertuar interesujących mnie legend. Warto dodać, że wielu badanych nie słyszało nigdy o legendach miejskich dotyczących tematu, który analizowałam, tak więc grono osób, które w sposób rzeczywisty miały wpływ na wyniki badań, zawężyły się do kilku-nastu. Swoje badania ograniczyłam również terytorialnie do obszaru tylko i wyłącznie miasta, w którym mieszkam – Kwidzyna (i okolic), wiem jednak, że wiele z legend, które funkcjonują na terenie mojego powiatu, są powszechnikami kulturowymi nie tylko w obrębie Polski, ale i wielu państw Europy, a także świata (np. legenda miejska dotycząca trupiego jadu funkcjonuje w Argentynie, Boliwii, Brazylii, Japonii, USA, była również kanwą do stworzenia kilku seriali kryminalnych, np. „CSI Miami”). Kilka wypowiedzi pochodzi z Internetu. Na różnych forach internetowych znalazłam informacje podobne do tych, o które pytałam w mojej ankiecie, więc stwierdziłam, że mogę opierać się na tych wypowiedziach, co pozwoli mi uzupełnić wyniki badań. W wypowiedziach użytkowników czasami zdarzały się informacje dotyczące położenia geograficznego, co dało mi poczucie pewności, że mogę śmiało twierdzić, iż dana legenda funkcjonuje w wielu różnych miejscach Polski.

Profil informatorów

Informatorzy byli w wieku od czternastego do sześćdziesiątego szóstego roku życia, obu płci, wykształcenia od podstawowego po wyższe. Wykonywane zawody: dwie urzędniczki, sprzedawca, dwie emerytki, oraz studenci (5) i uczniowie (2). Jednak takie zróżnicowanie nie miało żadnego wpływu na wynik badań, tak więc w dalszej części tej pracy nie będę przywiązywała do tego specjalnej uwagi. Nie mam natomiast żadnych danych na temat osób piszących na forach internetowych, jednak tak jak założyłam na początku – w mojej opinii wiek, płeć, wykonywany zawód czy też wykształcenie nie mają żadnego wpływu na wynik badań, dlatego pomimo braku metryczki również i te wypowiedzi wzięłam pod rozważę.

Nikt z respondentów nie napisał, że dana sytuacja zdarzyła się właśnie jemu czy też że był świadkiem zbrodni. Opisane historie

przydarzyły się w zasadzie nie wiadomo komu, ktoś, kiedyś, gdzieś ją usłyszał i „podał dalej”. Wszystkie historie zdarzyły się osobie obcej, przyjacielowi przyjaciela (w języku angielskim istnieje nawet określenie na źródło tego rodzaju legendy – FOAF – *friend of a friend*).

Tajemniczy podrywacz z prosektorium

Najpopularniejsza wśród badanych okazuje się historia o trupim jadzie. Legenda ta opowiada o mężczyźnie pracującym w prosektorium. Był on nekrofilem i ciała kobiet trzymał w domu (lub w innej wersji – rozbierał martwe kobiety, gwałcił w miejscu pracy, kradł ich bieliznę lub biżuterię). Nie wiadomo kim był, gdzie mieszkał, nie wiadomo też nic o jego życiu towarzyskim, oprócz tego, że był miejskim podrywaczem i adorował niewinne kobiety (miejsca uwiedzenia żadnej z pań nie są znane). Każda z tych kobiet (ich liczba również nie jest znana, choć kilka razy spotkałam się z wersją, że było ich trzy) umierała najpóźniej kilka dni po spotkaniu z tajemniczym mężczyzną. Powodem śmierci był tzw. trupi jad, wydzielina pośmiertna, którą pracownik prosektorium zaraził się od nieboszczki i poprzez pocałunek przenosił go na niewinne kobiety. Funkcjonuje również inna wersja, że mężczyzna ten obdarowywał swe ofiary kradzioną biżuterią lub strojami i poprzez nią kobiety zarażały się jadem. Mężczyzny nie odnaleziono, do dziś podobno jest poszukiwany. Inny wariant zakłada, że został znaleziony, a w domu trzymał zwłoki kobiet, które gwałcił, a zarażona kobieta miała być następną ofiarą.

Kiedyś słyszałam o dziewczynie, która została tym [trupim jadem] zarażona, a w domu mężczyzny znaleziono kilka ciał kobiecych, które ukradł z miejsca pracy. Jak nikt mógł nie zauważyć tych kradzieży? Myślę, że to legendy, jednak kilka razy je słyszałam. Mówi się, że ta zarażona miała być następną zmarłą².

Podobna legenda (nieudokumentowana przeze mnie, lecz zasłyszana) głosi, że grabarz wykopał ciało bogatej kobiety pochowanej kilka dni wcześniej w pięknej sukni, zdjął z niej odzież, a następnie sprzedał ją młodej damie, która założyła ów wytworny strój na bal, po czym

² Marta, ankieta. We wszystkich cytatach zachowuję oryginalną pisownię przekazów.

pojawiła się jej wysypka na całym ciele, a zaraz potem (zaraz potem, może oznaczać zarówno kilka godzin jak i kilka dni później) zmarła. Ta legenda opowiadana była w Stanach Zjednoczonych już w latach 30. ubiegłego wieku (Brunvand, 2003, ss. 112-114). Można wskazać wręcz mitologiczne odpowiedniki tej historii, np. legenda o sukni Dejaniry. W mitologii greckiej suknia Dejaniry (zwana także koszulą) to ubranie, z powodu którego zginął Herakles. Gdy małżonkowie przeprawiali się przez rzekę, zaatakował ich centaur Nessos. Herakles zabił go, a konając, powiedział Dejanirze, że jego śmierć zapewni wierność małżeńską. Ta posłuchała go, wyprała suknię w jego krwi, co spowodowało śmierć Heraklesa kilka chwil po tym, gdy ją założył.

Znalazłam też wiele wariantów tej opowieści. Jedną z nich pozwolę sobie zacytować:

Słyszałem kiedyś coś takiego: ktoś kiedyś wynajął suknie ślubne, by ubrać młodą dziewczynę która umarła z jakichś tam powodów. po ceremonii pogrzebu przed zamknięciem trumny, zdjęto z niej owe suknie i oddano do wypożyczalni. potem przyszła para młoda i wypożyczyła te same suknie. po ślubie i weselu oddano ją spowrotem. dziewczyna w kilkanaście dni po ślubie umarła!! co się stało? osoba która umiera, wytwarza w środku tak toksyczne substancje, gdzie potocznie nazywa się to „jad trupi”! Owe jad przedostało się na suknie a potem ubrana przedostała się na ciało dziewczyny co spowodowało śmierć! (<http://ofg.pl/offtopic/przygodne-znajomosci-przestroga-2909>).

Z kolei inna osoba uważa, że zakupy w sklepach z odzieżą używaną mogą prowadzić do śmierci: „Ciuchy z Lumpexu są to ciuchy po zmarłych!!! bardzo często może być w nich także jad trupi” (<http://wiadomosci.onet.pl/1507248,2679,1,kopciuszki,kioskart.html>). Przywołana historia, podobnie jak wersja powyżej, jak można zauważyć, nie dotyczy bezpośrednio osoby związanej z branżą funeralną. Rodzi się w tym miejscu pytanie, co dzieje się z pracownikami sortowni czy sklepów z odzieżą używaną, skoro mogą mieć kontakt z tzw. trupim jadem. Co ze złodziejami kradnącymi suknie i biżuterię nieboszczek? Teoretycznie to one powinny się zarazić pierwsze. O nich jednak nigdy nie spotkałam chociażby jednej wzmianki, być może to za mało drastyczne, przecież legenda jest bardziej romantyczna, kiedy mówi o zatrutej przez suknię po zmarłej (!) pannie młodej niż zwykłej pracownicy sklepu.

Jedna osoba wspomniała, iż nie wierzy w możliwość przenoszenia trupiego jadu poprzez biżuterię (mowa o złotym pierścionku, który grabarz wykopał z grobu i podarował kobiecie), ponieważ „zostało udowodnione naukowo, że substancja pochodząca ze zwłok i będąca przyczyną śmierci kobiety nie jest przenoszona na złocie”. Takie badania, jak można się domyślać, nie były przeprowadzane, a samo stwierdzenie staje się – moim zdaniem – kolejnym elementem folkloru, ponieważ powoduje wniesienie nowego elementu (jakim jest fakt domniemanego doświadczenia naukowego) do owej legendy.

Kolejna z opowieści tego rodzaju pochodzi z Internetu i przedstawia skutki zarażenia się trupim jadem:

<Cyb> *Słuchaj, jaka historia*
<Alq> *dajesz*
<Cyb> *Koleżance mojej kuzynki*
<Cyb> *coś się złego działo w pochwie i okolicach, jakieś swędzenie i te sprawy*
<Cyb> *To poszła do lekarza*
<Cyb> *i lekarz tam wykrył jakiegoś grzyba*
<Cyb> *i nie wiedział, jak go leczyć, bo on występuje tylko u trupów*
<Alq> *ano, trupów się nie leczy :P*
<Cyb> *ale zczaj to*
<Cyb> *jej facet pracuje w kostnicy... (<http://bash.org.pl/78610/>).*

W rzeczywistości trupie jady (ptomainy, np. kadaweryna) jest to grupa związków chemicznych powstających w wyniku gnicia białek, które rzeczywiście są toksyczne, jednak w o wiele większym stężeniu niż to, w jakim mogą być przeniesione poprzez pocałunek. Warto wspomnieć, że w kilku wersjach wyżej opisanej legendy u kobiet kilka godzin po pocałunku pojawiła się opryszczka (w jednej wersji nawet „trądzik trupi”, którego na próżno szukać w książkach z dziedziny dermatologii, ponieważ po prostu nie istnieje). Bardzo nieprawdopodobne biologicznie jest pojawienie się opryszczki, którą wywołuje wirus, a nie ptomainy (chyba że osoba zmarła na posocznicę, jednak ptomainy wydzielane przez ciało wyniszczone sepsą, jeśli już mają kogoś zabić, to prędzej mężczyznę z prosektorium, który jako pierwszy ma kontakt ze zwłokami, niż kobietę, która ma krótką styczność z „zainfekowanym” mężczyzną. Należy również pamiętać,

że ptomainy, aby zabić, muszą być w dość dużym stężeniu i aby się nimi zatruć, należy mieć bezpośredni kontakt ze zwłokami).

Jeśli zaś chodzi z kolei o nekrofilę osób pracujących w kostnicy, kolejny temat legend miejskich, to nie zawsze jest on pokazywany jako zachowanie naganne. Zdarzają się bowiem takie wersje opowieści, w których mowa o pozytywnych skutkach tego typu działania:

[legenda, która] „ponoć wydarzyła się w Oświęcimiu”. Otóż moja koleżanka, której współlokatorka pochodzi z Oświęcimia [...] opowiadała jej historię o pewnej dziewczynie, która zmarła w bardzo młodym wieku. Ciało dziewczyny złożono w kaplicy/kostnicy, gdyż następnego dnia miał się odbyć pogrzeb. W kostnicy tej pracował pewien mężczyzna. Dziewczyna była bardzo piękna, a człowiek ten miał specyficzne upodobania seksualne.... Reszty można się domyślać. Podczas stosunku dziewczyna nagle ocknęła się! Oczywiście mężczyzna został zwolniony i groziła mu sprawa w sądzie, ale rodzice dziewczyny byli tak uszczęśliwieni odzyskaniem córki, że nie wnieśli zarzutów

(<http://atrapa.net/legendy/nekrofil-przywraca-zycie.html>)

I druga bardzo podobna historia:

Opowiadanie słyszałam i czytałam parę razy w Internecie. Rzecz się dzieje w Stanach Zjednoczonych. Do kostnicy trafia młoda dziewczyna po wypadku. Pracujący w kostnicy mężczyzna, nekrofil, zaczyna hymn.. robić swoje. Jakież było jego zdziwienie, kiedy po chwili zabawiania się, dziewczyna zaczęła oddychać i ruszać się. Kiedy dziewczyna wracała do zdrowia postanowiła po rodzinnej naradzie, nie oskarżać mężczyzny o gwałt, bo było nie było uratował jej życie. Natomiast w chwili gwałtu, wystraszony mężczyzna spadł z dziewczyny i złamał nogę. Wniósł przeciwko niej oskarżenie i podobno dostał niezłe odszkodowanie (<http://atrapa.net/node/2592>).

Ten kto oglądał film „Porozmawiaj z nią” w reżyserii P. Almodovara, z pewnością skojarzy zbieżność wydarzeń. Zgwałcona dziewczyna wprawdzie nie była martwa, lecz podczas śpiączki. Mimo to wariantowość folkloru może wskazywać na film Almodovara jako źródło legendy miejskiej. Nie wiem, czy powyższa legenda miejska powstała na podstawie tego filmu, ale niewykluczone, że tak było.

Kradzieże organów wewnętrznych

Kolejną z popularnych legend jest historia o kradzieży narządów wewnętrznych do przeszczepu. Pracownicy związani z branżą funeralną – w świetle przekazywanych ustnych opowieści – rabują zwłoki i organy wewnętrzne – oczy, płuca, serca, kończyny i pewnie wszystko, co tylko się da. Oczywiście ważne w takim ujęciu jest to, by wzbudzić sensację, mniej ważne czy ma to sens, czy go nie ma, tak jak np. wycięcie narządów wewnętrznych wyniszczonej staruszce lub komukolwiek, kto znalazł się w prosektorium bądź w kostnicy. Nie ważne nawet, że zmarły np. cierpiał na żółtaczkę czy gruźlicę, które dyskwalifikują potencjalnego dawcę organów, do oddania części swojego ciała w celu transplantacji. Według legend miejskich, pracownicy zakładów pogrzebowych rabują co tylko można, nie zwracając uwagi na to, czy organ się nadaje do przeszczepu. Podobno „wywozi się je na Zachód za tysiące dolarów”³.

Istnieje też inna legenda związana z kradzieżami narządów, która głosi, że „grabarze w czasie pogrzebu specjalnie nie cementują i nie zamykają do końca grobów, po to żeby wrócić na to miejsce i zabrać zmarłemu drogocenne rzeczy”⁴. Często wymienia się również sprzedaż ciał czy czaszek studentom medycyny:

Owszem, jest trochę taniej, bo wielu grabarzy boi się, więc zdobywają czaszki za flaszkę. Pewnie nie wiedzą, za ile studenci później je sobie odsprzedają. Zwykle wybierają groby, które nie są opłacane. Grabarz je przekopuje i wtedy zdobywa czaszkę. Co ciekawe, krakowscy grabarze są bardziej chętni do „współpracy” niż ci z małych miast (<http://krakow.gazeta.pl/krakow/1,85488,4335464.html>).

Picie na umór i alkoholizm

Często spotkałam się ze stwierdzeniem, że „nie da się wytrzymać w tej pracy na trzeźwo”. Rzeczywiście praca tanatopraktera czy patomorfologa wymaga stalowych nerwów, zwłaszcza gdy ma się do czynienia z ciałami dzieci, ludzi młodych, z ostrymi urazami powy-

³ Karolina P., ankieta.

⁴ Karolina M., ankieta.

padkowymi czy z kobietami w ciąży. Potrzebna jest również pewna doza dystansu, ponieważ nie można przeżywać śmierci obcych nam osób, w żadnym wypadku nie należy angażować się emocjonalnie czy też utożsamiać z bliskimi zmarłego, ponieważ stały kontakt ze śmiercią i przeżywanie jej bardzo szybko poprowadzić może do depresji. Wielu ludzi pracujących w sekcjach uważa, że wykonują jedną z najlepszych prac na świecie, ponieważ dzień w dzień widzą, jak kruche jest życie ludzkie i doceniają je w każdym jego przejawie, a horacjańskie *Carpe diem*, wydaje się być mottem ich życia. Nie stwierdzam oczywiście, że dotyczy to wszystkich, jednak dzieje się tak z większością, którą spotkałam.

Powszechna w legendach miejskich opinia jest jednak zupełnie inna. Pracownik sekcji często jest alkoholikiem, w pracy urządza imprezy alkoholowe, jest znieczulony na cierpienie, skostniały uczuciowo, gruboskórny, brudny, cuchnący formaliną, rozkładem, zgniłą ziemią. Oto wypowiedź jednego z internautów na ten temat:

„Na trzeźwo się nie da [pracować w sekcji]. Chyba, że jesteś pozbawiony uczuć” (<http://pytamy.pl/question/praca-w-sekcji-co-o-tym-s-dzicie/1>).

Legenda miejska mówiąca o alkoholizmie pracowników branży funeralnej nie wprowadza podziału na „lepszych” i „gorszych”, nie baczycy na różnicowanie zawodowe osób zatrudnionych w zakładach pogrzebowych i sekcji. Nieważne jest kogo dotyczy, czy pracownika wyższego szczebla, np. patomorfologa, czy też pracownika szczebla niższego, np. grabarza, plotka tego typu cechuje wszystkich z tej grupy, bez względu na wykonywaną profesję. Jednak wiele z ankietowanych osób twierdzi, że mimo plotek nie mają uprzedzeń do osób z tej branży, a niektórzy przyznali, że pracownicy branży funeralnej są tacy sami jak reszta świata, nie wyróżniają się wyglądem czy zachowaniem.

Prawdopodobne przyczyny tworzenia legend miejskich dotyczących branży funeralnej

Jedno podstawowe pytanie pozostaje wciąż bez odpowiedzi: jak wytłumaczyć opinie ludzi na temat osób pracujących w branży pogrzebowej? Co może być przyczyną tworzenia i powielania takich

legend? Dlaczego ludzie uważają je za wiarygodne, mimo to, że nikt nie miał styczności z osobą, której rzeczywiście przydarzyła się dana sytuacja? Moim zdaniem, może mieć to związek z tabu śmierci. Zawody związane ze śmiercią, przygotowaniem do pogrzebu również są w Polsce marginalizowane. Jest to oczywiście naturalny stan rzeczy funkcjonujący w każdej kulturze. Współcześnie typ myślenia ludowego jest powszechny, mentalność ludowa nie zginęła wraz z materialną kulturą ludową, myślę więc, że można wręcz zaryzykować stwierdzenie, że myślenie wartościujące negatywnie „obcych”, jest stałą cechą ludzką, która sprzyjała kohezji społeczeństwa i pozwala przetrwać danej grupie niezależnie od rodzaju kultury, położenia w czasie lub przestrzeni. Taki rodzaj myślenia wciąż istnieje, dlatego powstają liczne legendy dotyczące osób zajmujących się „ciemną stroną życia”. Z pewnością taka dychotomia ma związek z wciąż funkcjonującą opozycją binarną „swój – obcy”, w której pracownik branży funeralnej traktowany jest jako istota „podludzka”, demoniczna, mająca kontakt z zaświatami, postać graniczna pomiędzy życiem a śmiercią. Jej marginalizacja polega nie tylko na strachu, ale także na wyśmiewaniu, posiada bowiem element zabarwiony komicznie (zwłaszcza wśród dzieci, młodzieży), gdy mówi się, że pracownik prosektorium pije denaturat lub straszy dzieci z łopata na święto Halloween. Legendy te – jak wiele innych – mogą mieć również funkcję ostrzegawczą. Na przykład historia o nekrofilu-podrywaczku może być tylko przykrywką do unikania przygodnych kontaktów seksualnych.

W wielu kulturach zawody związane ze śmiercią są tabuizowane. Myślę, że jeśli kiedykolwiek nastąpi zmiana w ich postrzeganiu przez społeczeństwo, to nie nastąpi to zbyt szybko. Jednak warto się temu przyjrzeć. Aż dziw bierze, w co ludzie potrafią wierzyć. Na szczęście – moim zdaniem – mało kto traktuje na poważnie tego typu historie. Osoby ankietowane często zaznaczały, że opowieści są tylko zasłyszane, ale nie mają pewności, czy dana sytuacja kiedykolwiek wydarzyła się w rzeczywistości. Wiele ludzi podchodzi do takich legend z dystansem, są jednak nieliczni, którzy w nie wierzą i rozprzestrzeniają opowieści dalej, ale w tym tkwi magia folkloru, w niewybredny sposób nierzadko osławiającego nas ze światem.

Literatura

- An Encyclopedia* (1996), (red.) Brunvand Jan Harold, Wyd. Garland Publishing, New York.
- Barber Mark (2007), *Legendy miejskie*, Wydawnictwo RM, Warszawa.
- Bennett Gillian, Smith Paul (1996), *Contemporary Legend*, Wyd. Garland Pub, US.
- Boyd Robert F., Brunvand Jan Harold, Fleming Robert Loren (1995), *The Big Book of Urban Legends* (The Big Book Series), Wyd. DC Comics, New York.
- Brunvand Jan Harold (2003), *The choking doberman and other "new" urban legends*, Wyd. W.W. Norton & Company, New York, London.
- Craighwell Thomas (2005), *Urban Legends: 666 Absolutely True Stories That Happened to a Friend...of a Friend of a Friend*, Wyd. Black Dog and Leventhal Publishers, New York, London.
- Czubala Dionizjusz (2005), *Wokół legendy miejskiej*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała.

Strony internetowe

- <http://www.janbrunvand.com> (dostęp: 19.07.2010).
- <http://www.contemporarylegend.org> (dostęp: 19.07.2010).

Material filmowy

- „*Balsamista*” (2010), reż. Ewa Świecińska, Polska.

**Czy tylko osvajanie traumy? Społeczne funkcje folkloru
komicznego w sytuacji katastrofy (na przykładzie dowcipów
o katastrofie smoleńskiej 10.04.2010)**

Katastrofa smoleńska jako sytuacja folklorotwórcza

Katastrofa samolotu prezydenckiego pod Smoleńskiem – podobnie jak wszystkie inne katastrofy i klęski żywiołowe o wymiarze ponadjednostkowym i ponadlokalnym – stanowiła potencjalną sytuację folklorotwórczą¹. Wydarzenia z 10 kwietnia 2010 roku oraz większość zdarzeń następujących po katastrofie i bezpośrednio z nią związanych (głównie pogrzeb głowy państwa), percypowane w perspektywie „narodowej traumy”, a przynajmniej w kategoriach okoliczności niecodziennych i istotnych dla całego kraju, bardzo szybko stały się podstawą wielu różnorodnych form folkloru (zarówno słownego, jak i wizualnego). Najistotniejszymi tekstami folkloru słownego, jakie pojawiły się po katastrofie smoleńskiej, były pogłoski, plotki, legendy miejskie (w tym różnorodne teorie spiskowe), przede wszystkim zaś – przekazy z dominującym pierwiastkiem komicznym, wśród których kluczową rolę odgrywały dowcipy². Fakt ten nie wyda-

¹ Z socjologiczno-folklorystycznego punktu widzenia wymiar katastrofy/klęski żywiołowej określa nie tyle jej faktyczny zasięg, ile zasięg oddźwięku społecznego (przede wszystkim emocjonalnego), jaki został przez daną katastrofę/klęskę wywołany. Jak się wydaje, można zakładać, że dramatyczne zdarzenia o wymiarze jednostkowym lub lokalnym nie stanowią potencjalnej sytuacji folklorotwórczej (brak lub zbyt mała liczba nadawców i odbiorców, niewielkie możliwości rozprzestrzeniania folkloru, nikła bądź w ogóle nie pojawiająca się wariantywność tekstów etc.); sytuację taką natomiast stanowią katastrofy/klęski żywiołowe o wymiarze ponadjednostkowym i ponadlokalnym (środowiskowym, „multiśrodowiskowym”, państwowym, międzypaństwowym oraz globalnym), czego dowodzi choćby występowanie folkloru w czasach epidemii czy wojny oraz folkloru związanego z powodzią (w Polsce w roku 1997) i folkloru związanego z terroryzmem (po 11 września 2001 roku).

² Dowcip traktuję w niniejszym artykule w najwęższym ze znaczeń, jakie zaproponowała Danuta Buttler, tj. jako „ściśle określoną strukturę tekstową o stałej kompozycji, krótką i zakończoną zaskakującą puentą” (Buttler 1968, s. 31), zrygnując tym samym z jego „szerszych” koncepcji, w myśl których dowcip stanowią „wszelkie środki, zdolne przekazać «komiczną intencję»

je się zresztą szczególnie zaskakujący, a to dlatego, że już Eugeniusz Czaplejewicz (zob. Czaplejewicz 1986, s. 14), Violetta Krawczyk-Wasilewska (Krawczyk-Wasilewska 2003) i Janina Hajduk-Nijakowska (zob. Hajduk-Nijakowska 2005, s. 186) zauważyli, iż śmiech jest jedną z najbardziej naturalnych reakcji na poczucie zagrożenia i doznania traumatyczne, a także na przeświadczenie o anormalności, nieprzewidywalności i niespodziewanym charakterze zjawisk. Dowodzą tego choćby dowcipy powstające po ataku na World Trade Center 11 września 2001 roku (zob. Krawczyk-Wasilewska 2003) czy po tzw. powodzi stulecia (zob. Hajduk-Nijakowska 2005).

Analizując generowany po katastrofie smoleńskiej folklor komiczny, nie należy też zapominać o tym, że śmiech również często, jak w chwilach dramatycznych, występuje w momentach wzniosłych, stając się „katalizatorem” emocji oraz metodą wyrażania dystansu do tego, co ma (albo czemu nadaje się) charakter patetyczny (zob. Robotycki 1992, s. 66). Katastrofa lotnicza pod Smoleńskiem postrzegana była jako wydarzenie traumatyczne, pogrzeb pary prezydenckiej natomiast – jako wydarzenie wzniosłe. Z tych właśnie powodów zakładać trzeba, iż powstające po 10 kwietnia 2010 roku dowcipy miały podwójną – „traumatyczno-patetyczną” – genezę.

„Wspólnota śmiechu” po katastrofie smoleńskiej

Folklor komiczny (postrzegany w wymiarze antropologicznym) związany jest z pojęciami kontekstualności, relatywizmu, emocjonalności, waloryzacji, stereotypizacji, ewokacji systemów norm i wartości, wyrażania nastrojów społecznych itp. Wszystkie te niezwykle ważne, bo pozwalające na ukonstytuowanie się danej „wspólnoty śmiechu”, elementy podzielić można na dwie grupy. Pierwszą z nich jest szeroko pojmowany kontekst opowieści humorystycznej, drugą zaś stanowią zawarte (implicytnie i eksplicytnie) w tej opowieści sądy, opinie, wartości itd. o charakterze relatywnym. Próby dookreślenia „wspólnoty śmiechu”, jaka zaistniała po katastrofie smoleńskiej, uwzględniające obydwie te grupy, prowadzą do dwóch zasadniczych wniosków:

twórcy” (ibidem) lub „wszelkie formy świadomej twórczości językowej o charakterze żartobliwym” (ibidem).

1. dowcipy rodzące się po katastrofie smoleńskiej są tworam i intencjonalnie kontekstualnymi, co oznacza, że ich śmieszność warunkowana jest przez istnienie wspólnoty, operującej znanym sobie i rozumianym przez siebie kontekstem. Katastrofa samolotu prezydeńskiego znana jest ogółowi narodu polskiego, inne istotne w folklorze komicznym po 10 kwietnia 2010 roku konteksty (np. to, że w krypcie na Wawelu spoczywa Józef Piłsudski lub to, że Lech Kaczyński jest autorem słów: „spieprzaj, dziadu”) również należy uznać za zjawiska znane i rozumiane przez społeczeństwo polskie *in toto*. Tym samym potencjalną „wspólnotą śmiechu”, jaką dostrzec można po katastrofie smoleńskiej, wydaje się być cały naród. Nie zmienia tego nawet fakt, iż – co oczywiste w perspektywie traumatycznego wymiaru katastrofy oraz różnic w wartościowaniu wydarzeń – percypowane przez ogół wspólnoty dowcipy mogą być przez niektóre jednostki bądź zbiory jednostek nieakceptowane i potępiane (brak akceptacji oraz potępienie tych dowcipów nie są bowiem równoznaczne z brakiem rozumienia ich komiczności);

2. ujawniane w dowcipach „posmoleńskich” sądy i oceny, a także dostrzegalna w nich waloryzacja zjawisk, mają charakter relatywny, tzn. są zależne od czasu, miejsca, okoliczności oraz osób formułujących dane opinie. Wynika z tego, że obecnych w folklorze po 10 kwietnia 2010 roku sposobów wartościowania sytuacji katastrofy i sytuacji pogrzebu prezydenta nie należy identyfikować z ich rzeczywistą (obiektywną) wartością. Zgadza się to z tezą Zbigniewa Białego, głoszącą, że „(...) wartościowania i oceny pełnią funkcję pragmatyczną w stosunku do przyjętych wartości i nie mogą być utożsamiane z samymi wartościami” (Biały 1985, s. 9).

Dowcipy o katastrofie smoleńskiej – typologia

Dokonane wyżej dookreślenie „wspólnoty śmiechu”, jaka powstała po katastrofie smoleńskiej, umożliwia sporządzenie typologii dowcipów oraz omówienie pełnionych przez nie funkcji społecznych.

Zasadniczymi faktami, na które należy zwrócić uwagę, analizując dowcipy po 10 kwietnia 2010 roku, są ich różnorodność i wariantywność z jednej oraz oscylacja wokół względnie stałych zjawisk

i schematyczność z drugiej strony. Fakty te sprawiają, iż możliwe jest dokonanie klasyfikacji dowcipów „posmołeńskich” w oparciu o klucz tematyczny. Posłużenie się kryterium tematycznym pozwala przyporządkować te dowcipy do pięciu głównych grup (zob. również aneksy):

1. dowcipy „*quasi*-eksplikacyjne”, których zadaniem jest formułowanie hipotez dotyczących przyczyn katastrofy. Dowcipy wchodzące w skład tej grupy przyjmują formę „pseudowyjaśnień”, zwykle powiązanych z bezpodstawnymi oskarżeniami konkretnych państw czy osób. Przyczyny katastrofy prezydenckiego samolotu upatruje się najczęściej w rosyjskim zamachu, zainicjowanym i zorganizowanym przez premiera Władimira Putina (podwójna eksplozja, wydanie rozkazu „dmuchania w skrzydło”), a ponadto w sprawiedliwości historycznej (terytorialna wielkość kraju a „małość” jego elity politycznej). W jednym z dowcipów winą za tragedię smoleńską obarcza się samych polityków (samolot spadł, gdyż „koryta polityków były zbyt ciężkie”);

2. dowcipy mówiące o sytuacji tuż po katastrofie. W tej grupie znajdują się dowcipy w komiczny sposób wyjaśniające i komentujące pewne zaistniałe sytuacje (np. dlaczego ciało prezydenta dobrze się zachowało, dlaczego dziennikarzom na miejscu katastrofy konfiskowano aparaty fotograficzne), wskazujące na hipotetyczne myśli oraz działania po rozbiciu się samolotu (Putin, Jarosław Kaczyński, gazety polskie i rosyjskie), a także prezentujące lokalne i globalne skutki katastrofy (zmiana hasła reklamowego piwa marki Lech, postrzeganie Polaków jako idiotów przez światową opinię publiczną);

3. dowcipy poruszające temat pogrzebu pary prezydenckiej. W obrębie tej grupy występują przede wszystkim dowcipy komicznie usprawiedliwiające fakt pochowania prezydenta na Wawelu. Ich podstawową strategią jest ironia, celem natomiast – wyrażenie wątpliwości co do zasadności podjęcia takiej decyzji o pochówku;

4. dowcipy polityczne pozostające w związku z katastrofą. Grupę te tworzą dowcipy dotyczące rządów Rzeczypospolitej Polskiej (PiS, Donald Tusk, Komisja ds. Afery Hazardowej), Federacji Rosyjskiej (Putin) i Republiki Białorusi (Aleksander Łukaszenko);

5. inne dowcipy związane z katastrofą. W grupie tej trzeba umieścić zarówno dowcipy traktujące o przebiegu katastrofy (jest ich stosunkowo niewiele, dlatego nie stanowią one odrębnej grupy),

jak i kawały, dla których wydarzenia smoleńskie są punktem wyjścia bądź „tłem semantycznym”.

Większość funkcjonujących po 10 kwietnia 2010 roku dowcipów to dowcipy referencyjne, przyjmujące formę krótkich dialogów (dowcipy takie Dorota Brzozowska nazwała „prototypowymi” – zob. Brzozowska 2000, s. 41) oraz zagadek nieprzewidywalnych (tj. takich, w których nie jest możliwe udzielenie prawidłowej odpowiedzi na postawione pytanie i w których pytający nie oczekuje odpowiedzi, pytany zaś nie ma zamiaru jej udzielać), pozbawionych elementu narracyjnego bądź wprowadzających ograniczony element narracyjny. Wśród dowcipów o katastrofie pod Smoleńskiem dostrzec można dowcipy makabryczne, „sloganowe” rymowanki komiczne, których genezą są napisy na murach, dowcipy powstające poprzez przekształcenia i trawestacje wcześniejszych kawałów (np. dowcip o „drapaniu w wieko trumny”, który po raz pierwszy wystąpił po pogrzebie Jana Pawła II w 2005 roku), czasem tracące sens w wyniku mechanicznej trawestacji³, dowcipy łączące niezależne, ale zbliżone czasowo katastrofy na zasadzie ciągu przyczynowo-skutkowego (katastrofa smoleńska i wybuch wulkanu na Islandii), dowcipy „asocjacyjne” (np. onomastycznie: Lech – imię prezydenta i Lech – nazwa marki piwa), dowcipy odnoszące się do elementów charakteryzujących prezydenta (niski wzrost, nazwisko), dowcipy odnoszące się do wypowiedzi prezydenta lub wypowiedzi innych osób oraz rozbudowane narracyjnie kawały, zbliżone do anegdoty.

³ Uwaga ta odnosi się do dowcipu w formie depeszy Władimira Putina, wyrażającej kondolencje po śmierci prezydenta: „Gratulacje. STOP. Gaz stop. Ropa stop”. Dowcip ten obecny jest w folklorze przynajmniej od czasów Gomułkowskich, kiedy to po historycznym zwycięstwie w meczu hokejowym reprezentacji Polski nad reprezentacją ZSRR (3:1) pojawił się kawał o telegramie od Leonida Breżniewa (Breżniew przysłał do Gomułki telegram z gratulacjami: „Towarzyszu. STOP. Gratuluję wygranej. STOP. Ropa stop. Gaz stop”). Od tamtej pory sportowe tryumfy Polski nad ZSRR, później Rosją powodują występowanie nowych wariantów tego dowcipu. O ile jednak w kontekście porażki ZSRR czy Rosji w konfrontacji z Polską kawał ten zachowuje pełne znaczenie (kontekst ten uprawnia bowiem do łączenia „wymuszonych” gratulacji z zapowiedziami o „odwetowej” blokadzie dostaw gazu i ropy), o tyle w sytuacji katastrofy smoleńskiej praktycznie pozbawiony jest on sensu, gdyż nie istnieje żadna racjonalna przyczyna, dla której śmierć antyrosyjsko nastawionego prezydenta miałaby przyczynić się do zarządzenia przez Putina wstrzymania transportu gazu i ropy do Polski.

Rodzące się po katastrofie smoleńskiej dowcipy występowały przede wszystkim w obiegu medialnym (głównie internetowym), ale również w obiegu ustnym. W tym miejscu warto zaznaczyć, że to właśnie media w dużej mierze (często nieświadomie i nieintencjonalnie) przyczyniły się do tego, że potencjalna sytuacja folklorotwórcza, jaka wytworzyła się po 10 kwietnia 2010 roku, zaowocowała względnie bogatym i różnorodnym folklorem słownym oraz wizualnym. Stało się tak, gdyż prezenterzy telewizyjni, dziennikarze radiowi i prasowi, wreszcie administratorzy najważniejszych internetowych portali informacyjnych konsekwentnie dążyli do wykreowania katastrofy pod Smoleńskiem na jedną z największych „traum narodowych” w dziejach nie tylko Polski, ale i całego świata (katastrofa ta była bowiem wydarzeniem bezprecedensowym) i równie konsekwentnie powtarzali tyleż autorytatywne, ile ogólnikowe hasła w rodzaju: „zginął kwiat polskiej inteligencji”, „zginęła elita intelektualna i polityczna”, „państwo zostało bez głowy”, prowokując tym samym reakcje sceptyczne, a nawet negujące, których najistotniejszymi (oraz najprostszymi) środkami wyrażania stały się działania folklorystyczne i taktyki komiczne, takie jak ironia, szyderstwo czy satyra.

Czy tylko osvajanie traumy? Społeczne funkcje dowcipów o katastrofie smoleńskiej

Oswajanie traumy i konsolacja to, jak wolno zakładać, rudymentalne funkcje folkloru komicznego w sytuacji katastrofy, występujące obok jego innych podstawowych funkcji (m. in. ludycznej, integracyjnej, interpretacyjnej i komentującej). Oswajanie traumy poprzez śmiech możliwe jest dzięki zyskiwaniu przez określoną „wspólnotę śmiechu” statusu „wspólnoty terapeutycznej” (zob. Kaniasty 2003, s. 93), czyli wspólnoty spontanicznie tworzonej jako „rezonans” na jakieś dramatyczne wydarzenie. Jednym ze środków terapeutycznych jest dla takiej wspólnoty komizm, przejawiający się głównie w krótkich formach słownych (przede wszystkim w dowcipach). Dana „wspólnota terapeutyczna” wykorzystuje zatem najłatwiejszą drogę do niwelowania skutków traumy, jaką jest komiczna narratywność ludyczna. Powstające po katastrofach czy klęskach żywiołowych dowcipy są wynikami działań narracyjnych i autonar-

racyjnych, czyli efektami generowania fabuł, mających na celu, po pierwsze, komiczną analizę pewnych zdarzeń i zjawisk, po drugie – indywidualną i ponadindywidualną terapię, po trzecie zaś – prezentację własnych opinii na temat zaistniałej sytuacji. Tak właśnie stało się po katastrofie smoleńskiej; sama katastrofa i okoliczności jej towarzyszące (reakcje mediów, polityków, społeczeństwa, pogrzeb pary prezydenckiej itp.), stanowiące pewne zwerbalizowane fakty, emocje, wrażenia, opinie oraz sądy, stały się dla narodowej „wspólnoty śmiechu” memoratami, które następnie uległy fabularyzacji i „unaracyjnieniu”, a wreszcie – poprzez wejście w obieg ustny i medialny, a także poprzez wariantywność – procesowi folkloryzacji. Folkloryzacja tych memoratów służyła zasadniczo, jak to zostało wyżej powiedziane, oswajaniu czy też niwelowaniu traumatycznego wymiaru katastrofy. Rzecz jasna, oswajanie traumy po katastrofie smoleńskiej (tak jak po każdej innej katastrofie czy klęsce żywiołowej) odbywało się nie tylko za pomocą mechanizmów folklorystycznych; równie istotne, jeśli nie istotniejsze, były tutaj „profesjonalne” środki polityczne, psychologiczne etc. Można jednak założyć, iż mechanizmy folklorystyczne – jako rodzaj środków psychologicznych – występowały po 10 kwietnia 2010 roku ze szczególnym natężeniem, a to dlatego, iż folklor spontaniczny i pełnione przez niego funkcje konsolacyjne są szczególnie pożądane w sytuacjach, w których z jakichś względów nie pojawia się fachowa pomoc psychologiczna bądź taka pomoc jest niewystarczająca.

Oswajanie traumy, w którym ważną rolę odgrywa folklor, odbywa się zwykle w sześciu etapach: 1. niewiary w zaistniałą sytuację, 2. konsolacji, 3. pogodzenia z rzeczywistością katastrofy, 4. akceptacji sytuacji, 5. katartyczności (uwolnienia się od negatywnych emocji za pomocą analogizowania zdarzeń, typizowania zjawisk i generowania – bardzo często „czarnego” – humoru) oraz 6. przywracania normalności i równowagi w sferze psychiczno-mentalnej (indywidualnej i społecznej). Nietrudno zauważyć, że mechanizmy folklorystyczne najbardziej istotne stają się w czterech ostatnich etapach.

Niwelacja skutków „narodowej traumy”, będąca zasadniczym celem dowcipów „posmoleńskich”, nie jest jedyną funkcją, jaką w stosunku do społeczeństwa spełniał folklor komiczny związany z sytuacją katastrofy samolotu prezydenckiego. Jak się wydaje, można mówić przynajmniej o pięciu innych tego typu funkcjach:

1. funkcja komentatorska – folklor komiczny jako ironiczny, satyryczny, szyderczy, a nawet prowokacyjny komentarz do zaistniałych wydarzeń;

2. funkcja *quasi*-eksplikacyjna – dowcipy jako ludyczne eksplikacje i pseudowyjaśnienia niezrozumiałych i nieakceptowanych społecznie zjawisk;

3. funkcja „dydaktyczna” – folklor komiczny jako metoda służąca wykazywaniu absurdałności pewnych sytuacji i propagowaniu konkretnych wartości oraz ujawnianiu systemu etyczno-politycznego jakiejś grupy społecznej (*vide* dowcipy o pogrzebie prezydenta na Wawelu);

4. funkcja „racjonalizacyjna” – kawały jako elementy racjonalizujące rzeczywistość katastrofy oraz degradujące i deheroizujące jej uczestników za pomocą pokazania, że ich „wielkość” została sztucznie wykreowana i że jest motywowana oraz sankcjonowana tylko i wyłącznie sytuacją katastrofy;

5. funkcja „neutralizująca” – folklor komiczny jako wyraz zdystansowania się do tragedii i ukazania względnej obojętności wobec „narodowej traumy” (brak terapeutycznego celu dowcipów).

Wszystkie wymienione wyżej społeczne funkcje folkloru komicznego bez większego trudu zlokalizować można w dowcipach powstałych po 10 kwietnia 2010 roku. Jak się zresztą wydaje, funkcje te mają charakter uniwersalny – nie są one ograniczone jedynie do folkloru dotyczącego katastrofy smoleńskiej, ale występują w folklorze towarzyszącym każdej sytuacji katastrofy lub klęski żywiołowej, postrzeganej (ponadjednostkowo i ponadlokalnie) w kategoriach traumy.

Aneks – dowcipy

1. *QUASI*-EKSPLIKACJE (HIPOTEZY DOTYCZĄCE PRZYCZYNY KATASTROFY)

Putin do swojego podwładnego:

– Musimy zrobić coś z tymi strefami czasowymi – rano dzwonię do Tuska złożyć kondolencje, a on mówi, że dopiero do samolotu wsiadają.

Putin podczas delegacji do Polski napotyka Jarosława Kaczyńskiego i zdziwiony pyta:

- To ty żyjesz?!
- Jestem Jarosław, Lech to mój brat.
- Uff... to dobrze, bo już myślałem, że druga eksplozja nie wystarczyła.

Podczas podróży na miejsce katastrofy samolotu prezydenckiego Putin pyta swojego dowódcy: – Czy wszystko poszło zgodnie z planem?

- Tak, tylko że na pokładzie samolotu nie było premiera.
- I co my teraz zrobimy?! – pyta rozzłoszczony Putin. Na co dowódca:
- Sprzedamy im drugi.

– Dlaczego było słychać dwie eksplozje przy katastrofie samolotu z prezydentem?

- ?
- Bo druga była tak dla pewności.

– Dlaczego tylu ludzi było świadkami katastrofy samolotu z prezydentem?

- ?
- Bo w lesie mieli rozkaz dmuchać w prawe skrzydło.

– Czemu samolot z prezydentem się rozbił?

- ?
- Bo nieszczęściem jest, kiedy duży kraj ma zbyt wielu małych mężów (Platon).

– A wiecie, dlaczego samolot spadł?

- ?
- Bo [politycy – przyp. TD] mieli za ciężkie koryta.

2. PO KATASTROFIE

– Dlaczego zwłoki Kaczyńskiego tak dobrze się zachowały?

- ?
- Bo siedział w foteliku.

– Dlaczego po katastrofie konfiskowano aparaty dziennikarzom?

- ?
- Ponieważ ludzie nie są gotowi na zdjęcia żony prezydenta bez makijażu.

– Jakie były pierwsze słowa Putina po katastrofie w Smoleńsku?

– ?

– To kaczor lata samolotem?

– Co pomyślał Jarosław Kaczyński, jak się dowiedział o katastrofie?

– ?

– Czy uda się im wmówić, że to ja poleciałem?

– Jakie będą poniedziałkowe tytuły rosyjskich gazet po katastrofie samolotu z prezydentem?

– ?

– „Specnaz odbił samolot z rąk terrorystów. Poszukiwania ciał terrorystów nadal trwają”. A

jakie będą poniedziałkowe tytuły polskich gazet po katastrofie samolotu z prezydentem?

– ?

– „Ludobójstwo w Smoleńsku. Czekamy na przeprosiny”.

Jeśli szczęście jest naszą matką, a nieszczęście wychowawcą, to po katastrofie z prezydentem wiemy, że można połączyć miłe z pożytecznym.

– Ilu Polaków trzeba, aby świat miał nas za idiotów?

– ?

– 96 [liczba ofiar katastrofy smoleńskiej – przyp. TD].

– Jak brzmiały kondolencje papieża dla Polaków po katastrofie lotniczej?

– ?

– Pozdraawiam was ciuuule.

– Najgorzej wyszedł na tej całej tragedii smok wawelski.

– Dlaczego?

– Bo zamawiał barana, a dostał dwie pieczone kaczki.

Na ulicach zauważono billboardy z reklamą piwa „Zimny Lech”. Apelujemy do producenta o zmianę reklamy na „Dobry Lech”.

3. POGRZEB PARY PREZYDENCKIEJ

– Dlaczego parę prezydencką pochowali na Wawelu?

– ?

– Bo Piłsudski chciał zimnego Lecha i krwawą Mary.

- Dlaczego Kaczyńskiego pochowali na Wawelu?
- ?
- Żeby Piłsudski miał zawsze zimnego Lecha pod ręką.

- Dlaczego Kaczyńskiego pochowali na Wawelu?
- ?
- Bo każdy król musi mieć swojego błazna!

- Jakie jest najlepsze piwo?
- ?
- Zimny Lech na Wawelu.

- Jak najszybciej dostać się na Wawel?
- ?
- Samolotem.

- Dlaczego prezydent nie jeździ na rowerku?
- ?
- Bo jest martwy.

- Co robiłby prezydent, gdyby żył?
- ?
- Drapał w wieko trumny.

- Wiecie dlaczego na Wawelu straszy?
- ?
- Bo znalazła się tam pierwsza Czarownica! [dowcip ma związek ze słowami „Ty czarownico”, jakimi do Marii Kaczyńskiej zwrócił się o. Tadeusz Rydzyk – przyp. TD].

Pochowali Lecha Aleksandra. Lech idzie się przywitać z Marszałkiem:

- Witam, jestem Lech Aleksander Kaczyński, prezydent RP.
- Piłsudski spogląda w dół i krótko odpowiada:
- Spieprzaj, dziadu!

Ranek dnia następnego po złożeniu prezydenta Lecha Kaczyńskiego do krypty wawelskiej. Ciało prezydenta zostaje znalezione na dziedzińcu. Odbywa się pośpieszny powtórny pochówek. Następnego dnia sytuacja powtarza się. Na trzecią noc w krypcie zainstalowano monitoring. Nad

ranem prezydent znów zostaje znaleziony poza Wawelem, więc pracownicy zamku przeglądają nagranie. A na nim o północy powstaje Marszałek Piłsudski i wyprowadza prezydenta na zewnątrz, krzycząc:

– Tryl miliony mieszkań!!! To se teraz, kurwa, znajdź własne!!!!

Tyś na Wawel jest za wąski – spieprzaj, dziadu, na Powązki!

4. DOWCIPY POLITYCZNE ZWIĄZANE Z KATASTROFĄ

– Jak rozwinąć skrót PiS?

– ?

– Polecieli i spadli.

Lecą Putin i Łukaszenko samolotem. Nagle zaczynają się potężne turbulencje. Putin pyta:

– Jak sądzisz: jeśli zginie w katastrofie, gdzie będą najbardziej rozpacząć, w Rosji czy na

Białorusi?

– W Polsce – odpowiada Łukaszenko.

– Dlaczego? – dziwi się Putin – Przecież nas tam nie lubią?

– Bo będą żałować, że nie było z nami Kaczyńskiego!

– Jak brzmiały kondolencje Putina do Polaków?

– ?

– Gratulacje. STOP. Gaz stop. Ropa stop.

– Co zamawia Tusk w restauracji?

– ?

– Kaczkę „po smoleńsku” i zimnego Lecha.

– Czemu premier Donald Tusk po katastrofie w Smoleńsku odwołał wizyty w Waszyngtonie i

w Kanadzie, planowane na przyszły tydzień?

– ?

– Bo zabrakło samolotów.

Badaniem katastrofy w Smoleńsku samolotu TU-154M zajęła się już Komisja ds. Afery Hazardowej.

– Dlaczego cała elita poleciała do Smoleńska jednym samolotem?

– ?

– Bo nie mamy dwóch.

5. INNE DOWCIPY ZWIĄZANE Z KATASTROFĄ

– Jakie były ostatnie słowa Lecha Kaczyńskiego?

–?

– Łąduj, dziadu!

– Czym się różni wódka od prezydenta?

– ?

– Wódka nie spada z nieba.

– Czemu na Islandii wybuchł wulkan?

– ?

– Bo za dużo na raz do piekła trafiło i lava wybiła na zewnątrz...

Lech Kaczyński odwiedził jedną z warszawskich podstawówek. Podczas dyskusji z uczniami Lech zapytał:

– Co to jest tragedia? Czy ktoś mógłby podać przykład?

Dziewczynka z pierwszej ławki podniosła rękę:

– Gdyby mój przyjaciel, który mieszka na wsi, bawił się na polu i został rozjechany przez traktor – to byłaby tragedia.

– Nie – odpowiada Lech – To byłby wypadek.

Zgłasza się kolejne dziecko:

– Gdyby autobus, który odwozi 50 dzieci do szkoły, miał wypadek, w którym zginęliby wszyscy pasażerowie – to byłaby tragedia.

– Też nie – odpowiada znowu Kaczyński – To byłaby wielka strata. Czy ktoś ma inne pomysły? W klasie cisza. Nikt nie chce się zgłosić. Nagle odzywa się Jasiu:

– Gdyby samolot, w którym leciał Pan Prezydent, został trafiony przez pocisk i rozpadł się na kawałki – to byłaby tragedia.

– Brawo! – woła Lech Kaczyński – Możesz nam powiedzieć, dlaczego uważasz, że to byłaby tragedia? Na to Jasiu:

– Dlatego, że to na pewno nie byłaby wielka strata i raczej nie byłby to wypadek.

Literatura

- Biały Zbigniew (1985), *Rytuały w procesie społecznej komunikacji*, [w:] Ireneusz Opacki (red.), *Spoleczne funkcje folkloru*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Brzozowska Dorota (2000), *O dowcipach polskich i angielskich. Aspekty językowo-kulturowe*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Buttler Danuta (1968), *Polski dowcip językowy*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Czaplejewicz Eugeniusz (1986), *Nowy Bachtin*, [wstęp do:] Michał Bachtin, *Estetyka twórczości słownej*, przeł. Danuta Ulicka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Hajduk-Nijakowska Janina (2005), *Żywiół i kultura. Folklorystyczne mechanizmy osławiania traumy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Opolskiego, Opole.
- Kaniasty Krzysztof (2003), *Kłęsa żywiołowa czy katastrofa społeczna? Psychospołeczne konsekwencje polskiej powodzi 1997 roku*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk.
- Krawczyk-Wasilewska Violetta (2003), *Po 11. września, czyli folklor polityczny jako wyraz globalnego lęku*, „Literatura Ludowa” nr 3, ss. 25-42.
- Raszewski Zbigniew (1990), *Wstęp do teorii kawału*, „Polska Sztuka Ludowa”, r. 44, nr 2.
- Robotycki Czesław (1992), *Etnografia wobec kultury współczesnej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Simonides Dorota (1981), *Memorat i fabulat we współczesnej folklorystyce*, [w:] Witold Nawrocki i Michał Waliński (red.), *Literatura popularna, folklor, język*, t. 2, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice.
- Simonides Dorota (1984), *Bery to nie tylko gruszki, czyli rzecz o humorze śląskim*, Wydawnictwo Instytutu Śląskiego, Opole.
- Żygulski Kazimierz (1985), *Wspólnota śmiechu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

Strony internetowe (źródła dowcipów)

<http://ccc.jogger.pl/2010/04/25/dowcipy-o-katastrofie-w-smolensku/>
<http://www.sadistic.pl/o-katastrofie-lotniczej-w-smolensku-vt36882.htm>
<http://szaryburek.blox.pl/2010/04/Dowcipy-o-Smolensku.html>

BARBARA BAJEK

Mrzeżyno – dwie oddzielne krainy?

Poniższy artykuł będzie o miejscowości, z której pochodzę i w której się wychowałam, a dokładniej o jej dwóch stronach i o trwającym sporze pomiędzy nimi. Mrzeżyno to niewielka osada rybacka oraz nadmorskie zacisze wypoczynkowe znajdujące się w północno-zachodniej Polsce, w województwie zachodniopomorskim, a dokładnie w powiecie gryfickim. Zaliczane jest do jednych z najbardziej malowniczych i najpiękniejszych nadmorskich miejscowości, bowiem położone jest nad Morzem Bałtyckim, na Pobrzeżu Szczecińskim, nieopodal Kołobrzegu i Trzebiatowa, w dolnym biegu rzeki Regi. Rzeka, która to właśnie przecina Mrzeżyno na dwie, całkiem odmienne krainy.

Ukształtowanie terenu przyczyniło się do podziału tej miejscowości na dwie części, jednak czy podział miejscowości dzięki geograficznemu uwarunkowaniu czyni z niej dwie oddzielne krainy? Oczywiście wielu odpowiedziałoby, że nie. Mimo wszystko ta niewielka osada prowadzi trwające już od wielu lat spory o to, która to część Mrzeżyna jest bardziej atrakcyjna, a która to potocznie nazywana jest „za Regą”. Warto tutaj przywołać zabawną historię, jaka mi się przytrafiła i skłoniła do refleksji na temat nieumownego podziału tej miejscowości. Pewnego dnia spotkałam się na moście nad rzeką koleżankę pochodzącą ze strony mi przeciwnej. Po krótkiej rozmowie jednogłośnie postanowiłyśmy przejść się „za Regę”, po czym niespodziewanie obie zaczęłyśmy iść w zupełnie różne strony. Ta sytuacja ukazuje dokładnie „problem”, jaki istnieje w Mrzeżynie, który można dostrzec w mentalności ludzi tu mieszkających, co postaram się dzięki przeprowadzonym przeze mnie wywiadam przedstawić.

Spółeczność Mrzeżyna, licząca obecnie około 1600 stałych mieszkańców, stworzyła podział miejscowości na dwie odmienne



Most na rzece Rega oddzielający część wschodnią od zachodniej (na górze – stara widokówka pochodząca z Klubu Garnizonowego w Mrzeżynie, na dole – współczesne zdjęcie, fot. autorka)

krainy – część wschodnią, nastawioną na turystykę i rybołówstwo (tak zwane „Sołectwo Mrzeżyno”), oraz część zachodnią – po której znajduje się jednostka wojskowa – 78 Pułk Rakietowy Obrony Powietrznej oraz osiedle wojskowe (zwane w latach siedemdziesiątych popularnie „Kolonią II”). Podział ten widoczny jest już w samej kwestii nazwy i podkreślany był już od początków istnienia tej niewielkiej miejscowości. Na mapie Lubinusa z 1618 roku mamy nazwę Deep. Na niemieckich mapach: Ost Deep, West Deep, Treptower Deep, Ostseebad Deep, Bez Stettin. Pierwsza nazwa odnosi się do położenia miejscowości po wschodniej bądź zachodniej stronie rzeki i nad za-

toką morską. Niemieckie Ost to po polsku wschód, West – zachód, a Deep – zatoka. Od roku 1945 do czerwca 1947 roku występowała polska nazwa Głębokie, będąca kalką nazwy niemieckiej, a potem nazwa utworzona od rzeczownika pospolitego – staropolskiego *mrzeża*, czyli sieć (Kubicki 2007, s. 2). Od tego słowa powstało współczesne miano miejscowości – Mrzeżyno.

Tereny, na których znajduje się Mrzeżyno, są to tak zwane Ziemie Odzyskane. Termin ten powstał po 1945 roku i odnosił się do ziem zachodnich i częściowo północnych współczesnej Polski, które wcześniej należały do Niemiec. Na te ziemie na mocy akcji „Wisła” zostawali przesiedlani ludzie głównie z Kresów Wschodnich, a także w sporej liczbie Łemkowie. Poprzez prowadzoną w tamtych czasach politykę wmawiano im następnie, oraz wszystkim ludziom, którzy tu mieszkali, że ziemie te są ziemiami polskimi, które wróciły do macierzy. Zaczęto stosować powszechną repolonizację, aby ludzi połączyć z tym terenem i aby czuli, że żyją na ziemiach pradawnych przodków. Zaczęto wszędzie wprowadzać polskie nazwy, a likwidować niemieckie. Zabiegi tego typu miały na celu scalenie ludności i z ziemiami przez nich zamieszkanymi. Pomimo wielkiej kulturowej odmienności ludzie po pewnym czasie zintegrowali się ze sobą i zaczęli tworzyć różnego rodzaju wspólnoty. W Mrzeżynie ludność także się zintegrowała, jednak powstał podział tej miejscowości na trzy różne wspólnoty (wschód – rybacy oraz ludzie zajmujący się turystyką; zachód – wojskowi) a granicą między nimi jest rzeka Rega.

Ukształtowanie geograficzne niejako pomogło więc ustanowić granicę, jednak w dużej mierze to mentalność ludzi stworzyła istniejący podział. Odmienny charakter oraz sposób utrzymania stron pomógł w dostrzeżeniu inności oraz wyodrębnienia się i przynależności do swojej własnej grupy. Z tego też względu mieszkańcy zachodniej części uważają część wschodnią zależącą właśnie „za Regą”, tak samo jak mieszkańcy wschodniej części za obszary „za Regą” uważają część zachodnią. Obiektywnie rzecz biorąc, „za Regą” jest z każdej strony rzeki w zależności od tego, w którym miejscu się człowiek znajduje.

W tej niewielkiej miejscowości silne podziały zostały jeszcze bardziej wzmocnione poprzez to, iż od roku 1950 Mrzeżyno po stronie zachodniej zostało, na mocy rozporządzenia ówczesnego Ministra Obrony Narodowej, uznane za teren *stricte* wojskowy – powstał tu poligon artylerii przeciwlotniczej. Umieszczono szlaban i postawiono



Osiedle wojskowe z lat 1930. i współczesne (na górze – stara widokówka pochodząca z Klubu Garnizonowego w Mrzeżynie, na dole – współczesne zdjęcie, fot. autorka)

patrol przed mostem – powstało tak zwane biuro przepustek, przez co przyjezdni goście oraz miejscowi po stronie wschodniej mieli wzbroniony wstęp do zachodniej części miejscowości. W roku 1985 założona zostaje obecna jednostka wojskowa, którą w 1991 roku przemianowano na współcześnie istniejący 78 Pułk Rakietowy Obrony Powietrznej¹. Pułk ten do dnia dzisiejszego jest głównym gospodarzem owych terenów wojskowych i jednym z istotniejszych ośrodków utrzymania osób zamieszkujących Mrzeżyno po stronie zachodniej.

¹ „Impuls – Gazetka Klubu Żołnierskiego – Rys historyczny”, nr 21, JW 3346, Mrzeżyno 2003, s. 6.



Panorama portu (na górze – stara widokówka pochodząca z Klubu Garnizonowego w Mrzeżynie, na dole – współczesne zdjęcie, fot. autorka)

Natomiast momentem przełomowym dla strony wschodniej był rok 1946, kiedy to odbyła się w Szczecinie Pierwsza Narada Rybacka dla całego polskiego Wybrzeża. Było to ważne spotkanie, na mocy którego zostały zebrane i podsumowane wyniki pracy nad odbudową gospodarki wyzwolonej Polski – w tym w dziedzinie rybołówstwa morskiego. Na mocy jej zaczęły powstawać spółki lub spółdzielnie rybackie inaczej zwane maszoperie, mające jeszcze bardziej usprawnić dziedzinę rybołówstwa. W roku 1958 również rybacy z Mrzeżyna założyli swoją własną spółdzielnię, która nosiła nazwę „Rega”, jednak przetrwała ona tylko do 1965 roku (Szkudlarek-Feliksiak 2008, ss. 114-116). Dzięki temu zabiegowi usprawnione zostało rybołówstwo

rozwijając się od tego momentu, stanowiąc przy tym formę zarobkowania dla mieszkańców strony wschodniej.

Z powyższych powodów, jak widać, od wielu lat obie strony zajmują się czymś innym i mają całkowicie odmienny charakter, przez co ujawniła się społeczna opozycja *swój – obcy*. Można stwierdzić, że obie strony zamieszkują dwie duże, różne wspólnoty: żołnierze na zachodzie i rybacy na wschodzie miasteczka. Grupy te są bardzo zintegrowane wewnętrznie oraz całkowicie odmienne od siebie, przez co jeszcze bardziej uwidacznia się niechęć obu stron. Wśród mieszkańców zamieszkujących część wojskową utworzyła się o wiele większa solidarność niż u mieszkańców drugiej strony. Stało się zapewne tak, że po stronie zachodniej wszystkie rodziny utrzymują się w jeden sposób – z pracy w wojsku, co moim zdaniem przyczyniło się do powstania większej więzi. Poza tym organizowane co jakiś czas imprezy wojskowe jeszcze bardziej przyczyniły się do integracji tej części społeczeństwa. Dodatkowo wojskowym przyświeca jedna wspólna idea – obrona kraju, która jeszcze bardziej ich ze sobą łączy. Natomiast po stronie wschodniej widoczne są co najmniej dwa sposoby utrzymania – turystyka albo rybołówstwo. O ile wśród rybaków solidarność jest duża, to wśród reszty mieszkańców części wschodniej bywa wręcz odwrotnie. Ludzie utrzymujący się z turystyki są dla siebie konkurencją i nie wspierają się wzajemnie. Wśród rybaków istnieje też konkurencja, ale pomimo to można zauważyć wzajemną pomoc i wsparcie.

Wspomniana opozycja *swój – obcy* wzmacnia się dodatkowo, oprócz odmienności zawodowej, dzięki językowi, którym posługują się obie główne grupy, czyli rybacy i żołnierze. Każda grupa, czy to zawodowa, czy społeczna, posiada własny socjolekt, czyli pewną odmianę języka używaną tylko przez nią. Socjolekt posiada różne odmiany, możemy wyróżnić na przykład slang, żargon czy potoczny język. Żargon jest to sposób posługiwania się językiem w konkretnej grupie tak, że jest on zrozumiały tylko dla członków tej grupy. W Mrzeżynie możemy wyróżnić charakterystyczny żargon dla części wschodniej oraz dla części zachodniej. Po zachodniej stronie Mrzeżyna wojskowi używają charakterystycznych pojęć dla swojej grupy zawodowej. Oto kilka przykładów: boleć – żołnierz z najmłodszego poboru do kompanii, fagas – żołnierz z innego pododdziału, mama – szef kompanii, pestki – naboje, kraz – łóżko żołnierskie. Natomiast po stronie wschodniej używany jest żargon rybacki: ubooty to – duże

ryby (pod względem wagi), topielec – martwa ryba, mięso – wszystkie ryby, szkwał – sztorm na morzu, a zefir to ciepły, delikatny wietrzyk.

Różnice pomiędzy wschodnią i zachodnią stroną Mrzeżyna uwidaczniają się nawet w kulturze miasteczka. Spotkania okolicznościowe, które odbywają się po stronie zachodniej, organizuje wyłącznie jednostka wojskowa, w przeciwieństwie do strony wschodniej, gdzie różnorakie imprezy przygotowywane są przez wiele instytucji. Jednostka wojskowa organizuje między innymi imprezy kulturalne w Klubie Garnizonowym dla dzieci i dorosłych oraz obchodzi własne święto – Święto 78 Pułku Rakietowego Obrony Powietrznej, które jest obchodzone każdego roku 30 września. Po stronie wschodniej natomiast imprezy kulturalne organizowane są między innymi przez Stowarzyszenie Przyjaciół Mrzeżyna, Gminę Trzebiatów, Urząd Miejski czy Zakład Gminny „Mrzeżyno”. Są to takie wydarzenia, jak Festiwal Muzyki Morskiej „Słona Woda”, „Święto Latawca” czy na przykład „Bezpieczna Woda”. Imprezy okolicznościowe, które organizowane są po „stronie wojskowej”, odbywają się przez cały rok i skierowane są w głównej mierze do osób pochodzących właśnie z tej części miejscowości. Niektóre zaś uroczystości, takie jak Święto Pułku, przeznaczone są wyłącznie dla służb wojskowych. Natomiast imprezy kulturalne po stronie wschodniej odbywają się w okresie letnim i są organizowane w celu zarobkowym oraz nastawione przede wszystkim na turystów przyjeżdżających do miejscowości.

Wspomnienia z dzieciństwa w dwóch krainach Mrzeżyna także różnią się od siebie. Przeprowadziłam 12 wywiadów z młodzieżą ze wschodniej i zachodniej części, które potwierdzają taką sytuację. Rozmówcy z „części wojskowej” najczęściej wspominali chwile związane z zadawanymi im pytaniami odnośnie do stereotypowego, surowego, wojskowego wychowywania. Często spotykali się z uszczypliwymi uwagami („I co? Pewnie musztra przed śniadaniem?”) bądź niezrozumiałym współczuciem, które w przypadku większości respondentów nie miało odzwierciedlenia w rzeczywistości, bowiem kwestia wychowania jest sprawą indywidualną każdego człowieka. Wielekroć osoby, z którymi rozmawiałam, zarówno z strony wschodniej jak i zachodniej, sięgały pamięcią do czasów, kiedy na moście prowadzącym do osiedla wojskowego znajdowało się biuro przepustek, pozwalające wchodzić na osiedle tylko rodzinom

wojskowych oraz gościom, posiadającym wcześniej wystawione tymczasowe przepustki. Innymi częstymi wspomnieniami były rutynowe kontrole numeru telefonu, które polegały na tym, że po wysłuchaniu automatycznej wiadomości: „*Dzień dobry, rutynowa kontrola numeru*”, należało wpisać odpowiedni kod. Na wspomnienia z dzieciństwa składały się również zabawy w tzw. „małym gaju” – ośrodek sprawności fizycznej żołnierzy, tor przeszkód, spotkania okolicznościowe przy wojskowej grochówce, jak i jazda czołgiem czy noszenie oryginalnego munduru wojskowego. Kolejnym szczególnym wspomnieniem było pozostawianie dzieci pod opieką żołnierza – „niańki”, podczas nieobecności rodziców. U badanych dało się zauważyć swoją jedność i pewne poczucie przynależności do wspólnoty mieszkającej po stronie zachodniej, jak i znaczną więź z tą wspólnotą, co zapewne wynika z tego, że po części zachodniej wszystkie rodziny przynależą do jednej instytucji państwowej.

W grupie osób badanych pochodzących ze strony wschodniej, dało się natomiast wyczuć o wiele mniejszą więź oraz mniej wspólnych wspomnień pomiędzy mieszkańcami tego terenu, aniżeli u mieszkańców z osiedla wojskowego. Po stronie wschodniej każda rodzina jest zajęta własnym interesem. Rozmówcy często wspominali strach, gdy ojciec wypływał na morze, a także lzy matki bojącej się o jego bezpieczeństwo. Do pozytywnych zaś wspomnień należą chociażby dobrowolne rejsy kutrem rybackim, gdy ojciec zabierał dzieci na małą wyprawę. Takie chwile są również unikatowe. Osoby, których rodziny utrzymywały się z turystyki, wspominają ludzi wynajmujących u nich pokoje, zawarte znajomości, ale także niechęć przed sezonem, gdyż łączyło się to z dodatkową pracą i koniecznością pomocy w domu.

Obie strony Mrzeżyna wryły w umysłach mieszkańców swoje własne, unikalne wspomnienia, których nie ma nikt inny. Zarówno ludzie mieszkający po zachodniej stronie rzeki Regi mieli przeżycia dostępne tylko dla wybranej grupy, jak i ludzie ze strony wschodniej mają wspomnienia, których nie mają mieszkańcy z osiedla wojskowego.

Wszystkie opowiedziane przez moich rozmówców obrazy z przeszłości tworzą i pokazują indywidualny charakter mieszkańców, zarówno strony wschodniej, jak i zachodniej. Respondenci mieszkający na osiedlu wojskowym z przymrużeniem oka stwierdzili jedno-



Plaża części wschodniej (na górze – stara widokówka pochodząca z Klubu Garnizonowego w Mrzeżynie, na dole – współczesne zdjęcie, fot. autorka)

głośnie, że mogliby stworzyć oddzielną, zamkniętą wioskę, ale nazwy Mrzeżyno by nie oddali, natomiast rozmówcom części wschodniej kwestia nazwy była obojętna, gdyż to nie nazwa, lecz ludzie tworzą wioskę.

Podsumowując, można rzec, iż Mrzeżyno tworzy dwie oddzielne krainy, które połączone zostały nazwą w jedną miejscowość. Odnosi się ten stan, co starałam się podkreślić w tekście, do grup zawodowych, socjolektów przez nich stosowanych, a także wspólnych doświadczeń i wspomnień z dzieciństwa. Zauważyłam, że im młodszy byli moi rozmówcy, tym mniej różnic pomiędzy wschodem a zachodem zauważali. Możliwe, że z czasem Mrzeżyno połączy się w jedną,

spójną osadę – przynajmniej – mentalnie, gdyż geograficznie tego nie da się zmienić. Osiedle wojskowe zawsze będzie po stronie zachodniej, a turystyka i rybołówstwo po wschodniej. Jednak, jak wspomniałam, zachodzą pewne zmiany, różnice z biegiem czasu coraz bardziej się zacierają, miasteczko modernizuje się i poszerza swoje wpływy. To co kiedyś było domeną strony wschodniej – turystyka i wynajem pokoi, pomału wkracza na stronę zachodnią. Być może w przyszłości różnic będzie coraz mniej i Mrzeżyno nie będzie tak podzielone jak dzieje się to obecnie.

Literatura

- Kubacki Krzysztof (2007), *Mrzeżyno*, Zachodnia Agencja Rozwoju Turystyki ZART Sp. z o.o., Trzebiatów.
- Patan Jerzy (2000), *Pomorze Zachodnie na dawnych pocztówkach od Szczecina do Koszalina*, Agencja Wydawnicza PATAN - Press, Kołobrzeg.
- Siemiński Tomasz (2001), Wojciech Łysiak (red.) *Mrzeżyno – Hiper-rzeczywistość wczasowa*, [w:] *Trzebiatów – historia i kultura. Materiały z konferencji, Trzebiatów 17-18 maja 2001*, Wydawnictwo „Eco”, Poznań.
- Szkudlarek-Feliksiak Halina (2004), *Port ujścia rzeki Regi*, [w:] Janina Kochanowska (red.) *Trzebiatów spotkania pomorskie 2004 r.*, Oficyna IN PLUS, Szczecin.
- Szkudlarek-Feliksiak Halina (2008), *Trudne lata powojenne nadmorskiej miejscowości Mrzeżyno*, [w:] Janina Kochanowska (red.) *Trzebiatów spotkania pomorskie 2007 r.*, Oficyna IN PLUS, Szczecin.
- „Impuls – Gazetka Klubu Żołnierskiego – Rys historyczny” (2003), nr 21, JW 3346, Mrzeżyno.

Strony internetowe

- www.mrzezyno.org, (dostęp: 28.04.2011)
- www.mrzezyno.pl, (dostęp: 28.04.2011)

DOMINIK NAPIWODZKI

**Co łączy ciechanowskich „Meksykanów”,
czyli podania z Gostkowskiej 92 i kilka słów
o malej wspólnocie miejskiej**

Kilka słów wstępu

Czym wyjątkowym charakteryzuje się ciechanowski blok na ulicy Gostkowskiej 92, żeby pisać o nim pracę? Otóż ze względu na swoją izolację od reszty miasta (budynek znajduje się zaraz przy granicy miejskiej, a od centrum oddziela go cmentarz, ogródki działkowe oraz łąki nad rzeką Łydynią), powstała tam swoista społeczność, którą łączą między innymi wspólne wspomnienia i opowieści. Młodzi z tych podań stworzyli coś na kształt „meksykańskiej” mitologii, przekazywanej drogą ustną z pokolenia na pokolenie. Teraz, wspólnota istniejąca bez mała 30 lat, rozpada się, ze względu na ekonomiczną „wędrowkę” młodszych mieszkańców, czy to do centrum miasta, czy do innych miejscowości, a nawet krajów, lub po prostu z powodu śmierci starszych przedstawicieli wspólnoty.

Historia bloku

Jak ta społeczność powstała? Otóż w latach 70. ubiegłego wieku, kiedy Ciechanów stał się miastem wojewódzkim, zaistniała konieczność rozwoju stolicy nowej jednostki administracyjnej kraju. W związku z rolniczym charakterem regionu, przemysł w mieście również nastawiony był na przerób zbóż, owoców, warzyw itp., a także na bazę maszynową czy paszową dla gospodarstw rolnych z pobliskich miejscowości. Z tego powodu, na ulicy Gostkowskiej, powstała baza unasieniania bydła, w pobliżu której zbudowano blok dla pracowników. Byli to ludzie świeżo przybyli do miasta z okolicznych wsi, ale także z odleglejszych regionów kraju. W związku z „odcięciem” od rodzinnych stron, trzeba było tworzyć lokalne sojusze i relacje „od nowa” i zaczęła kształtować się nowa społeczność, która przetrwała do dzisiaj. W latach 80. i 90. ubiegłego wieku, ze względu

na charakterystyczne trudy tamtych czasów, sąsiedzka pomoc miała ogromną wartość i podobnie było w przypadku „Meksyku”, gdzie dzięki wzajemnej współpracy mogły zawiązywać się mocne przyjaźnie i swoiste, blokowe sojusze. Nawet obecnie, mimo że blok stał się „tworem” niezależnym od pobliskiego zakładu, a większość ludzi już tam nie pracuje, to więzi między mieszkańcami są silne, co przejawia się m.in. w tym, że najmłodsze dzieci do wszystkich starszych sąsiadów mówią „wujku” lub „ciociu”.

Dlaczego zająłem się „Meksykiem”?

Środowiskiem tym zainteresowałem się stosunkowo niedawno, ze względu na mojego przyjaciela, który mieszka od urodzenia w bloku na Gostkowskiej. Nie ukrywam, że dla mnie, jako człowieka pochodzącego z dużego „anonimowego” blokowiska, grupa „meksykańów” stała się niezwykle ciekawa, ze względu na swą początkową podejrzliwość, a później niezwykle gościnność. Już kilka lat temu, Paweł – mój przyjaciel, opowiadał mi, że „teraz” to i tak nie to samo co „kiedyś” i razem wpadliśmy na pomysł, żeby część „meksykańskich” opowieści nagrać i spisać, ażeby utrwalić chociaż na nagraniach wyjątkowość tego miejsca. Paweł też stał się moim pierwszym informatorem. Drugim informatorem stał się Bartek. Mimo że sam nie mieszka na Gostkowskiej, jest on ściśle związany z tą społecznością, gdyż, jak opowiada, już od 6 roku życia, odkąd poznał Pawła, przychodzi i spędza „tutaj” całe dnie. Miejscowi traktują go jak swojego, a on sam mówi, że jest „meksem”. Dalej wyjaśnię, dlaczego postanowiłem skupić się na opowieściach z tego miejsca.

Nagrań próbowałem dokonać przez okres półtora roku i pod koniec maja 2010 roku nadarzyła się taka okazja. Opowieści „zmagazynowałem” na swoim przenośnym dysku. Później okazało się, że nagrania to tylko początek pracy, na którą poświęciłem sporą część wakacji. Za zgodę Pawła i Bartka, a także bohaterów opowiadań, na opublikowanie ich opowieści pochodzących od nieanonimowych informatorów, „zapłaciłem” pomocą przy konstrukcji altany ogrodowej. Nowego miejsca, gdzie wspólnota blokowa, jeśli przetrwa, będzie mogła się „zbierać” w wiosenne, letnie i jesienne wieczory.

Dlaczego wybrałem „meksykańskie” opowiadania?

Jednym z elementów łączących tę małą społeczność, obok wspólnych napraw samochodów, remontów mieszkań, gdzie jeden sąsiad pomaga drugiemu, pomocy chorym członkom grupy, łączą ich także opowieści, z dawnych czasów, jak i z tych bliższych. Są one opowiadane przy każdej okazji, gdy tylko zbierze się większa grupa sąsiadów. Kiedy przed jakimiś świętami, czy to Bożego Narodzenia, czy Wielkanocy, zbierze się po trzepakiem grupka 3-4 sąsiadów, po krótkiej chwili słysząc opowieści z dawnych lat. Kiedy latem, jedna ze starszych mieszkanki bloku pielęgnuje trawnik i kłomby, zaraz dochodzą do niej inne i znów słysząc opowiadania z dawniejszych czasów życia tego małego środowiska. I nawet kiedy młodzi spotykają się na „podblokowym piwku” lub na wspólnym grillu, będzie wcześniej czy później słysząc wspomnienia z życia tej społeczności.

Zafascynowany tą grupą postanowiłem spisać część tak ważnych dla nich historii i skupić się na nich, na ich aspekcie autoidentyfikacji tej grupy. O pomoc poprosiłem dwóch 21-letnich przedstawicieli „meksykanów” – Pawła i Bartka. Paweł jest mieszkańcem tego bloku, a Bartek od 15 lat jest stałym gościem „Meksyku” i także został przez miejscowych zaliczony jako swój.

O Gostkowskiej 92

Zacznijmy od tego, jak w opowiadaniach „meksykanie” tłumaczą pochodzenie nazwy swojej dzielnicy. Dlaczego „Meksyk”? Otóż, jak opowiada Paweł:

To było tak, to wymyślili starsi, no i to dlatego, że to takie odosobnione miejsce, gdzie był burdel taki, no i od tego. No po prostu Meksyk, gdzie dzieją się różne, śmieszne, głupie rzeczy, no i daleko jest. A Meksyk dlatego, że blok był zawsze taki odosobnionym środowiskiem, staruchy same tam mieszały, daleko od miasta, przyroda była blisko (...) No i potem było, że tam dalej, tam był Teksas, od przystanku, no od przystanku był Teksas, ale to nie nasi byli.¹

Kiedyś „Teksasem” było osiedle domków jednorodzinnych, położonych bliżej niż „Meksyk” przy rzece Łydni. Obecnie w związku

¹ Zachowuję w tekście oryginalną pisownię przekazów.

z tym, że w okolicach tamtej dzielnicy powstało osiedle bloków socjalnych, to „Teksasem” stali się tak zwani „awaryjni”, czyli mieszkańcy nowego osiedla. „Teksas” był od zawsze miejscem, gdzie mieszkali obcy i źli, którzy byli wrogami i których trzeba izolować. Jest to typowe zachowanie, dzięki czemu grupa uzyskuje autoidentyfikację terytorialną. Stwarzając sobie jakichś wrogów, tak jak w tym przypadku „teksańczyków”, grupa staje się bardziej zwarta i ma kolejny wspólny cel – walkę i odpieranie przeciwników. Trochę jak w autoidentyfikacji chłopskiej u Stommy: *„jesteśmy tutejsi, jesteśmy chłopami, jesteśmy katolikami”* (Stomma 2000, s. 44). Tutaj także istnieje kilka kwestii autoidentyfikacji: jesteśmy z Gostkowskiej 92, jesteśmy „meksykańkami”, mamy wspólną historię i wspólne opowieści.

Kolejnym ciekawym zagadnieniem jest pogląd mieszkańców na miejsce, w którym mieszkają. Sam blok jako świadek czasów i „tło” życia małej społeczności, też jest obecny w opowieściach. Oto jedna z nich, także opowiedziana przez Pawła. Bohaterem opowieści jest jeden z sąsiadów i jego „walka” ze ścianą w mieszkaniu.

– Jak to jest, bo ten blok powstał w latach 70.?

*– No powstał, powstał. Bo tak, k***a powstał, że normalnie krzywe kąty są, nie 90 stopni. Raz Sebo kupił szafkę taką pod telewizor, narożną, do mieszkania, wchodzi z tą szafką, w kąt, a ona krzt, w połowie wystaje i ch**, to daje znak, że w tych latach było budowane.*

Nie tylko takie przygody związane są z tym budynkiem. W związku z tym, że budowany był bardzo szybko, aby jak najszybciej sprowadzić do niego pracowników dla bazy unasienniania bydła, konstruktorzy popełnili kilka błędów w samej konstrukcji. Ściany są krzywe, rury wodociągowe wielokrotnie pękały. Te „przygody” również sprawiły, że grupa mieszkańców stała się bardziej scalona pod względem relacji panujących między nimi. W rozmowach z mieszkańcami, szczególnie starszymi, widać także, że pomimo faktu, że mają świadomość wielu słabych stron samego bloku, to w ich opowiadaniach nadal jest to najładniejszy i najbezpieczniejszy blok w całym mieście, wokół którego kręci się życie. Panuje tutaj w tym temacie swoisty etnocentryzm, cytując za Wojciechem Bursztą: *typowe dla świadomości ludzkiej przekonanie, że jego społeczeństwo wywodzi się „z centrum”; jest podstawą samowartościowania i samoidentyfikacji(...)* (Burszta 2008, s. 13).

Opowiadania z dawnych dni.

Z początkowego okresu życia tej niewielkiej grupy kilka opowieści przedarło się do współczesności. W jednej z nich widać nawet proces przechodzenia opowieści z fazy memoratu w fabulat², gdyż autentyczni bohaterowie zdarzeń z przeszłości zaczynają zacierać się w świadomości mieszkańców „Meksyku”. Jest to przykład tego, że grupa jest mocno osiadła na swoim terytorium i w swoich wspomnieniach, a część historii zaczyna tworzyć swoiste mity. Oto kilka opowieści z dawnych lat bloku przy Rostkowskiej, potwierdzających tę prawidłowość:

I co, krążą jakieś opowieści z tamtych czasów?
*Ja to różne wyrywki tylko słyszałem, że ten, że Are..., Artek kiosk opie-
**olił, bo go kobita namówiła. Sąsiedzi z góry Chorowscy mieli kiosk, tam
na rogu był. A Artek, to ten, to syn, [tutaj wtrąca się Bartek]*
Dziewickiej,
Nie. Nie, ten... co ja mówię... Arek, Arek.
Jaki Arek?
Syn tej, białej mewy... Tej wiedźmina.... Heleny
Aaaaa, Hieleny? Hielena.
*On taki zahukany, cichy chłopiec a ten, a kobita go zmanipulowała
i kiosk razem okradli. Taka była historia.*

Nieprzyjemna w gruncie rzeczy historia staje się historią komiczną, a bohaterowie swoistymi ofiarami komicznymi grupy.

Kolejną opowieścią z dawnych czasów jest „Opowieść o Jakubiaku – „Turtlesie”:

(...) Hecio. Ooooo, Hecio był dobry, to był wnuczek Heleny
I Turtlesa
Dlaczego „Turtlesa”
Jakubiak, bo on, normalnie miał poloneza, to nigdy nie jeździł powyżej

² Memorat to własne wspomnienia, które człowiek pamięta z własnego życia, historie, które mu się przydarzyły. Wspomnienia te mogą przerodzić się w fabulat – w procesie fabularyzacji memoratu przeżycie jednostki może stać się fabulem, w którym postacie i pewne zdarzenia zacierają się, a samo opowiadanie zyskuje na uniwersalności. Pierwszy określeń tych użył szwedzki etnograf i badacz skandynawskiego folkloru słownego Carl Wilhelm von Sydön.

*40 (km/h), bo to bezpieczny człowiek był.
A jak włączał kierunkowskaz, to trzy zakręty wcześniej
No i ten samochód, to się śmieliśmy, jakby go przycisnął powyżej
czterdziestu, to by mu się silnik zatarł.
Rozerwałoby go na pół.*

Opowieść o Jezierskim:

*Ja słyszałem [Paweł] takie różne opowieści. Tam taki stary Jezierski
mieszkał, co teraz już szczerbaty jest....*

On już nie żyje

*To znaczy, był szczerbaty. Jeszcze niedawno mu się zmarło. Dopóki
mógł to pił, a jak już nie mógł to siedział na ławce i cukierki dzieciom
rozdawał, bo dobry był jak nie pił. A ten, a swoją żonę (zrozumieć się go
nie dało), ale do swojej żony to „ty ku**wo”, każde słowo można było
zrozumieć.*

*No, tak to „ooooooooo” ale ty ku**wo...*

*To wyraźnie było. I kiedyś tak było, że dzieciaki z siekierą pogonił.
Naje**ł się, wziął siekierę i po podwórku gonił. Wszyscy normalnie, na
drzewo uciekali.*

I kolejna:

*Jego wnuczek się tłumaczył, czemu oni wszyscy tacy niscy są. Bo kie-
dyś dziadek zabrał ich na budowę i wszyscy pospadali na głowy i im się
coś zablokowało*

Coś z genami poszło

I dlatego nie rośli

I teraz są niscy.

Jak widać na powyższych przykładach, bohaterowie opowieści to przeważnie osoby starsze lub już nieżyjące. Ich historie opowiada-
ne są obecnie, najczęściej w trakcie tzw. blokowych grillów.

Czym jest meksykański grill?

„Meksykański” grill jest „instytucją”, o ogromnym znaczeniu
solidaryzującym dla społeczności. Cały blok bierze udział w jego
przygotowaniu, a na samą imprezę przyjeżdżają także dawni miesz-
kańcy Gostkowskiej 92 lub rodziny z innych części miasta. Jedni

przywożą potrawy i półprodukty, inni alkohol i napoje, jeszcze inni zajmują się przygotowaniem grilla czy ogniska. Młodszy przedstawiciele grupy sprzątaj podwórko i myją ławki i stojący na podwórzu drewniany stół. Z samym grillem również wiąże się historie, zapadłe w pamięci „meksykanów”. Oto jedna z nich. Opowiadanie Bartka:

To było wtedy jak robiliśmy grilla na pożegnanie lata, co się wtedy, Dawid z Michałem, po piwku kupili ale wszystko wypili

I Konrad też się nachlał

I Patryk się nachlał jak świnia.

To kiedy to było?! (Patryk ma teraz 16 a Konrad 18 lat.)

Ojej, parę lat temu, Patryk to może z pół piwa, tak mimochodem, ktoś odszedł od puszki to Patryk chlip. To w takim stanie był, że nogą w ognisko wszedł.

A jeszcze dzień wcześniej, jak namioty rozbijaliśmy to Michał mówi do Bartka: „Ty weź mi młotek podaj” i on tak fiuu, rzucił i mu w kostkę trafił.

W piszczel.

*W piszczel i on w bandażu chodził potem. I z tym była historia. Bo on się popił i my mówimy: „Michał, ty idź spać”, bo się normalnie na ławce wyj**bał*

Bujał się, bujał i z całą ławką...

*Z całą ławką do tyłu na plecy. To go podnieśliśmy: „Michał idź spać”. I pchamy go do namiotu, a Michał „nie mogę, nie mogę”. A ja do niego „właż ku**a, nie gadaj”, „ale ja nie mogę, nie mogę”. A ja mu na bandaż ustalem.(...).*

O zabawach dziecięcych

Jak wiadomo, przyszłością każdej grupy są dzieci. To one przeniosą wartości kultury, w której wzrastały. W „Meksyku” także dzieci są bohaterami licznych opowieści. Widać w nich, że do zabawy angażowana była cała dziecięca społeczność osiedla, a same zabawy często nie należały do najbezpieczniejszych:

– [bawiliśmy się] w ganianego na rowerach.

– To głupia zabawa była

– No głupia, bo się skrzywdzić było łatwo. Pamiętam, po schodach się zjeżdżało. Trzeba było klepnąć kogoś i już. (...)

– Najlepsza historia to jak Paweł próbował uciec i chciał przejechać, między dwoma oponami.

– To był wyścig taki, że ustaliliśmy sobie trasę którą trzeba było przejechać i na rowerze.

– A, racja.

– I Dawid jechał przede mną i był między dwoma oponami tak wkopanymi w ziemię. I ja mówię: „zjedź mnie, zjedź mnie stąd!”, a on: „hyhyhyhy”, odwrócił się uśmiechnął i pamiętam tylko jak uderzam w oponę i potem se leżę za oponą i tak, o i wszyscy się śmieją. I też skoczną do piaskownicy trzeba było zrobić i to taką się zrobiło, że z piachu się usypało i na to deskę. Nikt nie pomyślał, że piasek jest miękki. I Bartek mówi: „A ja se przejadę, ja se skoczę”. Wyskoczył i o, na kierownicę się nadział i babka jego zaraz z okna: „Eeeee” darła mordę.

Jak widać, folklor słowny tego miejsca tworzony jest na bieżąco i nawet moi rozmówcy mają kilka historii ze swojego dzieciństwa, które weszły do „kanonu” meksykańskich opowieści.

Konkluzje

W swojej pracy pokazałem tylko kilka z opowiadań małej grupy „meksykanów” z Gostkowskiej 92 w Ciechanowie. Wybrałem akurat te, które wielokrotnie sam słyszałem i zauważyłem, że są ważne dla mieszkańców tego bloku. Kryteria ważności nie są mi znane i sami „meksykani” nie byli mi w stanie powiedzieć, dlaczego dana opowieść jest dla nich ważniejsza niż inna. Jednak na pewno są one zwierciadłem tego, co się na Gostkowskiej działo i dzieje.

Ta mała grupa społeczna ma wiele typowych dla takich grup miejskich problemów. Ze względu na odległość od innych osiedli, nie są przewidywani w miejskich planach remontów dróg, nowych podłączeń wodno-kanalizacyjnych, elektrycznych czy chociażby w corocznym odśnieżaniu drogi dojazdowej. Poza tym tutaj także problemem jest bezrobocie i ostatnio coraz większa migracja ludności. Część młodych z Gostkowskiej ucieka, a w ich miejsce przybywają nowi, anonimowi ludzie. Przez ten fakt cała grupa ulega procesowi anonimowości. Kolejnym problemem tej społeczności jest brak ustalonej kwestii własności gruntu, gdyż teoretycznie należy on do prywatnej obecnej, stacji unasienniania bydła.

Pomimo kiepskiego statusu materialnego większości mieszkańców bloku, mimo różnych zjawisk patologicznych (alkoholizm, przemoc w rodzinach), poczucie wspólnoty zawsze było silne. Przez

to, że codzienne zajęcia sprawiały trudności w integrowaniu się „meksykańów”, to opowiadania „zapisane” w głowach stały się swoistą formą przetrwalnikową wspólnoty. Podania, które krążą w tym środowisku, pozwalają na identyfikację z całą społecznością bloku, ułatwiają często znosić dni bez pracy i bez pieniędzy, bo „*przecież ten czy tamten to mieli gorzej*”. Opowiadania te, to także pokazanie dzisiejszym, małym „meksom”, przez starszą młodzież, jak oni się bawili, jak integrowali, bez komputerów i dzisiejszych zabawek, mimo że czasami nie zachowywali się najlepiej. Opowiadanie tych memoratów i fabulatów stanowi pewny rytuał identyfikacji swój-obcy, jest formą rozrywki, a także nośnikiem, młodej lokalnej tradycji, gdy młodzież urodzona już w czasach kapitalizmu próbuje kopiować zabawy, o których zasłyszała od starszych. Chociaż ci ostatni narzekają, że współczesne dzieciaki siedzą całe dnie przed monitorami i telewizorami i nie integrują się z innymi. Ostatecznie, podania te i opowiadania są pewnym rodzajem tajemnej wiedzy, dzięki której mieszkańcy Gostkowskiej 92 czują, że są wśród swoich.

Literatura

- Barber Mark (2007), *Legends miejskie*, Wydawnictwo RM, Warszawa.
- Burszta Wojciech (2008), *Antropologia kultury*, Wyd. Zysk i S-ka, Poznań.
- Czubala Dionizjusz (2005), *Wokół legendy miejskiej*, Wydawnictwo Akademii Techniczno-Humanistycznej, Bielsko-Biała.
- Dźbik Włodzimierz, Marut Ryszard (2005), *Z biegiem lat, z biegiem tygodni*, Wyd. Spółdzielnia Pracy „CIECH – PRESS”, Ciechanów.
- Heffner Krystian (2005), *Małe miasta a rozwój lokalny i regionalny*, Wydawnictwo Akademii Ekonomicznej, Katowice.
- Jałowicki Bohdan, Łukowski Wojciech (2007), *Gettoizacja polskiej przestrzeni miejskiej*, Wydawnictwo SWPS Academica: Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa.
- Kowalak Tadeusz (1998), *Marginalność i marginalizacja społeczna*, Wyd. Elipsa, Warszawa.
- Lewandowski Edward (1995), *Studia mazowieckie*, rok IV, zeszyt nr 1/2, Wyd. Zakład Wydawniczo-Poligraficzny Arjada, Ciechanów.
- Stomma Ludwik (2000), *Antropologia wsi polskiej XIX wieku*, Tower Press, Gdańsk.

ANNA MARIA GRZYBOWSKA

Słyszę te głosy, które nie utoną
(werset z Petera Grimesa; Greenlaw 2006, s. 112)¹.

Last & Lost. Podróż po Ultima Thule.
Recenzja książki Znikająca Europa

Już legenda przytoczona w słowie wstępnym ukazuje nam obraz prezentowanej treści, jaki składa się na cały zbiór *Znikająca Europa*. Jest nie tylko zaproszeniem do Innej Europy, tak bliskiej w swej odległości, obecnej w swej nieobecności, ale przede wszystkim jest życzeniem. Życzeniem, mającym ocalić od zapomnienia Europę, która nieubłagalnie znika.

Książka stanowi ciekawy „eksperyment”, na pewno różniący się od szkolnych przedstawień Europy, która jawiła się głównie w datach, liczbach ofiar, mapach i była zbiorem suchych faktów, jakie najwyraźniej w świecie trzeba było umieć. Jeżeli historia jest nauczycielką życia, to można śmiało stwierdzić, że właśnie ten zbiór esejów wpisuje się – o wiele bardziej niż „szkolna historia” – w powyżej przytoczoną sentencję. Dopiero dzięki takiemu postrzeganiu Europy, jaki zawiera książka *Znikająca Europa*, historia może być w pełnym tego słowa znaczeniu nauczycielką życia, a także śmierci, a właściwie przede wszystkim tej drugiej. Należy wziąć pod uwagę również fakt, że jest to alternatywna historia Europy, w żadnym wypadku niemieszcząca się w kanonie i dlatego tak interesująca i intrygująca. Czytając tę pozycję, należy pamiętać jednak, że historia stanowi tło, a głównymi bohaterami są miejsca, dworce, budynki, które doświadczyły okrutnej historii.

¹ Wszystkie cytaty zamieszczone w pracy pochodzą z książki *Znikająca Europa* pod redakcją Kathariny Raabe i Moniki Sznajderman, dlatego w nawiasie podaję nazwisko autora konkretnego eseju i stronę, na której ów cytat się znajduje.

Na książkę składają się eseje wybitnych europejskich pisarzy o „mówiących ruinach, przesuniętych granicach i niewidzialnych miastach” (Raabe, [w:] *ibidem*, s. 5). Dobitniej mówiąc, rzecz jest o miejscach, gdzie coś nieodwołalnie zmierza ku końcowi, zmienia się nie do poznania lub po prostu podupada. Książka, o której śmiało mogę powiedzieć, że można jej używać jak atlasu, zarówno w geograficznym, jak i leksykalnym sensie. Jest to swoistego rodzaju małe kompendium ostatnich i jedynych w swoim rodzaju miejsc, okolic, przestrzeni, znalezionych i utrwalonych przez pisarzy i artystów. Książka-inwentarz znikającej Europy, jednak, co niezwykle istotne, nieroszcząca sobie pretensji do całkowitej inwentaryzacji. Idea przyświecająca całej treści polega na świadomym wyborze miejsc i ich subiektywnym zgłębianiu. Należy zaznaczyć, że nie wszystkie kraje zostały w niej uwzględnione. To na pewno nieprzypadkowy zabieg, że wędrujemy do najodleglejszych zakątków kontynentu, gdyż tylko na przysłowiowym Ultima Thule, gdzie wybrzeża kruszą się i znikają w morzu, gdzie mieszkańcy opuszczają swoje nierentowne rybackie wsie, a powracający po latach stoją przed hotelowymi kompleksami, których ofiarą padły sady ich młodości, widać najwyraźniej to, co łączy wszystkie miejsca i krajobrazy znikania umieszczone w tej książce. Chciałoby się rzec – kolaboracja sił ludzkich i sił przyrody.

Antologia prezentuje te miejsca, które zostały utracone, opuszczone, zdradzone. Na myśl może przyjść porównanie z domem starców, ponieważ tych miejsc także nikt nie odwiedza. Pierwszą moją myślą było właśnie skojarzenie z domem spokojnej starości. Podążając ścieżkami poszczególnych autorów, można odczuwać autentyczne wrażenie, jak opisywane przestrzenie podobne są do człowieka. Ciekawie pokazano sytuację rzeczy i miejsc, jakie wypadły z kontekstu, który nadawał im ich funkcję. Można śmiało rzec, że dzięki temu „wypadnięciu” za burtę zyskują one niepowtarzalną aurę, czar, stają się intrygujące. Bezużyteczne, w pewnym sensie wyzwolone, zyskują zatem osobliwą aurę, obecną i wyraźnie wyczuwalną na każdej kartce snutej opowieści. Należy również zwrócić uwagę, że eseje są tak skonstruowane, jak gdyby miały pokazywać i zaznaczać, że nie tylko my widzimy je na nowo. Czytając książkę, odnosi się wrażenie, że także one kierują na nas zdziwiony wzrok, a co więcej, próbują zadać nam pytania. W takim kontekście stają się przede wszystkim przedmiotem doświadczenia estetycznego.

Nie znajdziemy tu opisów podróży, lecz literackie reportaże, eseje, historie – prozatorskie formy wyrazu. Ważnym elementem całego „przedsięwzięcia” było dopuszczenie możliwości dojścia do głosu nierzeczywistej sfery znikających miejsc. Teksty są zainspirowane smutkiem, miłością i pytaniami bez odpowiedzi. „Jedynie w światłoczułej materii pamięci” (Stasiuk, [w:] ibidem, s. 372) można oddać piękno i znaczenie wydarzeń i miejsc, pisze Andrzej Stasiuk.

Interesującym elementem książki jest ostatni z esejów autorstwa cytowanego powyżej Andrzeja Stasiuka. Bardzo cieszy mnie akcent polski w tej sentymentalnej podróży przez Europę. *Fado* to jeden z lepszych esejów i tekstów Stasiuka opowiadających – podobnie jak nagrodzona Nagrodą Literacką NIKE 2005 książka *Jadąc do Babadag* – o Europie, nazwę ją „second hand”. Oczywiście z takim obrazem mamy do czynienia nie tylko u Stasiuka. Jednakże w *Fado* zyskujemy możliwość poznania tej mniej znanej, wypchniętej za burzę historii, wręcz marginalnej, a co więcej – w powszechnej świadomości – nieistniejącej Europy. Stasiuk, peregrynując w ulubiony przez siebie sposób, zarówno autostradami, jak i żółtymi drogami, od Pogoradca w Albanii po Gródek na Podlasiu, wędruje zarazem po zaułkach europejskiej historii i teraźniejszości. Jest to ciekawe, gdyż autor staje się jak gdyby geografem opisującym ukryte terytoria, uprawia własną, całkowicie autorską fenomenologię pamięci. Jednocześnie *Fado* można potraktować (choć to tylko jeden z esejów składających się na książkę o tym samym tytule) także jako symboliczny „powrót z Babadag”, a zatem melancholijną opowieść drogi, prowadzącej opłotkami europejskiej rzeczywistości z dalekiego świata ku domowi, rodzinnej wsi na Podlasiu, poświęconej wspomnieniom dzieciństwa, cieniom i duchom przodków, także będącej koniecznością pogodzenia się z nadchodzącą nicością. Jednak, mimo pozornego pogodzenia się ze znikaniem, widoczna jest walka, może nawet nieświadoma, żeby wyrwać nieubłagalnemu czasowi coś, co można jeszcze ocalić, zachować w pamięci, nie oddać tak po prostu nicości.

Za walor książki można uznać to, że nie znajdziemy tu rzewnego, ckliwego sentymentalizmu. Przeciwnie – większość prezentowanych historii mimo burzliwych tomów osnuta jest ciszą, a wręcz śmiertelną ciszą. Jedyne głosy ją przełamujące to odgłosy morza, z dnia na dzień zabierającego kawałek Europy dla siebie. Jednak i takie głosy są dziwnie ciche. W całej książce zauważyć się daje silną

metaforyczność. Może to stanowić pewne utrudnienie w odbiorze, zwłaszcza, że są to eseje, reportaże – jak już wcześniej wspomniałam – literackie i nie zawsze łatwo jest odczytać myśl przewodnią. Stanowi to niewątpliwie pewną trudność w czytaniu, jednak z racji tego, iż wiemy, że nie jest to podręcznik do nauki historii, nie formułuję tego faktu jako zarzutu.

Melancholia, nostalgia snują się przez całą podróż, smutek, spojrzenie w przeszłość znajdujemy na każdej stronnicy książki. Dla czytelnika, który nie jest przyzwyczajony do patrzenia wstecz i życia przeszłością, może to być książka nie tyle absurda, co po prostu niezrozumiała. Faktem jest jej niemalże surrealistyczna atmosfera, prezentująca scenerię rodem z obrazów Salvadora Dalego.

Bardzo oryginalnym zabiegiem literackim jest sposób, w jaki autorzy traktują miejsca, które opisują. Momentami odnosi się wrażenie, że są one jak gdyby istotami posiadającymi – oprócz własnej historii (co zresztą jest oczywiste) – nie tyle ciało, co przede wszystkim duszę. Metafizyczność unosi się i jest wszechobecna, jak gdyby wypełniała nie tylko człowieka, który doświadczył obcowania z tą Inną Europą, co prawda rozmywającą się, znikającą, ale jednak wypełnia powietrze tak, że czytelnik przesiąka nią.

Niewątpliwie jeden z atutów książki stanowi fakt, że *Znikająca Europa* to opowieść rozpisana na głosy, przy czym wielogłosowość nie wpływa ujemnie na prezentowaną treść. Przeciwnie jest mocną stroną zbioru, ukazującą nam kilkanaście głosów snujących opowieść o zbliżającym się w ciszy bliskim schyłku. Nie mamy tu do czynienia z „przegadaniem”, bo każdy głos mówi za siebie, o sobie w miejscu, które przemija bądź przeminęło, ale nie w pamięci. Chciałoby się wręcz rzec, że jest to uporczywość pamięci w jednym ułamku sekundy zniewolonej przez jakiś obraz. Tak więc dzięki polifoniczności słychać wyraźnie każdy głos, zyskujący na wyrazistości i na wartości. Jest to tym bardziej interesujące, że są to opowieści ludzi różnych narodowości, którzy za wspólny mianownik obrali sobie znikającą Europę. Za szczególnie warte uwagi eseje, z pewnością godne polecenia, uznać można, wspomniany przeze mnie już wcześniej, esej Andrzeja Stasiuka *Fado*, jak również esej Mircea Cartarescu *Ada-Kaleh*, *Ada-Kaleh* z genialnym zakończeniem i stwierdzeniem, mówiącym o miejscach opuszczonych: „Nie pytajcie mnie

o miejsca zapomniane i opuszczone w Europie. Nawet mama była takim miejscem. Nawet ja jestem takim miejscem” (Cartarescu, [w:] ibidem, s. 165). Przykłady można byłoby mnożyć, gdyż każdy z esejów to literacka „perełka”.

Czytając *Znikającą Europę*, rzeczywiście ma się ochotę wręcz krzyknąć za Vetle Lid Larssenem PRZYSZŁOŚĆ TO ŚWINIA! Bo jak mogła ona tak potraktować Europę, którą jesteśmy my sami? Nie napisałam częścią, gdyż autorom chodziło chyba o to, że Europa to przede wszystkim MY nie jako część, tylko my sami.

Najważniejszą refleksją płynącą z tej książki, jest jednak nieuchronność przemijania, a także poddawanie się tej mniej widocznej i mniej natarczywej sile czasu. *Znikająca Europa* to przede wszystkim esej z mentalności, a także historia pełna groteski i ironii. Te ostatnie świetnie widoczne są zwłaszcza w eseju *Blok (bez nostalgii)*.

Książkę mogę polecić tym, którzy spragnieni są innego spojrzenia na Europę, osobom nieszukającym kolorowych obrazków z folderów turystycznych oraz wszystkim tym, którym nieobca jest twórczość autorów prezentowanych tu esejów. Pozwolę sobie podkreślić jeszcze raz, że w żadnym wypadku nie znajdziemy tu obszernych faktów i treści historycznych. Czytając publikację wydawnictwa Czarne i Suhrkamp, należy pamiętać, że jest to przede wszystkim podróż sentymentalna, a zatem każdy może odczytać i odczuwać ją inaczej.

Pozwolę sobie zakończyć, parafrazując słowa zamieszczone w eseju Lidii Jorge *Maria Bolesna*: „Idź, Europejczyku, idź chociaż zobaczyć...”.

Literatura

Raabe Katharina, Sznajderman Monika (red.) (2006), *Znikająca Europa*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.

Cytaty zamieszczone w recenzji pochodzą z następujących esejów: Greenlaw Lavinia, *Do miasta chodził spokojnego*; Raabe Katharina, Sznajderman Monika, *O mówiących ruinach, przesuniętych granicach i niewidzialnych miastach*; Stasiuk Andrzej, *Fado*; Cartarescu Mircea, *Ada-Kaleh, Ada-Kaleh*.

Ludowe widzenie świata
Recenzja książki Carlo Ginzburga
Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku

Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku to książka historyczna, która stanowi w historiografii światowej pewien przełom i obok pracy Emmanuela Le Roya Ladurie'go – „*Montaillou, village occitan*”¹ jest dziełem reprezentacyjnym nurtu mikrohistorii. Autor – Carlo Ginzburg jest profesorem historii nowożytnej Uniwersytetu Bolońskiego, ukończył on *Scuola Normale Superiore* w Pizie – jedną z najlepszych i najbardziej elitarnych uczelni we Włoszech. Jest autorem wielu prac historycznych związanych ze społeczeństwem, religią i kulturą. Oprócz recenzowanej książki, która przyniosła autorowi największy rozgłos, w jego dorobku można znaleźć takie tytuły, jak „*I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e sui culti agrari tra Cinque e Seicento*”² czy „*Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa in Europa del' 500*”³.

Ginzburg skończył pisać *Ser i robaki* w roku 1976, w tym roku również książka ujrzała światło dzienne. Dzięki odkryciu w archiwum kurii arcybiskupiej w Udine bezcennego materiału, jakim były źródła dotyczące dwóch procesów inkwizycyjnych wytoczonych w końcu XVI wieku przeciwko młynarzowi Domenico'wi Scandelli zwanemu Menocchio, Ginzburg mógł napisać książkę, która przybliżyła nam sposób postrzegania świata w XVI wieku przez jednostkę pochodzącą z warstwy podporządkowanej (z ludu). Niezwykłość tych dokumentów polega na tym, że nie znaliśmy wcześniej żadnego innego źródła, które by tak obszernie informowało o poglądach środowiska wiejskiego.

¹ W polskim przekładzie książka zatytułowana została *Wioska heretyków 1294-1324*, Warszawa 1988.

² Bohaterami wydanej w 1966 roku książki są *benandanti*, członkowie sekty czy stowarzyszenia działającego w XVI i XVII wieku we Friulii. Ludzie ci, jak twierdzili, udawali się cztery razy do roku na sabat czarownic, aby tam toczyć z nimi symboliczną walkę, w której uczestniczyć miała ich dusza.

³ Książka z roku 1970, podejmuje temat symulacji religijnej w szesnastowiecznej Europie, czyli tzw. nikodemizmu.

Książka składa się z liczącego dziesięć części wstępu, części zasadniczej (62 rozdziały), w polskiej wersji posłowania autorstwa profesora Lecha Szczuckiego, a także przypisów, indeksu osobowego i spisu rzeczy. Praca wydana została w języku polskim w trzydziście lat po ukazaniu się oryginału (rok 1989), a jej przekładu dokonał Radosław Kłos. Na okładce książki, która ma format kieszonkowy, widnieje pomniejszona reprodukcja obrazu Giuseppe Arcimboldiego pt. „Lato”. Wydanie pracy nie budzi większych zastrzeżeń, jedyną uwagą może być nieczytelny sposób numeracji przypisów, które przyjęły dość nietypową formę. Są one mianowicie oznaczone gwiazdkami, a następnie ich treść umieszczona jest na końcu książki, tak że trudno jest się zorientować, który przypis pasuje do odpowiedniego fragmentu w tekście właściwym.

Książka jest pracą z zakresu badań dość mało popularnej praktyki historiograficznej, jaką jest mikrohistoria. Jej celem jest zaprezentowanie m. in. problemów życia codziennego, świadomości, przekonań, obyczajów członków społeczności lokalnych. Mikrohistoria nie zajmuje się tak jak historia tradycyjna wielkimi jednostkami czy wielkimi procesami, lecz wręcz przeciwnie warstwą podporządkowaną oraz krótkimi momentami przeszłej rzeczywistości, które w skali światowej pozornie nic nie znaczyły. To właśnie warstwa podporządkowana stała się przedmiotem badań i rekonstrukcji przeszłości w książce Carlo Ginzburga *Ser i robaki*. Wydawać by się mogło, że przedstawienie wizji świata XVI-wiecznego młynarza może okazać się rzeczą niewykonalną, jednak wyżej wymienione źródła (zapisy procesów inkwizycyjnych), przedstawiających bezpośrednie wypowiedzi Menocchia, zdradzają istnienie warstwy wierzeń ludowych, która przemieszana jest z myślami i twierdzeniami przedstawicielami kultury rządzącej czy wykształconej.

Treść książki dotyczy dwóch procesów skierowanych przeciwko młynarzowi Domenico'wi Scandelli, zwanemu Menocchio, pochodzącemu z Montereale, które odbyły się w ostatniej dekadzie XVI wieku. Ginzburg osadza postać głównego bohatera w rejonie Friulii, północno-wschodniej części Włoch. Oprócz tła geograficznego prezentuje również pozycję Menocchia w miejscowym społeczeństwie, przedstawia go jako umiejącego czytać i pisać młynarza, który pełni w rodzinnej wsi funkcję podesty czy chociażby administratora miejscowych dóbr parafialnych. Scandella został zadenuncjowany przed

Świętym Oficjum we wrześniu 1583 roku, oprócz oskarżeń o „heretyckie i wielce bezbożne wyrażanie się o Chrystusie” (Ginzburg, 1989), został oskarżony o rozgłaszanie swoich poglądów wśród miejscowych chłopów. Proces ten, jak wskazuje Ginzburg, należał do bardzo nietypowych, gdyż sam oskarżony często zmieniał zdanie, był impulsywny i śmiało prezentował swoje teorie, w które głęboko wierzył. Początkowo inkwizytorzy myśleli, że Menocchio jest opętany, ten jednak zaprzeczył temu. Wśród jego twierdzeń można odnaleźć hasła odnowy Kościoła, stworzenia „nowego świata”, równość religii i możliwość odkupienia nie tylko w religii katolickiej, ale także teorie związane *stricte* z religią, jak np. Bóg nie stworzył świata, stworzyli go aniołowie; Bóg jest wszędzie; sakramenty święte są wymysłem ludzi; Maryja nie była dziewicą. Jednak najbardziej oryginalnym pomysłem Scandelli była teoria stworzenia świata. Bóg miał stworzyć świat z chaosu (przemieszanie powietrza, wody, ognia i ziemi) poprzez uformowanie go w jedną masę jak tworzy się ser z mleka. W formie tej powstały robaki – aniołowie, którzy z woli Najświętszego Majestatu stały się Bogiem i aniołami. Część aniołów miała się zbuntować i ich Bóg przepędził, a miejsce po nich zapełnił ludźmi. Gdy ludzie nie wypełniali przykazań Boga, ten zesłał swojego Syna, którego Żydzi ukrzyżowali. Według Menocchia, Jezus był jednym z synów Boga (wszyscy nimi jesteśmy), który był godniejszy od ludzi, jak na przykład papież jest godniejszy od wieśniaka. Podczas procesu młynarz wielokrotnie zmieniał swoje zdanie, to pod wpływem wynajętego przez syna adwokata, to powodowany strachem. Jego zeznania często różniły się od siebie, raz mówił na dany temat jedno, raz drugie, często na miejscu dorabiał sobie ideologię, czasami nie potrafił odpowiedzieć na pytania inkwizycji.

Ginzburg w pracy zastanawiał się wielokrotnie, skąd wzięły się tak oryginalne pomysły u prostego młynarza z Friulii. Wywnioskował, że wiedza, którą nabył on z czytanych książek, miesza się często z przekazami ustnymi, w społeczności wiejskiej przekazywanymi z pokolenia na pokolenie, często ulegając deformacji. Dzięki pomieszaniu elementów kultury wyższej (zaczepniętej z książek) z kulturą wiejską Menocchio wytworzył bardzo specyficzną i unikalną wizję świata. Aby dojść do tego, Ginzburg oprócz źródeł analizował również lektury przeczytane przez głównego bohatera *Sera i robaków*, z których do głównych należą: przekład kroniki katalońskiej

zawierający m. in. ewangelie apokryficzne – *Kwiatek Biblii*, Biblia w języku włoskim, *Il cavalier Zuanne de Mandavilla* – włoski przekład „baśniowej” podróży sir Johna Mandeville, *Sen Caravii, Decameron* oraz prawdopodobnie włoski przekład *Koranu*. Większość z tych pozycji została przez Menocchia pożyczona, jednak *Kwiatek biblii* był własnością prywatną młynarza i jak można się domyślić, również świadomym wyborem. Sama umiejętność czytania nie wystarczyła do zapoznania się z powyższymi pracami. Wynalazek druku, a także reformacja miały duży wpływ na upowszechnienie się książki, Ginzburg podejrzewa również, że Scandella mógł utrzymywać kontakty z miejscowymi anabaptystami.

Dość ciekawy jest pogląd autora na temat kosmogonii głoszonej przez młynarza z Friulii. Mianowicie Ginzburg uważa, że nie pochodzi ona z książek, a z wielowiekowej tradycji przekazów ustnych. Wskazuje przykład z indyjskich *Wed* dotyczący początku świata, wyobrażonego jako „krzepnięcie wody pierwotnego morza, którą ubijają bogowie stwórcy” (Ginzburg 1989), czy przykład wierzeń ludów pasterskich z Altaju. Ginzburg zajmuje się również językiem Menocchia, który pełny jest metafor. Włoski historyk wskazuje jednak, że w językowym i umysłowym świecie młynarza wszystko oparte jest na dosłowności, także metafory należy odczytywać dosłownie.

Po zakończeniu procesu Mennochio wystosował do inkwizytorów list, w którym prosił o przebaczenie i łagodną karę, jednak – jak sugeruje Ginzburg – można znaleźć w nim elementy świadczące o tym, że młynarz nie zrezygnował do końca z dyskusowania i przekonywania do swoich poglądów. W konsekwencji Domenico Scandella został skazany na publiczną abiurację, liczne pokuty, noszenie do końca życia szaty pokutnej naznaczonej krzyżem i karę dożywotniego więzienia. W więzieniu Mennocchio przebywał ponad dwa lata, po tym czasie wystosował list (przez adwokata) do biskupa Concordii i inkwizytora Friulii z prośbą o przebaczenie, który to list przyniósł pozytywną odpowiedź⁴. Mennocchio wrócił do wioski, gdzie odzyskał pozycję społeczną, jednak nie zaprzestał głosić swoich poglądów (w mniejszym stopniu). W wyniku donosów sprawą tą zainteresowało się ponownie Święte Oficjum, które powtórnie przesłuchało Me-

⁴ Oczywiście musiał on nosić szatę pokutną i miał zakaz opuszczania wioski, który zakaz został mu darowany po pewnym czasie.

nocchia, tym razem skazując go na śmierć. Wykonanie wyroku było ponaglone przez samego kardynała Giulio Santoro (kardynał Santa Severina), który w listach do kongregacji Świętego Oficjum twierdził, iż jest to wola samego papieża Klemensa VIII. Fakt ten w sposób ewidentny pokazuje powagę sprawy.

Książka *Ser i robaki* autorstwa Carlo Ginzburga jest książką fascynującą i niekiedy ma się wrażenie, że nie jest ona pracą naukową, a zręcznie napisanym kryminałem. Jednak właśnie w tym miejscu należy podkreślić, iż jest to praca w jak największym stopniu naukowa. Autor przy jej pisaniu posłużył się analizą źródeł – pełnym aparatem metody krytycznej. W książce możemy zaobserwować oprócz tego elementy etnologii, antropologii czy choćby psychologii, co znacznie podnosi jej wartość. Nie jest to już książka historyczna zajmująca się wielkimi postaciami i wydarzeniami, ale praca ukazująca poglądy warstw podporządkowanych, które przez wiele wieków skazane były przez historię na zapomnienie, a przecież na równi z warstwami rządzącymi (jako istoty ludzkie) tworzyły przeszłość.

Literatura

- Ginzburg Carlo (1989), *Ser i robaki. Wizja świata pewnego młynarza z XVI wieku*, tłum. Radosław Kłos, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Emmanuel Le Roy Ladurie (1988), *Wioska heretyków 1294-1324*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Polasik Karolina (2007), *Antropologiczny rekonesans historyka. Szkice o antropologii historycznej*, Oficyna Wydawnicza Epigram, Bydgoszcz.

