



Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

Okolice

Rocznik Etnologiczny T.10: 2012

OKOLICE

Rocznik Etnologiczny

RADA REDAKCYJNA

dr hab. Violetta Wróblewska

dr hab. Wojciech Olszewski, prof. UMK

REDAKCJA

Anna Kmiec

Mirosław J. Kucharski

Piotr Jaworski

KOREKTA

Elwira Wilczyńska

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

Dominika Napiwodzkiego

Na okładce tylnej wybrane zdjęcia wykonane przez autorów

artykułów, lub ilustracje i rysunki zamieszczone w artykułach

Czasopismo finansowane przez

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu

ISSN 1732-3185

Spis treści

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

HORYZONTY ETNOLOGICZNE

Monika Górka

<i>Scjentologia – futurystyczna religia, niebezpieczny żart czy science-fiction?</i>	7
--	---

Mirosław Jacek Kucharski

<i>Antropologia rzeczy. Nowe relacje: ludzie – rzeczy i rzeczy – ludzie</i>	21
---	----

Sonia Tlili

<i>Gothic & Lolita Fashion w Japonii</i>	35
--	----

Piotr Jaworski

<i>Domowe bimbrownictwo w Sierpcu – stare techniki, nowa tradycja</i>	47
---	----

PROBLEMY ETNICZNE I NARODOWOŚCIOWE

Anna Kmiec

<i>Problem romski w Europie wczoraj i dziś. Analiza wybranych konfliktów etnicznych we Francji, Włoszech, Czechach i na Słowacji</i>	63
--	----

Dominik Napiwodzki

<i>Polak – Tatar dwa bratanki? Relacje XX wieku i współczesne widziane okiem etnologa</i>	79
---	----

Michał Antonowicz

<i>Mniejszość niemiecka w Toruniu. Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość</i>	103
---	-----

Dmitrij S. Popytaev

<i>Idea nacjonalizmu rosyjskiego w mitach etnohistorycznych współczesnej Rosji</i>	121
--	-----

OBRAZ - DŹWIĘK - SŁOWA

Łukasz Wróbel

Ludowe a elitarne obrazy lepszego świata.

(O utopii plebejskiej i poważnej w epoce nowożytnej) 135

PODRÓŻE

Szymon Ronowicz

Pociągi na Jawie..... 147

Katarzyna Kujawa

Autostop – podróż za jeden uśmiech..... 161

Słowo od...

Podróż przecież nie zaczyna się w momencie, kiedy ruszamy w drogę, i nie kończy, kiedy dotarliśmy do mety. W rzeczywistości zaczyna się dużo wcześniej i praktycznie nie kończy się nigdy, bo taśma pamięci kręci się w nas dalej, mimo że fizycznie dawno już nie ruszamy się z miejsca. Wszak istnieje coś takiego jak zarażenie podróżą i jest to rodzaj choroby w gruncie rzeczy nieuleczalnej.

Ryszard Kapuściński

Drodzy Czytelnicy,

oddajemy w Wasze ręce 10 numer „Okolic”. Tradycyjnie już, obok rozważań teoretycznych, znajdziecie w nim zapiski z przeprowadzonych osobiście badań terenowych i obserwacji.

Mamy nadzieję, że materiał, jaki zamieściliśmy w tym wydaniu, posłuży Wam do dalszych poszukiwań i pozwoli rozwinąć swoje zainteresowania i pasje, pobudzając do nowych odkryć na polu etnologicznym i nie tylko. Kierując się słowami cytowanego wyżej Ryszarda Kapuścińskiego, podróżujcie nieustannie – czy to ruszając w tradycyjną drogę, czy też otwierając ciekawą książkę. Niech każda podróż – rozumiana fizycznie lub mentalnie – będzie dla Was zawsze wyzwaniem do tego, by poznawać to co inne, nowe, nieznanne.

Redakcja pragnie zamieścić w tym miejscu podziękowanie dla prof. Teresy Smolińskiej z Uniwersytetu Opolskiego, która zwróciła uwagę na błędną pisownię nazwisk w artykule Michała Antonowicza pt. *Niemcy jako nasi współobywatele – co my o nich wiemy i jak ich rozumiemy. (Badania nad mniejszością niemiecką w województwie opolskim)* z „Okolic”, nr 9/2012. Autor przeprosza za zaistniałą sytuację. Poniżej errata:

Było: Anną Hass (s. 117) – ma być Joanną Hassą

Było: Barańska (s. 117) – ma być Berlińska

Było: Nossol (s. 124) – ma być Nossol

MONIKA GÓRKA

Scjentologia – futurystyczna religia, niebezpieczny żart czy science-fiction?

Początki dianetyki i scjentologii

Scjentologia jest zespołem wierzeń i praktyk filozoficzno-religijnych opracowanych przez pisarza science-fiction L.Rona Hubbarda (właściwie: Lafayette Ron Hubbard) opartych na jego badaniach nad życiem duchowym i społecznym człowieka. Rozpoczął on te badania, będąc pod wpływem mistycznych doznań spowodowanych narkozą na fotelu dentystycznym. Napisał później manuskrypt „Excalibur”, który nie został wydany, jednak kilkanaście lat później (w 1950 roku) napisał kolejną książkę pt. *Dianetyka – przewodnik rozumu ludzkiego*, przedstawiającą wymyśloną przez niego metodę psychoterapii. W 1953 roku utworzył Kościół scjentologiczny z siedzibą w Gilman Hot Springs (Kalifornia). Europejskie centrum scjentologii to Kopenhaga. W latach 1982-83 kilku członków sekty, m.in. Bill Robertson i David Mayo, odłączyło się od Kościoła, tworząc niezależne od Hubbarda ośrodki o nazwie „Wolna Strefa Scjentologii”. Mimo to, cały czas od początków istnienia scjentologii Kościół scjentologiczny wzbudza największe kontrowersje i wywołuje liczne spory już nie tylko w Ameryce Północnej i Australii, ale i Europie. Od 1982 roku prezydentem Kościoła jest Heber C. Jentzsch, były mormon pochodzący z Utah. Kościół scjentologiczny dzieli się na wiele struktur, takich jak *International Association of Scientologists*, *Religious Technology Center*, *Sea Org* oraz kilka innych. Większość z nich sprawuje władzę nad innymi pomniejszymi, np. *Narconon* (walczące z narkomanią), lub *World Institute of Scientology Enterprises* (zajmujące się zrzeszaniem wyznawców będących przedsiębiorcami). Przedstawienia całej klasyfikacji nie uznaję za najważniejsze, warto zamiast tego omówić

podstawowe założenia i działania niniejszej instytucji. Istnieją zarazem osoby wyznające scjentologię, lecz niezwiązane z Kościołem scjentologicznym, a należące do innych scjentologicznych organizacji, np. powstałych po schizmie w Niemczech: Ron's Org, lub niezrzeszonych. Warto przyrzeć się choćby podstawowym założeniom i działaniom organizacji religijnej, której nazwa najprawdopodobniej dla każdego poza jej wyznawcami brzmi zazwyczaj niczym żart dla naiwnych milionerów, w który trudno uwierzyć.

Podstawowe założenia

Scjentologia początkowo została stworzona jako idea po części filozoficzna, po części dla rozrywki osób lubiących science fiction. Pisarz tego gatunku założył ją pierwotnie (według nieoficjalnej wersji) dla żartu. Było to ugrupowanie podobne do dziś znanych parodii religii np. Kościoła Latającego Potwora Spaghetti bądź Church of the SubGenius, ale szybko zyskała status religii (po oficjalnym zarejestrowaniu), a sam Kościół scjentologiczny, zarówno potocznie, jak i wśród religioznawców lub ośrodków na rzecz przeciwdziałania psychomanipulacji, mianuje się sektą. Obecnie we Francji, Grecji, Niemczech, Rosji i Australii jego działalność jest zabroniona całkowicie lub przynajmniej częściowo. Jak jednak do tego doszło? Jakie są podstawy scjentologii?

Każdą mitologię trudno przedstawić w skrócie. Obecnie jest to na tyle skomplikowany system, że jakakolwiek klasyfikacja rozbudowanej siatki działań jest niemal niemożliwa (dla innowierców), a sami scjentolodzy uczęszczają początkowo tylko na spotkania edukacyjne w prywatnych szkołach lub hotelach, gdzie dowiadują się, w jaki sposób mają wychowywać dzieci, pracować, jaką stosować dietę, jak radzić sobie z życiowymi problemami, udoskonalać osobowość, etc. Niemniej jednak istnieje możliwość wyróżnienia fundamentalnych cech scjentologii. Sama religia jest rozbudowaną wersją pierwotnej dianetyki – uważanej bardziej za filozofię, opis porad duchowych, zaś scjentologia to dianetyka praktyczna, kojarzona już z religią, konkretnymi zachowaniami, przykazaniami, przestrzeganiem zasad i sposobów na radzenie sobie w życiu codziennym. Wierzenia scjentologów to szeroka grupa rozbudowanych poziomów ezoterycznej wiedzy. *Ko-*

ściół Scjentologiczny można scharakteryzować jako związek religijny, ale także polityczno-biznesowy, o charakterze ezoterycznym, o wielu stopniach wtajemniczenia, w dużym zakresie elitarystyczny, ekskluzywistyczny, ściśle shierarchizowany, odwołujący się do nowoczesnej mitologii (ufologia) (Horodyski 2000, ss.123-148). Zasady tego ruchu opierają się w dużym stopniu na wierze w to, że każda osoba jest nieśmiertelną jednostką duchową (thetan), która przeżyła już wiele żyć, a kolejne jej wcielenie nastąpi tuż po śmierci ciała; co więcej, każda osoba jest z natury dobra, natomiast staje się zła z przyczyny przykrych wydarzeń w życiu. Scjentologia jest wobec tego sposobem na rozwiązanie problemów nękających ludzkość takich, jak przestępczość, łamanie praw człowieka, analfabetyzm, AIDS, narkomania. Jedynie co wystarczy uczynić, to próbować przeobrazić swą duszę. Nie jest to jednak tak trywialne, jak mogłoby się wydawać, bo gdy tylko owa nieszczęśliwa dusza zagłębi się w tajniki oczyszczenia swego thetana ze złego, napotka na szereg utrudnień.

Scjentolodzy są zdania, że umysł człowieka dzieli się na trzy części: analityczny, reaktywny i somatyczny. W skrócie: analityczny umysł to umysł racjonalny, reaktywny to umysł automatyczny będący pozostałością po przodkach rodzaju ludzkiego, umysł somatyczny to „efekt uboczny umysłu analitycznego”, wykonuje on jego polecenia, może też działać negatywnie i powodować zachowania nieracjonalne.

Kolejną podstawą religii jest wiara w trójkąt ARC – trzy składniki, które mają jednostce ludzkiej zapewnić szczęśliwe życie, a są to: uczucia (*Affinity*), rzeczywistość (*Reality*), komunikacja (*Communication*). Poza tymi podstawowymi wierzeniami warto wspomnieć o micie dotyczącym pochodzenia człowieka. Jak stwierdził L. Ron Hubbard, 75 mln lat temu Xenu rządził 56 planetami, które były prze-ludnione, a na każdej z nich miało żyć 178 mld osobników. Xenu sparaliżował swoje ofiary – wstrzyknął im za pomocą psychiatrów (znenawidzonych zresztą przez scjentologów) alkohol zmieszany z glikolem i wysłał na obecną planetę Ziemię. Swoich poddanych ulokował wzdłuż wulkanów, gdzie umieścił bomby wodorowe. Eksplozja wywołała uwolnienie thetanów (dusz), początkowo chcących powrócić na swe pierwotne planety, jednak Xenu uwięził je i poddał indoktrynacji, której celem było wmówienie thetanom, że kiedyś były Bogiem, Diabłem i Chrystusem, pouczano je również jak powinno



Źródło: <http://www.scientology-europe.org/uploads/images/scientology-cross-gold.jpg>

wyglądać ich dalsze życie. Następnie thetany zaczęły tworzyć sobie ciała lub przejmować je od innych (pozostałych na planecie). To wydarzenie znane jest scjentologom pod nazwą incydent II oraz implant R6. Nasze ciała gromadzą więc od kilku do kilkudziesięciu thetanów, a po naszej śmierci potrzebują kilkunastu lat na znalezienie kolejnego ciała. Jeśli za życia popełnią wiele błędów, mogą nie znaleźć kolejnego ciała, wtedy stają się duchami, upiorami, zjawami. Rolą scjentologii jest naprowadzenie ludzi na poprawną ścieżkę bytu, poznanie siebie, wyzwolenie się spod wszczepionej niegdyś indoktrynacji Xenu.

Symbolem Kościoła jest krzyż podobny do krzyża łacińskiego, ale posiadający na środku czteroramienną gwiazdę w kształcie litery x. Belki rozrysowane są dwuczęściowo z półokrągłymi elementami na końcach. „Pozioma belka reprezentuje materialny Wszechświat, a pionowa duchowość. Dlatego duch jest postrzegany jako triumfujący, wyzwalaający się ze świata fizycznego, doznający zbawienia” (<http://www.scripturalscientology.org/page13.html>).

Struktura organizacyjna

Church of Scientology International (Międzynarodowy Kościół Scjentologii) – siedziba władz, centrum zarządzające założone w 1953 roku przez L. Rona Hubbarda, siedziba międzynarodowa (od spraw organizacyjnych) mieści się w Gilman Hot Springs w Kalifornii. Ogromny (liczący ponad 900 pomieszczeń) kompleks edukacyjno-wypoczynkowy o nazwie Super Power Building został wybudowany w Clearwater na Florydzie. Clearwater nie zostało wybrane przypadkowo, to niemal enklawa Kościoła scjentologicznego, ponieważ 3/4 miasteczka należy do owej instytucji.

International Association of Scientologists (Międzynarodowe Stowarzyszenie Scjentologów) – stworzone w 1984 roku, ma na celu ochronę członków scjentologicznej organizacji religijnej, prowadzi kursy negujące akademicką psychologię i psychiatrię, zbiera składki od członków.

Sea Org – organizacja o charakterze paramilitarnym strzegąca dyscypliny wśród wyznawców, stworzona w 1967 roku. W 2009 roku posiadała 6 tysięcy członków (<http://www.scientology.org/faq/church-management/what-is-the-sea-organization.html>), wstępują do niej tylko najbardziej zaangażowani. Kościół odnosi się do Sea Org jak do zakonu, ponieważ wymagana jest przynajmniej pewna forma życia monastycznego polegająca na totalnej przynależności jednostki do ugrupowania, a związki małżeńskie są akceptowane, jednak posiadanie dzieci jest przyczyną do wykluczenia z członkostwa. Instytucja początkowo mieściła się na trzech statkach: Apollo, Atena i Diana. W 1975 roku stworzono bazy na terytorium lądowym, jednak pozo-stawiono nakaz noszenia munduru przypominający styl umundurowania marynarki wojennej. Większość członków otrzymuje pokój, wyżywienie i uposażenie w wysokości kilkuset dolarów tygodniowo. Co może się wydawać jeszcze bardziej zaskakujące, członkowie podpisują akty przynależności do Sea Org na kilka milionów lat, ponieważ zakłada się ich ponowne odrodzenie i wypełnienie misji w nowym wcieleniu. Umowa członkowska wygląda następująco:

Pozyskiwanie nowych członków

Głównym sposobem pozyskiwania nowych wiernych jest zaczepianie przechodniów i, gdy wyrażą na to zgodę, badanie poziomu stresu w organizmie oraz wypełnienie formularza z adresem. Formularz jest dokładnie analizowany (zawiera ok. 200 pytań). Po analizie członkowie organizacji kontaktują się z werbowaną osobą i prezentują jej wyniki badań, które wykazują zazwyczaj, że badana osoba jest nieszczęśliwa, ma problemy z emocjami i podświadomie chce popełnić samobójstwo. Następnie proponuje się rozwiązanie problemów i deklarację pomocy polegającej na uczęszczaniu na kursy kształcące duchowy rozwój i świadomość, spotkania z wspólnotą; rozdawane lub sprzedawane są także płyty CD i DVD z nagraniem lekcjami. Pozostali wyznawcy tej religii są zdobywani na kursach kształcenia osobowości, asertywności. Zaprasza się ich na kolejne kursy i powoli (często nieświadomie) zaczynają wstępować w szeregi scjentologów. Podstawową techniką oczyszczającą emocje są auditingi, czyli mieszanki terapii od hipnozy po spowiedź. W ramach oczyszczenia należy także stosować terapię różnego rodzaju środkami farmakologicznymi i mieszanką witamin, w połączeniu z korzystaniem z sauny, co ma zapewnić „wypocenie toksyn”. Osiągnięcie stanu czystości emocjonalnej jest zależne od ilości środków finansowych przeznaczonych na terapię i liczby zwerbowanych osób. Oczyszczenie to podstawowa technika, zaledwie jedna z piętnastu. Wszystkie te praktyki zwane są Mostem do Totalnej Wolności, ale osiągnięcie wysokiego szczebla wtajemniczenia jest bardzo kosztowne i czasochłonne. Sami wyznawcy tworzą raczej zamkniętą grupę, a gdy dochodzi do kłótni, nie korzystają z sądów lub innych organizacji państwowych, lecz z własnych organów sądowniczych. Z powodu licznych ataków na ich religię umacniają się oni w twierdzeniu, że są wyjątkowi, a ci, którzy ich krytykują, to złe, chore dusze, które nie pragną wyzwolenia duchowego.

Poza dość zawiłą dla wielu odbiorców mitologią, Kościół scjentologiczny znany jest z psychomanipulacji i apodyktycznych praktyk względem swoich wyznawców. Kapłani i ich konsultanci ingerują w życie prywatne swoich wiernych (często zabraniają kontaktów z ich rodzinami i przyjaciółmi), kontrolują korespondencję, nie zezwalają na krytykę Kościoła. Za pomocą e-metru¹ i wykrywaczy

¹ Urządzenie służące do badania emocji.

kłamstw bada i kontroluje się psychikę wyznawców. Każda, nawet najmniejsza krytyka działań Kościoła ma bolesne konsekwencje dla wyznawców, np. są wysyłani na obozy rehabilitacyjne, gdzie poddaje się ich wyjątkowo skrajnej psychomanipulacji i podaje się substancje psychoaktywne. Potthoff wspomina: *Przypominam sobie opowiadania Susan o obozie karnym, a także opisy obozu karnego w Kalifornii, o których czytałem w pismach „Wolnej Strefy”. Stosuje się tam m.in. specjalną karę, która polega na bieganiu przez cały dzień wokół dwóch drzew pod promieniami palącego słońca. Delikwentom wypadają nawet po takich karach zęby, ponieważ ich organizmy zostają krańcowo wyczerpane* (Potthoff 2001, s. 198).

Ważną aktywnością scjentologów jest też zwalczanie zaufania do medycyny i jej przedstawicieli, głównie psychologów i psychiatrów. Zgodnie z mitologią scjentologiczną psychiatrzy w dawnych czasach pomogli Xenu przenieść thetany na Ziemię, a poza tym – choć oficjalnie się o tym nie mówi – mogliby „otworzyć oczy” wyznawcom scjentologii, co nie byłoby mile widziane. Do walki z psychiatrią stworzono stronę internetową www.psychcrime.org mającą na celu krytykę dyscypliny, odwołując się do własnej medycyny alternatywnej i teorii pseudonaukowych.

Byli członkowie twierdzą, że niełatwo jest opuścić organizację. Potthoff wskazuje na manipulacje i zastraszanie osób, które wątpią w słuszość religii i nie chcą angażować się w kolejne działania: *Udowodniłeś już dawno, że jako projektant i artysta opanowałeś do perfekcji swą dziedzinę. Najwyższy czas, żebyś rozegrał większą grę i wykorzystał swe zdolności tam, gdzie znajdują prawdziwe uznanie... W przeciwnym razie twój upadek jest nieunikniony i ostateczny, a twoja żona będzie się musiała z tobą nieodwołalnie rozstać – dodaje z groźbą w głosie drugi oficer* (Potthoff 2001, s. 235).

W Ameryce Północnej szeroko znany jest przypadek Lisy McPherson, która wstąpiła do Kościoła scjentologicznego w 1977 roku i przez całe lata osiemdziesiąte była członkiem nie tylko aktywnym, ale również bardzo hojnym. W 1994 roku Lisa podarowała organizacji ponad 130 tysięcy dolarów. Rok później uległa wypadkowi samochodowemu, który był dla niej silną traumą, wpadła w depresję i zaczęła uczęszczać na terapie psychiatryczne, na co jej wspólnota zareagowała bardzo negatywnie (z powodu niechęci do działań medycyny konwencjonalnej) i natychmiast wpłynęła na wypisanie jej z li-

sty pacjentów. Następnie skierowano ją na kilka tygodni (najprawdopodobniej wbrew jej woli) do zamkniętego ośrodka terapeutycznego mieszczącego się w należącym do scjentologów hotelu Fort Harrison. Wymuszono od niej opłaty za następne kursy (nagrane na kasetę magnetofonową, którą miała odsłuchać). Kilka dni później została przeniesiona do szpitala odległego o 24 mile (około 39 kilometrów), mimo iż inne szpitale były bliżej, jednak w szpitalu, do którego miała dostać się Lisa, jednym z lekarzy był scjentolog. Po przyjeździe do szpitala (5 grudnia 1995 roku) Lisa została uznana za zmarłą. Przedstawiona sytuacja została natychmiast opisana w mediach, wywołując spore kontrowersje. Sekcja zwłok wykazała, że Lisa była odwodniona, wygłodzona, miała siniaki, ślady po ugryzieniach karaluchów. Eksperci kryminologiczni uznali, że została uwięziona bez wody i pożywienia, co spowodowało jej śmierć. Scjentolodzy zostali także oskarżeni o wyłudzenie pieniędzy, ponieważ z jej konta w krótkim czasie zniknęło kilkanaście tysięcy dolarów. Proces sądowy zakończył się ugodą w 2004 roku. Jednak szczegóły ugody są tajne. Przypadek Lisy nie jest odosobniony. Prześladowano też autorkę antyscjentologicznych publikacji, Paulette Copper (<http://www.solitarytrees.net/cooper/frk.htm>).

Jeszcze wcześniej, w 1970 roku, w Stanach Zjednoczonych związano spisek znany pod nazwą *Operation Snow White*. Projekt ten obejmował serię inwigilacji, rabunków agencji rządowych, ambasad i konsulatów oraz osób prywatnych krytykujących scjentologię. Najwięcej działań dotyczyło US Internal Revenue Service (Urząd Podatkowy Stanów Zjednoczonych), gdzie zakładano podsłuchy i wykradzono kilkadziesiąt baz danych (<http://www.lermanet.com/reference/77Granjurypart1.html>). Jedenaścioro spośród zwierzchników przyznało się do winy (w tym Mary Sue Hubbard, żona założyciela L. Ron Hubbarda). Sprawa sądowa jest znana pod nazwą *United States v. Hubbard*. Winnych skazano na karę pozbawienia wolności od dwóch do sześciu lat.

Scjentologia w Polsce

W Polsce scjentologowie tworzą raczej niewielką grupę, zorganizowani są w dużych miastach, np. w Gdańsku, Krakowie, Poznaniu, Warszawie i Wrocławiu. W 1993 roku próbowano zarejestrować

działalność scjentologów jako związek wyznaniowy, jednak wniosek został odrzucony przez MSWiA. Następnie kościół działał jako grupa organizująca kursy ezoteryczne, ale w Polsce te spotkania nie cieszyły się powodzeniem. Scjentolodzy nie odnieśli początkowo sukcesu, mimo to po jakimś czasie we Wrocławiu udało im się zarejestrować Centrum Dianetyki. Obecnie większość polskich scjentologów jest niezrzeszona, działają oni pod przykrywką prywatnych firm oferujących pomoc w psychoterapii, coachingu, w zakresie neuroprogramowania lingwistycznego (NLP) lub w prowadzeniu biznesu. Na tej podstawie trudno oszacować liczbę osób wyznających tę religię. Trudno również ustalić stopień zaawansowania członka sekty, ponieważ jest on zależny od przebytych kursów czy poziomu zaangażowania. Znałe są jednak nazwiska kilku członków, np. Hanny Garbalskiej, aktywistki młodzieżówki PSL, która założyła Krajowe Centrum Humanitarnych Wolontariuszy Scjentologii z siedzibą w Warszawie.

Scjentologia w Niemczech

Scjentologia w Niemczech istnieje oficjalnie od 1970 roku, a Kościół posiada siedzibę w Berlinie. Liczbę aktywnych członków w 2011 roku szacowano na ok. 4-5 tysięcy (<http://www.verwaltung.bayern.de/egov-portlets/xview/Anlage/4037479/Verfassungsschutzbericht%202011.pdf>), przy czym należy nadmienić, iż zakłada się, że przedtem liczba ta była znacznie wyższa (nawet 20 tysięcy). Przyczyną spadku zainteresowania może być kontrola Federalnego Urzędu Konstytucji, który dopatrzył się łamania praw człowieka przez Kościół. Trybunał Praw Człowieka w Strasburgu wydał decyzję, iż zakazanie działalności scjentologom byłoby naruszeniem praw człowieka. W Niemczech nadal nie istnieje jednoznaczna odpowiedź, czy należy traktować Kościół scjentologiczny jako sektę, a może też organizację biznesową lub edukacyjną. W 1995 roku Federalny Sąd Pracy uznał, że Kościół scjentologiczny to przykrywka dla interesów gospodarczych za pomocą praktyk autorytarnych. Biorąc pod uwagę wydarzenia z XX wieku, kiedy kraj był zdominowany przez początkowo niewinny nazistowski ruch, obecnie rząd niemiecki wrażliwy jest na wszelkie nurty ideologiczne dążące do zdobycia władzy nad dużą grupą ludzi. Kościół scjentologiczny uznaje się nawet za ekstre-

mistyczny ruch polityczny, ponieważ wywołuje wiele skojarzeń z faszyzmem. Scjentologia jest reprezentowana przez wiele niemieckich stowarzyszeń, a władzę nad nimi wszystkimi sprawuje jeden organ nadrzędny. Mimo wielu kontrowersji, Kościół scjentologiczny wciąż pozostaje legalny w Niemczech. Jego dokładny status prawny nie jest znany. Na mocy konstytucji niemieckiej instytucja ma prawo do dalszej działalności. Tymczasem zarówno rząd niemiecki, jak i społeczeństwo odnoszą się do scjentologii niechętnie, uważając Kościół za przedsiębiorstwo. Obecnie rząd nie uznaje scjentologii za religię, przyznaje także, że założenia sekty są niezgodne z wartościami zawartymi w konstytucji niemieckiej, a scjentolodzy są kontrolowani przez kontrwywiad. System sądowniczy działa z dużym stopniem swobody, więc decyzje poszczególnych sądów w sprawie scjentologii bywają bardzo niejednolite i niekonsekwentne. Były minister spraw wewnętrznych Bawarii, Gunther Beckstein uważa scjentologów za wrogów konstytucji dążących do zdobycia wpływów w polityce i gospodarce (<http://www.welt.de/politik/article776086/Scientology-unterwandert-die-Hausaufgabenhilfe.html>). Należy jednak nadmienić, iż jest to opinia prywatna, a wypowiedzi Becksteina uważane są za bardzo konserwatywne, z silnym akcentem religii katolickiej, nie zawsze pozytywnie odbieranej przez niekatolickie landy niemieckie i osoby odwołujące się do liberalnych poglądów.

Niemiecki Kościół scjentologiczny współpracuje z polskim, m.in. w Berlinie szkoli się osoby mające propagować scjentologię w Polsce i Czechach. W kilku federacjach członkowie Kościoła nie mogą podejmować pracy w administracji publicznej, co również stanowi kwestię sporną dotyczącą wolności wyznania. Kościoły mieszczą się w Berlinie, Düsseldorfie, Hamburgu, Hanowerze, Frankfurt nad Menem i Stuttgartcie.

Scjentologia we Francji

Przez francuski rząd Kościół jest również uznany za sektę, rodzaj kultu. Dokładne początki istnienia sekty we Francji nie są znane, wiadomo jednak, że w 1987 roku L. ron Hubbard został skazany na 4 lata więzienia w zawieszeniu i karę grzywny 35000 franków. W 1995 roku Zgromadzenie Narodowe we Francji zaklasyfikowało

scjentologów jako sektę. Cztery lata później Komisja Śledcza powołana przez rząd zaleciła ograniczenie zasięgu scjentologii ze względu na oszustwa finansowe. Do dyskusji wtrącił się rząd USA, stwierdzając, że jest to nietolerancyjne podejście do nowej religii. Pod presją Waszyngtonu Francja na jakiś czas zaprzestała wydawania negatywnych opinii na temat scjentologii. Obecnie (chodzi o rok 2011) Nicolas Sarkozy przygotowuje się do zmiany prawa definiującego stanowisko organizacji religijnych tak, aby nie otrzymywały pomocy finansowej od państwa.

27 października 2009 Kościół scjentologiczny został skazany za defraudację oszczędności swoich wiernych przez pseudonaukowe praktyki lecznicze. Proces wytoczyło dwoje byłych wyznawców. Sędziowie nakazali zapłacić Kościołowi 600 tysięcy euro odszkodowania, a czterech liderzy francuskiego Kościoła zostali skazani w zawieszeniu na 1,5 roku do 2 lat pozbawienia wolności i na grzywnę 30 tysięcy euro. Prokuratura zgłosiła żądanie, aby zdelegalizować działanie sekty, ale sąd uznał, iż kara grzywny będzie odpowiedniejsza, a delegalizacja nie odniosłaby spodziewanego skutku, ponieważ zakłada się, że scjentolodzy działaliby potajemnie. Organizacja wciąż pozostaje kontrolowana przez rząd.

Scjentologia w Portugalii

Mimo wielu sporów, oficjalnie uznawana za religię od października 2007. Działalność Kościoła niewiele różni się od tej w innych krajach: organizowane są kursy, spotkania, wiece religijne, stosuje się środki psychoaktywne i psychomanipulację.

Scjentologia w Danii

W Kopenhadze mieści się Europejskie Centrum Scjentologii. W Danii sekta istnieje od 1970 roku, dwukrotnie starała się o zyskanie statusu religii, jednak wciąż istnieje jako organizacja non-profit. Poza typowymi działaniami scjentologów (np. prowadzenie kursów), to właśnie w Danii drukowana jest większość książek traktujących o scjentologii, mających wejść na rynek większości krajów europejskich.

Scjentologia w Grecji

Większość wyznawców pochodzi z Aten, a Kościół ma status organizacji non-profit. Według prawodawstwa greckiego żadne wyznanie prócz Greckiego Kościoła Prawosławnego nie może być uznane za religię. Mimo to scjentolodzy wciąż zwracają się do rządu greckiego z prośbą o możliwość wybudowania świątyni. W tej sprawie ministerstwo konsultuje się z lokalnymi biskupami, jednak jak dotąd nie uzyskano pozwolenia na budowę. Kursy dianetyki prowadzone są w wynajmowanych pomieszczeniach biurowych lub salach konferencyjnych.

Scjentologia w Norwegii i Wielkiej Brytanii

Oba kraje nie uznają Kościoła scjentologicznego za religię, ale został on zarejestrowany jako organizacja non-profit. Jednak w obu krajach scjentolodzy mają prawo do wyznawania swojej religii i posiadana dostępu do przedstawiciela Kościoła (np. poprzez organizowanie spotkań). Dotyczy to również więźniów będących scjentologami.

Wikipedia

W maju 2009 roku Komitet Arbitrażowy Wikipedii zdecydował się zablokować adresy IP związane z Kościołem. Jest to pierwsza w historii Wikipedii organizacja, której edytowanie tekstów zostało zabronione. Powodem tego zakazu jest edytowanie i przerabianie artykułów dotyczących scjentologii tak, aby postawić ją w jak najlepszym świetle, jednocześnie blokując jakiekolwiek przejawy krytyki.

Literatura

- Doktor Tadeusz (1999), *Nowe ruchy religijne i parareligijne w Polsce*, Verbinum, Warszawa.
- Gardini Pia Maria (2008), *Byłam scientologiem*, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom.
- Horodyski Marek (2000), *UFO – mit współczesności*, „Nomos” nr 30-31.
- Hubbard L. Ron (2009), *The problems of work: scientology applied to the workaday world*, New-Era Publications International, Glostrup.
- Hubbard L. Ron (2009), *Auto-analiza: prosty poradnik zawierający testy i procesy oparte na odkryciach zawartych w dianetyce*, New-Era Publications International, Glostrup.
- Hubbard L. Ron (2009), *Dianetyka: ewolucja nauki*, New-Era Publications International, Glostrup.
- Posacki Aleksander (2007), *Psychologia i New Age: psychologiczne terapie czy okultystyczne inicjacje?* Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne Polwen, Radom.
- Potthoff Norbert (2001), *W labiryncie scientologii*, Videograf II, Katowice.
- Zwoliński Andrzej (2007), *Scientologia*, Wydawnictwo WAM, Kraków.

Źródła internetowe

(dostęp: 12.07.2012)

<http://www.youtube.com/watch?v=8WdSkPJ35Og>;

www.cesnur.org/2001/london2001/melton.html

www.dianetics.org/

www.psychcrime.org

www.psychomanipulacja.pl/

www.scientology.org/

www.wikileaks.org/wiki/Index_Online_Research_Materials_-_Scientology

http://www.wikileaks.org/wiki/Scientology_cult_Welcome_to_the_Sea_Organization_course,_1990

www.xenu.net/

www.xenu-directory.net/

MIROSLAW JACEK KUCHARSKI

Antropologia rzeczy.
Nowe relacje: ludzie – rzeczy i rzeczy – ludzie

Wstęp

Obiektem mojego zainteresowania są rzeczy, ich obecność i znaczenie w najbliższym otoczeniu człowieka i ich wpływ na zachowania ludzi. Interesuje mnie, w jaki sposób rzeczy oddziaływają na ludzi i jak kształtuje się relacja rzeczy z ludźmi na poziomie ogólnym (globalnym), społecznym, ale głównie indywidualnym. Ten ostatni poziom interesuje mnie w sposób szczególny. Stosunek człowieka do rzeczy i rzeczy do człowieka stanowi główny problem badawczy tej pracy. To, w jaki sposób dzięki rzeczom człowiek zaspokaja swoje potrzeby użytkowe, adaptacyjne, emocjonalne, religijne, magiczne, poznawcze czy estetyczne, stanowi przedmiot moich zainteresowań od wielu lat. Od początku lat 90. ubiegłego wieku (od czasu mojego pobytu we Francji) prowadziłem obserwacje, zbierałem wywiady i zapisy rozmów. Początkowo były to jedynie obserwacje, intuicyjne analizy i wnioski. Teren badawczy stanowiły dla mnie we Francji uliczne wyprzedaże, zwane w języku francuskim *brocantes*. Dopiero od niedawna, dzięki zdobytym kompetencjom mogłem problem moich zainteresowań przedmiotami na nowo przeanalizować. Moje pierwsze obserwacje z lat 90. ograniczały się do prostych relacji ludzi i rzeczy. Opierały się na analizie zdarzeń emocjonalnych i estetycznych, na nadawaniu znaczeń i czytaniu znaczeń, na badaniu relacji między ludźmi przy udziale rzeczy, by poprzez analizę źródeł i prowadzone badania terenowe dotrzeć do problemów związanych z tożsamością. Pole badawcze antropologii rzeczy okazało się ogromną przestrzenią do naukowej eksploracji. Ciągła obecność rzeczy w naszym otoczeniu sprawia, że przestrzeń i materiał badawczy są tuż obok nas. Ukształtował się nowy typ człowieka i nowy typ przedmiotów oraz relacji między nimi. Badania z zakresu antropologii rzeczy stanowią istotny element moich naukowych zainteresowań.

Kultura materialna jako podstawa antropologii rzeczy

Jednym z ważniejszych pól zainteresowań antropologii rzeczy jest kultura materialna. Każda rzecz posiada wiele korelatów, które charakteryzują się między innymi praktyką pamięci, działaniami społecznymi lub też aktami psychologiczno-behawioralnymi. Rzecz zatem pozostaje we wzajemnej zależności z innymi zjawiskami i procesami towarzyszącymi człowiekowi. Pozostaje w ciągłej bliskości z człowiekiem, więc i jego kulturą. W takim rozumieniu antropologia rzeczy poprzez przedmioty przechodzi od świata materialnego do kultury i wiedzy społecznej oraz humanistycznej. Po umocnieniu takich związków nasze myślenie o przedmiotach wraca w stronę wytworów materialnych (Rakowski 2008, s. 6). Tak więc w rozumieniu antropologii rzeczy, wytwory materialne w postaci rzeczywistej istnieją w określonym kontekście społeczno-kulturowym i tak powinny być pojmowane i badane¹.

Aby określić pojęcie kultury materialnej, należy posłużyć się zbiorem pojęć takich, jak: przedmioty, rzeczy, obiekty, artefakty. Większość z nich jest wytworem wyłącznie rąk ludzkich i pełni określone funkcje w różnych społeczeństwach. Niestety wielu badaczy rzeczy uważa, że są one stworzone w większej części z surowców naturalnych, zatem trudno określić, czy są to wytwory natury czy kultury (Barański 2007, s. 21). W moim pojęciu, i z uwagi na charakter niniejszej pracy, kwestia klasyfikacji nie pozostaje bez znaczenia, i w dalszej części tej narracji staram się pokazać własny sposób klasyfikacji i przypisania przedmiotów do świata natury lub kultury. Podjęcie próby stworzenia własnych typologii wydaje się konieczne, ponieważ ułatwi to określenie relacji i znaczenia rzeczy w kulturze człowieka poprzez ich obecność w jego najbliższym otoczeniu. Ważny jest charakter, funkcja, przeznaczenie i rola rzeczy jako nośnika konkretnych idei, a co za tym idzie, także zachowań ludzkich. Dotyczy to tak zachowań jednostki, jak i całych społeczności.

Choć Janusz Barański pisze (Barański 2007, s. 22), że we współczesnych rozważaniach dotyczących naturalności i kulturowości określono stanowisko, które mówi o tym, że sama natura jest two-

¹ Wyrażenia: rzeczy i przedmioty w całej pracy używane są przeze mnie wymiennie i są równoznaczne.

rem kulturowym, to nie jestem skłonny zgodzić się z tą tezą. Bardziej odpowiada mi podział na naturę i kulturę. Skłaniam się ku definicji kultury materialnej Jima Deetza, który stwierdził, że jest ona elementem świata fizycznego, ukształtowanego przez człowieka w określonym kulturowym kontekście (zgodnie z kulturowym zamysłem). A zatem człowiek czerpie z natury, zmienia ją, ale jej nie tworzy. Bliższa jest mi powyższa teoria, aniżeli stanowisko mówiące o tym, że natura jest tworem kulturowym. Człowiek jest tworem natury, ale twórcą kultury. Przykładem może być kamień, który zwykle jest postrzegany jako materialny element natury. Skały, głazy, otoczaki czy zwykle kamienie przydrożne stanowią element natury, przez naturę w takiej formie zostały stworzone. Kamień może jednak wyznaczać kanony kulturowości. Istotę przynależności do natury bądź kultury określa relacja podmiotu (człowiek) do przedmiotu (w tym wypadku kamień). Poprzez nadanie mu funkcji przez człowieka kamień może stać się bronią, przedmiotem magicznym, amuletem czy siedliskiem duchów przodków. O tym, czym kamień się staje, decyduje zatem relacja z podmiotem – człowiekiem. To właśnie ta relacja określa, nazywa i wyznacza właściwości kamienia, a zatem jego obecność w kulturze człowieka. Bez człowieka kamień pozostaje elementem natury. Granica między kulturą a naturą jest bardzo płynna.

Innym przykładem takiego pojmowania rzeczy, które należą zarówno do grupy rzeczy naturalnych, jak i kulturowych, są drzewa. Drzewo jest organizmem biologicznym, więc częścią natury. W wielu kręgach kulturowych jest jednak traktowane jako siedlisko duchów, zasobnik wspomnień czy symbol życia i śmierci. Nie znaczy to jednak, że każde drzewo spełnia takie funkcje. Dopiero drzewo wybrane przez człowieka (np. stary dąb, samotna wierzba czy drzewo zdeformowane po uderzeniu pioruna) może stać się elementem kultury. Konieczne są przy tym zabiegi związane z magią, stosowne obrzędy i formuły. W obu przypadkach (kamienia i drzewa) w nieco szerszej perspektywie możemy zaobserwować dwa odmienne sposoby przetwarzania i przenoszenia elementów natury do kultury. W pierwszym przypadku drzewo i kamień pozostają w swoim naturalnym miejscu, stając się elementami kultury poprzez nadanie im znaczeń. Dotyczy to wspomnianego starego „świętego” dębu, a w przypadku kamienia daje się to zilustrować za pomocą ogromnego głazu, który może się stać ołtarzem ofiarnym w tym miejscu, w którym się znajduje. Nato-

miast w drugim przypadku mówimy o dosłownym, mechanicznym przeniesieniu. Elementy zostają przeniesione fizycznie, np. kamień może zostać poddany obróbce (ociosaniu, wygładzeniu, wypolerowaniu), a poprzez nadanie mu funkcji pozostaje w otoczeniu człowieka i przemieszcza się wraz z nim. Podobnie drzewo, aby stać się np. czółnem, musi w sposób fizyczny za sprawą człowieka zmienić swoje miejsce. Podlega obróbce i kształtowaniu z wykorzystaniem narzędzi i technik z konkretnym zamiarem przeniesienia elementu natury do kultury.

Analizując dalej zagadnienie kultury materialnej, chciałbym zwrócić uwagę na fakt, że obejmuje ona obiekty materialne wytworzone przez człowieka lub przez naturę, którym człowiek nadał jakieś określone znaczenie. Rzeczami tymi nie będą tylko i wyłącznie wytwory ludzkiego umysłu, wiedzy, talentu i zdolności manualnych takie, jak: stoły, topory, garnki, komputery, ale też kamień użyty do określonego celu, tatuaż na ciele czy kiel lwa w naszyjniku wodza albo skóra upolowanego niedźwiedzia, która staje się nakryciem ceremonialnym szamana.

Bywa też tak, że rzecz pochodząca z natury nie musi podlegać formowaniu jej przez człowieka z konkretnym zamysłem, zaś sama jej obecność może być nośnikiem pamięci lub bodźcem do refleksji. Posłużę się przykładem muszli. Muszla istnieje jako element natury w naturze i przez naturę została stworzona. Będąc w naturze, może stać się przedmiotem zainteresowań naukowców. Biolodzy zastanawiają się nad jej budową, nad tym, czemu służy, jaką pełni rolę w ekosystemie i czym jest dla ślimaka, który w niej mieszka. W badaniach antropologa ta sama muszla, a raczej to, w jaki sposób może wpływać na zachowanie człowieka, stanowi przedmiot zainteresowania. Zatem muszla, będąc elementem natury, może służyć człowiekowi do rozwoju kultury. Zaspokajamy w ten sposób nasze potrzeby poznawcze, adaptacyjne, użytkowe, estetyczne. Nauka i wiedza są bowiem fragmentem kultury tworzonej przez człowieka, a rozwój nauki i poszerzanie wiedzy naukowej stanowią o rozwoju kultury. Ta sama muszla może być przedmiotem badań archeologów, ekologów, etnologów, muzealników, chemików i fizyków. Ale może też być inspiracją dla malarza czy artysty jubilera, który wkomponuje ją w biżuterię zgodnie ze swoim zamysłem artystycznym. Może stanowić nośnik uczuć, element pamięci autobiograficznej. Muszelka znaleziona na plaży

podczas wakacji miewa także szczególną wartość. Przechowywana w sekretnym miejscu, wśród osobistych rzeczy po wielu latach może obudzić wspomnienia. Trzymana w ręku pomaga odświeżyć pamięć przeżytych chwil, radości i miłości. Przywołuje ludzkie twarze i wydarzenia. Wprowadza nas w stan nostalgii, refleksji i zadowolenia. Wpływa na nasze emocje. W tym przypadku znaczenie takiej muszelki jest odczytywane tylko przez jedną osobę. Jest to relacja bardzo intymna. W konsekwencji zaś może wywierać wpływ na działania tej osoby i jej relacje z innymi ludźmi. Inna muszelka przypadkowo odkryta w szufladzie biurka może wywołać zgoła odmienne zachowanie. Pamięć biograficzna związana z tą muszlą przywołuje przykre uczucia związane z niespełnioną miłością, cierpieniem i zdradą. Odtworzenie przeżytych przykrych chwil może prowadzić do zdenerwowania, frustracji, smutku czy nienawiści. Muszla może też być wędrującym przedmiotem, który wpływa na zachowania i działania ludzi, potwierdza ich status w grupie, reguluje i zacieśnia więzi społeczne. Obecnie coraz powszechniej uważa się, że każda rzecz, każdy obiekt ma swoje znaczenie społeczne, historyczne, psychologiczne lub inne. Świat rzeczy coraz częściej odgrywa bardzo ważną rolę w życiu każdego człowieka. Według Janusza Barańskiego, we współczesnych badaniach antropologicznych i humanistycznych panuje przekonanie, że wraz z rozwojem człowieka wzrasta znaczenie rzeczy (Barański 2007, s. 27). Zależność ta jest powiązana ze zmniejszającą się rolą innych ludzi. Uważa się, że okres nowoczesności był okresem związanym z podmiotowością. Natomiast trwający okres ponowoczesności charakteryzuje się przedmiotowością wyrażaną w chęci posiadania, ale też oddziaływania na rzeczy. Pogląd ten bywa często krytykowany, a jego przeciwnicy twierdzą, że wytwory ludzkiej cywilizacji nie są rzeczami szczególnymi, lecz tylko kolejnymi elementami oznak rozwoju.

Trudno mi się zgodzić z takim przekonaniem reprezentowanym przez krytyków. Przedmioty nie są tylko wyznacznikiem postępu technicznego czy też utowarowionymi rzeczami w globalnym obiegu. Towarzyszą człowiekowi nieprzerwanie odkąd człowiek je odkrył, wymyślił, stworzył i nadał im znaczenie. Ludzie w swoim rozwoju kulturowym potrzebują przedmiotów, które poprzez zdefiniowanie wyznaczają przestrzeń kulturową. Tworzą potrzebną nam rzeczywistość, byśmy mogli w niej funkcjonować. Rzeczy są obecne ciągle

i trudno bez nich żyć. Otaczają nas, coś oznaczają, symbolizują, pomagają nam, przydają się lub przeszkadzają, a nawet nas niszczą. Tak jak wcześniej włócznia wojownika czy berło króla, tak obecnie np. zegarek konkretnej marki czy samochód wysokiej klasy niesie ze sobą umowne, odczytywalne w danych społecznościach i kulturach idee. Posiadanie go bądź nieposiadanie może mieć istotne znaczenie w relacjach społecznych, w ustalaniu i wyznaczaniu statusu społecznego. Przedmioty są jednym z wyznaczników naszego miejsca w danej grupie i naszego prestiżu.

Warto zaznaczyć, że w ponowoczesnej kulturze przedmiotowości nastąpił swoisty powrót do korzeni – zwrot ku rzeczom. Zwrot, bowiem zmieniła się perspektywa postrzegania obecności i znaczenia rzeczy. Przedmiotowość wyrażana jest tutaj jako potrzeba posiadania czegoś, wytwarzania danej rzeczy i konsumowania. Należy jeszcze zwrócić uwagę na, moim zdaniem, ciekawą sytuację, kiedy to wytwarzana może być rzecz, która nie jest „namacalna”. Można to porównać np. do pisania poezji lub tworzenia innych form ekspresji i sztuki. Takimi przykładami we współczesnych czasach mogą być również aplikacje komputerowe, które spełniają podobną rolę, jak kiedyś rzeczy i obiekty materialne. Funkcjonują one i działają wyłącznie w związku z obiektami materialnymi stworzonymi przez człowieka w określonym kontekście filozoficznym, społecznym, historycznym i kulturowym.

W tej pracy zajmuję się jednak rzeczami „namacalnymi” i ich „nienamacalnym”, kulturowym znaczeniem i przekazem. Skoro już wspomniałem o pojmowaniu rzeczy w okresie ponowoczesności, to trzeba, choćby skrótowno, prześledzić, w jaki sposób rzeczy były traktowane we wcześniejszych nurtach antropologicznych.

Rzeczy we współczesnej antropologii

Lata 20. i 30., szczególnie w Stanach Zjednoczonych, potem 50. i kolejne dekady minionego wieku w nurtach antropologicznych związane były z konfiguracjonizmem, psychokulturalizmem i postmodernizmem. W tym czasie nastąpiło zupełne odejście od tematu rzeczy w antropologii. Przedmioty nie stanowiły podstawy do rozważań intelektualnych i zostały odsunięte na dalszy plan. Wydaje mi się,

że był to nawet temat uznany za „niegodny” antropologa. Rzeczy zostały w tle i były traktowane marginalnie. Można nawet powiedzieć, że było wstydem zajmowanie się przedmiotami, gdy tworzy się nowe teorie w myśl wyższych idei. Ale można to też tłumaczyć niechęcią do materialności i brakiem stosownych teorii. Nastąpiła też niezwykła dynamika w rozwoju techniki i nauki. W antropologii natomiast interesowano się głównie zmianami kulturowymi w sferze emocjonalnej i intelektualnej. Lata 70. przyniosły dalsze zmiany. Następował wzrost specjalizacji w tej dyscyplinie nauki. Tworzyła się antropologia polityczna i społeczna. Koncentrowano się na krytyce teorii. Antropolodzy często występowali w roli i z pozycji „głosu innego” w kwestii postkolonializmu. Przykładem może być dyskurs wokół postaci Edwarda Saïda i jego pracy *Orientalizm* (Deliege 2011, s. 312). Ogromna dynamika zmian doprowadziła do tego, że nie było żadnego ogólnego i spójnego programu w antropologii. Powstawały za to kolejne nowe specjalności, np.: antropologia wizualna, medycyny, komunikacji czy biznesu. Dopiero ostatnia dekada XX wieku i początek XXI potwierdziły niejako konieczność i celowość tworzenia nowych pól badawczych. Efektem tych działań było również wyodrębnienie antropologii rzeczy, która zainteresowała mnie w sposób szczególny. We współczesnej antropologii czerpiemy z teorii wcześniejszych nurtów i doświadczeń badaczy. Zmieniała się istota poznania antropologicznego. Obecnie dominuje nowy sposób pojmowania obecności rzeczy: interpretacja rzeczy, a nie ich odkrywanie. Nie badamy rzeczy bez relacji kontekstu, czasu i wymiaru rzeczywistego. Zmieniała się też relacja w postrzeganiu obecności rzeczy w stosunku do ludzi. Wprowadzono redefinicję stosunku rzeczy i ludzi, a rzeczy uzyskały nowy status. Przedmiotem badań jest relacja człowiek – rzecz, rzecz – człowiek, a nie sama rzecz. Na nowo odkrywamy charakter relacji rzeczy i ludzi: społeczno-kulturalny, symboliczny, materialny, religijny i duchowy. Interesuje nas wytwarzanie, kolekcjonowanie i konsumpcja rzeczy i przedmiotów, ale i rodzaje więzi z rzeczami: więź funkcjonalna, emocjonalna, pragmatyczna, estetyczna, osobista, społeczna, psychologiczna czy magiczna. Rzeczy są integralną częścią naszego świata, uczymy się ich, uczymy się nimi posługiwać, mamy kontakt cielesny, przywiązujemy się do nich. Rzeczy pobudzają i przywracają naszą pamięć, działają na nasze zmysły i przenoszą nas do świata znaczeń.

Od końca lat 90. minionego wieku w humanistyce ujawniła się tendencja określana jako „powrót do rzeczy” albo „zwrot ku materialności”. W istocie dość łatwo było przewidzieć, że po latach panowania dekonstrukcji, konstruktywizmu i narratywizmu w końcu zateśniliśmy za „rzeczywistością jako taką” i zadamy sobie pytanie, czy to konstruktywizm za bardzo nas nie odepchnął od „realnej przeszłości” rzeczywistości w ogóle (Domańska 2008, s. 31), pisała autorka we wstępie do swojego artykułu zamieszczonego w obszernej publikacji pt. *Rzeczy i ludzie*. Dyskursy naukowe i badania dotyczące obecności i znaczenia rzeczy w naszej kulturze, we współczesnym świecie, dotyczą nauk humanistycznych, filozofii, antropologii, socjologii czy archeologii. Taki zwrot w nauce, w postrzeganiu na nowo rzeczy jest związany z krytyką społeczeństwa konsumpcyjnego, które z kolei jest związane z pojmowaniem rzeczy jako towarów, z krytyką antropocentryzmu i dominującej roli człowieka w świecie, i w końcu z propozycją zwrotu w kierunku innych form istnienia (rzeczy, rośliny, zwierzęta). Ważnym aspektem jest kryzys ludzkiej podmiotowości i tożsamości w kategoriach kulturowych. Rzeczy są istotnym elementem w badaniach ludzkiej tożsamości. Relikty przeszłości, pamiątki mówią człowiekowi, kim jest jako element kultury, a rzecz jest tym „innym” człowieka, tym, co współtworzy, wyznacza i utrwała tożsamość. Na poziomie społeczeństwa rzeczy stanowią budulec, łącznik i intensyfikator relacji między ludźmi. (Ibidem, s. 32). Krzysztof Abriszewski, bazując na *Teorii Aktor-Siec*², której twórcą jest współczesny francuski antropolog, socjolog i filozof, Bruno Latour, wskazuje na ciekawe relacje ludzi z rzeczami lub rzeczy z ludźmi (Abriszewski 2008, ss. 103-125). O kształcie więzi społecznej nie decydują tylko struktury społeczne, język czy czynniki świadomościowe, ale również rzeczy obecne wokół nas. Rzeczy tworzą ramy interakcji, stymulują zmiany zbiorowości i w końcu rzeczy bywają sprawcami (mają funkcje sprawcze). Dawniej podstawę organizacji społecznej stanowiły wspólnoty. Ludzie zbierali się, żeby się spotkać, porozmawiać, podtrzymywać znajomość i żeby być razem. To kreowało poczucie więzi i dawało możliwość bezpośredniego (ludzkiego) kontaktu. We współczesnym świecie rola i znaczenie wspólnoty, mimo zmian o charakterze organizacyjnym, jest również istotna. Wspólnoty są ważnym budulcem świata społecznego, chociażby grupy rówieśni-

² W skrócie ANT, od angielskiej nazwy *Aktor Network Theory*.

cze, grupy sąsiedzkie, znajomi z pracy, ze szkoły czy klubu sportowego. Jednak modernizacja oraz rozwój Internetu i telefonii komórkowej umożliwiły powstanie nowego typu więzi, a mianowicie więzi stowarzyszeniowej. Spowodowało to, że w kontaktach z innymi nie jesteśmy już skazani (!?) na styczność w czasie i przestrzeni. W sieci wzajemnych relacji i zależności pozwalamy ludziom oraz rzeczom działać i mówić. To, co kiedyś wymuszało ciąg działań, dziś odbywa się po naciśnięciu kilku klawiszy klawiatury naszego komputera. Ludzie trzymają się razem, utrzymując więź stowarzyszeniową, choć nie w przestrzeni rzeczywistej tylko w sieci wirtualnej. Nie jest to oczywiście jedyna forma więzi społecznej, tylko nowa forma. Człowiek nie może funkcjonować poza społeczeństwem, poza kulturą. Społeczeństwo zaś nie może obyć się bez rzeczy, a dokładniej bez relacji człowieka z rzeczami. Wynika to z faktu zajmowania wspólnych przestrzeni i obecności rzeczy w bezpośredniej bliskości człowieka. Rzeczy podobnie jak ludzie mogą przyjmować role aktywnego aktora w sieci rzeczywistych zdarzeń lub sieci wirtualnej. W teorii Bruno Latoura sprawczość w sieci polega na tym, że aktorzy (również rzeczy) nie tylko działają na innych, ale sami stają się celem takiego oddziaływania. Towarzyszy temu ciągle niepewność: kto?, kiedy? i na co?, lub na kogo? właśnie działa. Tak wygląda sprawczość w sieci. Chciałbym zauważyć, że istnieją jeszcze inne formy oddziaływania rzeczy na ludzi. Dawniej (kiedy zegary i zegarki były rzadkością) bicie dzwonów na kościelnych wieżach „wzywało” i „nawoływało” do uczestnictwa w nabożeństwie. Obecnie zegary „organizują” i „wyznaczają” nasz harmonogram dnia. Dzwoniący rano budzik „nakazuje” nam, byśmy wstali. Podobnie działa trąbka sygnałowa w wojsku, „rozkazując” wykonanie konkretnych działań. W czasie wojny syrena alarmowa, „nakazując” zejście do schronu, „ratowała” ludzkie życie. Znak STOP lub czerwone światło sygnalizacji ulicznej „każe” nam bezwarunkowo się zatrzymać. Przykłady można by jeszcze mnożyć. Inną współczesną i rozbudowaną funkcję sprawczą rzeczy możemy zaobserwować na przykładzie szalika kibica. Noszony przez kibica podczas (również przed i po) meczu piłkarskiego może wywoływać różne zachowania wśród widzów. Dla kibiców tego samego klubu jest symbolem jedności, przynależności do tej samej grupy, gwarantem wsparcia i poczucia bezpieczeństwa grupowego. Ten sam szalik dla kibiców przeciwnej drużyny może być pretekstem do agresji,

do niesportowego zachowania, bójek i nienawiści. Kibic bez szalika jest neutralny, jest niewiadomą, stwarza sytuację niepewności i niemożności przyjęcia wobec niego postawy w rozumieniu „swój” czy „obcy”. Ten sam szalik w domowej szafie nie posiada żadnych funkcji sprawczych. Zatem konkretna rzecz (szalik) w konkretnym miejscu i czasie może nabrać funkcji sprawczych.

We współczesnym zautomatyzowanym świecie często podlegamy sprawczości przedmiotów, jednocześnie wchodząc z nimi w interakcje. Przykładem może być bankomat. Otrzymujemy konkretne polecenia: „włóż”, „wciśnij”, „zaznacz”, „wybierz”, „odbierz” itd. Prowadzimy jakby wymianę informacji i poleceń. Wszystko odbywa się bądź w świecie wirtualnym, bądź rzeczywistym. Nasza sfera życia codziennego powstaje w naszych myślach i działaniach (Peter L. Berger, Thomas Luckmann 1983, s. 57). Dzięki nim ta rzeczywistość trwa i jest uporządkowana. Uporządkowanie odbywa się między innymi za pomocą otaczających nas przedmiotów. Ów porządek przedmiotów reguluje nasze życie. Język dostarcza nam niezbędnych obiektywizacji, nadając znaczenie rzeczom, które z kolei wyznaczają ważne dla nas punkty orientacyjne. Język wypełnia więc nasze życie znaczącymi przedmiotami. Poprzez przedmioty rzeczywistość życia codziennego jest zorganizowana „tutaj” (wokół naszego ciała), i „teraz” (w naszej teraźniejszości). W codzienności życia to właśnie przedmioty utwierdzają nas w danej rzeczywistości. Rano nasz budzik przy łóżku, szczoteczka do zębów w łazience, nasz ekspres do kawy w kuchni organizują naszą przestrzeń. W tak uporządkowanej rzeczywistości, którą dzielimy z innymi, mamy już gotowe role do odegrania.

Przez ostatnie dziesięć lat wiele się zmieniło w postrzeganiu rzeczy i przedmiotów w dyskursie antropologicznym i interdyscyplinarnym. Pojawiły się nowe perspektywy postrzegania rzeczy. Przedmioty i rzeczy stały się istotnym i częstym obiektem badań i refleksji naukowej. Choć sam obiekt badań (przedmioty i rzeczy) się nie zmienił, to zmienił się sposób postrzegania rzeczy i ich obecności we współczesnym świecie. Zmieniły się też metody badań i zakres dyskursu naukowego. Nic dziwnego, skoro rzeczy i przedmioty są częścią naszego świata, naszej kultury. Tworzymy je, uczymy się ich, poznajemy, nadajemy znaczenia, przywiązujemy się do nich (mój „ulubiony”, „ulubiona”, a nawet „kochany” czy „kochana”), mamy z nimi kontakt cielesny. Trudno bez nich żyć.

Odmienne stanowisko reprezentuje Igor Kopytoff, który pisał, że w znaczeniu ekonomicznym rzeczy, będąc towarem, istnieją po prostu w systemach gospodarczych (Kopytoff 2005, ss. 250-255). Są wytwarzane, wprowadzane do obiegu i podlegają wymianie na inne towary, a najczęściej na pieniądze. Być może z teorią autora zgodzą się ekonomiści, ale dla antropologa istotne jest jednak postrzeganie procesu wytwarzania produktów jako procesu kulturowego. Nie wystarczy tylko materia i proces wytwórczy, ale potrzeba również kulturowego naznaczenia. Można zauważyć, że z jednej strony rzeczy stanowią we współczesnym, globalnym świecie jedynie ogniwo towarowe, ale z drugiej strony coraz częściej postrzegamy je w innym wymiarze i innej przestrzeni. Rozpoznajemy różne rodzaje więzi ludzi i rzeczy. Postrzegamy te więzi w przestrzeni kulturowej, materialnej, duchowej czy społecznej. Chociaż Igor Kopytoff koncentrował się głównie na procesie utowarowienia rzeczy, to moją uwagę zwróciła jego inna teza o biografii rzeczy. Dzięki biografii rzeczy możemy śledzić biografię ludzi. Takie biografie pozwalają zauważyć to, co mogłoby pozostać ukryte. Historia rzeczy może wzbogacić i poszerzyć pole działania antropologa. Postrzegamy rzeczy jak wytwory kulturowe posiadające znaczenie, które mogą podlegać zmienności poprzez działanie ludzi. Pewne rzeczy powstają wyprodukowane przez maszyny, zużywają się i znikają na składowiskach śmieci. Są jednak rzeczy, które się „rodzą”, „żyją” i „umierają”. Mam w domu stary dębowy bufet, który jest w mojej rodzinie od trzech pokoleń. Nieraz zastanawiałem się, jak powstał, jak się „zrodził”. Zapewne najpierw była idea, koncepcja czy wizja przyszłego mebla. Z pewnością mistrz stolarski wykonał projekt, dokonał wyboru drewna, a pracując nad materiałem na kolejnych etapach tworzenia, dotykał, wygładzał i pasował drewniane elementy. Przypuszczam, że związane to było z pewnym pozytywnym stanem emocjonalnym w procesie tworzenia. Na koniec ocenił swoje dzieło i gdy uznał za skończone, miał poczucie spełnienia. Potem ten bufet kupił mój dziadek, po nim odziedziczył mój ojciec, a teraz ja go posiadam. Nieraz zastanawiałem się, co ten mebel „widział” i co „słyszał”, co mógłby mi opowiedzieć o moich dziadkach czy rodzicach i o innych ludziach, który bywali w ich domach. Choć bufet sam nie mówi, to „sprawiał”, prowokował często rodzinne wspomnienia, by odtworzyć biografie ludzi. Dziś w świecie mebli kompaktowych, modułowych, wykonanych seryjnie z płyt drewnopodobnych takich

bufetów jest coraz mniej. Jednak może być wiele podobnych rzeczy, które, posiadając własną biografię, są też nosicielami ludzkich biografii. Ludzie funkcjonują w obrębie świata materialnego. Rzeczy mogą być punktami odniesienia w opisie ludzkiego życia i kultury.

Podsumowanie

Podsumowując wcześniejsze rozważania i analizy, należy stwierdzić, że rzeczy są bez przerwy obecne w najbliższym otoczeniu człowieka. Nasza codzienność jest wypełniona rzeczami. Dzięki ich obecności człowiek poznaje, określa i wyznacza swoją rzeczywistość. Nieprzerwanie pozostajemy w relacji z rzeczami, a za ich sprawą również w relacji z innymi ludźmi. Jako że żadna idea nie może samodzielnie funkcjonować w kulturze człowieka, innymi słowy, nie może istnieć, jeśli nie przejawia się w jakiejś rzeczy, znaku lub zachowaniu, to człowiek nadaje rzeczom znaczenie i określa ich funkcje. Analizując poszczególne nurty w antropologii, zauważyłem, że na przestrzeni kształtowania się tej dyscypliny zainteresowanie rzeczami przez badaczy było zmienne. Od obojętności, przez niechęć, do fascynacji, o czym świadczą najnowsze badania. Z pewnością było to związane z ciągłym kształtowaniem się tej dyscypliny nauki i oddziaływaniem zmieniającej się sytuacji politycznej i społecznej oraz prądów intelektualnych. Obecnie poprzez różnorodność przedmiotów, wielopłaszczyznowość i obszerne pole badawcze nad rzeczami antropolog musi prowadzić badanie już nie tylko inter-, ale transdyscyplinarne. Wydaje się konieczna współpraca z archeologami, historykami czy lingwistami.

Dzięki obecności rzeczy możemy realizować swoje potrzeby na poziomie osobistym, grupowym, społecznym i globalnym. Rzeczy pomagają nam określić ramy interakcji i dzięki nim potrafimy wyznaczyć swoje miejsce i miejsce innych ludzi w przestrzeni naszej rzeczywistości. Poprzez naszą relację z rzeczami spełniamy swoje **potrzeby** związane z naturalnym procesem kulturotwórczym. Rzeczy pomagają nam zaspokoić ważne potrzeby adaptacyjne, również potrzebę poznawczą, ale też emocjonalne i estetyczne. Rzeczy mogą być inspiracją twórczą, nośnikiem uczuć i pamięci biograficznej. Wpływają na kształtowanie naszej osobowości i tożsamości. Ale mogą też prowadzić do upadku, frustracji, izolacji, smutku czy nienawiści.

Z rzeczami łączą nas więzi pragmatyczne, emocjonalne i funkcjonalne. Nadajemy im funkcje użytkowe, estetyczne, religijne. Poprzez nasze świadome relacje z rzeczami możemy nadawać im zupełnie nowe znaczenie i zmieniać ich pierwotne funkcje. Potrafimy również dać rzeczom nowe życie.

Literatura

- Abriszewski Krzysztof (2008), *Rzeczy w kontekście Teorii Aktora-Sieci*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, (red.) Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech, Śliwa Marta, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Barański Janusz (2007), *Świat rzeczy. Zarys antropologiczny*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Berger Peter L., Luckmann Thomas (1983), *Spoleczne tworzenie rzeczywistości*, przeł. Józef Niżnik, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Dant Tim (2007), *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej*, (red.) Janusz Barański, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Deliège Robert (2011), *Historia antropologii. Szkoły, autorzy, teorie*, przekład Katarzyna Marczevska, Oficyna Naukowa, Warszawa.
- Domańska Ewa (2008), *Problem rzeczy we współczesnej archeologii*, [w:] *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, (red.) Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech, Śliwa Marta, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Edensor Tim (2004), *Tożsamość narodowa, kultura popularna i życie codzienne*, przeł. Agata Sadza, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków.
- Kopytoff Igor (2005), *Kulturowa biografia rzeczy – utowarowienie jako proces*, przeł. Ewa Klekot, [w:] *Badanie kultury. Elementy teorii antropologicznej*, (red.) Marian Kempny, Ewa Nowicka, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

- Kowalewski Jacek, Piasek Wojciech, Śliwa Marta (red.) (2008), *Rzeczy i ludzie. Humanistyka wobec materialności*, Instytut Filozofii Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego w Olsztynie, Olsztyn.
- Krajewski Marek (red.) (2005), *W stronę socjologii przedmiotów*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Nowicka Ewa (2009), *Świat człowieka – świat kultury*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Nowicka Ewa, Małgorzata Głowacka-Grajper Małgorzata (red.) (2007), *Świat człowieka – świat kultury. Antologia tekstów klasycznej antropologii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.
- Skowrońska Marta (2009), *Drugie życie przedmiotów. Second hand jako zjawisko społeczne*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań.
- Sowiński Janusz (1977), *Wędrowka przedmiotów. Kolekcje i kolekcjonerzy*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- „Kultura Współczesna” nr 3 (57) 2008, Narodowe Centrum Kultury, Warszawa 2008.

Gothic & Lolita Fashion w Japonii

Historia

Słowo *lolita* ma bardzo negatywny wydźwięk społeczny, bowiem pociąga za sobą seksualne konotacje. Za przyczynę tego stanu pewną odpowiedzialność ponosi Vladimir Nabokov, który tym mianem opatrzył swą tytułową bohaterkę książki o seksualnych relacjach nastolatki i dużo starszego od niej mężczyzny (Bernal 2011, s. 51). Choć spotyka się różne interpretacje tego terminu, w modzie jest on najczęściej używany do opisanego bardzo specyficznego wyglądu, stworzonego według szeregu ścisłych wytycznych. Reguły loliciej mody nie ograniczają zbyt mocno użytkownika, ale są ogólnymi zasadami, które sprawiają, że w ramach stroju lolity można wyróżnić różne style. Termin *lolita* odnosi się bowiem nie tylko do dziecięcego charakteru niektórych ubrań, ale jest wykorzystywany ze względu na piękne i oryginalne brzmienie samego słowa. Lolita Fashion zdecydowanie nie ma być uznawana za seksowną, lecz za „słodką” lub elegancką. Najprawdopodobniej sam termin *lolita* został zapożyczony z języka hiszpańskiego, w którym słowo *lola* oznacza dorastającą dziewczynę (de Graff 2012, s. 3).

Pochodzenie loliciej mody nie jest do końca jasne (Bernal 2011, s. 51). Na wyłonienie się tego nurtu w modzie miało wpływ wiele czynników. Pod koniec lat 70. XX w. japońskie firmy: *Pink House* (http://www.virtualjapan.com/wiki/Pink_House), *Milk* i *Angelic Pretty* wypuściły na rynek odzież, która obecnie mogłaby być uznana za lolicją. W 1980 roku japońska piosenkarka Seiko Matsuda jako pierwsza zaczęła stylizować się na małą dziewczynkę (Bator 2003). Mówiła dziecinny glosikiem, sepleniała, przekręcała słowa, tupiała nogami, radośnie chichotała i ubierała się w odzież przeznaczoną dla dwunastolatek. Dzięki tym zabiegom stała się obiektem pragnień dużej części mężczyzn. W tym samym czasie w tokijskiej dzielnicy Harajuku odbywały się liczne rockowe koncerty. Jednym z zespołów, które propagowały nowy styl ubioru, był *Princess Princess* i muzyk *Mana*. Zarówno wykonawcy jak i fani ubierali się w niekonwencjo-



Ganguro

nalne stroje, które z czasem przekształciły się w style takie, jak: lolita, gyaru i ganguro (Neko 2012).

Gyaru jest subkulturą, która szczyt swej popularności osiągnęła w 1990 roku. W zależności od podstylu użytkowniczki tej mody doczepiają sobie bardzo długie sztuczne rzęsy, wkładają kolorowe soczewki i robią sobie mocny makijaż. Jednym z podstylów gyaru jest ganguro. Jego wielbicielki również wyróżniają się specyficznym wyglądem, na który składają się między innymi mocna opalenizna i tlenione włosy (mogą być też koloru niebieskiego, różowego bądź siwosrebrnego). Oczy są mocno podkreślone czarnym tuszem, a biały korektor jest używany jako szminka lub cień do powiek. Ganguro ubierają się w jaskrawe, neonowe ubrania i nie stronią od dodatków takich, jak ozdoby do włosów i biżuteria. W Internecie znaleźć można wiele filmików pokazujących, w jaki sposób można się upodobnić do ganguro¹.

Style te zostały skatalogowane przez ulicznego fotografa Shochi Aoki i wydane jako katalog mody ulicznej. Aoki ze swoimi fotografiami jeździł po świecie, dzięki czemu coraz więcej osób mogło poznać specyfikę japońskiej mody ulicznej.

Lolita Fashion czerpie inspiracje w dużym stopniu z epoki wiktoriańskiej, czasem też z okresu rokoka i francuskiej mody lat 50.

¹ Przykładowy film: <http://www.youtube.com/watch?v=iQiJz7ST9II> (dostęp: 01.07.2012).



Lolita muzułmanka

XX wieku. Nie jest odzwierciedleniem jakiegoś konkretnego stylu w modzie, bowiem często łączy wiele nurtów. Projektanci nawiązują w stylistyce ubrań do odzieży dziecięcej. W obrębie stylu można wyróżnić wiele podgrup.

Lolita Fashion spopularyzowały takie marki, jak: *Baby*, *The Stars Shine Bright*, *Manifesteange* (które przekształciło się w *Temps de Fille*), *Angelic Pretty*, *Innocent World* i *Mary Magdalene*. Choć większość produktów skierowana była na rynek japoński, wraz z popularyzacją stylu wzrosło zainteresowanie nim klientów z krajów Europy Zachodniej oraz Ameryki Północnej. Niektóre z japońskich firm zaczęły więc eksportować swoje ubrania. Opracowano też anglojęzyczne wydania stron internetowych. Wśród lolit z całego świata są także muzułmanki². Mimo wszystko największą grupą konsumentów pozostają wciąż japońskie dziewczyny w wieku nastu i dwudziestu kilku lat.

² Przykładowy
01.07.2012).

blog: <http://muslimlolita.blogspot.com> (dostęp:

Kawaii

Pisząc o loliciej modzie, nie można pominąć specyficznego rodzaju estetyki, zwanej *kawaii*. Niełatwo oddać znaczenie tego słowa, ponieważ ma ono o wiele większy zakres znaczeniowy niż angielskie *cute* (Bernal 2011, s. 162). Słowo to oznacza coś miłego, wdzięcznego, niewinnego, fajnego, a zarazem słabego i bezbronnego. *Kawaii* może być kociak, który spadł z łóżka (Bator 2003), a także dziewczyna ubrana w różową sukieneczkę i obwieszona kilkoma pluszowymi misiami.



Sweet Lolita

Japończycy uwielbiają komiksy przedstawiające dzieci i zwierzęta o wielkich oczach. Prawdziwym hitem jest znany niemal na całym świecie *Hello Kitty* (Kerr 2001, s. 312), który także jest *kawaii*. Jego postać widnieje nie tylko na długopisach, ołówkach, zeszytach czy kubkach do picia, ale też na wielu innych przedmiotach codziennego i niecodziennego użytku. W kształcie jednego z najsłynniejszych kotów świata można znaleźć między innymi tostery, a nawet deski klozetowe. Japońskie produkty o estetyce *kawaii* przyjęły się na

Zachodzie i są skierowane głównie do najmłodszych odbiorców (Kerr 2001, s. 313). Dzieci w Europie i Ameryce, gdy wkraczają w okres dojrzewania, porzucają zazwyczaj pokemony i zaprzestają oglądania kreskówek. W Japonii zaś produkty *kawaii* są skierowane raczej do dorosłych odbiorców.

Apogeum kultury *kawaii* przypadło na lata 80. XX wieku, czyli czas, kiedy powstała lolicia moda. Japonia pełna jest przedmiotów o estetyce *kawaii*, które zdają się być stałym elementem wszystkich dziedzin życia. Kolorowe karty bankomatowe z króliczkiem, prezerwatywy z małpką, amulety z wizerunkiem *Hello Kitty* w sanktuariach shinto (Kerr 2008, s. 311) oraz posterunki policji, stylizowane na domki z piernika (Kerr 2001, s. 313), to tylko niewielka część tego, co można zobaczyć w Japonii. W dzielnicy Tokio, Harajuku można też dostać ogromną ilość ubrań *kawaii*, do których zaliczają się lolicie stroje (Kerr 2008, s. 312). Rzecz, która zostanie uznana za słodką, wdzięczną i przyjemną, może w krótkim czasie stać się bardzo popularna (Kerr 2008, s. 315). Japończycy lubią kupować te same przedmioty. Między innymi z tego powodu Lolita Fashion stało się w Japonii tak popularne. Ponadto młodzieżowa moda może być zawołanym protestem przeciwko dotychczasowemu porządkowi społecznemu (Kerr 2008, s. 215).

Dr Miyamoto uważa, że Japończycy są niedojrzali emocjonalnie. Według badacza, winny temu jest system edukacji, który ma za zadanie za wszelką cenę „wyprodukować” wybitne jednostki (Kerr 2001, s. 313). Większą wagę przykłada się do rozwoju intelektualnego niż emocjonalnego. Dorośli zaś odczuwają nostalgię za minionym dzieciństwem, zupełnie przeciwnie niż Amerykanie, którzy częściej chcieliby wrócić do szalonych, młodzieńczych lat. Między innymi dlatego do mężczyzn w Japonii nie trafia wizerunek kobiety dojrzałej, świadomej swej kobiecości.

Podstawowe zasady stylu

Lolity starają się zachować skromność stroju i nie pokazywać zbyt wiele ciała. Z tego powodu powstało kilka głównych wytycznych, które w pewien sposób mogą przybliżyć ogólny zarys omawianej mody.



Elementy garderoby – przykładowy lolic strój

Sukienki i spódnice powinny być uszyte na planie koła lub dzwonu. Kształt ten można uzyskać poprzez włożenie pod nie halki. Najkrótsza dopuszczalna długość spódnicy to 2 cm powyżej kolan (<http://www.lolitaofashion.org/anatomy.html>). Niedopuszczalnym jest noszenie minispódniczek (<http://lolita-handbook.livejournal.com/1696.html#cutid2>). Bluzki muszą zakrywać ramiona i często posiadają nadmuchane rękawki (Bernal 2011, s. 56). Nierzadko też zakłada się je pod sukienkę.

Jeśli zaś chodzi o bieliznę, to jest ona niezwykle ważnym elementem garderoby. Mam tu na myśli nie tylko halkę, która przyczynia się do nadania odpowiedniego kształtu sukni lub spódnicy, ale także pantaloney. Dzięki nim lolita może zachować skromny wygląd, nie obawiając się, że ktoś niepowołany zobaczy, co ma pod spódnicą. Halka powinna być nieco krótsza od spódnicy, tak aby nie było jej widać (<http://lolita-handbook.livejournal.com/1696.html#cutid2>).

Na głowę lolita może założyć kokardę, opaskę lub kapelusz, a na nogi – podkolanówki, grubsze rajstopy lub pończochy. Niedo-

puszczalne jest zakładanie podkolanówek na rajstopy. Buty powinny być zaokrąglone przy palcach i posiadać niski, gruby obcas. Wśród lolit popularne są buty firmy *Mary Jane*. Dopuszczalne są także tak zwane „platformy”.

Ponadto ubrania muszą być zawsze czyste i dobrze wyprasowane. Lolity powinny wystrzegać się „króliczych uszek” i tego typu dodatków. Makijaż musi być zawsze dopasowany do kreacji, a włosy czyste i ładnie ułożone. Idealnymi dodatkami dla lolity są: koronkowe parasole, pluszowe misie (dla Sweet Loli), kapelusze, kokardy, woalki. Powinny być one dobierane w zależności od stylu lolity.

Kompleks lolity

Lolita Fashion ma przede wszystkim podkreślać skromność i młodość (Neko 2012). Mimo że nazwa stylu może pociągać za sobą seksualne konotacje związane z powieścią Nabokova (Bernal 2011, s. 51), wiele japońskich lolit nie jest tego świadomych. Dlatego popularny magazyn „Gothic & Lolita Bible” zachęca do lektury tej powieści. Mimo że kobiety ubierające się w lolicim stylu, robią to przede wszystkim po to, by zaspokoić swoje estetyczne pragnienia, nie da się ukryć, że przyciągają one męskie spojrzenia. Szczególnie z zachodniej perspektywy może wydać się szokującym fakt, że wielu japońskich mężczyzn bez skrępowania przegląda pornomangi, w których przedstawione są młode dziewczyny. Ten kontrowersyjny, ale zupełnie akceptowany w Japonii, aspekt społeczny został nazwany *lolicon* – kompleks lolity (Bator 2003). Istnieje bardzo duży popyt na tego typu erotyczne treści. Mundurek, czy to szkolny, czy marynarski, jest odpowiednim strojem dla kobiety, która pracuje w branży seksualnej, ale niekoniecznie jest prostytutką. Co prawda pedofilia jest w Japonii nielegalna, ale erotyczne młode, w których można zobaczyć dzieci, są jak najbardziej dostępne (Bernal 2011, s. 52). Sceny zawarte w komiksach nie zawsze przedstawiają jedynie odsłonięte majteczki, często są to sceny gwałtów i masochistycznych praktyk (Bator 2003). Niedopuszczalne jest za to przedstawianie włosów łonowych, dlatego dziewczyny z rysunków umieszczonych w mangach często sprawiają swym wyglądem wrażenie dzieci. Ero Mangi³ skierowane są do dorosłych mężczyzn, jak i mło-

³ Mangi zawierające treści erotyczne.

dzieńców. Mimo wszystko lolity nie chcą zostać sprowadzone do roli kobiet, które zaspokajają męskie fantazje. Chcą być ładne, bez nacisku na seksualny aspekt stroju. W przeciwieństwie do mody kobiecej opartej na „byciu sexy”, lolicie style są kwintesencją tak zwanego dobrego smaku i umiaru w eksponowaniu ciała.

Moda czy subkultura?

Trudno określić, czy lolita jest modą czy subkulturą. Wiele kobiet ubiera się w ten sposób jedynie na koncerty lub w weekendy. Część dziewczyn nosi lolicie stroje tylko dlatego, że są ładne. Są jednak kobiety, które uważają, że Lolita Fashion stała się dla nich częścią życia. Nawet gdy nie mają na sobie tych nietypowych ubrań, starają się żyć zgodnie z lolicim etosem. W Japonii często lolita to nie tylko nurt w modzie, ale także sposób zachowania się w różnych sytuacjach.

Wielu badaczy widzi w Lolita Fashion odpowiedź na ówczesną niestabilną sytuację społeczno-gospodarczą Japonii (Bernal 2011, s. 51) lat 90. XX wieku, kiedy styl ten stał się bardzo popularny. Mógł też stać się nieuświadomioną przez członków grupy potrzebą powrotu do czasów bezpiecznego dzieciństwa lub żałoby po nim (Bernal 2011, s. 136). Mógł być też manifestacją niechęci wobec wkraczania w dorosłe życie.

Bez względu na to, czy lolity ubierają się w koronkowe suknie na co dzień czy „od święta”, nie można zaprzeczyć, że strój ten jest ucieczką do świata fantazji. Współczesne japońskie kobiety mają większy wachlarz ról społecznych niż ich matki, mimo to nadal oczekuje się od nich wyjścia za mąż i wychowania dzieci (Neko 2012). W Japonii lolitami są zazwyczaj dziewczyny i kobiety w wieku od 13 do 26 lat, ale zdarzają się i starsze (Bernal 2011, s. 133). Niezamężna dziewczyna, która skończyła 25 lat, niekiedy była nazywana *christmas cake* (<http://japanqna.wordpress.com/2007/12/20/christmas-cake-and-japanese-women/>), ponieważ podobnie jak świąteczne ciasto – po 25 grudnia traciła ona swoją świeżość i mogła być „niezjadliwa”. Obecnie japońskie kobiety coraz częściej wychodzą za mąż nawet przed 30 rokiem życia, dlatego też określenie *christmas cake* zdaje się mieć coraz mniej wspólnego z rzeczywistością (http://www.stat.go.jp/english/data/handbook/c02cont.htm#cha2_4).

Kobiety, które prowadzą życie zawodowe, podobnie jak w Polsce, zazwyczaj mają w firmie niższą pozycję niż mężczyźni. Głównym zadaniem kobiety powinno pozostać macierzyństwo i prowadzenie domu. Zadaniem mężczyzny natomiast jest zapewnienie rodzinie odpowiednich środków finansowych. Lolity (niezależnie od płci) odrzucają częściowo społeczne normy i oczekiwania, m.in. te dotyczące kariery zawodowej i macierzyństwa. Zjawisko to zostało opisane przez profesora socjologii Masahiro Yamada i nazwane „*parasite singles*”⁴. W japońskim społeczeństwie coraz więcej jest osób (zwłaszcza kobiet), które decydują się na taki „pasożytniczy” tryb życia. Miliony młodych Japończyków między dwudziestym a trzydziestym rokiem życia mieszka z rodzicami, zaś zarobione przez siebie pieniądze wydają tylko na własne przyjemności. Oczywiście nie wszystkie z tych osób identyfikują się z jakąś subkulturą.

Wyjście za mąż w Japonii wiąże się ze wstąpieniem do „kategorii” żon i matek. Nie powinny one przekładać własnego hobby ponad dobro rodziny. Dlatego część lolit nie chce zawierać związków małżeńskich ani mieć dzieci⁵. Niektóre z nich nie tylko upodabniają się do lalek, ale też mają swoje własne zabawki tego typu (Bernal 2011, s. 133). Wyprawiają herbaciane przyjęcia, na których pojawiają się inne lolity wraz ze swoimi laleczkami – zwykle miniaturowymi wersjami samych siebie. Taki styl życia dorosłej kobiety wzbudziłby niemałe zdziwienie w zachodnim świecie.

Lolice ubrania są kosztowne. W zależności od marki, ceny wahają się od 100 do 500 dolarów. Pełen strój może kosztować nawet 1000 dolarów. Lolita Fashion została zapoczątkowana w latach 80. XX wieku i odzwierciedlała wzrost zamożności japońskiego społeczeństwa, spowodowany przez „bańkę gospodarczą”⁶. Lolicia moda skierowana jest między innymi do nastolatek. W związku z tym młode dziewczęta, aby zaspokoić swoje estetyczne potrzeby, często biorą pieniądze na nowe ubrania od rodziców. W końcu, gdy wkraczają w dorosłość, wolą dalej pozostać na utrzymaniu krewnych, a zarobione przez siebie pieniądze wydawać na nowe stroje i akcesoria. Bycie lolitą w Japonii jest związane z dużymi kosztami. Czasami zdarza się, że kobiety uczą się

⁴ Wolni pasożyci.

⁵ Warto dodać, że są też lolity mające mężów i dzieci.

⁶ Trwały, wysokonakładowy handel towarami, http://en.wikipedia.org/wiki/Economic_bubble (dostęp: 03.07.2012).

zyć własne ubrania lub kupują tańsze odpowiedniki strojów znanych marek. Nie podlega jednak dyskusji fakt, że aby być powszechnie szanowaną w grupie, lolita powinna mieć w swojej kolekcji ubrania najlepszych projektantów. Dziewczyny, których nie stać na drogie stroje, mają niższą pozycję w grupie (Vivi de Graff 2012).

Lolita Fashion nie tylko jest przejawem odrzucenia modelu życia opartego na odpowiedzialności, ale także formą zakwestionowania jednorodności japońskiej kultury. W przeciwieństwie do nastolatków w Stanach Zjednoczonych czy w Europie, młodzież w Japonii nie czuje potrzeby szybkiego wkroczenia w dorosłość (Bernal 2011, s. 164). Japońska psychiatra Rika Kayama uważa, że „ubierając się tak infantylnie, lolity chcą powrócić do beztrudnych czasów dzieciństwa” (Bernal 2011, s. 164).

Lolita Fashion ma wyraźnie paradoksalny charakter, jeśli chodzi o indywidualność stylu. Styl ten jest zupełnie odmienny od głównego nurtu mody, jaki reprezentuje reszta społeczeństwa. Choć prawdą jest, że w ramach grupy istnieje wiele stylów, to jednak wytyczne głównego nurtu muszą być ściśle przestrzegane. Odzież jest dostępna zazwyczaj w jednym lub dwóch rozmiarach i przeznaczona dla kobiet szczupłych, o niewielkim biuście. W ten sposób Lolita Fashion utrzymuje jedność stylu, nawet w jego licznych odmianach.

Lolity z Tokio najczęściej spotykają się w Harajuku lub Shinjuku (Bernal 2011, s. 133). Dzięki temu mogą poczuć się częścią japońskiego społeczeństwa, mimo że wyróżniają się strojem. Bycie lolitą stało się pewnym sposobem życia dla części japońskich kobiet. Odchodzi one od mody, która podkreśla kobiece atuty. Odrzucają tradycyjne wzorce społeczne na rzecz odrobiny własnej przyjemności, czerpanej z nowych oryginalnych strojów i poczucia indywidualizmu. Otaczają się przy tym osobami o podobnych zainteresowaniach i wkładają wiele wysiłku w grupową integrację (de Graff 2012, s. 3).

Gothic & Lolita jest połączeniem dwóch różnych nurtów w modzie i światopoglądzie. Porównując styl lolit z zachodnią subkulturą gotów⁷, łatwo zaobserwować liczne analogie. Lolity i gotów cechuje odrzucenie tradycyjnych wzorców mody i chęć ucieczki do

⁷ Według urban dictionary: subkulturę tę tworzą osoby słuchające gothic muzyki i death metalu. Ubierają się na czarno i często mają mocny makijaż. Źródło: <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=goth> [dostęp: 05.07.2012]

świata fantazji. Styl klasycznej lolity cechuje „słodycz” i jest on przeciwieństwem mody gotyckiej, w zasadzie jest jej parodią. Gothic & Lolita stara się znaleźć równowagę pomiędzy tym, co piękne, a tym, co makabryczne. Lolita podkreśla niewinność, czystość i optymizm. Moda gotycka z kolei jest ukierunkowana na pesymizm i seksualny fetyszyzm. Reprezentuje ciemniejszą stronę życia. Oba nurty połączone w stylu Gothic & Lolita tworzą nową jakość, która czerpie z hedonistycznego rokoka, epoki wiktoriańskiej i niewinności strojów dziecięcych.

Gothic & Lolita można z powodzeniem zaklasyfikować jako subkulturę i wyraz buntu japońskiej młodzieży przeciwko tradycyjnemu wyglądowi i podziałowi ról społecznych. Zjawiska tego nie można zignorować, a sama moda rozprzestrzeniła się po całym globie. W dużym stopniu jest to zasługa Internetu. Lolity z różnych stron świata „spotykają się” na forach internetowych, aby dyskutować o modzie, udostępniać zdjęcia, a nawet handlować ubraniami. Jedno z najpopularniejszych forów ma już ponad 7000 członków z całego świata. *Baby* otworzyło swój sklep w Paryżu i San Francisco. Powstają także małe zachodnie firmy, chociaż żadna do tej pory nie rozwinęła się tak jak ich japońskie odpowiedniki. Niektórzy obserwatorzy Gothic & Lolita są zdania, że rozwijający się biznes doprowadzi do zestandaryzowania i w końcowym efekcie do zniszczenia loliciego stylu w jego klasycznym rozumieniu. Inni twierdzą, że dzięki większej liczbie firm styl ten rozwinie się, będzie bardziej dostępny, a ubrania staną się tańsze.

Literatura

Kerr Alex (2001), *Dogs and Demons, the fall of modern Japan*, Penguin Books.

Kerr Alex (2008), *Psy i demony, ciemne strony Japonii*, Kraków.

Źródła internetowe

Bator Joanna (2003), *Kompleks Lolity po japońsku*, „Wysokie Obcasy”, 08.08.2003 <http://www.wysokieobcasy.pl/wysokie-obcasy/1,96856,1600098.html> (dostęp: 01.07.2012).

Hardy Bernal Kathryn Adele (2011), *The Lolita Complex: a Japanese fashion subculture and its paradoxes*, Master of Philosophy, 30 May 2011. <http://aut.researchgateway.ac.nz/bitstream/handle/10292/2448/HardyBernalKA2.pdf?sequence=3> (dostęp: 01.07.2012).

Neko Nessa (2012), *Lolita and Japanese Society* (part 1). [w:] Lolita Fashion http://www.lolitaifashion.org/lolita_culture.html (dostęp: 01.07.2012).

Vivi de Graff, *Pretty Lolitas in the material world: A Subversive Response to Sexual Objectification and Capitalistic Slavery*, s. 3 <http://www.vividegraff.com/alderlea/wp-content/uploads/2011/04/Pretty-Lolita-and-the-Material-World.pdf> (dostęp: 05.07.2012).

Christmas cake, <http://japanqna.wordpress.com/2007/12/20/christmas-cake-and-japanese-women/> (dostęp: 05.07.2012)

Ganguro – <http://www.youtube.com/watch?v=iQiJz7ST9II> (dostęp: 05.07.2012).

Lolita handbook <http://lolita-handbook.livejournal.com/1696.html#cutid2> (dostęp: 04.07.2012).

Lolity – muzulmanki <http://muslimlolita.blogspot.com> (dostęp: 05.07.2012).

Hasło: *Economic bubble* [w:] wikipedia http://en.wikipedia.org/wiki/Economic_bubble (dostęp: 03.07.2012).

Hasło: *Pink Haus* http://www.virtualjapan.com/wiki/Pink_House

Hasło: *subkultura* [w:] Urban Dictionary, : <http://www.urbandictionary.com/define.php?term=goth> (dostęp: 05.07.2012).

Domowe bimbrownictwo w Sierpcu – stare techniki, nowa tradycja

Bimber i bimbrownictwo, w naszej świadomości dwa pojęcia nierozzerwalnie związane z szarą strefą, ale i Podlasiem. Jednak jak wynika z danych Stowarzyszenia Polska Wódka, rządowych konsultacji społecznych oraz moich własnych badań, jest to „proceder” tak powszechny, że wreszcie należałoby się mu lepiej przyjrzeć, także z naukowego punktu widzenia. Chciałbym więc unaocznnić czytelnikowi, jak głęboko jest on zakorzeniony w naszej kulturze i w jaki sposób oddziałuje na gospodarkę. Podporą tego artykułu będą dane zebrane na terenie powiatu sierpeckiego na Mazowszu Północnym, niektóre z nich możemy jednak uznać za reprezentatywne dla całego kraju.

Źródła historyczne i dlaczego ich nie ma

Chcąc pozyskać jakiekolwiek źródła historyczne czy też publikacje książkowe o bimbrownictwie, stajemy przed trudnym wyzwaniem. Na współczesnym rynku wydawniczym dostępne są jedynie nieliczne pozycje traktujące powyższy temat z punktu widzenia historii i antropologii: *Samogon – historia i sposób jego przyrządzania w warunkach domowych*, wydawnictwa Baobab, *Bimbrownictwo na Podlasiu. Historia i współczesność*, wydany przez Muzeum Wsi Białostockiej (Czochański 2011), oraz prace Andrzeja Fiedoruka (Fiedoruk 2010). Niestety, pierwsza publikacja odnosi się do obszaru Rosji i jest raczej książką popularnonaukową, a druga, mimo swojego naukowego charakteru, liczy zaledwie 20 stron i jedynie stanowi wprowadzenie w obszerny temat, z kolei publikacje Fiedoruka poświęcone są w głównej mierze kwestiom technicznym i smakowym opisywanego napoju. Trudno też cokolwiek znaleźć w tak opiniotwórczych rocznikach jak „Etnologia Polska” czy „Lud”, a Kazimierz Moszyński w swojej *Kulturze ludowej Słowian* wspomina jedynie o używanej na Białorusi do polowania „samogonce, tj. wódce domowego wyrobu” jako o środku odurzającym kuropatwy (Moszyński 1967). Tak naprawdę najwięcej do tematu wnoszą dzieła

kryminologów i innych badaczy zajmujących się tak zwaną „szarą strefą”, np. *Nielegalne gorzelnictwo w Polsce, w świetle prawa i praktyki w latach 1919-1962* Stanisława Galarzkiego (Galarzki 1967).

Powody tego stanu rzeczy mogą być różne: albo bimbrownictwo było dawniej ścisłym sekretem, którego badaczom, a więc obcym nie wyjawiano, albo zjawisko to wcześniej na tym terenie w ogóle nie istniało. Istnieje też trzecia, najprawdopodobniejsza opcja – takie badania byłyby nie na rękę władzy, wskazywałyby bowiem na powszechność tego „patologicznego” zjawiska oraz mogłyby ewentualnie podnieść je do rangi dziedzictwa kulturowego. Ten stan rzeczy potwierdzałyby nam najczęściej chyba napotykanne źródła z okresu PRL – dwa odcinki Polskiej Kroniki Filmowej z lat 50.: „Akcja bimber” i „Przygotowania świąteczne” (znany częściej jako „Bimbru na święta nie będzie”). Potępiają one kategorycznie bimbrownictwo, stawiając je w jednym szeregu z innymi czynami antypaństwowymi, sam zaś samogon, bez względu na jego jakość, nazywając trucizną. Widać więc wyraźnie, jak bardzo niewygodny był to temat dla władzy ludowej.

Wynika więc z tego, że dla badacza jedynymi pisanymi źródłami istnienia w przeszłości bimbrownictwa stają się akta policji i milicji obywatelskiej, ich opracowania oraz historyczne dawne przepisy kucharskie. Jeśli więc chcemy zachować dla potomnych historyczny obraz tego zjawiska, musimy wyłuskać je ze sfery półświatka i uznać w jakimś stopniu za nasze dziedzictwo oraz rozpocząć gruntowne badania w tym kierunku. Jedynym bowiem świadectwem jest obecnie ludzka pamięć.

Samogon w ujęciu historii w Polsce i na ziemi sierpeckiej

Spirytus pojawił się na terenie Polski najprawdopodobniej w wieku XV i od tego czasu zaczął powoli, acz skutecznie wypierać inne alkohole, jak miód, piwo i wino. Ze względu na swoje właściwości, a zwłaszcza moc i intensywność działania, stawał się on popularny wśród wszystkich warstw społeczeństwa. Początkowo był to jednak trunek drogi i dostępny dla najbogatszych. Sytuacja ta zmieniła się po wprowadzeniu w życie statutu z 1496 roku o wolności propinacyjnej. Przywilej ten dawał szlachcicowi wyłączne prawo do pędzenia i sprzedaży spirytualiów na terenie swych ziem. Od tego też

czasu wódka stała się obowiązkowym gościem pańskich stołów i piwniczek, a sprzedawana w karczmach dawała też dworowi dodatkowe dochody. Niekiedy zdarzało się, że pan odstępował prawo do pędzenia alkoholu chłopom lub karczmarzowi, oczywiście za odpowiednią opłatą (Galarski 1976).

Sytuacja ta trwała na ziemiach polskich do połowy XIX wieku, kiedy to władze zaborcze zakończyły tę wielowiekową tradycję, wprowadzając państwowy monopol alkoholowy oraz ustawy akcyzowe. Umiejętność produkcji destylatów oraz tradycja wytwarzania trunków gatunkowych jednak przetrwała, przyjmując formę nielegalnego gorzelnictwa. Póki ceny „monopolówki” były przystępne, rozwijało się ono jedynie regionalnie na terenach kultywujących je jako dziedzictwo kulturowe lub na obszarach szczególnie biednych.

Po raz pierwszy znaczny rozwój bimbrownictwa na ziemiach polskich nastąpił w czasie I wojny światowej i wtedy też prawdopodobnie pierwszy raz przyjął formę masową. W związku ze zniszczeniami wojennymi oraz trudnościami aprowizacyjnymi swoją pracę wstrzymało wiele gorzelni. Władze rosyjskie posunęły się jednak o krok dalej – wprowadziły prohibicję, niszcząc zapasy alkoholu (łącznie z denaturatem) oraz rozbierając infrastrukturę gorzelniczą. Działania te miały wiele powodów: teoretycznie gwarantowały trzeźwość wojska na terenach przyfrontowych, dostarczyły armii rezerwy ziemniaków, ziarna, mąki i cukru, a przemysłowi zbrojeniowemu zapewniały miedź i inne metale ze złomowanych zakładów. Nie może jednak dziwić, że naród, przyzwyczajony do picia alkoholu, zareagował na taki stan rzeczy w formie samodzielnego wytwarzania spirytusu. Początkowo było to wytwórstwo prymitywne i na własne potrzeby. Z czasem jednak w niektórych przypadkach proceder ten przyjął formę masowej produkcji nastawionej na zysk. Warto też wspomnieć, że w niestabilnych czasach wojny, gdy waluta zmieniała się wraz z każdym przejściem frontu, alkohol szybko stał się powszechnie akceptowaną walutą zamienną, co też występowało w okresie II wojny światowej i PRL.

Plaga bimbrownictwa stała się więc jednym z podstawowych problemów odradzającego się państwa polskiego. Jak wiadomo, monopol spirytusowy jest bardzo ważną składową przychodów skarbu państwa. Czerpane z niego korzyści okazały się w latach 1918-1920 znikome. Było to spowodowane ogromnymi zniszczeniami wojen-

nymi poniesionymi przez przemysł monopolowy, jak i dostępnością taniego samogonu, z którym nie dało się walczyć wobec braku legalnego alkoholu. Dochodził do tego problem rozpicia społeczeństwa polskiego przez zaborcę niemieckiego, który czynił to prewencyjnie w celu osłabiania ducha oporu. W czasie walk z sowietami ważną kwestią stał się też niszczycielski wpływ bimbrownictwa na zasoby żywności państwa. Bowiem w czasie wojennej drożyzny i reglamentacji żywności, część zboża i kartofli bezproduktywnie „szła w rurkę”. Nie dziwi więc fakt, że już w 1919 (*Dekret z 30 stycznia 1919 roku o uregulowaniu produkcji spirytusu*, 1919) i 1920 (*Ustawa z 2 lipca 1920 roku o zwalczaniu lichwy wojennej*, 1920) państwo polskie wydało pierwsze rozporządzenia w tej kwestii. Nielegalne gorzelnictwo było uznawane za działalność na szkodę skarbu państwa oraz lichwę wojenną, nie zaś działalność kryminalną. Zostało jednak szybko ograniczone dzięki dynamicznemu rozwojowi produkcji alkoholi monopolowych, dobrej kalkulacji ich ceny oraz zdecydowanym działaniom służb państwowych (*Ustawa z 31 lipca 1924 roku o monopolu spirytusowym*, 1924). Nie zostało jednak całkowicie zlikwidowane i bimber dalej był w obiegu, zwłaszcza na terenach o bogatej tradycji bimbrowniczej (Wileńszczyzna i Podlasie), obszarach szczególnie biednych oraz w czasie wielkiego kryzysu, gdy znów stał się walutą zastępczą. W tym miejscu należałoby zaznaczyć, że bimbrownictwo jest ściśle związane z gospodarką. Intensywność tego procederu zawsze wzrasta wtedy, gdy podaż alkoholu monopolowego przewyższa popyt lub gdy jego cena oficjalna znacznie przekracza koszty nielegalnej produkcji. Z doświadczenia licznych instytucji karnych wiadomo również, że nie kary, ale właśnie dostępność taniego alkoholu ograniczają rozwój domowej produkcji samogonu. W ten sposób dochodzimy do prostego wniosku, że jedynym realnym sposobem zwalczania nielegalnej destylacji alkoholu jest uczynienie jej nieopłacalną poprzez dostarczenie na rynek wódki w preferencyjnych cenach oraz nakładanie wysokich kar pieniężnych.

Kolejna fala popularności bimbrownictwa nastąpiła w czasie II wojny światowej, co było spowodowane zdecydowanie mniejszą wykrywalnością procederu niż w czasie pokoju. W okresie tym zarówno Niemcy, jak i Sowietzi skupieni byli na zwalczaniu podziemia niepodległościowego oraz agentury wroga, nie zaś na walce z proble-

mami tego typu. Bimber staje się więc znów walutą zamienną, a o jego powszechności świadczy choćby to, że stał się wraz z siekierą i motyką tematem piosenek i filmu „Zakazane piosenki Warszawy”. Faktem jest też, że niektórzy bimbrownicy uważali ten proceder za działalność społeczną – dostarczali przecież cenny alkohol ludności, która nie mogła go inaczej zdobyć. Był to jednocześnie czyn wymierzony przeciw okupantowi, co nadawało mu wręcz wydźwięk patriotyczny. Nic więc dziwnego, że władzy ludowej zlikwidowanie problemu nielegalnego gorzelnictwa zajęło prawie cały okres powojenny, do wejścia w życie ustawy z 1959 roku (*Ustawa z 22 kwietnia 1959 roku o zwalczaniu niedozwolonego wyrobu spirytusu*, 1959). Było to spowodowane zarówno powszechną powojenną dostępnością samogonu, niedostatkami i wysokimi cenami alkoholu monopolowego oraz aktywną działalnością milicji na polu politycznym, a nie kryminalnym. By ograniczyć zakres zjawiska, władza Polski Ludowej wprowadziła bardzo surowe kary za produkcję, sprzedaż, nabycie i przechowywanie nielegalnego spirytusu już w roku 1944 (*Dekret z 12 grudnia 1944 roku o zwalczaniu potajmego gorzelnictwa*, 1944), następnie w roku 1953 (*Dekret z 24 czerwca 1953 roku o wyrobie i przerobie spirytusu*, 1953). Jednak dopiero rozwój gorzelni (które przewyższyły produkcją zakłady przedwojenne), akcje uświadamiające oraz odpowiednie skalkulowanie cen alkoholu około roku 1959 doprowadziły do ukrócenia praktyki bimbrowniczej w krajowej skali. Nie odeszła ona jednak w zapomnienie i na niektórych terenach była stale żywa, a kolejna „fala bimbrownictwa” nadeszła razem z reglamentacją za czasów stanu wojennego.

W Polsce postkomunistycznej samogon powoli zaczął wychodzić z łask konsumentów. Było to spowodowane napływem do naszego kraju towarów zagranicznych, w tym alkoholu, a także rozwojem własnej zróżnicowanej produkcji. Ponadto warstwy uboższe zaczęły korzystać z taniego alkoholu z przemytu. Zmiany te widać także w praktyce organów ścigania: obecnie rzadko kiedy, nawet na Podlasiu, udaje się wykryć bimbrownię i zazwyczaj następuje to w wyniku denuncjacji zatrutego konsumenta lub zawistnego konkurenta (Egelhardt 2012). Dodatkowo, także ciało ustawodawcze złagodziło panujące od 1959 przepisy, zmniejszając karę pozbawienia wolności oraz znosząc karalność posiadania aparatury bimbrowniczej (*Ustawa z 2 marca 2001 roku o wyrobie alkoholu etylowego oraz wytwarzaniu wyrobów tytoniowych*, 2001). Domowe gorzelnictwo jest jednak

wciąż pod każdą postacią czynem karalnym, choć możliwe, że tzw. „ustawa bimbrowa” propagowana przez Janusza Palikota ten stan rzeczy zmieni.

Wracając do tematu bimbrownictwa na terenie Sierpca i powiatu sierpeckiego, nie możemy jednoznacznie określić, kiedy zjawisko to się rozpoczęło. Większość zapytanych twierdzi, że istniało ono „od zawsze”, jeden z badanych określił jednak, że po raz pierwszy pił bimber w 1949 roku. Wiemy też na pewno, że na terenie gminy Mochowo bimbrownictwo było obecne już od lat 20. XX wieku, a teraz, po długiej przerwie, powraca się do produkcji alkoholu na własny użytek. Od dwudziestolecia międzywojennego samogon był na terenach wiejskich powszechnie dostępny, oczywiście w „drugim obiegu”. Sytuacji tej nie zmieniła ani II wojna światowa i włączenie powiatu sierpeckiego do III Rzeszy, ani władza ludowa. Co ciekawe, mimo że cały okres powojenny z tzw. krzakówką walczyła milicja, chłopi powszechnie częstowali swoimi wyrobami członków gminnej administracji, także w trakcie wszelkiego rodzaju czynności służbowych. Świadczy to więc o pewnego rodzaju przyzwoleniu na takowy proceder ze strony władz, przynajmniej tych najniższego szczebla, wywodzących się z lokalnego społeczeństwa. Bez domowego spirytusu nie mogło się też obejść żadne wiejskie wesele, co chyba najlepiej zilustrowały komedie „Sami swoi” oraz „Nie ma mocnych”.

Okresem, gdy bimber zyskał szczególną popularność, był stan wojenny, kiedy to restrykcje dotyczące sprzedaży legalnego alkoholu wzmogły znacząco jego nielegalną produkcję. Wtedy też po samogon coraz częściej sięgają nie tylko chłopi czy robotnicy, ale też miejska inteligencja, jest on bowiem dużo bardziej dostępny i zawsze w potrzebnych ilościach. Sytuacja ta zmienia się po upadku komunizmu. Na terenie Sierpca pojawia się dużo tańszy, pochodzący zza wschodniej granicy przemysłowy spirytus. Działalność swoją zamykają też wtedy nastawione na sprzedaż domowe destylarnie, które stają się nieopłacalne. Pędzą dalej ci bimbrownicy, którzy w ten sposób zaspokajają własne potrzeby oraz starają się produkować alkohol tańszy niż sklepowy, ale lepszy gatunkowo od przemysłowego.

Obecnie, w czasie gdy w sklepach dostępny jest w miarę tani alkohol, a jego różnorodność może przytłoczyć klienta, nielegalne źródła tracą na znaczeniu. Mimo że Stowarzyszenie Polska Wódka zaznacza, że około jednej czwartej sprzedawanej obecnie wódki nie

posiada polskiego znaku akcyzy, nie jest ona jednak powszechna w Sierpcu. Tylko około 10% badanych stwierdziło, że częściej pije alkohole pochodzące z nielegalnego źródła. Zmniejszenie zapotrzebowania sprawiło więc, że bimbrownictwo straciło swoje znaczenie gospodarcze, weszło natomiast w sferę kultury niematerialnej społeczności lokalnej.

Podejście społeczeństwa sierpeckiego do nielegalnej destylacji¹

O powszechności bimbrownictwa na badanym terenie świadczy już sam fakt, że 86% ankietowanych przynajmniej raz w życiu piło taki trunek. Znamienne jest, że w grupach wiekowych powyżej 50 roku życia do spożycia samogonu przyznało się 100% ankietowanych, natomiast w grupie wiekowej 40-49 lat – 88%, a w grupie wiekowej 18-29 lat – 70%. Zestawienie to unaocznia nam, że najbardziej rozpowszechniony był on w okresie stanu wojennego i wcześniej, jak też że jest on nieobcy współczesnej młodzieży. Młodzi poznają takie nielegalne trunki zazwyczaj w domu rodzinnym, na uroczystościach weselnych lub jako „ciekawostkę” przyniesioną przez znajomych na wspólną imprezę. Można przy tym podkreślić, że zazwyczaj w ich opinii wódka taka ma dużo lepszy smak niż sklepowa oraz dużo wyższy „woltaż”, bo sięgający od 50 do 70%, co zazwyczaj jest pomyłką wynikającą z niedoświadczenia i złego postrzegania ostrego smaku bimbru. Jak wynika bowiem z opinii samych bimbrowników, najczęściej rozcieńczają oni samogon do wódki 40-45-procentowej, rzadziej 60-procentowej.

Na badanym terenie różnicy w dostępności „księżycówki” nie powodują warunki geograficzne. Zarówno w małych wsiach, jak i w mieście odsetek konsumentów bimbru kształtuje się na poziomie około 86 punktów procentowych. Tak samo nie ma większych różnic, jeżeli chodzi o wykształcenie, bowiem zarówno osoby o wykształceniu zawodowym, średnim zawodowym czy wyższym prawie wszystkie choć raz spożywały samogon. Jedynym odstępstwem, jeśli chodzi o wskaźnik wykształcenia, jest grupa osób z wykształceniem średnim, do której zaliczają się najmłodsi ankietowani – w tej grupie jedynie 65% badanych miało kontakt z nielegalnym alkoholem.

¹ Podane poniżej dane statystyczne są wynikiem własnej pracy badawczej.

Pora jednak uspokoić zarówno przedstawicieli branży alkoholowej, jak i władz. Mimo że 70% ankietowanych osobiście zna bimbrownika lub zna ich wielu, a ponad połowa badanych uważa samogon za alkohol smaczniejszy od sklepowego, jedynie 10% przyznaje, że częściej pije alkohol nielegalny. Do tego w około 70% przypadków jest to alkohol domowej, skromnej produkcji, a nie pochodzący z niewiadomego źródła czy z przemytu. Warto też podkreślić, że w ciągu ostatnich lat zatrucia metanolem na tym terenie nie zdarzały się i większość konsumentów ma zaufanie do jakości produktu. Można jednak dodać, że około ¼ badanych zaczęła obawiać się niezbadanego alkoholu od czasu „afery czeskiej”, co jednak tylko wzmacnia ich ostrożność i ogranicza nielegalny handel, nie zaś wytwórstwo domowe.

By zakończyć ten wątek, dodam jedynie, że w społeczności sierpeckiej nielegalne gorzelnictwo jest akceptowane przez około 70% badanych, zaś potępione jedynie przez niespełna 10%. Przy tym 93% respondentów uważa, że pędzenie samogonu na własny użytek powinno być legalne i zwolnione z opłaty akcyzowej. Ten stan rzeczy może wynikać z faktu, że domowe bimbrownictwo jest tu uważane zazwyczaj za hobby, produkowanie alkoholu o lepszym smaku czy kultywowanie rodzinnych i regionalnych tradycji, nigdy zaś za działalność gospodarczą lub przestępczą.

Bimber a tradycja lokalna

Mimo że bimbrownictwo przez sierpeckie społeczeństwo lokalne jest uważane za tradycyjne, trudno jest je tak nazwać. Oczywiście występuje ono na tych terenach prawdopodobnie od ponad stu lat i w niektórych gronach na pewno przybrało ono cechy tradycji rodzinnej, to jednak nie ma ono cech regionalnych. Świadczy o tym nie tylko brak jednego, ugruntowanego historycznie przepisu, ale także brak regionalnej nomenklatury technicznej czy choćby swoistej nazwy. Najczęściej jest bowiem używana ogólnopolska nazwa „bimber”, rzadziej rosyjska „samogon” (spadek po zaborcy) oraz takie popularne nazwy, jak: „krzakówka”, „księżycówka”, „KPN” („Koniak Pędzony Nocą”), „PKWN” (Polski Koniak Wypędzany Nocą”) itd. Za nazwę regionalną można by jedynie przyjąć używaną przez starsze pokolenia

„ziemniaczankę”. Nie oznacza to jednak, że nie zasługuje na uwagę i ochronę – jest ono bowiem po części dziedzictwem całego narodu, a nie jedynie regionu.

Rzeczywiście, w przeszłości bimbrownictwo było ważnym działem przygotowań do świąt ludowych, nigdy nie było jednak tak jawne jak dziś. Obecnie trudno sobie bez bimbru wyobrazić wesele, gdzie powinien się on znajdować, jeśli nie na stołach, to chociaż w „paśniku”, czy też na „stoliku wiejskim” razem z innymi regionalnymi delikatesami. Jest to spuścizna dawnych wesel wiejskich, gdzie bimber zastępował trudno dostępną wódkę, a dobry samogon był chlubą gospodarzy i obiektem pożądania gości weselnych. Coraz częściej i w sposób bardziej otwarty jest on też używany przez miejscowych notabli w czasie różnych uroczystości prywatnych, oczywiście w wąskim gronie. Ma on w lokalnej kulturze także rozliczne inne funkcje. Mimo wpływu na rozwój alkoholizmu, niszczącego więzi rodzinne i społeczne oraz będącego zjawiskiem patologicznym, bimbrownictwo ma także „minusy dodatnie”. Po pierwsze, ważna jest jego funkcja integracyjna. Nie chodzi jedynie o fakt, że wspólne biesiadowanie przy alkoholu umacnia znajomości, a parafrazując slogan reklamowy – „vodka connecting people”. Chodzi też o procesy związane z produkcją: często bowiem w trakcie destylacji ojcu pomaga dorosły lub dorastający syn. Poznając od rodzica sekrety tej „alchemii”, zbliża się do niego, odnajduje płaszczyznę kontaktu. Dodatkowo występuje pewnego rodzaju więź między bimbrownikami, którzy wiedzą wzajemnie o swojej produkcji, oraz więź między nimi a konsumentami. Jest to rodzaj pozornej konspiracji (pozornej, bo mało kto się z tym naprawdę ukrywa), która wprowadza pewną dozę tajemniczości oraz ryzyka w kontaktach międzyludzkich.

Nielegalny alkohol ma także swoje miejsce w różnego rodzaju procesach przejścia. Oczywiście nie możemy tu mówić o jakiejś bardziej określonej, powszechnej ich formie. Nie jest to też zazwyczaj nawet uświadomione przez ich uczestników. Często jednakże można się spotkać ze stwierdzeniami, że „kto nigdy nie pił bimbru, nie jest prawdziwym mężczyzną”. Przy nadarzającej się okazji, np. osiemnastych urodzinach, zdarza się sprawdzać męskość jubilata lub wszystkich uczestników za pomocą wysokoprocentowego trunku. Były także przypadki, gdy bardziej fantazyjni prowadzący kazali pić podpalony spirytus. Takie próby jednoznacznie włączały „adepta” do

grona społeczności mężczyzn lub pełnoletnich rówieśników. Dochodzimy więc do wniosku, że specjalne miejsce bimbrowy w sierpeckiej kulturze to w dużej mierze rodzaj tradycji wymyślonej albo też część miejscowego życia codziennego podniesiona do rangi tradycji. Skoro jednak uważamy je za część naszego dziedzictwa, może warto by było poczynić w tym kierunku kroki i wśród dokumentów licznych majątków i zaścianków poszukać prawdziwie staropolskich przepisów. Nie każdy przecież powiat ma możliwość czerpania ze zbiorów wojewódzkiego muzeum etnograficznego².

Techniki produkcji i jej ukrywania

Czymże więc sierpecki bimber różni się od innych? Po pierwsze, na pewno różni się od podlaskiego tak surowcem, jak i wielkością oraz sposobem produkcji. Badani bimbrownicy, oglądając zdjęcia podlaskich bimbrowni, nie są wręcz w stanie uwierzyć w ich wielkość. Na terenie powiatu sierpeckiego nie występują bowiem destylarnie mogące wyprodukować setki litrów spirytusu, lecz małe aparaty do pędzenia kilku, kilkunastu litrów. Większe, nastawione na zysk przybytki są tu bowiem raczej trudne do ukrycia i dość łatwo wykrywane przez policję (Kosiorek 2010). Utało się jednak przekonanie (zgodne też z prawdą), że na każdej ulicy i w każdym bloku jest przynajmniej jeden bimbrownik, o gospodarstwach wiejskich nie wspominając. Przy tym są to często ogólnie poważani, przykładni obywatele, niezrządkiem biznesmani lub przedstawiciele miejscowej inteligencji, traktujący to zajęcie jako hobby, rodzaj fascynującej alchemii.

Także sam proces produkcji będzie się różnił od techniki podlaskiej i zasadniczo można by wydzielić tu dwa prądy, jeżeli chodzi o używane surowce. Przy tym zazwyczaj wykorzystywane są owoce własnej uprawy. „Prąd wiejski” jako bazy pod zacier używa zazwyczaj ziemniaków (stąd stosowana w gminie Szczutowo nazwa „ziemniaczanka”), do tego także cukru dla lepszego rozwoju drożdży, opcjonalnie zaś owoców. „Szkoła miejska” z kolei bazuje na bogactwie ogródków przydomowych oraz dużych i sprawnie działających działek rekreacyjnych mieszkańców blokowisk. Ich właściciele wycho-

² Zob. Muzeum Wsi Mazowieckiej w Sierpcu, <http://mwmskansen.pl/>.



Prosta destylarnia domowa oparta na sprzęcie kuchennym i chłodnicy laboratoryjnej. Fot. autor



Profesjonalna bimbrownia zarekwirowana przez policję. Na zdjęciu widać kocioł, szklane odstojniki, pionową chłodnicę i garnek – zbiornik na spirytus. Fot. z archiwum KPP Sierpc



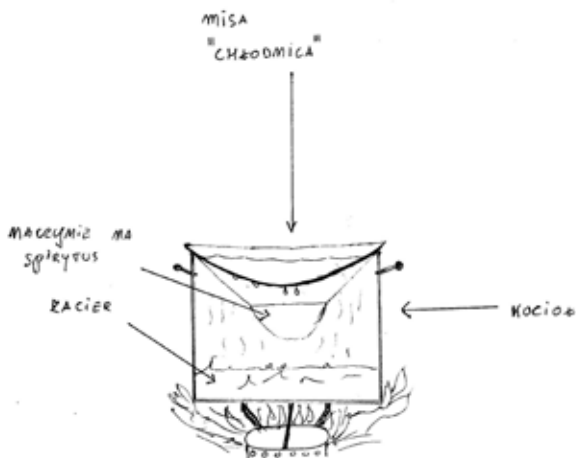
Półprofesjonalna destylarnia domowej produkcji. Fot. autor

dzą bowiem często z założenia, że szkoda jest marnować dary natury, więc nadmiar jabłek, winogron, porzeczek i wiśni lepiej przeznaczyć na wino lub „uzdatnić” destylarką. Często jest więc praktyka robienia win owocowych i winogronowych, przy czym pierwszy odciąg jest butelkowany jako gotowy produkt. Pozostawiony w gąsiorze moszcz i osad stają się bazą pod zacier – zostają do niego dodane drożdże i cukier dla intensywniejszej fermentacji. Powstałe w ten sposób wino słabego gatunku po destylacji staje się „gatunkowym” bimbrem, by nie powiedzieć winiakiem lub brandy. Oprócz tego oczywiście

występuje „szkoła grunwaldzka” produkująca „cukrówkę” według przepisu 15 lipca 1410 – 15 dni fermentacji w cieple (lipcu) zacieru z 1 kilograma cukru, 4 litrów wody i 10 dekagramów drożdży.

Powstały w ten sposób alkohol zazwyczaj wzbogacany jest pod względem smakowym, przy czym najpopularniejsze są wódki: śliwkówka, malinówka, miodówka i cytrynówka. Smaku dodaje im wlany do rozcieńczonego spirytusu sok lub też „leżakowanie” suszonych owoców w alkoholu przez dłuższy czas. Warto dodać, że o ile wódki owocowe łatwo jest stworzyć w mieście, to miodówki są raczej specjalnością wiejskich pszczelarzy. Dla polepszenia smaku wykorzystuje się sporadycznie leżakowanie w beczce dębowej lub zaprawianie karmelem. Oczywiście receptury poszczególnych wódek są „tajemnicą zawodową” ich wytwórców, którzy przepisy swoje udoskonalają w procesie licznych prób i podpatrywania kolegów bądź „fachowych” stron internetowych.

Z technicznego punktu widzenia proces przygotowywania zacieru i destylacji wygląda różnie. Do fermentacji zacieru służą różnego rodzaju naczynia, od „spożywczych” beczek na kapustę, przez wiadra,



Rys. 1. Najprostsza destylarnia „miskowa”. Parujący alkohol skrapla się na dnie chłodzonej wodą misy i spływa do podwieszonego naczynka. Rys. autor

po gąsiori na wino. Zaznaczyć jednak trzeba, że bimbrownicy podkreślają zazwyczaj, że zacier przygotowują w warunkach higienicznych, gdyż przecież nie będą sami siebie truli. Ta sama różnorodność dotyczy aparatów destylacyjnych. W przeszłości, a obecnie w ramach eksperymentu, była nawet stosowana metoda „miskowa”, kiedy to w kotłę z zacierem umieszczano jedną miskę, zaś kocioł szczelnie przykrywano drugą, wypełnioną zimną wodą i pełniącą rolę chłodnicy, z której skroplona para kapiała do wewnętrznej miski. Jest to jednak metoda niewydajna oraz nie pozwalająca oddzielić „fuzli” od reszty spirytusu.

W powszechnym użyciu są stosowane małe kociołki-garnki połączone systemem rurek z „laboratoryjną”, szklaną chłodnicą dostępną w sklepach. Takie rozwiązanie pozwala na wylanie pierwszej porcji destylatu zawierającej „fuzle” oraz wielokrotną destylację płynu w celu oczyszczenia go. Jednak wyobraźnia bimbrowników nie ma granic i przy odpowiednich umiejętnościach oraz wiedzy potrafią stworzyć aparaty mieszczące w sobie kocioł, kolumnę rektyfikacyjną, odstojniki (gdzie destylat jest ponownie destylowany) oraz systemy filtrów chemicznych i mechanicznych. Takie urządzenia, o ile są wykonane z dobrych materiałów (stal kwasowa, szkło), są w stanie produkować na-

prawdę dobrej jakości spirytus. Oczywiście obecnie wszystko odbywa się w warunkach kuchennych, nie było tak jednak zawsze.

Początkowo bimber pędzono w chałupach chłopskich lub też okolicznych lasach i bagnach. Jednak znikoma lesistość terenu nigdy nie pozwoliła temu procederowi przyjąć formy masowej. Szybko też zauważono korzyści płynące z możliwości regulowania płomienia w piecu lub na kuchni gazowej. Wtedy też bimbrownictwo zawędrowało do domów miejskich i bloków. Wiązało się to jednak z jednym problemem. Przedestylowany zacier wydziela bardzo intensywną i nieprzyjemną woń, która łatwo mogłaby zdradzić bimbrownika. W tym więc celu zaczęto używać kaczych i gęsich piór. Zapach palonego pióra był na tyle intensywny, że dominował wszelkie inne zapachy na klatce schodowej i pozwalał na spuszczenie zacieru w toalecie. Miał on imitować opalenie drobiu przed przyrządzeniem go. Szybko jednak ta metoda stała się milicji znana. Mimo to byli ludzie, którzy odważali się pędzić samogon w mieszkaniu ściana w ścianę z milicjantem i robili to skutecznie.

Koniec artykułu, początek tematu

Kończąc ten artykuł, chciałbym jeszcze raz podkreślić fakt, że jest to tylko uchylenie rąbka tajemnicy, jaka okala sierpeckie i polskie bimbrownictwo. Mam nadzieję, że ta praca będzie zachętą dla innych, by zacząć badać tę działalność, która obecnie zaczyna wychodzić ze strefy tabu. Jakkolwiek bowiem tradycja nielegalnego gorzelnictwa w wielu regionach nie może się równać z historią podlaskiego bimbru czy łąckiej śliwownicy, pozostaje ona ciekawą i niezbadaną sferą naszej kultury.

Akty prawne

Dekret z 30 stycznia 1919 roku o uregulowaniu produkcji spirytusu, 1919, Dz. U. z 1919r.

Ustawa z 2 lipca 1920 roku o zwalczaniu lichwy wojennej, 1920, Dz. U. z 1920r.

Ustawa z 31 lipca 1924 roku o monopolu spirytusowym, 1924, Dz. U. z 1925r.

Dekret z 12 grudnia 1944 roku o zwalczaniu potajemnego gorzelnictwa, 1944, Dz. U. z 1944r.

Dekret z 24 czerwca 1953 roku o wyrobie i przerobie spirytusu, 1953, Dz. U. z 1952 r.

Ustawa z 22 kwietnia 1959 roku o zwalczaniu niedozwolonego wyrobu spirytusu, 1959, Dz. U. z 1959r.

Ustawa z 2 marca 2001 roku o wyrobie alkoholu etylowego oraz wytwarzaniu wyrobów tytoniowych, 2001, Dz. U. z 2001r.

Literatura

Czochański Hubert (2011), *Bimbrownictwo na Podlasiu: historia i współczesność*, Muzeum Podlaskie, Białystok.

Galarski Stanisław (1976), *Kryminologiczne i prawne aspekty nielegalnego gorzelnictwa*, Wydawnictwa Prawnicze, Warszawa.

Galarski Stanisław (1967), *Nielegalne gorzelnictwo w Polsce w świetle prawa i praktyki w latach 1919-1962*, Zeszyty Studiów/ Społeczny Komitet Przeciwalkoholowy. Zarząd Główny. Społeczny Komitet Przeciwalkoholowy, Warszawa.

Fiedoruk Andrzej (2010), *Polskie nalewki i wódki. Dobra kuchnia*, Wydawnictwo Dragon, Bielsko-Biała.

Moszyński Kazimierz (1967), *Kultura ludowa Słowian, t. 1, Kultura materialna*, Książka i Wiedza, Warszawa.

Źródła internetowe

- Egelhardt Michał (2012), *Wpadła bimbrownia. Pędzili złą księżycówkę?* [WWW Document]. WPROST. URL http://www.wprost.pl/blogi/michal_engelhardt/?B=1941.
- Kosiorek Krzysztof (2010), *Nielegalna linia produkcyjna alkoholu zlikwidowana* [WWW Document]. Oficjalna strona Komendy Powiatowej Policji w Sierpcu. URL <http://www.kpp.sierpc.pl/archiwum07.html>.

ANNA KMIEĆ

Problem romski w Europie wczoraj i dziś. Analiza wybranych konfliktów etnicznych we Francji, Włoszech, Czechach i na Słowacji

W społecznościach wieloetnicznych i wielonarodowych konflikty etniczne były, są i będą nieodłącznym elementem stosunków społecznych. Zróżnicowanie powodowane migracjami – niezależnie od celu i powodu – daje w efekcie mieszanie się ze sobą społeczności odmiennych kulturowo i obyczajowo. Zarzewiem takich konfliktów może być niejednokrotnie niechęć, uprzedzenia i stereotypowe postrzeganie danej grupy etnicznej, ale także uzasadniona obawa o rozprzestrzenienie się jej i zagrożenie dla terytorium własnego. Stopniowe ograniczanie swobód i wolności, brak możliwości pielęgnowania własnej tożsamości i odrębności z czasem przeradzają się w realny konflikt o podłożu etnicznym (Ficowski 1989). Niejednokrotnie prowadzi on od zamieszek i ulicznych przepychanek do skrajnych form „eliminacji” mniejszości: czystek etnicznych, rasowych czy religijnych lub drastycznych form ludobójstwa. Przez czystkę etniczną należy tu rozumieć deportacje i masowe, przymusowe przesiedlania lub wypędzania ludności z ich domostw. Stanowi to jawne naruszenie praw osobistych i ma na celu przemieszczenie bądź całkowite usunięcie ludności z danego terenu. Jest to – jak już wspominałam – tylko jedna z form ludobójstwa, do których, w myśl Konwencji ONZ w sprawie Zapobiegania i Karania Zbrodni Ludobójstwa, zaliczyć należy także zabójstwo członków grupy, spowodowanie poważnego uszczerbku na zdrowiu psychicznym i fizycznym czy też ingerowanie w rozwój grupy, prowadzące do jej całkowitego zaniku (Besancon, 2000).

Na wybranych przez mnie przykładach chciałabym przedstawić kwestię konfliktu etnicznego, powstałego właśnie jako efekt uprzedzeń, stereotypów i bezpodstawnego lęku w stopniu większym

niż poczucie realnego zagrożenia. W swoich analizach skupię się na sytuacji mniejszości romskiej w 4 krajach Europy: Włoszech, Francji, Czechach i Słowacji. Wybór państw nie jest przypadkowy. Mówiąc o Romach we Francji, nie sposób bowiem pominąć Włoch, które poparły antyromską politykę byłego prezydenta Francji – Sarkozy’ego. Istotna zależność w tej kwestii występuje także w przypadku Czech i Słowacji – będących do niedawna jednym tworem państwowym. Wspólna przeszłość spowodowała, że sytuacja mniejszości romskiej jest tam bardzo podobna – a istotną rolę odegrała w niej władza komunistyczna oraz późniejsza dekomunizacja. Wbrew pozorom, kwestia Romów w Europie to nadal bardzo specyficzny problem, niejednokrotnie skutecznie omijany i tabuizowany na licznych międzynarodowych szczytach i konferencjach – zapewne z uwagi na aurę bezradności, jaka mu towarzyszy. Tak naprawdę do tej pory kraje Europy, w których on występuje, nie znalazły skutecznego rozwiązania, popartego jednocześnie poszanowaniem praw człowieka i godności osobistej.

Romowie w Europie – rys historyczny

Mówiąc o historii i pochodzeniu Cyganów, na samym początku posłużę się cytatem z książki Jerzego Ficowskiego:

Osobliwy to lud, kontynuujący swoje odwieczne koczownictwo w środku cywilizowanej Europy, w dobie rewolucji przemysłowej. Nie tylko on zapomniał o swej przeszłości. Również historia jak gdyby przeoczyła go i nie udzieliła nam nawet odpowiedzi na takie zasadnicze pytanie, jak, skąd i kiedy Cyganie przybyli, gdzie była ich praojczyzna (Ficowski 1989).

Cyganie pojawili się w Europie niespodziewanie i początkowo ich przybycie tłumaczono wygnaniem z Egiptu. Oni sami, wędrując po Europie, mówili o sobie, że są uciekinierami, pokutującymi pielgrzymami. Pozwalało im to na szybkie pozyskanie zaufania i swobodę nieskrępowanej wędrówki. W rzeczywistości jednak chodziło im o „Mały Egipt”, krainę geograficzną w Azji Mniejszej, przez którą biegła ich wędrówka ze wschodu. Dziś wiemy, że Cyganie przyby-

li właśnie stamtąd – z południowego wschodu, a pierwsze wzmianki historyczne o nich pochodzą z IX wieku i mówią o obecności tego ludu w Konstantynopolu. Kolejną wzmianką jest relacja mnicha franciszkańskiego, opisującego Cyganów napotkanych na Krecie u progu XIV wieku. Następnie rozprzestrzeniają się oni kolejno w Grecji i na wyspie Korfu, opanowują Peloponez. Stamtąd kierują się na północ – w stronę Karpat. U progu XV wieku dotarli już do Czech i Niemiec. To czas zwany wielką migracją cygańską, kiedy to do zachodnio-środkowej Europy docierają hordy wcześniej nieznanymi tu ludów.

Jak wspominałam, wiara w ich zapewnienia, jakoby byli pielgrzymami wędrującymi z Egiptu, umocniła ich pozycję w Europie – byli oni wówczas szanowani i mogli liczyć na pomoc i gościnę. Sprawilo to, że w ciągu pierwszych pięciu lat wędrówki uznano ich w Bolonii za plagę. Dopiero w XVIII wieku, na podstawie badań językoznawczych odkryto, że prawdziwą ojczyzną Cyganów są Indie. To stamtąd 3 tysiące lat temu wzięła początek ich wędrówka na zachód – do Europy (Ficowski 1989).

Romowie w Europie XXI wieku – status mniejszości

Dziś szacuje się liczbę Romów w Europie na około 6-12 milionów. Stanowią oni nadal społeczeństwo tradycyjne, oparte na strukturze rodowej. Brak struktur formalnych i specyficzny model przywództwa powoduje u nich obojętne postawy wobec życia publicznego i politycznego, stanowiąc przeszkodę w pełnym uczestnictwie w biurokratycznych strukturach danego obszaru, jaki zamieszkują. Z drugiej jednak strony obserwujemy znaczne ożywienie się aktywnych postaw wśród młodych elit romskich. Budzi to w rozproszonej społeczności silną świadomość romską i tożsamość, chęć wyłonienia formalnych struktur organizacyjnych, reprezentujących interes grupy na arenie lokalnej i międzynarodowej. Andrzej Mirga nazywa to budzeniem się etnonacjonalizmu (Mirga 1998).

Społeczność romska nie posiada żadnego własnego terytorium etnicznego – jest rozproszona po całej Europie. Uznawana za margines społeczny, jest przedmiotem uprzedzeń i stereotypów, stanowiąc jednocześnie cel polityki asymilacyjnej. Mechanizm izolacji działa obustronnie, jest w zasadzie kołem zamkniętym. Z jednej strony

postrzegani jako zagrożenie i patologiczny segment społeczeństwa, Romowie są obiektem uprzedzeń, z drugiej zaś takie odrzucenie ze strony społeczeństwa generuje w nich mechanizm obronny i odsuwanie się od społeczeństwa. Obecnie 2/3 europejskich Romów zamieszkuje centralną i wschodnią część kontynentu oraz Bałkany. W Europie zachodniej najwięcej ich spotkać można w Hiszpanii. Takie rozmieszczenie jest oczywiście rezultatem procesów historycznych.

Konflikty etniczne – rys historyczny

Źródeł konfliktów etnicznych szukać należy już w drugiej połowie XV wieku, kiedy to zaczęto stosować politykę represyjną wobec romskiej mniejszości, postrzeganej wówczas jako grupa bezwarściowych włóczęgów. Ciągłe represje skazywały ich na bezustanną migrację, będącą jedynym ratunkiem przed zupełną zagładą. Kolejnym ważnym punktem w dziejach tej społeczności jest pojawienie się kapitalizmu w Europie Zachodniej. Wówczas to zrodził się kult „ludzi luźnych”, społeczności marginesowych, co ukazywało Romów w zupełnie innym świetle. Dawało dogodne warunki do kontynuowania wędrownego trybu życia, który z czasem zaczęto określać jako „nomadyzm usługowy”.

We wschodniej części Europy sytuacja wyglądała jednak zupełnie inaczej, tu bowiem nadal królował feudalizm. A ustrój ten, jak wiadomo, nastawiony był na poddaństwo, rosło więc zapotrzebowanie na niewolną siłę roboczą. Już wówczas na tych terenach zdarzały się przypadki zniewolenia całych romskich zbiorowości. Proces ten polegał na zakazie wędrowek, przymusowym osiedlaniu i zatrudnianiu do pracy poprzez tworzenie swego rodzaju gett romskich (Mirga 1998). Te skrajne postawy zrodziły swoistą dychotomię – w zachodniej Europie Romowie postrzegani byli nadal jako koczownicy, wędrujący, migrujący, zaś na wschodzie i w centrum kontynentu jako grupa o niskim statusie, gupa podporządkowana. Wiek XX wzmocnił te różnice. I tak po II wojnie światowej aż do lat 70. w Europie Zachodniej nie skupiano się zbytnio na tej kwestii, dzięki czemu Romowie cieszyli się względną swobodą egzystencjalną, kontynuując wspomniany wcześniej „nomadyzm usługowy”. Sytuacja w Europie Wschodniej przedstawiała się całkiem odmiennie, choćby z uwagi na

dużą liczebność Romów w krajach bloku komunistycznego. Podjęto tam liczne próby asymilacji, próbując wykorzenić z ich życia noma-
dyzm. Stanowczo zakazano wędrowek, dążąc do zespolenia ekono-
micznego i kulturowego z państwem. Ograniczono nawet swobodę
wykonywania wolnych i typowo romskich zawodów – uznając je za
zbędne. Spowodowało to zubożenie społeczności, poddaństwo pań-
stwu, uzależnienie od opieki społecznej i przymusową pracę w fabry-
kach – na rzecz państwa. Oprócz poniesienia konsekwencji ekono-
micznych, Romowie padli ofiarą przymusowej asymilacji kulturalnej
i edukacyjnej (Mirga 1998).

Mimo podjętych zabiegów efekty takich przymusowych dzia-
łań nie trwały długo i były jedynie pozorne. Specyfika Romów, ich
tryb życia i uwarunkowania kulturowe nie pozwoliły na całkowi-
te wtłoczenie się w ramy, nakładane przez system. Jednak polityka
przymusu odcisnęła piętno na romskiej kulturze i tożsamości, nad-
szarpując jej stabilność wewnętrzną. Przykładem może być chociażby
konieczność pracy w zakładach państwowych – Romowie musieli się
dostosować do tego wymogu, by mieć z czego żyć. W efekcie mamy
tu do czynienia z zupełnie odmiennym zjawiskiem – „cygańskim pro-
letariatem”, czyli swego rodzaju nową warstwą klasy robotniczej.

Również przymusowa edukacja zaowocowała wykształceniem
się mikrowarstwy intelektualistów. Oczywiście sam proces edukacji
opierał się na segregacji poprzez stosowanie chociażby odmiennych
programów nauczania dla dzieci romskich czy masowym umiesz-
czaniu ich w ośrodkach dla upośledzonych umysłowo lub domach
poprawczych. W efekcie spowodowało to masowe ucieczki, niechęć
do edukacji i izolację dzieci. Na Zachodzie, mimo nieco odmiennie-
go traktowania, efekt edukacyjny był podobny. Należy tu wziąć pod
uwagę fakt, że koczowniczy tryb życia nie sprzyjał procesom naucza-
nia (Mirga 1998).

Wszelkie działania komunistycznego systemu nie przyniosły
zatem oczekiwanych rozwiązań, jedynie z pozoru dały efekt i chwi-
lowo ukryły problem. Ostatecznie nastąpił jednak masowy rozwój
romskich gett. Wówczas też narodziła się nowa forma ludobójstwa –
sterylizowano Romów, by ich populacja stopniowo zanikała.

Upadek systemu komunistycznego nie przyniósł poprawy,
a wręcz zaowocował nowymi problemami. Zlikwidowano bowiem
przymus pracy w zakładach państwowych, co zagroziło sytuacji by-

towej i spowodowało wzrost biedy. Brak podstawowych nawet kwalifikacji spowodował, że Romowie nie byli w stanie poradzić sobie w dobie gospodarki rynkowej, chociażby w konkurencji o miejsca pracy. Prywatyzacja państwowych gospodarstw rolnych również odciśnęła na nich swoje piętno. Nie byli oni bowiem nigdy posiadaczami gruntów, zatem możliwość wykupu ich nie dotyczyła. Skutkiem prywatyzacji była jedynie utrata pracy, podobnie jak w fabrykach i zakładach przechodzących też w ręce prywatne. Niejednokrotnie w takim państwowym gospodarstwie, oprócz miejsca zarobku, Romowie znajdowali miejsce zamieszkania, przy fabrykach zaś istniały osiedla służbowe. Prywatyzacja spowodowała, że wszyscy Ci ludzie stali się bezdomni (Mirga 1998). Miało to także wiele konsekwencji pośrednich: narastanie nowych stereotypów, coraz większa i trwała bieda, marginalizacja, prowadzące w konsekwencji do podejmowania się żebractwa.

Rozmontowywanie systemu komunistycznego to okres przełomowy, sprzyjający wybuchom konfliktów na tle rasowym i etnicznym, pobudzanych chęcią wywalczenia korzyści dla danej klasy. Tak stało się i w tym przypadku. Zdezorientowana i zmęczona niestabilnością polityczno-ekonomiczną społeczność zaczęła wyładowywać swoją agresję na najbardziej bezbronnych grupach, które i tak nie posiadały żadnych praw – wówczas to na dobre rozpoczęły się masowe represje wobec Romów. Negatywne procesy i działania skierowane w stronę tej społeczności na wschodzie Europy stanowiły proces napędzający odradzające się uprzedzenia w Europie Zachodniej. Wprawdzie lata 90. przyniosły poprawę sytuacji, ale do dziś nie brakuje dowodów na to, że problem romski w Europie nadal istnieje, choć jest pomijany na rzecz innych kwestii (Mirga 1998).

Deportacje Romów we Francji

W „Gazecie Wyborczej” z 20.08.2010 roku czytamy o przymusowej deportacji Romów z Francji. Była ona efektem likwidacji nielegalnych obozowisk cygańskich, a docelowym miejscem wysiedleń stały się Rumunia i Bułgaria. Władze tłumaczyły swoje decyzje zamieszkami z lipca 2009 roku, kiedy to policjanci zmuszeni byli zastrzelić młodego Roma, który rzekomo staranował zaporę funkcyj-

nariuszy. W odwecie Romowie spalili kilka policyjnych samochodów i napadli na komisariat. Reakcja władz była natychmiastowa i bardzo gwałtowna. Negatywnie oceniono całą mniejszość romską, uznając ją za „bazę przemytników”, skrytykowano także wówczas żebractwo. Podjęto natychmiastową decyzję o likwidacji 300 romskich obozowisk w ciągu zaledwie 3 miesięcy (http://wyborcza.pl/1,76842,8272836,Romowie__adieu_.html).

Oczywiście działania Francji zostały ostro skrytykowane przez Komisję Europejską i członków Komisji ONZ ds. Eliminacji Dyskryminacji Rasowej. Zaznaczono, że każda deportacja musi mieć uzasadniony powód i dotyczyć poszczególnych osób – nigdy całej społeczności. Oczywiście pojawiły się spekulacje co do tego, że gwałtowna reakcja wobec Romów to jedynie zagrywka polityczna prezydenta Sarkozy’ego, mająca na celu odzyskanie głosów prawicowych wyborców. Zatem problemy mniejszościowe zostały tu przy okazji wykorzystane do zjednania sobie sympatii wyborców (http://wyborcza.pl/1,76842,8272836,Romowie__adieu_.html).

Jakie mogą być skutki takich działań? Opuszczający kraj Romowie zapowiadali, że powrócą. Mówili otwarcie o tym, że Francja zapewniała im lepsze warunki życia, pracę, opiekę socjalną. Ponadto mamy tu szereg konsekwencji politycznych. Sama decyzja o deportacji wywołała ostry sprzeciw w całej niemal Europie. Rząd zasłaniał się kwestiami bezpieczeństwa, prawem o imigrantach, które mówi, że każdy kto w ciągu 3 miesięcy nie podejmie pracy lub nauki, może zostać wydany z kraju. Ponadto każdy deportowany otrzymuje „kieszonkowe” – 300 euro. Ma to ułatwić ułożenie sobie życia w nowym miejscu zamieszkania (http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8278797,Romowie_wydaleni_z_Francji__Jeszcze_tutaj_wrocimy_.html). Mimo to Parlament Europejski nakazał natychmiastowe wstrzymanie deportacji. Podkreślono, że Romowie mają prawo do dowolnego przemieszczania się i zamieszkiwania na terenie całej Unii Europejskiej (http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8354164,PE__Natychmiast_wstrzymac_wydalenia_Romow_z_Francji.html). Zatem przymusowe deportacje nie tylko nie rozwiązały problemu, ale także wywołały falę spieß, która przetoczyła się przez całą niemal Europę. O ile premier Włoch, Silvio Berlusconi, poparł politykę Sarkozy’ego, o tyle ostro skrytykowała go kanclerz Niemiec, Angela Merkel. Ponadto organy Unii Europejskiej depor-

tację porównały do działań nazistów wobec Żydów w trakcie II wojny światowej. Zatem widzimy, że zawrzało w całej niemal Europie (http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8390618,Niemcy_Sarkozy_sie_myli_nie_planujemy_likwidowac.html).

Na koniec warto dodać, że Francja wskutek likwidacji romskich obozowisk deportowała prawie 90 tysięcy osób (http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8654205,Reding_Sytuacja_Romow_w_Europie_jest_skandaliczna.html).

Dramat Romów we Włoszech

We Włoszech problemy pojawiły się nieco wcześniej, bo już w roku 2008. Miały one jednak innych charakter. Wówczas to spalono w Neapolu romskie obozowisko – powodem agresji miała być plotka, że Cyganka porwała włoskie dziecko. Potem jednak okazało się, że kobietą była Bułgarka, a łupem padła biżuteria. Nie dziwą jednak negatywne postawy, skoro przykład idzie z góry – wówczas bowiem atmosferę podsyczał sam Silvio Berlusconi, który podczas swojej kampanii wyborczej ujawniał antyimigracyjne poglądy (http://wyborcza.pl/1,76842,8272836,Romowie_adieu_.html). Sprawa została wyciszona, gdy rumuński prezydent Trajan Basescu wysłał do Włoch policjantów, mających zaprowadzić porządek w miejscach konfliktowych. To samo obiecał 2 lata później, chcąc łagodzić wyżej opisany problem we Francji. Wówczas to także zaapelował o wspólne zastanowienie się nad utworzeniem paneuropejskiego programu ułatwiającego integrację Romów. Zamieszki we Francji i następujące po nich deportacje romskie zyskały poparcie Włoch. Szef włoskiego MSZ, Francesco Frattini powiedział, że „taka postawa to nie jest rasizm, ale to uczciwość i ochrona ofiar przestępstw, którymi się martwimy” (http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8433961,Wlochy_poparly_polityke_Francji_wobec_Romow.html). W tym celu wprowadzono radykalne środki, jak chociażby pobieranie odcisków palców od Romów, brutalne napady na ich obozowiska, antycygańskie wystąpienia polityków. W efekcie obserwujemy pogłębiającą się wrogość i narastającą obojętność społeczeństwa do przedstawicieli opisywanej mniejszości, czego dowodem jest chociażby nieudzielenie pomocy romskiej dziewczynce, która zmarła na jednej z włoskich plaż.

Dziś we Włoszech jest około 120 tys. Romów, niestety realia ich życia są bardzo smutne. Każdego niemal dnia na obrzeżach włoskich miast dochodzi do czystek etnicznych, które tłumaczone są poczuciem zagrożenia, jakie niesie ze sobą obecność Romów. W samym Rzymie i Mediolanie likwidowane jest co najmniej jedno obozowisko romskie dziennie. Nikt nie zapewnia jednak wysiedleńcom nic w zamian – nie otrzymują oni godnych warunków bytowych, a jedynie wywożeni są poza granice miasta (<http://www.rp.pl/artykul/537502.html>).

Specyfika problemu romskiego na Słowacji

Na Słowacji mamy do czynienia z bardzo specyficzną sytuacją – tu mniejszość romska stanowi bowiem aż 10% ludności kraju, tj. ok. 90 tys. osób (Janusz 2006). Dzielimy ich na Olasi, czyli Romów wędrownych, Sinti – Romów wywodzących się z grupy niemieckiej, których jest najmniej i odgrywają mało znaczącą rolę, oraz Rumungri – Romów osiadłych. Jest to głównie społeczność młoda lub w wieku średnim, charakteryzująca się dużą dziećnością. Zamieszkuje ona szczególnie wschodnią część kraju – małe miasteczka i osady – zdewastowane i przeludnione bloki, stare domki, nawet szałaszy czy prowizoryczne baraki. Biedne osady romskie zwykle izolują się od przyległych wsi i miasteczek (Połec 2003). Mamy tu do czynienia z separacją terytorialną i społeczną – Słowacy nie chcą zamieszkiwać w pobliżu romskich osad, nie chcą też, by ich dzieci chodziły do szkół z dziećmi romskimi, twierdząc, że poziom nauczania jest tam rażąco niski.

Na obecną sytuację mniejszości romskiej w tym kraju ma wpływ splot wydarzeń historycznych – jeszcze z czasów Czechosłowacji – kiedy to wszelkimi możliwymi sposobami próbowano rozwiązać tzw. „problem romski”. Zastosowano wówczas między innymi metodę „asymilacji administracyjno-represyjnej” (Połec 2003), co w rzeczywistości oznaczało przymusowe osiedlanie ich, wydawanie nakazów pracy i obowiązku edukacji dla dzieci. Takie działania niewiele jednak wniosły dobrego, a wręcz przeciwnie – spowodowały osłabienie kultury cygańskiej, tradycji i siły międzypokoleniowego przekazu, nadszarpując struktury tej społeczności.

Dziś mniejszość romska boryka się tam z całym wachlarzem problemów: bieda, przeludnienie, bezrobocie spowodowane głównie niechęcią ze strony pracodawców, wrogość ze strony okolicznych mieszkańców to tylko niektóre z nich. Bardzo ważną jest tu nadal kwestia edukacji. Romowie niechętnie posyłają dzieci do szkoły, przedkładając wiedzę życiową płynącą z doświadczenia i własny kodeks ponad wiedzę książkową. Z drugiej jednak strony dzieci romskie niechętnie uczęszczają na zajęcia. Spowodowane jest to nieznaną odmianą języka słowackiego, w którym prowadzone są lekcje, a przede wszystkim brakiem akceptacji ze strony rówieśników i nauczycieli (Bartosz 2004). Mimo wszystko na Słowacji jest największy odsetek Romów posiadających wyższe wykształcenie. Niestety niejednokrotnie decydują się oni na zerwanie stosunków z rodziną i ukrywanie cygańskiej tożsamości ze względu na problem dyskryminacji i uprzedzeń, które znacznie utrudniałyby im dalszą karierę. Rom na Słowacji postrzegany jest bowiem jako osoba głupia, leniwa, jako nędzarz (<http://www.sztab.com/publicystyka-sztabowa,Problem-mniejszo-%C5%9Bci-romskiej-na-S-%C5%82owacji,1675.html>). Dyskryminacja jest tu bardzo poważnym problemem i widać ją niemal na każdym kroku: w pracy, w stosunkach sąsiedzkich, w szkole. Słowacy domagają się stanowczo tworzenia oddzielnych placówek edukacyjnych, a nawet instytucji, będących tylko dla Romów. Do tego dodać należy, że przejawy dręczenia mniejszości napotykamy także ze strony policji. Amnesty International w swoich raportach wskazuje na bardzo częste bezpodstawnie używanie siły wobec Romów i niezapewnianie tej mniejszości dostatecznej ochrony przed atakami rasistów. Do tego dołączyć należy głośną od niedawna kwestię sterylizowania romskich kobiet w słowackich szpitalach (<http://www.psz.pl/tekst-7984/Dorota-Czepik-Problemy-Romow-na-Slowacji/Str-2>). Zarzucono wówczas tamtejszym lekarzom wysterylizowanie 30 kobiet wbrew ich woli. Jeszcze w czasach reżimu komunistycznego władze oferowały duże sumy pieniędzy za dowolne poddanie się sterylizacji (<http://www.sztab.com/publicystyka-sztabowa,Problem-mniejszo-%C5%9Bci-romskiej-na-S-%C5%82owacji,1675.html>).

Ostatnie wydarzenia pokazują, że konflikt etniczny na Słowacji ma swoje źródło głównie w indywidualnych postawach Słowaków wobec Romów, bierze się nie tyle z działań ogólnych, co z indywidualnych poglądów i uprzedzeń. Przykładem jest chociażby strzelanina

w Bratysławie z 30.08.2010, kiedy to zginęło 8 osób, a 14 zostało rannych. Mężczyzna, który po strzelaninie popełnił samobójstwo, znany był z rasistowskich poglądów, nie tolerował Romów w swoim najbliższym otoczeniu i za wszelką cenę chciał się ich pozbyć. Innym przykładem agresji jest działalność słowackich skinów, którzy w roku 1995 postanowili sami rozwiązać problem romski. Wówczas to, 2 lipca grupa napastników pobiła, oblała benzyną i podpaliła 18-letniego Roma. Ponownie, niewiele ponad rok później – 22 grudnia 1996, 18-letni skin pchnął nożem mężczyznę i usiłował zabić jego syna (<http://www.romowie.info/post/nietolerancja-oraz-brak-akceptacji-wobec-mniejszosci-narodowych/63>). Wydarzenia te pokazały, jak duży problem z mniejszością romską ma Słowacja. Silna granica powstała z grubych murów, oddzielających osiedla romskie od słowackich, to jedno, a drugie to granica powstająca w umysłach Słowaków, reagujących na tę mniejszość agresją i niechęcią (<http://www.twojaeuropa.pl/2028/smiertelna-strzelanina-na-slowacji-problem-mniejszosci-romskiej>). Powstają tu swego rodzaju getta – osiedla oddzielone płotami – które potęgują jeszcze wzajemną obcość i wrogość. Trudno zaakceptować Słowakom romską odmienność, boją się osiedli pełnych biedy i patologii, chcą za wszelką cenę ochronić przed nimi swoje rodziny i swój świat (<http://www.twojaeuropa.pl/2025/getta-xxi-wieku-dla-romow-na-slowacji>). Mówi się nawet o słowackiej niechęci do Romów jako o „fali rasizmu w Europie” – tak silna i widoczna jest ona na każdym kroku (http://www.wiadomosci24.pl/arttykul/zabic_roma_slowacja_nie_radzi_sobie_z_romska_mniejszoscia_159857.html). Niestety najsmutniejsze jest to, że zarówno Unia Europejska, jak i władze słowackie pozostają obojętne na opisaną powyżej sytuację (<http://www.twojaeuropa.pl/2025/getta-xxi-wieku-dla-romow-na-slowacji>).

Romowie w Czechach

Całkowita liczba mniejszości romskiej w Czechach szacowana jest na około 300 tysięcy. Tutaj również ogromną rolę w stosunkach czesko-romskich odgrywają uprzedzenia – nawet na dzieci czeskie mówi się biali, a na romskie – czarni. Istnieje także problem gett, w których żyje ¼ romskiej mniejszości. Uważa się takie miejsca za „złe adresy”, miejsca społecznie wykluczone. Żyje w nich 80 tys. Ro-

mów. Upředzenia są tu tak silne, że – jak wynika z sondaży – dla przeciętnego Czecha Rom to synonim słowa „społecznie wykluczony” lub „żyjący w slumsach”.

Podobnie jak na Słowacji, bardzo dużym problemem jest tu edukacja. Istnieje silny stereotyp, mówiący o zaniżaniu przez romskie dzieci poziomu szkół, co powoduje, że Czesi przenoszą swoje dzieci do innych placówek edukacyjnych (http://metneb.files.wordpress.com/2011/01/romowie_broszura_web1.pdf). Inną kwestią jest stosowana do niedawna, ostro skrytykowana przez Europejski Trybunał Praw Człowieka, praktyka, zakładająca umieszczanie dzieci romskich w szkołach specjalnych, przeznaczonych dla dzieci chorych psychicznie, upośledzonych (http://metneb.files.wordpress.com/2011/01/romowie_broszura_web1.pdf).

Jeszcze do roku 1989 Romowie mieszkali w centrach miast, jednak transformacja ustrojowa i prywatyzacja przyniosła im utratę pracy i konieczność ucieczki na prowincję. Osiedlali się wówczas na peryferiach ośrodków miejskich w prowizorycznych blokowiskach i kontenerach, pogłębiając izolację od środowiska lokalnego i przyczyniając się do tworzenia nowych stereotypów. Niestety problem mieszkaniowy istnieje także do dziś – nikt bowiem nie chce wynajmować mieszkania rodzinom romskim. Zmuszeni są oni zatem do tułaczki lub do życia w prowizorycznych szałasach.

Wiele z istniejących współcześnie ognisk zapalnych jest polem polityki komunistycznej, zakładającej izolowanie romskich osiedli od osiedli czeskich. Do dziś spotkać można pozostałości dawnego systemu w postaci gett cygańskich na obrzeżach miast. Komunizm obalono, ale przejawy nietolerancji widoczne są nadal. Jako przykład podać można chociażby tabliczki wiszące w większości czeskich hoteli, głoszące zakaz wstępu dla Romów, czy też budowa muru w Usti nad Łabą, mającego oddzielić kamienice czeskie od romskich (<http://www.romowie.info/post/nietolerancja-oraz-brak-akceptacji-wobec-mniejszosci-narodowych/63>). Mur ten dzielił ulicę Maticzną na część czarną – zamieszkiwaną przez 35 rodzin romskich, i część białą, po której stoją 3 domki czeskie. Władze miasta uznały to za całkowicie normalny proces, kolejny etap w rozwoju miasta i zaprowadzania w nim porządku, tak jak chociażby kładzenie chodników czy zakładanie oświetlenia. Na szczęście, pod presją europejskiej opinii publicznej, mur został rozebrany (<http://archiwum.polityka.pl/art/usti-nad-murem,392063.html>).

Niestety w Czechach takie nastroje szczególnie podsycane są przez władze i osoby publiczne. Przykładem może być chociażby pomysł przywódcy nacjonalistycznej partii republikańskiej, który proponuje wysłać Romów „do Hiszpanii lub do gazu”, bądź też propozycje demokratów, by sfinansować Romom bilety za granicę lub co najmniej wysiedlać ich poza miasta (<http://www.romowie.info/post/nietolerancja-oraz-brak-akceptacji-wobec-mniejszosci-narodowych/63>). Przed wyborami do Parlamentu Europejskiego w roku 2009 antyromskie nastroje podsycala Narodowa Partia Czech. Ich spot wyborczy nawołujący do ostatecznego rozwiązania kwestii Cyganów wywołał skandal. Postulowano tam, by w imię obrony interesów narodowych zakazać wszelkich przywilejów dla tej mniejszości. Hasła wyborcze brzmiały wówczas: „Nie chcemy między sobą czarnych rasistów!”, a w Internecie krążył filmik, w którym znany czeski aktor opowiada dowcip: „Czy wiesz, co najgorszego może powiedzieć do ciebie Cygan? Dzień dobry, sąsiedzie” (http://www.koca.pl/2598_ekstremisci_szturmują_euoparlament.php5).

W Czechach również dochodziło do zbrodni ludobójstwa i krwawych zamieszek. Chodzi tu głównie o zamieszki wszczynane przez gangi rasistów i skinów, którzy – podobnie jak na Słowacji – podpalali domostwa cygańskie. W maju 2009 roku skini podpalili romskie osiedle, po czym wszczęli zamieszki we wcześniej wspomnianym Usti nad Łabą, nie godząc się na rozebranie zbudowanego tam muru (http://wyborcza.pl/dziennikarze/1,110631,6564847,Neonazisci_infiltrują_czeska_policje_i_wojsko.html).

Podsumowując moje rozważania na temat sprawy romskiej w Europie, zacytuję unijną Komisarz ds. Praw Podstawowych i Sprawiedliwości, Viviane Reding, która na początku listopada 2010 roku powiedziała: „Jest to przede wszystkim sprawa skandaliczna dla wszystkich Europejczyków. Napawa mnie grozą, że w jednym z krajów UE są ludzie usuwani stamtąd najwyraźniej dlatego, że przynależą do określonej mniejszości etnicznej. Myślałam wcześniej, że po zakończeniu drugiej wojny światowej to sytuacja, która nie będzie już miała miejsca” (http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8654205,Reding__Sytuacja_Romow_w_Europie_jest_skandaliczna.html). W świetle tego co przedstawiłam, nie sposób się z tym nie zgodzić. Kwestia konfliktów o podłożu etnicznym, wymierzonych w mniejszość romską, wiele razy poruszana była już

na międzynarodowych forach – zawsze jednak wiele pytań pozostawało bez odpowiedzi, wiele problemów nie znajdowało odpowiednich rozwiązań. Nadal państwa i instytucje bagatelizują ten problem, spływając znaczenie aktów przemocy, nie dostrzegając w nich kwestii rasowych i etnicznych. Brak zdecydowania w potępianiu tego typu akcji umacnia jedynie stronę atakującą w swoich racjach. Brak także zdecydowania i jasności, poparcia i empatii skierowanej do ofiar i poszkodowanych. Ciągłe natomiast obserwujemy procesy utwierdzania się w stereotypach i uprzedzeniach. Niezależnie od podłoża konfliktu, żadna przemoc zbiorowa nie powinna być akceptowana i usprawiedliwiana w cywilizowanym świecie. Taka bierność obnaża jedynie słabość instytucji państwowych i pogłębia istniejący już problem. Zaistniałe konflikty i sytuacje powinny uświadomić rządzącym, że tworzenie osiedli zamkniętych, gett, deportacje i wysiedlenia stanowią jedynie chwilowe pozbycie się problemu, przesunięcie go w inne miejsce. Mija czas i wraca on ze zdwojoną siłą. Może warto zainwestować w poprawę świadomości społeczeństw europejskich, które tkwią w stereotypach, skutecznie potwierdzanych i umacnianych przez osoby mające wpływ na kształt opinii publicznej (Mirga 1998).

Literatura

- Bartosz Adam (2004), *Nie bój się Cygana. Na dara Romestar*, Fundacja Pogranicze, Sejny.
- Besancon Alain (2000), *Przekleństwo wieku. O komunizmie, narodowym socjalizmie i jedyności Zagłady*, Czytelnik, Warszawa.
- Ficowski Jerzy (1989), *Cyganie w Polsce. Dzieje i obyczaje*, Wydawnictwo Interpress, Warszawa.
- Janusz Grzegorz (2006), *Statystyczny obraz mniejszości narodowych we współczesnej Europie*, [w:] Michalik Elżbieta, Chałupczak Henryk (red.), *Mniejszości narodowe i etniczne w procesie transformacji i integracji*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Mirga Andrzej Georghe (1998), *Romowie w XXI wieku. Studium polityczne*, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych UNIVESITAS, Kraków.
- Połeć Wojciech (2003), *Romowie na Słowacji. Marginalizacja i postęp*, [w:] Nowicka Ewa (red.), *Romowie o sobie i dla siebie. Nowe problemy i nowe działania w pięciu krajach Europy Środkowo-Wschodniej*, Instytut Socjologii Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.

Źródła internetowe

- http://wyborcza.pl/1,76842,8272836,Romowie__adieu_.html
- http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8278797,Romowie_wydaleni_z_Francji__Jeszcze_tutaj_wrocimy_.html
- http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8354164,PE__Natychemiast_wstrzymac_wydalenia_Romow_z_Francji.html
- http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8390618,Niemcy__Sarkozy_sie_myli__nie_planujemy_likwidowac.html
- http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8654205,Reding__Sytuacja_Romow_w_Europie_jest_skandaliczna.html
- http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8433961,Wlochy__poparły_politykę_Francji_wobec_Romow.html
- <http://www.rp.pl/artykul/537502.html>

<http://www.sztab.com/publicystyka-sztabowa,Problem-mniejszo-%C5%9Bci-romskiej-na-S%C5%82owacji,1675.html>
<http://www.psz.pl/tekst-7984/Dorota-Czepik-Problemy-Romow-na-Slowacji/Str-2>
<http://www.romowie.info/post/nietolerancja-oraz-brak-akceptacji-wobec-mniejszosci-narodowych/63>
<http://www.twojaeuropa.pl/2028/smiertelna-strzelanina-na-slowacji-problem-mniejszosci-romskiej>
http://www.wiadomosci24.pl/artykul/zabic_roma_slowacja_nie_ra-dzi_sobie_z_romska_mniejszoscia_159857.html
http://metneb.files.wordpress.com/2011/01/romowie_broszura_web1.pdf
<http://www.romowie.info/post/nietolerancja-oraz-brak-akceptacji-wobec-mniejszosci-narodowych/63>
<http://archiwum.polityka.pl/art/usti-nad-murem,392063.html>
http://www.koca.pl/2598_ekstremisci_szturmują_euoparlament.php5
http://wyborcza.pl/dziennikarze/1,110631,6564847,Neonazisci_infil-truja_czeska_policje_i_wojsko.html
http://wiadomosci.gazeta.pl/Wiadomosci/1,80708,8654205,Reding___Sytuacja_Romow_w_Europie_jest_skandaliczna.html

**Polak – Tatar dwa bratanki? Relacje XX wieku i współczesne
widziane okiem etnologa**

Polaków i Tatarów z Krymu łączy coś więcej niż tylko wspólna historia XVII wieku, tak barwnie opisana na kartach powieści Sienkiewicza. To także coś więcej niż tylko wiersze Mickiewicza i jego zachwyty stepami akermańskimi i pałacem chanów w Bachczysaraju. Od XV wieku, kiedy Tatarzy krymscy stali się (trwało to do XVIII wieku) sąsiadami Polaków, kształtują się wspólne relacje, które ostatecznie okazały się bardzo dobre, szczególnie w XX wieku. Ważne jest jednak, żebyśmy zauważyli, jak doszło do nawiązania współpracy polsko-krymskotatarskiej w tak ważnym dla tworzenia się współczesnej myśli politycznej wieku wcześniejszym.

Oto XIX wiek przynosi powiew nowych nurtów społeczno-filozoficznych. Gdy rodzą się panslawizm, komunizm, faszyzm, anarchizm, agraryzm i wiele innych, Tatarzy krymscy również nie pozostają obojętni na te zjawiska. Znamionną rolę w „pobudzeniu” politycznym społeczeństwa Tatarów miała postać Ismaila bey Gasprinskiego (zapisywanego w literaturze także jako Gaspirali). Otóż 5 sierpnia 1905 roku na pokładzie statku „Gustaw Struve” odbywa się pierwszy, nielegalny jeszcze kongres muzułmanów Rosji. Było to szerokie zebranie przedstawicieli narodów muzułmańskich, grup społecznych oraz różnych islamskich organizacji z terenu Imperium. Gsprinski był jednym z tych, którzy w utworzeniu Związku Muzułmanów w Rosji brali czynny udział (Chazbijewicz 2001, s. 45). Nieco później w Nowogrodzie utworzono komitet centralny partii rosyjskich muzułmanów, a w jego skład wszedł, obok Gasprinskiego, wywodzący się z Tatarów polsko-litewskich ówczesny burmistrz Bachczysaraju, Mustafa Dawidowicz (Chazbijewicz 2001, s. 46). Tak więc Tatarzy jeszcze przed „Wielką Wojną” zorganizowali się na rzecz przyszłej niepodległości i niezależności intelektualnej. Na początku wojny Tatarzy, zarówno ci z Polski, jak i ci z Krymu, będąc żołnierzami armii carskiej, walczyli na frontach rosyjsko-niemieckim i rosyjsko-austro-węgierskim. W tych wydarzeniach warto wymienić postać polskiego Tatara Macieja Sulkiwicza, który to 5 czerwca 1918 roku został

premierem Krymskiej Republiki Ludowej. Doszło do tego na skutek porozumienia dowództwa niemieckiego okupującego Krym z inteligencją tatarską.

W kolejnych rządach Sulkiewicza zasiadali oprócz niego inni polscy Tatarzy: Aleksander Achmatowicz – objął tekę ministra sprawiedliwości, Aleksander Miłkowski – ministra spraw wojskowych, Bohuszewicz – ministra dóbr państwowych. W czwartym rządzie Sulkiewicza znalazł się także Polak – Dąbrowa, który to został ministrem aprowizacji. Dyrektorem kancelarii tego rządu także został polski Tatar, lider ruchu kulturalnego Tatarów polskich w latach 1925-1939, Leon Najman Mirza Kryczyński (Chazbijewicz 2001, ss. 53-55). Odegrał on niemałą rolę dla tatarskiego ruchu narodowego. Otóż opracował i wydał dwa tomy dokumentów z archiwów carskich o tytułach: *Szkice polityki rosyjskiej na Kresach*, tom 1 i tom 2, a także *Walka z oświatą i kulturą Tatarów krymskich* (Chazbijewicz 2001, s. 55).

W związku z przedstawionymi powyżej faktami nasuwa się pytanie: skąd nagle w życiu Ludowej Republiki Krymu pojawiło się tak wiele osób pochodzenia polskiego? Otóż, jak pisze w swojej książce Selim Chazbijewicz, spowodowane było to faktem, że polityka carska przewidywała przesiedlenia ludności na wschód przed przesuwającym się frontem. Polscy Tatarzy ze względu na bliskość kulturową i religijną jako miejsce przesiedlenia wybierali Krym. W latach 1917-1920 działał na Krymie Związek Tatarów Litewskich z prezesem Mustafą Szynkiewiczem. W Symferopolu powstał z inicjatywy środowisk wywodzących się z Polski Klub Inteligencji Muzułmańskiej, działający w latach 1917-1918 (Chazbijewicz 2001, s. 55). Ważnym faktem jest to, że środowiska Tatarów krymskich przy Lidze Narodów wnioskowały, aby przyszłe państwo Tatarów ustanowić przy protektoracie i mandacie II RP. Jednak, mimo licznych działań dyplomatycznych i administracyjnych, nie udało się Sulkiewiczowi doprowadzić Ludowej Republiki Krymu do sytuacji, w której mogłaby ona przeciwstawić się zarówno armiom Denikina, Wrangla, jak i bolszewikom. W dniu 12 listopada 1920 roku Armia Czerwona ostatecznie wkroczyła na Krym. Od roku 1921 do roku 1954 Krym wchodzi w skład Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej. Sam Sulkiewicz i grono Tatarów polskich, którzy wcześniej zaangażowali się w życie LRK, przedostało się dalej na wschód. W Azerbejdżanie zaangażowali się w tworzenie rządu i Sulkiewicz został szefem sztabu

generalnego, Olgierd Kryczyński – wiceministrem sprawiedliwości, a Leon Kryczyński został dyrektorem kancelarii rządu i redaktorem wydawnictw prawniczych. Później Sulikiewicz na skutek przewrotu bolszewickiego w Azerbejdżanie został aresztowany i rozstrzelany, natomiast bracia Kryczyńscy przedostali się do Turcji (Miśkiewicz, Kamocki 2004, s. 52).

Jeśli chodzi o kontakty między Polską a Krymem, to zostały one wyraźnie utrudnione ze względu na politykę dzielącą ZSRR i II Rzeczpospolitą. Dowodem, że mimo blokady informacyjnej ZSRR część informacji przedzierała się z Krymu do Polski, może być notatka prasowa z 5 numeru „Życia Tatarskiego”, z roku 1936, wydawanego w Wilnie, opisująca przypadek Tatara Batyra Mustafy, który to trafił na trzy lata do więzienia za tradycyjne muzułmańskie oświadczenia. Kolejną wiadomością jest podana liczba Tatarów (94) studiujących w Instytucie Medycznym w miejscowości Ak-Mesed. Nieco niżej czytamy, że w wyższej uczelni Ak-Meschida, w Instytucie Pedagogicznym uczy się 65 studentek Tatarów (b.a. „Życie Tatarskie”, 1936, s. 119). Te z pozoru błahe informacje pokazują całkiem dużo na temat tego, jak Tatarzy krymscy żyli w ramach „nowego” państwa, jakim było dla nich ZSRR. Starali się być wierni religii i tradycji, a także dbali o kształcenie swoich przyszłych elit intelektualnych. Mimo wielu represji pragnęli dbać o zachowanie świadomości narodowej. Z tego samego numeru „Życia Tatarskiego” dowiadujemy się, że w Rumunii, dokładnie w Konstancji, 80-tysięczna – jak podaje czasopismo – kolonia Tatarów krymskich, którzy trafili do Rumunii na skutek licznych represji politycznych najpierw ze strony caratu, później bolszewików, wydała książkę pod tytułem *Poezja krymska*. Było to wydawnictwo czasopisma „Emel” (Nadzieja), również wydawanego w Rumunii (Chazbijewicz 2001, s. 90).

W 1939 roku wybuchła II wojna światowa. Polaków jako pierwszych dotyczą jej konsekwencje. Tatarom przyjdzie „począć” do roku 1941, kiedy to wojska niemieckie wkroczyły na teren ZSRR i Krymu. Postawa ludności krymskiej wobec okupanta była różna. Część walczyła w wojnie obronnej, część środowiska tatarskiego doszukiwała się w nazistach sojuszników, licząc na podobną postawę Niemców jak w poprzedniej wojnie, kiedy to niemieckie wojska okupacyjne nadały Tatarom dużą autonomię i pozwoliły na zorganizowanie państwa krymskotatarskiego.

To poszukiwanie sojuszu z nazistami doprowadziło do sytuacji w której Stalin, po wkroczeniu Armii Czerwonej na Krym, wydaje wraz z wyrokiem zdrady państwa nakaz usunięcia Tatarów krymskich z terytorium Krymu. Z zakazem powrotu. Eksterminacja połączona z wywózkami trwała od kwietnia do czerwca 1944 roku, a apogeum tych wydarzeń przypadło na 18 maja. *W dniu tym deportowano 187 859 Tatarów krymskich, 6252 Tatarów nadwołżańskich, parę tygodni później 36 349 Bułgarów, Greków, Ormian, a jeszcze wcześniej – około 50 tys. krymskich Niemców* (Chazbijewicz 2001, s. 98). Tatarzy krymscy trafiają głównie do Uzbekistanu. Niedługo potem, 22 lipca 1944, w Chełmie pod Lublinem ogłoszony zostaje manifest Polskiego Komitetu Wyzwolenia Narodowego. Polska wchodzi w oś wpływów Związku Radzieckiego i relacje Polaków i Tatarów polskich z Tatarami krymskimi niemalże zamierają, na długi czas.

Lata 1945-1989

Kiedy ludność tatarska trafiła już do miejsc zesłania, dość szybko zaczęła się samoorganizować. Pomimo wielu represji, powstały koła samokształceniowe zajmujące się zachowaniem języka i tradycji (Chazbijewicz 2001, s. 121).

Warto pokrótce omówić tatarski ruch narodowy, gdyż zapewne jeśli nie jego działania, to obecne relacje między Polakami a Tatarami krymskimi wyglądałyby zupełnie inaczej i na pewno byłyby dużo słabsze. Selim Chazbijewicz w swojej książce *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległość państwa po II wojnie światowej*, dzieli losy ruchu narodowego Tatarów krymskich na 4 etapy:

- 1956-1964 – tworzenie ruchu i jego metod działania,*
- 1964-1970 – rozwój i ekspansja działalności,*
- 1970-1989 – przemiana jakościowa i ilościowa ruchu, zmiana form, metod i celów działania, przyjęcie ram organizacyjnych,*
- 1990-2000 – budowa nowego społeczeństwa na Krymie w oparciu o tradycyjny materiał etniczny (etnos).*

Autor wspomina też, że niektórzy z badaczy problemu uważają, że w latach 1970-1989 nastąpiło osłabienie aktywności i upadek ruchu (Chazbijewicz 2001, s. 122).

Pierwszy okres był dla Tatarów krymskich wychodzeniem z szoku, jakim było przesiedlenie i czystki etniczne na Krymie, ale także próbą podejmowania pierwszych inicjatyw, które miały pozwolić im na powrót do ojczyzny. W drugim okresie pojawia się na scenie walki o samodzielność postać bardzo ważna dla Tatarów krymskich, osoba żyjąca do dzisiaj: Mustafa Dżemilew (urodzony w 1943 roku).



Barbara Łukasik, Mustafa Dżemilew oraz autor. 19 V 2012

W 1962 roku wyrzucono go z pracy w Taszkencie za rzekomy udział w Związku Młodzieży Krymskotatarskiej. W 1965 roku wielokrotnie stał się ofiarą prowokacji KGB i trafił na półtora roku do więzienia. Po wyjściu z niego miał wiele problemów stwarzanych mu przez służby ZSRR. W 1968 rozpoczęła się kolejna sprawa przeciw Dżemilewowi, tym razem został oskarżony o „zdradę i zaprzaństwo” (Chazbijewicz 2001, ss. 131-134). Potem wielokrotnie trafiał do aresztów, więzień i łagrów. Został on późniejszym liderem ruchu Tatarów krymskich, a obecnie jest posłem do Rady Najwyższej Ukrainy. Poznałem go osobiście 18 maja 2012 roku w Symferopolu na corocznych obchodach z okazji przesiedlenia Tatarów krymskich do Uzbekistanu. Lista nazwisk Tatarów działających czynnie na rzecz uznania praw swojego narodu jest bardzo długa, wymienię tutaj tylko kilka nazwisk, które zapisały się w historii działań krymskotatarskich

w Uzbekistanie. Byli to: Mustafa Selimow, Amet-Chan Sułtan, Uzeir Abdurrachmanow, Enwer Seferow, Chatidże Chajratedinowa, Esken-der Dżemilew, Zampira Asanowa (którą miałem okazję poznać podczas mojego pobytu na Krymie w maju 2012 roku), Narman Kadyrow, Rusten Chałiłow, Muchsim Osmanow, Weliuła Nimetułajew i wielu innych (Chazbijewicz 2001, ss. 124-145).

Bardzo ważnym wydarzeniem w dziejach powrotu Tatarów krymskich do ojczyzny była Uchwała Prezydium Rady Najwyższej ZSRR z 5 września 1967 roku „O obywatelach narodowości tatarskiej, byłych mieszkańcach Krymu”, a także decyzja „O trybie wykonawczym artykułu 2 Uchwały Prezydium Rady Najwyższej ZSRR z 28 kwietnia 1956 r.”. Dzięki tym dokumentom Tatarzy mogli zamieszkiwać na całym terytorium ZSRR, łącznie z prawem i obowiązkiem posiadania ważnego paszportu (Chazbijewicz 2001, s. 148). Tatarzy mieli teoretycznie prawo, aby powracać na Krym. W ten sposób pod koniec lat 60., niewielkim początkowo strumieniem, ludność krymskotatarska zaczęła wracać w rodzinne strony. W latach 70. i 80. powroty na Krym przybierały na sile i w końcu w latach 90. doszło do ich apogeum. Powroty te nie były jednak łatwe, a ludność tatarska spotykała się na Krymie z licznymi szykanami, zakazami pracy, nie pozwalano im zamieszkać w hotelach, domach robotniczych, wynajmować mieszkań i domów. Powstawały osiedla namiotowe tworzone w okolicach miast i wiosek Krymu, które mogły utrzymać się przez dłuższy czas ze względu na stosunkowo łagodny klimat półwyspu. Osiedla te często były napadane przez ubrane po cywilnemu jednostki milicji i KGB. Tatarskie rodziny były bite, okradane, organizowano łapanki i wywożono ludność krymskotatarską w ciężarówkach poza miejsce zamieszkania.

Ciekawe zjawisko, które zaczęło się w latach 70. w etnosie krymskotatarskim opisuje Selim Chazbijewicz. Otóż na skutek zwiększonej liczby powracających na Krym Tatarów i ze względu na charakterystyczny kierunek polityki i organizacji tatarskich nastąpiła przemiana w autoidentyfikacji tego narodu. Otóż najważniejszą rolę w tym procesie przejęło miejsce geograficzne – Krym. Do tej pory dla Tatarów ważne było poczucie przynależności do rodziny ludów turkijskich. Najważniejszym wyznacznikiem przynależności stał się język, a nie religia, jak było do tej pory. Nie zmienia to faktu, że ideologie panturecka i panislamska nadal odgrywały ważną rolę. Zgo-



Nowo powstałe osiedle Tatarów krymskich, okolice Symferopola,
20 V 2012

dzę się tutaj z profesorem Chazbijewiczem, że duże znaczenie w tym procesie zmiany świadomości i autoidentyfikacji krymskotatarskiej miał fakt, że kiedy Palestyna czy Afganistan cierpiały politycznie, wtedy większość świata islamskiego stawiała w obronie ciemniejszego narodu. Tymczasem głosy protestu w sprawie Tatarów krymskich pozostały słabe i nieliczne (Chazbijewicz 2001, s. 156). W latach 70. Tatarzy krymscy zaczynają szukać sojuszników wśród demokratycznej opozycji w ZSRR. Ostatecznie, po wielu przeszkodach nawiązują współpracę z Piotrem Grigorienką, byłym generałem Armii Czerwonej, który pierwszy w ZSRR po wojnie zwrócił uwagę na kwestię krymskotatarską, przeplacając to trafieniem na wiele lat do psychuszki, czyli politycznego szpitala psychiatrycznego. We współpracę z Tatarami zaangażowany był i jest do tej pory syn generała, Andriej – poznałem go osobiście w Symferopolu. Także wielu innych dysydentów z licznych narodów ZSRR nawiązało z ludnością krymskotatarską współpracę. Lata 70. to okres, kiedy władza radziecka nadal represjonuje Tatarów krymskich, organizując chociażby procesy, na których skazuje elity krymskotatarskie na wieloletnie wyroki więzienia i łagrów.

Powrót tematyki krymskotatarskiej do polskiej opinii publicznej

Ważnym wydarzeniem, dzięki któremu sprawa Tatarów krymskich „pojawiła” się w polskich domach, było przyjęcie 15 przedstawicieli tatarskich *przez zastępcę przewodniczącego Wydziału Pracy Partyjnej KC KPZR K. N. Mogilniczenkę, zastępcę przewodniczącego Wydziału Pracy Administracyjnej KC KPZR A. N. Soszenkowa i zastępcę przewodniczącego Wydziału Propagandy KC KPZR A. I. Włosowa oraz innych pracowników partyjnego aparatu. Spośród aktywistów krymskotatarskiego ruchu narodowego w spotkaniu uczestniczyli: A. Bałajew, F. Ablamitow, A. Aburamanow, E. Ametow, R. Dżemilew, A. Asanow, N. Kadyrow, B. Umerow, R. Usinow, E. Seitumerow, S. Seutowa, R. Seitwelijew, A. Hamzin, E. Fazyłow* (Chazbijewicz 2001, s. 181). Wśród 700 Tatarów, którzy w tym czasie przebywali w Moskwie i zebrał się przed izbą przyjęć RN ZSRR, czekając na wynik rozmów, znajdowali się polscy dziennikarze. Byli to zarówno dziennikarze państwowej telewizji i radia, ale również pracownicy Rozgłośni Polskiej Radia Wolna Europa, polskiego serwisu BBC i Głosu Ameryki (Chazbijewicz 2001, s. 156). Jeszcze jedną ważną inicjatywą Tatarów krymskich w tym czasie było ujawnienie się Centralnej Inicjatywy Organizacji Narodowego Ruchu Krymskotatarskiego (Organizacja Krymskotatarskiego Narodnego Dwiżenija – OKND). Do tego wydarzenia doszło 3 grudnia 1988 roku. Natomiast od 30 kwietnia do 1 maja 1989 w Jangijul, w Uzbekistanie odbyło się ogólnoradzieckie zebranie i narada przedstawicieli grup inicjatywnych. Wówczas ogłoszono deklarację o powstaniu OKND. W dniach 10-12 czerwca odbyło się pierwsze posiedzenie Centralnej Rady OKND w Bachczysaraju. Na przewodniczącego tej organizacji wybrano Mustafę Dżemilewa (Chazbijewicz 2001, s. 186).

Ludność krymskotatarska napotkała nowy problem, gdyż po tylu latach przesiedleń i czystek etnicznych na Krymie naród Tatarów stał się mniejszością i stanowił około 2% (Chazbijewicz 2001, s. 187) całej populacji półwyspu. Mimo tych przeciwności, Tatarzy rozpoczęli na Krymie tworzenie nowych instytucji kulturalnych, społecznych, gospodarczych.

Co ważne, Polacy wzięli czynny udział w narodzinach tej „nowej” społeczności krymskotatarskiej. Jedną z tych osób jest Piotr Hlebowicz, działacz „Solidarności Walczącej”. Podczas naszej roz-

mowy w Symferopolu opisał, jak doszło do tego, że zainteresował się kwestią Tatarów krymskich. Otóż stało się to w sposób pośredni. Polscy dysydenci jeździli do Wilna, gdzie kształtował się i silnie działał ruch opozycyjny, i tam też zjawiali się ludzie z całego ZSRR, między innymi z Ukrainy. Ukraińcy natomiast utrzymywali kontakty z Tatarami krymskimi i w taki sposób udało się mojemu rozmówcy zapoznać z przedstawicielką Tatarów. Tą przedstawicielką była Awa Awazatowa.

Mój rozmówca opowiada:

Myśmy nagłaśniali wszystko, co było na Krymie, a więc ten przyjazd Tatarów krymskich na Krym, wyrzucanie ich z ziemi zajętej im na kolchoznych polach, gdzie oni tam budowali te różne chatki. Z desek, nie z desek, ziemianki, z różnych tam. Warunki straszne.

Slumsy...

Slumsy, takie, a władze jeszcze sowieckie jeszcze wtedy, sowieckiego Krymu, organizowali brygady robotnicze, z pałkami, ze spychaczami, po nich stali pół kilometra dalej, z pałkami, z karabinami, tak dalej, puszczały brygady robotnicze, no tak jak na Uniwersytecie Warszawskim w 68 roku, coś w tym rodzaju i rozwalali te, te osiedla namiotowe, tak zwane, bili ludzi, parę osób zostało rannych, a chyba jedna czy dwie umarły z ran... no i myśmy to nagłaśniali. Już tutaj w naszych mediach podziemnych jeszcze, chociaż było już po okrągłym stole, ale mieliśmy jeszcze takie, półlegalne, schowane, bo nie wiedziało się, co będzie dalej z okrągłym stołem.

Piotr Hlebowicz poruszył tutaj, opisywaną przeze mnie wcześniej, kwestię tymczasowych osiedli namiotowych i stosunku Rosjan, Ukraińców i innych grup, które osiedliły się na Krymie po 1944 roku, do powrotu Tatarów krymskich.

Polacy brali także udział w pierwszych kurultajach, czyli w politycznych zjazdach Tatarów krymskich. Oprócz pomocy ideologicznej ze strony organizacji, jaką była „Solidarność Walcząca”, dochodziła także do Tatarów pomoc rzeczowa. Otóż Tatarzy krymscy otrzymali od Polaków offset, na którym drukowali, wtedy jeszcze półlegalnie, najważniejsze jak do tej pory czasopismo Tatarów krymskich, czyli „Avdet”. Maszyny do offsetu, pisma opozycyjne, książki, materiały religijne docierały na Krym dzięki pomocy dyplomatów, którzy prze-

wozili je przez granicę, a następnie transportowano je już w ramach Związku Radzieckiego metodami improwizowanymi: jako telewizor, dużą walizkę itp., poruszając się komunikacją lotniczą lub kolejową.

W tym samym czasie doszło do niezwykłego wydarzenia. Otóż Mustafa Dżemilew, przewodniczący kurułtaju, wyznaczył Polaków do reprezentowania go na zjeździe w Istambule. Tam też środowisko emigracyjne Tatarów krymskich przekazało dla swoich braci z Krymu pomoc rzeczową. Przez pośrednictwo Polaków oraz Ukraińców pomoc ta trafiała do muzułmanów żyjących na Krymie. Oprócz Piotra Hlebowicza w pomoc Tatarom w Krymskiej ASRR i późniejszej Autonomicznej Republice Krymu zaangażowani byli: Jadwiga Chmielowska, przewodnicząca Komitetu Wykonawczego „Solidarności Walczącej”, Maciej Ruszczyński, Selim Chazbijewicz, Piotr Pachol-ski, Beata i Piotr Godlewscy, Eulalia Badurska, Lech Osiak, Andrzej Rozpłochowski, Wojciech Stando, Roman Zalewski i Maciej Frankiewicz i inni (Chazbijewicz 2001, s. 208).

Inicjatywy polityczne lat 90.

W 1990 roku członkowie „Solidarności Walczącej” Wydział Wschodni zaangażowali się w objazd prawie wszystkich republik ZSRR, aby przygotować grunt pod konferencję w Polsce, która miała stać się wspólną platformą współpracy dla organizacji i partii niepodległościowych z całego bloku wschodniego. Właśnie w tym czasie Piotr Hlebowicz spotkał się z Mustafą Dżemilewem i wtedy też „SW” nagrywała i opisywała starcia milicji i jednostek paramilitarnych z Tatarami krymskimi na terenie osiedli namiotowych (Chazbijewicz 2001, s. 208-209). W dniu 4 września 1990 r. na II konferencji Praw Człowieka w Leningradzie, Jadwiga Chmielowska zabrała głos w imieniu Tatarów krymskich, przypominając o prawie narodów do samostanowienia i niepodległości (Chazbijewicz 2001, s. 209). Kolejną inicjatywą z tego samego roku było ukazanie się, nakładem kwartalnika „Życie Muzułmańskie”, pod redakcją Selima Chazbijewicza, antologii fragmentów Koranu w języku rosyjskim i arabskim z przeznaczeniem dla muzułmanów ZSRR. Wydano 3000 egzemplarzy, które drukowano w drukarni „Solidarności Walczącej” i kanałami Wydziału Wschodniego rozprowadzono je w muzułmańskich republi-

kach ZSRR oraz na Krymie. Co ważne, redakcja „Życia Muzułmańskiego” wraz z „SW” przyczyniły się do wydania w tym samym roku (1990) dwumiesięcznika „Emel” – organu prasowego Centrum Narodowego Tatarów Krymskich w Turcji (Chazbijewicz 2001, s. 209). Najważniejszym wydarzeniem 1990 roku stała się konferencja, do której przygotowania opisałem nieco wcześniej. Otóż 20 grudnia 1990 roku w Warszawie odbył się zjazd powołujący Centrum Koordynacyjne Warszawa ‘90. Członkiem-założycielem tej organizacji była między innymi opisywana przeze mnie wcześniej Organizacja Narodowego Ruchu Krymskotatarskiego (Organizacja Krymskotatarskiego Narodnego Dwiżenija – OKND). Jej przedstawicielem na ten zjazd był Mustafa Dżemilew. Oprócz niego czołowymi osobami „Centrum Koordynacyjnego Warszawa ‘90” zostali: Włodimir Bukowski z rosyjskiej organizacji „Demokracja i Niezawisimost” – współinicjator oraz jeden ze sponsorów, Irena Lasota z Instytutu na Rzecz Demokracji w Europie Wschodniej (IDEE), która zajęła się współfinansowaniem zakupu sprzętu poligraficznego i środków łączności. Ona też zajmowała się przerzutem materiałów na wschód i szkoleniem drukarzy (Chazbijewicz 2001, ss. 209-210). Od swojego rozmówcy dowiedziałem się, że działalność „Centrum Koordynacyjnego” trwała około dwóch lat, po czym relacje w ramach tej organizacji między członkami uległy rozluźnieniu i inicjatywa wygasła. Jednak, jak zaznacza Piotr Hlebowicz, nadal pozostały między nimi kontakty towarzyskie, przyjacielskie i czasami wspólnie podejmują różne działania.

Kolejnym wydarzeniem, jeszcze w grudniu 1990 roku stało się nawiązanie współpracy pomiędzy Wydziałem Wschodnim „SW” – z pomocą „Życia Muzułmańskiego” – a liderami emigracji tatarskiej w Turcji, skupionymi w Narodowym Centrum Tatarów Krymskich w Stambule i w redakcji czasopisma „Emel”. Jadwiga Chmielowska i Piotr Hlebowicz spotkali się z Zaferem Karatayem, który był redaktorem naczelnym „Emelu”, a także z Muratem Yakupoglu (Jakubowskim) oraz Sabri Arykanem. Murat Yakupoglu był członkiem „Ligii Prometejskiej”. Dzięki pomocy finansowej tej tatarskiej organizacji „SW” zakupiła w Gliwicach maszyny poligraficzne i dzięki tej inwestycji przedstawiciele Wydziału Wschodniego mogli uczyć Tatarów offsetu. Właśnie wtedy przewieziono wiele religijnych wydawnictw islamskich przez Polskę i Ukrainę na Krym (Chazbijewicz 2001, s. 210). W 1991 roku współpraca rozwijała się dalej. W lutym

tamtego roku Piotr Hlebowicz przywiózł do Warszawy przedstawicielkę OKND, wcześniej przeze mnie wymienianą Awę Awazatową. Wtedy też, po drodze do Warszawy, w Wilnie doszło do spotkania z przewodniczącym Stowarzyszenia Związków Tatarskich na Litwie – Adamem Jakubauskasem. W Warszawie natomiast przedstawicielka Tatarów krymskich spotkała się z turkologiem, wicedyrektorem Departamentu Europy w Ministerstwie Spraw Zagranicznych i redaktorem czasopisma „Obóz”, Andrzejem Ananinczem. Podczas tego spotkania doszło do przekazania kamery wideo, która miała służyć dokumentowaniu pogromów w tatarskich miasteczkach namiotowych na Krymie. Podczas pobytu Awy Awazatowej w Polsce nastąpiło także spotkanie z Selimem Chazbijewiczem, który otrzymał pełnomocnictwo reprezentowania interesów OKND w Polsce (Chazbijewicz 2001, s. 210). Miesiąc później przedstawiciele Wydziału Wschodniego „SW” Jadwiga Chmielowska i Piotr Hlebowicz wraz z Selimem Chazbijewiczem – przedstawicielem Tatarów polskich – wyjechali na Krym, na konferencję poświęconą życiu i działalności Ismaila bey Gaspirali. Jako goście zagraniczni, oprócz Polaków, w tej konferencji brali udział Turcy, Litwini, Białorusini i obywatele Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej (Chazbijewicz 2001, s. 210). 1991 jest rokiem, kiedy przedstawiciele „SW” prowadzą szkolenia poligraficzne na Krymie.

Kolejnym ważnym wydarzeniem jest stworzenie przez Jadwigę Chmielowską i Piotra Pacholskiego „Ośrodka Informacyjnego «Polska – Wschód»”. Jego siedziba znajdowała się w Instytucie Obywatelskim w Warszawie przy Alejach Ujazdowskich 13 (Chazbijewicz 2001, s. 211). W kwietniu tego samego roku powstał też nieformalny „Instytut Polska – Wschód” imienia generała Macieja Sulkiwicza. Członkowie tego instytutu chcą otworzyć przedstawicielstwo polskich organizacji pozarządowych na Krymie, we współpracy ze Związkiem Tatarów Polskich. W dniach 26-30 czerwca 1991 roku, w obradach II kurultaju także uczestniczyli Polacy, którzy na zlecenie tej instytucji organizowali ekspertyzy polityczne i zbierali materiały dla „Ośrodka Informacyjnego «Polska – Wschód»”. W trakcie obrad Piotr Hlebowicz przeczytał z upoważnienia Selima Chazbijewicza przesłanie Tatarów polskich do Tatarów krymskich (Chazbijewicz 2001, s. 211). Następnym wydarzeniem stało się nawiązanie kontaktu z Islamską Partią Krymu i z muftim Krymu Hadzi Nuri Effendim –

dokonał tego Piotr Hlebowicz z upoważnienia S. Chazbijewicza, który był w tym czasie wiceprezesem Rady Centralnej Związku Tatarów Polskich (Chazbijewicz 2001, s. 212).

I tak, w latach 90. XX wieku współpraca się rozwija, odżywa ruch turystyczny, zespoły folklorystyczne i artyści z Krymu przyjeżdżają do Polski. Przez cały ten czas zainteresowanie rządu i środowisk decyzyjnych w Polsce problematyką krymską jest minimalne. O tym mówi też Piotr Hlebowicz w rozmowie, której udzielił mi w Symferopolu. A zagadnienie to poruszył podczas rozmowy na temat stworzenia w Polsce komitetu, który miałby złożyć do komisji noblowskiej w Sztokholmie wniosek o przyznanie pokojowej nagrody Nobla Mustafie Dżemilewowi. Środowisko związane z „Ośrodkiem Informacyjnym «Polska – Wschód»” oraz Departamentem Wschodnim „SW” szukało poparcia tej kandydatury wśród polskich polityków. Inicjatywa ta spotkała się jednak z niewielkim odzewem.



Barbara Łukasik, Piotr Hlebowicz, autor oraz Andriej Grigorienko.
Symferopol, 18 V 2012

Dzisiejsze inicjatywy i relacje

Jeśli chodzi o działalność polskiej ambasady w Kijowie i konsulatu w Sewastopolu, pomimo moich zapytań, nie udało mi się uzyskać żadnych informacji na temat kontaktu tych instytucji z organizacjami Tatarów krymskich. Potwierdzenie tego braku zainteresowania znalazłem w rozmowie z Piotrem Hlebowiczem. Ważnym i kłopotliwym z punktu widzenia rozwoju relacji polsko-krymskotatarskich problemem jest polaryzacja polityczna, która nastąpiła po stronie polskiej. Otóż wiadomo mi o kilkukrotnych odwiedzinach przedstawicieli Tatarów krymskich na zaproszenie środowiska związanego z klubem „Gazety Polskiej” i z partią Prawo i Sprawiedliwość. Polskę odwiedzali Mustafa Dżemilew – przewodniczący tatarskiego parlamentu oraz deputowany do Rady Najwyższej Ukrainy i Ali Hamzin – szef Departamentu Spraw Zagranicznych Medżlisu Narodu Tatarów Krymskich.

Świadczyć może o tym kilka artykułów, które pojawiają się na ten temat na polskojęzycznych stronach w Internecie, chociażby relacja z VI Zjazdu Klubów „Gazety Polskiej” (<http://www.gazeta->



Ali Hamzin oraz autor. Bachczysaraj, 19 V 2012

polska.pl/4747-najwazniejsza-jest-polska), czy artykuł o odrodzeniu „myśli prometejskiej” za prezydentury Lecha Kaczyńskiego (<http://www.portal.arcana.pl/Mysl-prometejska-od-pilsudskiego-do-kaczynskiego,1259.html>). Może to powodować odwrócenie się innych środowisk politycznych w kraju od tego problemu. A przez odwrócenie środowisk politycznych następuje też zanik zainteresowania tematem osób sympatyzujących z wybranymi frakcjami. Ważnym zjawiskiem z tego punktu widzenia jest pojawienie się na rynku książki z serią reportaży z krajów byłego Związku Radzieckiego: *W rajskiej dolinie wśród zielska* Jacka Hugo-Badera. Jest on reporterem „Gazety Wyborczej”. W swojej książce porusza między innymi problem napięć narodowościowych na Krymie. Polski czytelnik, we fragmencie poświęconym Tatarom, może dowiedzieć się o historii Krymu, od upadku Chanatu, poprzez sytuację Tatarów w Uzbekistanie, aż do czasów obecnych, kiedy to reporter opisuje współczesne społeczeństwo krymskotatarskie. Nieznający układu sił na Krymie czytelnik z Polski może tutaj wstępnie zapoznać się z sytuacją. To ważna książka, jeśli chodzi o propagowanie wiedzy o Krymie wśród Polaków. Cieszy się dużą popularnością i napisana jest przystępnym językiem. Dla mnie ciekawą kwestią, którą wyczytałem z tej książki, jest przedstawiony stosunek Tatarów do Rosjan. Otóż Hugo-Bader przytacza rozmowę, jaką odbył z żoną Mustafy Dżemilewa.

Przylacza się żona Mustafy. Opowiada, że byli na zsyłce w Jakucji, kiedy w Polsce wybuchł stan wojenny.

- Plakaliśmy razem z wami.*
- Wszystkiemu winni Ruscy – konkluduje świta.*
- Chyba komuniści – protestuje.*
- Co ty tam wiesz. (Hugo-Bader 2010, ss. 38-39)*

Co do Polski i Polaków, odniosłem wrażenie pewnego panującego wśród Tatarów stereotypu. Polityczne środowisko tatarskie chce widzieć w Polakach swojego sojusznika, który ma w podstawie swoich działań niechęć do rządu rosyjskiego. Sojusznika o tyle silnego, że niepodległego i mającego „za sobą” moc instytucji europejskich. Jest też jeszcze kwestia młodzieży krymskotatarskiej. Część z nich urodziła się już w ojczyźnie. Nie czują takiego powiązania z krymskotatarskimi działaczami czasów ZSRR. Chcą być niezależni i podchodzą krytycznie do działań swoich przedstawicieli. Posługują się już polityczną no-

womową zachodniego świata, są świetnie wykształceni i znają wiele języków. Dotyczy to tylko części młodzieży, jest to jednak dość silne zjawisko. Jacek Hugo-Bader także to zauważa. Przytacza przykład Ulwie Ablajewej, która od polityki woli realne działania, jak chociażby *walka z władzami rejonów o przydział pustaków i cementu na budowę tatarskich wsi* (Hugo-Bader 2010, s. 41). Podczas moich prywatnych rozmów z przedstawicielami młodzieży krymskotatarskiej dało się zauważyć ich ogromną potrzebę integracji europejskiej. Zresztą bardzo duże nadzieje wiążą właśnie z Polską i Polakami. Jak sami mówili, najsilniejsze więzy, ze wszystkich krajów Unii Europejskiej, rząd Ukrainy ma właśnie z Polską i to ona mogłaby stać się „kluczem do bram” integracji europejskiej. Oprócz tego wierzą, że rząd Polski w końcu zauważy problemy Tatarów na Krymie i rozpocznie naciski na rząd Ukrainy oraz twardo określi swoją pozycję w tej sprawie podczas rozmów z przedstawicielami władz rosyjskich.

Z punktu widzenia polskiej polityki zagranicznej relacje z medżlisem krymskotatarskim mogą być kłopotliwe, ze względu na stosunek do Ukrainy. Otóż w polskiej polityce od kilku lat dominuje nurt propagujący jak najszybsze wejście Ukrainy w struktury Unii Europejskiej. Tymczasem w polityce wewnętrznej wschodniego sąsiada Polski Tatarzy krymscy i ogólnie kwestia Krymu stanowią niemały problem ze względu na dużą samodzielność i chęć niezależności, zarówno mniejszości krymskotatarskiej, jak i rosyjskiej, żyjących na półwyspie. Kolejnym kłopotem dla strony polskiej może być chęć poprawy stosunków z Rosją, z którą nie rozwiązano do tej pory wielu drażliwych kwestii. Tymczasem Autonomiczna Republika Krymu, przemianowana z Krymskiej Autonomicznej Republiki Sowieckiej, jest państwem stworzonym przez naciski Rosji na rząd Ukrainy dla Rosjan żyjących na Krymie. W takiej sytuacji poruszanie kwestii mniejszości krymskotatarskiej może być kłopotliwe. Mustafa Dżemilew w 1993 roku w wywiadzie udzielonym dla czasopisma „Obóz” wspomina, że Tatarzy krymscy chcą działać w autonomii w ramach Ukrainy, pod warunkiem uznania pełni praw narodu tatarskiego (b.a. *Czy na Krymie...*, 1993, ss. 113-121). Z moich spostrzeżeń w tym temacie wynika tyle, że Tatarzy dzięki swojej pozycji, niezwykle zahartowaniu politycznemu i dzięki swojemu zdecydowaniu uzyskali dużą samodzielność, jednak postawili się w dość kłopotliwej sytuacji. Otóż, będąc całkowicie przeciwko Rosji i jej polityce, są także w bardzo nienaturalnej pozycji

do rządu Ukrainy. Zaobserwowałem, że akceptują władzę z Kijowa, jednak uważają ją za zbędny balast, niepotrzebną administrację, gdyż mają swój kurultaj – parlament i medżlis – radę ministrów. Administracja Ukrainy na taki samorząd nie chce się zgodzić. Gdy przeglądałem publikacje dotyczące relacji polsko-ukraińskich, od lat 90. XX wieku do współczesności, w kwestii Krymu i stosunku obydwu rządów czy to do ARK, czy do Tatarów krymskich nie znalazłem nawet akapitu.

W polskiej prasie obecnie pojawiają się informacje o sytuacji na Krymie, chociażby taka, że w 2007 roku szef policji na Krymie wydał rozkaz zburzenia miasteczka Tatarów na górze Aj-Petri i nocą dokonano tego za pomocą pojazdów opancerzonych (<http://www.rp.pl/artukul/704167.html?print=tak&p=0>). Kolejnym tematem poruszonym w polskojęzycznych mediach internetowych jest sytuacja kurortów nad Morzem Czarnym. Nie dotyczy to bezpośrednio tematyki Tatarów krymskich, ale jest z nią powiązana. Otóż oligarchowie ukraińscy i bogaci Rosjanie z Krymu doprowadzają do licznych sytuacji, w których burzy się zabytki pod budowę centrów rozrywkowo-handlowych. Ewentualnie, poprzez budowę hoteli, dacz oraz stawianie ogrodzeń, blokuje się dostęp do plaż i morza zwykłym turystom. Dokonuje się tego często na terenach należących prawnie do Tatarów.

Współpraca kulturowa i społeczna

Turystyka na Krymie, pomimo wielu trudności, odżywa. Jest ona ważna, gdyż Polacy dzięki podróżom mogą, często po raz pierwszy, dowiedzieć się o Tatarach lub skonfrontować swoje wyobrażenia o tym narodzie. Wielu Polaków wybiera Krym jako miejsce swoich urlopów. Wyjazdy zorganizowane na Krym kierowane są raczej do Jałty, Sewastopola i innych dużych kurortów, w większości należących do mniejszości rosyjskiej, jednak styczność z ludnością krymskotatarską istnieje. Innym rodzajem turystyki są wyjazdy spontaniczne. Wtedy też Polacy często trafiają do wiosek, hoteli, pensjonatów prowadzonych przez Tatarów. W Internecie można spotkać relacje z tego typu wojaży, istnieją fora internetowe, które poruszają kwestie organizacji takich wyjazdów.

Wiadomo mi także o inicjatywie, która rodzi się w podturuńskiej gminie Zławień Wielka. Otóż jedna z pracownic urzędu gminy,

Barbara Łukasik, próbuje zorganizować wymianę młodzieży polskiej i krymskotatarskiej, a także cykl konferencji na temat wspólnych relacji dawniej i współcześnie. Pomysł ten jednak jest dopiero w początkowej fazie i niewiele wiadomo na temat szczegółów. Barbara Łukasik była jedną z dwóch osób z Polski, obok Piotra Hlebowicza, które poznałem podczas wyjazdu na Krym do Symferopola na obchody rocznicy 18 V 1944 roku. Widocznym zjawiskiem podczas obchodów tej rocznicy była reakcja miejscowej ludności nietatarskiej. Otóż miasto się wyludniało. Podczas swojej podróży na Krym poznałem w pociągu mieszkającego na półwyspie Rosjanina z polskim pochodzeniem. On sam przyznał, że Rosjanie i grupa żyjących na Krymie Ukraińców boją się wychodzić w tych dniach na ulice, gdyż emocje związane z rocznicą wysiedleń u Tatarów są tak silne, że czasami dochodzi do niebezpiecznych sytuacji. Od Tatarów, których spotkałem i byłem spontanicznie przez nich zapraszany do rozmowy, słyszałem znowuż, że podczas większych świąt tatarskich zjawia się czasami OMON (Otriad Mobilnyj Osobogo Naznaczenija – Oddział Mobilny Specjalnego Przeznaczenia), czyli prewencyjne oddziały milicji, które rozpydają manifestacje.

Podczas mojego pobytu nie trafiłem jednak na żadne z powyższych wydarzeń. Starsi Tatarzy, których mijałem tego dnia na ulicach,



Manifestacja Tatarów krymskich z okazji rocznicy deportacji
18 V 1944 roku. Symferopol, 2012

słyszac, że mówię po rosyjsku z polskim, jak oni to określali, akcentem, wspominali, że w domu ich rodziców lub w ich własnych domach wisiał bądź wisi do tej pory portret Matwieja Sulejmana bey Sulkiewicza. Wspominali także postać Józefa Piłsudskiego, który miał w swojej osobistej ochronie Tatarów. Widać było, że jest to dla nich ważne i emocjonalnie czują się związani w jakimś stopniu z Polską. Aspekt religijny wspólnych relacji też jest interesujący. Otóż kilkakrotnie zdarzyło mi się słyszeć z ust Tatarów, że ważne jest, aby Polacy zostali przy katolicyzmie, a Tatarzy przy islamie, bo to przywiązanie miałyby zapewnić stabilność i siłę obydwu narodom oraz egzystencję w zgodzie. Odczułem to tak, jakby przeciwstawiali oni polski katolicyzm wraz z tatarskim islamem, rosyjskiemu prawosławiu.

Podsumowanie

Relacje polsko-krymskotatarskie, pomimo że nie znajdują się w głównym nurcie ani polskiej polityki, ani polskiej historiografii, istnieją w świadomości społecznej i uważam, że będą pogłębiane. Tatarzy krymscy, szczególnie młodzi, podczas krótkich rozmów zaznaczali, że Polska jest dla nich ważnym krajem i istotnym partnerem, gdyż niektórzy z nich wyjeżdżają do Polski na studia i widzą swoją szansę w integracji europejskiej, właśnie poprzez nasz kraj. Polacy natomiast, oprócz wąskiej grupy ludzi zaangażowanych czy to naukowo, czy też politycznie w kwestie krymskotatarskie, mają małą wiedzę na temat współczesności Tatarów, wiedząc nieco więcej na temat historii, szczególnie XVII-wiecznych wojen między Rzeczpospolitą a Turcją i jej wasalem Chanatem Krymskim.

Jeśli chodzi o przyszłość relacji, sądzę, że szansą na ich rozkwit byłaby szybka integracja Ukrainy z Unią Europejską. Wtedy też zagadnienie mniejszości etnicznych i narodowych, w tym Tatarów, wysunęłoby się na bliższy plan i na arenie międzynarodowej wyrażniej zaistniałby temat krymski. Problemem jest obecnie i będzie nawet w sytuacji wejścia Ukrainy do UE stosunek Moskwy, Warszawy i Kijowa do Autonomicznej Republiki Krymu. Postawy tych trzech krajów często są sprzeczne, a w imię poprawności relacji temat tatarski nie jest w ogóle poruszany.

Myślę, że rolę propagatora zagadnień krymskotatarskich i jego ludności w większym stopniu powinna na siebie przejąć ludność Tata-

rów polskich, którzy od samego początku kształtowania się relacji stanowili naturalny łącznik pomiędzy Tatarami krymskimi a Polakami.

Z punktu widzenia ekonomicznego, dla Polski ważne byłoby rozpropagowanie tematyki i działalność na rzecz Tatarów krymskich na arenie międzynarodowej tak, aby rozwiązać kwestie własności gruntów i nieruchomości na Krymie na rzecz Tatarów. Otóż duża sympatia ludności krymskotatarskiej dla Polaków mogłaby sprawić, że w tym jakże atrakcyjnym turystycznie i gospodarczo regionie polscy inwestorzy może mogliby liczyć na łatwiejsze zaistnienie swoich firm i prowadzenie swojej działalności.

Kolejną kwestią, która w przyszłości może zaważyć na relacjach Polski z Tatarami, jest baza Floty Czarnomorskiej w Sewastopolu. Jeśli Rosjanie wycofaliby swoje okręty, zapewne Moskwa w dużo mniejszym stopniu interesowałaby się Krymem. Dzięki temu powstałaby luka, którą – moim zdaniem – wypełniliby szybko Tatarzy. To zapewniłoby zwiększenie stabilności w regionie, a wraz z tym możliwość uważniejszego spojrzenia medżlisu na sytuację międzynarodową. Wtedy też rząd Polski mógłby być pośrednikiem w kontaktach Tatarów z resztą krajów europejskich. Ten zabieg może poskutkowałoby ułatwieniami dla polskich obywateli w turystyce i inwestycjach na Krymie. Moim zdaniem, najważniejsze jednak w sprawach polsko-krymskotatarskich byłoby budowanie nowych relacji społecznych, wymiana pomysłów i idei. Oczywiście z pomocą organizacji pozarządowych, stowarzyszeń, inicjatyw artystycznych oraz tym podobnych. To spowodowałoby zacieśnienie relacji między przeciętnymi obywatelami, pobudziłoby ruch między Polską a Krymem. Mogłoby to wpłynąć pozytywnie na gospodarkę, naukę i kulturę obydwu narodów. Ze względów globalnych uważam, że nie można zamykać przed Tatarami krymskimi dostępu do Europy, gdyż ich izolacja mogłaby doprowadzić do radykalizacji poglądów islamskiej ludności Krymu, a przez to do poszukiwania wśród skrajnych ruchów islamskich wsparcia we własnej sprawie. Z Tatarami krymskimi kwestia radykalizacji byłaby o tyle trudna, że osobą, która wpłynęła na kształt współczesnej kultury krymskotatarskiej, był Ismail bey Gaspirali, odżegnywujący się od islamskiego radykalizmu.

Reasumując, stosunki polsko-krymskotatarskie, które zaczęły się w XV-XVI wieku, z krótkimi przerwami trwają do dziś. Nie używam tutaj słowa rozwijają się, gdyż uważam, że w porównaniu z wiekiem XVII w relacjach tych nastąpił regres. Nałożyło się na to

wiele czynników: utrata niepodległości przez Rzeczpospolitą i Chana krymski, powstanie Ukrainy, która oddzieliła obydwa narody od siebie, późniejsze wojny, a także przemiany polityczne i społeczne. Od lat 90. XX wieku nastąpiło ponowne ożywienie w tych relacjach, jednak na nieco innym poziomie, to jest organizacji pozarządowych i jednostkowych, bez włączania w to instytucji państwowych. Niezrozumiałym dla mnie jest zjawisko pomijania Tatarów krymskich i ich organizacji przez polski konsulat w Sewastopolu.

Co do przyszłości tych relacji, ogromne znaczenie będzie miało, jak ukształtują się stosunki polsko-ukraińsko-rosyjskie i samych Tatarów z Ukrainą i Rosją. Zwyczajni polscy obywatele mogą jeździć na Krym w celach turystycznych bez wiz i nie spotykają problemów natury administracyjnej w relacjach z Tatarami. Jednak jeśli chodzi o rząd Polski, sprawa wygląda inaczej, gdyż zmuszony jest on do ostrożności w kontaktach między Kijowem a Moskwą. Odnoszę wrażenie, że na razie taktyka Polski co do kwestii Krymu w stosunkach trójstronnych nie istnieje. A uważam, że powinna zaistnieć, bo jeśli sytuacja będzie się korzystnie dla Tatarów stabilizować, to i relacje polsko-krymsko-tatarskie ulegną ożywieniu. Jeśli natomiast sytuacja w jakiś sposób się zaogni, to dojdzie też do skomplikowania tych relacji. A na zdrowej społecznie i politycznie sytuacji na Krymie skorzystają Polacy, którzy będą mogli spokojnie jeździć na Krym i wymieniać doświadczenia kulturowe, gospodarcze i społeczne z Tatarami. Również Tatarzy będą mogli bez problemu przybywać do Polski, konfrontować swoje doświadczenia i uczyć się działania mechanizmów europejskich. Dlatego też ważne jest, aby jedna i druga strona utrzymywała rozsądne i dobre relacje z władzą w Kijowie, która stała się koniecznym pośrednikiem w kontaktach polsko-krymskotatarskich.

Artykuł powstał na podstawie pracy licencjackiej pod tytułem *Relacje polsko-krymskotatarskie. Zarys problemu*, obronionej w Katedrze Etnologii i Antropologii Kulturowej UMK w Toruniu.

Literatura

- Bonasiuk Grzegorz (2009), *Konstytucja Autonomicznej Republiki Krymu*, Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego, Rzeszów.
- Chazbijewcz Selim (2001), *Awdet czyli powrót. Walka polityczna Tatarów krymskich o zachowanie tożsamości narodowej i niepodległości państwa po II wojnie światowej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Olsztyn.
- Chojnowski Andrzej, Burski Jan Jacek (2006), *Ukraina*, seria *Historia Państw Świata w XX wieku*, Wydawnictwo TRIO, Warszawa.
- Czerwonnaja Swietłana (2003), *Mustafa – syn Kryma*, Odżak, Symferopol.
- Gill Władysław, Gill Norbert (1994), *Stosunki Polski z Ukrainą w latach 1989-1993*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń – Poznań.
- Hugo-Bader Jacek (2010), *W rajskiej dolinie wśród zielska*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec.
- Janusz Grzegorz (2006), *Statystyczny obraz mniejszości narodowych we współczesnej Europie*, [w:] *Mniejszości Narodowe i Etniczne w Procesach Transformacji oraz Integracji*, (red.) Michalik Elżbieta, Chałupczak Henryk, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Kazimierak Alicja (2010), *Media Tatarów krymskich – historia rozwoju, struktura, rola*, [w:] *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*, vol. XVII, 1, sectio K, Lublin.
- Kirimal Edige, Golemski Marek (2006), *Narodowa Wojna Tatarów Krymskich*, [w:] *Rocznik Tatarów Krymskich. Suplement do tomu XI „Rocznika Tatarów Krymskich”*, (red.) Selim Chazbijewcz, Rada Centralna Związku Tatarów Rzeczypospolitej Polskiej, Gdańsk.
- Kucy Aleksy (2006), *Problem Tatarów krymskich po rozpadzie Związku Radzieckiego*, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w procesach transformacji oraz integracji*, (red.) Michalik Elżbieta, Chałupczak Henryk, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Wierchoś Dariusz (2009), *Krym. Od Scytów do Rosjan*, [w:] *Źródła nienawiści. Konflikty etniczne w krajach poskomunistycznych*, (red.) Kamil Janicki, Instytut Wydawniczy ERICA, Kraków – Warszawa.

- b.a. (1936), „Życie Tatarskie”, nr 5 maj, Wilno, s. 119
- b.a. (1993), *Czy na Krymie powstanie państwo Tatarów krymskich?: Rozmowa z Mustafą Dżemilewem*, „Obóz”, nr 25/26, Warszawa, s. 113-121.

Źródła internetowe

(dostęp: 02.09.2012)

<http://www.gazetapolska.pl/4747-najwazniejsza-jest-polska>

<http://solidarni2010.pl/3097-ewa-kurek-rosji-rozumem-nie-pojmiesz-1.html>

<http://www.rp.pl/artykul/704167.html?print=tak&p=0>

<http://www.portal.arcana.pl/Mysl-prometejska-od-pilsudskiego-do-kaczynskiego,1259.html>

<http://www.obserwatorfinansowy.pl/forma/analizy/turystyka-na-ukrainie-przegrywa-z-oligarchia/>

<http://www.biblioteka.teatrnn.pl/dlibra/dlibra/doccontent?id=22484&dirids=1>

MICHAŁ ANTONOWICZ

**Mniejszość niemiecka w Toruniu.
Przeszłość – Teraźniejszość – Przyszłość**

Wstęp

Toruń jest miastem usytuowanym na lewym brzegu Wisły. W procesie jego dziejów nieraz zostały splecione losy ludności polskiej i niemieckiej, co miało niebagatelny wpływ na rozwój kultury nadwiślańskiego grodu. Współcześnie jest jednym z miast województwa kujawsko-pomorskiego, a w przeszłości niejednokrotnie odgrywał znaczącą rolę zarówno w ramach państwa polskiego, jak i niemieckiego. Wpływ kultury niemieckiej, a także ludności pochodzenia niemieckiego na dzieje Torunia dawniej i dziś jest niebagatelny, jednak poprzez propagandę i podkreślanie polskiego charakteru miasta wkład kultury niemieckiej jest umniejszany.

W rzeczywistości ludność niemiecka znacząco wpłynęła na rozwój Torunia. Niemcy dominowali zarówno pod względem demograficznym, kulturalnym, jak i społeczno-politycznym. Supremacja ludności pochodzenia niemieckiego w Toruniu trwała do 1918 roku, kiedy ta została zmuszona do opuszczenia II Rzeczypospolitej bądź do częściowej asymilacji. Okres drugiej wojny światowej charakteryzuje się kolejnym napływem ludności niemieckiej, a także germanizacją w Toruniu. Losy ludności niemieckiej po 1945 roku nie różniły się w znaczny sposób od sytuacji tejże ludności w całej Polsce. Agresywna polityka władz PRL-u, która skupiona była na asymilacji, a także pozbyciu się kwestii mniejszości, przyczyniła się do stagnacji społeczno-kulturalnej tej ludności. Dopiero transformacja ustrojowa, a także demokratyzacja władz RP doprowadziły do zmiany sytuacji mniejszości niemieckiej, jak również pozostałych uznanych mniejszości w Polsce.

Celem niniejszej pracy jest przybliżenie problemu losów mniejszości niemieckiej w Toruniu i okolicach. Tekst został podzielony na dwie części, z których pierwsza przedstawia ogólną sytuację społeczno-prawną mniejszości etnicznych i narodowych w Polsce po 1989 roku. Druga część pracy to omówienie aktualnej sytuacji toruńskich

Niemców po zmianie ustrojowej. Tekst przybliży strukturę, działalność i cele organizacji zrzeszającej mniejszość niemiecką w Toruniu – **Stowarzyszenie Ludności Pochodzenia Niemieckiego (*Bund der Bevölkerung deutscher Volkszugehörigkeit mit Sitz in Thorn*)**. Ponadto porusza kwestie przyszłości, tożsamości i jedności środowiska ludności niemieckiej w Toruniu oraz przedstawia współczesne problemy toruńskich Niemców. Podstawowym źródłem pracy był wywiad przeprowadzony z obecnym prezesem stowarzyszenia – Adamem Sutem, a także informacje uzyskane w trakcie prowadzonych badań. Wywiad został przeprowadzony 15 marca 2012 roku w biurze Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia niemieckiego w Toruniu przy ulicy Długiej 66.

Współczesna sytuacja i działalność ludności pochodzenia niemieckiego w Toruniu

1. Status prawny mniejszości narodowych/etnicznych w Polsce po 1989 roku

Transformacja ustrojowa po 1989 roku przyczyniła się do zmiany położenia politycznego mniejszości etnicznych i narodowych w Polsce. Na temat nowej sytuacji mniejszości Sławomir Łodziński pisze:

Władze zaczęły traktować te społeczności jako równoprawną część społeczeństwa polskiego, respektując ich prawa do podtrzymania własnej tożsamości narodowej i kultury oraz aspiracje społeczno-polityczne. Zaczęły również wprowadzać regulacje prawne uwzględniające szczególną sytuację tych grup, zwłaszcza w zakresie oświaty i kultury. Przyjęta została perspektywa obywatelska, tzn. że podmiotem ochrony praw mniejszości są jedynie osoby będące obywatelami Polski, a sprawa samookreślenia narodowego jest przedmiotem indywidualnej decyzji każdego obywatela (Łodziński 2010, s. 25).

Oficjalna akceptacja obecności mniejszości etnicznych i narodowych przez władze RP, a także regulacje prawne ugruntowały ich położenie w Polsce. Powołano szereg ustaw, aktów i dokumentów, które mają na celu ochronę mniejszości w kraju. Chronologiczne są to:

- Ustawa z dnia 7 września 1991 roku o systemie oświaty (<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19910950425>).

- Ustawa z dnia 29 grudnia 1992 roku o radiofonii i telewizji (<http://isap.sejm.gov.pl/Download?id=WDU20042532531&type=3>).
- Konstytucja RP z 1997 roku, a w szczególności 35. artykuł (<http://www.trybunal.gov.pl/akty/konstytucja/toc.htm>).
- Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (<http://www.trybunal.gov.pl/akty/konstytucja/toc.htm>).
- Ustawa z dnia 7 października 1999 r. o języku polskim (<http://isap.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19910950425>).
- Ustawa z dnia 12 kwietnia 2001 r. Ordynacja wyborcza do Sejmu RP i do Senatu RP.
- Ustawa z dnia 6 stycznia 2005 r. o mniejszościach narodowych i etnicznych oraz języku regionalnym (www2.mswia.gov.pl/download.php?s=1&id=1097).

Poza wewnętrznym ustawodawstwem mniejszości narodowe są chronione w ramach aktów prawa międzynarodowego, a także układów bilateralnych podpisanych przez rząd polski. Tomasz Browarek i Henryk Chałupczak wymieniają cztery podstawowe systemy międzynarodowe, które normalizują pozycję mniejszości narodowych w Polsce. Są to:

- System ochrony w ramach Ligi Narodów,
- System ochrony prawa człowieka w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych,
- System ochrony w ramach Rady Europy,
- System ochrony w ramach Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Europie.

Obok wymienionych umów międzynarodowych, pozycja poszczególnych mniejszości narodowych jest regulowana we wspomnianych traktatach dwustronnych zawartych przez Polskę ze wszystkimi państwami sąsiedzkimi, a także państwami Europy Środkowej i Wschodniej. Pierwszy traktat został podpisany z rządem Niemiec (17 czerwca w 1991 roku) w Bonn. Dokument ten zawierał klauzulę zapewniającą między innymi ochronę tożsamości i odrębności, a także równość wszystkich członków mniejszości niemieckiej w Polsce (Browarek, Chałupczak 1998, ss. 31-53).

Podsumowując ogólną sytuację mniejszości narodowych w Polsce, należy stwierdzić, iż po przeszło czterdziestoletniej asy-

milacji i dyskryminacji, członkowie mniejszości etnicznych i narodowych otrzymali prawo do ujawnienia się, a także utrzymania oraz kontynuowania własnej kultury i tożsamości w Polsce. Wynikiem tego było gwałtowne organizowanie tej ludności w struktury stowarzyszeń społeczno-kulturalnych, mające na celu przede wszystkim ochronę własnego dziedzictwa kulturowego.

2. Mniejszość niemiecka w Toruniu po transformacji ustrojowej

Zmiany ustrojowe oraz demokratyzacja władzy RP przyczyniły się do znacznej poprawy sytuacji mniejszości etnicznych i narodowych w naszym kraju. Poza oficjalną akceptacją obecności ze strony władz, ludność ta otrzymała prawną możliwość organizowania się w stowarzyszenia społeczno-kulturalne i kultywowania własnego dziedzictwa kulturowego.

Spśród wszystkich mniejszości w Polsce najaktywniejszą w swoich działaniach okazała się mniejszość niemiecka. Pierwsza organizacja zrzeszająca Niemców powstała na Śląsku i było to Towarzystwo Społeczno-Kulturalne Ludności Pochodzenia Niemieckiego zarejestrowane w styczniu 1990 roku w Katowicach. Inicjatywa ta rozpoczęła organizowanie kolejnych stowarzyszeń społeczno-kulturalnych niemal we wszystkich województwach w Polsce. W sierpniu 1990 roku powstaje idea utworzenia jednej, centralnej organizacji, której celem było reprezentowanie interesów mniejszości niemieckiej w całym kraju. W sierpniu 1991 roku powstaje Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce z siedzibą w Opolu jako główna organizacja mniejszości niemieckiej w Polsce (Witek 2008).

Zgodnie z Narodowym Spisem Powszechnym Ludności i Mieszkańców z 2002 roku, w Polsce żyje 147 094 obywateli RP narodowości niemieckiej. Największymi skupiskami ludności niemieckiej są województwa znajdujące się na terenach nazywanych *Ziemią Odzyskanymi*. Są to następujące województwa:

- województwo opolskie – 104 399 (10,033%),
- województwo śląskie – 30 531 (0,672%),
- województwo warmińsko-mazurskie – 4 311 (0,317%),
- województwo pomorskie – 2 016 (0,106%),
- województwo dolnośląskie – 1 792 (0,074%),
- województwo zachodniopomorskie – 1014 (0,072%),

- województwo wielkopolskie – 820 (0,03%),
- województwo lubuskie – 513 (0,64%) (http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PL_K_HTML.htm 14.07.2012).

Ponadto ludność ta zamieszkuje terytorium centralnej i wschodniej Polski. Między innymi żyje w następujących województwach:

- województwo kujawsko-pomorskie – 636 (0,034%),
- województwo mazowieckie – 351 (0,011%),
- województwo łódzkie – 263 (0,012%),
- województwo małopolskie – 181 (0,008%) (http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm).

Na terenach centralnej Polski ludność niemiecka stanowi znikomą odsetek. Mimo to mniejszość niemiecka z powyższych terenów wykazuje się dużą aktywnością w swoich działaniach, których celem jest utrzymanie własnej odrębności i jedności. Największym konglomeratem ludności niemieckiej w centralnej Polsce jest województwo kujawsko-pomorskie. Zgodnie ze spisem ludności z 2002 roku w województwie zamieszkuje 636 obywateli RP narodowości niemieckiej, z czego 197 to mieszkańcy Bydgoszczy, a 153 osoby to mieszkańcy Torunia. Poza tym ludność niemiecka mieszka również w Grudziądzu, Inowrocławiu, Nowym Mieście Lubawskim i Wąbrzeźnie (http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm).

Na terytorium dzisiejszego województwa kujawsko-pomorskiego pierwsza organizacja społeczno-kulturalna zrzeszająca ludność niemiecką powstała w 1990 roku w ówczesnym województwie toruńskim (od 1999 roku teren województwa toruńskiego został włączony do województwa kujawsko-pomorskiego). Organizacja zainicjowana przez grupę toruńskich Niemców została zarejestrowana 3 lipca 1990 roku w Sądzie Wojewódzkim w Toruniu jako **Stowarzyszenie Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu – *Bund der Bevölkerung deutscher Volkszugehörigkeit mit Sitz in Thorn* (SLPN)**. Komitet założycielski SLPN w Toruniu składał się z 17 osób i byli to: Murawski Marian, Olecki Piotr, Blakiewicz Adam, Szymkowski Krzysztof, Kotliński Kazimierz, Murawski Markus-Josef, Lewandowski Franciszek, Lewandowski Henryk, Wierybiński Eugeniusz, Więclawski Waldemar, Więclawski Georg, Więclawska Teresa, Strohschein Karol, Krzyżanowski Leszek, Willma Adam, Żebrowski Mariusz i Mąchielewski Jarosław (Załącznik 3 – Lista założycieli Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu).

SLPN, podobnie jak inne tego typu organizacje w Polsce, przynależy do struktury Związku Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce (ZNSSK). W ZNSSK toruńska organizacja pełni funkcję stałego członka i przedstawiciela województwa kujawsko-pomorskiego, a uczestnicy toruńskiej organizacji przynależą do zespołu Zarządu i Delegacji ZNSSK. Obecnie funkcję członka i delegata zarządu pełni wiceprzewodniczący toruńskiej organizacji – Helmut Kurowski (<http://www.vdg.pl>).

Celem organizacji mniejszości niemieckiej z Torunia było odnalezienie, zjednanie, a także utrzymywanie odrębnej tożsamości i kultury ludności pochodzenia niemieckiego w mieście. Działalność SLPN cieszyła się dużym zainteresowaniem zarówno osób mających korzenie niemieckie, a także polskiej części torunian. Liczba zainteresowanych wstąpieniem do SLPN systematycznie rosła, osiągając w 1995 roku 2890 członków w ówczesnym województwie toruńskim, z czego 1800 osób to mieszkańcy Torunia („Nowości”: 24.03.1995). Współcześnie grupa członków stowarzyszenia uległa zmniejszeniu i szacuje się ją na około 800 osób zapisanych i płacących składki członkowskie. Liczba aktywnych członków w życiu Stowarzyszenia sięga około 40-50 osób. Osoby, nazywane jako *aktywne*, charakteryzują się zaangażowaniem w działalność SLPN, uczestniczą w kursach, imprezach, spotkaniach, a także wyjazdach organizowanych przez toruńską komórkę. Stowarzyszenie z siedzibą w Toruniu działa wyłącznie w obrębie byłego województwa toruńskiego. W przeszłości w ramach SLPN działały grupy lokalne z Grudziądza, Nowego Miasta Lubawskiego oraz Wąbrzeźna. Współcześnie w miastach tych działają osobne organizacje, posiadające własną osobowość prawną (Załącznik 1: Rozmowa z Panem Adamem Sutek – prezesem Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu).

a. Statut Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu

Podstawowym dokumentem określającym charakter działalności i struktury stowarzyszenia jest dokument: *Statut Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu*. Niniejszy dokument zawiera następujące rozdziały: ogólne postanowienia, cele i środki działania, charakter członkostwa i władzy organizacji, strukturę, a także majątek i fundusze Stowarzyszenia (Załącznik 2: Statut Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu).

Zgodnie z postanowieniem statutu, celem działalności jest zrzeszenie, a także pomoc w utrzymaniu więzi z osobami pochodzenia niemieckiego na terenie działania organizacji. Cele stowarzyszenia wyszczególnia artykuł 8 z rozdziału II:

Celem powołania i działania Stowarzyszenia jest pomoc osobom pochodzenia niemieckiego w nawiązaniu i utrzymaniu kontaktów oraz więzi narodowościowych, kulturowych i językowych pomiędzy ludnością pochodzenia niemieckiego mieszkającą na terenie działania Stowarzyszenia a szczególnie:

- a. poszerzenie wiedzy o historii i kulturze narodu niemieckiego,*
- b. popularyzowanie, rozwijanie i nauczanie języka niemieckiego*
- c. nawiązanie łączności społeczno-kulturalno-oświatowej z instytucjami niemieckimi ogniskującymi życie społeczno-kulturalno-oświatowe w krajach niemieckich,*
- d. współdziałanie z organizacjami i instytucjami polskimi i niemieckimi o podobnych celach, w pogłębieniu wzajemnej przyjaźni i współpracy pomiędzy narodami polskimi i niemieckimi,*
- e. działanie na rzecz ograniczania wyjazdów na stałe obywateli polskich pochodzenia niemieckiego z R.P.,*
- f. popularyzowanie osiągnięć kulturalno-oświatowych, naukowych, społecznych i politycznych krajów niemieckich,*
- g. działanie na rzecz ochrony niemieckiej spuścizny kulturowej na terenie działania Stowarzyszenia,*
- h. występowania do władz i instytucji państwowych z postulatami dotyczącymi potrzeb społecznych nurtujących ludność pochodzenia niemieckiego zamieszkałą na terenie działania Stowarzyszenia,*
- i. umacnianie tożsamości narodowej (Załącznik 2).*

Kolejny rozdział określa charakter i rodzaje członków stowarzyszenia. Statut wyróżnia trzy rodzaje uczestników grupy: zwyczajny, wspierający i honorowy, którym przysługują różne prawa i obowiązki. Członkiem zwyczajnym Stowarzyszenia:

Może zostać każdy pełnoletni obywatel R.P. narodowości lub pochodzenia niemieckiego przynajmniej się do języka, kultury lub tradycji niemieckiej, mieszkający na terenie działania Stowarzyszenia, przez złożenie pisemnej deklaracji wstąpienia po zatwierdzeniu jej przez Zarząd Stowarzyszenia. Członkiem zwyczajnym Stowarzyszenia może zostać także pełnoletni obywatel innego kraju, nie mający miejsca zamieszkania w R.P., narodowości niemieckiej lub pochodzenia niemieckiego, spełniający warunki określone w niniejszym paragrafie (Załącznik 2).

Członek wspierający:

Może zostać polska lub zagraniczna osoba fizyczna lub prawna aprobująca cele statutowe Stowarzyszenia, zamierzająca wspierać Stowarzyszenie organizacyjnie i finansowo oraz uczestniczyć w realizacji celów Stowarzyszenia. Członków wspierających przyjmuje Zarząd Stowarzyszenia zwykłą większością głosów. Od decyzji negatywnej Zarządu przysługuje prawo wniesienia odwołania do Walnego Zgromadzenia. Członek wspierający może działać w Stowarzyszeniu za pośrednictwem swego przedstawiciela, który powinien być członkiem zwyczajnym Stowarzyszenia (Załącznik 2).

Członkiem honorowym natomiast:

Może zostać osoba fizyczna, także innej narodowości, szczególnie zasłużona w realizacji celów Stowarzyszenia. Członkostwo honorowe nadaje Walne Zgromadzenie Stowarzyszenia na wniosek Zarządu Stowarzyszenia (Załącznik 2).

Ponadto statut SLPN określa charakter, prawa, kompetencje i zobowiązania władz organizacji. Dokument wyróżnia trzy rodzaje władz w strukturach SLPN: Walne Zgromadzenia Stowarzyszenia, Zarząd Stowarzyszenia i Komisję Rewizyjną Stowarzyszenia. Wybór nowych władz odbywa się w trakcie Zwyczajnych Walnych Zgromadzeń, podczas których wybiera się Zarząd i Komisję Stowarzyszenia na czteroletnią kadencję. Z grona Zarządu zostaje powołany przewodniczący, dwóch zastępców, sekretarz i skarbnik Stowarzyszenia. Posiedzenia Zarządu odbywają się co najmniej dwa razy w miesiącu. Dotychczasowymi przewodniczącymi byli:

- Marian Murawski,
- Karol Strohschein,
- Adam Sut.

b. Działalność oświatowo-kulturalna Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu

Wymienione w statucie cele realizowane są poprzez organizowanie imprez kulturalno-oświatowych, spotkań towarzysko-integrujących, naukę języka niemieckiego, prowadzenie działalności wydawniczej i biblioteki, a także pomoc społeczną członkom stowa-

rzyszenia. Działalność kulturalno-oświatowa stanowi najważniejsze pole działania SLPN w Toruniu. W jej obrębie organizowane są wydarzenia otwarte oraz zamknięte, których celem jest popularyzacja kultury niemieckiej, zjednanie środowiska toruńskich Niemców oraz integracja narodu polskiego z niemieckim.

Nauka języka niemieckiego od początku istnienia stowarzyszenia aż do dzisiaj stanowi priorytet w działalności SLPN. Toruńskie stowarzyszenie, jako pierwsza tego typu organizacja, utworzyło w 1992 roku polsko-niemiecką klasę w Polsce. Powstała ona dzięki współpracy pomiędzy Zarządem SLPN a dyrekcją Szkoły Podstawowej numer 20 w Toruniu. Klasa liczyła 16 osób, z czego 2/3 stanowiły dzieci członków Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego. Obok realizowanego polskiego programu nauczania, program klasy polsko-niemieckiej został wzbogacony dodatkowymi zajęciami z języka niemieckiego, kultury, literatury i historii Niemiec. Klasa została zamknięta w 1995 roku, czego główną przyczyną był brak zainteresowania ze strony uczniów („Gazeta Wyborcza”: 30.07.1992, 08.08.1992, „Nowości”: 03.09.1994, Załącznik 1). Obecnie stowarzyszenie również kładzie duży nacisk na znajomość języka niemieckiego wśród członków SLPN. Organizowane są w tym celu regularnie kursy języka niemieckiego, które przeznaczone są dla wszystkich członków SLPN, ale także dla osób z zewnątrz. Zazwyczaj tworzone są 2-3 grupy liczące 5-8 osób. Zajęcia prowadzone są przez wykwalifikowanych germanistów i terminowo pokrywają się z rokiem szkolnym. Kursy są finansowane po części ze strony niemieckiej, zaś pozostałą część zobowiązani są zapłacić sami uczestnicy. Kursy odbywają się corocznie w biurze SLPN i cieszą się dużym zainteresowaniem wśród członków i osób z zewnątrz (Załącznik 1).

Oprócz corocznych kursów językowych SLPN organizuje spotkania i imprezy towarzysko-kulturalne. Wydarzenia te mają na celu popularyzowanie kultury niemieckiej, a także utrwalenie tożsamości wśród członków stowarzyszenia. Pierwszą tego typu inicjatywą SLPN było utworzenie Związku Weteranów Byłej Armii Niemieckiej, powszechnie nazywane Kołem Weteranów. Koło Weteranów zostało zarejestrowane w Sądzie Wojewódzkim w Toruniu w 1992 roku i działało przy Stowarzyszeniu Ludności Pochodzenia Niemieckiego. Celem działalności Koła było:

Pomoc żołnierzom Wehrmachtu i ich rodzinom w dochodzeniu swoich praw do rządu Niemiec oraz zapewnienie więzi kulturowych pomiędzy weteranami armii niemieckiej i ich rodzinami mieszkającymi na terenie działania związku w Polsce oraz poza jej granicami. Chodzi o uzyskanie odszkodowania ze strony Niemiec (Załącznik 4: Artykuł Byłem w Wehrmachcie).

Początkowe spotkania uczestników Koła Weteranów cieszyły się dużą frekwencją. Spotkania organizowane były dwa razy w tygodniu i miały charakter integrujący uczestników – weteranów Wehrmachtu. Obecnie Koło zaprzestało działalności, a głównym tego powodem był brak zainteresowanych. Należy pamiętać, że członkami Koła Weteranów były osoby starsze, które z powodu wieku oraz chorób nie mogły uczestniczyć w dalszych zebraniach (Załącznik 4). Współcześnie w ramach Stowarzyszenia działała Koło Kobiet. Spotkania Koła mają charakter towarzyski, w ich trakcie kładzie się nacisk na integrację i utrzymanie więzi wśród członków Stowarzyszenia. Koło Kobiet jest również połączone z grupą śpiewaczą – chórem. Ponadto członkowie SLPN spotykają się podczas adwentu, urodzin członków, wycieczek, spotkań organizacyjnych SLPN, a także Festynu Letniego. Festyn jest organizowany corocznie i odbywa się pod koniec sierpnia w toruńskim Forcie IV na ulicy Chrobrego. Adam Sut określa festiwal jako święto tutejszej ludności niemieckiej, dzięki któremu jej członkowie mogą się spotkać i spędzić ze sobą czas (Załącznik 1).

W ciągu 22 lat istnienia Stowarzyszenia prócz wyżej wspomnianych inicjatyw zamkniętych, SLPN w Toruniu zorganizowało lub współorganizowało liczne imprezy o charakterze otwartym. W 1999 roku toruńskie stowarzyszenie organizowało między innymi: *Z Goethem w nowe tysiąclecie (z okazji 250. rocznicy twórcy Fausta)*. Impreza ta przeznaczona była dla wszystkich mieszkańców Torunia i okolic. Obok konkursów, występów i prelekcji w ramach imprezy odbyło się spotkanie z konsulem Niemiec – Günterem Liebhartem, a także występy niemieckich aktorów. Wstęp na imprezę był bezpłatny, a całość została sfinansowana przez SLPN, a także Instytut Kontaktów Międzynarodowych w Stuttgarcie (IFA) i Konsulat Generalny w Gdańsku („Nowości”: 22.10.1999). W tym samym roku SLPN zorganizowało *Wieczór z niemiecką pisarką – Tina Strohacker*. Impreza została sfinansowana przez stowarzyszenie, a także Instytut Kontak-

tów Międzynarodowych w Stuttgarcie (IFA) i Konsulat Generalny w Gdańsku. Wejście na spotkanie było otwarte dla wszystkich zainteresowanych („Nowości”: 23.11.1999). 27 marca 2003 roku odbył się występ niemieckiego piosenkarza Borisa Steinberga w kafeterii Dworu Artusa. Koncert został zorganizowany przez Instytut Stosunków Zagranicznych (IFA). Na temat przebiegu koncertu czytamy:

Urodzony Berlińczyk Boris Steinberg śpiewa o miłości, bólu, szczęściu, strachu, tęsknotach oraz o swym rodzinnym mieście Berlinie. Cały czas prowadził dialogi z publicznością, która oczarowana koncertem zawsze domaga się bisów i ma nadzieję na ponowne spotkanie (Załącznik 5).

Ponadto stowarzyszenie prowadziło działalność wydawniczą, której owocem był biuletyn „Thorner Bote” („Goniec Toruński”). W wydawanym biuletynie umieszczono artykuły omawiające między innymi: informacje z życia toruńskich Niemców, a także na temat problemów mniejszości niemieckiej w Polsce, zdawano relacje ze spotkań, wydarzeń organizowanych przez SLPN, inne organizacje niemieckie i władze Torunia. Poza poruszaniem problemów ludności niemieckiej, biuletyn zajmował się problemami Torunia i regionu. Obecnie prowadzenie pisma zostało zaprzestane (Załącznik 1).

c. Kontakty i współpraca z innymi instytucjami

Przynależąc do struktur ZNSSK, toruńskie stowarzyszenie mniejszości niemieckiej utrzymuje kontakty z pozostałymi tego typu organizacjami w Polsce, a w szczególności z terenów dawnych Prus Zachodnich. SLPN utrzymuje kontakty, a także współpracuje z instytucjami, których celem jest pomoc stowarzyszeniom zrzeszającym mniejszość niemiecką w Polsce. Jedną z organizacji jest Ziomkostwo Prus Zachodnich. Współpraca z Ziomkostwem polega na utrzymaniu kontaktów wszystkich stowarzyszeń zrzeszających mniejszość niemiecką z regionu Prus Zachodnich. Organizacje zrzeszone w Ziomkostwie spotykają się dwa razy do roku. Zazwyczaj spotkania odbywają się w Toruniu (w trakcie tak zwanej Konferencji Jesiennej) i w Gdańsku (podczas Konferencji Wiosennej). W trakcie spotkań odbywają się odczyty, sympozja i dyskusje na temat problemów ludności niemieckiej w regionie Pomorza. Celem spotkań jest dzielenie się problemami, wymiana do-

świadczeń, a także utrzymanie więzi i odrębności ludności niemieckiej w regionie (Załącznik 1). Drugą organizacją, z którą toruńscy Niemcy ściśle współpracują, jest *HeimatReise* w Niemczech. Organizacja ta działa w strukturach Ziomkostwa Prus Zachodnich i polega na zrzeszaniu osób w przeszłości zamieszkujących tereny Prus Zachodnich. Wśród członków *HeimatReise* przeważają osoby starsze, którzy dalej odczuwają więź z ziemią ojczystymi (*Heimat*). Głównym celem działalności *HeimatReise*'u jest organizowanie spotkań, a także wyjazdów do Polski (<http://www.heimatreise.eu/indexPL.html>, Załącznik 1). Kolejną organizacją, z którą SLPN współpracuje, jest *Institut für Auslandsbeziehungen* (IFA – *Instytut Stosunków Międzynarodowych*) z główną siedzibą w Stuttgarcie. IFA funkcjonuje jako organizacja pośrednicząca między rządem Niemiec a ludnością niemiecką w Europie Środkowo-Wschodniej. W Polsce IFA ma siedzibę w Opolu, a koordynatorem polskiego oddziału jest Robert Klis. Głównym celem IFA jest działalność kulturalno-oświatowa, a także integrująca ludność niemiecką poza granicami Niemiec. Dzięki pomocy IFA stowarzyszenia zrzeszające ludność niemiecką otrzymują asystentów do spraw kultury i oświaty. Praca asystentów polega na wspieraniu życia kulturalnego i aktywizacji osób zrzeszonych w Stowarzyszeniu. W toruńskim SLPN trzykrotnie asystenci z Niemiec odbywali praktyki w Toruniu. Podczas rocznych kadencji w Toruniu udało się zrealizować kilka projektów, do których należą: wydawanie czasopisma, wycieczki, spotkania z aktorem niemieckim i wieczór schillerowski (Załącznik 1).

Ponadto SLPN utrzymuje ściśle kontakty z rządem niemieckim (Ministerstwo Spraw Zagranicznych i Ministerstwo Spraw Wewnętrznych), a także polskim (Ministerstwo Spraw Wewnętrznych). Współpraca z wymienionymi instytucjami polega na:

- Niemieckie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych, za pośrednictwem Związku Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych z siedzibą w Opolu, przekazuje pieniądze na utrzymanie biura i bieżące wydatki.
- Niemieckie Ministerstwo Spraw Zagranicznych, za pośrednictwem konsulatu w Gdańsku, przekazuje głównie pieniądze na naukę języka niemieckiego oraz częściowo na wyposażenie biura.
- Polskie Ministerstwo Spraw Wewnętrznych i Administracji dofinansowuje etat księgowej.

Obok kontaktów z organizacjami ze strony niemieckiej SLPN utrzymuje również współpracę ze stroną polską. Poza wspomnianym Ministerstwem Spraw Wewnętrznych, toruńskie stowarzyszenie utrzymuje skromne kontakty z władzami Torunia i województwa kujawsko-pomorskiego. Są to kontakty wyłącznie dyplomatyczne i kurtuazyjne. Jednym z przejawów zainteresowania władz miasta była wizyta prezydenta Torunia, Michała Zalewskiego w biurze Stowarzyszenia (Załącznik 1).

d. Współczesne problemy Stowarzyszenia

Współcześnie, po przeszło 20-letniej działalności, Stowarzyszenie Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu pod względem dyplomatycznym stanowi największą organizację w województwie kujawsko-pomorskim. Przedstawiciele Zarządu uczestniczą nie tylko w życiu kulturalno-społecznym i w regionalnych inicjatywach, ale także pełnią funkcję we władzach Związku Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce. Ponadto w toruńskiej organizacji istnieje grupa członków, która regularnie bierze udział w inicjatywach SLPN. Adam Sut liczbę tych osób szacuje na 40-50.

Niska frekwencja zainteresowanych, a także niemal całkowity brak młodych ludzi angażujących się w życie SLPN przyczynia się do zaniku grupy toruńskiej mniejszości niemieckiej. Naturalna asymilacja ludności i zanik tożsamości wśród młodych osób z korzeniami niemieckimi doprowadzają do zaniku grupy Niemców. Aktualnie wśród członków (a w szczególności aktywnych) dominują osoby starsze bądź osoby w wieku średnim (przykładem najmłodszego pokolenia jest sam przewodniczący – Adam Sut); (Załącznik 1).

Konkluzje

Śledząc historię Torunia, zarówno tę najdawniejszą, jak i współczesną, należy stwierdzić, iż Niemcy i ich kultura znacząco wpłynęły na rozwój miasta. Ludność niemiecka była jedną z pierwszych grup osiadłą w średniowiecznym Toruniu. Przez przeszło 600 lat dominowali w okolicach grodu nad Wisłą. Dominowali pod względem demograficznym, społeczno-politycznym i kulturalnym. Dopiero okres II RP spowodował wyjazd znacznej części Niemców z Toru-

nia i okolic. Okres II wojny światowej i napływ ludności niemieckiej (który *de facto* okazał się krótkotrwały) przyczynił się do chwilowej dominacji tej ludności w Toruniu. Agresywna polityka władz PRL-u, która skupiona była na asymilacji, a także pozbyciu się kwestii mniejszości, przyczyniła się do stagnacji społeczno-kulturalnej tej ludności. Transformacja ustrojowa, a także demokratyzacja władz RP doprowadziły do zmiany położenia i odrodzenia mniejszości narodowych i etnicznych w całej Polsce. W Toruniu powstało jedno z pierwszych, i w początkowym okresie działalności najbardziej aktywnych, tego typu stowarzyszeń. Działające od 1990 roku Stowarzyszenie Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu w latach 1995-1997 zrzeszało niespełna 3000 osób, z czego 1800 pochodziło z Torunia. Współcześnie liczba zarejestrowanych zmalała i wynosi około 800 osób. Należy zaznaczyć, co już wielokrotnie zostało wspomniane, iż są to osoby zapisane i nie wszyscy angażują się w działalność SLPN. Liczba członków aktywnych oscyluje pomiędzy 40-50. Największym aktualnym problemem toruńskiej organizacji jest malejąca grupa członków, a także brak młodszych pokoleń w życiu SLPN.

Dotychczasowymi sukcesami SLPN było: zintegrowanie dużej liczby Niemców w Toruniu i okolicach, utworzenie pierwszej mieszananej polsko-niemieckiej klasy, prowadzone kursy języka niemieckiego, zorganizowanie grup typu: Koło Kobiet oraz Koło Weteranów, współpraca z organizacją IFA, a także organizacja wydarzeń kulturalno-oświatowych w regionie miasta Torunia.

Literatura

- Bauman Zygmunt (2001), *Tożsamość – jaka była, jest, i po co?*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, (red.) Aldona Jawłowska, Wydawnictwo LTW, Warszawa.
- Biskup Marian (1983), *Toruń dawny i dzisiejszy. Zarys dziejów*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe PWN, Toruń.
- Browarek Tomasz, Chałupczak Henryk (1998) *Status prawny*, [w:] *Mniejszości narodowe w Polsce 1918-1995*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie, Lublin.
- Burszta J. Wojciech (1998), *Etniczność i wielokulturowość*, [w:] *Antropologia kultury. Tematy, teorie, interpretacje*, Wojciech J. Burszta, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań.

- Jawłowska Aldona (2001), *Tożsamość na sprzedaż*, [w:] *Wokół problemów tożsamości*, (red.) Aldona Jawłowska, Wydawnictwo LTW, Warszawa.
- Łódziński Sławomir (2010), *Polityka wobec mniejszości narodowych i etnicznych w Polsce w latach 1945-2008*, [w:] *Mniejszości narodowe i etniczne w Polsce po II wojnie światowej*, (red.) Stefan Dudra, Bernadetta Nitscke, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków.
- Mikulski Krzysztof (1997), *Struktura etniczna mieszkańców i status społeczny ludności pochodzenia polskiego w Toruniu od końca XIV do XVII wieku*, „Roczniki Historyczne”, t. 63, Towarzystwo Miłośników Historii w Poznaniu, Poznań.
- Posern – Zieliński Aleksander (2005), *Etniczność. Kategorie. Procesy etniczne*, Poznańskie Towarzystwo Przyjaciół Nauk, Poznań.
- Salmanowicz Stanisław (2005), *W staropolskim Toruniu XVI-XVIII w. Studia i szkice*, Towarzystwo Naukowe Organizacji i Kierownictwa Dom Organizatora, Toruń.
- Sudziński Ryszard (1996), *Mniejszość niemiecka w Toruniu po drugiej wojnie światowej (1945-1950)*, [w:] *Zapiski Historyczne t. LXI, z. 2-3*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- Sziling Jan (2006), *Germanizacja Torunia*, [w:] *Historia Torunia t. III, cz. 2, W czasach Polski Odrodzonej i okupacji niemieckiej (1920-1945)*, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- Szwed Robert (2003), *Tożsamość a obcość kulturowa. Studium empiryczne na temat związków pomiędzy tożsamością społeczno-kulturalną a stosunkami do obcych*, wydawnictwo KUL, Lublin.
- Wajda Kazimierz (2003), *Ludność Torunia (1815-1914)*, [w:] *Historia Torunia – t. III., W czasach zaboru pruskiego (1793-1920)*, (red.) Marian Biskup, Towarzystwo Naukowe w Toruniu, Toruń.
- Wittek Monika (2008), *Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce 1991-2007*, Związek Niemieckich Stowarzyszeń Społeczno-Kulturalnych w Polsce, Opole.
- Wojciechowski Mieczysław (1993), *Mniejszość niemiecka w Toruniu w latach 1920-1939*, [w:] *Mniejszości narodowe i wyznaniowe w Toruniu w XIX i XX wieku*, (red.) Mieczysław Wojciechowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.

Żelazny Walter (2004), *Etniczność – Ład – Konflikt – Sprawiedliwość*,
Wydawnictwo Poznańskie, Poznań.
Słownik PWN (2007), *Obyczaje, języki, ludy świata*, Państwowe Wy-
dawnictwo Naukowe PWN, Warszawa.

Czasopisma

„Gazeta Pomorska”:

08.07.1992, Rzeszut Wojciech, *Pruskie korzenie*.

„Gazeta Wyborcza”:

03.07.1991, Głuchowski Piotr, *Niemcy mówią po polsku*.

30.07.1992, Głuchowski Piotr, *Po niemiecku*.

08.08.1992, Nemere-Chachowska Kinga, *Eksperyment*.

29.08.1992, Nemere-Chachowska Kinga, *Niemcy*.

11.09.1992, Głuchowski Piotr, *Pomidor a sprawa niemiecka*.

2-3.09.1995, Łopatyński Sławomir, *Po niemiecku. Klasy mniejszości
narodowej*.

„Nowości”:

23.11.1990, Walczak Aleksander, *Niemiec – Polak dwa...*

31.12.1990, KA, *Polak – Niemiec*.

29.04.1992, Zakrzewski Tadeusz, *Toruńskie wspomnienia bawarskie-
go piechura z 1813 r.*

04.09.1992, Szmak Andrzej, *Niemców u nas dostatek*.

18-20.09.1992, Rogowski Andrzej, *Niemców u nas dostatek*.

24.02.1993, Kilanowski Arkadiusz, *Żołnierze Fuhrera*.

16.05.1994, Waszak Joanna, *Mniejszość pomostem*.

11.05.1994, RW, *Wizyta sentymentalna*.

03.09.1994, Lietz Krzysztof, *Klasy sponsorowane*.

24.03.1995, MA, *Krąg przyjaźni*.

16.10.1999, RW, *Goethe młodych*.

22.10.1999, WIN, *Goethe w Toruniu*.

23.11.1999, MRK, *Wieczór z pisarką*.

21.10.2009, MN, *Czekamy i trzymamy*.

Źródła i strony internetowe

<http://gu.us.edu.pl/node/227431> (dostęp: 28.02.2012)
http://www.msw.gov.pl/portal/pl/61/38/Podstawowe_prawa.html
(dostęp: 11.03.2012)
http://biurose.sejm.gov.pl/teksty_pdf/r-208.pdf (dostęp: 05.03.2012)
<http://www2.mswia.gov.pl/download.php?s=1&id=1097> (dostęp:
24.02.2012)
<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19210440267>
(dostęp: 16.05.2012)
<http://archiwum.wspolnotapolska.org.pl/index.php?id=st7> (dostęp:
26.06.2012)
<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19910950425>
(dostęp: 20.7.2012)
<http://isap.sejm.gov.pl/Download?id=WDU20042532531&type=3>
(dostęp: 20.7.2012)
<http://www.trybunal.gov.pl/akty/konstytucja/toc.htm> (dostęp:
20.7.2012)
<http://isap.sejm.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19971330883>
(dostęp: 20.7.2012)
<http://isap.gov.pl/DetailsServlet?id=WDU19910950425> (dostęp:
20.7.2012) http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm
(dostęp: 14.07.2012)
http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm (dostęp:
14.07.2012)
http://www.stat.gov.pl/gus/8185_PLK_HTML.htm (dostęp:
14.07.2012)
<http://www.vdg.pl> (dostęp: 14.07.2012)
<http://www.heimatreise.eu/indexPL.html> (dostęp: 21.07.2012)

Własne zbiory

Załącznik 1 – Rozmowa z p. Adamem Sutek – prezesem Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu. Wywiad został przeprowadzony 15.03.2012 roku w biurze Stowarzyszenia.

Załącznik 2 – Statut Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu.

Załącznik 3 – Lista założycieli Stowarzyszenia Ludności Pochodzenia Niemieckiego w Toruniu.

Załącznik 4 – Artykuł *Byłem w Wehrmachcie*.

Załącznik 5 – Artykuł o koncercie Borisa Steinberga.

Idea nacjonalizmu rosyjskiego w mitach etnohistorycznych współczesnej Rosji

Ostatnie dwa dziesięciolecia w historii Federacji Rosyjskiej jawią się jako okres wielkich wstrząsów i gruntownych transformacji we wszystkich sferach społeczeństwa. Jednym z następstw rozpadu Związku Sowieckiego stał się proces powstawania mitów etnohistorycznych w środowisku rosyjskich ruchów nacjonalistycznych. W ZSRR było więcej Rosjan niż przedstawicieli jakiegokolwiek innego narodu, rozproszeni byli we wszystkich republikach radzieckich. Gdy przestał funkcjonować Kraj Rad, zmieniła się nagle etnopolityczna sytuacja na całym poradzieckim terytorium. W wielu byłych republikach sowieckich utwierdził się kurs polityczny ukierunkowany na utworzenie państw narodowych. Była z tym związana polityka, której celem okazało się zmuszenie do opuszczenia swojego miejsca zamieszkania przedstawicieli rosyjskiej diaspory żyjących na danym terytorium.

Zniknięcie Związku Radzieckiego pokazało jego znaczny wpływ na sytuację wewnątrz Rosji. Gdy oddzieliły się terytoria, które wcześniej uznawano za „swoje”, Rosjanie byli zmuszeni znaleźć nowe formy samoidentyfikacji. Sytuację tę w literaturze naukowej często opisuje się ogólnym pojęciem kryzysu tożsamości. W rezultacie procesów przebiegających na terenie poradzieckim w latach 90. XX wieku i w pierwszej dekadzie XXI wieku zaczęło się formować pojęcie „rosyjskiego porządku” – rosyjskiej diaspory zagranicznej. Ten fenomen w tekstach rosyjskich nacjonalistów przedstawiany był jako swoiste „ciało” rosyjskiej wspólnoty narodowej porożywane politycznymi granicami.

Na początku lat 90. w niektórych regionach Rosji zaktywizowały się ruchy narodowe, domagające się rozlicznych przywilejów, odszkodowań, swobód itd. Dość boleśnie na to wydarzenie reagowali liczni mieszkańcy tych części Rosji, w których przeważał żywioł

¹ Doktorant z Omskiego Uniwersytetu Państwowego im. Fiodora Michajłowicza Dostojewskiego, Katedra Etnografii i Muzealnictwa.

rosyjski, a także przedstawiciele narodu rosyjskiego żyjący w regionach, gdzie te ruchy zaistniały. Rezultatem tych wydarzeń stała się fala rosyjskiego nacjonalizmu. W tym czasie w rosyjskim ruchu narodowym formowały się rozliczne prądy. Do idei nacjonalistycznych zaczynają się odwoływać nie tylko liderzy marginalnych ugrupowań obywatelsko-politycznych, ale też profesjonalni politycy na poziomie ogólnopaństwowym.

W omawianym okresie w rezultacie polityczno-ideowego rozbitcia rosyjskiego społeczeństwa mnożyły się interpretacje historycznej przeszłości ojczyzny. Pozwalało to zainteresowanym osobom wykorzystywać historię do realizowania swoich politycznych celów. Ideologiczną warstwę takich politycznych posunięć mogli oni opierać tak na realnych, jak i na wymyślonych faktach historycznych. W tym też celu tworzyli oni tzw. mity ethnohistoryczne, które przedstawiały ich własne poglądy, charakteryzujące specyfikę historycznego rozwoju danego ruchu, oraz te wydarzenia, które określają wyjątkowość jego dziejowej drogi. Podobne poglądy często prowadziły do tworzenia całych dziwacznych systemów wyobrażeń, co ostatecznie stanowiło przyczynę powstania nowych oraz reinterpretacji starych mitów narodowych.

Mity ethnohistoryczne, utrwalane w opinii społecznej danej grupy etnicznej, spełniały też ważną funkcję kompensacyjną. To one pomagały ludziom przeżyć kryzys, objaśniały go i dawały nadzieję na szybkie wyjście z trudnej sytuacji ekonomicznej. Zwracając się ku dalekiej przeszłości, mit dążył bowiem do podkreślenia wagi grupy etnicznej, o której opowiadał. Dlatego też mit zazwyczaj tworzył obraz „złotego wieku”, kiedy to przedstawiciele danego narodu odgrywali ważną rolę w światowej historii i kulturze. Tego rodzaju wizja przeszłości miała pomóc rozwiązać obecne problemy i dać nadzieję na powrót „złotego wieku”.

Na początku lat 90. XX wieku zaczęły powstawać mnogie alternatywne wersje historii odwołujących się do korzeni narodu rosyjskiego. Te wersje dziejów rosły w duchu rosyjskiego etnocentryzmu i dążyły do wskazania znaczącej roli narodu rosyjskiego w światowym procesie historycznym. Liczne wydarzenia światowej historii w nowej odsłonie interpretowano nie tak, jak przyjęło się w tradycyjnej historiografii. Takie przekazy, demonstrujące „nieprawdziwą historię”, opowiadały o ukrytych faktach pokazujących znaczącą rolę

„pradawnych Rusinów” w ogólnoświatowym procesie dziejowym. W nich Rosjanie jawią się jednym z najstarszych narodów na Ziemi, o których wspomniano nawet w Biblii², Imperium Romanum w podobnym dziele rozbiły zaś plemiona ruskie, a nie germańskie³ itd.

O ile takie wersje przeszłości znacząco odbiegają od powszechnie przyjętego traktowania dziejów, bezapelacyjnie w jakiś sposób wyjaśniają zawiłości historii. Te objaśnienia odsyłają do teorii spiskowych, w zgodzie z którymi historycy i politycy skrywają przed zwykłymi obywatelami prawdę o pierwszych Rosjanach. Dzieła licznych naukowców i ogólnie przyjęte, a lansowane oficjalnie podejście do rzeczywistości powstały w celu skrycia prawdy oraz otumanienia mas. Często proponując podobną wersję rzeczywistości, mit narodowy bezpośrednio lub pośrednio „podjudza” przeciw intrygom „wrogów Rosji”.

Swoistym symbolem nowych wersji przeszłości stała się tzw. „Księga Walesa”⁴, obecnie przez niektórych traktowana jako rosyjski odpowiednik ksiąg Wedy, niosąca Rosjanom tajny przekaz o ich „prawdziwej historii”. W literaturze naukowej regularnie pojawiają się wyniki badań uczonych obalających prawdziwość podobnych pseudohistorycznych źródeł, jednakże logika mitu pozwala z sukcesem zwalczyć takie sprostowania, uznając je po raz kolejny za kłamstwo stworzone przez uczestników spisku przeciw Rosji w celu omamienia niczego nie podejrzewających prostych ludzi.

Rosyjski etnolog, Viktor Šnirel'man zaznacza, że dla etnohistorycznych mitów charakterystyczne jest oparcie na metodach wziętych z pseudonauki. Wśród nich wyróżnia się następujące: skrajny partykularyzm i nieprawidłowe rozpatrywanie porównywanych materiałów, przywiązanie do jednego, wąskiego tematu oraz ignorowanie reszty szerokiego kontekstu i istotnych faktów, uproszczone podejście do

² Zobacz na przykład: Николай Сергеевич Новгородов, *Русы древнее евреев. Десять доказательств*; [online] URL: http://novgorodov.tomsk.ru/hist_rus/russ_evrei.html (data dostępu: 12.05.2012). (Nikolaj Sergeevič Novgorodov, *Rusini – pierwsi Żydzi. Dziesięć Przykazań* – przyp. tłum.).

³ *Древние Русы разрушили Римскую империю*, „Русь Балтийская” – [online] URL: <http://russbalt.rod1.org/index.php?topic=473.0> (data dostępu 11.05.2012). (*Pradawni Rusini rozbili Imperium Rzymskie*, „Rus’ Balijska” – przyp. tłum.).

⁴ *Велесова книга*, Амрита-Русь, Москва 2012, 368 с. (*Księga Walesa*, Wydawnictwo Amrita-Rus’, Moskwa 2012, s. 368 – przyp. tłum.).

historiografii i przemilczenie lub nieuzasadniona dyskredytacja swoich oponentów, pełna odmowa liczenia się z poglądami naukowych autorytetów i wyniesienia na piedestał tylko tych, których opinie odpowiadają sądowi mitotwórcy, przekonanie o umiejętności poruszania się między faktami historycznymi lepiej niż robią to specjaliści, podwyższona emocjonalność wypowiedzi, wykazywanie pseudoerudycji i przesadne spiętrzenie faktów historycznych, harmonizujące z lekceważeniem ich głębokiej analizy, częste cytowanie (łącznie z podaniem wszystkich stopni i tytułów) ulubionych autorów, przytaczanie myśli twórców, których zasługi związane są z całkowicie innymi dziedzinami wiedzy, ignorowanie przeciwników i brak jakiegokolwiek naukowej krytyki źródeł. Jednym słowem etnocentryzm, który z czasem może przeistoczyć się w rasizm⁵.

Nie bacząc na to, że podobne twory mitologiczne mogą całkowicie zdewaluować odbiór prawdziwej wiedzy naukowej, w masowej świadomości pomyślnie konkurują one z uniwersytecką historią. W znacznym stopniu jest to związane z tym, że dzieła mitotwórców oblekają się w formy przypominające rozprawy naukowe.

Dla objaśnienia tego, jak naród, posiadający tyle wielkich momentów w swojej przeszłości, może znaleźć się obecnie w stanie bezradności, w rosyjskim nacjonalizmie wykorzystuje się teorię wynaturzenia. Zła kondycja narodu w czasach obecnych, w micie etnohistorycznym prezentowana jest jako rezultat dywersyjnej działalności wrogów. Wrogowie ci dążą bowiem do odebrania wszelkich zasług wielkiego niegdyś narodu. Teoria ta z oczywistych względów łączy się często z etnocentryzmem i ksenofobią.

Jednym z najpowszechniejszych rosyjskich mitów, o których tu mowa, jest przekaz o istnieniu „rządu światowego”, kontrolującego działalność „łóż żydo-masońskich” na całym świecie. Pośród nacjonalistów powszechne jest przekonanie, że owe organizacje panują nad wszystkimi światowymi systemami⁶. Ważne jest, by podkreślić, że

⁵ Шнирельман В. *Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика*, Библиотека Гумер. – [online] URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/schnir_nac_simv.php (data dostępu: 23.06.2012). (Šnirel'man, V. *Symbole narodowe, mity etnohistoryczne i etnopolityka*, Wydawnictwo Biblioteka Gumer – przyp. tłum.).

⁶ Платонов О.А., *Загадка Сионских протоколов*, Родник, Москва 1999, 800 с. (Platonov, O.A. *Zagadka Protokółów syjońskich*, Rodnik, Moskwa 1999, s. 800 – przyp. tłum.).

w takich mitach w skład łóż masońskich wchodzi wszyscy członkowie politycznej elity Rosji, którzy jednocześnie przedstawieni są jako grupa dążąca do rozbicia kraju⁷.

Osobną rolę w działalności „światowego rządu” przypisuje się USA. Idea antyamerykanizmu, jak też antysemityzmu, jest rozpowszechniona wśród przedstawicieli niemal wszystkich kierunków rosyjskiego nacjonalizmu. Ameryka w ich opinii pokazywana jest jako wroga siła dążąca do zlikwidowania Rosji. Jedną z najczęściej wytykanych przez nacjonalistów wypowiedzi amerykańskiego polityka są słowa byłej sekretarz stanu USA Madeleine Albright o niesprawiedliwości tego, że Rosja samodzielnie rozporządza zasobami naturalnymi Syberii⁸. Są i inne podobne wypowiedzi przedstawicieli amerykańskiej elity politycznej traktowane przez nacjonalistów jako potwierdzenie tego, że liczne problemy Rosji są rezultatem „zabiegów” CIA i Departamentu Stanu USA.

Wedle teorii spiskowych, kolejnym krokiem, po rozpadzie ZSRR, w „przestępstwach” przeciw etnicznym Rosjanom, w wyobrażeniach rosyjskich nacjonalistów ma stać się zniszczenie państwa i unicestwienie narodu rosyjskiego. W ich opinii wykształciła się teoria spisku przeciw Rosji w ogóle, a przeciw etnicznym Rosjanom w szczególności. Za jeden z przejawów tej „zmowy” uchodzi odgórne, instytucjonalne umocnienie władzy „mniejszości narodowych, które ma być sprzeczne z międzynarodowymi standardami oraz brak takiego statusu u rosyjskiej większości”. Głoszący tego typu problem zaznaczają, że Rosjanie nie mogą realizować zasad samookreślenia w odróżnieniu od Tatarów, Kałmuków, Czeczenów i innych narodów, doświadczających suwerenności w formie swoich republik wchodzących w skład Federacji Rosyjskiej⁹. W tym też kontekście wśród

⁷ Платонов О. А., *Россия под властью масонов*, Русский Вестник, Москва 2000, 112 с. (Platonov, O.A. *Rosja pod władza masonó*, Russkij Vestnik, Moskwa 2000, s. 112 – przyp. tłum.).

⁸ Латынина Ю. *Что сказала Мадлен Олбрайт?*, „Ежедневный журнал” – [online] URL: <http://www.ej.ru/?a=note&id=7495> (data dostępu: 12.06.2012); (Latanina U., *Co powiedziała Madeleine Albright?*, *Eżednevnyj žurnal* – przyp. tłum.).

⁹ *Геноцид русских или пустыня, населенная белыми неграми*, „Газета ВОО ЗУБР” – [online] URL: <http://za.zubr.in.ua/2011/09/06/13099/> (data dostępu: 12.04.2012). (*Genocyd Ruskich albo pustynia zasiedlona białymi Murzynami*, „Gazeta VOO Zubr” – przyp. tłum.).

rosyjskich nacjonalistów zrodził się pomysł „państwowotwórczego narodu”, również posiadający cechy mitologizujące. To pojęcie łączy, w opinii jego twórców, etnocentryczne spojrzenie na państwowość z potrzebami narodu, dla którego charakterystyczne jest samookreślenie w formie państwa. Co następuje, powstanie koncepcji państwowotwórczego narodu stało się przyczyną pojawienia się idei stworzenia w ramach Federacji Rosyjskiej, Republiki Rosjan¹⁰.

W tym też kontekście należy rozpatrywać rozprawy o etnicznie rosyjskich terytoriach. To sformułowanie odzwierciedla ideę o istnieniu pewnej mistycznej więzi między Rosjanami i terenem, na którym żyją. Jak zaznacza V.A. Šnirel'man, terytoria w podobnych przypadkach stają się symbolem wywierającym znaczny emocjonalny wpływ na przedstawicieli narodu, którzy na nim żyją¹¹. Takie wyobrażenia zakładają potrzebę obrony „rosyjskich” terytoriów przed zasiedleniem przedstawicielami innych grup etnicznych, przy czym potrzeba ta częstokroć formułuje się w terminie obrony „przestrzeni życiowej”, co odsyła nas ku innym mitologicznym konstrukcjom, które rosyjski nacjonalizm zapożyczył z nurtów politycznych końca XIX i początku XX wieku¹².

Powszechnie wykorzystuje się też w mitach narodowych dane demograficzne. Badacz Sergej Zaharov pisze, że problemy demograficzne we współczesnej Rosji wykorzystują nawet politycy na szczeblu federacji, tworząc programy przeciwstawiające się polityce pa-

¹⁰ Etnicznych (przyp. tłum.). Тишков В.А., *Этнический федерализм: российский и международный опыт* // *Этнология и политика. Научная публицистика*, Наука, Москва 2001, s. 147-148. (Tiškov, V.A. *Federalizm etniczny: doświadczenia rosyjskie i międzynarodowe. Etnologia i polityka. Publicystyka naukowa*, Wydawnictwo Nauka, Moskwa 2001, s. 147-148 – przyp. tłum.).

¹¹ Шнирельман В.А. *Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке*. – Новое Литературное Обозрение, Москва 2006, s. 273. (Šnirel'man V.A., *Być Alanami. Inteligenci i polityka na Północnym Kaukazie w XX wieku*, Wydawnictwo Новое Литературное Обозрение – przyp. tłum.).

¹² Дудко А. *Естественные границы России, „Русская сборка слово и дело”* – [online] URL: <http://sborka.syno-ds.de/index/Est/3060/25.htm> (data dostępu: 13.04.2012). (Dulko, A. *Naturalne granice Rosji. „Russka sborka slovo i delo”* – przyp. tłum.).

nującego ustroju¹³. W tym kontekście powstają liczne opracowania problemu tak zwanego „rosyjskiego krzyża”. Pojęcie to wykorzystuje się dla zobrazowania procesu dominacji wskaźnika śmiertelności nad wskaźnikiem urodzin. Nazwa ta pojawiła się w rezultacie tego, że na grafice pokazującej dla Rosji dynamikę tych podstawowych wskaźników demograficznych, krzywe współczynnika zgonów i urodzeń przecinają się, tworząc figurę podobną do krzyża.

Współczesne badania pokazują, że żadnej szczególnej specyfiki w procesie zmniejszania się liczebności rosyjskiego społeczeństwa nie ma. I tak, uczeni D.A. Hal'turina i A.W. Korotaev piszą, że „oprócz «rosyjskiego krzyża» istnieje i dużo wcześniejszy «węgierski krzyż», a także ukraiński, białoruski, bułgarski, łotewski i estoński «krzyż»”¹⁴. Jednakże logika mitu, wykluczając niewygodne fakty, pozwala nie zauważyć takowych badań. W skrócie, za stan liczebności populacji kraju takie dzieła obwiniają „masoński rząd światowy” i przedstawicieli rosyjskiej elity politycznej, związanych z działalnością rozlicznych masońskich organizacji. W zgodności z tymi ideami „spisek” przeciw narodowi rosyjskiemu zawiera również plan jego likwidacji. Zostaną wykorzystane do tego różne sposoby „programowania mas” na samounicestwienie podobne do reklam społecznych przeciwko paleniu, które właściciele zakładów tytoniowych umieszczają na kartonach papierosów¹⁵.

Logicznym zakończeniem tematu „unicestwienia rosyjskiego narodu” jest mit o „genocydzie” Rosjan realizowanym w samej Rosji i poza jej granicami. Takie mity mówią o destrukcyjnej roli Żydów w historii kraju. W dużej mierze o dążenie do unicestwienia narodu

¹³ Захаров С. *Русский Крест*, Демоскоп. – № 167-168, 30 sierpnia-12 września 2004 г. [online] URL: <http://demoscope.ru/weekly/2004/0167/analit07.php> (data dostępu: 12.05.2012). (Zaharov, S. *Rosyjski Krzyż*, Demoskop, nr167-168, 30 sierpnia-12 września – przyp. tłum.).

¹⁴ Халтурина Д. А., Коротаев А. В., *Русский крест: Факторы, механизмы и пути преодоления демографического кризиса в России*. КомКнига, Москва 2006, 3 с. (Halturina, D.A., Korotaev, A.B. *Rosyjski krzyż: Wskaźniki, mechanizmy i drogi przezwyciężenia kryzysu demograficznego w Rosji*, Wydawnictwo KomKniha, Moskwa 2006, s. 3. – przyp. tłum.).

¹⁵ Происки масонского минздрава, „Русский форум” – [online]. – URL: <http://rusforum.forum2x2.com/t35-topic#185> (data dostępu: 12.05.2012). (*Machinacje masońskiego ministerstwa zdrowia*. forum internetowe „Russkij forum” – przyp. tłum.).

rosyjskiego oskarża się licznych rodzimych polityków na przestrzeni wielu lat. Przy tym podkreśla się, że byli oni skrycie lub jawnie żydowskiego pochodzenia. Jako Żydów winnych „genocydu” Rosjan wymienia się na przykład: W. Lenina, L. Kamieniewa, G. Zinowiewa, L. Trockiego itd. W jednym z tekstów opublikowanych na stronie „Neoprawosławia” („Неоправославие”) napisano, że „Żydzi dążą nie tylko do ograbienia rosyjskiego narodu, zagarnięcia naszego bajecznego bogactwa, zawładnięcia naszymi zakładami, fabrykami, naszym złotem, ropą, gazem. Do panowania w Rosji Żydzi nie rwą się dla samej władzy i bogactwa – oni chcą zniszczyć rosyjskiego ducha, rosyjską świadomość narodową”¹⁶.

Chciałbym podkreślić, że często cechą charakterystyczną współczesnego mitu okazuje się być zniekształcenie lub niezgodne z prawdą traktowanie pojęć, przy pomocy których formułuje się rzekome dowody. I tak, na stronie „Rosja – Wielkie Mocarstwo” („Россия – Великая Держава”) opublikowany jest formularz oświadczenia sygnowany przez organizację pod nazwą „Obywatelski Komitet do Spraw Przewyciężenia Genocydu Rosyjskiego Narodu”. W tym oświadczeniu, na podstawie artykułu 357 Kodeksu Karnego Federacji Rosyjskiej, podaje się definicję gonocydu. Jako jedno z wyliczanych kryteriów genocydu, w zgodności ze wspomnianym kodeksem, wskazuje się „przesiedlenie ludności”. Pod formularzem tego oświadczenia, na tej samej stronie, umieszczonych jest już kilka wypełnionych wzorów. W ich treści chodzi o wysiedlenie obywateli z ich mieszkań, które to urzeczywistnia się w zgodzie z postanowieniami sądu. We wszystkich tych przypadkach sąd zadośćuczynił żądaniom kredytodawców dotyczącym przekazania im nieruchomości będących zastawem pod kredyty. Pomimo formalnej zgodności z prawem roszczeń organizacji kredytowych, są one, podobnie jak sądy orzekające dane postanowienia, postrzegane jako zaangażowane w „genocyd rosyjskiego narodu”. Podkreślam, że takie traktowanie „przesiedlenia ludności” wyraźnie wskazuje realne znaczenie tego pojęcia. W rosyjskiej kulturze politycznej i prawnej dane pojęcie wyraźnie utożsamia się z masowymi przesiedleniami, realizowanymi przez rząd radziecki w latach 30. i 40. XX wieku, kiedy to deportacjom podlegały całe

¹⁶ Геноцид русского народа, „Неоправославие” [online] URL: <http://neopravoslavie.narod.ru/fash-g.htm> (data dostępu: 12.05.2012). (*Genocyd narodu rosyjskiego*, „Neopravoslavie” – przyp. tłum.).

narody, a nie pojedynczy ich przedstawiciele. Jednakże tak daleko posunięta zmiana znaczenia pojęcia w ogóle nie peszy autorów tego dokumentu. „Dowody” podobnego rodzaju mają swoje własne audytorium, skłonne do przyjęcia idei „genocydu Rosjan” i właśnie na nich w danym wypadku opierają się twórcy podobnych oświadczeń.

Mit o genocydzie Rosjan nie omija też tematu wprowadzenia rządów narodowych w byłych sowieckich republikach związkowych. We wszystkich nowych postsowieckich republikach procesy te towarzyszyły wzrostowi nastrojów nacjonalistycznych i pojawieniu się ruchów nacjonalistycznych. W rezultacie tego nasilił się również odpływ ludności rosyjskojęzycznej z tych państw. Wszystkie wymienione procesy również utożsamia się z genocydem Rosjan, a fakt odpływu ludności etnicznie rosyjskiej z danych państw nacjonaści postrzegają w kategoriach czasów wojny. Nie jest to do końca bezzasadne, jako że ludzie opuszczający te republiki sami niekiedy nazywają się uchodźcami. Zaznaczam, że często takie przedstawienia wykorzystują liderzy ruchów nacjonalistycznych jako argumenty uzasadniające potrzebę zaostrzenia polityki migracyjnej państwa rosyjskiego.

W ciągu lat 90. XX wieku oficjalne władze rosyjskie przedkładały dystansowanie się od dyskusji nacjonalistów, kierując swój kurs w stronę bardziej liberalną. Jednakże sytuacja ta zmienia się wraz z przyjściem na początku pierwszej dekady XXI wieku administracji Władimira Putina. Od tego momentu władza zaczyna przejawiać aktywność tam, gdzie wcześniej była dostrzegana zaledwie działalność liderów rosyjskiego nacjonalizmu. Rosyjska elita polityczna przestaje demonstrować swoją liberalność i stara się używać retoryki i symboliki swoich oponentów. W opinii badacza Malahova, to, co przychodzi wraz ze zmianą kremłowskiej administracji, można scharakteryzować jako „zwrot patriotyczny”¹⁷. Tego rodzaju zwrot w polityce rosyjskiej władzy wpisuje się w tendencje ogólnoeuropejskie. Analogicznie w licznych państwach Europy na początku XXI wieku wzmocniła

¹⁷ Малахов В., *Современный русский национализм, Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме*. Новое литературное обозрение, Москва 2007, с. 45. (Malahov V., *Współczesny nacjonalizm rosyjski. Oczekujący tutaj... Eseje o nacjonalizmie, rasizmie i pluralizmie kulturalnym*. Wydawnictwo Novom Literaturnoe Obozrenie, Moskwa 2007 – przyp. tłum.).

swoją pozycję tak zwana „nowa prawica”, występująca za odrzuceniem multikulturalizmu i zaostrzeniem polityki migracyjnej.

Realia drugiej połowy pierwszej dekady XXI wieku nieco skomplikowały sytuację w tej sferze. Podczas konfliktu zbrojnego z Gruzją o Osetię Południową nasiliły się w rosyjskim społeczeństwie tendencje nacjonalistyczne. Jednym z następstw światowego kryzysu finansowego stało się zwiększenie konkurencji na rosyjskim rynku pracy, co doprowadziło do wzrostu swoistego stanu rozdrażnienia imigrantami żyjącymi wśród Rosjan i w końcu jeszcze większego rozpowszechnienia nastrojów nacjonalistycznych w państwie. Wszystko to spowodowało poważną zmianę w polityce rosyjskich władz. Po części, jeszcze bardziej akcentowano „patriotyczną” składową w polityce przedstawicieli władzy.

W styczniu 2012 roku w gazecie „Независимая” („Niezależna”) opublikowany został przez Putina jeden z punktów jego programu wyborczego jako kandydata na prezydenta Rosji. Program, a w zasadzie artykuł, był całkowicie poświęcony „sprawie narodowej” w kraju¹⁸. Punkt ten został skierowany wyraźnie do „prawicujących” części rosyjskiego społeczeństwa z nadzieją na otrzymanie z tej strony poparcia w wyborach. Dokument ten traktował o problemach narodowych Rosji w bardzo ostry sposób. Po raz pierwszy w całej współczesnej historii Rosji przedstawiciel oficjalnej władzy mówił publicznie o problemie, który od dawna omawiają rosyjscy nacjonaliści – o uznaniu narodu rosyjskiego za „państwotwórczy”.

W obrębie polityki nacjonalistycznej program Putina proponuje szereg środków w kierunku zaostrzenia polityki migracyjnej, ochrony obywateli rosyjskich na „terytoriach etnicznie ruskich” itd. Znamienne jest to, że w danej pozycji obecna jest ostrożna aluzja do tego, że oskarżenia obrońców rosyjskich obywateli są w „ruskim fašyzmie” nie zawsze prawowierne¹⁹. Bez wątpliwości ostatnią tezę należy traktować jako sygnał dla kręgów prawicowych wśród polityków Federacji Rosyjskiej.

¹⁸ Путин В.В., *Россия: национальный вопрос*, „Независимая газета” – [online] URL: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html (data dostępu: 14.04.2012). (Putin, V.V. *Rosja: kwestia narodowościowa*, „Независимая газета” – przyp. tłum.).

¹⁹ Ibidem.

W artykule tym występują terminy, które jawnie wyglądają na zapożyczone ze słownictwa rosyjskich nacjonalistów i odsyłające czytelnika ku bardzo specyficznym podejściom do sfery narodowościowej. Pośród nich wymienia takie pojęcia, jak: „kulturalny kod narodu”, „rosyjska dominanta kulturowa”, „etnicznie rosyjskie terytorium” itp. Podejmuje się tam też próby scharakteryzowania historycznych cech rosyjskiej państwowości²⁰. Rozpad ZSRR w artykule ocenia się jako rozbitcie „Wielkiej Rosji istniejącej od XVIII wieku”²¹. Obwiniając uczestników opozycji między organami władzy Rosyjskiej Federacyjnej Socjalistycznej Republiki Radzieckiej i „Centralą Związkową”, Putin podkreśla ich rolę we wzmożeniu separatyzmu i różnic kulturowych na terytorium Rosji. Sam Putin sytuuje się przy tym w roli „narodowego lidera”, któremu udało się ugasić „zarzewie wojny domowej” na „gruncie narodowościowym”²².

Rozmach etnohistorycznego mitotwórstwa, otaczającego rosyjski ruch nacjonalistyczny, był związany z potrzebą zapelnienia duchowej próżni, która powstała w społeczeństwie po rozpadzie ZSRR. Elita polityczna, usuwając ze strefy pojmowania symbolicznego nową „ruską ideę”, w latach 90. XX wieku stworzyła dogodne warunki do odgórnego proponowania licznych pseudohistorycznych wersji, objaśniających przyczyny niskiego poziomu życia w kraju. Ideolodzy licznych nacjonalistycznych organizacji dążyli do wytłumaczenia wszelkich problemów, wyłącznie używając kategorii etnicznych, co pociągnęło za sobą pojawienie się mitów o dążeniu różnych obcych sił do unicestwienia narodu rosyjskiego. W rezultacie przyczyny niezadowolających warunków życia ludności kraju umiejscawiali oni nie w obiektywnych społeczno-ekonomicznych procesach, a w niszczyielskiej działalności „wrogów” narodu rosyjskiego. W pierwszej dekadzie XXI wieku państwo zaczyna wnikać w interpretację „ruskiej idei”. W retoryce patriotycznej elity politycznej także zaczyna się słyszeć idee nawołujące do wprowadzenia jednolitej rosyjskiej ludności w kraju.

W rezultacie tego, że oficjalna władza zaczęła przejawiać aktywność na polu nacjonalistycznym, przeszła ona znaczną przemianę w sferze symbolicznego odbioru przeszłości Rosji. Zobrazowaniem tych procesów stała się swoista koncepcja dziejowego dziedziczenia

²⁰ Ibidem.

²¹ Ibidem.

²² Ibidem.

rosyjskiej państwowości. Po części, w retoryce władzy państwowej zakorzeniła się próba interpretowania współczesnej państwowości rosyjskiej jako spuścizny „historycznej rosyjskiej państwowości”, obecnej w przedrewolucyjnej Rosji, odbudowanej przez władzę rosyjską i odtworzonej w okrojonej formie – pod postacią Federacji Rosyjskiej.

(Тłumaczenie z języka rosyjskiego: Piotr Jaworski)

Literatura

- Zaharov, S. *Русский Крест* // Демоскоп. – № 167-168. – 30 sierpnia-12 września 2004 г. – [online]. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2004/0167/analit07.php> (dostęp: 12.05.2012).
- Malahov, V. (2007), *Современный русский национализм. Понаехали тут... Очерки о национализме, расизме и культурном плюрализме*. Новое литературное обозрение, Moskwa.
- Tikom, V.A. (2001) *Этнический федерализм: российский и международный опыт. Этнология и политика. Научная публицистика*. Wydawnictwo Наука, Moskwa.
- Halturina, D.A., Korotaev, A.V. (2006) *Русский крест: Факторы, механизмы и пути преодоления демографического кризиса в России*, Wydawnictwo КомКнига, Moskwa.
- Šnirel'man, V. *Национальные символы, этноисторические мифы и этнополитика*, Wydawnictwo Библиотека Гумер. – [online]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/Article/schnir_nac_simv.php (dostęp: 23.06.2012).
- Šnirel'man V.A. (2006), *Быть аланами. Интеллектуалы и политика на Северном Кавказе в XX веке*, Wydawnictwo Новое литературное обозрение, Moskwa.

Źródła internetowe

- Велесова книга*, Wydawnictwo Амрита, Moskwa 2012.
- Геноцид русских или пустыня, населенная белыми неграми*, „Газета ВОО ЗУБР” – [online]. URL: <http://za.zubr.in.ua/2011/09/06/13099/> (dostęp: 12.04.2012).
- Геноцид русского народа*, „Неоправославие” – [online]. URL: <http://neopravoslavie.narod.ru/fash-g.htm> (dostęp: 12.05.2012).
- Древние Русы разрушили Римскую империю*, „Русь Балтийская” – [online]. URL: <http://russbalt.rod1.org/index.php?topic=473.0> (dostęp: 11.05.2012).
- Dulko, A. *Естественные границы России*, „Русская сборка слово и дело” – [online]. – URL: <http://sborka.syno-ds.de/index/Est/3060/25.htm> (dostęp: 13.04.2012).
- Latynina, Ů. *Что сказала Мадлен Олбрайт?*, “Ежедневный журнал” – [online]. URL: <http://www.ej.ru/?a=note&id=7495> (dostęp: 12.06.2012).
- Platonov, O. A. *Россия под властью масонов*, Русский Вестник, Moskwa 2000. – s. 112.
- Platonov, O.A. *Загадка Сионских протоколов*, Родник, Moskwa 1999. – s. 800.
- Происки масонского минздрава*, „Русский форум” – [online]. URL: <http://rusforum.forum2x2.com/t35-topic#185> (dostęp: 12.05.2012).
- Putin, V.V. *Россия: национальный вопрос*, „Независимая газета” – [online]. URL: http://www.ng.ru/politics/2012-01-23/1_national.html (dostęp: 14.04.2012).
- Русы древнее евреев. Десять доказательств*, Николай Сергеевич Новгородов, Персональный сайт – [online]. URL: http://novgorodov.tomsk.ru/hist_rus/russ_evrei.html (dostęp: 12.05.2012).

ŁUKASZ WRÓBEL

**Ludowe a elitarne obrazy lepszego świata
(O utopii plebejskiej i poważnej w epoce nowożytnej)**

Kiedy w 1516 roku Tomasz Morus, angielski pisarz, myśliciel, późniejszy święty Kościoła katolickiego, kończył swoje *opus vitae*, nie spodziewał się chyba, że stanie się ono symbolem nowego gatunku. To krótkie dziełko (wydane w języku łacińskim), znane dziś wszystkim jako *Utopia*, a którego pełen tytuł brzmi: *Książeczka zaiste złota i niemniej pożyteczna jak przyjemna o najlepszym ustroju państwa i nieznaney dotąd wyspie Utopii*, da nazwę całej rzeszy utworów opowiadających o nowym, lepszym świecie.

Oto bowiem angielski członek Izby Lordów w czasach, kiedy Anglię trapiły rozmaite niepokoje i społeczne plagi (Szacki 2000, s. 11), kiedy to Henryk VIII rozpoczyna swoje burzliwe panowanie, w okresie, kiedy nasilają się podróże wielkich odkrywców, prezentuje nam miejsce, w którym panuje tak poszukiwany ład i zgoda społeczna. Kraina ta, zwana Utopią, to przestrzeń, gdzie funkcjonuje idealnie zorganizowane pod każdym względem społeczeństwo, to także stan harmonii między naturą a człowiekiem. Morus jednakże nie wyjawia tajemnicy, gdzie owa przestrzeń się znajduje. Czytelnik zostaje z domysłami – wie, że szczęśliwa wyspa jest położona z dala od uczęszczanych szlaków handlowych, a jej mieszkańcy nie chcą nawiązać kontaktu z sąsiadami. Kontestacja rzeczywistości, wizja alternatywnego, doskonale zorganizowanego społeczeństwa to najważniejsze cechy utopii poważnej. Oczywiście konwencja ta nie powstała w XVI wieku. Znana była już od starożytności i miała istotny wpływ na wiele dziedzin nauki – na socjologię, antropologię, filozofię czy literaturę piękną.

Niezależnie od tego, ta sama klisza od wieków funkcjonuje w obrębie kultury niższych warstw społeczeństwa. Jednak wyobraże-

nia doskonałego świata wytworzone przez uczestników kultury wysokiej różnią się od tych związanych z folklorem i ludowością. Stąd warto przyjrzeć się, jak wizualizował sobie odwieczne pragnienie powrotu do utraconego raju polski szlachcic, a jak przedstawiciel gminu zamieszkujący ziemię Rzeczypospolitej Obojga Narodów. Czy obrazy lepszego świata, kształtujące się w przestrzeni ludowej, różniły się od tych funkcjonujących w głównym nurcie kultury? Ponadto konieczna wydaje się refleksja nad popularnością obydwu realizacji utopii. Co nader istotne, pisząc o utopii ludowej, będziemy mieli na myśli jej związki z folklorem oraz jej popularność wśród niższych, plebejskich warstw społeczeństwa, nie będzie nas interesowało pochodzenie jej twórców, gdyż ci często wywodzili się z wykształconego grona (Tazbir 1974, s. 43).

W Rzeczypospolitej Morus był bardziej znany z zatargu z Henrykiem VIII niż ze swoich prac, choć te docierały do Polski, a wśród nich także *Utopia*. W Polsce doby renesansu i baroku to wybitne dzieło czytały jednostki, między innymi Jan Dantyszek, Stanisław Hozjusz, gdańscy profesorowie Akademii, poza tym u kilku pisarzy politycznych można znaleźć pewne zapożyczenia z tego utworu (Tazbir 1986, s. 88). Oczywiście lektura odbywała się po łacinie, stąd zasięg ograniczony tylko do wykształconych kręgów odbiorców (Tokarczyk 1995, s. 56).

Jeśli chodzi o nazwę, to w literaturze polskiej „utopia” pojawia się w dramacie *Miesopust* (1622), którego bohater po długiej wędrówce dotarł do „Utopijnej” (Ibidem, s. 66). Mimo to, w *Słowniku staropolskim* nie odnajdujemy utopii, nie ma jej również w wydanym w pierwszej i drugiej dekadzie XIX w. *Słowniku języka polskiego* Samuela Bogumiła Lindego. A więc wszystko świadczy o tym, że zainteresowanie *Utopią* nad Wisłą było znikome, gdyż nawet jej edycje z XVI i XVII wieku znajdujące się w naszych bibliotekach zachowały się w doskonałym stanie (Tazbir 1986, s. 90). Tak więc trudno mówić o recepcji *Utopii* wśród polskich odbiorców.

Mimo braku znajomości konwencji literackiej, którą posłużył się Morus, pisano utwory o charakterze utopijnym. Z takimi wątkami możemy spotkać się w literaturze ludowej, tej tworzonej dla najniższych warstw społeczeństwa. Plebejski odbiorca, potrzebując ucieczki od feudalnego ucisku, marzył o raju na ziemi. Takowy prezentowały mu ludowe opowieści o odległych krainach, w których nie ma drabiny feudalnej ani pańszczyzny, za to istnieje wolność osobista.

Oczywiście ten typ myślenia nie jest właściwy tylko dla polskiej mentalności. Wspaniałe krainy od zawsze istniały w religiach, kulturach całego świata, będąc pochodną tradycji antycznej, a dokładniej mitów mówiących o utraconym złotym wieku. W kulturze greckiej takim miejscem była Arkadia – idylliczna górską krainą mieszczącą się na Peloponezie, zamieszkiwana przez prostych pasterzy, a w kręgach iberoamerykańskich – spopularyzowane w *Kandydzie* Eldorado. Bliższej nam tradycji chrześcijańskiej znany jest obraz utraconego raju, Edenu, który to zamieszkiwali pierwsi ludzie. Odpryskami mitów o miejscu sprawiedliwości i dobrobytu są opowieści ludowe. Janusz Tazbir (1986, s. 99) uważa, że chłopstwo, nieznające języków obcych, również chciało spełnienia raju na ziemi, choć w znacznie uproszczonej wersji¹. Stąd w ludowości romańskiej pojawiła się Cucania, w kręgach germańskich Szlarafia, natomiast w Niderlandach Luilekkerland albo Lant von Cockangen. W krainach tych ziemia mlekiem, miodem i winem płynie, a pieczone gołąbki wpadają same w próżniaków gąbki. Nazwy te pojawiają się w folklorze oraz literaturze chrześcijańskiej już w X wieku (Ibidem, s. 98-99). Echa ludowych podań i legend na temat krain szczęśliwości spotykamy również w poważnej twórczości. Bohater opowieści trzeciej z dnia ósmego *Dekameronu* Boccaccia, poczciwy prostaczek Calandrino, przysłuchuje się opowieści o Berlinzone mieszczącej się w Bengodi. W krainie tej krzewy winne mają być podwieszane kielbasami, a „gęś za trojaka z gąsiątkiem w przydatku sprzedają” (Boccaccio 1989, s. 93). Nazwy tych miejsc odzwierciedlają marzenie o najedzeniu się do syta, gdyż Berlinzone najprawdopodobniej pochodzi od *berlingaccio*: tłusty czwartek, a Bengodi to legendarny kraj mlekiem i miodem płynący (Por. Ibidem, s. 181).

Rodzima kultura ludowa również zadowalała się tego typu opowieściami. Jedną z pierwszych możemy znaleźć we *Wrózkach* (1589) Jana Januszowskiego. Wypełniony sybilińskimi wrózbami traktat jest próbą przepowiedzenia przyszłości, jak i wielką apologią astrologii. Autor, wyrażając niepokoje związane z ostatecznym rozpadem świata, grupuje minione wieki i z nostalgią wspomina:

¹ Tazbir twierdzi, że Cucania być może pochodzi od łacińskiego *coquere* – gotować, Szlarafia od niemieckiego *Schluraffe* lub *Schluderlaffe* – leń, włóczykij (1986, s. 99-100).

Otóż zatym, ponieważ tak zgrzybiałe lata nadeszły, odmiana też za nimi przypaść ma, tedy Pan Bóg znać daje i przestrzega, aby się ludzie na pieczy mieli a to wiedzieli, żeć to już nie one, kiedy się zaczynały; nie one, które kiedyś kwitnęły, które złotemi albo tłustemi zwiano, kiedy się wszystko chciało, kiedy wszystko by ciepła igrało, albo jak baby płotą: kiedy z kielbas płoty pleciono, a polciami i gomółkami domy poobijano, a mleko i miód rzekami płynął (Januszowski 2007, s. 43).

Wizja ta nawiązuje do ludowego przysłowia: „gdzież się one czasy podziały, kiedy kielbasy po świecie latały” (Tazbir 1979, s. 48), czy: „minęły te czasy, gdy były płoty z kielbasy”. *Leitmotiv* świata zbudowanego z jedzenia odnaleźć można również w bajkach. W jednej z nich, zwanej wprost *O kielbasianym płocie*, chłop Maciek znajduje na własnym polu zakopaną skrzynię z monetami. Przeczując, że własna żona zdradzi sekret panu i ten zażąda części skarbu, celowo zamierza doprowadzić ją do szaleństwa. Jak tego dokonuje? Pomieszanie zmysłów ma w żonie wywołać widok „dróżki zagrodzonej kielbasianym płotem” (*O Kielbasianym płocie* 1998, s. 102).

Z kolejnym obrazem ludowej utopii spotykamy się w *Peregrynacji Maćkowej*, należącej do zbioru literatury sowizdrzalskiej. Jej bohater, pasterz Maciek, który „bardzo często sobie ozwazając i ozmyślając o dziwnych zecach” (*Peregrynacja Maćkowa* 1985, s. 307), udaje się do obcych krajów w poszukiwaniu przygód. Po kilku dniach podróży wypełnionej przedziwnymi perypetiami trafia do Jęczmien-nego Kraju. Tak opisuje to, co tam zobaczył:

[...] śliśmy na górę, do stołowej izby, po wschodzie z plastrów miodowych, a poręca z słonecznych promieni dosyć subtelnie zrobione. Izba stołowa bardzo wesola, nie trzeba obicia, jakoż go i nie mas, bo ściany z weneckiego szkła, w kwadrat murowana, okna wielkie w łąkotkę, jako świdrem powierciał, błony z konopnych makuchów, stoły z piernych miodowników, obrusy z alabastru tartego, podniebienie z marcypanów, zydle gładkie z borowych sysek, a poręca u nich z jasionowego cienia (Ibidem, s. 313-314).

Dalej następuje obfita uczta, składająca się z kilku dań i kilkunastu potraw oraz pijatyka zakończona tańcami. Tyimi opisami *Peregrynacja Maćkowa* wpisuje się w rytuał „wielkiego żarcia” i w filozofię „lekkiego chleba”. Plebejski literat (zapewne zubożały stu-

dent lub też wędrowny frant, dowcipniś) ujawnia tkwiącą w ludowej mentalności niechęć do ciężkiej pracy, poważnego wysiłku, a przede wszystkim skłonność do szukania lekkiego chleba bez przymusu do pracy (Grzeszczuk 1985, s. XIX).

Sakwy, inna facecja z antologii literatury sowizdrzalskiej, wpisuje się w tę samą filozofię. Anegdota przynosi obraz Nowego Świata, kraju obfitości tak kontrastującego z rzeczywistością. W nim także występuje nadmiar pożywienia: „Na drzewach nie tylko owoce, ale ptaszki pieczone, gołąbki, co komu smakuje” (*Sakwy* 1985, s. 329). Mieszkańcom nie doskwiera zimno i nie muszą pracować, bo „kto by chciał cokolwiek robić, wina wielka; przyjdzie gospodarz z czeladzią i wezmą onego, wsadzą do więzienia” (*Ibidem*, s. 331). Utopijny charakter tej wspaniałej krainy podkreśla, typowy dla większości dzieł tego gatunku, problem jej lokalizacji. Oprócz autora nikt nie dotarł do owego kraju obfitości ani nikt z niego nie powrócił. Ponadto facecjonista umieszcza go poza granicami map. Jest to sprytny zabieg, gdyż przygodny, często naiwny słuchacz nie był w stanie zakwestionować prawdziwości tej historii. Z drugiej strony nie zamierzał tego robić, bo treści, którym się przysłuchiwał, były kompletnym odwróceniem codziennych realiów. Stąd nie dziwi nas, że większość opisów Nowego Świata to wizje wypełnionych różnymi wodami sadzawek, gór pełnych klusek i rzek z topionego masła.

Twórcy obu sowizdrzalskich dykteryjek zapewne egzystowali na skraju ubóstwa, dlatego tak silnie eksponowana w ich dziełach była potrzeba zaspokojenia głodu. Aby się z nim uporać, należało nieustannie przemieszczać się z miejsca na miejsce w poszukiwaniu lekkich zajęć. Wędrowka, *sine qua non* utopii, w jej odmianie ludowej nie jest związana z poszukiwaniem lepszego ustroju, a jedynie z niechęcią do pozostawania w jednym miejscu. To ściśle wiąże się z nieustannym poszukiwaniem „lekkiego chleba”, ale również stanowi protest dla feudalnego umocowania do jednego miejsca, swoisty manifest wolności (Grzeszczuk 1985, s. XI).

Dobrobyt materialny i pełen żołądek to najważniejsze elementy utopii ludowej. Jej bohater wyraża pragnienia najniższego szczebla drabiny feudalnej. Adresat tej literatury nie myśli o abstrakcyjnych ideach, kiedy musi poradzić sobie z podstawowymi potrzebami życiowymi. Dlatego tak chętnie wsłuchuje się w niewiarygodne historie opowiadane w karczmie czy na miejskich rynkach – miejscach

obiegu informacji i rozprzestrzeniania się kultury ludowej. Choć ta od zawsze silnie związana była z oralnością, to jak wskazują badania, znaczna liczba historii o wspaniałych krainach doczekała się druku. Języczne kraje z pewnością robiły wrażenie na słuchaczu, dlatego też szybko znajdowały czytelnika, stanowiąc rodzaj twórczości *minorum gentium*, swoistą literaturę popularną.

Poza wymienionymi utopiami ludowymi w wieku XVIII rynek polski ożywiły tłumaczenia dzieł zachodnich, a także równie popularne kalki i naśladownictwa znanych utworów utopijnych. Wtedy do polskiego czytelnika dotarło wiele z tego, „co moda literacka czy prądy ideowe wyniosły na widownię przede wszystkim we Francji i w Anglii” (Graciotti 1991, s. 137). We fragmencie eseju poświęconego utopii Sante Graciotti (Ibidem, s. 137–138) pisze, że szczególnie ostatnie trzydziestolecie XVIII wieku obfituje w tłumaczenia „historij” o ludach prymitywnych (*Filozof indyjski...*, *Nurzahad, człowiek nieśmiertelny* Sheridan), tłumaczenia pism po części utopijnych (*Nowy Robinson Campe’a*, *Podróże kapitana Gulliwera w różne kraje dalekie*). Dla niewykształconego odbiorcy dzieła te stawały się *voyages imaginaires*, odskocznią od pogrążającej się w kryzysie Rzeczypospolitej.

Przechodząc do kultury poważnej, należy zauważyć, że tego typu utopii elity nie traktowały na poważnie, uznając je za satyrę na lenistwo panujące wśród mas gołoty i chłopstwa. W obrębie głównego nurtu kultury zupełnie inaczej wyglądają propozycje lepszego świata. Jedną z pierwszych utopii *sensu stricto* odnajdujemy w pismach Andrzeja Frycza Modrzewskiego. Autor swoje utopijne poglądy wykladał w dziele *O poprawie Rzeczypospolitej* (*De Republica emendanda*). Jego przekonania są tak radykalne – szczególnie w księdze *O Kościele* – że dzieło trafia na indeks ksiąg zakazanych. Traktat Modrzewskiego postuluje przeprowadzenie gruntownych, wręcz radykalnych zmian. Człowiek poprzez wiarę powinien dążyć do doskonałości moralnej, stanowiącej element idealny ustroju. Jego gwarantem powinny zaś być sprawiedliwe i równe dla każdego prawa, a więc kompletny egalitaryzm. Jedną z najbardziej interesujących propozycji jest wprowadzenie *ordo scholasticus*, który przejmie rolę (a także dobrą!) Kościoła i będzie „mózgiem społeczeństwa, którego zadaniem będzie kontrolować, kierować” (Backvis 1975, s. 659–661) pozostałymi stanami. Ta wizja to klasyczny element świata utopijnego, sztywno zorganizowanego, podlegającego surowej kontroli. *De*

Republica emendanda wyraźnie więc wpisuje się w nurt zachodniego pisarstwa utopijnego. W świecie Modrzewskiego nie ma miejsca na swobodę, na zwykłe, codzienne rozrywki. Tym bardziej sprawy państwowe muszą być wykonywane w jeden i ten sam sposób. Szczególnie te purytańskie fragmenty dzieła Frycza można potraktować jako utopijne. Tak surowa wizja, propagująca egalitarnie zorganizowanie społeczeństwo, ganiąca każdą uciechę i atakująca Kościół, była kontrastem dla szesnastowiecznej Rzeczypospolitej Obojga Narodów.

Na kolejne poważne dzieło o idealnie zorganizowanym społeczeństwie przyszło rodzimemu czytelnikowi poczekać aż do wieku XVIII. Wtedy właśnie powstała pierwsza powieść utopijna, a jej autorem był – uważany za najwybitniejszego pisarza polskiego oświecenia – Ignacy Krasicki. Jego *Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki*, dzieło utopijne *par excellence*, to utwór opublikowany w 1776 i składający się z trzech części. Wszystkie są opisem przygód, rozwoju duchowego i umysłowego głównego bohatera, Mikołaja Doświadczyńskiego, natomiast część druga to utopia. Z niej dowiadujemy się, że po okresie szkolnym oraz kilku próżniaczych przygodach bohater trafia na statek płynący do Batawii (obecnie Dżakarta). Podczas podróży okręt napotyka na sztorm i rozbija się, a Doświadczyński ląduje na nieznannej wyspie zwanej Nipu. Cywilizacja ta zbudowana jest z wiejskich osad i tylko kilku miasteczek. Jej stolica cechuje się doskonałą architekturą, wedle której domy są rozmieszczone w odpowiednich odległościach, nie powodując wrażenia ścisku i bałaganu. Przyglądając im się bliżej, dostrzegamy, że nie są wyniosłe, nie posiadają zbędnych ozdób, ale są jednocześnie solidne i symetryczne. Uprawa ziemi jest najcenniejszym zajęciem dla obywateli Nipu, co więcej, jest wręcz obowiązkiem, gdyż każdy powinien być w stanie się wyżywić. W czasie zapoznawania się bohatera z prawami i zwyczajami panującymi na Nipu rozpoczyna się jego reedukacja. Doświadczyński, młody, naiwny Sarmata, początkowo sądzi, że to on jest przedstawicielem cywilizowanego świata, a mieszkańcy utopii – dzikusami. Wkrótce zobaczy, że jest odwrotnie, dzięki ponownej edukacji pod okiem nauczyciela. Wizja Krasickiego, oprócz egalitaryzmu społeczeństwa, pokazuje kompletną uniformizację stosunków społecznych (każdy obywatel jego utopii ma identyczny dom i równą ilość ziemi) oraz brak jakiegokolwiek ustroju politycznego, Nipuańczycy uznają jedynie władzę patriarchalną – ojca nad synem.

De Republica emendanda i Mikołaja Doświadczyńskiego przypadki skierowane są do wykształconego czytelnika, czyli szlachcica. Jednak ten przyzwyczajony do podziałów, feudalnych relacji, do własności prywatnej nie wyobraża sobie egzystencji w takim świecie. I tu dochodzimy do kwestii, dlaczego w Rzeczypospolitej powstało niewiele utopii elitarnych. Takowy gatunek nie jest uprawiany z powodu dominacji stanu szlacheckiego, odpornego na wszelkie idee nowe (Tazbir 1966, s. 15). Dzieła o bezkastowej wspólnotcie, żyjącej w państwie niemalże policyjnym według odgórnie wyznaczonych zasad, to rzecz nie do zaakceptowania dla polskiego szlachcica, to absolutyzm zagrażający złotej wolności szlacheckiej. A władca absolutny kryje się za postaciami mędrców-przywódców utopijnych społeczeństw, za chociażby królem Utopusem z dzieła Morusa. Co więcej, polska szlachta nie potrzebowała odległej wizji świata idealnego, który utraciła, ponieważ знаła takowy – Rzeczpospolitą, o której Stanisław Orzechowski pisał w *Policyi*: „Polska zewsząd doskonała jest tak, iż jej nic przydać nic ująć nikt nie może” (Tazbir 1986, s. 91). Dlatego tak mało popularne w Rzeczypospolitej epoki nowożytnej są zachodnie dyskursy utopijne i tak niewiele jest tych rodzimych.

Oprócz dosyć wyraźnego nurtu utopijnego w *opus magnum* Frycza Modrzewskiego i w *Przypadkach...* Krasickiego można wspomnieć o utopii w dziedzinie architektury. Taką koncepcję miasta idealnego stworzył i częściowo urzeczywistnił w planach Zamościa teoretyk architektury Georgio Vasari (Tokarczyk 1995, s. 25). Jednak koncepcja architektoniczna gwiazdy, z której ramion wypadają ulice, uniemożliwiała rozbudowę miasta, stąd projekt nie spotkał się z większym zainteresowaniem.

Z tak nikłą popularnością poważnej utopii na gruncie polskim kontrastuje utopia ludowa. Ta, mimo egzystowania na peryferiach kultury, cieszy się wieloma realizacjami i ogromnym zainteresowaniem. Szczegółowy opis świata, badanie mechanizmów utopijnej społeczności i praw nią rządzących nie ma kompletnie racji bytu w dziele skierowanym do prostego odbiorcy. Ten, zamiast ideowych rozważań, woli anegdotę o miejscu, w którym występuje nadmiar pożywienia, wobec czego łatwo się je zdobywa. Utopia ludowa różni się swoim zorganizowaniem od tej poważnej. Kraje jęczmienne czy kielbasiane to państwa tylko z nazwy. Brak w nich jakiegokolwiek systemu organizacji społeczeństwa, ich mieszkańcy żyją w chaotycz-

nych skupiskach ludzkich, nieograniczonych jakimikolwiek prawami czy obowiązkami. W swej formie odznaczają się ogólnikowością, religijnością i naiwnym zaufaniem do samoczynnej mocy prawa (Ibidem, s. 18). W żadnej z nich nie pojawia się tak charakterystyczna dla utopii elitarnych praca – ta wypełnia całe doczesne życie plebejusza, więc od niej w naturalny sposób stroniła utopia nie-poważna. Ponadto anonimowy autor nie myślał naprawiać świata, kiedy nie był w stanie zaspokoić podstawowych potrzeb materialnych. Chciał zapewnić rozrywkę swojemu słuchaczowi lub czytelnikowi, stworzyć raj na ziemi, nie szczędząc przy tym dużej ilości humoru, co również wpływało na dobre samopoczucie odbiorcy.

Te czynniki wywołały tak dużą popularność motywu „krain mlekiem i miodem płynących” wśród gminu. Tworzone w opozycji do szlacheckiej części społeczeństwa padały na podatny grunt. Jej odbiorca coraz bardziej przygnieciony ciężarem obowiązków feudalnych, zwiększającym się z każdym pokoleniem, chciał wyrwać się z ciasnego gorsetu feudalizmu, być poza jego granicami. Ponadto ludowe wizje nierzeczywistych światów mają silne oparcie w folklorze. Łatwo znaleźć w nich wpływ legend, baśni czy podań ludowych, przejawiający się w rubasznych opisach i zaskakujących przygodach bohaterów. Ich odbiorca doskonale się w nich porusza, gdyż należą do jego świata mentalnego, nie wychodzą poza ludowy *orbis interior*. Z drugiej strony głupawe ludowe utopie pozostawały w sprzeczności z kulturą oficjalną. Dla jej przedstawiciela były rodzajem konfabulacji, która ocierając się o groteskę, pozostawała satyrą na leniwe społeczeństwo i była objawem złego smaku. Jednak ten sam wykształcony odbiorca nie dostrzegał, że kształtem formalnym, jak i zawartością treściową utopia plebejska parodiuje oficjalny nurt kultury, a tym samym powoli podkopuje filary feudalnego świata.

Podsumowując nasze rozważania, utopia nie-poważna i elitarna to świat skonstruowany *à rebours*. Tęsknota za jakimś obcym, lepszym krajem znana jest w większości kręgów kulturowych, a wewnątrz nich – wszystkim warstwom społecznym. Jedynie stopień złożoności takowych wysp szczęśliwych uwarunkowany był pochodzeniem i stopniem wykształcenia, bo plebejusze kreowali światy, w których mogliby najeść się do syta, a wyżej urodzeni – miejsca, gdzie panowała praworządność i szczęście. Ci pierwsi stworzyli świat komunistyczny na wzór Morusa, przerażający swoją geometryczno-

ścią, spełniający koncepcje parenetyczne (Łossowska 2002, s. 136). Natomiast drudzy kreowali krainę przepychu i obfitości w myśl Wolterowskiego *Kandyda*. Ta, stanowiąc rozrywkę dla plebejskiego czytelnika, jest jednocześnie objawem kultury ludowej.

Literatura

- Boccaccio Giovanni (1989), *Dekameron, Dzień siódmy i ósmy*, t. IV, tłum. Edward Boyé, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Frycz Modrzewski Andrzej (1953), *O poprawie Rzeczypospolitej*, tłum. Cyprian Bazylík, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Januszowski Jan (2007), *Wróżki*, [w:] *Staropolskie przepowiednie i mirabilia*, opr. J. Korczak, Oficyna Wydawnicza ATUT, Wrocław.
- Krasicki Ignacy (1975), *Mikołaja Doświadczynskiego przypadki*, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Kraków.
- More Thomas (1954), *Utopia*, przeł. Kazimierz Abgarowicz, Pax, Warszawa.
- O kielbasianym płocie* (1998), [w:] *Baśnie, opowieści, gadki*, zebrał Oskar Kolberg, opr. Katarzyna Leżeńska, Prószyński i S-ka, Warszawa.
- Peregrynacja Maćkowa* (1985), [w:] *Antologia literatury sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, opr. Stanisław Grzeszczuk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław, s. 307-326.
- Sakwy* (1985), [w:] *Antologia literatury sowizdrzalskiej XVI i XVII wieku*, opr. Stanisław Grzeszczuk, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.

Opracowania

- Backvis Claude (1975), *Nurt utopijny w Polsce w dobie renesansu*, tłum. Jan Prokop, [w:] *Szkice o kulturze staropolskiej*, Andrzej Biernacki (red.), Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.

- Graciotti Sante (1991), *Od Renesansu do Oświecenia*, t. II, przeł. Wojciech Jekiel, Julian Rogoziński i Grzegorz Błachowicz, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Grzeszczuk Stanisław (1985), *Wstęp*, [w:] *Antologia literatury szlacheckiej XVI i XVII wieku*, opr. idem, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław.
- Łossowska Irena (2002), *Tradycja i nowoczesność dydaktycznej powieści Oświecenia w Polsce*, Nakładem Wydziału Polonistyki Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa.
- Szacki Jerzy (2000), *Spotkania z utopią*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa.
- Tazbir Janusz (1974), *Miedzy marzeniem a rezygnacją. W kręgu utopijnych oraz biblijnych legend XVI wieku*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XXIV, Wrocław.
- Tazbir Janusz (1966), *Prehistoria polskiej utopii*, „Przegląd Humanistyczny”, z. 3.
- Tazbir Janusz (1986), *Szlaki kultury polskiej*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa.
- Tokarczyk Roman Andrzej (1995), *Polska myśl utopijna: trzy eseje z dziejów*, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin.
- Wojtkowiak Dionizy (1971), *Renesansowa utopia społeczna jako wyraz dyskusji politycznych XVI wieku*, „Czasopismo Prawno-Historyczne”, t. XXIII, z. 2, Warszawa.

SZYMON RONOWICZ

Pociągi na Jawie

Jawa uważana jest przez wielu za najważniejszą z wysp Indonezji. To centrum gospodarczo-przemysłowe kraju zamieszkane jest przez większą część populacji kraju. Nic w tym dziwnego, gdyż metropolia Dżakarty czy też drugie pod względem wielkości industrialne miasto Surabaja dostarcza miejsc pracy milionom Indonezyjczyków z innych wysp archipelagu¹.

Biorąc pod uwagę fakt, że jesteśmy w Europie, funkcjonujemy w społeczeństwie informacji i elektroniki, a ten tekst pisany jest na komputerze, powinienem z góry zaznaczyć, że Jawa, o której tutaj mowa, to nie żadne środowisko programistyczne, ale rozbuchany, kolorowy, hałaśliwy i często całkiem cuchnący kawałek lądu leżący w Azji Południowo-Wschodniej. I to nie byle jaki kawałek lądu, gdyż będący jedną z Wielkich Wysp Sundajskich (które, jak na swoją nazwę przystało, są dość wielkie – Jawa zajmuje wśród wysp trzynaste miejsce na świecie pod względem powierzchni). Jestem pewny, że czytelnik już się zorientował w dość swobodnym stylu tego pisma, którego stopień powagi postanowiłem adekwatnie odnieść do rangi poruszanych w nim kwestii. Uważam, że o sprawach antropologicznych, jak i o spaniu na gazecie nie powinno pisać się ze zbędnym patosem, czy też w amoku definiowania absolutnego rzeczy. Za Marią Janion przypomnę, że *podstawą humanistyki jest opowieść. Nie wystarczy coś zobaczyć, przeżyć lub nawet pojąć. Trzeba to jeszcze umieć opowiedzieć* (Janion 2007, s. 9). Będzie więc to opowieść o tym, jak pewnego bliżej nieokreślonego październikowego dnia 2010 roku, razem z drogim mi przyjacielem Christopherem Bhe, kupiliśmy bilety

¹ Wielka część informacji faktograficznych i topograficznych zawartych w niniejszym tekście pochodzi z książki Natalii Laskowskiej *Indonezja* (2012).

na pociąg klasy ekonomicznej jadący do Yogyakary. Można by rzec – taka mikroantropologicznoturystyczna opowieść drogi.

Swoją drogą, Christopher sam w sobie stanowi osobliwy fenomen Belga chińskiego pochodzenia, zacietrzewionego wroga wszelkiej religijności (co nie jest zbyt roztropnym podejściem w muzułmańskiej części Azji Południowo-Wschodniej) oraz kontestatora kultury rdzennych mieszkańców Jawy. Jest też zadeklarowanym padlinożercą o wybrednym, miłującym wykwinną wołowinę *kobe* podniebieniu, co – jak się miało później okazać – nie zmieniło w żadnym stopniu naszej podróży.

Tekst ten dotyczy niewątpliwych atrakcji i survivalu turystycznego odcinka usianego zielenią, palmami i skuterami, leżącego między jednymi z bardziej charakterystycznych miast Jawy, wspomnianymi Surabają i Yogyakartą. Mimo że oba miejsca toną w nieustających potokach światła jednośladów, radiowym skowycie arabskiej *darbuki*, wymieszanej z wszechobecnym *cinta* K-popu oraz tysiącami ludzi, spędzającymi wolny czas przy ulicznych *warungach*, to jednak większość ze 130 milionów mieszkańców tej części Indonezji zamieszkuje wsie, trudniąc się na co dzień rolnictwem². Jawa podzielona jest administracyjnie na kilka prowincji i regionów specjalnych, ale nas interesować będą głównie dwie: Jawa Wschodnia ze stolicą w Surabai oraz region specjalny Yogyakarty, zwanej potocznie Yogią. Celem przybliżenia specyfiki wyspy warto rzec, że leży ona w tak zwanym pierścieniu ognia, co polega na tym, że wyrastają na niej wulkany niczym grzyby po deszczu. Jadąc pociągiem, trudno nie spostrzec majaczących w oddali, często dymiących szczytów. W czasie, o którym traktuje niniejszy tekst, wyjątkowo kapryśnie zachowywał się bóg ognia mieszkający w górze Merapi, leżącej niedaleko Yogii³.

² Głównymi roślinami uprawnymi są ryż, maniok, kukurydza, herbata, trzcina cukrowa, palma kokosowa oraz kakaowiec.

³ Wzrastająca aktywność sejsmiczna Merapi porównywana jest przez wielu ze spustoszeniem, jakie siał niegdyś stratowulkan Krakatau, który w 1883 roku w kulminacyjnym momencie zabił około 40 tys. ludzi. Chociaż Krakatau zapadł się, na jego miejsce wynurzył się z oceanu nowy stratowulkan – Anak Krakatau (w dosłownym tłumaczeniu: Dziecko Krakatau), co roku wzrastający o ponad 5 metrów, już teraz dorównujący swojemu protopłascie. Badania naukowców wykazały, że to właśnie wstrząsy i erupcje Merapi odpowiedzialne są za wzrastającą aktywność Anak Karakatau. Według opinii znawców Anak Krakatau, wyrasta na konkurenta śmiertcionośnego superwul-

Uginające się pod ciężarem popiołu wulkanicznego palmy, zniszczone pola ryżowe i zrujnowane budynki okolicznych wiosek, a przede wszystkim wszechobecna szarość materii w promieniu kilkuset kilometrów skutecznie przypominały, kto tak naprawdę jest panem życia i śmierci w tym fascynującym kraju. Między gwałtownymi okresami przebudzeń Merapi jest całkiem łaskawy, zapewniając mieszkającym u jego podnóży rolnikom urodzajne plony, a odwiedzającym go tłumnie turystom niezapomniane widoki. Podobnie rzecz ma się z innymi, dużo spokojniejszymi wulkanami regionu, na przykład Bromo, który odwiedziłem. Nawet jeśli jest to kicz i tania rozrywka, to po wielogodzinnym, nocnym marszu na szczyt, robi duże wrażenie wschód słońca i mgła, zstępująca po otaczających wulkan zalesionych wzgórzach. Biorąc przykład z bardziej zaprawionych w boju turystów, zrobiłem nawet kilka zdjęć z bliźniaczym wulkanem Semeru w tle. Zatrzymaliśmy się w tym momencie. Jak to się stało, że nagle znaleźliśmy się na szczycie najatrakcyjniejszego wulkanu na Jawie (no, może poza przepięknym Kawah Ijen)? Cała podróż rozpoczyna się wszak w mieście Surabaya, którego symbolami są krokodyl i rekin, pogryzające się wzajemnie. Symbolika nawiązuje do bratobójczej walki z czasów batalii o niepodległość kraju.

Tak więc, wyeksploatowawszy do granic możliwości całonocne punkty kulinarne ze smażonymi bananami i fermentującymi korzeniami kassawy, zwiedziwszy skuterem zaułki miasta, które nigdy nie śpi, a jedynie czasem drzemie, postanowiliśmy, że czas zrobić sobie wakacje. Rytm miasta, w którym przyszło nam mieszkać, można poczuć, obserwując odpoczywających w słońcu rykszarzy rowerowych. Wydawało mi się często, że ich pełnoetatowym zajęciem było właśnie drzemanie w cieniu drzew palmowych i dosyć licznych w Surabai, dziko rosnących bananowców. Owego październikowego popołudnia podjęliśmy decyzję o opuszczeniu Surabai i podróży do kulturalnej stolicy Jawy, w celu typowo turystycznym. Możliwości transportu na tym odcinku są duże. Do wyboru dostaliśmy przelot tanimi liniami Air Asia, przejazd autobusem wycieczkowym oraz pociągami przeróżnej klasy. Autokar z góry odrzuciliśmy, pamiętając prawie samobójczą jazdę kierowcy z Surabai na prom odpływający na Bali. Linie lotnicze

kanu Yellowstone. Z tych powodów Anak Krakatau jest niedostępny dla turystów i amatorów wulkanicznego trekkingu (zakaz zbliżania się obejmuje obszar 3 km wokół wyspy). Szerzej zob.: L. Blair, L. Blair (1988).

również do nas nie przemówiły, ponieważ nic byśmy nie zobaczyli, a na domiar złego czekałaby nas udręka procedur lotniskowych. Wybór padł więc na pociąg. Christopher kręcił trochę nosem, upierając się, że jeśli pociąg, to tylko klasa biznesowa.

Skoro już o bezpieczeństwie mowa, to jest ono dość dyskusyjną kwestią. Według niektórych osób, indonezyjskie środki transportu to prawie obozy zagłady. Pewien matematyk wyliczył nawet, że katastrofa z udziałem pociągu zdarza się średnio raz na sześć dni (informacja pochodzi z bloga *Multiply*, Barlina Kesumy), chociaż *de facto* większość wypadków spowodowana jest i tak przez kierowców samochodów, autobusów oraz skuterów, którzy zagapili się na przejeździe kolejowym. No cóż, w Indonezji nie obowiązuje żaden egzamin na prawo jazdy, które najzwyczajniej w świecie się kupuje, czego skutkom trudno się dziwić. Według nieoficjalnych i szczerze powiedziawszy nie najnowszych już raportów sprzed kilku lat, rocznie ginie na drogach około 17 000 osób, z czego 90% to ofiary wypadków spowodowanych przez nieuważnych kierowców (Ibidem). Dość wspomnieć o ostatniej tragicznej śmierci pary brytyjskich globtroterów, na rowerach przemierzających Tajlandię⁴. Kierowca ciężarówki, która w nich uderzyła, nie zauważył rowerzystów, gdyż schylał się po czapkę. Według innych statystyk, na samej Bali każdego miesiąca ginie w wypadkach drogowych około 45 osób⁵, w co akurat mogę uwierzyć, ponieważ doświadczyłem tam podróży autokarem na własnej skórze.

Jak na fana Indiany Jonesa przystało, niezrażony tymi smutnymi statystykami, postanowiłem, że pociąg to transport dla nas. Szczerze powiedziawszy, w zestawieniu z tonącymi od przeładunku promami, spadającymi samolotami Garuda Airlines, latającymi bez licencji, oraz wspomnianymi już autokarami, masywny i rozpedzony na trakcji kawał żelaza wydał mi się całkiem bezpieczny. W tym miejscu warto by wyjaśnić kilka podstawowych faktów na temat kolei na Jawie. Po pierwsze, pociąg jest szybszy niż autobus i dużo bezpieczniejszy, ale

⁴ Pozwalam sobie porównać tutaj Tajlandię z Indonezją, ponieważ wierzę, że świadomość przepisów drogowych i umiejętności prowadzenia pojazdów są porównywalne w obu tych krajach.

⁵ Informacja pochodzi oficjalnej strony The Jakarta Post: <http://www.thejakartapost.com/news/2008/12/05/engine-mods-proposed-curb-road-deaths.html>, (dostęp: 04.01.2013).

i przejazd jest droższy. Bilet na około pięciogodzinną⁶ trasę Surabaja – Yogyakarta kosztuje między 140 000 a 200 000 rupii indonezyjskich⁷. Nie jest to cena wygórowana, ale też i nie mała dla przeciętnego mieszkańca Surabai. Przykładowo, mój drogi przyjaciel i pierwszej klasy gitarzysta bluesowy, Novan Hardison, pracując ciężko na trzy czwarte etatu w jednej z tysięcy pralni miejskich (jako zbieracz zamówień i rozwoziciel czystych rzeczy), zarabiał miesięcznie 400 000 rupii. Trudno więc wyobrazić sobie przeciętnego mieszkańca Surabai jeżdżącego pociągiem co miesiąc do stolicy. Sporadyczne wizyty rodzinne najczęściej odbywają się tu podczas Ramadanu i w okolicach Idul Fitri⁸.

Tak jak chyba w każdym innym miejscu na świecie (a może i nawet we wszechświecie) ceny różnią się w zależności od standardu. I tak też w Indonezji uświadczymy klasy ekonomicznej z dwu- oraz trzyosobowymi obitymi ławami dla podróżnych. Jeśli mamy szczęście (albo dużo dobrej karmy, w przypadku chińskich buddystów, których w kraju Garudy jest całkiem sporo), to trafimy na standard *AC economy*, czyli wagon wyposażony w klimatyzację. Klimatyzacja w pociągach indonezyjskich jest, krótko mówiąc, epicka, ale o tym napiszę jeszcze dalej. Dalej mamy klasę biznesową, wyposażoną w większe, dwuosobowe fotele. Poza tym gustowny wystrój wnętrza przedziałów pozostaje bez zmian w stosunku do swojej tańszej opcji. Jeśli dysponujemy większymi funduszami, możemy wybrać klasę *executive*, z wymyślniejszym systemem klimatyzacji, dodatkową przestrzenią na nogi (i tylko nasze nogi!). Ponadto, we wszystkich klasach są dość czyste toalety.

Jak już wspomniałem, Christopher nalegał na klasę biznesową. Mój antropologiczny nos jednakże zwęszył w opcji ekonomicznej szansę na przeżycie przygody dnia. To, co się miało wydarzyć, przerosło moje najśmielsze oczekiwania i zaskoczyło – w wielu aspektach. Chciałem również przekonać się, czy ja, Polak mieszkający na co

⁶ Czas przejazdu na tej trasie uległ znacznemu skróceniu w stosunku do średniego czasu przejazdu z 2010 roku, na który również miała wpływ wzmożona aktywność wulkanu Merapi tamtego roku.

⁷ Informacja pochodzi z oficjalnej strony PT KAI: <http://www.kereta-api.co.id/> (dostęp: 04.03.2013).

⁸ Inna nazwa zwieńczenia muzułmańskiego postu w Indonezji to Hari Lebaran.

dzień w Polsce i korzystający w mękach najgłębszych i nieskrywanych z niewygód oferowanych przez Polskie Koleje Państwowe, mam faktyczne powody do narzeków⁹.

Po długiej wymianie poglądów zakończonych raczej niewybrednymi inwektywami postanowiliśmy, że pojedziemy *AC economy*. W zamian za ugodę miałem postawić Chrisowi hamburgera w restauracji *kobe*, której, koniec końców, w Yogyi nie znaleźliśmy. Po wielokrotnych pytaniach pani kasjerki, czy aby na pewno chcemy jechać najtańszą klasą, udało nam się w końcu kupić bilety. Podczas gdy w 2010 roku możliwości zakupu biletów na różne sposoby były dosyć ograniczone, to od sierpnia 2012 roku możliwy jest ich zakup również na oficjalnej stronie internetowej PT KAI¹⁰ (Indonezyjskie Koleje Narodowe). Co prawda, strona dostępna jest wyłącznie w języku indonezyjskim, jednak jej interfejs jest na tyle intuicyjny, że każdy powinien dać sobie z nią radę. Szczerze powiedziawszy, nowa strona indonezyjskich kolei prezentuje się naprawdę przyzwoicie, włączając w to obsługę serwisów społecznościowych, takich jak Facebook i Twitter, autorski, kolorowy design, którego próżno szukać na nudnych witrynach naszego PKP, oraz liczne promocje sezonowe, które – odniosłem przynajmniej takie wrażenie – trwają cały rok. Biorąc pod uwagę rolę, jaką spełnia kolej w kontekście turystyki kulturowej – mam na myśli przede wszystkim szybkie i nieobciążone zbyt wielkimi kosztami przemieszczanie się, które można przerwać w wielu momentach podróży, w zależności od kaprysu podróżującego – wyraźny jest wzrost zainteresowania rządu Indonezji wzmocnieniem potencjału gospodarczego poszczególnych regionów wyspy poprzez inwestycje w kolejnictwo.

Dobry serwis internetowy to wiadomość ważna w szczególności dla turystów, niekoniecznie znających oficjalny język kraju, gdyż sprawdzenie i zabukowanie biletu on-line jest dużo łatwiejsze niż w przypadku konwersacji z pracownikiem kasy. Dla wytrawnych

⁹ Rozprawa o tym, czy jest coś takiego jak duch narodowy i fetysz zawsze-zbyt-niskich-jakości to temat na osobny tekst. Jestem przekonany jednak o niezłomnej polskiej wierze w to, że choćby świat chylił się ku upadkowi, my i tak mamy gorzej, połamane brzozy i podrabiany asfalt na zbyt krótkich autostradach.

¹⁰ Informacja pochodzi z bloga H. Noviar, *Catatan Traveling*. <http://catatantraveling.wordpress.com/2012/07/13/online-indonesian-train-ticket-reservation/>, [dostęp: 04.03.2013].

smakoszy absurdu i gimnastyki przepony dostępna jest również opcja zakupu biletu przez telefon – tak, telefon, do tego w rozmowie z pracownikiem kasy i to po indonezyjsku. Poza sezonem świątecznym pociągi rzadko są w pełni zajęte i rezerwacja z wyprzedzeniem nie jest konieczna. Podczas świąt religijnych o miejsce bywa znacznie trudniej¹¹. Nie pamiętam, czy opisywany październikowy weekend należał do wyjątkowych, ale nam dwóm udało się kupić bilety bez większych trudności. Kilka osób proponowało mi zdjęcie, taksówkarz podszedł aż do kasy, by zachęcić do skorzystania z jego usług, a z głośnika nad naszymi głowami wylewały się charakterystyczne wysokie tony informacji kolejowej, z których nie wyłapałem nawet pojedynczego słowa.

W związku z tym, że mieliśmy jeszcze sporo czasu, pojechaliśmy na stadion piłkarski. Turysta przyjeżdżający do Surabai powinien mieć jakiś plan na zwiedzanie, albowiem miasto to jest płaskie i rozciągle niczym surowy placek. Jeżdżąc bez celu po zatłoczonych arteriach, naprawdę niełatwo zobaczyć coś, co przykuje wzrok (może poza kapitalnie oświetlonymi barami, tłumnie odwiedzanymi przez białych, którzy pracują w Surabai jako nauczyciele i specjaliści wszelkiej maści). W związku z tym, że właśnie na stadionie można poczuć się elementem przynależnym do myślącej masy miasta, tam właśnie postanowiliśmy się wybrać. Akurat nie odbywały się żadne rozgrywki, tylko kilku *bonboneka*, będących łagodniejszymi i bardziej uśmiechniętymi odpowiednikami polskich szalikowców, siedziało gdzieś w oddali i paliło papierosy. Podczas meczów przyodziani w zieleń *bonboneka* jeżdżą po mieście, grają na bębnach i hałasują klaksonami od świtu do zmierzchu. Poza tym są bardzo przyjaźni, a jeśli dać im pomalować sobie twarz na zielono, szaleją wręcz ze szczęścia. Ciągłe przy tym palą papierosy, rzecz jasna. Trzeba bowiem wiedzieć, że w płucach Surabai nieustannie tli się dym papierosowy, tak gęsty i aromatyczny, że czasem trudno przez niego cokolwiek dostrzec, nie mówiąc już o oddychaniu. Po pierwsze, dlatego, że najczęściej pali się tu legendarne papierosy Kretek bez filtra. Po drugie, bo zaciąga się

¹¹ Gdyby zdarzyło się, że wszystkie bilety zostały wyprzedane, pozostaje jeszcze czarny rynek. Warto w takiej sytuacji popytać okolicznych sprzedawców, często kupujących bilety na poszczególne połączenia, po czym sprzedają je drożej tym pechowcom, którzy nie załapali się na miejsca sprzedawane w kasie kolei.

tutaj niemal każdy, poza dbającymi o siebie chińczykami i kobietami, choć i te ostatnie rozczulają się nad dymkiem, kiedy nikogo nie ma wokół. Nie bez kozery za największą z atrakcji turystycznych miasta uważany jest House of Sampoerna, ulokowany w starej części miasta, pełnej holenderskiej architektury kolonialnej. Nie inaczej zresztą wygląda sama fabryka tytoniu. Wybudowana została 1862 roku jako sierociniec i taką funkcję spełniała aż do 1932, kiedy to wykupiona przez Liema Seeng Tee, została zmieniona w Sampoernę – fabrykę prestiżowych papierosów Dji Sam Soe (House of Sampperna, A Dash of History – a Splash of Beauty, http://houseofsampoerna.museum/e_historybeauty_main.htm; dostęp: 04.03.2013). Pamiętam, że podczas mojej pierwszej wizyty w fabryce naprawdę poczułem, jakbym cofnął się w czasie. Mimo że nie należę do amatorów papierosów, intensywny i harmonijny zapach tytoniu wypełniający Sampoernę był niesamowity, wręcz obsesyjny. Przewodniki nie kłamią, mówiąc, że jest to miejsce konieczne to zwiedzenia. Można nawet kupić sobie worek najprawdziwszych aromatycznych liści.

Jako antropolog nie mógłbym również nie wspomnieć o innej, flagowej wręcz atrakcji, chyba już kulturowej. Rzecz dotyczy Dolly – dzielnicy czerwonych latarni, która – według samych mieszkańców Surabai, *de facto* będących z tego całkiem dumnymi – jest największym multikompleksowym domem publicznym w całej Azji Południowo-Wschodniej. Chociaż nie jestem bywalcem przybytków tego rodzaju, a jedynie badam zjawisko turystyki seksualnej, jestem pewny, że napotkany w Bangkoku alfons-patriota rzekłby dokładnie to samo o swoim miejscu pracy, tudzież weekendowych harców. Miejsce to przyciąga głównie niewybrednych turystów zwiedzających Jawę. Bogaci biznesmeni, zatrzymujący się w wielogwiazdkowym hotelu Cosmopolis, najczęściej zamawiają sobie Filipinki, Tajki, Kambodżanki i czasem tylko Indonezyjki wprost do pokoju. Każdy wie, co się święci i przymyka na to oko. Biznes ten działa jak w każdym innym miejscu na świecie, niezależnie od tego, czy podstawą stosunków społecznych jest zachodnia idea liberalizmu i libertynizmu, czy też tradycja i religia islamu. Podczas swoich turystycznych wypraw poczyniłem pewne obserwacje. Po pierwsze, nikt nie nazywa rzeczy po imieniu – Dolly to nie dom publiczny ani prostytutki, tylko bary karaoke i piosenkarki. Jakby tego było mało, to w prawdziwym barze, gdzie zamiast striptizu kupuje się piwo, też śpiewają panie lekkich obyczajów. Nawet jakość

wykonania jest zbliżona. Z biegiem czasu wyrobiłem sobie opinię na temat Jawajczyków, że są diablo uzdolnieni muzycznie, czemuż więc prostytutki miałyby być w tej kwestii wyjątkiem? Po drugie, chyba z tysiąc razy na ulicy Dolly zaczepiano mnie pytaniem, czy chciałbym kupić środki na potencję, a że z racji zamiłowania do zawodu eksperymentuję z różnymi substancjami¹², to przez jakiś czas, tchnięty huxleyowskim duchem, rozważałem nawet zakup specjału, oferowanego tam przez każdego szanującego się sprzedawcę mocnych wrażeń. Na szczęście jednak Christopher, który nieraz ratował mnie z opresji, skutecznie wyperswadował mi zakup i konsumpcję lokalnej viagry z wiadra – faktycznie była z wiadra.

Po relatywnie nieudanej wycieczce na stadion wróciliśmy na Gubeng Surabaya, by złapać nasz pociąg. Ku memu miłemu zaskoczeniu, stał już na stacji i czekał. Po kupieniu ostatniego prowiantu w formie *roti coklat* i *air minum*, jakkolwiek nie jestem wielkim miłośnikiem słodkiego, napychanego czekoladą holenderskiego pieczywa to jednak coś w podróży trzeba jeść. Wtedy przynajmniej taki zakup wydawał mi się konieczny. Wsiadliśmy do pociągu i zajęliśmy miejsca naprzeciwko dwóch kobiet w średnim wieku. Oprócz nich przedział pełen był Indonezyjczyków.

Jeden z mężczyzn, bardzo przywiązany do swojego ruchomego dobytku, przewoził w rękach dorodną kurę. W tym miejscu warto by się przyjrzeć szerzej temu zjawisku. Otóż wśród ludności wiejskiej Jawy i innych wysp Indonezji¹³ zwierzęta hodowlane są popularną formą podarunków wymienianych między członkami rodzin. Również muzułmańscy mieszkańcy miast praktykują tego rodzaju wymianę, najczęściej w ramach zbliżającego się Idul Adha, święta ofiarowania, podczas którego składane są liczne ofiary zwierzęce¹⁴. O powszechności zjawiska może świadczyć propozycja złożona nam przez jednego z mężczyzn w Yogyakarcie. Ów jegomość w średnim wieku, zawodowo pracownik poczty, a prywatnie miłośnik historii

¹² Grzybom halucynogennym sprzedawanym na Bali warto by poświęcić odrębny tekst.

¹³ W szczególności tam, gdzie funkcjonuje rozbudowany system praktyk rytualnych, np. wśród Toraja na Sulawesii.

¹⁴ Temat ofiar zwierzęcych jest tak obszerny, że nie warto rozpoczynać w tym krótkim tekście jego analizy. Chętnym zagłębienia się w tematykę polecam pozycję Marvina Harrisa (2007).

najnowszej, zaproponował nam przyłączenie się do obchodów Idul Adha wraz z jego rodziną i radosne zaszlachtowanie inwentarza z jego gospodarstwa domowego. Pech chciał, że nie mieliśmy wystarczająco dużo czasu, by móc czekać do obchodów święta. Dodatkowym smaczkiem tej historii może być godna podziwu erudycja owego listonosza. Na wieść, że jestem z Polski (standardowy *small talk* w Indonezji zawsze rozpoczyna się szczerym i pełnym entuzjazmu *dari mana?*), jednym tchem podał mi listę tematów, na które jest w stanie rozmawiać, a były to między innymi: Solidarność, Lech Wałęsa, Aleksander Kwaśniewski i Jan Paweł II. Cóż było począć, udaliśmy się po *nasi goreng* i kawę, przy których miło spędziliśmy popołudnie, poznając przy okazji historię Sułtanatu Mataram. Na pożegnanie nasz nowy przyjaciel odprowadził nas pod ruiny haremu sułtana, po prostu ładne, ale nie zjawiskowe, po czym się rozstaliśmy.

Wracając do tematu pociągu i człowieka z kurą w garści. Ptak uciekł mu w nocy i narobił niezłego bałaganu w przedziale. Nie oznacza to, że gdyby nie on, bałaganu by nie było. Według mojej teorii, bałagan i chaos w Indonezji to nie stan rzeczywistości, lecz odrębny, suwerenny i niematerialny byt, manifestujący się w codziennych działaniach każdego poczcziwego mieszkańca tego pięknego kraju. Kiedy zapadł zmrok, ludzie z przedziału, najczęściej mężczyźni, rozłożyli na podłodze gazety (również pod naszymi siedzeniami), na których następnie bezceremonialnie spoczęli, oddając się snom o ryżu w rytmie *dangdut*. Obsługa pociągu, która od czasu do czasu nieśmiało oferowała coś do picia lub jedzenia, regularnie się o nich potykała. O dziwo nikomu nie zdawało się to poważnie przeszkadzać. Stąd więc wniosek, że harmonia wszechświata zostaje zachowana niezależnie od pozycji, jaką podróżny przyjmuje w jawańskim pociągu.

Każdy z nas ma jakieś wyobrażenia na temat klimatyzacji w ciepłych krajach, której na naszej szerokości geograficznej się raczej nie używa. Ja też takie wyobrażenia miałem. Indonezyjska kolej skutecznie je zweryfikowała. Zacinające się górne szybki okien w pociągu lub ich całkowity brak skutecznie umożliwiały gorącemu powietrzu penetrować wewnątrz wagonu podczas krótkich postojów na stacjach. Równie nieciekawie było, gdy upał zamieniał się w deszcz, który chlapał nam bezwstydnie na twarze, tak że moglibyśmy co 10 minut wyciskać je do wiadra niczym gąbki. Z racji tego, że pociągi klasy ekonomicznej pcha do przodu nie tyle prąd, co raczej starożytna

siła jawajskich bogów, hałas tych świętych interwencji komunikacyjnego *sacrum* skutecznie uniemożliwiał komfortowy sen podczas podróży nocą. Zjawiskowe jest również samo urządzenie klimatyzujące. W moim wybrakowanym wagonie był to wiatrak biurkowy, przykręcony do sufitu czterema śrubami. W dodatku działał tylko w jednym kierunku. Zazwyczaj wiatraki te obracają się to w jedną, to w drugą stronę, pod kątem jakichś 120 stopni. Ten konkretny wytwór cywilizacji obracał się tylko w lewo, po czym zastygł tak, dmuchając ciągle na głowę nieszczęśliwca zajmującego siedzenie po drugiej stronie wagonu. Nie powiem, trochę mnie to bawiło, kiedy wbrew wrodzonej cierpliwości i spokojowi ducha, pechowy Indonezyjczyk robił się coraz bardziej zniecierpliwiony i zły.

Klimatyzacja, a może powinienem napisać – jej brak, był czymś, z czym mógłbym spokojnie żyć, zbytnio się przy tym nie ekscytując. Tymczasem kolej indonezyjska objawiła mi fenomen zupełnie nowy, zgoła nieznany w kulturze współczesnej Europy. Chociaż może i znany, acz występujący jedynie w mikroskopijnej skali pod postacią pana z piwem, zwanego żartobliwie panem-zimne-piwko. O czym mowa? Otóż w indonezyjskich klasach ekonomicznej i biznesowej doświadczyć można sprzedawców, chciałoby się rzec – drobnych przedsiębiorców, wsiadających na absolutnie każdej stacji w liczbie kilkudziesięciu osobników. Sprzedają oni wszystko. W skład tej kategorii towarów wchodzi między innymi jedzenie świeże, nieświeże i chrupki *krupuk*, których z całego serca nie znoszę, napoje gazowane, niegazowane oraz takie, które się już wygazowały, choć nie powinny. Ci, najczęściej młodzi, rezolutni ludzie z entuzjazmem w głosie potrafią krzyknąć do ucha: *Kopi?! Kopi, Mister?!¹⁵* o czwartej w nocy, kiedy człowiek (bo antropolog to też człowiek, tyle że trochę mniej trwożący się niewygodami życia) marzy tylko o tym, żeby zasnąć. Po trzeciej odmowie dotyczącej oferty kofeinowego ścieku, bez wahania proponują alternatywy w postaci wody mineralnej, chrupek, okularów przeciwsłonecznych i lalki barbie z 1992 roku, która już od dawna nie jest blondynką. W tym miejscu czuję, że powinienem się przyznać, iż jeżeli kiedykolwiek pałałem ukierunkowaną żądzą mordy, to właśnie w tych niezliczonych nocnych momentach, które do dziś niczym upiorna mantra odbijają się echem w mej pamięci.

¹⁵ Kopi oznacza w języku indonezyjskim kawę.

Najpewniej obraz pociągu po lekturze powyższego tekstu maluje się w wyobraźni jako dość apokaliptyczny. Zapewniam jednak, że moim celem nie jest nakłonienie kogokolwiek, by pobiegł na stację PKP, kupił roczny karnet na najdłuższą trasę InterCity i jeździł w tę i z powrotem, delektując się luksusami świadczonymi przez naszego państwowego przewoźnika. Bynajmniej, jest pewien fakt, który dosyć skutecznie przemawia na korzyść kolei indonezyjskiej. Kiedyś pewien wąsaty konduktor PKP InterRegio zapytany przeze mnie, czy gniazdka w przedziałach działają, rubasznie się zaśmiał i wykrztusił głosem głębokim i chrypliwym, bo doświadczonym już przez milion wypalonych fajek: *Panie, co pan? Tu prądu nie było, nie ma i nigdy nie będzie!* Dość powiedzieć, że ani trochę się nie zdziwiłem, po części może dlatego, że nie sposób było oderwać wzroku od tych jego konduktorskich wąsów. Tymczasem w jawańskim *AC economy* nie dość, że były gniazdka, to jeszcze był w nich najprawdziwszy prąd. W pierwszej chwili po dokonaniu tego odkrycia zgorzkniałem, wzorem narodowych wieszczów schyłku romantyzmu, potem jednak, uznawszy, że to najwyraźniej kolejna sprawka owych starożytnych jawańskich bogów, uzmysłowiłem sobie, że Indonezja nigdy nie przestanie mnie zaskakiwać i radośnie przywitałem stację docelową, Yogakartę.

Literatura

- Blair Lawrence, Blair Lorne (2010), *Ring of Fire: an Indonesian Odyssey*, Ed. Didier Millet.
- Harris Marvin (2007), *Krowy, świnie, wojny i czarownice. Zagadki kultury*, przeł. K. Szerer, Wydawnictwo: Książnica, Katowice.
- Janion Maria (2007), *Niesamowita Słowiańszczyzna*, Wydawnictwo Literackie, Kraków.
- Laskowska Natalia (2012), *Indonezja*, Wydawnictwo Trio, Warszawa.

Źródła internetowe

- House of Sampoerna, *A Dash of History – a Splash of Beauty*, http://houseofsampoerna.museum/e_historybeauty.main.htm (dostęp: 04.03.2013).
- Kesuma Barlin, *Multiply*, <http://barlinkesuma.multiply.com/journal/item/25> (dostęp: 04.03.2013).
- Noviar Hy, *Catatan Traveling*. <http://catatantraveling.wordpress.com/2012/07/13/online-indonesian-train-ticket-reservation/> (dostęp: 04.03.2013).
- PT KAI, <http://www.kereta-api.co.id/>. (dostęp: 04.03.2013).
- Susanto Slamet, *Engine mods proposed to curb road deaths*, The Jakarta Post, December 2008, <http://www.thejakartapost.com/news/2008/12/05/engine-mods-proposed-curb-road-deaths.html> (dostęp: 04.03.2013).

Autostop – podróż za jeden uśmiech

Początki autostopu, który znamy dzisiaj, nie były oczywiste. Niełatwo wyróżnić konkretną datę rozpoczęcia takiego zjawiska. Chciałabym pokusić się o stwierdzenie, że autostop istnieje od czasu, kiedy powstały różnego rodzaju środki lokomocji. Niezależnie czy chodzi o jazdę konną, czy wóz ciągnięty przez woły. Na pewno już wtedy zabierano ze sobą osoby, które chciały towarzyszyć w podróży bądź potrzebowały pomocy. Jednak turystyka autostopowa nabrała popularności dopiero około XIX wieku. Nie mam pewności, co do tego stwierdzenia, nie znam badań, jakie mogłyby potwierdzić tę tezę, ale sądzę, że może w tym tkwić duża doza prawdopodobieństwa. W końcu chodzi o większy rozmach komunikacji, zadbanie o jej globalny zasięg. Spotkałam się także ze stwierdzeniem, iż początki autostopu sięgają jeżdżenia *na gapę* gdzieś w Ameryce XIX wieku. W różnych utworach literackich pojawia się też obraz niechcianego pasażera (na przykład w pociągu towarowym), który był zbyt biedny, aby stać go było na legalną podróż. Dużo dokładniej genezę tego zjawiska przedstawia poniższy cytat:

(...) w okresie II wojny światowej do upowszechnienia autostopu przyczyniły się łączące społeczeństwo doświadczenia wspólnych ewakuacji z miast i wyczekiwanie bomb w schronach przez cały przekrój stłoczonych warstw społecznych. Nawet Ministerstwo Transportu nawoływało Anglików do korzystania z autostopu. Zauważmy, że w czasie wojny był kryzys paliwowy. Z czasem podjeżdżanie okazją stało się powszechne jako forma docierania z przedmieść do centrum miast. (...) Do ograniczenia ruchu autostopowego przyczynił się również powstający masowo transport zorganizowany. Jednak osoby nastoletnie, które doświadczyły autostopu, kiedy podrosły i miały własne samochody, chętnie znów zaczęły podwozić biedniejszych. W ten sposób nowe pokolenie zaczęło na powrót upowszechniać autostop po II wojnie. Chętnych do darmowych podróży nie brakowało. Wtedy też zaczęto traktować autostop jako środek transportu turystycznego. Zakończenie wojny i otwarcie narodów na sąsiadów zachęciło młodzież studencką do podróży zagranicznych (...) (<http://www.kobietaiauto.pl/historia-autostopu-na-swiecie-amerykanski-mit-czlowieka-wdrodze,artykul,2,0>).

Powyższa wypowiedź wyjaśnia sposób, w jaki powstał auto-stop, a nawet rozpoczyna dyskusję nad zmianami, jakie przeszedł. Od niewinnego podwożenia aż do podróży, jaką chcę opisać, czyli turystycznej, darmowej, wynikającej z dobrej woli kierowców, niosącej dozę dyskomfortu i spontaniczności.

Polska miała w tej dziedzinie swój niebanalny wkład. To właśnie tutaj zaistniał ewenement na skalę światową, bowiem autostop wspomagały oficjalnie władze. Oczywiście była w tym spora interesowność, czyli instytucjonalizacja tak ulotnego zjawiska.

Wszystko zaczęło się od grupy studentów z Warszawy, jeździli oni autostopem, gdyż zasłyszeli, że w Ameryce taki sposób przemieszczania się jest bardzo popularny. Dlatego sami zaczęli przecierać ten szlak, początkowo przebijając się i zatrzymując pojazdy na przykład pororcem:

Na bluzy poprzyklejaliśmy sobie herby polskich miast wojewódzkich. Wzbudaliśmy powszechne zainteresowanie. Uszyliśmy specjalny proporzeczek, którym zatrzymywaliśmy samochody. Widniał na nim napis: »Ten kierowca fajny chłop – co popiera auto-stop« O tym, że powinno się machać ręką dowiedzieliśmy się rok później... (Czupryński 2005, s. 13).

Żeby przemieszczać się w taki sposób w ówczesnych warunkach politycznych, należało zdobyć pozwolenie od milicji, bowiem osoby zatrzymane podczas tego procederu, a nieposiadające zezwolenia miały dużo nieprzyjemności. Dlatego w 1957 młodzież warszawska zaczęła pisać między innymi do redakcji pisma „Dokoła świata” z prośbą o uregulowanie kwestii autostopu. W 1958 roku podróż okazją nabrała już organizacyjnych ram i wtedy też zaczęto wydawać książeczki *Autostop*. Działy one w dwojaki sposób, po pierwsze autostopowicz zbierał podpisy i wykazywał w ten sposób swoją aktywność turystyczną, po drugie kierowca zbierał dowody podwożenia autostopowiczów w postaci kuponów/znaczków, dzięki którym później mógł wziąć udział w konkursie (zwyciężał kierowca z największą liczbą takich kuponów) i postarać się o znakomitą nagrodę (na przykład auto). Miałam okazję zapoznać się z tego typu książeczką rozpisującą konkurs. Zawiera ona porady tak dokładne, jak na przykład wzory zachowań kierowców i stopowiczów. Wszystko przedstawione jest w doskonałym porządku. Wydana przez redakcję magazynu

ilustrowanego „Dookoła świata”, miała być najlepszym towarzyszem podróży i ułatwić przejazd w każdym kierunku po ojczyźnie ludowej. W 1959 roku kosztowała 25 złotych, była to cena równoważna dużej tabliczce czekolady. Nie jest to wygórowana kwota, biorąc pod uwagę możliwość przejechania za darmo do 1000 km w okresie wakacyjnym (26 czerwca – 15 września). Wraz z książeczką autostopowicz zyskiwał ubezpieczenie od nieszczęśliwych wypadków w Państwowym Zakładzie Ubezpieczeń.

Główny cel, jakim się kierowano, to promocja turystyki i poznanie kraju, tym bardziej że projekt ułatwiał podróżowanie osobom, których nie było stać na inny rodzaj przemieszczania się. Nacisk położono na uprzejmość kierowców, jak i autostopowiczów. Jasno określono zasady, jakich powinni przestrzegać.

Żeby zacząć przygodę, należało wypełnić książeczkę, zarejestrować ją w oddziale PTTK i wysłać kartę zgłoszeniową do siedziby organizatorów w Warszawie. Podróżować mógł każdy po ukończeniu 16 roku życia (młodsze osoby musiały jeździć z prawnymi opiekunami). Określono, jak nie należy zatrzymywać aut, jakie miejsca są nieodpowiednie. Wiele punktów odwołuje się po prostu do litery prawa, jak na przykład zakaz palenia ognisk w lesie czy konieczność posiadania przy sobie dokumentów osobistych. Z książeczką można było przejechać do 1000 km, organizatorzy jednak przewidzieli możliwość przekroczenia tej odległości, ale wyłącznie przez zakup nowej książeczki. Całe przedsięwzięcie należy traktować jako oczywistą promocję turystyki autostopowej, ułatwiającą tym samym podróżowanie osobom, których nie było stać na kolonie czy obozy.

Z czasem jednak zachodziły zmiany w sposobie korzystania z takiej turystyki. Przed rokiem 1959 uczestnicy akcji *Autostopu* byli zobowiązani do codziennych meldunków noclegowych (chodzi o tak zwany meldunek tymczasowy, który polegał na wypełnieniu druków meldunkowych i dostarczeniu ich do biura meldunkowego) oraz prowadzenia dziennika podróży. Zrezygnowano z tego, chociaż obowiązek meldunku pozostał, lecz dotyczył tylko miejscowości, w których przebywano dłużej niż 24 godziny. W 1958 roku promowano jak najdłuższe trasy, stawiając na jak najwięcej przejechanych kilometrów, a na przykład rok później skupiano się przede wszystkim na krajoznawstwie i turystyce.

Organizatorzy dbali o wszystko – do książeczek dołączano mapy: samochodową Polski, a także mapy regionów z zaznaczonymi zabytkami, miejscami wartymi odwiedzin (co łączyło się z konkursami organizowanymi przez *Autostop*). W 1959 roku każdy posiadacz książeczki mógł uczestniczyć w jednym z trzech konkursów, a mianowicie: w konkursie *Otwartych oczu* (chodziło o odwiedzenie jak największej liczby zabytków zaznaczonych na dołączonych mapkach, liczyło się zaznaczenie dokładnego położenia obiektu, rysunek/fotografia i opis), *Tajemnic miejscowości* (polegało to na znajdowaniu ciekawych miejsc w mało popularnych miejscowościach i kompletne dokumentowanie ich), *Pomocy za pomoc* (jeśli ktoś za darmo przewozi, nocuje, karmi, to najlepiej byłoby się odwdziżyć pomocą, na przykład w polu; im więcej miejscowości i prac w nich wykonywanych, tym większa szansa na nagrodę). Konkursy, wyznaczone zabytki i zaznaczone trasy nie były obowiązkowe, każdy autostopowicz mógł podróżować taką trasą, jaką chciał i nie było w tym zakresie żadnych ograniczeń.

Pierwszą i najważniejszą nagrodą dla każdego podróżnika była oczywiście możliwość przejechania 1000 km za darmo. Inne nagrody były niemniej atrakcyjne, np. aparaty fotograficzne, skutery, motocykle.

Traktowano autostop jako turystykę, eliminowano z projektu osoby, które chciały korzystać z darmowej podróży, aby dojechać na przykład do pracy. Poza tym każdy autostopowicz musiał posiadać książeczkę *Autostop*, gdyż ułatwiało to przejazdy między innymi dlatego, że kierowcy także mogli coś zyskać, zabierając ze sobą podróżnych. Każdy autostopowicz powinien był zapoznać kierowcę z zasadami przewożenia i regułami konkursu skierowanego do prowadzących pojazd, a także wręczyć mu kupon (wycięty z książeczki) z odpowiednią wartością przejechanych kilometrów (do wyboru były kupony 10-, 15- 20-, 25-, 50- i 100-kilometrowe). Na kuponie znajdowała się wartość w kilometrach, miejsce na numer książeczki autostopowicza, jego imię, nazwisko, datę podróży, opis trasy (skąd, dokąd) i rejestrację pojazdu. Im więcej podwożący podróżnych zebrał takich kuponów, tym większą miał szansę na wygraną.

Zgodnie z zasadami obowiązującymi kierowców podczas akcji, mogli oni bez przeszkód zabierać ze sobą osoby, które posiadały książeczki, inne podpunkty w tym temacie dotyczyły zasad bezpiecznego przewozu osób.

2. Organa służby drogowej, milicyjnej i komunikacji, nie stawiają kierowcom żadnych trudności, o ile przewożą oni autostopowiczów zaopatrzonych w książeczki »Autostop«. (Autostop 1959, s. 25).

Dlatego opłacało się zatrzymywać auta samą książeczką, która na tylnej części okładki miała duży, wyraźny znak, naśladujący policyjny lizak (czerwone koło z mniejszym, białym kołem w środku).

Chciałabym także zauważyć, jakie było podejście do charakteru autostopu. Pojmuje się go jako idealny środek do promowania aktywnej turystyki i zbierania cennych wiadomości, dokumentów dotyczących zabytków słabo opisanych bądź w ogóle niezauważanych. Osoby niezainteresowane podróżowaniem, któremu przyświeca właśnie taki cel, nie były odbierane pozytywnie:

Nie należy również organizować samemu grup do przewozu, ponieważ »Autostop« nie zastępuje komunikacji publicznej, lecz ułatwia tylko zwiedzanie kraju. (Autostop 1959, s. 25).

Najlepsze lata zorganizowanego autostopu przypadają na pierwszą dekadę funkcjonowania tego projektu. W tym czasie rocznie sprzedawano do czterdziestu tysięcy książeczek.

Wśród podróżnych, jak i kierowców, zdarzali się cudzoziemcy, co oznaczało, że idea autostopu robiła się coraz popularniejsza, dzięki czemu podobną akcją w latach sześćdziesiątych zorganizowała Czechosłowacja, jednak nie trwała tam długo.

Osoby, które korzystały z akcji *Autostop* w Polsce, to w 95% studenci i uczniowie. Zdarzały się jednak jednostki dużo odbiegające od standardu wiekowego, jak na przykład pan Aleksander Melech, wyśmienity podróżnik, który kontynuował swoje wojaże autostopem, będąc już w wieku 78 lat; przejechał trasę 5700 km.

Najgorszym rokiem dla *Autostopu* był 1960, wtedy też zdaniem Jacka Sawickiego:

Lokalne szczeble władzy swoją indolencję i nieprzygotowanie do okresu letniego próbowały ukryć, walcząc z autostopem. Zarzucano, że jest roznosicielem chuligaństwa, demoralizuje młodzież, odciąga ją od szeregów hołubionych organizacji młodzieżowych, jest winny wszystkim nieszczęściom na drogach (...) sterowana prasa zaatakowała autostopowiczów opisami rozboju, wytykaniem ich ekstrawaganckiego ubioru

i zachowania. Szybciutko próbowano urobić negatywną opinię. Zebrane w wówczas szczegółowe dane nie potwierdziły jednak takiej oceny. (Czupryński 2005, s. 182).

Czytając książkę Jakuba Czupryńskiego, *Autostop polski. PRL i współczesność*, wielokrotnie spotkałam się ze zdaniem, że hipisowski wygląd autostopowiczów odstraszał wielu kierowców, którzy potencjalnie mogli ich podwieźć. Jednak te same głosy stwierdzały, że duch autostopu w czasach PRL był tak specyficzny dzięki tej subkulturze, nie czującej presji i podchodzącej do podróży ze spokojem.

Pomimo że autostop został wepchnięty w jakieś ramy, które z łatwością mogła kontrolować władza, trzeba wspomnieć o tym, ile dobrego dawała ta zorganizowana forma.

Po pierwsze, wzrosło poczucie bezpieczeństwa i zjednoczenia osób podróżujących stopem przez zrzeszenie w akcji *Autostop*. Brak anonimowości podróżnych podnosił także poczucie bezpieczeństwa kierowców, jak i osób, u których amator podróży za jeden uśmiech mógł nocować. Do tego każdy posiadacz książeczki był ubezpieczony, co miało wpływ na zachowanie milicji, która łagodnym okiem patrzyła na takich autostopowiczów. Poza tym, gdy wszystko było zorganizowane i jawne, władze państwowe nie prześladowały podróżnych, żyły raczej w przeświadczeniu, że doszły do etapu, gdzie mogą kontrolować coś nieprzewidywalnego. Kolejnym plusem omawianej akcji była promocja turystyki, organizowane konkursy zachęcały do zaangażowania kierowców, studentów, ale także gospodarzy wiejskich. Wychodząc naprzeciw potrzebom autostopowiczów, zorganizowano konkurs na najlepszego gospodarza. Celem konkursu było ułatwienie podróżnym znalezienie noclegu. W ten sam sposób zachęcano młodych ludzi do pomocy na wsi przy żniwach.

Wykorzystywano także autostop do promocji regionów, szerzenia zainteresowania na przykład zapomnianymi obiektami architektury. Poza tym uformowano ogólne zasady podróżowania, można odebrać to jako napaść na autostop, ale uważam, że podkreślenie zasad bezpieczeństwa wpłynęło pozytywnie na charakter akcji.

W latach dziewięćdziesiątych XX wieku autostop zaczął tracić na popularności, od tego czasu rzadko już można było doświadczyć kolejki podróżnych na poboczu drogi. Przyczynił się do tego zarówno rozwój komunikacji, jak i mediów:

W latach 90 (...) kierowcy reagują na autostopowiczów stresowo, lękowo. Ja mam samochód, ja muszę przeżyć (...) bo mogą mnie zabić, zgwałcić i będą strzelać. To było zaraz po upadku cenzury (...) gazety zaczęły robić szum wobec morderstw i tego co ludzie sobie nawzajem wyrabiają. (Czupryński 2005, s. 74).

Nastąpiły pewne zmiany społeczne, ludzie zaczęli skupiać się na indywidualnych sprawach:

Znika pewien model życia oparty na indywidualnym rolnictwie, gdzie w gospodarstwie zawsze jest miejsce dla kogoś obcego. (...) gościnność staje się usługą. Ludzie pozamykali się we własnych rodzinach, życie się indywidualizuje. (Czupryński 2005, s. 27).

W roku 1994 akcja książeczkowa *Autostop* przestaje funkcjonować. Sprzedanie ostatniej książeczki następuje w 1997 roku, czyli trzy lata po zakończeniu akcji. Jednak nie jest to koniec tego barwnego zjawiska, autostop przetrwał, zmienił swoje oblicze, ale nadal przyświeca mu idea – przygoda.

W moim przekonaniu autostop jest tematem fascynującym, wielokrotnie wspomina się go w starych polskich filmach, jak np. „Szatan z siódmej klasy” albo „Czarne stopy”, bądź przywołują go ludzie trochę starsi ode mnie. Niejednokrotnie słyszałam o osobach, które zwiedziły tym sposobem całą Polskę. Te opowieści i obrazy tworzyły w mojej głowie wizję wspaniałej wyprawy, którą także chciałam przeżyć.

Początkowo przejechałam autostopem z Łodzi do Poznania wraz z moją koleżanką – doświadczoną autostopowiczką. Dopiero wtedy dowiedziałam się, jak jest trzymać przed sobą kartkę z napisem danej miejscowości, poznałam także całkiem oczywistą prawdę, że przeważnie planowana trasa nie ma nic wspólnego z trasą, którą faktycznie się przejeżdża, a czas podróży równie dobrze może ulec skróceniu, jak i wydłużeniu.

Mimo mankamentów, jak np. długa podróż czy mała kontrola nad trasą, jaką chcieliśmy przejechać, to autostop dalej kusił. Spotkałyśmy co najmniej dwóch kierowców, z którymi rozmowa była interesująca, a ich opowieści całkiem przejmujące, dające nowy pogląd czy pomysł na inne wyjazdy. Dopiero po jakimś czasie okazało się, że przejazd do Poznania był całkiem dobrym przygotowaniem na dłuż-



Fot.1. Autorka z towarzyszką podróży Martą w Kopenhadze.

Fot. ze zbioru autorki

szą i poważniejszą trasę do Kopenhagi, w którą wyruszyliśmy kilka miesięcy po opisanej wycieczce.

Wszystko rozpoczęło się o dziesiątej rano na dworcu w Poznaniu, stamtąd przejechałyśmy na autostradę i zaczęłyśmy poszukiwać kierunku, w jakim powinnyśmy podróżować (nie jest to proste ze względu na skomplikowanie skrzyżowań na autostradach). Pragnę także nadmienić, że przebywanie na autostradzie jest karane mandatem. W tym przypadku akurat nie miałyśmy wyjścia, aby pojechać dalej, musiałyśmy stać na zjeździe na autostradzie. W momencie gdy zaczęłyśmy martwić się widmem mandatu, pojawiła się policja. Niewiele myśląc, przedostałyśmy się na duży obszar zieleni i udawałyśmy, że nas tam nie ma... Nie wiadomo z jakich przyczyn nasza metoda unikania kłopotów z prawem poskutkowała i po chwili znów mogłyśmy stanąć na poboczu, trzymając kartkę z napisem *BERLIN*.

Po około godzinie zatrzymał się mężczyzna, bardzo życzliwy, uprzejmy i akurat zmierzający do Berlina. Droga minęła nam bardzo szybko i przyjemnie, miałyśmy okazję dowiedzieć się wielu ciekawych rzeczy. Kierowca okazał się absolwentem matematyki za-

siadającym na kierowniczym stanowisku w firmie zajmującej się jakąś produkcją. Jeszcze przed przekroczeniem granicy zatrzymaliśmy się na stacji, pan postawił nam obiad, a po tym znów wyruszyliśmy w drogę.

Rozstałyśmy się z kierowcą na najdogodniejszej dla nas stacji przed Berlinem, abyśmy mogły spokojnie dalej kierować się na Hamburg. Pokrzepione szybkim pokonaniem długiego odcinka drogi z jednym, w dodatku przeziłym, kierowcą szybko ustawiłyśmy się na wylocie ze stacji benzynowej, trzymając tym razem napis *HAMBURG*. Szczęście nam sprzyjało, po około 20 minutach zatrzymała się kobieta, która po pierwsze mówiła po polsku (była Polką, ale już od bardzo długiego czasu na stałe mieszkała w Niemczech), a po drugie, jechała dokładnie do Hamburga. Znów podróż minęła szybko i przyjemnie, okazało się, że pani montuje filmy i ma własną firmę. Po czasie okazało się także, że to człowiek-aniół. Zapłaciła za moją toaletę na stacji, gdyż ja nie miałam przy sobie waluty euro. Później jeździła z nami ponad godzinę dookoła Hamburga, aby było nam jak najwygodniej wystartować w dalszą podróż. Zostawiła swoją wizytówkę i kazała informować o naszych postępach w podróży i dzwonić, jeśli tej nocy nikt nie chciałby nas zabrać dalej ze sobą. Na koniec zaczęła z nami szukać kolejnych potencjalnych kierowców, którzy mogliby zabrać nas dalej.

Okazało się, że szczęście nas nie opuszczało. Na stacji w zasadzie od razu spotkałyśmy mężczyznę, który vanem przewoził jakąś substancję aż do Oslo i zechciał nas zabrać prosto do Kopenhagi. Niestety, okazało się, że komunikacja z kierowcą nie jest już tak swobodna jak poprzednio, możliwa była tylko po niemiecku, ale ja ani moja towarzyszką nie mówiłyśmy w tym języku. Bazując na pojedynczych słówkach, potrafiłyśmy dogadać się i pojąć, że nasz przewoźnik po przeprawie promem będzie musiał odpocząć cztery godziny przed dalszą drogą. Nie była to dobra wiadomość, ale po chwili okazało się, że ten czas możemy spędzić w jego aucie. Później przeszliśmy przez kontrolę graniczną i wjechaliśmy na prom. Przeprawa trwała około 30 minut, dzięki czemu mogliśmy się rozejrzeć i trochę odreagować słowotokiem w języku polskim.

Gdy dotarliśmy na brzeg, kierowca zaprosił nas do wnętrza vana i ruszył. To był jeden moment niepewności. Gdzie on nas wiezie? Czy czasem nie byłyśmy zbyt łatwowierne? Na szczęście trwało

to krótko, zatrzymaliśmy się na jakimś parkingu już w Danii i zaczęliśmy przygotowywać posłania. Kierowca spał w szoferce, my miałyśmy miejsca leżące w środku vana. Gdy zostałyśmy już same, z karimatami i śpiworami, zaczęła się wielka radość, że oto nie musimy koczować na stacji czy zastanawiać się, gdzie będzie najcieplej. Po fali radości zorientowałyśmy się, że pojemnik z ciecżą, który stał na środku, był oznaczony symbolem z martwą rybą i innymi groźnymi znakami. Jednak wyglądał tak solidnie, że wywołał u nas tylko śmiech. Zdałyśmy sobie sprawę, że człowiek, który nas wiezie, sporo ryzykuje mandatem za nocowanie nas w takich warunkach, ale mimo to, był to akt łaski.

Niestety, noc okazała się bardzo zimna, śpiwory, polary, czapki – to wszystko miałyśmy na sobie, ale nie zdawało to żadnego egzaminu. Rankiem znów wyruszyliśmy w drogę, a naszym oczom ukazała się w końcu Dania. Kierowca – jak obiecał – dowiózł nas bezpiecznie do Kopenhagi. Co prawda to nie był koniec naszych przygód, okazało się, że odnalezienie odpowiednich dróg, osiedli, linii autobusowych nie jest proste tam, gdzie właściwie nie ma miasta (przynajmniej tego rozumianego jako wielkiego skupiska potężnych budynków, gdzie wszędzie są korki, a życie jest bardzo szybkie).

Przed rozpoczęciem podróży autostopem rozmawiałam z moją kompanką na temat obaw związanych z komfortem jazdy i usłyszałam od niej, że powinnam skupić się na przyjemności z drogi, bo to ona tak naprawdę jest celem sama w sobie. Wtedy, gdy dojechaliśmy do Kopenhagi, zupełnie się z tym zgodziłam. Miasto było przepiękne, ludzie uprzejmi, ale mimo to najbardziej cieszyła mnie droga (poza tym byłam dumna z czasu przejazdu, to jest 24 godziny).

Po kilku dniach zwiedzania przyszedł czas na powrót. Jak się okazało, był dużo bardziej kłopotliwy. Standardowo zaczęło się od problemu z autostradą, a gdy już się na niej znalazłyśmy, na najdogodniejszym miejscu ze wszystkich, to oczekiwanie na okazję było długie. W końcu zatrzymał się Duńczyk, a ten zabrał nas inną drogą niż tą, którą przyjechałyśmy. Przewiózł nas przez niezwykle długie mosty łączące Danię w całość. Widok był przepiękny, dookoła morze, przecinające drogę, po której mknęliśmy. Podróż z tym panem była krótka, ale także przyjemna. Później zabierało nas wielu kierowców i wiozło na przykład przez 10 kilometrów. Szczególnie zapamiętałam młodych chłopaków, którzy zjedli z nami czekoladę i śpiewali po

duńsku piosenkę z bajki *Mulan*. Innym razem podwozili nas panowie najwyraźniej wracający z ryb, ponieważ auto było zapakowane mnóstwem różnych wędek, w samochodzie nie było wiele miejsca, ale było sympatycznie.

Gdy dotarliśmy do Niemiec, znalazłyśmy się na mało ruchliwej stacji benzynowej. Stwierdziłam, że najszybciej będzie, jeśli sprawdzę, czy jakiś samochód ciężarowy, zaparkowany w pobliżu, nie jedzie do Polski. Tym sposobem poznałam pana Mariana, który zaproponował nam nocleg w aucie i przewóz, ale powiedział, że ruszy dopiero po odczekaniu czterech godzin, a później ma przeładunek w Hamburgu. Oczywiście stwierdziłyśmy, że dalej będziemy łapać okazję, jak się później okazało, gdybyśmy zostały z polskim kierowcą, w domu byłybyśmy szybciej.

Zdarzyło się nam także stać na stacji z kartką *BERLIN* i zatrzymywać wiele aut, ale byli to ludzie, którzy wiedzieli, że nie mogą nas zabrać, więc zatrzymywali się, żeby powiedzieć, jak bardzo jest im przykro, że nie mogą nam pomóc i życzyli nam powodzenia. W końcu znalazł się człowiek, który powiedział, że może zawieźć nas na inną stację, gdzie pewnie ktoś nas zabierze na Berlin, ale ostrzegł, że najpierw musi jechać po córkę. Zgodziłyśmy się, wsiadłyśmy do auta i ruszyliśmy razem do Hamburga, wprost na urodziny jakiegoś małego chłopca. Najpierw wspólnie szukaliśmy adresu, gdzie ta impreza się odbywa, potem czekałyśmy na rozwój wydarzeń, aż w końcu kierowca pojawił się wraz z małą około trzyletnią blondynką, która usiadła z tyłu, obok mnie i zaczęła mówić po niemiecku, oczekując ode mnie odpowiednich reakcji. Przemiły pan woził nas dookoła Hamburga i szukał najdogodniejszej stacji, ale zanim na nią trafiliśmy, było już ciemno.

Po rozstaniu z kierowcą zrobiliśmy przerwę na stacji benzynowej, żeby się ogrzać. Ze względu na zmrok zmieniliśmy taktykę zabierania się na okazję. Zamiast stać na wylocie stacji jak zawsze, grzecznie pytałyśmy osoby, zjawiające się wewnątrz, o możliwość podwiezienia. W końcu znalazł się kolejny kierowca, który się zgodził (chyba po tym, jak zaczęłyśmy patrzeć na niego błagalnym wzrokiem). O tyle był to charakterystyczny człowiek, że jako jedyny powiedział nam wprost, że chce abyśmy rozkoszowały się jazdą, co oznaczało, że mamy mu nie przeszkadzać. To była doskonała wiadomość, w końcu nie musiałyśmy silić się na prowadzenie rozmowy.



Fot. 2. Atrybuty autostopowicza. Fot. autorka

Po tej jeździe dotarliśmy na wielką stację już niedaleko Berlina, która okazała się miejscem pechowym. Spędziłyśmy tam noc i jeszcze znaczną część dnia. Jeśli trafiał się ktoś, kto chciał nas zabrać, to okazywało się, że jedzie w inną stronę albo ma tylko jedno wolne miejsce. Oczywiście zaczęłyśmy także odwiedzać osoby w autach ciężarowych, nawet posunęłyśmy się do zostawienia listu jednemu kierowcy (przekazałybyśmy mu wiadomość ustnie, gdyby nie to, że ta osoba spała), z prośbą o wiadomość na nr telefonu, o ile jedzie do Polski i zechce nas zabrać. Po tej męczącej nocy w końcu zamiast kierować się na Polskę, dałyśmy za wygraną i stwierdziłyśmy, że Berlin to też dobry cel podróży. Zabrały nas tam dwie młode kobiety. Pomogły nam zorientować się w Berlinie i wskazały odpowiednie miejsce, z którego mogłyśmy pojechać dalej pociągiem. Tak też się stało, z Berlina przejechałyśmy pociągiem do Frankfurtu nad Odrą (ze względu na to, że szukanie na obwodnicy Berlina odpowiedniej stacji do zatrzymywania aut byłoby niebezpieczne i być może bezsensowne), a stamtąd znów na okazję przejechałyśmy do Polski – do Gorzowa Wielkopolskiego. W tej miejscinie zakończyła się nasza autostopowa przygoda, ponieważ było już po zmroku i po-

stanowiliśmy, że szybciej będzie pozostałe odległości przejechać zorganizowaną komunikacją.

Początkowo bałam się tego rodzaju podróży, ale bardzo chciałam spróbować. Później, w trakcie przemieszczania się mój strach w zasadzie zniknął. Zaczęłam cieszyć się drogą, a z każdym kolejnym poznanym kierowcą mniej krępowało mnie bycie gościem w jego aucie. Przekonałam się także, że należy być elastycznym w swoich poczynaniach. Jeśli jest już ciemno, to jest małe prawdopodobieństwo, że ktoś z drogi weźmie nas do swojego auta i lepiej pytać na miejscu kogoś o taką możliwość, jak na przykład na stacji benzynowej. Podobnie jeśli chodzi o skorzystanie z pociągu w Niemczech. Po prze-myśleniu korzyści i strat wysnułyśmy wnioski i podjęłyśmy najlepszą dla nas decyzję.

Nauczyłam się także innego sposobu myślenia, bardziej optymistycznego, to także wpłynęło na przełamywanie mojej nieśmiałości, a poza tym mocno podsycało mój apetyt na kolejne takie autostopowe podróże.

Literatura

- Harlender Marcin (2005), *Tony bibuły*, [w:] Czupryński Jakub (red.), *Autostop polski. PRL i współczesność*, Kraków.
- Laitl Bogusław (2005). *Pionierzy autostopu*, [w:] Czupryński Jakub (red.), *Autostop polski. PRL i współczesność*, Kraków.
- Robotycki Czesław (2005) *Granica gościnności*, [w:] Czupryński Jakub (red.), *Autostop polski. PRL i współczesność*, Kraków.
- Sawicki Jacek (2005). *Siadaj bracie, dalej hop*, [w:] Czupryński Jakub (red.), *Autostop polski. PRL i współczesność*, Kraków.
- Autostop 1959* (1959). Warszawa, Polskie Towarzystwo Turystyczno-Krajoznawcze, Warszawa.

Źródła internetowe

<http://www.kobietaiauto.pl/historia-autostopu-na-swiecie-amerykanski-mit-czlowieka-wdrodze,artykul,2,0>
(dostęp: 21.02.2012).

